

sich die erst spät einsetzende allgemeine Rezeption seiner trinitätstheologischen Sprachregelung: Unmittelbar ging es um die Einheit der Kirche *vor Ort* (120). Der dazu beschrittene Weg sollte sich jedoch als paradigmatisch erweisen, konkret: die Abgrenzung gegen Sabellianismus einerseits, Arianismus andererseits. Dadurch wurde quasi ein Spielfeld für theologische Denkversuche abgesteckt, innerhalb dessen die Redeweisen von einer bzw. von drei Hypostasen nicht mehr als kontradiktorisch erscheinen mussten (vgl. 104). Garant dieser Grenzen sollte nichts anderes als das Nicaenum von 325 sein, das Athanasius seit ca. 351 als Inbegriff der Orthodoxie wiederentdeckt hatte (54). Die „Suffizienz des Nicaenums“ berührt vier Bereiche: *Kirchenrechtlich* wird die Synode von Nicaea zur „höchsten Instanz in kirchlichen Angelegenheiten“ erhoben (gegen Tyrus 335, Serdika 342/43 u. a., vgl. 68f.); *ekkleziologisch* erscheint die Einheit der Kirche „zuerst als Einheit in der Lehre“, d. h. in der einmütigen Bezugnahme auf das Nicaenum (78); *apologetisch* wird damit der Arianismus als Haupthindernis der kirchlichen Einheit identifiziert (80f.); und *christologisch* wird die wahre Gottheit des Sohnes bekräftigt (82). Ebenso wichtig ist, dass hier erstmals die Notwendigkeit einer pneumatologischen Erklärung des Nicaenums betont wurde; dieses ist also nur durch eine entsprechende Interpretation, nicht schon im Wortlaut, „suffizient“ (83f.; vgl. 122), was 381 zur konsequenten Fortschreibung des „nicaenischen“ Glaubens führte. Die theologische Pointe des *Tomus* liegt darin, beiden Seiten zu attestieren, dass sie „einen unterschiedlichen Sprachgebrauch pflegten“ und dadurch in der Weise differierten, „wie sie die Lehre jeweils interpretierten“ (98, vgl. Tom. 8,1), dass aber hinreichende Übereinstimmung in der Sache bestehe, solange sie sich an die „Friedensbedingungen“ hielten, also Sabellianismus wie Arianismus abzulehnen und am Nicaenum festzuhalten (99). Aus Athanasius' Perspektive mussten sich dabei die Meletianer den Paulianern anschließen, die ihre Gleichsetzung von Ousia und Hypostase immerhin mit dem Nicaenum begründen konnten (101); dass die Rede von drei Hypostasen damit kompatibel sei, konnte freilich mangels einer inhaltlichen Klärung vorerst nur um den Preis einer „begrifflichen Ambivalenz“ behauptet werden (104). Dass den Nicaenern zumal im Westen diese Verständigung nicht geheimer war, zeigt Hieronymus' ep. 15 an Damasus, wo er empört von der Zumutung berichtet, er solle drei Hypostasen bekennen – gegen Y. wurde also keines-

wegs sogleich „die Formel τρεῖς ὑποστάσεις durch die Synode von Alexandrien 362 auch im Westen in Geltung gesetzt“ (ebd.). Die Entwicklung eines lateinischen Neunicaenismus (und ebenso die der „kappadozischen“ Trinitätstheologie) liegt freilich schon außerhalb des Blickfelds der vorliegenden Untersuchung.

„Dass der bis zum heutigen Tage geltende Glaube, den man nicht nur im Gottesdienst bekennt, sondern auch in der Alltagsfrömmigkeit im Herzen bewahrt, auf dem nicaenischen Erbe beruht, verdankt die Christenheit vor allem Athanasius von Alexandrien“ (50). Man wird diesen Spitzensatz gewiss differenzieren müssen; erst die nachfolgende Generation vermochte einen tragfähigen „Neunicaenismus“ zu entwickeln, während Athanasius zeit lebens der Ein-Hypostasen-Theologie verpflichtet blieb (Y. verweist für eine weitere Bekräftigung der *drei* Hypostasen auf den koptisch überlieferten Osterfestbrief von 364 [89f.], dessen Authentizität freilich schon von Adolf Laminski, *Der Heilige Geist als Geist Christi und als Geist der Gläubigen*, Leipzig 1969, 115 bestritten wurde; weitere Argumente jetzt bei Christoph Marksches, *Alta Trinität Beata*, Tübingen 2000, 243–246). Höchst missverständlich formuliert Y. abschließend: „Die Trinitätstheologie des Athanasius näherte sich nunmehr [sc. nach 362] an die im Jahr 381 in Konstantinopel (μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις) als kanonisch festgesetzte, homöusianische Konzeption an“ (123). Eher ermöglichte doch der *Tomus ad Antiochenos* gerade die Transformation der nicaenischen und der homöusianischen Position und bahnte damit den Weg zum neunicaenischen Konsens, der sich schließlich 381 im Nicaeno-Constantinopolitanum niederschlug. Mit Y.s Arbeit sind also gewiss noch nicht alle Fragen zur Synode von Alexandrien und ihrer Nachwirkung beantwortet; aber diese Fragen offen zu legen und zu ihrer Bearbeitung anzuregen ist zweifellos ein Verdienst dieser Studie.

Jena

Peter Gemeinhardt

Schneider, Hans-Michael: Lobpreis im rechten Glauben. Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzevesi Iadgari (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 23, Bonn 2004), 383 S.

Ein schwieriges und langwieriges Unterfangen ist es, sich einem Thema zuzuwenden, für das man nicht wirklich die nötigen fachlichen Voraussetzungen mit-

bringt. Immerhin ist der *Iadgari* eine liturgiewissenschaftliche Quelle des Kaukasus und damit haben wir es mit einem Fachgebiet zu tun, für das man nicht nur philologische, sondern ebenso liturgiewissenschaftliche Kenntnisse, dabei sehr spezifische Fachkenntnisse über den Kaukasus, aber auch anderer östlichen Riten haben sollte. Der A. hat sich außerordentlich große Mühe bei der Aneignung von Grundkenntnissen über diese eine georgische Quelle gegeben.

Was ist mit dem Begriff „*Iadgari*“ gemeint? Der *Iadgari* beinhaltet die nicht-biblischen poetischen Einschübe, die (1) beim sog. Kathedraloffizium zu den Psalmen und biblischen Cantica und (2) bei jenem Teil der Eucharistiefeyer an Festtagen als Refrain bzw. Troparion gesungen werden, die *liturgische Handlungen*, wie z. B. den Einzug, die Händewaschung, schließlich das Herbeischaffen der Gaben von Brot und Wein begleiten. [Zur alten Schicht zählt bei der Eucharistiefeyer nur der responsoriale Einschub (georg.: *dasadebeli*) zum Psalmvortrag (georg.: *p'salmuni*) im Zusammenhang mit den Lesungen]. Dabei hat man sich zu vergegenwärtigen, dass es sich um zwei zeitlich unterschiedliche Eucharistiefeyern an hohen Festen handelt: (1) die sich an die Kathedralvesper anschließende „Eucharistia“ am Vorabend des Festes, in den georgischen Quellen wie dem *Iadgari* und dem *Georgischen Lektionar* als (*Kanoni*) *zamis cirvisay* („Stunde der Eucharistia“) bezeichnet, (2) die *am Tage* des Festes nach dem Kathedraloffizium des Morgens gefeierte Eucharistie, im *Iadgari* und dem *Georgischen Lektionar* als *Samhrad* („zum Mittag“) gekennzeichnet, wie ich vor einigen Jahren nachgewiesen habe. Somit scheint diese Eucharistie an hohen Festen vor allem in einem engeren Zusammenhang mit dem sog. Kathedraloffizium zu stehen, was sich vornehmlich auf die armenischen liturgischen Gebräuche weiter ausgewirkt hat und noch viele Fragen aufwirft. Bei der Lösung dieser Frage wird möglicherweise der georgischen wie auch der armenischen Bezeichnung (georg.: *iadgari*, cf. arm.: *išatakaran*, beide mit der Bedeutung von „Gedächtnis“) noch eine Schlüssel-funktion zukommen.

Diese liturgiewissenschaftlichen Präzisionen, die dem Verständnis des liturgischen Ablaufs und der Funktion jener georgischen Refrains bzw. Troparia dienen und zugleich auch eine präzise Übersetzung des georgischen Vokabulars erst möglich machen, sucht man vergeblich bei Schneider; sie erschließen sich einem erst bei einer sehr intensiven Lektüre anhand guter Sachkenntnisse über die Litur-

gieformen in erster Linie des Kaukasus, d. h. der liturgischen Gepflogenheiten Georgiens und Armeniens, und in zweiter Linie auch der frühen und späteren liturgischen Gebräuche Jerusalems, wobei die mit den Kathedraloffizien des Abends, der Vigil und des Morgens verankerte und für die Hochfeste charakteristische Eucharistiefeyer mit ihren jeweiligen Troparien, wie sie uns als (*Kanoni*) *zamis cirvisay* („Stunde der Eucharistia“) des Vorabends und als *Samhrad* („zum Mittag“) am eigentlichen Festtag entgegentritt, offenkundig eine spätere Entwicklung darstellt, bei der z. B. der georgische *Samhrad* („zum Mittag“) dem armenischen *Čašazam* („Mittags-Mahl“, „Mittags-Stunde“) im armenischen Kommentar des Step'anos Siwnec'i (8. Jh.) gegenübersteht.

Aber auch syrisches Traditions-gut, das, wie ich in einem weiteren Beitrag nachzuweisen suchte, teilweise über armenische Vermittlung in dem georgischen Hymnenmaterial anhand der Analyse des georgischen Vokabulars nachweisbar ist, erfordert unsere Aufmerksamkeit. Mit dem Einbezug des syrischen und armenischen Formelguts in die Untersuchung georgischer Schlüsselbegriffe für das homoousios und die Inkarnationsaussagen lassen sich neue Zusammenhänge erschließen, wie sich auch neue Fragen ergeben, was Schneider unbekannt ist, denn in diesen liturgischen Traditionssträngen ist der A. nicht wirklich zuhause. Zudem geht der V. stillschweigend von der Jerusalemer Liturgie des Jakobus aus, was keineswegs erwiesen ist. Auch wenn eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung nicht zu den benannten Zielen zählt, so bilden doch liturgiewissenschaftliche Kenntnisse das Fundament jeder Erörterung des *Iadgari* und sind somit unabdingbare Voraussetzung für die Übersetzung wie für den Kommentar.

Der Autor hat sich zum Ziel gesetzt, die georgischen Troparia „auf ihre theologischen Aussagen hin zu untersuchen und diese in den theologiegeschichtlichen Kontext einzuordnen“ (p. 4). Wenn dies das primäre Ziel gewesen ist, so ist dazu zu sagen, dass diese Veröffentlichung am jetzigen theologischen Kenntnisstand über den *Iadgari* vorbeidiskutiert. Diese 2004 erschienene Publikation verzeichnet Beiträge in der Bibliographie bis 2000 (cf. p. 374). Bereits zur Zeit der Abfassung dieser Studie lag aufgrund mehrerer Untersuchungen von 2000 ein Kenntnisstand über „die theologischen Aussagen“ des *Iadgari* vor, ebenso über seinen „theologiegeschichtlichen Kontext“, der weit über das hinausgeht, was Schneider uns

in seinem „Theologischen Resümee“ (pp. 315–360) zu sagen hat.

Der wichtigste Beitrag Schneiders liegt zunächst einmal in der Tatsache, dass uns eine deutsche Übersetzung aller georgischen Refrains bzw. Troparia zu den Festen: Verkündigung, Weihnacht, Epiphanie und die Hypapante (pp. 71–162) vorgelegt wurde, an die sich ein Kommentar anschließt (pp. 163–314), der eine liturgische Einordnung des georgischen Befunds versucht. Bei der Übertragung der georgischen Rubriken wie der Troparia mit ihren Schlüsselbegriffen fällt der Wechsel von wörtlicher Übersetzung und einer (allzu) freien Wiedergabe des Georgischen auf, der schon die große Unsicherheit bei der Übersetzung der georgischen liturgischen Terminologie erkennen lässt. Dennoch ist diese Übersetzung gewiss als der bedeutendste Teil dieser Veröffentlichung zu werten und insofern zu empfehlen, als Schneider mit dieser Übersetzung dankenswerterweise dazu beigetragen hat,

dass ein Juwel aus dem Schatzhaus der orientalischen Überlieferungen einem weiteren Publikum bekannt gemacht wird.

Was die liturgiewissenschaftliche und theologiegeschichtliche Hebung und Interpretation dieses kostbaren Schatzes anbetrifft, so wird sie den Spezialisten vorbehalten bleiben, die versuchen werden – und dies wohl in mehreren Anläufen und unter Einbezug des gesamten philologischen Umfeldes – die vielen noch ausstehenden Fragen philologischer, liturgiewissenschaftlicher und theologischer Natur erst einmal zusammenzutragen, zu sichten und zu artikulieren, um dann in mehreren Diskussionsschüben die strukturellen und inhaltlichen Probleme des *Iadgari* im Kontext der orientalischen Überlieferungen zu lösen.

Tübingen

Gabriele Winkler

Mittelalter

Frühformen von Stiftskirchen in Europa.

Funktion und Wandel religiöser Gemeinschaften vom 6. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Festgabe für Dieter Mertens zum 65. Geburtstag. Vorträge der Wissenschaftlichen Tagung des Südtiroler Kulturinstituts in Zusammenarbeit mit dem Bildungshaus Schloss Goldrain/Südtirol, 13.–16. Juni 2002. Herausgegeben im Auftrag des Südtiroler Kulturinstituts von Sönke Lorenz und Thomas Zotz. Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 54. 2005. VIII und 424 Seiten.

Zugang und bibliographische Zuordnung dieser sehr nützlichen Veröffentlichung gibt der dritte Untertitel mit dem Hinweis, dass es sich um Vorträge einer Tagung handelt, die den Bearbeitern der beiden Handbücher der Stiftskirchen in Baden-Württemberg sowie der Dom- und Kollegiatstifte der EU-Region Tirol-Südtirol-Trentino „Problembewusstsein und Instrumentarien“ zu Fragen „um die Lebensformen geistlicher Gemeinschaften im Reich bis zur Kirchenreform des 11. Jahrhunderts“ vermitteln sollte (S. VII). Diese 15 Vorträge sind um z. T. sehr umfangreiche Anmerkungen mit Literatur-

Nachweisen (bis 2004), einige wohl auch im Text ergänzt. Kompetente Autoren berichten somit über die Themenstellung, den Forschungsstand, meist auch über kontroverse und über offene sowie in einigen Fällen über unzureichend oder auch gar nicht erkannte bzw. beachtete Aspekte. Wer sich mit Stiften (auch der späteren Zeit) beschäftigt, sollte sich für die Lektüre dieses Buches Zeit nehmen. Und weil Stifte, zumal im Mittelalter, in alle Lebensbereiche des All- und Festtages, ins Dies- und Jenseits hineinreichen, sind nicht nur Spezialisten (wer auch immer das sei) eingeladen. – Dem Rezensenten bleibt freilich nur die Möglichkeit, durch die Nennung der Autoren und deren Themen „oberflächlich“ mit Überschriften zu informieren. So wenig wie – leider – über die gewiss lebhaften Diskussionen in und am Rande der Tagung berichtet ist, so konkret muss bei diesem Umfang und der Themenbreite auch die Rezension – leider – auf Fragen, Anmerkungen und (vielleicht) Kritik weitgehend verzichten.

Die knappe, präzise Einführung in die letztlich in allen Beiträgen um die Profilierung und Funktion der männlichen wie weiblichen „stiftischen“ Gemeinschaften