

politik. Es mag zwar in der radikalen Konsequenz, mit der dieser Aspekt in den Vordergrund gestellt und als *der* Schlüssel zum Verständnis gesehen wird, eine Einseitigkeit liegen — das zeigt sich wohl am deutlichsten in der Wertung des Athanasius (vgl. dazu W. Schneemelcher, Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker, ZNW 43, 1950/51, 242 ff.) —, aber der damit gegebenen grundsätzlichen Fragestellung kann man sich nicht entziehen, solange man kirchengeschichtliche Arbeit als sinnvolle theologische Aufgabe betreibt; nur so kann es auch geschehen, „daß wir“, wie die Herausgeber im Vorwort fordern (S. V), „das Vermächtnis der älteren Forschung in Ehren halten“.

Ist allein schon die Tatsache zu begrüßen, daß die für das Verständnis und die Bearbeitung der Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts unentbehrliche Reihe der Mitteilungen zur Geschichte des Athanasius in einem Band vereint vorliegt, so haben die Herausgeber noch ein Übriges getan, diesen Band zu einem äußerst praktischen Arbeitsbuch zu machen. Ein durchgegliedertes Inhaltsverzeichnis und lebende Kolummentitel ermöglichen eine schnelle Orientierung. Alle Zitate sind nachgeprüft worden; dabei wurden die Fundstellen in inzwischen erschienenen kritischen Editionen nachgetragen, und zwar gegebenenfalls mit Hinweis auf Differenzen des Wortlautes zwischen deren und dem bei Schwartz vorliegenden Text. Außerordentlich praktisch ist es auch, daß bei Punkten, zu denen eine spätere Stellungnahme von Schwartz vorliegt, entsprechende Verweise gegeben worden sind. — Dem Verlag scheint es — wenn man in Rechnung stellt, daß längere syrische Passagen erhöhte Satzkosten bedingen mußten — einigermaßen gelungen zu sein, den Preis auf der Höhe des zweiten Bandes zu halten. Die leidige Umfangsbegrenzung wird man dafür wohl in Kauf nehmen müssen.

Siegburg (Rheinland)

K. Schäferdick

Hans-Georg Beck: Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (= Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, 2. Teil, 1. Band). München (Beck) 1959. XVI, 835 S., geb. DM 82.—.

Handbücher erscheinen in unserem Zeitalter am laufenden Band. Aber nur selten wird ein Werk so zu Recht diesen Namen führen dürfen, wie die vorliegende riesige Arbeit von Beck, die sich zudem noch der Bezeichnung „Handbuch“ im Titel bescheiden enthält.

In zwei Anfangskapiteln „Einführung“ (S. 1–6) und „Entwicklung der theologischen Byzantinistik“ (S. 7–23) gibt sich der Verf. Rechenschaft über Inhalt, Umfang und Begrenzung des von ihm bewältigten Stoffes, um im 2. Kapitel dann eine dankenswerte Studie über die Geschichte der theologischen Byzantinistik folgen zu lassen. B. entwirft hier nicht nur eine gelungene Rechtfertigung dieses Spezialgebietes innerhalb der Byzantinistik, sondern gibt einen Überblick zugleich über die mannigfachen kirchengeschichtlichen, kirchenpolitischen und geistesgeschichtlichen Verhältnisse und Bewegungen, welche dieses Wissenschaftsgebiet bei fast allen Völkern des Abendlandes zur Blüte und zu reichen Ergebnissen kommen ließen. Das Ganze ist nicht ohne Humor und geistreiche Aperçus geschrieben, was übrigens auch für die Gesamtdarstellung gilt. Überhaupt versteht es der Verf., gewissen byzantinischen Eigenheiten und Eigenwilligkeiten mit brillantem und charmantem Witz zu ihrem Recht zu verhelfen. Ich nenne hier als wenige Beispiele seine Darstellungen so imposanter Erscheinungen der byzantinischen Kirchengeschichte, wie Photios, Kerullarios oder Palamas und den Kreis ihrer Freunde und Gegner. Wenn B. selbst auch nichts von Emotionen beim Studium seines Buches wissen will, so darf doch vom Rezensenten behutsam vermerkt werden, daß es ihm gelungen ist, die Meinung von der homogenen Langweiligkeit byzantinischer Theologie ad absurdum zu führen.

Um ein Bild zu gebrauchen: Nachdem Verf. das vollbeladene Schiff seiner Wissenschaft gut in den Strom der Tradition gebracht hat, muß er sich noch einiger „Freibeuter“ erwehren, die seine große Fahrt stören könnten. Da sind die Vertreter und Verfechter sog. pneumatischer, oikumenischer oder „johanneischer“ Prinzipien. Es heißt in diesem Zusammenhang auf S. 6: „Solcherlei Prinzipien verdienen sicherlich am rechten Ort die rechte Berücksichtigung, aber die erste Voraussetzung ist gründliche Materialkenntnis. Das Handbuch richtet sich nicht an irgendwelche Kirchenpolitiker oder an Theologen irenischer oder polemischer Richtung, sondern an Byzantinisten und solche, welche mit echten Ergebnissen der Byzantinistik arbeiten wollen. Man wird dieser Arbeit deshalb sicherlich unproduktive Dürre und Nüchternheit vorwerfen, wie es in solchen Fällen immer geschieht, vorab von seiten jener, welche an das Wesen der Orthodoxie in erster Linie vom Russischen her geraten sind. Aber einmal ist Byzanz nicht Rußland und die russische Orthodoxie nicht identisch mit der byzantinischen, und zum zweiten bevorzugte ich den Vorwurf der Nüchternheit und Trockenheit vor jenem der wissenschaftlich unfundierten Schwärmerei“. Wer die Literatur der letzten Jahre etwas verfolgt hat, wird gestehen, daß diese wenn auch prononziert geschriebenen Ausführungen B.s ihren guten Grund haben. Ich persönlich glaube aber, daß sich kaum einer von jenen „Freibeutern“ auf B.s stattliche und wissenschaftlich gründlich bestückte Triere verirren dürfte. Um so mehr, als er S. 23 über die wissenschaftlichen Mitarbeiter der theologischen Byzantinistik schreibt: „Seitdem gewisse Impulse der Jahrhundertwende oder der Zeit nach dem ersten Weltkrieg nicht mehr lebendig sind, hat freilich die Zahl der Mitarbeiter eher abgenommen; aber es sieht so aus, als arbeiteten diese wenigen konzentrierter, nachdem sie manche emotionale Belastung abwerfen konnten.“ Aber gerade diese Nüchternheit — die, wie wir gesehen haben, durchaus nicht Geistlosigkeit bedeutet — macht B.s fundamentales Buch zu einem bisher nicht vorhandenen Hilfsmittel für alle die, welche das nicht nur uferlose, sondern auch unabsehbar weit in Periodika und Spezialzeitschriften, von wenigen Untersuchungen abgesehen, verstreute wissenschaftliche Material sich mühsamst zusammensuchen mußten.

Wie hat Verf. dieses Material verarbeitet? Welches ist seine Methode? Denn Thema und Inhalt seiner Darstellung überschneiden sich im Systematischen und Historischen. B. meistert dieses methodische Problem einmal indem er den unerhörten Stoff in Quellen und Sekundärliteratur scheidet, die ersteren nach jedem Abschnitt folgen läßt, die zweite in die Anmerkungen bringt. Dieses Vorgehen, dem eine mühsame Kleinarbeit der Quellen- und Literaturerfassung vorhergegangen sein muß (vgl. auch S. 5–6!), erleichtert dem Benutzer des Handbuchs das Auffinden beider ungemain. Zum andern verteilt B. den Stoff in vier Hauptteile: I. Die Reichskirche und ihre Organisation (S. 27–229), II. Liturgie und Hagiographie (S. 233–275), III. Die Theologie der Byzantiner (S. 279–368) und IV. Geschichte der theologischen Literatur der Byzantiner (S. 371–798). Es folgen Nachträge und Berichtigungen, Tafeln der byzantinischen Kaiser und der Patriarchen von Konstantinopel sowie ein in drei Spalten gegliedertes Register. Sieht man vom Hauptteil I ab, der weithin ein eigenes in sich selbst begründetes Gefüge hat, so ist das ganze Werk so aufgebaut, daß in Hauptteil II und III die wichtigsten Materien und Probleme behandelt werden. Ihre Bearbeitung ergibt dann die methodisch logische Einzelgliederung des Abschnittes IV in: Dogmatik und Polemik, Asketik und Mystik, Homiletik, Hagiographie, Exegese, Kanonisches Recht und liturgische Dichtung während der Phasen der byzantinischen Kirchengeschichte. Ich finde es sehr begrüßenswert, daß B. statt Homiletik den betreffenden Absatz oft „Prediger“ überschreibt. Über diese herrscht unter vielem anderen bei „Freibeutern“ und Mitgenossen der theologischen Byzantinistik manche Unkenntnis und deshalb manch unbegründetes Fehlurteil.

Allein schon diese rein methodische Bewältigung des Riesenstoffes zwingt dem Leser Anerkennung gegenüber dem Verf. ab! Der Benutzer seines Buches tut gut daran, sich hierüber zunächst einmal Klarheit zu verschaffen. So muß er sich z. B.

über den Palamismus einmal grundsätzlich in III 1e orientieren, um in IV 7 dann das gesamte Quellenmaterial mit der dazugehörigen Sekundärliteratur vorzufinden. Ähnliches gilt u. a. auch für die Ketzerien (III 1f.), oder für die christologischen Streitigkeiten (III 1a) und den Bilderstreit (III 1c), welche im IV. Hauptteil in ihren verschiedensten zeitlichen Brechungen und Problemstellungen wieder auftauchen.

Der Hauptteil I nimmt, wie bereits gesagt, eine Sonderstellung ein. In ihm wird vom Verf. die äußere Gestalt der byzantinischen Kirche dargestellt, deren inneres Leben mit seinen mancherlei schwierigen Spannungen und Einzelfragen dann die Abschnitte II und III und ihre geschichtlichen Auswirkungen in IV behandelt werden. Ich nenne zur Orientierung nur die 9 Unterabschnitte von I:1. Die Entstehung der Patriarchalverfassung, 2. Patriarchat und Primat, 3. Staat und Kirche, 4. Die Synoden, 5. Einzelne Patriarchate: a) von Konstantinopel, welcher bis in die einzelne Pfarrei eine umfassende Darstellung findet und wegen der bisherigen Unerschtheit gerade der byzantinischen Parochie eine der zahlreichen Dankeschulden bildet, welche die Leser B. gerne anbieten werden (S. 83–86), b) von Alexandria, c) von Antiochia und d) von Jerusalem, 6. Die Bischofsämter, 7. Das Mönchtum, 8. Quellen des Kirchenrechts, 9. Kirchliche Geographie. Bei dem letzten Absatz handelt es sich zunächst um „die Herstellung einer geographisch-statistischen Bestandsaufnahme der Bistümer der einzelnen Patriarchate“ (S. 148), um die sog. „Notitiae episcopatum“ (S. 148–156). „Die notitiae episcopatum sind Verzeichnisse zunächst der Metropolen, sodann auch der autokephalen Erzbistümer und der zu den Metropolen gehörenden Suffraganbistümer, die für Zwecke des Protokolls geschaffen wurden“ (S. 148). Hier baut B. vor allem auf die Einzeluntersuchungen von Honigmann und Laurent auf. In den Notiae zu den einzelnen Patriarchaten (S. 156–200) wird nicht nur auf das kirchliche und höfische Zeremoniell, d. h. genauer auf die entsprechenden Ranglisten eingegangen, sondern auch auf die ihnen folgende Ordnung der Kirchen und deren Besitz. Aus einer bestimmten Perspektive erhält der Leser hier einen Einblick in ihm zwar bisher bekannte kirchen- und reichspolitische Kontroversen und deren Folgen, aber so, daß sich ihre Zusammenhänge aus dem Gewirr rein dogmatischer Streitpunkte auf die Ebene politischer, sozialer und wirtschaftlicher Konkurrenzen verdichtet. Was B. in diesen Abschnitten nicht nur an Material ausbreitet, sondern auch mit treffsicheren Bemerkungen an verwirrenden Situationen klärt, (ich nenne hier nur seine Ausführungen über Thessalonike S. 176 ff.), ist einfach erstaunlich und in vielem für den Kirchenhistoriker vielleicht auch überraschend. S. 200 ff. schließen sich endlich die Notitiae monasteriorum an. Auf diesen Seiten findet man unter den soeben kurz skizzierten Gesichtspunkten eine Darstellung der großen Klöster in Ägypten (S. 200–202), Palästina (S. 203–206), darunter die für die Theologie und die Hymnologie der Byzantiner so wichtige Laura des hl. Sabas (S. 204), Syrien und Konstantinopel-Bannmeile (S. 207–208), Bithynien und Asia (S. 208–212), Kappadozien, deren eigentümliche Höhlen mit ihren Malereien u. a. s. Z. Schweinfurth näher untersucht hat (S. 211–212) und Trapezunt mit Konstantinopel (S. 213–217). Das S. 215 erwähnte Pantokrator Kloster war übrigens Sitz der Verehrung der Gottesmutter *Ἐλεούσα*. Wahrscheinlich stammt aus diesem geistlichen Milieu auch die berühmte Ikone der Gottesmutter von Vladimir (vgl. Ostkirchl. Studien, 5. Bd., 1956, S. 56 ff.). Nachdem B. auf die lateinischen Klöster in Konstantinopel zu sprechen gekommen ist (S. 216–217, vielleicht hätte hier neben den zahlreichen von B. zitierten Spezialuntersuchungen auch die leicht erreichbare Studie A. Michels in: Ostkirchl. Studien, 1. Bd., 1952, S. 145 erwähnt werden können),¹ folgen die Monasterien in Thrakien, die schließlich an die Gründungen auf bulgarischem Boden grenzen (S. 217–218). Dann gelangt der Leser zum Athos und Thessalonien (S. 218–223). Mittelgriechenland, die Peloponnes, die griechischen Inseln und die griechischen Klö-

¹ Das geschieht dann auf S. 229, Anm. 2!

ster Südtaliens bringen diesen großen Abschnitt zu Ende. Bei den letzteren finden auch die Basilianerklöster gebührende Erwähnung.

Es ist unmöglich, auch nur andeutungsweise bei den Teilen II, III und IV so fortzufahren. Ich möchte mich deshalb mit einiger Kürze dem II. Hauptteil zuwenden, und hier vor allem der Liturgie. B. behandelt zunächst die Liturgien Syriens, Ägyptens und Konstantinopels. Wieder findet der Leser, in diesem Falle besonders der Liturgieforscher, fast alle weit verstreuten Spezialuntersuchungen vereint. Ich finde kaum etwas nachzutragen. Zur Petrusliturgie S. 243 (Anm. 3)—244 und S. 246 hätten noch erwähnt werden können: J. Vašica, *Slovanská liturgie sv. Petra*, in: *Byzantinoslavica*, 8. Bd., 1939—1946, S. 1—54; J. Vajs, *Liturgia sancti Petri slavica. Relatio*, in: *Acta Academiae Velehradensis*, 19. Bd., 1948, S. 110—115 (Rezension von Vašica mit wichtigen Einzelheiten); D. Čyževskij, *K voprosu o liturgii sv. Petra*, in: *Slovo* 2, 1953, S. 37—41. Gerade dieses Problem muß bei B. etwas abstrakt bleiben, weil es ohne die Hintergründe der byzantinischen Slavenmission, auf die wir noch zu sprechen kommen, keine konkrete Situation besitzt. In die von B. notgedrungen getroffene „kleine“ Auswahl von Arbeiten über die byzantinische Liturgie hätte vielleicht auch N. Maurice-Denis & R. Boulet, *Eucharistie ou la Messe*, Paris 1953 aufgenommen werden können. Hierüber und über manche andere Titel läßt sich aber gewiß streiten. Auffällig bleibt indessen, daß der theologisch so ungemein beschlagene Verf. kaum auf die theologischen Probleme der einzelnen Liturgien und ihres Verhältnisses zueinander eingeht. Hier hat die oben zu recht gerühmte Methode des Verf.s eine Schwäche, denn der Leser wird sich zu den theologischen Kontroversfragen der von B. gebotenen liturgiegeschichtlichen Fakten in den anderen Kapiteln Orientierung holen müssen. Aber es gibt eben keine perfektionierte Methode, und wem hätte es der Verf. nicht in allem richtig machen sollen? Immerhin haben Lietzmann, Baumstark, Botte u. a. gezeigt, daß man auch in der Liturgiegeschichte interessant schreiben kann, ohne deswegen unwissenschaftlich zu werden.

Zu Kap. 4: „Die liturgischen Bücher des byzantinischen Ritus“ (warum plötzlich dieser Begriff „Ritus“?): Zum Euchologion wäre zu erwähnen, daß Dmitrievskij eine Neuausgabe des Goar besorgen wollte, aber nicht mehr dazu kam. Sowohl bei der von B. erwähnten Euchologionausgabe von Frček, zu der noch PO XXV, fasc. 3 (1939) gehört, wie auch bei der von Nahtigal edierten (S. 248—249) handelt es sich um den Cod. Sinaiticus, welcher glagolitisch geschrieben ist. Die Ausgabe Nahtigals hat viele Vorzüge vor der Frčeks. C. H. Roberts und Dom B. Capelle, *An early euchologion*, in: *Muséon*, 23, 1949 wäre noch nachzutragen. Dankenswert ist, daß B. bei Euangelion und Apostolos in der Anm. 1 zu S. 249 auch auf die Textfragen eingeht. Das gleiche fehlt leider beim Psalterion, wie Verf. überhaupt die überaus wichtige Frage nach dem Text der alttestamentlichen Lektionare und diese speziell garnicht erwähnt. Dieser ganze Komplex ist aber für den Bereich der theologischen Byzantinistik sehr wichtig, weil er u. a. den Ausgangspunkt für die altkirchenslavischen und slavischen Parömienbücher bildet. Aus der zahlreichen Literatur möchte ich nur die neuere wichtige Untersuchung von G. Zuntz, *Das byzantinische Septuaginta-Lektionar (Prophetologion)*, in: *Classica et mediaevalia* 17, 1956, S. 183—198 nennen. Über die Arbeiten amerikanischer Gelehrter zum neutestamentlichen Lektionar hat H. Greeven in: *ThLZ* 76, 1951, Sp. 513 ff. einen sehr instruktiven Überblick gegeben, der erwähnt werden könnte. Zum Horologion wäre zu sagen, daß es neben dem sog. „großen“ auch ein „kleines“ Horologion (*ὄριολογόπουλον*) gibt, welches einen Auszug aus dem ersteren darstellt. Wenn B. S. 252 schon die slavischen Texte des Menaiens erwähnt, dann genügt der Hinweis auf Jagić nicht. Es würde gewiß den Rahmen des Handbuchs überschreiten, wenn es in extenso auf die slavischen Kultbücher einginge. Aber die altkirchenslavischen Handschriften sollten neben melchitischen, armenischen usw. doch erwähnt werden. Jagić bringt nur die Dichtungen der russisch-kirchenslavischen Menäen von 1095—1097, so daß B. hier flugs doch einmal unter die eingangs erwähnten russischen „Freibeuter“ geraten ist. Viel wichtiger wäre

statt dessen der Codex Suprasliensis gewesen, eine altkirchenslavische Übersetzung griechischer Viten und Homilien für den Monat März einschl. Karwoche und Pascha. Er spielt für die Erschließung des byzantinischen Märzmenologions eine wichtige Rolle (vgl. Ehrhard, Überlieferung und Bestand, 1. Bd., S. 593 f.). Die im Einzelnen oft noch hypothetischen Ergebnisse und anstehenden Probleme der Übernahme byzantinischer Kultbücher in das altkirchenslavische Schrifttum werden behandelt von R. Palikarova Verdeil, *La musique byzantine chez les Bulgares et les Russes*, Copenhagen & Boston 1953 (vgl. auch BZ 47, 1954, 406–510; ThLZ 80, 1955, 472–473) und E. Koschmieder, *Die ältesten Novgoroder Mirmologienfragmente*, München 1952 bis 1955 (vgl. Zeitschr. f. slav. Phil. 25, 1956, 261–284; DLZ 77, 1955; BZ 46, 1953, 378–379). Diese Materie gehört keineswegs bereits zur von B. mit Recht aus seinem Handbuch ausgegrenzten slavischen oder russischen Orthodoxie, sondern noch in den Grenzbereich genuiner Byzantinistik, wie schließlich die von ihm herangezogene Literatur der Ägypter, Syrer, Armenier usw. Statt Maltzews *Nachtwache* ist S. 252 wohl dessen *Menologion*, 2 Bde., Berlin 1900, 1901 gemeint.

Neben Maltzews gewiß anerkennenswerten aber für die wissenschaftliche Forschung unzulänglichen Übersetzungen hätte man gerne die ersten Druckausgaben aller Kultbücher gesehen. Man kann sie bei Brighman und bei E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1949, S. 332 zusammengestellt finden. Zu den S. 251, Anm. 2 angeführten Arbeiten über den Oktoechos darf jetzt Eric Werner, *New Studies in the History of the Early Oktoechos*, in: Kongreßbericht der Intern. Gesellsch. für Musikwissenschaften. Utrecht 1952, Amsterdam 1953, S. 428–437 nicht mehr fehlen. Die angeführte Arbeit von K. Weber befaßt sich wiederum in der Hauptsache mit dem slavischen Oktoechos, während Werner gerade die Genesis des byzantinischen Kultbuches untersucht. Zum Typikon S. 252–253 wäre vielleicht für den Leser eine kurze Notiz darüber gut gewesen, daß dieses Buch u. a. auch die Koinzidenzen zwischen beweglichem und unbeweglichem Festkreis regelt (z. B. 25. III. am Karfreitag!). Wichtig für das Studium dieses Buches, auch für das disziplinäre Typikon (Klosterregel) ist noch M. Skaballanovič, *Tolkovoj Tipikon*. Kiev 1910 (vgl. BZ 24, 1923/24, S. 124–125). Auch dieses Werk mag aber irgendwo in B.s Riesenanmerkungsapparat vermerkt sein. Kap. 5: „Das byzantinische Kirchenjahr“: Die heortologischen Spezialuntersuchungen, die B. anführt, sind wieder erdrückend. Der Leser ist in der Lage, über jedes Problem sich Auskunft zu holen. Ich wüßte nur wenig nachzutragen. Zu Himmelfahrt und Pfingsten S. 257 und Anm. 2: H. Leclercq, *Tessarakoste, Carême ou Ascension?*, in: DHGE 15, 1952, 2056–2059 (vgl. BZ 45, 1952, S. 460–61) und die wichtige Arbeit von G. Kretschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten*, in: ZKG 66, 1954/55, S. 209–253. Zum Weihnachtsfest liegt jetzt umfangreiches Material vor bei K. Onasch, *Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr*, Berlin 1958 (vgl. BZ 51, 1958, S. 455–456), das wahrscheinlich von B. nicht mehr in den Drucksatz eingearbeitet werden konnte. Wenn ich recht sehe, fehlt der wichtige Diskussionsbeitrag von O. Cullmann, *Noël dans l'église ancienne*, Neuchâtel-Paris 1949, deutsch: Basel 1947. Ferner W. Hartke, *Über Jahrespunkte und Feste, insbesondere das Weihnachtsfest*, Berlin 1956, dem aber teilweise widersprochen werden muß (vgl. Onasch, a.a.O., S. 270). Zum Weihnachtsfasten und die vorweihnachtliche Zeit wäre nachzutragen Th. Spasskij, *La Pâque de Noël. Étude sur l'avant-fête de Noël dans le rite byzantin*, in: *Irénikon* 30, 1957, S. 289–306. Das Kap. 6: „Hymnographie“ zeichnet sich durch Klarheit und Übersichtlichkeit dieses an sich komplizierten Forschungsgegenstandes aus. Weitere Ausführungen findet der Leser dann im historischen IV. Hauptteil. Ich verstehe nur nicht, warum B. bei diesem doch für das ganze Buch grundlegenden Abschnitt nicht die einführenden Werke von H. J. Tillyard, Wellesz, Koschmieder u. a. nennt. Ich finde statt dessen S. 266, Anm. 4 nur Cabrols doch reichlich alte Arbeit von 1893. Warum werden nicht die Ausgaben der *Monumenta Musicae Byzantinae* zu den einzelnen liturgischen Büchern erwähnt, auch wenn Verf. mit Georgiades u. a. prinzipielle und methodische Bedenken gegen dieses Unternehmen haben sollte? Schließlich wäre auch hier, oder in Kap. 4 noch einiges an wichtigen Kultbüchern nachzutragen gewesen, wie das Heir-

mologion, das Sticherarion u. a. Ausgezeichnet finde ich wieder den Abschnitt II B: „Hagiographie“. B. kommt ausführlich auf die rein literaturgeschichtlichen und -kritischen Voraussetzungen der hagiographischen Quellen zu sprechen, wie Stilprinzipien, literarisches Genre und literarisch-hagiographische Typologie, die Formen des Epos und der Novelle (letztere vielleicht etwas zu wenig herausgearbeitet), den Abenteuer- und Reiseroman, das antike Idyll u. a. m. (S. 268 f.). Dabei wird der geschichtliche Entwicklungsweg von den echten Märtyrerakten über reine für die Synaxis erst noch zu schaffende Romandichtung, deren Kern oft nicht mehr als das liturgische Datum selbst ist, zunächst bis zur Reform des Metaphrasten geführt. Dieser fallen bekanntlich die volkstümlichen Viten zum Opfer, unter ihnen die in der hagiographischen Forschung schon berühmt gewordene Vita der Paraskeva (S. 271). Der Abschnitt wird beschlossen mit Ausführungen über die Kanonisation in der byzantinischen Kirche. Die Hagiographie der einzelnen Epochen ist wieder quellenmäßig im IV. Hauptteil reich belegt, wobei der Leser durch die Wirrnis der Probleme mit Hilfe der fast erschöpfend mitgeteilten Sekundärliteratur geleitet wird. Sowohl zur jüngeren Paraskeva (S. 271, 640), als auch zur älteren (S. 483, 503) könnte man noch auf zwei Artikel von Halkin und Camariano in: *ABoll.* 60, 1942, S. 216 ff., 301 hinweisen. Beide Heilige sind hagiographisch und kulturgeschichtlich außerordentlich interessant. Die ältere Paraskeva läßt sich auch im Orient feststellen (*Bibl. Hag. Orient.*, ed. P. Peeters, Bruxelles 1910, 184). Manches über diese rätselhafte Heilige findet sich in den *Légendes hagiographiques* von Delehaye (Bruxelles 1955⁴), anderes ist weit verstreut. Über die Herkunft der Paraskeva, die man möglicherweise in Verbindung mit der Hypostasierung der Kreuzesverehrung (auch in der Ikonographie, ältestes Zeugnis im *Paris. grec.* 510 von 880–886, vgl. H. Omont, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1929, S. 25) und des Karfreitages im Zusammenhang mit der orthodoxen Abwehr ikonoklastischer Kreuzesverehrung, vielleicht auch bogomilischer Kreuzesverehrung sehen kann, ist vorläufig nichts Bestimmtes festzustellen. Endgültiges wird man erst nach einer kritischen Textausgabe ihrer Vita sagen können. Bei der Paraskeva von Epibat (S. 271, 640) hätte doch die Vita des Euthymius von Trnovo erwähnt werden sollen (E. Kalužniakzi, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius* (1375–1393), Wien 1901. Dazu vgl. E. Turdeanu, *La Littérature Bulgare du IV^e Siècle et sa Diffusion dans les Pays Romains*, Paris 1947). Ich halte es für möglich, daß die Vita des Euthymius im Zusammenhang mit der palamitischen Propaganda unter den Balkan-slaven steht. Im übrigen gibt es neben den von B. genannten Parascavae noch eine „Großmartyrerin“, die aber nur bei den Russen verehrt wird (vgl. *Ostkirchl. Studien*, 6. Bd., 1957, S. 121–141).

Der zur Verfügung stehende Raum zwingt uns, nur noch kurz auf zwei Fragen einzugehen. 1. S. 530, Anm. 1 zum Slavenapostel Kyrill hätte noch J. Bujnoch, *Zwischen Rom und Byzanz*, Graz-Wien-Köln 1958 Platz finden können. Rostislav vom Mähren S. 529 war übrigens nur Fürst, nicht König seines Landes. Aus der Überfülle rein systematischer Themen greife ich nur noch das Problem der Mystik des Dionysius Areopagita heraus (S. 348). Es ist mir eine Frage, ob man sein System wirklich als echte Mystik bezeichnen kann. Der Areopagite lehnt selbst zumindest eine gewisse simple Mystik ab, die mit Hilfe positiver (affirmativer) Figuren und Bilder (Symbole und Allegorie) Gottes Wesen erkennen möchte. Seine Bemühungen sind außerordentlich stark intellektuell und rational geprägt, und man wird sich wohl hüten müssen, seine Mystik mit der der Victoriner, die zwar in seiner Tradition stehen, auf eine Ebene zu stellen. J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1959 wird den kritischen Leser seiner Schriften in diesen Erwägungen nur bestärken. Im übrigen muß man mit B. sagen, „daß der Einfluß der dionysischen Mystik auf Byzanz noch zu wenig erforscht ist, als daß vorschnell geurteilt werden dürfte“ (S. 349). Neben Roques' *L'univers dionysien* hätten seine Artikel im *RAC* III, 1075–1121 und im *DSpt.* III, 244–286 Erwähnung finden können. Ebenso wäre vielleicht ein kurzer Hinweis auf die jüngste Debatte um die Datierung des Areopagiten

wünschenswert gewesen (vgl. Fr. Dölger—A. M. Schneider, Byzanz, Bern 1952, S. 185—186). Leider hat die Textausgabe *La Hiérarchie Céleste* von R. Roques, G. Heil und M. de Gandillac (*Sources chrétiennes* Nr. 58, Paris 1958), welche der Forschung endlich ein kritisches Instrument in die Hand gibt, nicht mehr aufgenommen werden können. Dieses wie manches andere wichtige Buch der Sekundärliteratur hätte doch noch in den Nachträgen S. 799 Platz gefunden. Kritisch stehe ich B.s Ausführungen über die Messalianer (S. 349—350) gegenüber. Selbst wenn in seinem Handbuch nicht der Platz ist, „auf die religionsgeschichtlichen Hintergründe der Sekte oder gar auf die literarhistorischen Probleme einzugehen“ (S. 350), so hätten weder W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954 noch H. Dörries' Aufsatz: *Christlicher Humanismus und mönchische Geistethik*, in: *ThLZ* 79, 1954, Sp. 643—656 unbeachtet bleiben dürfen. Bei beiden werden einige sehr wichtige neue Perspektiven zur Messalianerfrage vorgetragen, die vieles von dem bisher üblichen und auch von B. vorgetragenen Bilde dieser Sekte korrigiert, welche schließlich doch auf die Häresien der Paulikianer und Bogomilen und damit auf die antihäretische Literatur der Byzantiner weitergewirkt hat.

Interessant ist endlich noch die Darstellung B.s über den Palamismus, der seit jeher ein besonderes Sorgenkind vor allem der katholischen Kontroverstheologie zur Orthodoxie gewesen ist. Methodisch wieder ausgezeichnet bringt Verf. in III 1 e einen grundsätzlichen, systematisch-theologischen Überblick und in IV 7 das gesamte Quellen- und Literaturmaterial. Der Forscher wird auch hier besonders für IV 7 dem Verf. aufrichtigen Dank sagen müssen. Bei der systematisch-theologischen Wertung des Palamismus, die völlig objektiv, ohne „emotionale“ Apologetik von B. vorgetragen wird, siegt schließlich doch die Anerkennung der westlichen Scholastik über den ganzen von den Griechen mit ihren Mitteln verteidigten Ideenkomplex. Dagegen wird kaum etwas einzuwenden sein. Aber, wie B. selbst betont, hat der Palamismus im slavischen Raum weitergewirkt, wenn auch nicht unwidersprochen, sondern z. T. stark modifiziert. Vor allem Askese und Ikonenmalerei im Rußland des 14. und 15. Jahrhunderts sind ohne diese Auswirkungen nicht zu verstehen. Von daher ergäbe sich ein positiver nüanziertes Bild dieser letzten großen geistigen Bewegung der Byzantiner, als wir sie bei B. finden. Die von ihm zu recht gesetzte zeitliche und thematische Begrenzung seines Handbuchs wird an dieser Stelle zum Problem, wo eine weitgreifende Theologie, wie die des Palamismus, Bestätigung und Auseinandersetzung, Modifizierung und Belebung zugleich von den Slaven erhält. Durchaus zu bejahen sind B.s Ausführungen auf S. 326—327. Gegenüber manchen allzu modernen Deutungen des Palamismus weist er darauf hin, daß es „dem 14. Jahrhundert nicht einfallen konnte, die psycho-physischen Grundlagen der Visionen der Athosmönche zu analysieren“, deshalb „geriet das Thema vorzeitig aufs Gebiet der rein dogmatischen Spekulation. So ist geschichtlich gesehen die palamitische Theologie nicht ohne weiteres Frucht einer homogenen theologischen Entwicklung, sondern zunächst ein System ad hoc“ (S. 326). M. E. völlig überzeugend und zugleich eines der Generalthemen der byzantinischen Theologie anklingen lassend sind folgende prägnante Sätze: „Aus der Art der Gegner des Palamas in der ersten Zeit und aus der Art des Palamas selbst ergibt sich eindeutig, da es hier um ein Ringen auf gemeinsamem patristischen Boden geht, um die Erläuterung von Schrift- und Väterstellen, d. h. um den Traditionsbeweis. Man mag einen Schritt weitergehen und mit gewissen Einschränkungen behaupten, es sei z. T. ein Ringen um den Platz der negativen Theologie im Gesamtsystem gewesen, wobei freilich nicht übersehen werden darf, daß zwar des Palamas System durchaus auf dem Gebiet dieser negativen Theologie erwachsen ist, von ihm jedoch zweifellos mit den Mitteln auch der positiven, kataphatischen Theologie dargelegt und begründet wird“ (S. 327). Angesichts der Tatsache, daß die palamitische Theologie, oft weitab von der wissenschaftlichen Forschung, heute nicht selten zu mehr oder weniger kunstvollen Balanceakten in der Verteidigung der Orthodoxie von außerorthodoxen Kreisen ausgenutzt wird, gewährt B.s präzise und klare Darstellung und das von ihm gebotene Quellenmaterial endlich Gelegenheit,

sich diesem Problem gründlich und ernsthaft zuzuwenden. — H. Schäder, *Das Glaubensbekenntnis des Gregor Palamas*, *Θεολογία* 27, 1956, 1–14 (S. 713, Anm. 4) ist übrigens für den deutschen Leser bequem zu erreichen in: *Ev. Theologie* 16, 1956, 319 ff.

Es war in dieser Besprechung nur möglich, über den Aufbau des Handbuchs und seine wichtigsten Kapitel zu orientieren. Von den großen Themen haben wir nur einige herausgreifen können. Die Ergänzungen zur Literatur wollen in keiner Weise die Riesensarbeit des Verf.s auch nur im Geringsten herabsetzen. Sein Handbuch wird für Generationen von Forschern und an der theologischen Byzantinistik Interessierten das wichtigste, umfassendste und verlässlichste Hilfsmittel bleiben. Zugleich hat B. der deutschen Forschung überhaupt ein neues Ruhmesblatt mit seinem Buch hinzugefügt. Wenn man bedenkt, wie stark die deutsche Byzantinistik während des letzten Krieges von der internationalen Fachforschung ausgeschlossen war, wird die Leistung B.s noch an Gewicht gewinnen.

Zum Schluß bleibt dem Rezensenten eigentlich nur noch übrig, sich beim Verf. zu entschuldigen, daß er mehr zu den nun schon mehrfach bemühten russisch-orthodoxen „Freibeutern“ gehört! Der Rezensent hofft trotzdem, dieses Handbuch mit seinen Mitteln der kirchengeschichtlichen Forschung auf das Angelegentlichste empfohlen zu haben.

Halle/Saale

K. Onasch

Mittelalter

Raphael Schulte OSB: *Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 35)*, Münster i. Westf. (Aschendorff) 1959. XVI u. 198 S., kart. DM 17.80.

Die vorliegende Arbeit geht, wie der Verf. im Vorwort seines Buches mitteilt, auf eine Anregung Karl Rahners zurück, die sich im Nachwort zu dessen Abhandlung *Die vielen Messen und das eine Opfer* (Freiburg 1951) findet: „Es wäre eine dogmengeschichtlich nützliche Arbeit, der Geschichte der Lehre, daß die einzelne Messe als solche Opfer der Gesamtkirche ist, einmal genauer nachzugehen und zu untersuchen, wann diese Lehre zuerst ausdrücklich auftritt (es ist verhältnismäßig spät), wie sie genauer gemeint ist bei den verschiedenen Theologen, welche Folgerungen (mit Recht oder Unrecht) daraus abgeleitet werden.“ Eine umfassende dogmengeschichtliche Darstellung der Lehre, daß die Eucharistie Opfer der Kirche ist, fehlt bislang in der Literatur. Das Tridentiner Meßopferdekret und, ihm folgend, die wesentlich von der Kontroverse gegen die Ansichten der Reformatoren bestimmte römisch-katholische Theologie der nachtridentinischen Zeit „bewirkte, daß ‚die Messe ganz und gar als Opfer Christi‘ angesehen wurde“, während hingegen die Lehre, daß die Messe Opfer der Kirche sei (Schulte schreibt: „zugleich Opfer der Kirche sei“) kaum mehr beachtet wurde (S. 2). Demgegenüber bestreitet die protestantische Theologie unter Berufung auf das Neue Testament die Richtigkeit der Lehre, daß die Feier der Eucharistie als ein Gott dargebrachtes Opfer im Sinne des Dogmas der Transsubstantiation und insbesondere als „unblutige Wiederholung des blutigen Opfers Christi auf Golgatha“ aufzufassen sei. R. Schulte weist darauf hin, daß im Bereich der römisch-katholischen Theologie unser Jahrhundert mit seiner liturgischen Besinnung einen deutlichen Wandel gebracht habe. So gebe es heute wohl kaum ein Werk römisch-katholischer Autoren über die heilige Messe, von welcher Art es auch sei, das nicht in irgendeiner Weise den Gedanken des Opfers der Kirche herausstelle (S. 2). Die Untersuchung der Frage, seit wann (es ist unserer Meinung