

(218–222) zusammenfiel, der damit die kultische und politische Einheit (*μοναρχία* zementieren wollte, ist deshalb für Vf. alles andere als ein Zufall. Die Reform des Calixtus bedeutete die Sammlung der gesamten römischen Gemeinde unter die Autorität des Bischofs, analog der gleichzeitig erfolgten Vereinigung aller Kulte im Kaiserkult des *Sol Invictus Elagab.* Das Endstadium dieser Parallelentwicklung sei schließlich bei Cyprian erreicht worden, in Opposition zum einheitlichen Kaiserkult aller römischen Bürger unter Decius, die damit die uneingeschränkte Autorität des Kaisers anzuerkennen hatten – was, wie wir wissen, zur decischen Christenverfolgung führen sollte.

B.s Studie bereitet Freude durch die scharfe Beobachtung zahlreicher Details wie z. B. der parallelen Todeslegenden des Calixtus und des Elagab; die Verwendung des genannten originellen *Counter-Culture*-Modells trägt zu einer inspirierenden und anregenden Lektüre bei. An einigen Stellen muss jedoch auch der wohlmeinende Leser etwas schlucken angesichts der atemberaubenden Schlussfolgerungen des Vf.s: Mag man im Falle des Calixtus B. noch zustimmend begleiten, so beansprucht der kontrakulturelle Rundumschlag von Lukas bis Cyprian doch eine Begeisterung für cross-kulturelle Theorien. Auch muss man fragen dürfen, inwieweit ein Kaiserkult mit der eingeforderten Loyalität aller Bürger etwa schon um 200 (oder gar zu Zeiten des Ignatius!) als Parallelmodell existierte, oder ob hier nicht doch Vorstellungen aus decischer Zeit der Theorie zuliebe etliche Jahrzehnte zurückprojiziert werden. Überhaupt arbeitet Vf. häufiger kommentarlos mit Voraussetzungen, über die es keinen wissenschaftlichen Konsens (mehr) gibt (domitianische Christenverfolgung, Frühdatierung der Ignatianen). Schließlich wird aber vor allem sein ritualisierendes Bild vom Kaiserkult sicher bei manchen Althistorikern kaum Akzeptanz finden können. Für spannende Lektüre sorgt der Band jedoch in jedem Fall, und auch an der Statue des Hippolyt wird jede Leserin und jeder Leser dieses Buches in Zukunft wohl mit anderen Augen vorbei schreiten, wenn sie oder er die Vatikanbibliothek betritt.

Bonn

Ulrich Volp

Plank, Peter: *ΦΩΣ ΙΑΑΡΟΝ*. Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit (= *Hereditas*. Studien zur Alten Kirchengeschichte 20), Bonn 2001, X, 180 S., geb., ISBN 3-923946-54-6.

Freimütig erzählt Peter Plank (= P.), von einem Liturgiewissenschaftler im Scherz schon einmal gefragt worden zu sein, ob es sich bei seiner Würzburger Habilitationsschrift aus dem Jahre 1986 um eine Art „Geheimschrift“ handle (Vorwort, S. V). Mit dem hier anzuzeigenden Band ist P.s Arbeit über das *Φως Ιαρόν* nun glücklicherweise doch noch als Buch erschienen. Die Forschungslage hat es dem Autor erlaubt, die Arbeit 15 Jahre nach ihrer Abfassung ohne wesentliche Änderungen zum Druck zu befördern. Damit liegt, dies sei bereits hier vorweggenommen, eine Untersuchung vor, die in ihrer Gründlichkeit und ihrem Gedankenreichtum Maßstäbe für alle weitere Beschäftigung mit dem *Φως Ιαρόν* gesetzt hat. Obwohl der Umfang des Hymnus, der zum ältesten Liedgut der Christenheit zählt, nur auf einige wenige Textzeilen beschränkt ist, wirft der Text doch eine Reihe von formalen und inhaltlichen Fragen auf. Es ist P.s Verdienst, erstmals einen (nahezu) alle Einzelprobleme integrierenden Lösungsvorschlag unterbreitet zu haben.

Seinem Thema nähert sich P. mit einer Skizze zur heutigen Verbreitung des Hymnus (1–5). Nicht nur im Vespertagesdienst des byzantinischen und einiger altorientalischer Riten nimmt er einen festen Platz ein, im Zeichen der ökumenischen Bewegung hat er seinen Weg auch in überraschend viele liturgische Bücher westlicher Konfessionen gefunden. Ergänzend ließe sich hier auf die Übersetzung des *poet laureate* Robert Bridges hinweisen, die das anglikanische *Alternative Service Book* von 1980 zum Evensong bietet („O gladsome light, O Grace...“). – In die Probleme, denen sich P.s Studie widmet, wird der Leser sodann durch eine umfassende Darstellung der neuzeitlichen Forschungsgeschichte eingeführt, die bereits mit A. J. Usher († 1656) einsetzt (6–22). P. kann u. a. zeigen, wie es zu der Wissenschaftslegende kam, wonach sich der Hymnus im *Codex Alexandrinus* finde. Von J. Bingham († 1723) in die Welt gesetzt, hat sich diese Fehlinformation bis in Fachliteratur aus neuerer Zeit fortgepflanzt. Viel verhandelt wurde die auffällige Spannung, die zwischen den drei Strophen des Hymnus besteht: Die erste und die dritte richten sich an Christus, die mittlere an die Trinität. Es liegt auf der Hand, dass die Beobachtung dieses Adressatenwechsels zu literarkritischen Überlegungen Anlass gibt. P. greift diesen Faden im Folgenden auf, ergänzt ihn jedoch mit dem übrigen *Instrumentarium* historisch-kritischer Exegese; die Gliederung des Buches entspricht weithin dem

Aufbau eines bibelwissenschaftlichen Kommentars.

Zur Textkritik werden erstmals alle relevanten Zeugen zusammengestellt. Obwohl bereits Basilius der Große in *De spiritu sancto* 29 den Hymnus zur abendlichen Lichtdanksagung bezeugt (den er im übrigen dem Märtyrer Athenogenes zuschreibt) und dabei die trinitarische Doxologie der Mittelstrophe zitiert, stammen die ältesten griechischen Zeugen des vollständigen Textes erst aus dem 9. Jh. Besonders die Beschäftigung mit der georgischen Überlieferung (darunter das Grazer Hanmeti-Lektionar aus dem 7. Jh.) führt zu einer Neukonstitution des Textes, die in einigen Punkten vom *textus receptus* der griechischen liturgischen Bücher abweicht (37). Am wichtigsten dürfte die Abänderung von $\alpha\gamma\iota\omicron\nu\ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \theta\epsilon\omicron\nu\ \text{in}\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (so auch bei Basilius) sein. Es heißt ursprünglich also: „Wir preisen...den heiligen Geist Gottes“ (während $\theta\epsilon\omicron\nu\varsigma$ als Apposition auf den heiligen Geist bzw. die Trinität als ganze zu beziehen wäre).

Sodann werden die drei Teile des Hymnus je gesondert besprochen (39–136). Als Sitz im Leben wird für den Mittelteil der auch von Basilius genannte altkirchliche Brauch der abendlichen Lichtdanksagung geschildert. Dabei werden die Strukturparallelen zu den Danksagungsgebeten der *Traditio Apostolica* (als deren Verfasser P. unvorsichtigerweise und ohne weitere Begründung Hippolyt nennt, 48) und der Apostolischen Konstitutionen VIII, 37 gut sichtbar. Die traditionsgeschichtliche Einordnung der Christusanrede (Christus als „strahlendes Licht“ der göttlichen $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$) sowie der Gottesprädikationen im ersten Teil (wobei P. besonders auf 1 Tim 6, 15f. und Hebr 1,3 rekurriert) lässt erkennbar werden, dass hier noch eine christologische Aussage aus vornizänischer Zeit vorliegt, die einem subordnatorischen Verständnis zumindest nahestand. Für die formgeschichtliche Bestimmung des dritten Teiles (des „Christus-Hymnus“) macht P. sodann auf mehrere hymnische Partien der Johannes-Apokalypse aufmerksam (der Einsatz mit $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma\ \epsilon\lambda$ liefert hier das entscheidende Vergleichsmoment, vgl. Apk 4,11. 5,9. 5, 12f.). Gemeint sei weder in Apk noch in dem untersuchten Hymnus, dass Christus des Lobes der Gemeinde „würdig“ sei, sondern vielmehr dass ihm dieses Lob zustehe.

Dass es sich bei den drei Teilen des $\Phi\acute{\omega}\varsigma\ \lambda\alpha\rho\acute{\omicron}\nu$ um ursprünglich selbständige Texte handelt, deren Sitz im Leben jeweils in der altchristlichen Lucernariumsfeier zu suchen sei, wird sodann durch einen Vergleich mit der Struktur des Lichtritus wahrscheinlich gemacht, wie er sich für

die ostsyrische Kathedralvesper in altkirchlicher Zeit rekonstruieren lässt (137–146). Teil I entspreche der Begrüßung des in den Kirchenraum gebrachten Lichtes als Christus-Symbol. Obwohl der Eröffnungsabschnitt des $\Phi\acute{\omega}\varsigma\ \lambda\alpha\rho\acute{\omicron}\nu$ nur aus einer Anrufung Christi im Vokativ bestehe, könne dieser Teil also dennoch einen einst für sich allein stehenden Text repräsentieren. – Bei Teil 2 handle es sich ursprünglich um die vom Priester vorgetragene Lichtdanksagung, während der Aufbau von Teil 3 enge Berührungen mit dem alten syrischen Christus-Hymnus „Laku Mara“ aufweist, in dem die ganze Gemeinde Christus als Erlöser preist. In der liturgischen Praxis, so P. weiter, müssen diese Texte auf alle Fälle vor dem 4. Jh. zusammengefügt worden sein. Die Verbindung mit den folgenden Abschnitten habe Teil I sein „Überleben“ gesichert; als Einzeltext wäre er wohl aufgrund seiner „veralteten“ Christologie verschwunden (wie ein Großteil der offenbar sehr reichen vornizänischen Hymnik). Von daher nimmt P. an, dass Basilius bereits den ganzen Text (und nicht nur den Mittelteil) kannte. Dieser Sachverhalt führt P. zu der Vermutung, dass der Hymnus in Kappadokien bzw. im Pontus entstanden bzw. redigiert worden sei. Ebenfalls nur vermuten lasse sich, dass die aus Kappadokien stammenden Väter des palästinischen Mönchtums (Euthymius, Theodosius, Sabas) den Gesang aus ihrer Heimat in die monastischen Gründungen des Heiligen Landes mitbrachten. Das würde immerhin erklären, warum sich der Hymnus liturgiegeschichtlich erstmals (und zwar erst im 7. Jh.) als Bestandteil der palästinisch-sabbaitischen Vesper nachweisen lasse. Trotz der subtilen Textanalysen will P. schließlich auch noch die Frage nach der genauen Herkunft der einzelnen Teile, vor allem des trinitarischen Mittelteils, offen lassen (145f.).

Ein abschließender Blick wird schließlich auf einige Repräsentanten orthodoxer Gottesdienstdeutung geworfen (147–160). Schon in einem spätbyzantinischen Anonymus aus dem 15. Jh. lässt sich eine Erklärung des „abendlichen Lichtes“ beobachten, die das Verständnis vieler orthodoxer Christen bis heute prägt. Das „abendliche Licht“ (eigentlich die in der Vesper entzündete Kerze, die die bleibende Gegenwart des Auferstandenen im anbrechenden Dunkel der Nacht symbolisiert) wird hier mit dem Untergang der Sonne identifiziert. Damit verschiebt sich die Aussage des Hymnus: Die Gemeinde sieht das letzte Leuchten der Sonne und erblickt darin ein Gleichnis für das Zuendegehen dieses $\acute{\alpha}\omicron\nu\varsigma$; das Erscheinen des Logos im Fleisch

zeigt den Beginn der Endzeit an und erleuchtet die Gläubigen. Auf dieser Linie liegen etwa auch die Erklärungen des Kiever Abtes Feodosij Safanovi (1667) und des russischen Priesters Ioann Ioannovi Beljustin (1862). Möglich sei diese sekundäre Deutung geworden, weil die Entzündung der Lichter in der Geschichte der byzantinischen Vesper schon früh von den zugehörigen Lichttexten getrennt worden sei. So mündet P.s Studie ein in die praktische Forderung, Symbol und Text wieder aufeinander zu beziehen, d.h. Lichtentzündung und Lichtdanksagung im Abendlob der orthodoxen Kirche wieder gleichzeitig zu feiern.

Aber nicht nur dieser Vorschlag zur liturgischen Gestaltung führt über den rein

historischen Gewinn der vorliegenden Arbeit hinaus. Die vielfältigen semantischen Untersuchungen zu den einzelnen Aussagen des Hymnus, von denen hier bestenfalls ein kleiner Eindruck vermittelt werden konnte, erschließen seinen inhaltlichen Reichtum nicht zuletzt für diejenigen, die das *Φως ἱλαρόν* im Abendgottesdienst ihrer Kirche singen und beten. Dass es sich dabei nicht nur um Angehörige der Ostkirche handelt, zeigt das einleitende Kapitel über die Verbreitung dieses altchristlichen *ἐπιλόχιος ὕμνος*.

Marburg

Karl Pinggéra

Mittelalter

Mohr, Walter: Studien zur Geistes- und Herrschaftsgeschichte des Mittelalters. Eine Auswahl veröffentlichter Aufsätze mit einem größeren bisher unveröffentlichten Beitrag. Mit einem Vorwort von Hans-Walter Herrmann, Stuttgart (Steiner) 2001, 679 S., geb., ISBN 3-515-07834-7.

Zu Ehren des Saarbrückener Mediävisten Walter Mohr (= M.), der am 21. Oktober 2000 seinen 90. Geburtstag begehen konnte, hat sein Schüler Hans-Walter Herrmann den vorliegenden voluminösen Sammelband herausgegeben. Der aus Völklingen stammende M., nach dem Studium der Fächer Geschichte, Geographie und Kunstgeschichte bereits im Jahre 1933 mit einer Arbeit über die europäischen Friedensverträge von 1648 bis 1878 promoviert, musste aufgrund seiner Verbindungen zur katholischen Opposition im Dritten Reich emigrieren und erhielt erst 1950 eine außerordentliche Professur an der neu gegründeten Universität des Saarlandes, an der er bis zu seiner Emeritierung verblieben ist. Sein 104 Nummern umfassendes wissenschaftliches Werk, das die Bibliographie S. 655–660 verzeichnet, hat sich in besonderer Weise mit Lotharingen als „Zwischenreich“ in dem Entwicklungsprozess des west- und ostfränkischen Reiches befasst, darüber hinaus aber die ganze Breite des Mittelalters berücksichtigt. Manche seiner Publikationen zum Frühmittelalter haben heftige Kontroversen ausgelöst, zumal M. dabei auch Fehlbewertungen der deutschen Historiographie beleuchtet hat.

Die in diesem Band wieder abgedruckten acht Aufsätze (die ursprüngliche Pagi-

nierung wird dankenswerter Weise zusätzlich beibehalten) gehören leider nicht zu den noch immer häufiger zitierten Arbeiten M.s, geben aber einen guten Eindruck von dessen weitgespannter Forschung. Die ausgewählten Beiträge aus den Jahren 1952 bis 1987 befassen sich neben der erwähnten Problematik des Imperium Lotharinsium mit den geistesgeschichtlichen Grundlagen der historischen Geographie, der begrifflichen Absonderung des ostfränkischen Gebietes in westfränkischen Quellen des 9. und 10. Jh.s, dem frühen Waldensertum, Alexander von Roes, Anselm von Canterbury und gesellschaftlichen Strömungen in England in der zweiten Hälfte des 14. Jh.s (11–370).

Daneben enthält der Band einen fast 300 Seiten umfassenden Beitrag (S. 371–654), der bisher unveröffentlicht ist. Dieser einer Monographie entsprechende Teil trägt den Titel „Materialien zum Erfassen des geistigen Übergangs ins Mittelalter“ und fällt zunächst dadurch auf, dass ihm misslicherweise trotz vorhandener Zwischenüberschriften kein Inhaltsverzeichnis vorangestellt ist. Das Fehlen dieses unerlässlichen Hilfsmittels macht dem Leser die Orientierung in dieser quellengesättigten Studie unnötig schwer. Ziel der Abhandlung ist es, „Materialien zu erarbeiten, die zur Vollendung eines noch nicht endgültig entwickelten wissenschaftlichen Bildes dienen könnten. Dabei geht es um das Problem, auf welche Weise sich der geistige Übergang von der Antike zum Mittelalter erkennen lässt. Das Mittelalter ist ein Produkt der christlichen Bewegung der Antike, es wurzelt in dieser Bewegung, die ihrerseits in der Antike selbst als Fremdkörper empfunden wurde, deren Ziel in