

überall dasselbe Glaubensbekenntnis gesprochen und dasselbe Vaterunser gebetet... eine ungeheure Entwicklung, was selbst Verächter des Christentums nicht werden bestreiten können“ (175). Politische Überlegungen haben stets mitgewirkt, es gibt aber Belege dafür, „daß es einzelne Persönlichkeiten waren, die durch ihr Engagement die Mission vorangetrieben haben“ (180). Dabei wird Roms Rolle betont: Unter den „Repräsentanten einer neuen kirchlichen Managerelite, die mit großer Selbstverständlichkeit für sich in Anspruch nahmen, die träge Masse der Welt allein in die Richtung lenken zu können, die ihrem Heil am dienlichsten war“, werden nur Papst Gregor I. und Bonifatius mit Namen genannt (180). Demgegenüber kommt der nichtrömische Germanenmissionar Wulfila nur kurz vor (25 f.), die Romkritik des irischen Missionars Columban d.J. fehlt ganz, obwohl Columban zweimal zu Wort kommt: In der Darstellung (67 f.) und mit Quellenabschnitt (234 f.). Bei Berno von Schwerin und Otto von Bamberg, die im 12. Jahrhundert die Missionierung des heutigen Bundeslandes Mecklenburg-Vorpommern betrieben, wird der enge Kontakt zu Rom dagegen nicht erwähnt (166, 168), auch nicht in den abgedruckten Quellenstücken (262 f.).

Früchte der Mission waren Armenfürsorge, kultureller Ausbau des Landes, Schriftkultur und Maßnahmen zur Sicherung des Friedens. „Trotz aller Veränderungen und Entstellungen blieb offensichtlich der Kern des Evangeliums erhalten“ (183). Die Konstitution Europas hing entscheidend von der Christianisierung ab. „Dadurch ist das Fundament Europas allen Auflösungserscheinungen der Institution Kirche zum Trotz bis heute christlich“ (185). Unter der Überschrift „Aspekte“ folgen Untersuchungen zur Quellengrundlage (186–90), der Missionspredigt im frühen Mittelalter, der Verwendung der Bibel in der Mission (197–201), den missionsmethodischen Konzepten, dem Ablauf des Religionswechsels (211–216) sowie den sozialen Veränderungen durch die Christianisierung. Einige wichtige Quellenstücke werden in deutscher Übersetzung abgedruckt (226–264). In der reichen Bibliographie fehlen die evangelischen Reihen „Die Kirche in ihrer Geschichte“ (Göttingen) und „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ (Berlin bzw. Leipzig). Abbildungsnachweise und Register beschließen den angesichts der gebotenen Kürze sehr inhaltsreichen und gut lesbaren Band, der durch Karten und

Abbildungen zusätzlich pädagogisch nützliche Hilfen bietet und auch im Detail vielfältige Anregungen vermittelt.

Rostock

Gert Haendler

*Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, hrg. von Ann Freeman unter Mitwirkung von Paul Meyvaert (= Monumenta Germaniae Historica, Concilia, tomus II, supplementum I), Hannover (Hahnsche Buchhandlung) 1998, X + 666 S., Ln., ISBN 3-7752-5326-2.

Die Neuausgabe des *Opus Caroli regis contra synodum* – ein Dreivierteljahrhundert nach der ersten kritischen Edition in den MGH durch Hubert Bastgen unter dem Titel *Libri Carolini* (1924) – bedeutet nicht einfach nur die verbesserte Erschließung eines für die frühmittelalterliche (Kirchen-) Geschichte eminent bedeutsamen Textes. Vielmehr liegt hier die reife Frucht eines ganzen Forscherlebens vor, das Resultat jener umfangreichen Studien, über die die Bearbeiterin Ann Freeman seit 1957 in einer kontinuierlichen Folge von Aufsätzen Rechenschaft abgelegt hat. Sie und ihr langjähriger Mitarbeiter Paul Meyvaert geben zugleich Einblick in die Geschichte eines Textes, in dessen Entstehung sich die wechselnden und wachsenden theologischen Herausforderungen im Karolingerreich der 790er Jahren wie in einem Brennglas bündeln.

Die Neuedition markiert in mehrfacher Hinsicht eine fundamentale Akzentverschiebung. Bastgen hatte seinerzeit – wie auch schon Jean du Tillet, der Herausgeber der *Editio princeps* (1549; vgl. 77–82) – die Handschrift Paris, Arsenal 663 seiner Ausgabe zugrundegelegt (vgl. 83 f.), die als einzige den vollständigen Text des *Opus Caroli regis* überliefert. Sie wurde in Reims unter Erzbischof Hinkmar (845–882) erstellt (70 f.), und zwar als Abschrift des heute verstümmelten Codex Vat. lat. 7207 (es fehlen die praefatio, cap. I I sowie das ganze Buch IV). Die vatikanische Handschrift (vgl. 67–70) ist nach den Forschungen Freemans jedoch nicht nur als Manuskript aus der königlichen Hofkapelle anzusehen, sondern vor allem als dasjenige Arbeitsexemplar, an dem zwischen ca. 791 und 794 ein umfassender Entwurf spezifisch „karolingischer“ Theologie erstellt, korrigiert und sukzessive erweitert wurde, wie sich – das stellt den besonderen Reiz dar – an der Handschrift selbst nachvollziehen läßt.

Dieser Befund wird in der Edition kon-

sequent dahingehend umgesetzt, daß ein „quasi-diplomatischer Abdruck“ (85) der Handschrift Vat. lat. 7207 geboten wird (abgesehen von den verlorenen Teilen, deren Text nach Paris, Arsenal 663 ergänzt wird). Das bedeutet konkret, daß *im laufenden Text* sowohl Rasuren und Tilgungen markiert als auch über den Zeilen bzw. am unteren Seitenrand angebrachte Ergänzungen notiert werden (vgl. z.B. Abb. 4 mit 363; Abb. 10 mit 280). So wird beispielsweise in c. III 3 im ursprünglichen Text der Heilige Geist als „*ex Patre et Filio procedentem*“ bezeichnet (352 Z. 18), wonach auf einer Rasur ein knapper Verweis auf die „*confessio fidelium... quae sanctae et universales synodi in symbolo taxaverunt*“ folgt (352 Z. 21 f.), während der radierte Text mit einer ausführlichen Entfaltung des doppelten Hervorganges des Geistes in der Anmerkung steht (352 Z. 35–40; 353 Z. 29–42); sein ursprünglicher Platz im Text (352 Z. 23 bis 353 Z. 28) bleibt frei. Zudem sind die ironischen Randnoten „*bene*“ und „*summe*“ (352 Z. 6.15) an ihrem angestammten Ort abgedruckt, womit nicht nur die Genese des Endtextes samt seiner Vorstufe(n), sondern auch die zustimmende Kommentierung zugänglich ist, in der aller Wahrscheinlichkeit nach die *viva vox Caroli regis* vorliegt: „Es handelt sich um offizielle Bemerkungen, die Karl d. Gr. machte, als das abgeschlossene und zur Veröffentlichung bestimmte Werk in seiner Gegenwart laut vorgelesen wurde“ (48; diese Erkenntnis geht auf Wolfram von den Steinen zurück). Die Angemessenheit des Titel „*opus inlusterrimi et excellentissimi seu spectabilis viri Caroli, nutu Dei regis Francorum, Gallias, Germaniam Italianaque sive harum finitimas provincias Domino opitulante regentis, contra synodum, que in partibus Graetiae pro adorandis imaginibus stolide sive arroganter gesta est*“ (inc.; 97 Z. 2–7) wird somit durch den nominellen Verfasser selbst bekräftigt – ein um so bemerkenswerterer Befund, als das Werk trotz seiner spontanen Approbation durch den König niemals veröffentlicht wurde (s.u.).

Die Frage nach dem *tatsächlichen* Verfasser ist jahrzehntelang diskutiert worden, besonders zwischen Luitpold Wallach (der für Alkuin optierte) und Ann Freeman selbst, deren Votum für Theodulf (nachmals Bischof von Orléans) mittlerweile nicht mehr bestritten wird (so das Fazit von Paul Meyvaert, in: RBén 89 [1979], 29–57; vgl. aber auch Freemans Würdigung der Arbeiten Wallachs, 16 Anm. 116). Trotz der fünf nachweisbaren Schreiberhände (vgl. das Diagramm auf

37) besteht Konsens darüber, daß das Werk *einen* Verfasser hat; anhand der Originalhandschrift läßt sich zeigen, „daß der Autor kein Angelsachse war, der sein Latein in der Schulstube gelernt hat, sondern aus einer ehemals römischen Region stammte und Latein als Muttersprache beherrschte“ (16), was auf den Westgoten Theodulf hindeutet. Indizien sind die Eigenarten des in Spanien gesprochenen Lateins (17 f.) sowie vor allem die Auswertung spanischer, liturgisch gebrauchter Bibeltexte (19–22 sowie Anhang II, 567–575).

Das *Opus Caroli regis contra synodum* wurde seit 790/91 als Antwort auf das 787 in Nizäa abgehaltene ökumenische Konzil vorbereitet (vgl. 36–50 zur Entstehung und Überarbeitung von Vat. lat. 7207). Intendiert war eine umfassende Kritik an der Sanktionierung der Verehrung religiöser Bilder durch das II. Nizänum – und zwar als Manifest des fränkischen Königs persönlich, der sich als Hüter der Orthodoxie darstellen ließ (vgl. die praefatio, bes. 98 Z. 25–34). Der Stein des Anstoßes war für die Franken die irreführende Übersetzung der entscheidenden Termini des Konzils, nämlich „Verehrung“ (προσκύνησις) und „Anbetung“ (λατρεία), die in der ihnen vorliegenden lateinischen Fassung der Konzilsakten äquivok mit „Anbetung“ (*adoratio*) wiedergegeben wurden. Für Karl den Großen und seine Hoftheologen war damit die Synode von Nizäa gegenüber der von Hiereia (754) ins andere Extrem abgeglitten: „*Haec enim, anathematizata et abominata cum suis auctoribus priore, imagines, quas prior nec etiam cernere permiserat, adorare compellit*“ (praefatio; 100 Z. 7–9). Die von den Franken befürwortete *via media* orientierte sich stattdessen an der Position Gregors des Großen: „*Frangi ergo non debuit, quod non ad adorandum in ecclesiis, sed ad instruendam solummodo mentes fuit mentes nescientes conlocatum... Etsi quis imagines facere voluerit, minime prohibe, adorare vero imagines omnibus modis devita*“ (ep. XI 10; MGH Epp. II, 270 Z. 18–20; 271 Z. 15–17; zitiert: opus Caroli regis II 23, 279 Z. 3–6; 280 Z. 4–6; vgl. dazu 23–36). Die undifferenzierte Übersetzung (die wohl in Rom angefertigt worden war, vgl. 1) mußte also zum Mißverstehen der Entscheidung der nizänischen Konzilsväter und zum entschiedenen Protest gegen die „Schismatiker“ führen: „*Nam si novas institutiones ecclesiae ingerere iactantia est, scisma est, quod tamen in ecclesia non fieri debet*“ (praefatio; 101 Z. 6 f.).

Die Argumentation des *Opus Caroli regis* richtet sich in Buch I und II zunächst ge-

gen die nizänische Begründung der Bilder verehrung durch Zeugnisse der Schrift, deren adäquates Verständnis einzeln dargelegt wird; sodann werden in Buch III und IV einzelne Voten aus den Konzilsakten als „häretisch“ erwiesen. Letztlich wird gar der Synode insgesamt der Rang einer normgebenden Kirchenversammlung abgesprochen – mit einer doppelten Begründung, die besondere Beachtung verdient: Zunächst wird in cap. IV 13 – das Theodulf ursprünglich als Schlußkapitel vorgesehen hatte – bestritten, „*quod haec synodus... aequiparari possit Nicene sinodo* [sc. des Jahres 325]... *quippe cum ab ea non solum in ceteris, sed et in symbolo discrepare noscatur*“ (515 Z. 20–23). Die neue Synode depriviere geradezu die Würde der Trinität, die jene verteidigt und im trinitarischen Dogma niedergelegt hatte (516 Z. 7–28). Schon in cap. III 1 hatte Theodulf eine ganze Reihe von Bekenntnissen zusammengetragen, die zeigen sollten, daß das Credo des Patriarchen Tarasius ihn als heterodox ausweise (III 3; 345 Z. 4–8), was seinem unvermittelten Aufstieg aus dem Laienstand zur Patriarchenwürde auf traurige Weise entspreche (III 2; 344 Z. 23–29). Vor allem aber könne es eine siebte ökumenische Synode gar nicht geben, „*quoniam in senario numero, qui utique perfectus est, perfectionem ecclesiasticae praedicationis habere videntur*“ (IV 13; 521 Z. 21–23).

In der Endfassung postuliert das nunmehrige letzte Kapitel (IV 28; 557 Z. 10 f.): „*Quod frustra suam synodum universalem nominant, quam tamen constat ab universali non fuisse adgregatam ecclesia*“. Eine weitere ökumenische Synode wird im folgenden allerdings nicht kategorisch ausgeschlossen, denn als Kriterium der Universalität fungiert die *inhaltliche* Übereinstimmung mit der Tradition der Kirche: „*Cum ergo duarum et trium provinciarum praesules in unum conveniunt, si antiquorum canonum institutione muniti aliquid praedicationis aut dogmatis statuunt, quod tamen ab antiquorum Patrum dogmatibus non discrepat, catholicum est, quod faciunt, et fortasse dici potest universale; quoniam, quamvis non sit ab universi orbis praesulibus actum, tamen ab universorum fide et traditione non discrepat*“ (557 Z. 22–26). Damit wird ein neuer Begriff von Ökumenizität eingeführt – auch eine lokale Synode sollte auf der Basis der Tradition der Kirche allgemeingültige Definitionen verkünden dürfen (vgl. auch 44–47). Diese Position richtet sich gegen das ostkirchliche Prinzip der Pentarchie, demzufolge der Konsens der gesamten Kirche durch eine allgemeine Synode un-

ter Beteiligung der fünf altkirchlichen Patriarchate zum Ausdruck kommt, und letztlich auch gegen Papst Hadrian I., dessen Legaten an der Synode von Nizäa partizipiert und der diese gegen die Franken verteidigt hatte (vgl. 5–8).

Dadurch wird bereits im Schlußkapitel des *Opus Caroli regis* der Boden für das 794 nach Frankfurt einberufene und in dem beschriebenen Sinn als universal intendierte Reichskonzil bereitet, worin sich freilich eine veränderte Diskussionslage im Karolingereich manifestiert: Mittlerweile war die Auseinandersetzung mit den spanischen „Adoptianisten“ um Ellipandus von Toledo und Felix von Urgel drängender geworden als die Replik auf Nizäa. Im Frankfurter Kapitular nimmt diese „Häresie“ den ersten Platz ein, noch vor dem Verdikt gegen die Bilderanbetung, d.h. dagegen, daß diese auf dieselbe Stufe gestellt worden seien wie die Trinität selbst (MGH Concilia II/1, hrg. von A. Werminghoff, 165 Z. 26–30; das entspricht freilich keineswegs der Entscheidung von Nizäa, sondern der persönlichen Meinung des Basilius von Ankyra, wie sie in cap. III 6 des *Opus Caroli regis* wiedergegeben wird; 360 Z. 24–27). Diese Akzentverschiebung hatte nun auch Einfluß auf die Endredaktion des *Opus Caroli regis*, nicht nur durch das neue Schlußkapitel IV 28, sondern am augenfälligsten durch die Einfügung eines anderen Credo am Beginn von Buch III. Hatte Theodulf aller Wahrscheinlichkeit nach auf Bekenntnisse zurückgegriffen, die den Ausgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn lehrten (was Patriarch Tarasius nicht getan hatte, vgl. III 3; 345 Z. 19–28), so fehlt dieses Theologumenon in der nun anzutreffenden *confessio fidei catholicae*, die unter dem Namen des Hieronymus umfließt, tatsächlich jedoch von Pelagius stammt (vgl. III 1; 336 Z. 19–21). Dafür wird hier der Sohn Gottes als „*non factum ad adoptivum, sed genitum*“ (336 Z. 9 f.) bezeichnet – eine gegen den „spanischen Adoptianismus“ gerichtete Prädikation (vgl. 9; 44). Die Endgestalt des *Opus Caroli regis* bietet also nicht nur die angestrebte Kritik an der Synode von Nizäa, sondern auch die theologische und konzilstheoretische Grundlage der Verurteilung der Lehre der Spanier auf dem Frankfurter Konzil. Man wird als *spiritus rector* dieser Überarbeitung den 793 aus England ins Frankenreich zurückgekehrten Alkuin ansehen dürfen, obwohl auch cap. IV 28 mit seiner diffizilen Syllogistik von Theodulf abgefaßt wurde (vgl. 46 f.).

Daß das *Opus Caroli regis* trotzdem we-

der öffentlich dem Konzil präsentiert wurde noch auf andere Weise als offizielle königliche Positionierung gegen Nizäa Verwendung fand, war in der bleibenden Anerkennung der griechischen Synode durch den Papst begründet – und diesen zu brüskieren, lag außerhalb des fränkischen Horizontes, stand doch die Autorität Roms in Glaubensfragen nicht in Frage (vgl. cap. I 6 sowie 9 f.; 41; anders noch in der schon um 791 zuerst abgefaßten praefatio, wo nur die Kirche als solche und die sechs allgemeinen Synoden als normgebende Instanzen Erwähnung finden). Der heutige Codex Vat. lat. 7207 verblieb im königlichen Hofarchiv und diente nach 850 als Vorlage für die Abschrift für Hinkmar von Reims (sowie für eine weitere für das Kloster Corbie, von der in Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 12125 ein einzelnes Blatt erhalten ist, vgl. 73). „Erst als in der Reformationszeit (1549) der erste Druck erschien, erlangte das karolingische Manifest gegen die Bilderverehrung die Aufmerksamkeit und die Verbreitung, die Karl d. Gr. und Theodulf ursprünglich angestrebt hatten“ (12).

Aufmerksamkeit und Verbreitung sind auch der Neuauflage von Ann Freeman zu wünschen, die über die hohen editorischen Standards der MGH hinaus durch ihre quasi-diplomatische Textanordnung die Entstehungs- und Redaktionsgeschichte des *Opus Caroli regis* nachvollziehbar macht. Ergänzend werden Anhänge mit Aufstellungen von charakteristischen Wendungen, von Bibeltexten aus liturgischen Quellen und der tironischen Randnoten geboten; besonders hingewiesen sei auf den Abschnitt zu cap. III 23 („Das *Opus Caroli regis* und die Kunst“; 577–582), wo Theodulf sich mit seinerzeit bedeutenden Kunstwerken befaßt. Ausführliche Register (Bibel- und Väterstellen; Namen; Wörter und Sachen) tragen dazu bei, daß die Edition als hervorragendes Arbeitsinstrument angesehen kann. So läßt sich unmittelbar am Text nachvollziehen, wie Theodulf und später Alkuin darum rangen, inmitten der theologischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit das Profil einer eigenen dogmatischen Position zu entwerfen – unter dem Namen Karls des Großen als des königlichen Garanten der Orthodoxie. Was hier programmatisch entfaltet wurde, konkretisierte sich in den folgenden eineinhalb Jahrzehnten in den großen Kontroversen der Zeit – um die Bilderverehrung, um den „Adoptianismus“ und um das „Filioque“. Welche Denkwege die Theologen am fränkischen Königshof nach 790 gingen, wird durch

die neue Edition des *Opus Caroli regis* nicht nur im Ergebnis, sondern auch im Prozeß sichtbar.

Marburg/Lahn Peter Gemeinhardt

Thomas Pratsch: *Theodoros Studites (759–826) – zwischen Dogma und Pragma*. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch (= Berliner Byzantinistische Studien, Bd. 4), Frankfurt a.M. u.a. (Peter Lang Verlag) 1998, XXXIII, 352 S., kart., ISBN 3-631-33877-5.

Wer aufgrund des Buchtitels nach der Spannung zwischen Dogma und Pragma sucht und nach dem theologischen Beitrag des Theodoros Studites fragt, ob er etwa „die gültige Bilderlehre der folgenden Jahrhunderte“ geschaffen (H. G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, TU 139, Berlin 1992, 202, vom Vf. nicht zit.) oder die ältere Bilderlehre neuplatonischen Zuschnittes (wie Patriarch Nikephoros) spätestens im Jahr 812 durch eine aristotelische (ebd. 201) oder scholastische (P.J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford 1958, 189–198) abgelöst hat, erfährt in der vorliegenden Arbeit keine Antwort. Als „Erbe“ und „eigentliche Leistung“ bestimmt Vf. die pragmatische Seite, die „Organisation des Studiosklosters und der studitischen Kongregation“ (311). Th.s postume Ehren resultierten zwar aus der „Wiedereinführung der Bilderverehrung im Jahre 843“, jedoch vor allem daraus, daß er „in dieser, seiner letzten großen Auseinandersetzung auf der richtigen Seite gestanden hatte ... (und) fortan mit zum Chor der ikonodulen Heiligen (gehörte)“ (311); schließlich sei Th. im Westen zum Heiligen avanciert, weil er „stets mit dem Papst Gemeinschaft gehalten habe“ (312).

Mit seiner im Jahr 1997 vom „Fachbereich Altertumswissenschaften an der Freien Universität Berlin“ als Dissertation im Fach Byzantinistik (Prof. Dr. Paul Speck) angenommenen Studie will Vf. an die Stelle der „bereits in seinen Viten und auch den vorhandenen Monographien“ stilisierten „Ikone“ des Theodoros“ dem Menschen „zwischen menschlicher Größe und Schwäche, Erfolg und Niederlage, Anspruch und Wirklichkeit, zwischen Dogma und Pragma ... ein wenig besser gerecht werden“ (4). Aus diesem dekonstruktiv-rekonstruktiven Versuch der kri-