

schreibt die Autorin die weitere Geschichte der Heiligenverehrung, die in Arles dazu führte, dass bald auch die Mönche aus Lérins und Bischöfe Honoratus und – weniger ausgeprägt – Hilarius kultisch verehrt wurden. Daneben begegnet im 5. Jh. bereits der hl. Trophimus, in dem man den von Petrus ausgesandten apostolischen Gründerbischof sah, mit dem man kirchlichen Vorrang des Bischofsitzes begründen wollte. Im 6. Jh. nahm man den ebenfalls aus Lérins gekommenen Caesarius, der schon zu Lebzeiten als Beschützer der Stadt fungierte, in den Kreis der verehrten Bischöfe auf, doch erhielt sein Kult erst in moderner Zeit größere Bedeutung, während sich die Genesiusverehrung verstärkt auch außerhalb von Arles ausbreitete und Trophimus – wie es scheint – in den Vordergrund rückte, der nun auch mit Paulus in Verbindung gebracht und als „apostolischer Vikar“ immer mehr für die lokale Kirchenpolitik beansprucht wurde.

Die Autorin unterscheidet zwischen einer ersten Periode, die nach ihr bis ins 9. Jh. reichte, und einer zweiten, welche das 10.-12. Jh. umfasste und eine beträchtliche Ausgestaltung der Trophimuslegende brachte. Dieser wurde nun auch mit der Mitte des 10. Jh. vor Arles entstandenen Abtei Montmajour (Monsmaior) verbunden, indem u. a. erzählt wurde, der Heilige habe an dieser Stelle zuerst gewohnt, um von hier aus in der Stadt zu missionieren. Der Ort erhielt so, ganz im Sinn der Mönche, apostolische Würde. Von besonderer Bedeutung war sodann die Übertragung der Trophimusreliquien in die Bischofskirche in der 2. Hälfte des 10. Jh., wodurch das alte Stephanuspatrozinium und der frühere Name immer mehr in den Hintergrund gerieten. Der Ruhm des alten Patrons Genesius, der außerhalb der Stadt zunahm, wurde in ihr von Trophimus überstrahlt, der so in der Diktion der Autorin „vom Erzbischofpatron zum Patron der Stadt Arles“ (75) mit ihren Konsuln unter der bischöflichen Oberherrschaft aufrückte.

Die dritte Periode umfasst nach der Verfasserin das 13.–15. Jh. Die Darstellung verknüpft die Geschichte der Stadt und der Provence mit einer Analyse der hagiographischen Produktion und gelangt zu schönen Ergebnissen. Für den hl. Honoratus lässt sich ein Anwachsen der Bedeutung feststellen, das dazu führte, dass seine alte Heimatabtei Lérins als neues Kultzentrum nach der Reliquientranslation Pilger anzog und Anregungen für eine volkstümliche Verehrung in der ganzen Region bot, die also nicht von Arles ausgingen. Die volkstümliche Veranke-

rung der weiterhin bestimmenden Trophimusverehrung zeigt sich besonders deutlich im provenzalischen Versepous „Roman de Saint Trophime“ wohl aus dem letzten Drittel des 12. Jh., das eingehend besprochen wird. Allerdings entzündete sich im 15. Jh. ein neuer populärer Kult an der Person des offensichtlich beliebten Louis Aleman, der 1423–1450 als Erzbischof von Arles gewirkt hatte. Die in seiner Vita enthaltenen postmortalen Wunder zeigen ihn als volksnahen Heiligen, den man in allen Nöten anrufen konnte. „Die Tatsache, daß Arles ab dem 15. Jahrhundert immer mehr in das politische Abseits geraten war, während Aix sich als Hauptstadt profilierte, mochte einen Beitrag dazu geleistet haben, daß der alte Stadtpatron Trophimus an Attraktivität verloren hatte. Louis Aleman ließ Trophimus in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sein Stadtpatronat verlieren. Trophimus blieb allerdings Patron der Diözese“ (111). Daneben entwickelte sich seit Ende des 15. Jh. eine populäre Verehrung des ägyptischen Eremiten Antonius.

Der Vergleich von Arles mit anderen Städten Südfrankreichs bereichert insgesamt unser Wissen über die Mentalitätsgeschichte der Region. Wissenschaftliche Hagiographie war früher oft die Spezialität weniger Experten, die zudem oft genug vor allem an der Historie der verehrten Personen selbst interessiert waren. Die Heiligenverehrung war jedoch in all' ihren Formen ein wichtiges und zentrales Element der europäischen Geschichte und Kultur und verdient es deshalb, von Historikern nicht nur am Rande wahrgenommen zu werden. Die vorliegende Arbeit leistet einen guten Beitrag zu dem seit einiger Zeit aktuellen Bemühen, die Hagiographie verstärkt für die Geschichtswissenschaft insgesamt auszuwerten. Der Studie hätte jedoch eine letzte kritische Durchsicht gut getan; leider enthält sie zu viele Flüchtigkeiten und Schreibversehen.

Mainz

Theofried Baumeister

Uphus, Johannes Bernhard: Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787. Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage (Konziliengeschichte, hrg. v. W. Brandmüller, Reihe B: Untersuchungen), 453 S., Verlag F. Schöningh, Paderborn 2004 (ISBN 3-506-74729-0), 49,90 €.

Wer den Titel dieser Untersuchung zum ersten Mal liest und in den Quellen des byzantinischen Bilderstreites und der um-

fangreichen wissenschaftlichen Literatur darüber bewandert ist, mag sich fragen, wie man denn über den vom Textumfang her schmalen und inhaltlich von manchen als dürftig bezeichneten Horos des II. Nicaenum eine so umfangreiche Untersuchung verfassen kann, deren Seiten zudem noch durch häufigen Petritdruck und umfangreiche Anmerkungsapparate extensiv ausgenutzt wurden.

Nach der Lektüre dieser von der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät im WS 2001/02 angenommenen Dissertation zögere ich nicht, das Buch als die wichtigste monographische Untersuchung der letzten Jahre zur Bildertheologie Nizäas zu bezeichnen, die fürderhin jeder, der sich zur Bilderfrage des 8. Jh.s äußert, zur Kenntnis genommen haben muss. Die beeindruckende Verbindung von philologischer Kompetenz, historisch-kritischem Denken, theologischem Sachverstand und dem Vermögen, sich historisch und theologisch-systematisch in die aufgeworfenen Fragen hineinzudenken und sie luzide darzustellen, zeichnen diese Untersuchung aus. Sie vermag damit in das Dickicht der Meinungen zum Bilderstreit des 8. Jh.s einige klare Schneisen zu schneiden und definitive Antworten zu formulieren, wo in der Unmenge der Literatur des vergangenen Jh.s zum Thema Theologen gelegentlich die philologisch-historische Präzision vermissen ließen, der theologischen Substanz ihres Wissenschaftsgebietes im Kern eigentlich abholde Byzantinisten forsch meinten, die theologischen Fragen gleich mitentscheiden zu können und in dicken kunsthistorischen Werken sich gelegentlich weder theologische Kompetenz noch philologisch-historischer Sachverstand zum Fehlurteil verdichtet auf Hochglanzpapier gedruckt wiederfindet. Die Theologie aber ist – wie von byzantinistischer Seite hinsichtlich der Frage nach den Ursachen des Bilderstreites klar herausgestellt wurde (*P. Schreiner*, *Der byzantinische Bilderstreit*, *Settimani di studio del Centro italiano de Studi sull'alto medioevo* 34 (1988)) von Anfang bis zum Ende der wesentliche Kern des Bilderstreites gewesen. Insofern ist es auch nicht engführend, wenn eine theologische Untersuchung zum II. Nicaenum – bei gleichzeitiger Dokumentation der Kenntnis aller mit dem Bilderstreit verbundenen Fragebereiche sich ganz auf die Bilderfrage als theologische konzentriert.

So liegt es nicht in der Absicht dieser Studie, „eine detaillierte Darstellung des Konzilsverlaufs oder aller im Konzilsverlauf behandelten Einzelfragen“ zu liefern, genauso auch nicht, „eine vollständige,

von systematischem Interesse geleitete Geschichte der Ikonentheologie zu bieten“, sondern: „die Ikonenauffassung des Konzils, wie sie im Horos vorgelegt ist, durch Kontrastierung und Vergleich mit verwandten Texten möglichst genau zu erfassen, ist Hauptziel dieser Arbeit“ (XVIII). „Das leitende Interesse ist insoweit in erster Linie ein systematisches“, aber eben eines, das historisch und philologisch vorbildlich präzise vorgeht.

Der Vf. hat sich textlich ganz auf die Konzilsakten beschränkt, geht also auf die nachnizänischen bildertheologischen Entwürfe (*Theodor Studites*, *Nikephoros Patriarches*) gar nicht ein, zieht aber auch nicht die Parallelen zu *Johannes von Damaskus*, was man bedauern mag, weil es ein leichtes gewesen wäre, auch noch zu belegen, was gerade diese Untersuchung mit Händen greifbar macht: wie stark die Theologie Nizäas vom Damazener abhängt. Vom Ergebnis her betrachtet hat sich aber diese Beschränkung insgesamt als fruchtbar erwiesen. Ausgangspunkt und Kern der Untersuchung ist der Horos von 787, den Vf. als „das zur Entscheidung in der Ikonenfrage vorgelegte amtliche Dokument“ der Synode „ernstnehmen“ will. Dies bedeutet für ihn, „den Horos in seiner Binnenstruktur zu erschließen und ihn andererseits auf philologisch-hermeneutischem Weg im Licht der gattungsverwandten Texte früherer Konzilien und der Akten des Zweiten Konzils von Nizäa als Ergebnis eines Meinungsbildungsprozesses zu interpretieren“ (XVIII).

Angesichts des problematischen und umstrittenen Textbestandes bei *Mansi* hat der Vf. die herangezogenen Texte mit Hilfe des Herausgebers der Akten von 787 für die ACO, *Erich Lamberg*, anhand der einschlägigen Handschriften der Neuedition überprüft (XIII). Die Texte werden also weiter nach *Mansi* zitiert, entsprechen aber im Bestand der kommenden kritischen Edition. Die radikale Infragestellung des Textbestandes der Akten durch *Paul Speck* hat sich dem Vf. infolge dieser Untersuchung als nicht überzeugend erwiesen und kann z. B. hinsichtlich der These *Specks*, dass die „relative Verehrung“ überhaupt nicht Thema des Konzils gewesen sei, von der inneren Argumentationsstruktur des Horos her überzeugend zurückgewiesen werden (38 Anm. I; 331f.).

Für den Horos kann der Vf. so auf der Grundlage Lambergerscher Studien eine kritische Edition vorlegen (2–12), die sich als echtes Desiderat erweist, ist doch der *Mansi*-Text auch an dieser zentralen Stelle nicht zuverlässig; die gängigen Präsentationen des Horos (z. B. bei *H. Denzinger* – *P. Hünermann*, *Enchiridion symbol-*

orum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg ³⁷1991) hängen aber von Mansi ab und bringen überdies oft nur einen – problematisch gekürzten Text.

Im I. Hauptteil „Zur Gattungskritik“ (13–37) wird der Horos der o.g. Analyse unterzogen. Dabei kann im Vergleich mit den Horoi der Synoden von Chalcedon, Konstantinopel (680/01) und Hieria eine Makrostruktur der Gattung „Horos“ herausgearbeitet werden, zu der ff. Struktureinheiten gehören: A. Überschrift und Protokoll; B. Proöm; C. Narratio; D. Die Einberufung des Konzils; E. Die Bestätigung der Tradition; F. Die eigentliche Entscheidung; G. Peroratio; H. Sanktionierung der Entscheidung. Weiterhin bestätigt sich für die Zeiträume der genannten Synoden, was für frühere Zeiten unlängst herausgearbeitet wurde (vgl.: H. Ohme, Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs, 1998), nämlich „dass es einem Horos primär um die Verkündigung von Konzilsbeschlüssen geht, die zunächst nicht auf dogmatische Fragen festgelegt sind“ (37). Horoi beanspruchen auch nicht „direkte Verbindung des jeweils Entschiedenen mit göttlicher Offenbarung und unabänderliche(n) Gültigkeit im Sinne der Infallibilität“ (36). Schließlich wird schon hier klar, wie Hieria auch formal und inhaltlich in der Verwendung der Gattung Horos aus dem Rahmen fällt, indem es innerhalb des Horos eine argumentative Widerlegung der Gegenposition betreibt und durch unmäßige Ausdehnung der Begründungszusammenhänge, Väterzitate, Anathematismen sowie durch aufwendige Sprache zu einer aus der Tradition fallenden umfangmäßigen Aufblähung des Horos kommt. Aus heutiger Perspektive mag der „stark argumentierenden Prägung“ des Horos von Hieria größere Sympathie entgegengebracht werden, historisch betrachtet aber ist dies unangemessen, weil der Horos eine Entscheidung vorzulegen hat. Die Begründungszusammenhänge sind in Nizäa deshalb sach- und gattungsgemäß an anderer Stelle zu suchen. Die Knappheit und der thetische Charakter des Horos von Nizäa sind deshalb nicht als Defizit zu bewerten (276f.).

Zum Verständnis des Horos von Nizäa müssen deshalb weitere Dokumente der Synode herangezogen werden. Der Vf. stellt sie als „*Texte im Vorfeld des Horos*“ in Hauptteil II. (38–81) vor. Es handelt sich dabei um 4 Textgruppen: „A. Die Korrespondenz zwischen Hadrian I. und Konstantinopel“, „B. Der Briefwechsel zwischen Tarasius und den östlichen Patriarchaten“, „C. Dokumente der ersten Sit-

zung“ und die vom Vf. „D. Ekphonesis der vierten Sitzung“ genannte Verlautbarung der Synode am Ende der IV. Sitzung. Zusammen mit dem Horos von Hieria und dessen Refutatio in der VI. Sitzung des Nizänums, die in zentralen Textauszügen herangezogen und – wie alle griechischen Zitate in der Arbeit – mit zuverlässigen und stets in der philologischen Entscheidung bestens dokumentierten Übersetzungen versehen wird, werden diese Texte nun im zentralen III. Hauptteil der Arbeit zur Interpretation des Horos herangezogen unter der Überschrift: „Die Sinneinheiten des Horos im Vergleich zur Ekphonesis der vierten Sitzung sowie zum Horos von Hieria und dessen Widerlegung“ (82–349). Die Zusammenfassung der Ergebnisse (351–364), eine „Synopse der Horoi vom Konzil von Ephesus (431) bis zum Zweiten Nizänum (787)“ (395–393), das Literaturverzeichnis (395–415), ein Personen- und Sachregister, ein griechisches und lateinisches Wörterverzeichnis, ein Verzeichnis der kommentierten Aktenstellen sowie ein Stellenregister (417–453) schließen das Werk ab.

Für die methodische Bearbeitung der Strukturteile des Horos in Teil III ergibt sich so als überzeugende Vorgehensweise die jeweilige Analyse der entsprechenden Sinneinheit in philologischer, rhetorischer, traditionsgeschichtlicher und theologischer Hinsicht sowie im Vergleich mit den zuvor genannten Texten des Konzils, wobei sich dann jeweils ein äußerst umfangreicher und hochdetaillierter exegetischer „Kommentar“ anschließt, der keinen philologischen Wunsch offen lässt (musterhaft z.B. die Ausführungen S. 323–332 über die „Polysemie“ von *proskynesis*, die die gerne in Frage gestellte Differenzierung der Synode von *proskynesis timetike* und *latreia* einleuchtend macht). Diese „Kommentare“ in Petit umfassen allein ca. 55 Seiten der Arbeit. Entsprechend der thematisch gegliederten Struktur des Horos werden in den Unterabschnitten des Hauptteils III. nun die „thematischen Schwerpunkte“ der Bilderentscheidung des Konzils umfassend behandelt. So erweist sich das Vorgehen insgesamt als methodisch vorzüglich.

Folgende Beobachtungen scheinen mir besonders wichtig zu sein.

Der Vergleich der Struktureinheiten „Einberufung des Konzils“ macht eine beachtliche „Reduktion des kaiserlichen Einflusses“ in Nizäa gegenüber Hieria deutlich. Während in Hieria die Kaiser für den „Beistand des Heiligen Geistes in Anspruch genommen“ werden und „Lehr- und Leitungsamt für sich bean-

spruchen“, beruft in Nizäa Gott „mit Hilfe der Kaiser die Bischöfe, damit durch deren gemeinsame Entscheidung – d. h. nicht durch die autokratische der Kaiser – die Überlieferung erneut zur Geltung gelangt“ (128). Dazu passt auch, dass im Gegensatz zu früheren Konzilien mit Tarasios ein Kleriker und nicht ein staatlicher Beamter dem Konzil vorsitzt, das auch nicht wie Hiereia primär als Reichsversammlung einberufen wurde.

In der zentralen Frage der Beanspruchung der *Tradition* und deren Bestätigung, in der Nizäa den schwerlich verifizierbaren Ursprung der Ikonen bei den Aposteln ansetzt und die dafür beigebrachten Belege die Last des historischen Beweises oft nicht zu tragen vermögen, kann Vf. in einer Vielzahl von Kontexten immer wieder deutlich machen, von wie grundlegender Bedeutung can. 82 des Concilium Quinisextum für die Bildertheologie des II. Nicaenum ist. Er ist dies in doppelter Hinsicht, insofern zum einen durch ihn die Ikone Bestandteil der synodalen Tradition der Ökumenischen Synoden ist und zum anderen der inkarnatorische Aspekt der ikonischen Darstellung in ihm zum Zentrum des Bildes erklärt wird. Insofern nun die synodale Tradition von Nizäa in einem summarischen Sinne als Einheit betrachtet wird, erscheint es durchaus als nachvollziehbar, wenn Nizäa II die synodale Tradition für das Bild in Anspruch nimmt (143f). „Ausschlaggebend“ ist also nicht die problematische These Nizäas, dass alle Väter die Ikonen akzeptiert hätten, „sondern dass die Ikonen überhaupt Bestandteil der Überlieferung sind“ (352). Zutreffend kann Nizäa auch den Vorwurf zurückweisen, die Bilder seien durch den „Irrtum“ einzelner, nämlich der Maler, aufgekomen und darauf bestehen, dass der Ursprung der Ikone in der Kirche zu suchen sei (144). In einer ausgedehnten Analyse (144–158) von Basilius, Spir. 29, kann Vf. sodann verdeutlichen, wie die Ausführungen des Kappadoziens zur schriftlichen und ungeschriebenen Überlieferung bis in die Wortwahl hinter dem nizänischen Traditionsverständnis als theologisches Prinzip stehen.

Höchst bedeutsam erscheinen mir die Analysen zum Verhältnis „Ikone und Evangelium – Bild und Wort“ (158–187). Denn der Horos vertritt eine „Parallelität von Ikone und Wortverkündigung“ hinsichtlich der „gemeinsamen Bezeugung der Menschwerdung durch beide Medien“, womit als zentrale Aufgabe und „Nutzen“ der Ikone die Verkündigung des Evangeliums als Mysterium der Inkarnation bezeichnet wird (162f.). Dass diese Stelle des

Horos z. B. in der Wiedergabe bei *Denzinger-Hünemann* weggelassen wird, kann man nur als kurios bezeichnen. Höchst interessant und „modern“ sind die dazu ergänzenden Ausführungen der Refutatio, die partiell auf *Maximus Confessor* zurückgeführt werden können, über die anthropologischen Grundlagen des Wechselverhältnisses von Gehör- und Gesichtssinn (175–187), freilich nicht im Sinne einer Notwendigkeit oder Abhängigkeit, wie G. Lange (Bild und Wort, 1969) unzutreffend interpretierte. Aber das Bild erinnert für die nizänische Bildertheologie „nicht nur an das bloße vom Evangelium her bekannte Faktum, sondern (vermag) ... den Wortlaut der mündlichen Verkündigung im Betrachter gleichsam innerlich erklingen zu lassen“ (182), und dies in zeitlicher Unabhängigkeit vom Vollzug der Wortverkündigung. All dies macht deutlich, wie die Bildertheologie des II. Nicaenum zentral auf die *Verkündigung* bezogen ist. Und in dieser Ziel- und Zweckbestimmung ist der „anamnetisch-anagogische Charakter der Ikone“ (205) kein „sekundäres Element“ oder nur „Stütze“, sondern „gleichrangig“ und von „tragender Bedeutung“ neben der mündlichen Mitteilung des Evangeliums (185f.). Deshalb geht es dem Nicaenum auch in der durch die Ikone ermöglichten personalen Beziehung zum Dargestellten nicht „um die beseligende Schau der Urbilder als Ziel einer Ikonenverehrung“, sondern belegbar um „Buße, Befolgung der Gebote und Verherrlichung ... Gottes“, also um ein Handeln, „das sowohl eine ethisch-soziale ... als auch eine doxologische ... Dimension umgreift“ (261).

In der Interpretation der „eigentlichen Entscheidung“ arbeitet der Vf. deutlich heraus, dass es sich hier „nicht um dogmatische Definitionen im neuzeitlichen Sinn (handelt), die sich mit Glaubensinhalten befassen, sondern um konkrete Anordnungen für die religiöse Praxis der Kirche, die allerdings eng mit den zuvor wiederholten Glaubenslehren der früheren Konzilien verbunden sind“ (207f.). Die dabei im Unterschied zu Hiereia vorgenommene vollständige Zitierung des *Nicaenoconstantinopolitanum* macht deutlich, dass dessen Kerngedanke, der ja auch der aller vorhergehenden ökumenischen Synodalentscheidungen ist, nämlich die Menschwerdung Gottes, die entscheidende Grundlage der Ikonentheologie des Nicaenum ist. Aus dem anamnetisch-anagogischen Charakter der Ikone ergibt sich zwangsläufig, dass für Nizäa die Christusikone im Mittelpunkt stehen muss und alle anderen ikonischen Motive hier ihren Bezugspunkt haben. Durch die

Analyse der Refutatio wird deutlich, dass die im Horos formulierte Beziehung von Urbild und Abbild als relative Einheit beider im Sinne Nizäas nur recht verstanden wird, wenn gleichzeitig der für die nizänische Bildertheologie grundlegende wesentliche Unterschied und „ontische Abstand“ (270) zwischen beiden deutlich ist. Denn die Ikone hat mit ihrem Urbild „nur den Namen, aber nicht das Wesen gemein“ (Mansi 13, 252 D9). Nizäa betont also gegen Hierieia deutlich den Abstand, während Hierieia „von einem Bild erwartet, das den Namen einer bestimmten Person trägt, dass diese Person wesensgetreu abgebildet wird“ (266–270) und deshalb beim Christusbild von der Mitdarstellung der Gottheit Christi ausgeht. Demgegenüber kann die Refutatio überzeugend deutlich machen, dass mit dem Christusbild keineswegs notwendigerweise „von vornherein“ „seine Gottheit abgebildet wird“. Vielmehr beansprucht Nizäa „von der Analogie zu Porträts ‚einfacher‘ Menschen her zunächst einmal nur, die leibliche Gestalt des Dargestellten so wiederzugeben, wie sie beim Vorgang des Malens vom Maler gesehen wird“ (267). Überzeugend kann Vf. zeigen – und das wurde m. E. bislang gar nicht gesehen – wo die Ursache für das ikonoklastische Postulat des Christusbildes zu suchen ist. Im 9. Anathematismus von Hierieia nämlich (Mansi 13, 337C6–11) wird von der „unumschreiblichen *Usia* und Hypostase des Gott-Logos“ geredet. Indem hier die beiden christologischen Zentralbegriffe nicht klar geschieden werden und „die Hypostase des menschengewordenen Logos ... als göttlich und unumschreibbar gedacht ist, wird erklärlich, weshalb für Hierieia mit dem Namen der Hypostase auch deren Eigenschaften auf das Bild übergehen“ (268). Damit ist nun m.E. definitiv erwiesen, was in neueren theologischen Studien schon nachdrücklich vertreten wurde (N. Chifar, Das 7. ökumenische Konzil von Konstantinopel, 1993; H. Ohme, Ikonen. Historische Kritik und Tradition, ZKG 110 (1999)): „das Konzil der Bildergegner (bewegt) sich faktisch nicht auf chaledonischem Boden“ (270).

Bekanntlich hat Hierieia die Eucharistie, genauer das eucharistische Brot, als einzig wahre Ikone des lebenspendenden Fleisches Christi bezeichnet. Dessen Nichtabbildlichkeit menschlicher Gestalt sei – so Hierieia von Christus bewusst gewählt worden, weil sie sich angeblich jeder Idolisierung widersetze. Gleichzeitig aber werde es durch die Herabkunft des Heiligen Geistes vergöttlicht und zu seinem heiligen Leib. Dem letzten zustimmend, wendet Nizäa ein, dass es dadurch eben

nicht Ikone sei, sondern Mysterium, Sakrament. Im Anschluss daran stellt Vf. nun ausführlich (S. 234–243) die Positionen von Ratramnus und Paschasius Radbertus, also den sog. Ersten Abendmahlsstreit im fränkischen Reich des 9. Jh.s dar, um von daher Analogien zu den Abendmahlsanschauungen von Hierieia (Ratramnus) und Nizäa (Radbertus) zu ziehen, insofern die Anwendung des Bildbegriffes auf die Eucharistie dem der figura bei Ratramnus entspreche und so nur Hierieia zu einer Differenzierung zwischen „sakramentalem und verklärtem Herrenleib“ fähig sei, während Nizäa mit seiner „extremrealistischen“ Position eine „fragwürdige Auffassung des Sakraments“ zu bescheinigen sei. Ich gestehe, dass dies die einzige Stelle in der Arbeit ist, wo mir ein vorgenommener vermeintlicher traditionsgeschichtlicher Vergleich weder angemessen noch hilfreich, also überflüssig erscheint. Denn der springende Punkt, zu dessen Klärung der 1. Abendmahlsstreit nichts austrägt, ist doch der Bildbegriff Hierieias, der eben nicht der des Ratramnus ist. Es ist doch die für das wahre Bild postulierte Wesensgleichheit mit dem Dargestellten, die Hierieia die Eucharistie als Bild bezeichnen lässt, während sich seine Sakramentsauffassung gar nicht von der Nizäas unterscheidet, wie Vf. durchaus richtig sieht (271).

Sehr bemerkenswert sind schließlich die Analysen zum „thematischen Schwerpunkt: Kreuz und Kaiserbild als Analoga der Ikone“ (277–337). Vf. kann deutlich machen, dass die dreifache bewusste In-Beziehung-Setzung von Ikone und Kreuz im nizänischen Horos sich gegen die archäologisch-kunsthistorisch nachweisbare extensive Benutzung des Kreuzes als Siegeszeichen wendet, die in den Araberstürmen des 8. Jh.s von den ikonoklastischen Kaisern im Rückgriff auf die konstantinische Tradition praktiziert wurde. Zusammen mit dem ananetisch-anagogischen Charakter der Ikone und der paradigmatische herausgestellten Bildertheologie des can. 82 des Concilium Quinisextum nimmt das II. Nicaenum so eine Korrektur der Einseitigkeit dieser Kreuzesauffassung vor „zu einem Verständnis hin, das sich wieder deutlicher des Ursprungs entsinnt, ... als Zeichen des ... Sieges über Sünde und Tod“ (280). „Die semantische Konstellation von Kreuz und Ikone fällt somit nahezu konträr zu einer modernen Erwartungshaltung aus“, insofern die Bildertheologie Nizäas dieser gegenüber geradezu als Ausdruck einer *theologia crucis* verstanden werden kann (281).

Dazu passt nun schließlich auch, dass der Horos am Ende seines Kernteils durch

die Zitate aus Basilius, spir. 18,45 und Athanasius, Ar. 3,5 auf das Kaiserbild abhebt. Denn damit soll in Analogie zur Struktur des Kaiserbildes deutlich gemacht werden, dass „aufgrund der Beziehung zum Dargestellten ... die Darstellung dessen Würde (erhält), und zwar nicht durch eine wie auch immer geartete Wesensverwandtschaft, sondern aufgrund gestaltlicher Ähnlichkeit, bzw. ...dadurch, dass das Bild den Namen seines Urbildes trägt“. In Aufnahme älterer Thesen von L. Barnard und A. Grabar (302 Anm. 365) wird vollends einsichtig, dass auf dem Hintergrund der Propagierung eigener Darstellungen durch die ikonoklastischen Kaiser gerade durch diese Analogisierung die Wiedereinsetzung der Ikone eine „Affirmation der obersten Herrschaft Christi“ bedeutet (302). Schließlich kann Vf. von daher auch begründet dem Vorwurf begegnen, dass die östliche Bildertheologie die Bilder „ontologisch“ aufgewertet habe und ihre Wurzeln im heidnischen Neuplatonismus zu suchen seien. Dieser in Wiederholung älterer Klischees vor allem von H. Belting (Bild und Kult, 1990) erneut verbreiteten These vermag Vf. wohlbegründet „entschieden zu widersprechen“ (297–306, 358–361).

So bietet diese Untersuchung eine in sich schlüssige, philologisch, historisch und theologisch überzeugende Interpretation des Horos des Zweiten Konzils von Nizäa, die ich als fundamental bezeichnen möchte.

Berlin

Heinz Ohme

Bärsch, Jürgen: Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche. Münster: Aschendorff 2004 (LQF 90). 516 S. ISBN 3-402-04069-7.

Wer sich bisher über Genese und Entwicklung von Allerseelen informieren wollte, war auf verstreut erschienene Einzelstudien angewiesen, so etwa die Arbeiten von C. A. Kneller über die drei Messen an Allerseelen (1918), von E. Freistedt über altchristliche Totengedächtnistage (1928) und Th. Klausner zur Kathedra im Totenkult (1927) oder von J. M. Nielsen über die Geschichte des christlichen Totengedächtnisses (1964); über weite Strecken lagen Liturgie und Frömmigkeitspraxis im Dunkeln. Die vorliegende, geradezu opulente Studie, die als Habilitationsschrift durch die Theologische Fakultät Trier angenommen und von Andreas Heinz begleitet wurde, schließt diese Lücke nicht nur, sondern geht ausführlich auf die christliche Totenmemoria

insgesamt ein und liefert umfangreiches Material, an dem die zukünftige Forschung nicht wird vorbeigehen können. Acht Kapitel umfasst das Buch. Die Einführung (1–16) macht mit Forschungssituation und Forschungsansatz vertraut; der Vf., Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Eichstätt, entwirft ein sehr komplexes Forschungsprofil. Bei einem Fest wie Allerseelen, das sich unter vielfältigen kulturellen Einflüsse entwickelt hat, genügt ein allein auf die Liturgie, zumal die liturgischen Texte, konzentriertes Vorgehen nicht, will man die Festkultur und ihre kirchliche wie gesellschaftliche Bedeutung möglichst facettenreich untersuchen. Hier sind laut Vf. Mentalitäts- und Frömmigkeitsgeschichte zu berücksichtigen, müssen kirchen- und pastoralgeschichtliche, religionssoziologische wie auch volkskundliche Aspekte Berücksichtigung finden. Entsprechend hat Bärsch sich entschlossen, zunächst die „Grundelemente der Totenmemoria im Frühmittelalter“ (17–63) zu untersuchen. Geschickt und gut lesbar werden antikes Totengedächtnis, Totenkult der frühen Christen, dann Fragen von Theologie und Frömmigkeit, u. a. zur Eschatologie, zum Interim, zu Jenseits-Visionen dargestellt. Zu den theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Fakten werden die Rituale des praktischen Totengedenkens durch Bruderschaften und Gilden, durch Totenmesse und Totenoffizium in Beziehung gesetzt. Hier erweist sich die Methode, welcher der Vf. folgt, die liturgischen Vollzüge immer im größeren theologie- und kulturgeschichtlichen Kontext zu untersuchen, als sehr fruchtbar. So kann beispielsweise eine Konstanz der Grundelemente der Liturgie nachgewiesen werden, obwohl sich spätantikes und frühmittelalterliches Totengedenken sehr vielfältig präsentiert haben. Innerhalb des Totengedenkens hat die *Commendatio omnium fidelium defunctorum* der Abtei Cluny sich deutlich in ihrer Relevanz für die Liturgie abgehoben. Detailliert fällt deshalb das Kapitel „Cluny und die Entstehung der Feier von Allerseelen“ (64–135) aus, in dem Vf. zeigt, wie sich aus der Liturgie und Frömmigkeit des Klosters heraus die entscheidenden Kräfte für die Entstehung eines kumulativen Festes des Totengedenkens entwickelt haben. Er stellt dar, wie Heiligen- und Totengedenken, Allerheiligen und Allerseelen in Cluny gleichsam als Einheit begegnen: Die *Communio Sanctorum* aus streitender wie vollendeter Kirche tritt als Fürbitte ein für die große Schar der Verstorbenen. Im Hintergrund der Entwicklung vom individuellen zum