

Mittelalter

Talbot, Alice-Mary (Hrg.): *Byzantine Defenders of Images. Eight Saint's Lives in English Translation*, Washington D.C. (Dumbarton Oaks) 1998, XLII, 405 S., kt., ISBN 0-88402-259-5.

Aus der bunten Welt byzantinischer Hagiographie wird hier eine Auswahl vorgelegt, deren einzelne Teile verschiedenen Genera angehören. Die Übersetzungen sind mit einer Einleitung und einem Kommentar in den Anmerkungen versehen. Insgesamt konnten ausgewiesene Fachleute für die Bearbeitung gewonnen werden, denen für eine vorzügliche Arbeit zu danken ist. Somit ist für die des Griechischen nicht so Mächtigen eine gute Möglichkeit gegeben, sich mit dieser Literatur vertraut zu machen.

In einer gewissen Spannung zu den kritisch bearbeiteten einzelnen Teilen steht die Einleitung von A.-M. Talbot. Schon die thematische Beschränkung und die Einteilung sind fragwürdig. Es entsteht der Eindruck, als könne es sich bei diesem Band um einen Beitrag zur Geschichte des Bilderstreits handeln. – Die beiden Perioden des Bilderstreits sind sehr ungleich behandelt. Die erste Periode (726–787) wird durch vier kurze Lesungen aus dem Konstantinopler Synaxar des 10. Jh. repräsentiert. Den Anfang macht Theodosia (mit weiteren Frauen), wobei der Hinweis nicht fehlt, daß Frau Auzépy die Historizität in Frage stellt. Daß die zum Martyrium führende Tat in einer parallelen Tradition einer Maria, die eine Gruppe von Männern anführt, zugeschrieben wird, wird zwar im Kommentar zum Bios angemerkt, nicht aber in der Einleitung (S. IX, doch vgl. XX; s. dazu meine Ausführungen in: *Dissertatiunculae criticae*, FS G. C. Hansen, 1998, 409–416). Das Martyrium des Stephanos ist in seiner Historizität ebenso fraglich (s. jetzt M.-F. Auzépy, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin*, 1999). Wer unbefangen die Legende der Äbtissin Anthousa von Mantineon liest (der Kaiser zieht mit dem ganzen Heer gegen sie aus, wird aber mit Blindheit geschlagen, sie weissagt der Kaiserin die glückliche Geburt von Zwillingen, ihre Klöster werden daraufhin reich dotiert), fragt sich, ob nicht durch die Legende erklärt werden soll, warum die Heilige (die natürlich orthodox sein muß) von dem Ketzerkaiser so viele Zuwendungen erhalten hat. In der Legende der anderen An-

thousa kommt die Bilderfrage überhaupt nicht vor (she was most probably iconodule, 21). Trotz der Einsicht, daß keine dieser Legenden im 8. Jh. geschrieben wurde, und weiteren kritischen Anmerkungen bleibt es beim Wüten der Ikonoklasten im 8. Jh. Dies zu beweisen hatten schon die Väter von 787 Schwierigkeiten, die ja doch all diese Geschichten gekannt haben müßten. So entsteht schon durch die Aufteilung ein falsches Bild. Die Beispiele, die für die erste Phase des Bilderstreits angeführt werden, betreffen eben nicht diese, sondern sind späte Produkte, die aus einer späteren Sicht dort verankert wurden.

Auch die vier ausführlichen Bioi aus der 2. Phase des Bilderstreits (815–843) müssen kritisch gelesen werden. Patriarch Nikephoros scheint doch 13 Jahre nach seiner Absetzung friedlich in einem der von ihm gegründeten Klöster gestorben zu sein. Die Vita der drei Brüder David, Symeon, Georg (wobei zwei 46 bzw. 47 Jahre nach dem älteren Bruder von der gleichen Mutter geboren wurden) ist sehr spät, strotzt von Legendenmotiven, bringt aber einige historische Angaben, die aus verarbeiteten Traditionen stammen könnten. Ioannikios lebt als Einsiedler, besiegt einen Drachen nach dem andern, und sagt unentwegt seinen Zeitgenossen ihren baldigen Tod voraus. Und das Enkomion für Theodora scheint ihrer Einführung in den Heiligenkalender gedient zu haben.

Was hier wichtig ist: In den einzelnen Bioi kommen auch keine Ikonen vor. Zwar gibt es in der Vita des Nikephoros eine längere Diskussion über die theoretische Begründung der Bilder (83–100), und im ausführlichen Glaubensbekenntnis des Ioannikios sind auch Ikonen genannt (315–321, hier: 320f), sonst ist aber immer nur allgemein von ikonoklastischer Häresie und Verfolgung auf der einen Seite und Orthodoxie auf der anderen die Rede. Die einzige konkrete Ikone, die in allen diesen acht Viten überhaupt genannt wird, ist das Christusbild auf dem Enkolpion, an dem der ikonoklastische Kaiser Theophilos seine Umkehr vollzieht (372f). Ob die Heiligen etwa in ihrer Eremitenhöhle oder auf der Säule überhaupt eine Ikone gehabt haben, wird nicht gesagt. Wohl aber hat Ioannikios immer ein Kreuz bei sich, mit dem er dann auch einen Drachen besiegt (294). So vermittelt selbst diese tendenziöse Literatur den Ein-

druck, als habe es sich vor allem um eine theoretische Debatte gehandelt, die kaum Auswirkungen auf die Bilderverehrung selbst hatte.

Die Unterscheidung von Ikonoklasten und Ikonodulen geht weithin in den realen Verhältnissen vorbei. Der Erwerb eines Bischofsstuhls war mit einem Glaubensbekenntnis verbunden, spätere Festlegungen erforderten erneute Zustimmungen. Der Wechsel der offiziellen Politik (726; 787; 815; 843) forderte Umorientierungen, die die meisten Bischöfe auch vollzogen haben. Die Zahl derjenigen, die sich widersetzten und ihr Bistum verloren, war ganz gering. Aber es gab auch Bischöfe, denen der Kurswechsel nicht gelang. Dazu gehört Ignatios Diakonos. Er ist wohl kein überzeugter Bildergegner gewesen, aber sein Aufstieg zum Metropolit von Nikaia war natürlich mit derartigen Bekenntnissen verbunden. Als 843 die Bilderverehrung wiedereingeführt wurde, hat er schnell die panegyrischen Viten der beiden Patriarchen Tarasios und Nikephoros geschrieben, die als Helden der Bilderverehrung gelten konnten. Aber es nutzte ihm nichts. Er wurde entthront und ist als „Diakonos“ in die Geschichte eingegangen. Was er in seiner Nikephoros-Vita über die Bilderverehrer und über den Druck schreibt, dem die Bischöfe ausgesetzt waren, ist von daher zu lesen.

Wenn neuerdings wiederum auf die Mönche als Hüter der Ikonodulie verwiesen wird, bleibt weiterhin zu fragen, ob das nicht auch nur für kleine Kreise zutrifft, auf die dann freilich gegenüber den belasteten Bischöfen gern zurückgegriffen wurde. Daß alle diese Bioi einleitend in die Geschichte des Bilderstreits eingeordnet werden, birgt doch wieder die Gefahr, daß dieser vom Triumph der „Orthodoxie“ her verzeichnet wird. Die vorgelegten Bioi erschließen orthodoxe Spiritualität des 9./10. Jh.s, sind aber kein Beitrag zur Geschichte des Bilderstreits.

Greifswald Hans Georg Thümmel

Steck, Wolfgang: *Der Liturgiker Amalarius – eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen in der Karolingerzeit* (= Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung, 35. Band), St. Ottilien (EOS) 2000, XXIII, 227 S., geb., ISBN 3-8306-7002-8.

Amalar († 850/52) ist als Verfasser des *Liber Officialis*, eines Kommentars zur Meßfeier, bekannt. In der Dissertation,

die der katholische Theologe Wolfgang Steck (= S.) am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft von Reiner Kaczynski in München erarbeitet hat, liegt der Schwerpunkt nicht auf liturgiegeschichtlichen Fragen im engeren Sinne, sondern auf einer Sichtung der raren Quellen zur Biographie dieses Theologen. Anders als noch Hauck in seiner „Kirchengeschichte Deutschlands“ (Bd. II⁶, 186–187, Anm. 1) setzt S. mit der gesamten jüngeren Forschung voraus, daß der ab ca. 810 belegte Erzbischof Amalar von Trier mit dem gleichnamigen Lyoner Erzbischof um 835/39 und dem Theologen, der im Jahre 850 um ein Gutachten im Prädestinationsstreit um Gottschalk den Sachsen gebeten wurde, identisch sei. Wie ein roter Faden zieht sich dabei die Frage durch das Buch, ob Amalar, der in seinem Hauptwerk die Metzzer Liturgie als die „unsere“ bezeichnet, zu Recht allgemein als „Amalar von Metz“ bezeichnet wird.

Nachdem S. in den ersten beiden Kapiteln in Kürze die Bedeutung Amalars für die Liturgiegeschichte, die wenigen sicheren Daten und die wichtigsten wissenschaftlichen Darstellungen seines Lebenslaufs vorgestellt hat, beginnt mit dem dritten Kapitel die Arbeit an den vorhandenen Quellen. Anhand der Erwähnungen Amalars in Handschriften des *Liber Officialis* und bei anderen mittelalterlichen Autoren geht S. der „Amalar-Tradition“ in Schriften des Mittelalters nach. Ergebnis ist, daß „weiterführende“ Angaben zu seiner Biographie erst im 11. Jh. auftauchen. Nur in einem einzigen Werk (Honorius von Autun, 12. Jh.) wird dabei eine Verbindung nach Metz hergestellt.

Das vierte Kapitel widmet S. dem *Liber Officialis*. Er schildert den theologischen Ansatz dieses Werkes und verweist dabei besonders auf die Rezeption der augustianischen Zeichenlehre. Anschließend wertet er die biographischen Hinweise aus, die Amalar in dieser Schrift bietet. Seit der Edition der Werke Amalars durch Jean Michel Hanssens (1948–50) werden vier Redaktionen dieses Werkes unterschieden, von denen drei auf den Verfasser selbst zurückgehen – eine Sicht, der S. sich anschließt. Die erste Fassung eröffnet mit einer Widmung an Ludwig den Frommen, die S. aufgrund zeitgeschichtlicher Hinweise zwischen 819 und 822 ansetzt; die zweite Fassung, die vor allem den drei Büchern der ersten Redaktion ein viertes anhängt, datiert Steck aufgrund von Anspielungen auf „Wirren“ im Reich ins Jahr 829, die dritte noch vor der Romreise, zu der Amalar im Frühjahr 831 aufbrach.

Anschließend, im 5. Kapitel, wendet Steck sich dem Briefwechsel zu, der von