

PANAGIOTIS A. AGAPITOS / NIKOSIA

ZWISCHEN GRAUEN UND WONNE:  
DAS BAD IN DER BYZANTINISCHEN LITERATUR\*

Für die Menschen des Mittelalters stellt in gewisser Hinsicht das Bad, sowohl auf konkreter wie auf metaphorischer Ebene, einen abgesonderten Raum dar<sup>1</sup>. Was Byzanz betrifft, wurde nur in den seltensten Fällen, und dann im Kreise der Aristokratie, ein Bad in oder bei einem privaten Haus gebaut. Erst ab dem 11. Jahrhundert wurden Bäder, und das nicht sehr oft, innerhalb eines größeren Klosterkomplexes errichtet<sup>2</sup>. Infolgedessen waren die meisten Stadtbewohner gezwungen, ihren alltäglichen Lebensort zu verlassen, um das Bad zu besuchen. Durch den räumlichen Abstand des Baderaumes vom Wohnort aber entsteht ein sich wiederholender Vorgang, der, würde man ihn schematisch darstellen wollen, eine dreiteilige Form aufweist: (1) Der Mensch begibt sich zu einem fremden Raum – dem

---

\* Der Aufsatz ist die bearbeitete Fassung eines Vortrags, der an der Universität München im Rahmen des Verfahrens zur Besetzung einer Professur für Byzantinistik gehalten wurde. Danken möchte ich Stavroula Constantinou, John Duffy und Diether Roderich Reinsch für ihre kritischen Bemerkungen. Mein besonderer Dank gilt Martin Strohmeyer für manch fruchtbare Diskussionen in Nikosia.

<sup>1</sup> Für einen breiten Überblick zur Geschichte des Bades vom Mittelalter bis zur Neuzeit mit reichem photographischen Material siehe F. DE BONNEVILLE, *Le livre du bain*. Paris 1997; für eine sozio-kulturelle Behandlung des Bades siehe die provokative Studie von G. VIGARELLO, *Le propre et le sale*. Paris 1985. Zum Bad in der griechisch-römischen Antike siehe die guten Überblicke von F. K. YEGÜL, *Baths and Bathing in Classical Antiquity*. Cambridge, MA – London 1992; M. WEBER, *Antike Badekultur*. München 1996; E. BRÖDNER, *Die römischen Thermen und das antike Badewesen: Eine kulturhistorische Betrachtung*. Darmstadt 1983.

<sup>2</sup> Zum Bad in Byzanz siehe A. BERGER, *Das Bad in der byzantinischen Zeit (MBM 27)*. München 1982 und die immer noch nützliche Materialsammlung bei PH. KOUKOULES, *Βυζαντινών βίος καὶ πολιτισμός, Τόμος Δ'*. Athen 1951, 419–467. Informativ und mit ausgezeichneten Photos versehen ist die Beilage der Athener Zeitung *Kathimerini* zum Thema Bad; siehe D. DAMASKOS (Hrsg.), *Τὰ λουτρά στην αρχαιότητα καὶ στὸ Βυζάντιο. Ἡ Καθημερινή: Ἐπτὰ Ἡμέρες* (13. Mai 2001), 18–32, die byzantinistischen Beiträge von A. BERGER, I. ANAGNOSTAKIS – A. LAMPROPOULOU, G. KALOPHONOS, P. AGAPITOS und N. CHARKIOLAKIS.

Bad –, wobei er seinen gewohnten Platz innerhalb der Gesellschaft verläßt. (2) In diesem fremden Raum vollzieht sich eine komplizierte Handlung, das Baden. (3) Nachdem der Mensch diese Handlung abgeschlossen hat, verläßt er den fremden Raum, um zu seinem gewohnten gesellschaftlichen Platz zurückzukehren.

Dementsprechend besteht der sich wiederholende Vorgang aus einer Bewegung weg von einem gegebenen Ort „A“, einer Handlung an einem anderen Ort „B“ und einer Bewegung zurück zum gegebenen Ort „A“. Aber auch die Handlung am Ort „B“ setzt sich aus einer Reihe von mehr oder weniger gleichbleibenden Elementen zusammen. Der gesamte Vorgang entspricht dem typischen dreiteiligen Schema eines rituellen Initiationsaktes<sup>3</sup>, worin bekannte und sich wiederholende Handlungen unbekanntem und einmaligen Ereignissen gegenübergestellt werden<sup>4</sup>. Während der Ort „A“ als semantisch geschlossener Raum am Anfang und am Ende des Rituals steht, stellt der Ort „B“ einen semantisch offenen Grenzbereich dar, weil er als Schwelle zwischen der Eröffnung und dem Abschluß des Rituals steht und somit den körperlich-seelischen Anfangszustand des Initianten von seinem Endzustand trennt.

Beim eigentlichen Badevorgang legt der Mensch die gesellschaftlich markierte Hülle der Kleidung ab und übergibt seinen nackten Körper dem Wasser. Die Welt des Wassers, in der sich der Badende während seines Aufenthalts im Bad befindet, entspricht dem Grenzbereich des Initiationsritus<sup>5</sup>. Dieser Grenzbereich des feuchten Elements und seiner direkten Umgebung trennt den Schmutz oder die Krankheit des Körpers von der Sauberkeit oder der Genesung. Diese Tatsache signalisiert eine Änderung

---

<sup>3</sup> Grundlegend zur Typologie des Initiationsakts ist die 1909 in Paris veröffentlichte Studie von Arnold van Gennep (siehe die überarbeitete englische Fassung in A. VAN GENNEP, *The Rites of Passage*. Chicago 1960); zur Bedeutung der Studie van Genneps siehe die Bemerkungen von CL. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*. New York 1973, iv–vi).

<sup>4</sup> Für eine Anwendung des typologischen Schemas von van Gennep im Fall der Todesrituale des griechischen Kulturraums siehe L. M. DANFORTH, *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton 1982, 35–69.

<sup>5</sup> Diese eigenartige Funktion des Grenzbereichs als Schwelle verdeutlicht zum Beispiel die Geschichte des Zauberers Heliodoros in der Vita des Leon von Katanien (BHG 981), wo der Bösewicht im Becken eines Bades der Stadt eintaucht und im selben Augenblick im Becken eines Bades der Hauptstadt auftaucht (*VLeonCat.* 10); siehe A. ACCONCIA LONGO, *La Vita di S. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro*. *RSSN* 26 (1989) 3–98, insb. 91.18–21; zu dieser Vita siehe A. P. KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature (650–850)*. In collaboration with L. F. SHERRY – C. ANGELIDI (*The National Hellenic Research Foundation. Institute for Byzantine Research. Research Series* 2). Athen 1999, 296–302.

im Zustand des Initianten. Da er sich dem Prozess der Initiation ausgeliefert hat und infolgedessen wehrlos ist, verbirgt sich in diesem Grenzbereich Gefahr<sup>6</sup>.

In diesem Sinne werden offene Grenzbereiche, vor allem solche, die als öffentliche Räume konkrete Gestalt annehmen, von der byzantinischen Gesellschaft meistens als ambivalent angesehen. Diese Ambivalenz drückt sich zum einen in einer Diskrepanz zwischen Ideologie und Praxis aus. Während auf der einen Seite die Kirche durch eine Reihe von Konzilsentscheidungen das Baden auf strengste Weise einzuschränken versucht, erlässt der Staat auf der anderen Seite eine Reihe von Gesetzen und Vorschriften, die ohne jegliche moralische Restriktion das Errichten und den Betrieb von öffentlichen und privaten Bädern regeln<sup>7</sup>. Zum anderen stammt diese Ambivalenz aus einer, man könnte fast sagen, innewohnenden Furcht der byzantinischen Gesellschaft dem öffentlichen Bereich gegenüber, wo man festgelegte Rollen und Verhaltensmuster zu beobachten hatte und wo, mindestens auf ideologischer Ebene, die Schaustellung des privaten Bereichs unwillkommen war<sup>8</sup>. Gerade im Bad, wie auch übrigens im Bordell<sup>9</sup>, sehen sich die Byzantiner gezwungen, Rollen zu spielen, die nur begrenzt von der Gesellschaft akzeptiert wurden. Genau diese Rollen kritisiert gegen Ende des 6. Jahrhunderts der Heilige Symeon Salos aus Emesa, der berühmteste Narr in Christo, indem er sie umkehrt und verdreht. Symeon – so schildert es Leontios von Neapolis in der Vita des Heiligen<sup>10</sup> – dringt eines Tages ins Frauenbad der Stadt ein und zieht sich ganz

<sup>6</sup> Ähnlich gestaltet sich zum Beispiel die räumliche Gegenüberstellung „außen–innen“, die semantisch als „Gefahr–Sicherheit“ verstanden wird; im Fall der Liebesromane siehe P. A. AGAPITOS, Narrative Structure in the Byzantine Vernacular Romances. A Textual and Literary Study of *Kallimachos*, *Belthandros* and *Libistros* (MBM 34). München 1991, 291–292 und 313.

<sup>7</sup> S. N. TROLANOS – K. G. PITSAKIS, Φυσικό και δομημένο περιβάλλον στις βυζαντινές νομικές πηγές (Υλικό, φυσικό και πνευματικό περιβάλλον στον βυζαντινό και μεταβυζαντινό κόσμο 12). Athen 1998, 46–58, 103–105, 126–132.

<sup>8</sup> Für diese Vorstellungen bei Kekaumenos siehe C. GALATARIOTOU, Open Space / Closed Space: The Perceived Worlds of Kekaumenos and Digenes Akrites, in: M. MULLETT – D. SMYTHE (Hrsg.), Alexios I Komnenos (*Belfast Byzantine Texts and Translations* 4.1). Belfast 1996, 302–328.

<sup>9</sup> S. A. IVANOV, A Saint in a Whore-house. *BSI* 56 (1995) 439–445.

<sup>10</sup> Zitiert nach A. J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN, Léontios de Néapolis: Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre (*Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque Archéologique et Historique* 95). Paris 1974. Englische Übersetzung in D. KRUEGER, Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City (*The Transformation of the Classical Heritage* 25). Berkeley–Los Angeles–London 1996, 131–171.

aus, um zu zeigen, daß sich sein Fleisch beim Anblick des nackten weiblichen Körpers nicht regt (*VSymSal.* 82.13–83.18); am nächsten Tag läßt er sich dann vor dem Bordell des Hippodroms, spielend und tanzend in aller Öffentlichkeit, von zwei Schauspielerinnen am Unterleib tätscheln und streicheln (*VSymSal.* 88.28–89.18). Durch diese verdreht moralischen Handlungen will der Heilige der Gesellschaft ihre eigene heuchlerische Haltung vor Augen stellen<sup>11</sup>.

Die komödienhafte Szene im Frauenbad stellt uns vor das Problem der schriftlichen Quellen zum Bad in Byzanz. Im westlichen Mittelalter zum Beispiel gibt es sowohl eine literarische und ikonographische Tradition zum Bad – man denke an Werke wie das anonyme *De balneis prope Neapolim*, erhalten in einer illuminierten Handschrift des 13. Jahrhunderts –, wie auch eine lange Reihe von Verordnungen zu den *estuaría*, den berühmterberühmten Badstuben<sup>12</sup>. Im Islam findet sich einerseits eine entsprechende Fachliteratur (juristische Texte, technische Beschreibungen)<sup>13</sup>, wie auch andererseits eine reiche literarische, folkloristische und ikonographische Tradition – erwähnt seien das Genre des osmanischen *Hamam-nameh*<sup>14</sup> oder die persischen Hammam-Miniaturen<sup>15</sup>. Eine solch breite Tradition gibt es in Byzanz nicht. Ob diese Tatsache aus der ambivalenten Haltung der christlich-byzantinischen Gesellschaft dem Bad gegenüber oder aus dem Fehlen eines antiken literarischen Kanons zum Bad zu erklären ist, sei für den Augenblick dahingestellt.

Im folgenden möchte ich mich darauf beschränken, die Stellung und Funktion des Bades als literarisches Motiv in einem breiten Spektrum von

<sup>11</sup> Zum Phänomen der Narren in Christo und dessen literarischer Auswertung, außer der in der vorhergehenden Fußnote zitierten Studie von KRUEGER, siehe CH. G. ANGELIDI, Ἡ παρουσία τῶν σαλῶν στὴ βυζαντινὴ κοινωνία, in: CH. MALTEZOU (Hrsg.), Οἱ περιθωριαζοὶ στὸ Βυζάντιο. Athen 1993, 85–102; S. A. IVANOV, Vizantijskoe yorodstvo. Moskau 1994, 63–100; C. LUDWIG, Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild. Untersuchungen zu den Viten des Äsop, des Symeon Salos, des Andreas Salos und des Philaretos (*Berliner Byzantinistische Studien* 3). Frankfurt a.M. 1997, insb. 167–219 zu Symeon Salos.

<sup>12</sup> H. P. DUERR, Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. I: Nacktheit und Scham. Frankfurt a.M. 1988, 38–91 und 283–307.

<sup>13</sup> J. SOURDEL-THOMINE, Hammam, *Encyclopedia of Islam*<sup>2</sup> 3 (1971) 139–144 und H. GROTZFELD, Bad, B, IV: Islamischer Bereich, *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980) 1335–1336.

<sup>14</sup> K. KREISER, Istanbul: Ein historisch-literarischer Stadtführer. München 2001, 64–65.

<sup>15</sup> Zum Beispiel die Miniatur eines Hammams im Rahmen einer homoerotischen Geschichte aus der illuminierten Handschrift 46.12 der Freer Gallery of Art in Washington (A.D. 1556–1565), die die Sammlung *Haft Awrang* („Die Sieben Throne“) des Abdu'r-Rahman Jami (15. Jh.) beinhaltet; siehe die Abbildung in S. C. WELCH, *Royal Persian Manuscripts*. London 1976, 106 (f. 56r der Handschrift).

byzantinischen Texten unter dem Aspekt des rituellen Grenzraums und der daraus entstehenden semantischen Ambivalenz zu untersuchen. Es sei zunächst darauf hingewiesen, daß viele Texte der verschiedensten Gattungen die unsichere Haltung der Byzantiner gegenüber dem Nass widerspiegeln. Wir finden zum Beispiel ein Gedicht auf das Bad eines Klosters, das in manchen Handschriften Michael Psellos zugeschrieben wird<sup>16</sup>. Auf der einen Seite lobt der anonyme Dichter das Bad, weil es (Psel. *Poem.* 60.3–8):

χολῆς περιττὸν ἔκκενοι τῶν ἐγκάτων,  
 τὰς θελεπιτίκρους κνησιμονὰς καταστέλλει,  
 τὴν βλεπτικὴν αἴσθησιν δέξυνει πλέον,  
 ὄτων καθαίρει τοὺς πεφραγμένους πόρους,  
 μνήμην φυλάττει, τὴν δὲ λήθην ἐκφέρει,  
 τρανοὶ δὲ τὸν νοῦν πρὸς νοήσεις εὐθέτους.

den Überschuß an Galle aus den Eingeweiden abführt,  
 das reizend bittere Jucken unterbindet,  
 den Sinn des Sehens erheblich schärft,  
 den verstopften Kanal der Ohren reinigt,  
 das Gedächtnis schützt, die Vergeßlichkeit vertreibt  
 und den Geist zu richtigen Gedanken klärt.

Die heilenden Eigenschaften des Bades werden hier durch eine entsprechende medizinische Terminologie klar hervorgehoben. Doch der Dichter fährt mit einer moralischen Mahnung fort (Psel. *Poem.* 60.13–14):

Λούεσθε τοίνυν εὐσεβῶς, καθὼς θέμις,  
 μὴ σπαταλικῶς – καὶ γὰρ ἐγγὺς ἡ κρίσις.

Badet also auf fromme Weise, wie es Vorschrift ist,  
 und nicht verschwenderisch, denn nah ist das Jüngste Gericht!

Es wird also eindeutig vor einer luxuriösen Badeweise gewarnt, die zu einem exzessiven körperlichen Genuß führen könnte, eine Befürchtung, deren Wurzeln weit zurück in die griechisch-römische Antike reichen<sup>17</sup>. So ist zwar das Bad ein Ort der Heilung, es kann aber auch ein Ort des Scha-

<sup>16</sup> Zu der komplizierten Textgeschichte des Gedichts siehe R. VOLK, Der medizinische Inhalt der Schriften des Michael Psellos (*MBM* 32). München 1990, 124–129, der für eine Autorschaft des Psellos plädiert; zitiert wird der Text nach L. G. WESTERINK, *Michaelis Pselli Poemata. Stutgardiae et Lipsiae* 1992, 427–428 (Nr. 60).

<sup>17</sup> Dazu siehe die Materialsammlung bei K.M.D. DUNBABIN, *Baiarum grata voluptas: Pleasures and Dangers of the Baths. Papers of the British School at Rome* 57 (1989) 6–46, insb. 6–12 und den zusammenfassenden Überblick in I. NIELSEN, *Thermae et balnea: The Architecture and Cultural History of Roman Public Baths. Aarhus* 1993, Bd. I, 146–148.

dens sein<sup>18</sup>. Diese Gegenüberstellung wird in mehreren Klosterregeln betont. Im späten 12. Jahrhundert beispielsweise verordnet Neophytos Enkleistos in der 9. asketischen Regel seines strengen Einsiedlerklosters bei Paphos folgendes (*Typike Diatheke* 23.9)<sup>19</sup>:

Μοναχὸν τῆς Ἐγκλείστρας, καὶ μάλιστα νέον, λούεσθαι καὶ πῦρ πυρὶ συνάπτειν οὐ χρὴ, εἰ μὴ που διὰ ἀρροστίαν ἢ γήρους ἀδυναμίαν.

Ein Mönch der Enkleistra, vor allem wenn er jung ist, soll nicht baden und so Feuer dem Feuer hinzufügen, sondern nur im Fall von Krankheit oder Altersschwäche.

Gemeint ist hier, daß durch die konkrete Hitze des warmen Wassers die metaphorische Flamme der körperlichen Leidenschaften verstärkt wird<sup>20</sup>. Bei den Mönchen ist das Bad nur unter gewissen Voraussetzungen als positiv anzusehen<sup>21</sup>. Wenn also Theodoros Prodromos in der Mitte des 12. Jahrhunderts in einem gegen das Klosterleben gerichteten satirischen Gedicht erzählt<sup>22</sup>, wie der Abt eines konstantinopolitanen Klosters zusammen mit seinem Kirchenverwalter im selben Bottich badet und sich die beiden Kleriker von einem jungen Mönch einseifen und einreiben lassen<sup>23</sup>,

<sup>18</sup> So zum Beispiel bemerkt Ioannes Chrysostomos: Τροφή μὲν οὖν καὶ λουτρὰ καὶ δεῖπνα καὶ τὰ ἄλλα τὰ βιωτικά καιρὸν ἔχέτω τὸν ὀρισμένον· διδασκαλία δὲ περὶ φιλοσοφίας τῆς ἄνω μηδεμίαν ἀφωρισμένην ὥραν ἔχέτω, ἀλλ' ἅπας αὐτῆς ἔστω ὁ καιρὸς. [...] Τὰ μὲν γὰρ βιωτικά, βαλανεῖα λέγω καὶ δεῖπνα, εἰ καὶ ἀναγκαῖα, ὅμως συνεχῶς γινόμενα τὸ σῶμα ἐξίτηλον ἐργάζεται· ἡ δὲ τῆς ψυχῆς διδασκαλία, ὅσπερ ἂν ἐπιτείνηται, τοσούτω τὴν δεχομένην ἰσχυροτέρην ποιῆι ψυχὴν (*In Joannem Homilia* 18.4 : PG 59, 118). Zu den apotropäischen Inschriften in den römischen Bädern und zur Vorstellung vom Bad als Ort der Gefahr und des Schadens siehe auch DUNBABIN 33–46.

<sup>19</sup> Zitiert nach I. E. STEPHANIS, Τυπικὴ Διαθήκη, in: Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα. Τόμος Β'. Paphos 1998, 58.9–11; siehe auch die ältere Ausgabe von I. P. ΤΣΙΚΝΟΠΟΥΛΛΟΣ, Κυπριακὰ Τυπικά (*Κέντρον Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν. Πηγαὶ καὶ Μελέται τῆς Κυπριακῆς Ἱστορίας* 2). Nikosia 1969, 96.5–6.

<sup>20</sup> Zum Verständnis von Sexualität bei Neophytos siehe C. GALATARIOU, Eros and Thanatos: A Byzantine Hermit's Conception of Sexuality. *BMGS* 13 (1989) 95–138, insb. 122–123 zu der hier erwähnten Regel, die aber von der Verfasserin falsch übersetzt wurde.

<sup>21</sup> Siehe R. VOLK, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzantinischen Klostertypika (*MBM* 28). München 1983, 225–227.

<sup>22</sup> Zur Autorfrage der *Ptochoprodromika* siehe W. HÖRANDNER, Autor oder Genus? Diskussionsbeiträge zur „Prodromischen Frage“ aus gegebenem Anlaß. *BSt* 54 (1993) 314–324 mit der älteren Bibliographie; zu deren komplexer Literarizität siehe M. ALEXIOU, The Poverty of Écriture and the Craft of Writing: Towards a Reappraisal of the Prodromic Poems. *BMGS* 10 (1986) 1–40 und neulich D. R. REINSCH, Zu den Prooimia von (Ptocho-)Prodromos III und IV. *JÖB* 51 (2001) 215–223.

<sup>23</sup> *Ptoch.* IV.117–129; zitiert nach H. EIDENEIER, Ptochoprodromos. Einführung, kritische Ausgabe, deutsche Übersetzung, Glossar (*Neograeca Medii Aevi* 5). Köln 1991, 145–146. Zu der Stelle siehe auch VOLK 184 mit Verweis auf das Pantokrator Typikon.

dann können die Leser oder Hörer diese komische Vignette sehr wohl als eine verkappte Kritik gegen homoerotische Praktiken in den Klöstern interpretieren<sup>24</sup>.

Hauptsächlich aber ist die Welt des Wassers ein Ort, wo Dämonen und Heilige tätig sind<sup>25</sup>. Die Dämonen zielen darauf ab, dem Badenden Schaden zuzufügen, während die Heiligen darauf bedacht sind, den Badenden während seines Aufenthalts im gefährlichen Grenzbereich der Nässe zu beschützen. Mehrere Wundersammlungen der frühbyzantinischen Zeit beschreiben uns diesen Kampf in den Badeanstalten des östlichen Römerreichs. Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die Wunder jener Heiligen, die als Ärzte tätig sind, zum Beispiel das Märtyrerpaar Kyros und Johannes, zu deren Ehre im 5. Jahrhundert eine Kirche und Heilstätte außerhalb Alexandriens errichtet wurden<sup>26</sup>. Im 9. Wunder der Sammlung, die im frühen 7. Jahrhundert verfaßt wurde, erfahren wir von Theodora, der zänkischen Frau des Verwalters der Heilstätte. Sie mußte für einige Zeit Bäder im Bad der Heilstätte nehmen. Wir hören folgendes (*Cyr.Joh.Mir.* 9.8)<sup>27</sup>:

Καὶ λουομένη πίπτει δεινῶς εἰς τοῦπίσω γὰρ καταφέρει ῥήγματι, γλοιώδεσι πσιν ὀλισθήσασα, τοῖς ἐκ τριμμάτων τάχα γυναικείων ἐκρέουσιν.<sup>28</sup> Ἦν δὲ καὶ τὸ πτώμα δεινόν μετὰ γὰρ τὸ λούσασθαι τοῦτο συμβέβηκεν, ἐξιούσης τῶν ἐμπύρων ἐπὶ τοὺς ψυχροὺς ἀέρας καὶ νάματα, ὅτε καὶ τῶν λουομένων τὰ σώματα εὐπαθῆ τέ ἐστιν καὶ χαννότερα τῇ διαχύσει τοῦ χαννοῦντός τε καὶ ἐκλύοντος αἵματος.

Und da sie badete, tat sie einen schlimmen Sturz; denn sie fällt nach hinten<sup>28</sup>, nachdem sie auf etwas Schleimigem ausgerutscht war, den öligen Abreibungen nämlich vom

<sup>24</sup> Auf die Stelle hat GALATARIOTOU, *Eros* 123 hingewiesen, diese aber als Indiz für das Badeverbot von Mönchen verstanden; zum performativen Humor der Stelle siehe jetzt M. ALEXIOU, *Ploys of Performance: Games and Play in the Ptochoprodromic Poems*, *DOP* 53 (1999) 91–109, insb. 102–105.

<sup>25</sup> Eine Zusammenstellung von solchen Fällen in der frühchristlichen Literatur findet sich in C. BONNER, *Demons of the Bath*, in: *Studies Presented to F. Ll. Griffith*, London 1932, 203–208 und DUNBABIN 34–37.

<sup>26</sup> P. MARAVAL, *Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage: l'exemple des Miracles de Cyr et Jean*, in: *Hagiographie, cultures et sociétés*, Paris 1981, 383–397.

<sup>27</sup> N. FERNANDEZ MARCOS, *Los Thaumata de Sofronio*. Contribucion al estudio de la *incubatio* cristiana (*Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Manuales y Anejos de Emerita* 31). Madrid 1975, 259.3–8. Für wichtige Korrekturen zum schlecht überlieferten Text siehe W. LACKNER, *BZ* 73 (1980) 73–77 und J. DUFFY, *Observations on Sophronius' Miracles of Cyfus and John*, *Journal of Theological Studies* n.s. 35 (1984) 71–90.

<sup>28</sup> Die Phrase *καταφέρει ῥήγματι* des Originals ist problematisch, da das aktive *καταφέρει* nur transitiv verstanden werden kann, während der Dativ *ῥήγματι* in keinem verständlichen syntaktischen Zusammenhang steht. Eine Korrektur des *καταφέρει* zu *καταφέρεται*, die auch die für Sophronios typische doppel-daktylische Kadenz herstellen würde

Massieren von Frauen. Ihr Sturz war wirklich schlimm, denn er ereignete sich, nachdem sie mit dem Baden fertig und aus dem warmen Wasser herausgestiegen war und sich zum Kaltwasserbecken begeben wollte. Dies ist nämlich die Zeit, wenn der Körper durch die Verteilung des erschlaffenden Blutes empfindlich und weich wird.

Es ist interessant zu bemerken, daß Theodora ihren Unfall während der Bewegung vom einen zum anderen Becken erleidet. Der anonyme Verfasser deutet ausdrücklich auf die Gefahr hin, die durch die entspannende Wirkung der Nässe während eines solchen Zwischenstadiums innerhalb des Badevorgangs entstehen kann. Der verletzten und fast ohnmächtigen Frau erscheint das Märtyrerpaar im Traum und gibt ihr Anweisungen, wie sie die Wunde heilen soll. Dann fügt der Verfasser eine letzte Bemerkung hinzu (*CyrJohMir.* 9.11)<sup>29</sup>:

Καὶ λουτρῶν δὲ προσφόρως κελεύουσι χρήσασθαι, ἐκ δαϊμόνων εἶναι τὴν βλάβην νοήσαντες, ἵνα καθ' ὃν τρόπον ἢ τούτων ἐπήρεια γέγονεν, κἄν τούτῳ αὐτοὶ τὸ τῆς θεραπείας στήσοσι τρόποσιον.

Weiterhin verordneten die Märtyrer ihr, sie solle wieder baden; denn sie erkannten, daß ihr Mißgeschick durch Dämonen verursacht worden war. Auf dieselbe Weise also, wie durch das Bad der Schaden seitens der Dämonen zustande kam, würden die Heiligen auch das Siegesdenkmal der Heilung errichten.

Unfall und Heilung werden explizit als ein Kampf zwischen den Dämonen und den Märtyrern interpretiert. Insbesondere die medizinische Analogiepraxis, das schadende durch ein heilendes Bad zu ersetzen, hebt die ambivalente Stellung des Bades als Grenzbereichs klar hervor.

In den oft dunklen, dampfgefüllten Räumen der Bäder treten verschiedene Zauberer auf und stiften Unruhe, um durch ihre übernatürlichen Kräfte leichtgläubige Opfer für sich zu gewinnen. Eine solche Episode erzählt uns auf ironische Weise Niketas Choniates. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts, während der Regierung Manuels I. Komnenos, beschäftigte sich der kaiserliche Sekretär Michael Sikidites mit Astrologie und Zauberei, Praktiken, für die sich auch der Kaiser interessierte und die der Historiker entschieden ablehnte<sup>30</sup>. Einmal also ließ Sikidites aus den Warm-

---

(DUFFY, *Observations* 75–76), scheint plausibel. In einer brieflichen Mitteilung schlägt John Duffy vor, ὄγγματι versuchsweise zu ομήγματι („wegen einer Seife“) zu korrigieren.

<sup>29</sup> FERNANDEZ MARCOS 259.31–34.

<sup>30</sup> Zur möglichen Identifizierung des Michael Sikidites mit dem Schriftsteller Michael Glykas siehe O. KRESTEN, Zum Sturz des Theodoros Styppeiotes. *JÖB* 27 (1978) 49–103, insb. 66–70; zur Magie im 12. Jahrhundert siehe M. TH. FÖGEN, Balsamon on Magic: From Roman Secular Law to Byzantine Canon Law, in: H. MAGUIRE (Hrsg.), *Byzantine Magic*. Washington, D.C. 1995, 99–115. Die Verbindung von Bad und Magie findet sich



wasserleitungen eines Bades in Konstantinopel schwarze Dämonen erscheinen, die kreischend die Badenden verfolgten und sie in die nackten Hintern traten, während die wehrlosen Kunden des Bades um Hilfe schrien und, indem der eine auf den anderen niedertrampelte, den Schreckensort zu verlassen versuchten (*Hist.* 5.8.4)<sup>31</sup>.

Die Episode mit dem Zauberer Sikidites führt uns zu der ersten der zwei Funktionen des Bades als literarischem Motiv in der byzantinischen Literatur. Das Bad verwandelt sich in einen Ort des Grauens. Diese Funktion des Raumes Bad können wir beispielhaft aus einer Geschichte ablesen, die uns im 8. Jahrhundert der Kirchenvater Johannes von Damaskus bewahrt hat (*Joh. Dam. De Imag.* III.90)<sup>32</sup> und die dem fragmentarisch erhaltenen Werk des Kirchenhistorikers Theodoros Anagnostes aus dem 6. Jahrhundert entnommen ist<sup>33</sup>. Während der Regierung des Kaisers Anastasios, am Weihnachtstag des Jahres 498, besuchte ein gewisser Olympios das Bad der Helenianai, einen der großen Badkomplexe im frühbyzantinischen Konstantinopel<sup>34</sup>. Olympios war Anhänger der Häresie des alexandrinischen Diakons Areios, der bekanntlich zur Zeit Konstantins des Großen die Konsubstantialität des Vaters und des Sohnes und die Koeternität der Heiligen Dreifaltigkeit geleugnet hatte und vom Ersten Ökumenischen Konzil in Nikaia verdammt worden war. Die Episode läßt auf sehr deutliche Weise die Grundzüge der mittelalterlichen Erzähltechnik erkennen. Theodoros Anagnostes berichtet folgendes<sup>35</sup>:

---

auch in anderen Kulturräumen; siehe W. F. REGAN, *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*. Stroud 1999.

<sup>31</sup> Nicetae Choniatae *Historia*. Recensuit I. A. VAN DIETEN (*CFHB* 11). Berlin–New York 1975, 149.23–29.

<sup>32</sup> B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. III: Contra imaginum calumniatores orationes tres (Patristische Texte und Studien 17)*. Berlin–New York 1975, 182.1–31.

<sup>33</sup> G. CH. HANSEN, *Theodoros Anagnostes: Kirchengeschichte (GCS 54)*. Berlin 1971, 131.12–133.32; zum Verfasser siehe jetzt A. KARPOZILOS, *Βυζαντινοὶ ἱστοριοὶ καὶ χρονογράφοι. Τόμος Α' (4ος – 7ος αἰώνας)*. Athen 1997, 221–224. Die beeindruckende Geschichte fand in verkürzter Form ihren Weg auch in die *Chronographie* des Theophanes (C. DE BOOR, *Theophanis Chronographia. Volumen I textum graecum continens*. Lipsiae 1883, 142.12–17).

<sup>34</sup> V. TIFITXOGLU, *Die Helenianai nebst einigen anderen Besitzungen im Vorfeld des frühen Konstantinopel*, in: H.-G. BECK (Hrsg.), *Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels (MBM 14)*. München 1973, 49–120 und zusammenfassend A. BERGER, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (ΠΟΙΚΙΛΙΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 8)*. Bonn 1988, 605–606.

<sup>35</sup> Zitiert nach KOTTER 182.4–31; zum historischen Hintergrund der Szene TIFITXOGLU 50–51.

Ὁλύμπιος γάρ τις τοῦνομα Εὐθυμίου τοῦ τῆς Ἀρείου θρησκείας ἐξάρχοντος τὸν βαδιστὴν παραχορεύων ἐν τῷ λουτρῷ τοῦ παλατίου Ἑλενιαῶν γενόμενος κατὰ τὸν προμαλάττοντα καὶ θεασάμενός τις τῶν λουομένων τὴν τοῦ ὁμοουσίου δόξαν σεμνύοντας ἔφη αὐταῖς λέξεσιν οὕτως: «Τί γάρ ἐστιν ἡ τριάς; Ποίῳ δὲ τοίχῳ οὐκ ἐπιγέγραπται;» Καὶ κρατήσας τῶν ἑαυτοῦ ἀναγκαιῶν ἔφη: «Ἴδε, γὰρ τριάδα ἔχω», ὥστε κινήθοντας τοὺς ἐκεῖ εὐρεθέντας μέλλειν αὐτὸν διαχειρίζεσθαι: ἀλλ' εἰρχθησαν ὑπὸ τινος Μάγνου, πρεσβυτέρου τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐν τῷ περιτειχίσματι, ἀνθρώπου θαυμαστοῦ καὶ τὸν θεὸν θεραπεύοντος, φήσαντος πρὸς αὐτούς, ὡς οὐκ ἂν διαλάθῃ τὸν τῆς παντεφόρου δίκης ὀφθαλμὸν ἀκριβεῖ λόγῳ γράφοντα. Αἰδοὶ δὲ τοῦ ἀνδρὸς τῆς ταραχῆς παυσαμένων ἐξανέστη ὁ Ὁλύμπιος καὶ τῇ ἐμβάσει τῶν θερμῶν ὡς ἔθος χρησάμενος ἔξεισιν ἐπὶ τὴν τῶν ψυχρῶν ὕδατων δεξαμενὴν, ἥτις λαμβάνει τὰ ὕδατα ἐκ πηγῆς τικτομένης μέσον τοῦ σελτοῦ θυσιαστηρίου τοῦ εὐαγοῦς οἴκου τοῦ πρωτομάρτυρος Στεφάνου, ὃν ἐν παλαιῶς ἔκτισεν ἀξιωμασίῳ ἀρχοντικοῖς διαλάμπας Ἀὐρηλιανός: ἐνθὲνδε ἡγοῦμαι θείας ἐποψίας τὸ ὕδωρ ἀξιοῦσθαι. Ἐν ἧ καταβάς θάπτων ἐπαναβαίνει κραυγάζων: «Ἐλεήσατέ με, ἐλεήσατε», καὶ κνήθων αὐτοῦ τὰς σάρκας τῶν ὀστέων ἀπεμέριζε. Πάντες δὲ περὶ αὐτὸν γενόμενοι καὶ κρατήσαντες, σινδόνι περιτυλίξαντες ἀνέκλιαν ψυχορραγοῦντα. Ἐπιρῶτων δέ, τί ἂν εἴῃ τὸ συμβάν: καὶ φησὶν ὁ Ὁλύμπιος: «Ἄνδρα κατειδὼν λευχεμονοῦντα ἐπιβάντα μοι κατὰ τῆς νεροφόρου καὶ τρεῖς σίκλας θερμοῦ περιχέαντά μοι καὶ λέγοντά μοι: „Μὴ δυσφήμει“». Λαβόντες δὲ αὐτὸν φορεῖν οἱ αὐτῷ διαφέροντες μετεκόμισαν ἐν ἑτέρῳ λουτρῷ προσκειμένῳ τῇ τῶν Ἀρειανῶν ἐκκλησίᾳ. Θελόντων δὲ αὐτῶν ἀποτυλίξαι τὴν σινδόνα ἀπ' αὐτοῦ συνεξέπαιρον πάσας τὰς σάρκας αὐτοῦ, καὶ οὕτως νεκρωθεὶς ἀπέδωκε τὸ πνεῦμα. Γνωστὸν δὲ ἐγένετο τοῦτο σχεδὸν καθ' ὅλης τῆς βασιλίδος.

Ein gewisser Olympios, der neben dem Esel des Euthymios, des Chorführers der Arianer, einhertanzte, begab sich zum Bad des Palastes der Helenianai. Er bemerkte dort beim Masseur eine Gruppe von Badenden, die der heiligen Lehre von der Konsubstantialität huldigten, und sagte ihnen in genau diesen Worten: „Was ist nun endlich die Dreifaltigkeit? Auf welche Wand ist sie nicht gemalt?“ und griff nach seinem Geschlechtsteil und rief laut: „Da, ich hab auch eine Dreifaltigkeit!“ Die Versammelten gerieten in solchen Zorn, daß sie über ihn herfallen wollten, um ihn zu töten. Aber sie wurden von Magnos, einem Priester in der Kirche der Heiligen Apostel und weisen Mann, zurückgehalten; er sagte zu ihnen, daß der Lästere dem Auge der allschauenden göttlichen Gerechtigkeit, die alles genau registriert, nicht entgehen werde. Aus Ehrfurcht vor dem frommen Mann ließen jene Leute von ihrem gewalttätigen Treiben ab. Nachdem Olympios das Bassin mit dem warmen Wasser, wie es üblich war, besucht hatte, stieg er heraus, um sich zum Becken des kalten Wassers zu begeben. Dieses Becken schöpft sein Wasser aus jener Quelle, die sich genau unterhalb des Altars der Kirche des Heiligen Märtyrers Stephan befindet, die der sich in hohen Ämtern auszeichnende Aurelianos in alten Zeiten erbaut hatte. Daher glaube ich, daß sich das Wasser der besonderen Aufsicht Gottes erfreut. Olympios also stieg hinein, sogleich aber stieg er wieder heraus und schrie: „Erbarmen, Erbarmen“. Dabei kratzte er sich sein eigenes Fleisch von den Knochen. Die Anwesenden kamen alle zu ihm gerannt und hielten ihn fest; sie wickelten ihn in ein Leintuch und legten ihn auf den Boden, da er schon im Sterben lag. Sie fragten ihn, was geschehen sei, und Olympios antwortete: „Ich sah einen weißgekleideten Mann, der zu mir ins Becken trat, mich mit drei Kannen heißen Wassers übergieß und sagte: „Lästere nicht!““. Seine Glaubensgenossen trugen Olympios auf einer Bahre fort zu einem anderen Bad, das der Kirche der Arianer gehörte. Als sie aber versuchten, ihm das Leintuch vom Körper zu entfernen, rissen sie ihm auch sein ganzes Fleisch ab; auf solche Weise zu Tode gekommen, gab er seinen Geist auf. Dieses Ereignis wurde nahezu in der ganzen Hauptstadt bekannt.

Die schreckliche Geschichte ist anhand eines Analogiemusters strukturiert, da der Verfasser die Handlung mit Hilfe von narrativen Signalen organisiert hat, die im Verlauf der Erzählung als Handlung realisiert werden. Es ist dies die byzantinische Art, Spannung aufzubauen<sup>36</sup>. Der fromme Priester kündigt die göttliche Strafe an, der Erzähler schaltet eine explikative Bemerkung über die göttliche Kraft der Stephansquelle ein, der Heilige Stephan übergießt dreimal den Lästere (die dreifache Kraft der Dreifaltigkeit!), der Tod findet in einem anderen, häretischen wohlgerückt, Bad statt, das Leintuch wird zum Leichentuch. Durch die raffinierte Erzähltechnik wird die Welt des Wassers und die Nacktheit des Körpers literarisch verwertet, um die fürchterliche Strafe des Häretikers, der auf vulgäre Weise die Heilige Dreifaltigkeit geschmäht hatte, szenisch zu umrahmen und ideologisch zu interpretieren.

Besonders eindrucksvoll aufgrund des Grauens, das sie beim Leser hervorrufen, sind jene Szenen, wo Herrscher im Bad ermordet werden, genau in dem Moment, da sie als Menschen wehrlos sind<sup>37</sup>. Ein solcher Fall ist die furchtbare Ermordung im Jahr 1034 des Kaisers Romanos III. Argyros, des ersten Gatten der purpurborenen Prinzessin Zoe<sup>38</sup>. Der Mord wird von dem jungen Liebhaber der Kaiserin, Michael dem Paphlagonier, und seinem intriganten Onkel Johannes Orphanotrophos geplant. Die Episode wird mit meisterhaften Pinselstrichen von Michael Psellos in seinem Geschichtswerk dargestellt (*Chron.* 3.26)<sup>39</sup>. Psellos läßt ein Gefühl der Spannung und des Schreckens im erstickend schwülen Raum des kaiserlichen Bades entstehen, indem er das Bad zu einer Theaterbühne umgestaltet, auf der die verschiedenen Charaktere mit dem Verfasser als „Regisseur“ ihre Rollen spielen, eine von Psellos öfters angewandte Erzähltechnik<sup>40</sup>. Der

<sup>36</sup> Für eine detaillierte Analyse solcher Erzählstrukturen siehe P. A. AGAPITOS, Mortuary Typology in the Lives of Saints: Michael the Synkellos and Stephen the Younger, in: P. ODORICO – P. A. AGAPITOS (Hrsg.), *La vie des saints à Byzance: genre littéraire ou biographie historique? Actes du deuxième colloque international sur la littérature byzantine*, Paris, juin 2002 (*Dossiers Byzantins* 4) Paris 2004, 103–135.

<sup>37</sup> Zum Motiv siehe D. R. REINSCH, Der Tod des Kaisers: Beobachtungen zu literarischen Darstellungen des Sterbens byzantinischer Herrscher. *Rechtshistorisches Journal* 13 (1994) 247–270 und P. A. AGAPITOS, Ὁ λογοτεχνικός θάνατος τῶν ἐχθρῶν στὴν «Αὐτοβιογραφία» τοῦ Νικηφόρου Βλεμμύδη. *Hell* 48 (1998) 29–46.

<sup>38</sup> Zu den medizinischen Aspekten des Todes von Romanos (Vergiftung, Erdrosselung) siehe VOLK, Der medizinische Inhalt (wie oben Anm. 16) 382–389.

<sup>39</sup> Michele Psello: *Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*. Introduzione di D. DEL CORNO, testo critico a cura di S. IMPELLIZZERI, commento di U. CRISCUOLO, traduzione di S. RONCHEY. Vicenza 1984, Bd. I, 110–112.

<sup>40</sup> Zur „dramatischen“ Behandlung der Geschichte, zur „Theatralität“ und der „theatralischen“ Terminologie bei Psellos siehe W. PUCHNER, Θεατρολογιζέσ παρατηρήσεις σὲ

Leser beobachtet fast als Zuschauer, wie die Mörder den alten und kranken Herrscher erdrosseln, als er sich, nachdem er sich gewaschen hatte, im lauwarmen Wasser eines kleinen Schwimmbeckens entspannt. Die ganze Episode umfaßt zwei Druckseiten. Der Mord an Romanos wird auch in der Chronographie des Johannes Skylitzes erwähnt, allerdings in einer knappen und faktisch trockenen Darstellung von fünf Zeilen<sup>41</sup>. Der Vergleich der zwei Szenen zeigt, wie bei Psellos das Bad in seiner räumlichen Funktion literarisch ausgewertet wurde, um so das besondere Grauen eines Todes im Wasser zu inszenieren und Kritik an den Mördern zu üben.

Das Grauen jedoch bestimmt nur die eine der zwei literarischen Funktionen des Bades. Am Gegenpol des Grauens befindet sich die Wonne, die der Genuß des Badens dem Menschen bereitet. Diese Wonne, ein Ergebnis der Reinigung und der Entspannung des Körpers, drücken auf geistreich antikisierende Weise viele Epigramme der frühbyzantinischen Zeit aus, oft als Inschriften für Badeanstalten verfaßt<sup>42</sup>. Aber auch im 11. Jahrhundert rühmt der Richter und Dichter Christophoros Mitylenaios in einem kurzen Gedicht die transformierenden Qualitäten des wonnigen Bades (*Epigr.* 53)<sup>43</sup>.

In jenen Stunden aber der körperlichen Reinigung in der Welt des Wassers, wo, wie schon ausgeführt, der Mensch wehrlos ist, erscheint der besonders eigensinnige und allmächtige Dämon Eros. Auch für die Byzantiner ist das Bad der Raum schlechthin, in dem das Liebesverlangen aufblüht und die Lüste des Fleisches freien Lauf finden<sup>44</sup>.

---

βυζαντινούς ιστοριογράφους: Ἡ περίπτωση τοῦ Μιχαῖλ Ψελλοῦ. *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 31 (1996–1997) 283–329 und A. KARPOZILOS, The Narrative Function of Theatrical Imagery in Michael Psellos, in: S. KAKLAMANIS – A. MARKOPOULOS – I. MAVROMATIS (Hrsg.), *Ἐνθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη*, Herakleion 2000, 303–310.

<sup>41</sup> Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum. Editio princeps. Recensuit I. THURN (*CFHB* 5). Berlin–New York 1973, 390.90–95. Die Szene wird auf pragmatische Weise in der Madrider Handschrift des Skylitzes dargestellt; siehe A. GRABAR – M. MANOUSSACAS, L'illustration du manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque Nationale de Madrid (*Bibliothèque de l'Institut Hellénique d'Études Byzantines et Post-byzantines de Venise* 10). Venedig 1979, pl. XXXVI (f. 206v).

<sup>42</sup> *Anth.Pal.* 9.605–640, 680, 783–784, 814–815; dazu siehe DUNBABIN (wie oben Anm. 17) 12–32.

<sup>43</sup> E. KURTZ, Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios. Leipzig 1903, 32.

<sup>44</sup> In der römischen Kaiserzeit wird diese Perspektive besonders stark thematisiert (Seneca *epist.* 86.4, Martial *carm.* 1.62 und 3.72, Ovid *Ars amat.* 1.253–258) und findet sogar in den niederen Schichten der Gesellschaft ihren Widerhall (vgl. die Grabinschrift *CIL* VI, 15258: *balnea, vina, Venus corrumpunt nostra corpora, sed vitam faciunt*). Schrecken und Lust im Bad hat, um ein modernes Beispiel zu erwähnen, Alfred Hitchcock in der berühmten Badeszene seines Thrillers *Psycho* (1960) meisterhaft verbunden.

Vor allem in den uns erhaltenen Romanen aus mittel- und spätbyzantinischer Zeit wandelt sich das Bad in ein magisches Gebäude, das die Liebenden lockt, ihre Körper zu entdecken. Der hochsprachliche Roman *Hysmine und Hysminias* des Eumathios Makrembolites aus dem 12. Jahrhundert spielt in einem exotisch antiken Milieu<sup>45</sup>. Nachdem der „in rebus eroticis“ unerfahrene Hysminias vom Gott Eros gezwungen wird, sich in die reizende Hysmine zu verlieben, sieht er eine Reihe von sechs Träumen. Der dritte Traum spielt sich in einem Bad ab. Es erzählt Hysminias selbst (*H&H* 5.1.3–4)<sup>46</sup>:

Ὁ δέ τις αὐτῶν ὄλον βαλανεῖον ἐδημούργησε καί μοι τὴν Ὑσμίνην συνέλουσε καὶ πάσας ἐρωτικῶς ἐξεκένωσε χάριτας· περὶ τὸ στήθος τῆς κόρης ὄλον μοι τὸ στόμα συνέρωαψε τοῖς ὀδοῦσι δάκνον, τοῖς χεῖλεσιν ἐκμυζῶν καὶ τῇ γλώσση μεταβιάζων εἰς τὴν ψυχὴν τὸν λωτόν ἃ πάνθ' ἢ κόρη περὶ τὸν ἐμὸν ἀντέπρωατε τράχηλον. Καὶ θέλων παίζειν ἐρωτικῶς τὸ λουτρὸν ἐξεπύρωσε· καί με καταδιψήσας καὶ τεχνικῶς κατακαυματώσας τοὺς μαστοὺς τῆς κόρης κρουνοὺς μοι παρῆιχε γλυκάζοντας· οὗς τῷ στόματι παραθέμενος τῆς ψυχῆς μοι τὸ καῦμα κατέψυχε, ψυχρὸν ἠδονὴν πηγάζων γλυκυτέραν καὶ νέκταρος, καὶ τέλος ταῖς ἀλλήλων ὀλένας ἡμᾶς κατεκοίμισεν.

Wieder ein anderer Traum schuf ein ganzes Bad und ließ Hysmine mit mir zusammen baden und goß alle erotischen Reize über uns aus: um die Brust des Mädchens herum nähte er meinen Mund, der mit den Zähnen lieb kostete, mit den Lippen sog und mit der Zunge den Lotos in die Seele überführte, lauter Dinge, die das Mädchen seinerseits mit meinem Hals machte. Und da der Traum Liebesspiele spielen wollte, erhöhte er die Temperatur im Bad; er machte mich durstig und erhitze mich kunstgerecht und reichte mir die Brüste des Mädchens als süße Quellen dar; diese bot er meinem Mund an und kühlte damit die Hitze meiner Seele, indem er kühle Lust hervorsprudeln ließ, süßer noch als Nektar, und schließlich ließ er uns in den Armen voneinander schlafen<sup>47</sup>.

Ich möchte auf die Bemerkung des Erzählers über die steigende Temperatur im Bad hinweisen. Einerseits entspricht sie genau den Befürchtungen des Einsiedlers Neophytos, daß im Bad Feuer dem Feuer hinzugefügt wird. Andererseits ist die Metapher des Feuers eines der verbreitetsten Bilder in der Weltliteratur, um das Verliebtsein zu beschreiben. Sehr oft

<sup>45</sup> Siehe jetzt I. NILSSON, *Erotic Pathos, Rhetorical Pleasure: Narrative Technique and Mimesis in Eumathios Makrembolites' Hysmine & Hysminias (Acta Universitatis Upsalensis. Studia Byzantina Upsaliensia 7)*. Uppsala 2001 mit der älteren Bibliographie.

<sup>46</sup> M. MARCOVICH, *Eustathii Macrembolitae De Hysmines et Hysminiae amoribus libri XI*. Stutgardiae et Lipsiae 2001, 51–52; siehe auch F. CONCA, *Il romanzo bizantino del XII secolo: Teodoro Prodromo, Niceta Eugenio, Eustazio Macrembolita, Costantino Manasse*. Torino 1994, 562–564.

<sup>47</sup> Mit geringfügigen Änderungen zitiert nach K. PLEPELITS, *Eustathios Makrembolites: Hysmine und Hysminias (Bibliothek der griechischen Literatur 29)*. Stuttgart 1989, 115.

wird das erotische Verlangen als Erwärmung und entsprechend als Erkrankung angesehen, während der sexuelle Genuß als Kühlung und entsprechend als Heilung verstanden wird<sup>48</sup>. Da nun das Bad der Welt des Wassers angehört – und Wasser sowohl warm wie auch kalt sein kann – wird es von Makrembolites im phantastischen Grenzbereich des Traums eingesetzt, um „kunstgerecht“ (τεχνικῶς) die Gegensätze räumlich in sich zu vereinen<sup>49</sup>.

Im Roman des Makrembolites wird zwar dem Bad eine wichtige thematische und narrative Funktion eingeräumt, als Gebäude aber wird es nicht beschrieben. Dagegen nimmt das Bad in den volkssprachlichen Romanen der Palaiologenzeit auch als Gebäude eine zentrale Stellung innerhalb der Erzählung ein. In der anonymen *Achilleis* aus dem 14. Jahrhundert<sup>50</sup> errichtet der Vater der jungen Prinzessin Polyxena einen Garten, damit seine Tochter dort sorglos und geschützt leben kann. Die architektonischen Elemente des Gartens werden der Reihe nach beschrieben<sup>51</sup>: eine große Mauer mit eisernen Pforten, der Garten selbst mit prächtigen Bäumen und Blumen, ein Brunnen mit einem mosaikbedeckten Becken, ein

<sup>48</sup> Für das 12. Jh. sei auf das Gedicht Εἰς τὸν ἔφορα aus der Sammlung des Manganeios-Prodromos hingewiesen (korrigierter Text in I. D. POLEMIS, *Hell* 44 (1994) 357–364, zu benutzen mit den Bemerkungen von M. J. JEFFREYS, *Hell* 45 (1995) 357–359); dazu siehe C. CUPANE, Metamorphosen des Eros: Liebesdarstellung und Liebesdiskurs in der byzantinischen Literatur der Komnenenzeit, in: P. A. AGAPITOS – D. R. REINSCH (Hrsg.), *Der Roman im Byzanz der Komnenenzeit. Ein internationales Symposium*, Berlin, April 1998 (*Meletemata* 8), Frankfurt a.M. 2000, 25–54, insb. 34–39.

<sup>49</sup> Zum Traum als Grenzbereich in den Romanen der Komnenenzeit siehe S. MACALISTER, *Dreams and Suicides: The Greek Novel from Antiquity to the Byzantine Empire*. London–New York 1996, 115–152.

<sup>50</sup> Neueste kritische Ausgabe von O. L. SMITH †, *The Byzantine Achilleid: The Naples Version. Introduction, Critical Edition and Commentary*. Edited and Prepared for Publication by P. A. AGAPITOS and K. HULT (*WBS* 21). Wien 1999, nach der auch im folgenden zitiert wird; siehe auch die auf der Basis von Hesselings revidierte Ausgabe von C. CUPANE, *Romanzi cavallereschi bizantini: Callimaco e Crisorroe – Beltandro e Crisanza – Storia di Achille – Florio e Platziافiore – Storia di Apollonio di Tiro – Favola consolatoria sulla Cattiva e la Buona Sorte*. Torino 1995, 307–443.

<sup>51</sup> Zum Garten als *locus amoris* in den Romanen siehe A. LITTLEWOOD, *Romantic Paradises: The Rôle of the Garden in the Byzantine Romance*. *BMGS* 5 (1979) 95–114 und CH. BARBER, *Reading the Garden in Byzantium: Nature and Sexuality*, *BMGS* 16 (1992) 1–19. Für eine weitere Behandlung der Thematik in der persischen Literatur siehe W. L. HANNAWAY, *Paradise on Earth: The Terrestrial Garden in Persian Literature*, in: E. B. MACDOUGALL – R. ETTINGHAUSEN (Hrsg.), *The Islamic Garden (Dumbarton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecture 4)*. Washington, D.C. 1976, 41–67; für das westliche Mittelalter siehe die Beiträge von N. MILLER, J. V. FLEMING und D. PEAR-SALL in: E. B. MACDOUGALL (Hrsg.), *Medieval Gardens (Dumbarton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecture 9)*. Washington, D.C. 1986.

goldener Platanenbaum mit mechanischen Singvögeln, ein luxuriöses Bett und das Bad, das von Polyxenas Mutter errichtet wurde. Das Bad wird ausdrücklich als „erotisch und schön“ charakterisiert (*Achil.* N 832: ἐρωτικὸν καὶ ὡραῖον). Überhaupt ist der Garten „Sitz der Grazien, Lager des Eros, Haus der Liebe und Rastort des Verlangens“ (*Achil.* N 818–819: Ἔδε Χαρίτων σήνωμαν, ἔδε κατοῦνα Ἐρώτων | καὶ τῆς ἀγάπης οἴκημαν καὶ ἀνάπαυσις τοῦ πόθου). Diese erfrischende Oase wird von der Welt der Gewässer belebt und semantisch als sexuell geladen signalisiert<sup>52</sup>. Achilles besucht Polyxena zum dritten Mal; nachdem die zwei Verliebten Verlobungsgeschenke ausgetauscht haben, legen sie sich auf ein Blumenbeet neben dem Bad und, wie der Dichter erzählt, „erfüllen sie den Eros mit viel Verlangen“ (*Achil.* N 1334: καὶ μετὰ πόθου τοῦ πολλοῦ ἐπλήρωσαν τὸν ἔρωτα)<sup>53</sup>.

Jedoch das eindrucksvollste unter den erotischen Bädern ist jenes im Roman *Kallimachos und Chrysorrhoe* aus dem frühen 14. Jahrhundert<sup>54</sup>. Der anonyme Dichter verwendet die Welt der Märchen, um Handlung, Raum und Zeit seiner Erzählung als Utopie aufzubauen. Das Protagonistenpaar trifft sich unter wundersamen Umständen in der Burg eines schreckenerregenden Drachen. Prinz Kallimachos erblickt zum ersten Mal die schöne Prinzessin Chrysorrhoe, wie sie nackt an ihren blonden Haaren unter dem gewölbten Dach im Schlafgemach des Drachen hängt. Ihr Körper ist von Blut bedeckt, weil sie der böse Drache jeden Abend, bevor er sich zum Schlafen legt, auspeitscht. Kallimachos tötet den Drachen und befreit Chrysorrhoe. Die zwei jungen Leute verlieben sich unter dem schützenden Blick des allmächtigen Königs Eros und schwören einander ewige Liebe. Dann begeben sie sich in das luxuriöse und exotisch ausgestattete Bad der Burg. Das Bad ist von einer goldenen Kuppel bedeckt; es wird von Türen aus arabischen und indischen aromatischen Hölzern geschützt; die

<sup>52</sup> Zum Garten der *Achilleis* siehe SMITH, *Achilleid* 109–110.

<sup>53</sup> Für die Verbindung Bad und Eros in der mittelalterlichen persischen Literatur siehe den poetischen Roman *Chosrou und Schirin* von Nizami (12. Jh.), wo der junge Prinz die Prinzessin nackt beim Baden erblickt (NIZAMI, *Chosrou und Schirin*. Übertragung aus dem Persischen von J. C. BURGEL. Zürich 1980, 48–56); diese berühmte Szene wurde des öfteren von den persischen Miniaturisten gemalt; siehe WELCH (wie oben Anm. 15) 83 (British Library, Cod. Orient. 2265 [A.D. 1539–1543]) und P. CHELKOWSKI, *Mirror of the Invisible World: Tales from the Khamseh of Nizami*. New York 1975, 26 (Metropolitan Museum of Art [A.D. 1524–1525]).

<sup>54</sup> Letzte kritische Ausgabe von M. PICHARD, *Le roman de Callimaque et Chrysorrhoe*. Paris 1956; bearbeiteter Text mit italienischer Übersetzung und Anmerkungen in CUPANE, *Romanzi* 45–213.

Wände des eigentlichen Baderaums sind mit Zauberspiegeln verhängt, die sich vom Dampf nicht trüben. Der Dichter erzählt uns folgendes (*K&C* 768–796)<sup>55</sup>:

Μετὰ γοῦν ἄλλα τὰ πολλὰ τῶν ἔρωτοχαρίτων,  
 ὅσα μανθάνει φυσικῶς ἔρωτικῆ καρδία,  
 ἐσέβησαν εἰς τὸ λουτρόν, ἐλούσθησαν ἐκεῖνοι.  
 Καὶ τοῦ λουτροῦ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν τούτῳ χάρις  
 ἢ γλῶσσα μόνη δύναται τῆς Ἀφροδίτης λέγειν  
 χεῖρ δ' ἀνθρωπίνη καὶ θνητὴ καὶ κάλαμος ἐν ταύτῃ  
 λέγειν καὶ γράφειν ἡδονὰς τοσαύτας οὐκ ἰσχύσει,  
 ὅπως τῆς κόρης τὰς πληγὰς ἐμάλασσαν ἐκεῖνος  
 καὶ δροισιμὸν ἀπόρητον ἐκ τῶν μολώπων εἶχεν  
 καὶ γλυκασμὸν καὶ δροισιμὸν ἐκ φίλημάτων εἶχεν  
 καὶ κόρον οὐκ ἐλάμβανε τῶν ἡδονῶν τῆς κόρης.  
*Ῥορκίς τὸν πόθον δῆγουσιν δεινοῖς, φρικωδεστάτοις  
 ἔμπροσθεν εἰς τὸν Ἔρωταν, τὸν φοβερὸν δυνάστην.*  
 Ἔβλεπε· βλέπων ἡδονῆς φύλλον γλυκὺν ἐτρούγα,  
 εἶπα τι καὶ γλυκύτερον πάντων τῶν γλυκύτερων.  
 Ὁ Χρόνος, ἃ εἰς τὸ λουτρόν ἐχάρησαν ἀπέσω,  
 οἶδε – χαρὰν ἀνέκφραστον, ἄλλο τι προᾶγμα – μόνος.  
*Σὺν Χρυσορρόῃ τῇ καλῇ Καλλίμαχος ὁ νέος  
 τρυφῶσι, συνενφραίνονται καὶ χαίρουνται ἐντάμα.*  
 Καὶ Χάριτες ἐδούλευσαν τὰ τῆς ὑπηρεσίας  
 καὶ συνελούσθησαν ἐκεῖ μετὰ τῆς κόρης τότε·  
 καὶ τὰς ἔρωτοχαρίτας ἅπας ἐξεθαμβήθη.  
 Τίς γοῦν καὶ ποταπὴ γλῶσσα τὴν χάριν εἶπη;  
 Οὐδεὶς τοσαύτας χάριτας ἀπαριθμήσει λέγων·  
 ἀλλὰ πολλὰκις ἔτυχεν εἰς τὸ λουτρόν ἐκεῖνον  
 οὕτως τὸ σῶμα πάντερον εἰς τοῦ λουτροῦ τὴν χάριν.  
 Ἄλλην μεγάλην ἡδονὴν καὶ ξένην <νά> εἶδες τότε·  
 σῶμα καὶ γὰρ πανεύγενον καὶ χρυσταλλώδης σάρκα  
 τὴν χάριν καὶ τὴν ἡδονὴν εἰς τὸ λουτρόν αὐξάνειν.

Nach vielen anderen anmutsvollen Worten der Liebe,  
 die ein verliebtes Herz auf natürliche Weise erlernt,  
 betreten die beiden das Bad und badeten gemeinsam!  
 Die Wonne und die Anmut jenes Bades  
 könnte wohl nur der Mund der Aphrodite beschreiben;  
 eine Feder, geführt von menschlicher und sterblicher Hand,  
 hätte keine Kraft all diese Wonnen niederzuschreiben.  
 Wie hat der Prinz die Wunden des Mädchens massiert!

<sup>55</sup> Die textkritisch problematische Stelle wird nach AGAPITOS, *Narrative Structure* (wie oben Anm. 6) 111–112 zitiert. Die in der Handschrift mit roter Tinte geschriebenen Rubriken (*K&C* 779–780, 785–786) werden kursiv gedruckt. Zur literarischen Funktion der Rubriken in den Romanen siehe P. A. AGAPITOS – O. L. SMITH, *Scribes and Manuscripts of Byzantine Vernacular Romances: Palaeographical Facts and Editorial Implications*. *Hell* 44 (1994) 61–80.



Er holte sich unaussprechliche Erquickung aus den Striemen,  
 er holte sich Erquickung und Süße aus den Küssen,  
 er konnte sich am Genuß des wonnigen Mädchens nicht sättigen.

*Durch mächtige und fürchterliche Eide binden sie ihre Liebe  
 vor Eros, dem schreckenerregenden Herrscher.*

Er sah; und sehend pflückte er die süßen Trauben der Wonne,  
 das Süßeste vom Süßen, wie ich schon sagte.

Die Zeit allein weiß nur was die beiden  
 im Bad genossen – eine unbeschreiblich wundersame Freude!

*Die schöne Chrysorrhoe und der junge Kallimachos gemeinsam  
 genießen sie, erfreuen sich und ergötzen sich aneinander!*

Die Grazien selbst brachten ihre Dienste dar  
 und badeten damals mit dem Mädchen an jenem Ort;  
 jeder muß diese Liebesanmut bestaunen.

Wer nun und welche Zunge wird diesen Reiz beschreiben?

Keiner wird in der Lage sein, so viele Reize aufzuzählen;  
 es geschah nämlich mehrmals in jenem Bad,  
 daß der Körper durch des Bades Anmut wunderschön wurde.

Man konnte damals eine erstaunliche Wonne erblicken,  
 denn ein edler Körper und eine kristallklare Haut  
 mehren im Bad ihren Reiz und ihre wonnige Anmut.

Diese phantastische Liebesszene vereint mehrere *loci communes* der Badmotivik, um die Funktion des Bades als Ortes der sexuellen Wonne hervorzuheben. Das Protagonistenpaar ist auf natürliche Weise (*φυσικῶς*) kundig des Eros und seiner Liebesgrazien; der junge Prinz übernimmt die Rolle des Arztes, die Prinzessin wird zur Patientin; er wird zum Gärtner, sie zum Garten; beide sind schließlich Kunden der Grazien, die als eigentliche Bademeisterinnen auftreten<sup>56</sup>. Das Bad der Drachenburg – ein abgetrennter Ort innerhalb eines ohnehin fremden und feindlichen Ortes – verwandelt sich zum privaten Hochzeitgemach der beiden Liebhaber, deren Körper durch das wonnige Bad geheilt und somit verwandelt werden. Zwar weiß nur die Zeit, was sich im Bad abspielte, aber dem Dichter gelingt es, durch seine narrativen Interventionen den Leser als Beobachter hinter die Zauberspiegel zu setzen.

Die Erzähltechnik in der Episode des badenden Liebespaares – dreiteiliges Ritualschema, signalartige Kommentare, rituelle Handlung, Änderung des Anfangszustands der Initianten – und die eingearbeitete erotische Motivik heben die Funktion des Bades als Ort der Wonne klar hervor. Es handelt sich aber um dieselbe Erzähltechnik, mit welcher Theodoros Ana-

<sup>56</sup> Für eine detailliertere Analyse siehe P. A. AGAPITOS, *The Erotic Bath in the Byzantine Vernacular Romance Kallimachos and Chrysorrhoe*. *Classica et Mediaevalia* 41 (1990) 257–273.

gnostes die Episode des Häretikers Olympios gestaltet hat, um mit der Einarbeitung hagiographischer Motive das Bad als Ort des Grauens darzustellen. Die literarische Wertung eines Motivs tritt also in dem Moment ein, wo in einem Text einem Gegenstand eine spezifische Funktion und somit ein eigentlicher Sinn verliehen wird.

Wir können hier zu einem Abschluß kommen. Grauen und Wonne bilden ein Paar von gegensätzlichen Konzeptionen, welche die motivischen Funktionen des Bades in der byzantinischen Literatur bestimmen. Diese bipolare, fast manichäische, Dimension des Bades steht im Einklang mit dem idealen byzantinischen Weltbild, das durch ähnliche antithetische Symmetrien organisiert ist<sup>57</sup>, auch wenn das christliche Dogma solche dualistische Konzepte offiziell nicht zuläßt<sup>58</sup>. Ein solches Paar von eng miteinander verbundenen konkreten Vorstellungen, die den byzantinischen Kosmos ideologisch strukturieren, sind der *basileus* und der *tyrannos* als Ausdruck der positiven und negativen Auswirkung der Staatsmacht<sup>59</sup>. Ein anderes Paar, diesmal von abstrakten gegensätzlichen Vorstellungen, sind „Ordnung“ (εὐταξία) und „Unordnung“ (ἀταξία): Die hierarchische Ordnung des Himmels und der himmlischen Heerscharen steht dem anarchischen Chaos der Hölle und der teuflischen Mächte gegenüber<sup>60</sup>, die regungslose Monarchie des Kaisertums der Rhomäer steht der rastlosen Polyarchie der barbarischen Nationen gegenüber<sup>61</sup>, die eine wahre Orthodoxie steht den zahlreichen falschen Häresien gegenüber<sup>62</sup>. Ein drittes Paar verbindet

<sup>57</sup> Zur Antithese als ideologischem Konzept der Byzantiner und zu seiner Manifestation in Literatur und Kunst siehe H. MAGUIRE, *Art and Eloquence in Byzantium*. Princeton 1981, 53–83 und H. HUNGER, *Die Anthithese: Zur Verbreitung einer Denkschablone in der byzantinischen Literatur*. *ZRVI* 23 (1984) 9–29 (nachgedruckt in idem, *EPIDOSIS*. Gesammelte Schriften zur byzantinischen Geistes- und Kulturgeschichte. München 1989, Nr. VII).

<sup>58</sup> Zum Problem dualistischer Konzepte im Falle der Kirchengeschichte des Eusebios siehe M. GÖDECKE, *Geschichte als Mythos: Eusebs „Kirchengeschichte“* (*Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII: Theologie* 307). Frankfurt a.M. 1987, 100–144.

<sup>59</sup> Siehe P. A. AGAPITOS, *Ἡ εἰκόνα τοῦ ἀποκράτορα Βασιλείου Α' στή φιλομακεδονική γραμματεία 867–959*. *Hell* 40 (1989) 285–322, insb. 313–315 zur Porträtierung Michaels III. und Basileios' I. in der *Vita Basilii*.

<sup>60</sup> C. MANGO, *Byzantium: The Empire of New Rome*. London 1980, 151–165.

<sup>61</sup> H. HUNGER, *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*. Graz–Wien–Köln 1965, 37–107 (überarbeitete Fassung gedruckt in *Epidosis* Nr. XX, insbes. 26–49); H. AHRWEILER, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*. Paris 1975, 9–24.

<sup>62</sup> H.-G. BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*. München 1978, 87–108; siehe auch die brillante Behandlung von M. TH. FÖGEN, *Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*. Frankfurt a.M. 1993, 222–321 zur

die gegensätzlichen Vorstellungen von Wunder und Magie: Dieselbe Handlung wird im ersten Fall als heilwirkend, im zweiten Fall als schadenbringend betrachtet<sup>63</sup>. Dieses ideale Bild der fest plazierten Gegensätze innerhalb der byzantinischen Kultur entspringt einer gesellschaftlichen Realität, die ideologisch bedingt ist, und entspricht gleichzeitig einer künstlerischen Realität, die ästhetisch geformt ist. Somit drückt dieses Idealbild die zwei Seiten derselben kulturellen Münze aus, genauso wie Grauen und Wonne die gegensätzlich komplementären Funktionen des Bades in der byzantinischen Literatur zum Ausdruck bringen.

---

Entwicklung der Polarität „wahres vs. falsches Wissen“ vom späten dritten bis zum frühen fünften Jahrhundert in Bezug auf die kaiserliche Gesetzgebung zu Astrologie und den okkulten Künsten.

<sup>63</sup> Dazu A. P. KAZHDAN, *Holy and Unholy Miracle Workers*, in: MAGUIRE, *Byzantine Magic* (wie oben Anm. 30) 73–82.

