

*Anna Pontani*

(Padua)

## **Konstantinopel zwischen Manuel Chrysoloras und Johannes Reuchlin**

Eines der besten Reisebücher des italienischen Ottocento ist zweifellos Edmondo de Amicis' *Costantinopoli*. In den ersten Seiten dieses Werkes liest man folgende Beschreibung:

“Ecco Stambul. È divina. Ma il cuore si sgomenta a pensare che questo sterminato villaggio asiatico si stende sulle rovine di quella seconda Roma, di quell'immenso museo di tesori rapiti all'Italia, alla Grecia, all'Egitto, all'Asia minore, di cui il solo ricordo abbaglia la mente come un sogno divino. Dove sono i grandi portici che attraversavano la città dal mare alle mura, le cupole dorate, i colossi equestri che s'innalzavano sui pilastri titanici dinanzi agli anfiteatri e alle terme, le sfingi di bronzo sedute sui piedistalli di porfido, i templi e i palazzi che innalzavano i frontoni di granito in mezzo a un popolo aereo di numi di marmo e d'imperatori d'argento? Tutto è sparito o trasformato. Le statue equestri di bronzo sono state fuse in cannoni; le rivestiture di rame degli obelischi, ridotte in monete; i sarcofagi delle imperatrici, cangiati in fontane; la chiesa di Santa Irene è un arsenale, la cisterna di Costantinopoli un'officina, il piedestallo della colonna d'Arcadio una bottega di maniscalco, l'Ippodromo un mercato di cavalli; l'edera e le macerie coprono le fondamenta delle reggie, sul suolo degli anfiteatri cresce l'erba dei cimiteri, e poche iscrizioni calcinate dagli incendi o mutilate dalle scimitarre degl'invasori rammentano che su quei colli vi fu la metropoli meravigliosa dell'impero d'Oriente. Su questa immane rovina siede Stambul, come un'odalisca sopra un sepolcro, aspettando la sua ora”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Vgl. E. DE AMICIS, *Costantinopoli*, I, Milano, Treves 1877, SS. 57-58 (dieses Stück liest man auch in der Teilausgabe des Reisebuches in «La Biblioteca del Touring Club Italiano - Miraggi», Milano 1997, SS. 47-48). «Hier ist Stanbul, eine göttliche Stadt. Das Herz ist bestürzt bei dem Gedanken, dass sich dieses grenzenlose asiatische Dorf auf die Ruinen jenes zweiten Roms ausstreckt, jener riesigen Galerie von Schätzen (aus Italien, aus Griechenland, aus Ägypten, aus Kleinasien geraubt), deren Andenken allein die Seele wie ein göttlicher Traum blendet. Wo sind die großen Bogengänge, die die Stadt vom Meer bis zur Mauer durchquerten, die goldenen Kuppeln, die kolossalen Reiterstatuen, die sich auf titanischen Pfeilern vor Amphitheatern und Thermengebäuden erhoben, die bronzenen Sphingen, die auf porphyrnen Sockeln saßen, die Tempel und die Paläste, die ihre Giebel aus Granit mitten in eine schwebende Gesellschaft marmorner Dämonen und silberner Kaiser erhoben? Alles ist verschollen - oder verwandelt. Die bronzenen Reiterstandbilder wurden in Geschütze eingeschmolzen, der kupferne Überguss der Obelisken wurde in Münzen, die Sarkophage der Kaiserinnen wurden in Brunnen verwandelt; die Kirche der Heiligen Irene ist jetzt ein Arsenal, die Zisterne von Konstantinopel eine Werkstatt, der Piedestal der Arkadiussäule eine Schmiede, das Hippodrom ein Pferdemarkt geworden; Epheu und Trümmer bedecken die

Die Abwesenheit von Byzanz wurde auch von Le Corbusier bemerkt, als dieser noch als junger Mann im Sommer 1911 Konstantinopel besuchte. Die Stadt war eine unverzichtbare Station seiner Orientreise, eine rituelle Fortsetzung der alten Grand Tour, die eine so wichtige Rolle in der Biographie eines der Väter der Moderne spielte. Unmittelbar nach der Landung, nach der Beschreibung seines ersten allgemeinen Eindrucks der Stadt, fügt er hinzu: «Was das kaiserliche, korrupte Byzanz angeht, so glaube ich, dass es nicht wieder zu beleben ist. Sein Geist<sup>2</sup> ist von den spärlichen übrig gebliebenen Steinen ein für allemal weggeflogen».

Le Corbusier beruft sich selbstverständlich auf das Bild des mittelalterlichen, prachtvollen und korrupten Byzanz, ein Bild, das von Künstlern und Schriftstellern im Zeitalter der *Décadence*, besonders in Frankreich, mit großem Eifer als ein echter Mythos gepflegt wurde - jenes fantastische Byzanz, von dem Alberto Arbasino behauptet, es sei Athen bei weitem überlegen: «intanto perché le trame del Gusto pendendo dalla parte del decadentismo più irrazionale e visionario hanno finito per dar ragione non all'Ellade loica e pre-illuministica, ma alla Bisanzio fantasiosa che ha Proust e Yeats e Musil tra i suoi cittadini onorari»<sup>3</sup>.

Auf dem schlichtweg literarischen Niveau vertritt auch Léon Bloy die Auffassung der Diskontinuität zwischen Byzanz und Istanbul: In seinem Hauptwerk, *La femme pauvre*, lässt der französische Schriftsteller Caïn Marchenoir, seinem *alter ego*, einem unversöhnlichen, in das Mittelalter verliebten Schriftsteller, eine aussagekräftige Darstellung jener Epoche ausführen. Marchenoir hasst die für ihn ganz unerträgliche Moderne und betrachtet sich selbst als einen Zeitgenossen der letzten Menschen des späten römischen Reiches, bleibt also all dem, was auf den Verfall von Byzanz gefolgt ist, vollkommen fremd. Das

---

Fundamente der Kaiserhöfe, auf dem Boden der Amphitheater wächst das Gras der Friedhöfe, und wenige, von Bränden zerstörte oder von den Säbeln der Eroberer verstümmelte Inschriften erinnern daran, dass sich einst auf jenen Hügeln die wunderbare Metropole des östlichen Reiches erstreckte. Auf dieser gewaltigen Ruine hat nun Stambul seinen Sitz, wie eine Odaliske auf einem Grab, auf ihre Stunde wartend». Ein negatives Urteil über dieses Buch *De Amicis'* ist von CARLO DOSSI, *Note azzurre*, a cura di D. ISELLA, Milano 1964, S. 487 (vgl. *I Turchi* [wie Anm. 3] S. 81) gefällt, und von Alberto Arbasino (daselbst, S. 76) geteilt worden.

<sup>2</sup> LE CORBUSIER, *Viaggio in Oriente. Charles Edouard Jeanneret fotografo e scrittore*, edizione di G. GRESLERI, Venezia, Marsilio 1995<sup>3</sup>, S. 220 (italienische Übersetzung; es existieren zahlreiche französische Ausgaben nach der *princeps*: LE CORBUSIER, *Le voyage d'Orient*, Paris 1966, hrsg. von J. PETIT).

<sup>3</sup> Vgl. *I Turchi. Codex Vindobonensis 8626*, testo di A. ARBASINO, introduzione di F. UNTERKIRCHER, Franco Maria Ricci editore in Parma 1971, S. 38 (der zweite Teil von Arbasinos Text, «Veduta di Costantinopoli», ist auch in *Istanbul*, Milano, Touring Club Italiano 1996, SS. 14-23 zu lesen; das Zitat auf S. 14): «denn die Intrigen des Geschmacks, dadurch dass sie dem extremsten irrationalen und visionären Dekadentismus folgten, bevorzugten nicht das logische und *ante litteram* aufklärerische Hellas, sondern jenes fantastische Byzanz, das Proust, Yeats und Musil zu seinen Ehrenbürgern zählt».

Mittelalter hätte mit dem Tode von Jeanne d'Arc aussterben können, es hat jedoch noch bis Christophorus Columbus mit dem Schicksal gerungen, der es beerdigte; erst damals wurde der Moderne erlaubt, ihren Einzug zu halten.

«Mais la prise de Constantinople est la grande ligne de démarcation. Le Moyen Age sans Constantinople parut aussitôt comme un arbre immense dont on aurait tranché les racines. Pensez que c'était le Reliquaire du monde, l'œcumenique Châsse d'or, et que les ossements dispersés de ses vieux Martyrs, où l'Esprit-Saint s'était reposé parmi tant d'ingrates générations, ont pu couvrir toutes les villes de l'Occident d'une lumineuse poussière!

Elle avait beau être schismatique et très perfide, polluée d'ignominies, ruisselante d'yeux crevés et de sang pourri, elle avait beau faire horreur aux Papes et aux Chevaliers, c'était, quand même, la porte de Jerusalem où les bons pécheurs avaient tous l'espoir de mourir d'amour. Une porte si belle qu'elle éblouissait les chrétiens jusqu'en Bretagne, jusqu'au fond des golfes scandinaves! Quelque chose enfin comme un soleil qui ne se serait jamais couché! [...]

Rome, cela va sans dire, demeurait toujours la Mère. C'était là que résidait le Geôlier de Béatitude qui tient les Clefs en sa main, qui lie et qui délie. Oui, sans doute, mais ce Siège de l'incontestable Primauté, à force d'outrages, avait perdu tout son décor, tandis que l'autre, la rivale de l'Eternelle, n'avait eu qu'à étendre les mains, un peu au-dessus de ses imprenables murs, pour tirer à elle toute la magnificence du globe. Comment des peuples si jeunes auraient-ils pu se défendre contre cette prostituée qui ensorcelait les califes ou les rois persans, et dont le mirage seul a fait sortir la Reine de l'Adriatique du sein des eaux?

L'art de l'Enluminure, je l'ai déjà dit, fut une diffusion photogénique de Byzance à travers l'âme rêveuse et mélancolique des Occidentaux; le miroir à contre-jour, et miraculeusement adouci par une enfantine foi, de ses mosaïques, de ses pierreries, de ses palais, de ses dômes peints, de sa Corne d'Or, de sa Propontide et de son ciel. Il fut, par excellence, l'Art du Moyen Age et devait nécessairement finir avec lui. Lorsque Byzance devint l'auge à cochons des Musulmans, le prestige qui l'avait fait naître s'évanouit et les rêveurs au désespoir tombèrent dans l'encre indélébile de Gutenberg ou dans l'huile épaisse des renaissants» .

---

<sup>4</sup> Vgl. L. BLOY, *La Femme pauvre*, éd. établie par J. PETIT, Mercure de France, 1972, I, Kap. XXV, SS. 131-132. «Aber der Sturz von Konstantinopel bleibt der große Markstein. Das Mittelalter ohne Konstantinopel erschien sofort als ein riesiger Baum, dessen Wurzeln abgebrochen worden waren. Konstantinopel war der Reliquienschein der Welt, die ökumenische goldene Lade, während die verstreuten Beine seiner alten Märtyrer, in die der Heilige Geist Zuflucht gesucht hatte, all die westlichen Städte mit leuchtendem Staub bedeckten. Konstantinopel durfte sich anmaßen, schismatisch und durchtrieben zu sein, durch alle Schandtaten entwürdigt, mit entrissenen Augen und verfaultem Blut bestreut, es durfte auch den Abscheu der Päpste und der Ritter erwecken, aber es war immerhin das Tor von Jerusalem, wo die guten Sünder die Hoffnung hatten, an Liebe zu sterben. Ein wunderschönes Tor, das die Christen bis in die Brétagne, bis in die Tiefen der skandinavischen Meeresbuchten entzückte. Etwas wie eine Sonne, die niemals untergehen würde!». Selbst die Miniaturen, die den Ruhm

Es ist bekannt, dass die Kunstwerke des romantischen Orientalismus nicht das mittelalterliche Byzanz zählen<sup>5</sup>. Der Orientalismus nährte sich vom Kontakt zum zeitgenössischen Morgenland, wohin man u. a. oft reiste, nicht so sehr aus jenem archäologischen Interesse, das die elitäre Gewohnheit der Grand Tour geboren hatte, sondern von einem anthropologischen Interesse getrieben, das durch die ständigen politischen Entwicklungen, durch den damals gerade entstehenden Kolonialismus bzw. durch die Schwierigkeiten der so genannten Orientfrage einen besonderen Anreiz bot. Es sind mir im Bereich der Malerei keine Darstellungen der byzantinischen unzüchtigen Pracht bekannt, die mit Thomas Coutures berühmtem Bild *Les Romains de la décadence* (1847, Paris, Louvre) oder mit dessen Abkömmlingen vergleichbar wären. Was byzantinische Themen angeht, so bin ich imstande, nur wenige Werke zu erwähnen: z. B. jene, die sich in Versailles in den Salles des Croisades (1839-1842) befinden (d. h. das Gemälde von Gillot Saint-Evre, das den Empfang des Einsiedlers Peter durch Alexios I. Komnenos darstellt; die zwei Gemälde von Eugène Delacroix, die die Eroberung von Konstantinopel durch die Lateiner im Vierten Kreuzzug, den 12. und 14. April 1204, zeigen)<sup>6</sup>, jenes von Benjamin Constant (Toulouse, Musée des Augustins), das den Einzug der Türken in Konstantinopel schildert, oder die Gravierung von Gustave Doré *Mahomet II devant Constantinople*<sup>7</sup>.

Diese Werke sind in die allgemeine historische Thematik einzureihen, ohne dass sie dabei irgendeinen symbolischen Wert besitzen. Das riesige Gemälde, das der belgische Maler Henry de Groux um 1925 ausführte (Bruxelles, Musée

der alten, westlichen Missalen ausmachen, was sind sie, wenn nicht ein Abglanz des fabelhaften Byzanz? Und nicht nur die Miniatur, sondern alles, was irgendein dichterisches Feuer innehatte, wandte sich nach Byzanz, der einzigen Stadt in der Welt, die von der Sintflut der Barbaren nicht verschlungen worden war. «Rom, das immerhin die Mutter war, hatte seine ganze Würde verloren, während die andere Stadt sämtlichen Glanz der Erde an sich gezogen hatte. Wie hätten sich so junge Völker gegen jene Dirne wehren können, die Kalifen und persische Könige bezauberte, die mit ihrem Blendwerk die Königin des Adriatischen Meers aus dem Wasser hervorrief? [...] Als Byzanz zum Schweinestall der Muslime wurde, verschwand der Zauber, der es ins Leben gerufen hatte, und die Träumer der Verzweiflung gerieten in Gutenbergs unverwischbare Tinte oder in das dickflüssige Öl der Maler der Renaissance».

<sup>5</sup> Es ist zu beobachten, dass in der Literatur und in der Kunst der letzten 250 Jahre die drei Namen der Stadt (Byzanz, Konstantinopel, Istanbul: vgl. dazu D. J. GEORGACAS, *The Names of Constantinople*, «Transactions of the American Philological Society», 78 (1947), SS. 347-367; zu Istanbul vgl. auch *Encyclopédie de l'Islam*, IV, Leiden-Paris 1978, SS. 233-234, mit all den Verweisen, auch auf die urkundlichen und numismatischen Quellen) keineswegs auswechselbar sind. Im Westen - bedient sich aus noch kaum untersuchten Gründen - die "rêverie byzantine" ausschließlich der Bezeichnung "Byzanz".

<sup>6</sup> Vgl. CL. CONSTANS- PH. LAMARQUE, *Les Salles des Croisades, Château de Versailles, Versailles* [2002].

<sup>7</sup> Es handelt sich um eine der 100 Gravuren Dorés, die zum ersten Mal 1877 als Illustrationen der Pariser Ausgabe des klassischen Geschichtswerkes von J.-F. MICHAUD, *Histoire des Croisades* (erste Ausgabe: 1812-1822), erschienen. Ich habe diese Gravur in der italienischen Übersetzung desselben Werkes gefunden (Milano, Sonzogno 1884, S. 497).

d'Art Moderne), ist als ein Sonderfall zu betrachten: Es stellt den Tod des Andronikos I. Komnenos dar und beruft sich auf die *Chronike Diegesis* des Niketas Choniates, die einzige Quelle zu dieser Episode. Darüber berichte ich im Besonderen in einem meiner letzten Aufsätze.<sup>8</sup> Dasselbe kann im Bereich der Literatur behauptet werden: Byzanz taucht als Mythos der *Décadence expressis verbis* in Gedichten und Romanen erst seit ungefähr 1880 auf. Selbst Baudelaire erwähnt Byzanz kaum einmal, obwohl seine Dichtung all jene Elemente von trüber Sensualität, Grausamkeit und Mystizismus, die in der dekadenten, byzantinischen *Rêverie* die Regel sind, ohnehin mit einbezieht.

Man kann also behaupten, dass die europäische Kultur mindestens seit dem XVIII.en Jahrhundert das osmanische vom griechischen-mittelalterlichen Konstantinopel trennte. Das erste gehörte zur zeitgenössischen Wirklichkeit, und wurde als das betrachtet, was es eigentlich war, d. h. als die größte und prachtvollste Hauptstadt des Nahen Osten; das andere wurde hingegen in der abendländischen Kultur zu einem Objekt der historiographischen Spekulation, woraus das Bild einer Art vervielfältigter Dekadenz entstand: Von Anfang an war Byzanz nichts anderes als die tausendjährige, hoffnungslose Fortsetzung jener *Décadence*, die die Historiographie der Aufklärung als die Ursache des Verfalls des römischen Reiches bezeichnet hatte. Diese Dichotomie war so tief eingewurzelt, dass sie sogar bei ein und demselben Autor auftaucht. Man denke an das Beispiel von Voltaire: Wir alle kennen die heftige Kritik, die er im Einklang mit Montesquieu und Gibbon gegen den Obskurantismus der byzantinischen Zivilisation übte; aber es entgeht niemandem von uns, dass sich der kleine Garten, den Candide am Ende seiner Wanderungen zusammen mit seiner Familie pflegt, um seinem Leben doch endlich einen Sinn zu geben, in der Umgebung von Konstantinopel befindet und dass der Protagonist die Früchte dieses Gartens täglich zum Verkauf auf den Markt schickt<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> A. PONTANI, *Henry de Groux, il pittore di Andronico*, «Römische Historische Mitteilungen», 45 (2003), SS. 219-239.

<sup>9</sup> Vgl. A. PONTANI, *A margine di "Bisanzio e la Décadence"*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», 56-57 (2002-2003), SS. 285-307.

<sup>10</sup> Vgl. VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme*. Edition critique avec une introduction et un commentaire par R. POMEAU, S. 283: Es wird hier behauptet, Candides Propontis (Kapp. 27-30) sei eine romanhafte Übertragung von Voltaires eigenem Garten am Ufer des Genfer Sees. Diesen Schluss erlauben drei Stellen aus den Briefen: *Correspondance* (ich zitiere aus der Ausgabe Pléiade 1978, 4738 BESTERMAN (26. 3. 1757: «Tavernier disait que la vue de Lausanne sur le lac de Genève ressemble à celle de Constantinople» [dieses Zitat findet man leider nicht im Text von *Les Six Voyages en Turquie, en Perse et aux Indes* von J.-B. TAVERNIER Paris 1676; ich habe die Pariser Ausgabe von 1692 sowie die ital. Übersetzung Rom 1682 und die letzte Ausgabe *Les six voyages de Turquie et de Perse*, intr. et notex de ST. YERASIMOS, 2 Bände, Paris 1981, nachgeschlagen]); 4750 B. (7. 4. 1757: «Je quitte Montriond et je prends une maison plus commode et plus belle, dont la vue ressemble à celle de Constantinople sur le Bosphore»); 4775 B. (18. 5. 1757: «aux Delices ... je ne crois pas que la vue du Bosphore soit si variée»).

Wenn wir den Blick von diesen späten Epochen auf diejenigen Jahre werfen, als das byzantinische Konstantinopel türkisch wurde, so finden wir eine ganz andere Situation vor. Ich kann hier auf das schwierige, von mehreren Seiten aufgeworfene Problem nicht eingehen, ob Konstantinopel 1453 "fallen wollte" oder nicht, d. h. ob sich die philotürkische Partei nach langem Streit am byzantinischen Hofe schließlich durchsetzte und ob diese Umwälzung von großer geopolitischer Bedeutung eigentlich aus dem Hasse gegen den Westen hervorging (jenen Westen, der den Osten so oft betrogen hatte: Jeder weiß, wie die beiden asymmetrischen Teile des ehemaligen römischen Reiches seit dem elften Jh., seit dem Schisma von 1054 und dem Ersten Kreuzzug, ihre gegenseitige Fremdheit bzw. Feindschaft radikalisiert hatten)<sup>11</sup>. Ich beschränke mich darauf, nach dem Aussehen von Konstantinopel am Vorabend seiner traumatischen Verwandlung zu fragen, und ich stütze mich dabei auf wichtige literarische Zeugnisse.

Irgendwann zwischen April und September 1411 richtete Manuel Chrysoloras sein berühmtestes Werk, die *Synkrisis tes palaias kai neas Rhomes*, an den Kaiser Manuel II. Palaiologos<sup>12</sup>. Auf die Beschreibung des klassischen und des christlichen Roms, die den ersten Teil der Schrift einnimmt, folgt im zweiten Teil eine spiegelgleiche Beschreibung von Konstantinopel, die wie eine Tochter in ihrem Verhältnis zur Mutter dargestellt wird. Ihre Bedeutung als die Hauptstadt eines von Anfang an christlichen Reiches sicherte ihr jedoch keine Überlegenheit gegenüber dem alten Rom zu, wo das Heidentum lange geherrscht hatte. Rom bleibt nämlich, trotz aller Wechselfälle des Geschickes und aller Diskontinuitäten, die Wurzel des Reiches und der Sitz des apostolischen (und daher authentischen) Christentums. Chrysoloras' humanistischer Geist und seine freundliche Gesinnung zum Abendland trieben ihn dazu, eine Skizze seiner Heimatstadt unter Berufung auf die von ihm selbst ausgeführte klassizistische Ideologie zu zeichnen: Insofern behandelte er die geschichtliche und topographische Wirklichkeit der Hauptstadt am Bosphorus ausschließlich mit Rücksicht auf die Auseinandersetzung mit der Hauptstadt am Tiber. Chrysoloras' Horizont sperrt den geistlichen Raum Konstantinopels innerhalb eines griechisch-römischen Mittelmeeres ein, nagelt die Realität der Stadt auf seine Anfänge fest und lässt kaum etwas von seinem zeitgenössischen Wesen ahnen, das sich zu einer multiethnischen Hauptstadt entwickelt hatte, und zwar

---

<sup>11</sup> Vgl. jetzt die knappe Behandlung durch S. RONCHEY, *Bisanzio veramente «volle cadere»? Realismo politico e avventura storica da Alessio I Comneno al Mediterraneo di Braudel*, «Quaderni di storia» 52/2 (2000), SS. 137-155.

<sup>12</sup> Vgl. M. CRISOLORA, *Roma parte del cielo. Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma*. Introduzione di E. V. MALTESE. Traduzione e note di G. CORTASSA, Torino 2000. Der griechische Standardtext ist noch in der *Patrologia Graeca* (156, Sp. 23-60) zu lesen; an der Ausgabe von C. BILLÒ, *Manuele Crisolora, Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma*, «Medioevo greco», numero 0 (2000), SS. 1-26 hat jüngst A. ROLLO, *Le due Rome a confronto: studi recenti su una fortunata epistola di Manuele Crisolora*, «Roma nel Rinascimento», 2001, SS. 21-37, scharfe Kritik geübt.

genauso multiethnisch – wobei das Östliche überwiegt - wie das Reich, über das sie geherrscht hatte, ehe sie die Kontrolle darüber verlor. Chrysoloras lebte lange im Abendland, wo er starb und wo er zu einem Helden des humanistischen Pantheons der Lateiner wurde. Die damaligen Umstände, die die Versöhnung der Bewohner des Abendlandes im Namen des gemeinsamen Kampfes gegen die Türken auf jeden Fall erforderten, die von Chrysoloras schon in Konstantinopel getroffene Stellungnahme zugunsten der Lateiner sowie auch die wichtigen rhetorischen Bedingungen, die die Gesetze des gewählten literarischen Genres auf den Autor ausübten, all dies erklärt, warum Konstantinopel so wenig realistisch dargestellt wird, indem es noch am Anfang des XV.en Jh.s unter der Perspektive einer abstrakten Ewigkeit und nur im Rahmen seiner ruhmreichen Vergangenheit geschildert wird.

Chrysoloras' unproblematische und rhetorische Darstellung wurde zum Wohl der Lateiner konzipiert, unter denen der Autor lebte, die aber bei den Einwohnern griechischen Bodens durchaus verhasst waren: Sie lässt die Verwandlung Konstantinopels gegenüber seinem römischen Ursprung kaum erkennen, von der nahe bevorstehenden Bedrohung einer noch größeren Verwandlung (Chrysoloras hätte von einer Katastrophe gesprochen) ganz zu schweigen.

Im März 1517 (ein paar Jahre vor seinem Tod) veröffentlichte Johannes Reuchlin, der größte aller deutschen Humanisten, den Dialog *De arte cabalistica*, ein sehr wichtiges Werk, wodurch er sein ehrgeiziges, 1494 mit dem *De verbo mirifico* unternommenes kulturelles Projekt vervollständigte<sup>13</sup>: Es ging nämlich um die Gründung eines neuen philosophischen Organons, das durch die Verschmelzung verschiedener Sprachen und Traditionen entstehen sollte. Da Reuchlin - anders als alle seine Zeitgenossen, anders auch als sein „Modell“ Pico della Mirandola - das Hebräische sehr gut beherrschte, konnte er in die Penetralia der hebräischen Mystik eintreten. Auf diesem Weg konnte sich der Platonismus klassischen Ursprungs, den der florentinische Humanismus wieder belebt und als eigenes Merkmal der neuen humanistischen Kultur verbreitet hatte, in die Richtung der kabbalistischen Wissenschaft jüdischen Ursprungs ausbreiten, und zwar mit der Absicht, auf originelle Weise das Problem der Kenntnis des Göttlichen zu lösen: man musste also "den kürzeren Weg der Berufung auf das Rätsel" nehmen, indem man an einer sorgfältigen Bestandsaufnahme des Unaussprechlichen mit Hilfe von damals im Abendland noch unbekanntem Texten arbeitete.

*De arte cabalistica* ist ein ciceronianischer Dialog in drei Büchern: Ein

---

<sup>13</sup> Da mir die Originalausgabe (Hagenau, apud Th. Anselm 1517) nicht zur Verfügung steht, zitiere ich aus PETRI GALATINI *de arcanis catholicae veritatis libri XIII [...]. Item IOHANNIS REUCHLINI PHORCENSIS de cabala, seu de symbolica receptione dialogus tribus libris absolutus*, Francofurti ad Moenum 1672, Sp. 613-614. Vgl. auch die italienische Übersetzung in JOHANNES REUCHLIN, *L'arte cabbalistica (De arte cabalistica)*, a cura di G. BUSI e S. CAMPANINI, Firenze 1995 .

Philolaus junior Pythagoraeus alanischer (d. h. kaukasischer) Herkunft und ein Marranus Mahometista aus Konstantinopel treffen einander zufällig in einem Gasthaus in Frankfurt; sie unterhalten sich mit dem einheimischen Juden Simon, einem wegen seiner Weisheit sehr berühmten Kabbalisten, über das gemeinsame Forschungsthema der Wurzeln unserer Kenntnis. Wir werden hier nicht auf die Entwicklungen der komplizierten Argumente der drei Protagonisten eingehen, die sich schließlich über die Wahrhaftigkeit der messianischen Vision des Christentums einig sind (man bemerke den wesentlichen Unterschied zwischen dieser Problematisierung der christlichen Kabbala und der zeitgenössischen Debatte über den Vergleich der drei monotheistischen Religionen und über den Mythos einer einzigen Weltreligion, der ja Jahrhunderte später in Lessings Nathan dem Weisen am besten verdeutlicht wurde). Es ist nämlich bekannt, dass Reuchlin als die Koryphäe der christlichen Kabbalisten gilt. Was jetzt betont werden soll, ist, was Marranus von sich selbst in seiner Selbstvorstellung am Anfang des Werkes behauptet. Die Frage nach seiner Herkunft beantwortet er folgendermaßen:

«E Byzantio, inquit ille, Constantini urbe, quam multi Novam Romam appellant: sum enim patria Byzantinus, studio varius, sive Graece velis aut Hebraice, seu magis Latine, Arabum tamen doctrinam plus callens [...]. Constantinopolitani Marranum me vocant, ait ille, nomen a Cerintho et Ebione scholasticis notum, quod et aqua tinctus et recutitus Apella; utrimque alioqui tam Mosis legibus quam Christianorum doctrina sum initiatus».

Philolaus ad haec: «Scholasticos memoras audio. Id autem rogo: suntne humanitatis scholae Constantinopoli modo, inter istos maxime omnium crudeles et truculentissimos Turcos?»

«Plurimae, inquit ille, quibus se excellentissimis ingeniis homines dederunt. Est enim plus illic discipulorum quam decem millium, e Persia, Graecia, Latio et Iudaismo in unis moeniis, inter quos cum jam annis duo-de-viginti multarum artium auditor fuerim; libuit tandem expatiari alio, si forte vel trans Alpes invenirem studio sapientiae praeditos, qui de maximis quaestionibus copiose queant probabiliterque dissertare»<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> PETRI GALATINI cit., ebenda: «Aus Byzanz [...], der Stadt von Konstantin, die viele "das neue Rom" nennen. Ich bin von Geburt Byzantiner, aber heterogener (griechischer, hebräischer und besonders lateinischer) Kultur und ich kenne mich in der Kultur der Araber besonders gut aus. [...] Die Leute aus Konstantinopel nennen mich Marranus, einen Namen, der den Gelehrten durch Kerinthos und Ebione bekannt ist. Ich bin gleichzeitig getauft und beschnitten und sowohl in die Doktrin Moses' als in die der Christen eingeweiht».

«Du sprichst von Gelehrten - unterbrach ihn Philolaos -, und ich frage mich: Gibt es humanistische Schulen in Konstantinopel, und ganz besonders unter jenen wilden Barbaren, den Türken?»

«Es gibt mehrere Schulen - antwortete Marranus -, wo die besseren Menschen studieren. Es sind insgesamt mehr als zehntausend Studenten, die aus Persien, aus Griechenland, aus Italien und aus dem Judentum kommen. Zusammen mit ihnen habe ich achtzehn Jahre lang an den Vorlesungen mehrerer Lehrfächer teilgenommen, bis ich mich entschloss, durch eine Reise zu erfahren, ob es auch jenseits der Alpen Menschen gäbe, die sich dem Studium der



Diese Stelle, wiewohl am Anfang des Dialogs besonders auffallend, ist scheinbar noch ungenügend kommentiert worden. Erklärungsbedürftig sind besonders die Figur des Marranus sowie die optimistische Beschreibung der kulturellen Bedingungen Konstantinopels in frühosmanischer Zeit.

Reuchlin stellt eine der drei Hauptpersonen des Dialogs gerade unter jenem Eigennamen vor, der als Substantiv im westlichen Mittelalter - vor allem in Spanien - die Judenchristen bezeichnet<sup>15</sup>: Marranus ist ein aus Konstantinopel stammender Jude, und zwar ein Beschnittener, der zum Christentum übergetreten ist und «zudem eine formelle - fast nikodemistische - Zustimmung zum Islam aufweist»<sup>16</sup>. Marranus betont seine kulturelle Vielfältigkeit: Er kann nicht nur Griechisch und Hebräisch, sondern kennt sich noch besser in der lateinischen Kultur aus (die - wie wir wissen - in der Hauptstadt von den Klöstern der Bettelorden in Pera vertreten wurde<sup>17</sup>) und ganz besonders in der arabischen: Deswegen bezeichnet ihn Giulio Busi, der in der Vorrede zu seinem Buch (S. XX) die Abwesenheit einer christlichen sprechenden Person bemerkt, *tout court* als einen Mohammedaner; aber dies ist, wie ich glaube, zu gewagt.

Es muss zunächst freilich gesagt werden, dass Reuchlin in diesen Zeilen die chronologische Reihenfolge freiwillig verwirrt und dass er klassische (den horazianischen - *Sat.* I, 5, 100 - "Apella", als "recutitus" nach Martial VII 30, 5 bezeichnet), patristische (Kerinthos und Ebion) und mittelalterliche (den Namen Marranus) Anspielungen frei verschmilzt. Er ist gewiss vom literarischen Kontext, in dem er seine Thesen ausdrückt, insofern beeinflusst, als die Pflicht der Präzision und der historischen Genauigkeit gar nicht besteht.

Die Interpretation der Figur des Marranus erweist sich aufgrund ihrer verschiedenen ethnischen und kulturellen Hintergründe gleichzeitig als in höchstem Masse interessant und durchaus schwierig: Denn diese vielgestaltige Paideia bildet ohne weiteres eine Anspielung auf weit verbreitete und lebhaft

Philosophie widmeten und die sich über die wichtigsten Grundfragen mit plausiblen und beredsamen Argumenten zu unterhalten wussten».

<sup>15</sup> Vgl. C. ROTH, *Storia dei marrani. L'odissea degli "ebrei invisibili" dall'Inquisizione ai nostri giorni*, Milano 1991, SS. 41-42: Der den Juden fremde Ausdruck "Marranus" sei «ein altes spanisches Wort, das dem Frühmittelalter gehört und "Schwein" bedeutet».

<sup>16</sup> So drückt sich S. Campanini aus: vgl. JOHANNES REUCHLIN, *L'arte cabbalistica*, S. [xliii], S. 8 Anm. 11. Man wird allerdings seinen Verweis auf IREN., *Adv. haer.*, I 26, als Quelle für die Personen des Kerinthos und Ebion (die Reuchlin als Helden der Judenchristen erwähnt) insofern berichtigen, als der zweite Begriff in der Irenäus-Stelle gar nicht erscheint: Auf Kerinthos folgen dort nämlich die Ebioniter als vorvalentinianische Häretiker, ohne Nennung des Häresiarchen Ebion, von dem viele andere patristische (lateinische und griechische) Quellen berichten, von Tertullianus bis Augustinus und weiter: vgl. A. F. J. KLIJN - G. J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973, SS. 19-43 und *ad indicem* (SS. 286-287).

<sup>17</sup> Vgl. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, I, SS. 802-803, s. v. Franciscans; Cl. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la Chrétienté grecque aux XIVe et XVe siècles*, Ecole Française de Rome 1997.

Vorgänge, die heute aus Mangel an zeitgenössischen Quellen für uns fast vollkommen unrekonstruierbar sind, und sie bezeugt im Osten (bes. im slawischen Raum) das Überleben von jüdisch-christlichen Sekten. Marranus scheint jene Form der byzantinischen Zivilisation darzustellen, die sich weder im Klassizismus noch in der monastischen Theologie widerspiegelt, sondern in den von der westlichen bzw. katholischen Welt am meisten entfernten Regionen der mittelalterlichen Kultur schwebt. Man denke an die schattenhafte Figur des hebräischen Lehrers von Georgios Gemistos Plethon, jenes Elisha (= Elissaios), der - gleich wie andere aus Spanien, Griechenland, Italien, Syrien und Persien geflohenen Juden - am "Barbarenhof" zu Adrianopel lebte: Von ihm lernte der griechische Philosoph die östlichen Lehren des Zoroastrismus kennen, wodurch er dann in der Tat verstand, warum die griechischen Quellen Plato als Nachfolger des Pythagoras und des Zoroastros darstellen.<sup>18</sup>

Die Figur des Marranus, eines Judenchristen mit Neigungen zum Islam, wenn nicht schlichtweg eines Bekehrten, weist eine gewisse Ähnlichkeit mit dem viel besprochenen und bisher ungelösten Falle der Χιόναι auf: Diese waren die Gesprächspartner des Gregorios Palamas in einem während seiner Gefangenschaft bei den Türken in Bursa (März 1354) erfolgten Streitgespräch; der Name Χιόναι ist äußerst rätselhaft, wohl kaum griechisch. Die wenigen bezüglichen Quellen haben viele Gelehrte zur Überzeugung geführt, die Χιόναι seien «apostate Christians who chose conversion to Judaism as their way of accommodation to the new Muslim regime»<sup>19</sup>. Aber angesichts der Widersprüche und der Ungewissheit dieser und anderer Deutungen<sup>20</sup> wird man wohl besser tun, wenn man die Frage der Identität dieser Gruppe von hochgestellten, an Astrologie und Wahrsagerei interessierten, am osmanischen Hofe gegen die Mitte des XIV.en Jh.s tätigen Weisen offen lässt. Sie stellen allerdings, was den Vergleich mit unserem Marranus direkter angeht, die letzte Stufe der jüdisch-christlichen und judaisierenden Bewegung dar, einer Bewegung, die während der ganzen paläochristianischen und byzantinischen Geschichte bezeugt ist, und die auch in nachbyzantinischer Zeit (u. a. mit

<sup>18</sup> Zu Elisha vgl. *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*. Ed. critique [...] par B. TAMBRUN-KRASKER. *La recension arabe des Μαγικὰ λόγια* par M. TARDIEU (Corpus Philosophorum Medii Aevii- Philosophi Byzantini 7), Paris- Bruxelles 1995, SS. 4, 42-43.

<sup>19</sup> Vgl. S. B. BOWMAN, *The Jews of Byzantium, 1204-1453*, Univ. of Alabama Press 1985, SS.69-70 (mit Literatur).

<sup>20</sup> Laut BOWMAN, *The Jews of Byzantium*, S. 69, darf man bei der Schätzung der Zuverlässigkeit der Quellen nicht vergessen, dass der klassische Islam ausschließlich die Bekehrung zur führenden Religion zulässt, nicht aber den Übergang von einer durch das islamische Gesetz geschützten Gruppe zu einer anderen. Die Χιόναι des Jahres 1354 werden auch mit einem in einer Urkunde des Patriarchen Ioannes XIV. Kalekas aus der Zeit 1337/1338 genannten, in Thessalonike lebenden jüdischen Konvertiten namens Χιόναις (zu diesem vgl. die *vox* in *PLP* XII 217, Nr. 30815) in Verbindung gebracht (vgl. die *vox* Palamas Gregorios in *PLP* IX 111-112, Nr. 21546).

unserem Marranus) fortlebt.<sup>21</sup>

Reuchlins Stelle fällt auch aufgrund der Beschreibung Konstantinopels als *arx sapientiae* (in den Worten des Marranus) auf.<sup>22</sup> Reuchlins intensive Beziehungen zu griechischen Gelehrten der Diaspora in den europäischen Ländern, die er in seiner Jugend bereiste (vom schattenhaften Andronikos Kontoblakas in Paris bis zu den berühmten Argyropulos und Chalkondyles in Italien) hätte ihn vom Gegenteil überzeugen sollen: Er ist sich nämlich bewußt, dass die Türken «crudeles et truculentissimi» sind, und wir selbst wissen, dass der Islam, im Gegensatz zu seinen eigenen theoretischen Prinzipien, oft intolerante Facetten zeigte.<sup>23</sup> Aber hier will Reuchlin wohl einfach daran erinnern, dass die Tätigkeit der Patriarchatsschule (wiewohl in viel kleinerem Ausmaß als früher)<sup>24</sup> in der Hauptstadt auch nach der Eroberung in aller Öffentlichkeit fort dauerte, und dass dasselbe auch für die hebräischen Schulen, für die lateinischen Klöster von Pera und für die islamischen Schulen galt, die sofort nach der Eroberung von 1453 gegründet worden waren. Dass das philosophische und theologische Gedankengut des westlichen Humanismus gerade in Konstantinopel die Quellen seiner Erneuerung fand, zeigen nicht nur die Wiedergeburt des Platonismus in Europa durch Gemistos Plethon, sondern auch z. B. die Tatsache, dass Nikolaus von Kues, indem er an der Vereinigung der christlichen Kirchen und an der Verwirklichung des humanistischen Ideals einer allgemeinen religiösen Harmonie arbeitete, gerade in Konstantinopel den Text des Korans auffand,

<sup>21</sup> Vgl. besonders M. Balivet, *Byzantins judaïsants et juifs islamisés: dès «Kühân» (Kâhin) aux «Χιόναι» (Χιόνιος), «Byzantion»* 52 (1982), SS. 24-59: 57-58, der mit guten Gründen diese Gruppe der breiteren Bewegung der byzantinischen Juden-christen zuordnet.

<sup>22</sup> Leider findet der viel versprechende Titel des ersten Kapitels der Einführung Campaninis zu seiner italienischen Ausgabe des *De arte cabalistica* [«Ci sono scuole anche a Bisanzio: la vita di Johannes Reuchlin (1455-1522)», S. xxvi] keine Entsprechung im Text.

<sup>23</sup> Man darf nicht vergessen, dass die historische Stellung des Islams den proklamierten Grundsätzen der Toleranz oft bedeutend widersprach. Für die ältere Zeit vgl. S. D. GOITEIN, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, II: The Community*, Berkeley-Los Angeles-London 1999 (I. Ausg. 1971), SS. 273-311. Wie die Beziehungen zwischen den verschiedenen, von den Orthodoxen mannigfaltig bekämpften Konfessionen im byzantinischen Reich verliefen (Lateiner, Armenier, Juden, Mohammedaner), kann man z. T. auch aus deren Reaktionen auf den Sturz Konstantinopels erschließen, ein Trauma, das verwinkelte Gefühle hervorrief: vgl. BOWMAN, *The Jews*, SS. 177-184. Die Klage auf Hebräisch (die einzige, die in dieser Sprache erhalten ist), die der Jude Michael ben Shabbetai Kohen Balbo aus Kreta in dieser Angelegenheit verfasste, drückt ein Gefühl schmerzhafter Verwunderung angesichts dieses Ereignisses aus: Der Autor nimmt zwar die Niederlage der Unterdrücker seines Volkes zur Kenntnis, aber gleichzeitig betrauert er durch unzählige biblische Zitate die Opfer der Plünderung Konstantinopels. Zu diesem Werk vgl. auch *A Hebrew Lament from Venetian Crete on the Fall of Constantinople: Michael ben Shabbetai Cohen Balbo (1420-? 1484)*, translated by A. SHARON, «Dialogos» 6 (1999), SS. 43-46

<sup>24</sup> Vgl. allgemein K. CHATZOPOULOS, *Ελληνικά σχολεία στην περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας (1453-1821)*, Θεσσαλονίκη 1991, SS. 29-40, 60-82.

sowohl in derselben lateinischen Übersetzung, die er schon in Basel gelesen hatte (zweifellos der von Petrus Venerabilis), als auch im Originaltext: Der arabische Koran war nämlich bei den Franziskanern von Pera aufbewahrt, und die Mönche - *pro viribus* - halfen dem Philosophen bei seiner Entzifferung.<sup>25</sup>

Reuchlin wurde zwei Jahre nach dem Fall Konstantinopels geboren: Er war also kein direkter Zeuge dieses traumatischen Ereignisses. Aber seine tadellose klassische Bildung, die er im Laufe langer Reisen durch Europa erwarb, hatte ihn mehrmals mit den griechischen Gelehrten der Diaspora in Verbindung gebracht: Von ihnen hatte er sowohl die Sprache als auch die philologische Praxis gelernt. Man wird also von seiner positiven Darstellung des geistigen Lebens der osmanischen Hauptstadt etwas überrascht. Hier wollen wir jedoch jetzt nicht darüber diskutieren, sondern nur die Notwendigkeit erörtern, eine relativ enge, durch eine lange Tradition übernommene Sichtweise zu überwinden, und zwar diejenige, die Konstantinopels Lebenskraft ausschließlich in dessen Beziehungen mit Rom und dem Westen sieht, von denen es geschichtlich und politisch abstammt. Das zweite Rom lebte noch von seinen östlichen Wurzeln, die die westliche Kultur, auch nach der Katastrophe von 1453, vollkommen vernachlässigte. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es weder unpassend noch herabsetzend, diese Katastrophe eher als eine traumatische Verwandlung als das Ende einer Zivilisation zu betrachten.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Es wird kaum überraschen, dass der Koran in den konstantinopolitanischen Klöstern der Bettelorden zu finden war: Jene Mönche waren nämlich im Orient hauptsächlich auf der Suche nach Proselyten (besonders wirksam predigten die Franziskaner, das Muster des Ordensstifters nachahmend, für die Bekehrung der Mohammedaner). Zu den Bemühungen um eine Universalreligion im Zeitalter des Humanismus vgl. allgemein *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, hrsg. von K. H. RENGSTORF u. S. VON KORTZFLEISCH, I, Stuttgart 1968, SS. 272-274.

<sup>26</sup> Beobachtungen zu den französischen Beschreibungen des osmanischen Konstantinopels ein Jahrhundert nach der Eroberung liest man in F. TINGUELY, *L'écriture du Levant à la Renaissance. Enquête sur les voyageurs français dans l'Empire de Soliman le Magnifique*, Genève 2000, SS. 97-107 (*Constantinople au pluriel*), 125-134 (*Naissance d'une topique: Constantinople Ottomane*). Wenig bleibt von der vorosmanischen Welt übrig: z.B. der von Theodosios dem Großen errichtete Obelisk (Dilikitas), die durch Konstantin vom delphischen Apollon-Tempel hergebrachte Schlangensäule (Yilanli Sütun), die grob geschnittene, steinerne Konstantinsäule (Örme Sütun). In diesen Beschreibungen wird auch die *inscitia Graecorum* hervorgehoben, die für den Verfall der Stadt ebenso verantwortlich sei wie die türkischen Gewalttaten. Über die Kontinuität zwischen Konstantinopel und Istanbul vergleiche man zumindest den kurzen Hinweis von Robert Mantran in F. BRAUDEL, *Una lezione di storia. Châteauevallon, giornate F. Braudel 18, 19, 20 ottobre 1985*, Torino 1988, S. 53 («Istanbul ist eine - wiewohl nicht ganz identische - Kopie von Konstantinopel»).