

# BYZANTINISCHES HANDBUCH

IM RAHMEN  
DES HANDBUCHS DER ALTERTUMSWISSENSCHAFT

ZWEITER TEIL, ERSTER BAND



C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG  
MÜNCHEN MCMLIX

**KIRCHE UND  
THEOLOGISCHE LITERATUR  
IM BYZANTINISCHEN REICH**

VON

**HANS-GEORG BECK**

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN



**C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG  
MÜNCHEN MCMLIX**

MEINER FRAU

## VORWORT

Als Karl Krumbacher das Vorwort zur ersten Auflage seiner „Geschichte der byzantinischen Litteratur“ schrieb, mußte er bekennen: „Nur eine Gattung, die eine selbständige Abteilung gebieterisch verlangt hätte, ist vorläufig in fremden Gemächern untergebracht worden, die Theologie und die mit ihr verbundene Hagiographie. Daran ist nicht Abneigung schuld, sondern Mangel an Zeit und Vorarbeiten.“ Diese Lücke sollte in der zweiten Auflage ausgefüllt werden, und zwar machte sich Krumbacher zunächst selbst an die Arbeit, mußte sich aber bald eingestehen, daß ihm dazu gewisse sachliche Voraussetzungen fehlten. So wandte er sich an Albert Ehrhard, damals Professor für Kirchengeschichte an der Universität Würzburg, der sich denn auch bereit erklärte, in kürzester Frist und trotz der vom Verlag auferlegten räumlichen Beschränkung, einen literarhistorischen Abschnitt „Theologie“ beizusteuern. Sehr groß scheint zunächst Krumbachers Vertrauen auf eine zeitgerechte Fertigstellung dieses Abschnittes nicht gewesen zu sein. Er begleitete die ganze Abfassungszeit mit Briefen, Mahnungen, bibliographischen Hilfen, Warnungen und Tröstungen und war dann schließlich selbst erstaunt, als das Manuskript Ehrhards zur rechten Zeit eintraf. Er mußte Ehrhard bestätigen, er habe „eine kolossale und vortreffliche Arbeitsleistung vollbracht“. Diesem Urteil ist nichts hinzuzufügen. Noch heute, nach sechzig Jahren, überrascht die Vollständigkeit des Materials und der Dokumentation, das ausgezeichnete Gefühl für die Notwendigkeiten der künftigen Forschung und die Sicherheit der hypothetischen Einführung in die terra incognita des Faches.

Aber selbstverständlich machte sich, vor allem beim ungeheuren Fortschritt der Byzantinistik zu Beginn des Jahrhunderts, bei Ehrhard so gut wie bei Krumbacher bald das Bedürfnis nach einer neuen Auflage geltend. Weder Ehrhard noch Krumbacher halfen diesem Bedürfnis ab. Im Nachlaß Ehrhards fand sich so wenig ein Manuskript einer Neuauflage, wie im Nachlaß August Heisenbergs ein solches für eine Neuauflage Krumbachers. Was Ehrhard hinterlassen hat, sind Collectaneen, wie er sie sich für seine erste Auflage angelegt hatte. Gelegentlich machte er sich Ergänzungen dazu, besonders auf hagiographischem Gebiet und auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, offensichtlich für Zwecke seines homiletischen und hagiographischen Überlieferungswerkes und für seine Kirchengeschichte. Eine wesentliche Erleichterung für die Abfassung dieses vorliegenden Bandes bilden diese Collectanea nicht.

Nach dem Tode Ehrhards (23. 9. 1940) ging der damalige Herausgeber des Handbuches der Altertumswissenschaft, Walter Otto, in Zusammenarbeit mit Franz Dölger daran, den schon früher gefaßten Plan der Verselbständigung des Teiles „Theologie“ mit gewohnter Energie in die Tat umzusetzen. Der Band sollte nicht nur eine Geschichte der theologischen Literatur der



Byzantiner bieten, sondern auch – abgesehen von einer eigentlichen Kirchengeschichte, deren Hauptdaten dem Werke Georg Ostrogorskys zugeschoben wurden – „alle in der Kirche wirkenden Faktoren und religiösen Ideen“ darstellen und handbuchmäßig bibliographisch unterbauen. Noch kurz vor seinem Tode entwickelte er mir auf Vorschlag F. Dölgers seine Gedanken über diesen Band. Es kam dann freilich ein Jahrzehnt, das der Abfassung eines solchen Werkes nicht förderlich war. Mit einigem Nachdruck konnte ich mich erst ab Dezember 1951 ans Werk machen. Dabei mußte ich freilich vom vorgesehenen Programm manche bedeutsamen Abstriche machen, um überhaupt an ein Ufer zu kommen. Die Geduld, die der Verlag trotzdem noch aufbringen mußte, bevor er das Manuskript bekam, war exemplarisch, und Herr Dr. Georg Sund hat diese Tugend der Not in einen angenehmen menschlichen Kontakt verwandelt.

Ich habe allerdings nicht nur dem Verlag zu danken, sondern auch all denen, welche mich bei der Abfassung des Handbuchs mit Rat und Tat unterstützten, in erster Linie meinem ehemaligen Lehrer und jetzigen Ordinarius, Prof. Dr. Franz Dölger, der jederzeit bereit war, Fragen, die im Zusammenhang mit dem Handbuch standen, mit mir zu erörtern; dann aber auch zahlreichen Instituten und Bibliotheken, die mir mit Büchern, handschriftlichem Material und Auskünften beistanden; ferner jenen, die mit mir die Last der Korrektur teilten: Frau Dr. St. Hörmann-v. Stepski, Frl. Bernarda Östreicher, Herrn Armin Hohlweg und Herrn Dr. Otto Volk. Vor allem aber gilt mein Dank guten Freunden und Helfern, ohne deren Beistand dieses Handbuch nie erschienen wäre und die mir die Treue gehalten haben auch zu einer Zeit, als Treue nur leerer Wahn zu sein schien.

München, am 1. März 1959

Der Verfasser

# INHALTSVERZEICHNIS

Verzeichnis der Abkürzungen . . . . .	XII
EINFÜHRUNG . . . . .	1
ENTWICKLUNG DER THEOLOGISCHEN BYZANTINISTIK . . . . .	7

## I. HAUPTTEIL

### DIE REICHSKIRCHE UND IHRE ORGANISATION

1. Die Entstehung der Patriarchalverfassung . . . . .	27
2. Patriarchat und Primat . . . . .	32
3. Staat und Kirche . . . . .	36
4. Die Synoden . . . . .	38
a) Oikumenische Synoden . . . . .	44
b) Lokalsynoden . . . . .	49
5. Die einzelnen Patriarchate . . . . .	60
a) Der Patriarchat von Konstantinopel . . . . .	60
α) Wahl, Investitur und Weihe des Patriarchen . . . . .	60
β) Titel und Rechte des Patriarchen . . . . .	63
γ) Besitz und Einkommen des Patriarchats . . . . .	65
8) Der Episkopat . . . . .	67
e) Die kirchliche Gerichtsbarkeit . . . . .	74
ς) Der Klerus im allgemeinen . . . . .	79
ζ) Die Pfarrei . . . . .	83
η) Der Laie in der Kirche . . . . .	86
b) Der Patriarchat von Alexandria . . . . .	93
c) Der Patriarchat von Antiocheia . . . . .	95
d) Der Patriarchat von Jerusalem . . . . .	97
6. Die Bischofsämter . . . . .	98
7. Das Mönchtum . . . . .	120
8. Quellen des Kirchenrechts . . . . .	140
9. Kirchliche Geographie . . . . .	148
a) Notitiae Episcopatum . . . . .	148
b) Notitia Constantinopolitana . . . . .	156
c) Notitia Alexandrina . . . . .	188
d) Notitia Antiochena . . . . .	190
e) Notitia Hierosolymitana . . . . .	196
f) Das autokephale Kypros . . . . .	199
g) Notitia monasteriorum . . . . .	200

## II. HAUPTTEIL LITURGIE UND HAGIOGRAPHIE

A. Liturgie . . . . .	233
1. Syrische Liturgien . . . . .	235
2. Ägyptische Liturgien . . . . .	240
3. Konstantinopolitanische Liturgien . . . . .	241
4. Die liturgischen Bücher des byzantinischen Ritus . . . . .	246
5. Das byzantinische Kirchenjahr . . . . .	253
6. Liturgische Hymnographie . . . . .	262
B. Hagiographie . . . . .	267

## III. HAUPTTEIL DIE THEOLOGIE DER BYZANTINER

1. Die Hauptphasen der byzantinischen Dogmengeschichte . . . . .	279
a) Der christologische Streit im 6. Jahrhundert . . . . .	283
b) Monenergismus und Monotheletismus . . . . .	292
c) Der Bilderstreit . . . . .	296
d) Die Kontroverse über das Filioque und die übrigen lateinisch-griechischen Streitpunkte . . . . .	306
e) Der Streit um die palamitische Theologie . . . . .	322
f) Polemik gegen verschiedene Häresien . . . . .	332
2. Theologie der Askese und Mystik . . . . .	344

## IV. HAUPTTEIL GESCHICHTE DER THEOLOGISCHEN LITERATUR DER BYZANTINER

1. Die Theologie im Zeichen des Kampfes für und wider den Monophysitismus	
A. Dogmatik und Polemik	
a) Die strengen Chalkedonier . . . . .	371
b) Die Neuchalkedonier . . . . .	375
c) Der Origenismus. Varia . . . . .	384
d) Monophysiten . . . . .	387
B. Asketik und Mystik . . . . .	394
C. Homiletik . . . . .	398
D. Hagiographie . . . . .	402
E. Exegese . . . . .	413
F. Kanonisches Recht . . . . .	422
G. Liturgische Dichtung . . . . .	425
2. Die Theologie im Zeitalter der monenergetischen und monotheletischen Streitigkeiten	
A. Dogmatik und Polemik	
a) Monenergeten und Monotheleten . . . . .	430
b) Polemiker und Dogmatiker der Orthodoxie . . . . .	433

B. Askese und Mystik . . . . .	449
C. Prediger . . . . .	454
D. Hagiographie . . . . .	459
E. Exegeten . . . . .	467
F. Liturgische Dichtung . . . . .	472
3. Die Epoche des Bilderstreites	
A. Dogmatik und Polemik	
a) Dogmatiker und Polemiker der Orthodoxie . . . . .	473
b) Ikonoklasten . . . . .	498
B. Prediger . . . . .	500
C. Hagiographie . . . . .	506
D. Exegese . . . . .	514
E. Hymnographie . . . . .	515
4. Von Photios bis Kerullarios	
A. Dogmatik und Polemik . . . . .	520
B. Prediger . . . . .	542
C. Hagiographie . . . . .	557
D. Askese und Mystik . . . . .	583
E. Exegese . . . . .	591
F. Kanonisches Recht . . . . .	598
G. Hymnographie . . . . .	601
5. Die Theologie im Zeitalter der Komnenen und Angeli	
A. Dogmatik und Polemik . . . . .	609
B. Homiletik . . . . .	629
C. Hagiographie . . . . .	638
D. Asketik und Mystik . . . . .	642
E. Exegese . . . . .	649
F. Kanonisches Recht . . . . .	655
G. Kirchliche Dichtung . . . . .	662
6. Vom Zusammenbruch des Reiches (1204) bis zum Ausbruch des Palamismus	
A. Dogmatik und Polemik . . . . .	663
B. Homiletik . . . . .	689
C. Askese und Mystik . . . . .	691
D. Hagiographie . . . . .	697
E. Hymnographie . . . . .	701
F. Exegese . . . . .	711
F. <i>Kanonisches Recht</i>	<i>768</i>
7. Das Zeitalter des Palamismus und der letzten Unionsversuche	
A. Dogmatik und Polemik . . . . .	712
B. Prediger . . . . .	774
C. Askese und Mystik . . . . .	780
D. Kanonisches Recht . . . . .	786
E. Exegese . . . . .	789
F. Hagiographie . . . . .	793
G. Hymnographie . . . . .	796
Nachträge und Berichtigungen . . . . .	799
Die byzantinischen Kaiser . . . . .	802
Die Patriarchen von Konstantinopel . . . . .	803
Register . . . . .	805

## VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

- Abel ..... F. M. Abel, Géographie de Paléatine, 2 Bde, Paris 1933–1938
- Abh. .... Abhandlungen. Bei Akademien mit mehreren Klassen ist jeweils die philosophisch-historische gemeint
- ABoll. .... Analecta Bollandiana, Brüssel 1882 ff.
- ACO ..... Acta conciliorum oecumenicorum, ed. E. Schwartz, Straßburg 1914 ff.
- Annuaire ..... Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, Brüssel 1932 ff.
- ArchFrPraed. .... Archivum Fratrum Praedicatorum, Paris/Rom 1931 ff.
- ArchStorCalLuc. .... Archivio Storico per la Calabria e la Lucania, Rom 1931 ff.
- ASS ..... Acta Sanctorum, ed. Socii J. Bollandi, Antwerpen 1643 ff.
- AW ..... Akademie der Wissenschaften
- 
- Balanos ..... D. S. Balanos, Οι έκκλησιαστικοί βυζαντινοί συγγραφείς, Athen 1951
- Bardenhewer ..... O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I-V, Freiburg 1913–1932
- Baumstark ..... A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922
- Baumstark, Liturgie comparée ..... A. Baumstark, Liturgie comparée, 3<sup>me</sup> éd. revue par B. Botte, Chevetogne 1953
- BHG ..... Bibliotheca hagiographica graeca, 3<sup>me</sup> éd. par F. Halkin, I–III, Brüssel 1957
- BollGrott. .... Bollettino della Badia greca di Grottaferrata, Grottaferrata 1947 ff.
- BullCorrHell. .... Bulletin de Correspondance Hellénique, Athen-Paris 1877 ff.
- Byzantinosl. .... Byzantinoslavica, Prag 1929 ff.
- ByzNgrJbb. .... Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, Athen-Berlin 1920 ff.
- BZ ..... Byzantinische Zeitschrift, Leipzig 1892 ff. München 1950 ff.
- 
- Christ-Paranikas ..... W. Christ-M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Leipzig 1871
- 
- DACL ..... Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, Paris 1907 ff.
- DBible ..... Dictionnaire de la Bible, Paris 1895 ff.
- DDroitCan. .... Dictionnaire de Droit Canonique, Paris 1924 ff.
- Delehayе ..... H. Delehayе, Les recueils antiques de miracles des saints, Analecta Bollandiana 43 (1925) 5–85. 305–325
- Δελτίον ..... Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἐταιρίας τῆς Ἑλλάδος, Athen 1883 ff.
- Demetrakopoulos, Ἑωλ. Βιβλ. . . A. Demetrakopoulos, Ἑκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη I, Leipzig 1866
- Demetrakopoulos, Ὁρθ. Ἑλλ. . . A. Demetrakopoulos, Ὁρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig 1872

- Devreesse, Chânes . . . . . R. Devreesse, Chânes exégétiques, in: DBible Supplém. I, 1084–1233
- DHGE . . . . . Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, Paris 1912 ff.
- Diekamp, Origenistische Streitigkeiten . . . . . F. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das 5. allgemeine Concil, Münster 1899
- Dmitrievskij, Opisanie . . . . . A. Dmitrievskij, Opisanie liturgiĳeskich rukopisej . . . I. Τοπικά, Kiev 1895; II. Εὐλογόγια, Kiev 1901
- Dölger, Dichtung . . . . . F. Dölger, Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache, Berlin 1948
- Dölger, Regest (mit Nr.) . . . . . F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, München-Berlin 1924 ff.
- DSpirit. . . . . Dictionnaire de la Spiritualité, Paris 1932 ff.
- DTC . . . . . Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris 1903 ff.
- Dukakes (mit Monatsangabe) . . . . . K. Dukakes, Μέγας Συναξαριστής πάντων τῶν ἁγίων, 12 Bde, Athen 1889–1897
- Ehrhard . . . . . A. Ehrhard, Theologie, in: K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2. Aufl., München 1897, 37–218
- Ehrhard, Überlieferung . . . . . A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, Leipzig 1937 ff.
- Ἑκκλ. Ἀλήθ. . . . . Ἑκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, Konstantinopel 1880 ff.
- Emereau . . . . . C. Emereau, Hymnographi graeci, EO 21 (1922) 258–279; 22 (1923) 11–25. 420–439; 23 (1924) 196–200. 276–285. 408 bis 414; 24 (1925) 164–179; 25 (1926) 178–184
- EncCatt. . . . . Enciclopedia Cattolica, Vatikan-Florenz 1948 ff.
- EO . . . . . Échos d'Orient, Paris-Konstantinopel 1897 ff.
- Ἐπετηρίς . . . . . Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, Athen 1924 ff.
- EphLit. . . . . Ephemerides Liturgicae, Rom 1887 ff.
- EphemTheolov. . . . . Ephemerides Theologicae Lovanienses, Löwen 1924 ff.
- Gedeon, Κανονικὰ διατάξεις . . . . . M. Gedeon, Κανονικὰ διατάξεις, ἐπιστολαί, λύσεις, θεσπίσματα τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως, 2 Bde, Konstantinopel 1888–1889
- Gelzer . . . . . H. Gelzer, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatum, Abh. Bayer. AW 21, München 1901, 529–641
- GesWiss. . . . . Gesellschaft der Wissenschaften
- Gouillard . . . . . J. Gouillard, Petite philocalie de la prière du coeur, Paris 1953
- Graf . . . . . G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I, Vatikan 1944
- Grumel, Regest (mit Nr.) . . . . . V. Grumel, Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople, Chalcedon 1932 ff.
- Hanssens . . . . . J. M. Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus, Rom 1930 ff.
- Hefele-Leclercq . . . . . C. Hefele-H. Leclercq, Histoire des Conciles, Paris 1907 ff.
- Herman . . . . . E. Herman, Introductio in: I. Croce, Textus selecti ex operibus commentatorum byzantinorum iuris ecclesiastici, Vatikan 1939
- HistJahrb. . . . . Historisches Jahrbuch, Münster 1880 ff.
- HistZeitschr. . . . . Historische Zeitschrift, München 1859 ff.
- Honigmann, Ostgrenze . . . . . E. Honigmann, Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071, Brüssel 1935

- Hussey, Church and Learning . J. Hussey, Church and learning in the Byzantine empire 867–1185, London 1937
- JahrbProtTheol. . . . . Jahrbücher für Protestantische Theologie, Leipzig, Freiburg i. Br., Braunschweig 1875 ff.
- Joannu . . . . . Th. Joannu, *Μνημεία ἀγιολογικά*, Venedig 1884
- JournHellStud. . . . . Journal of Hellenic Studies, London 1880 ff.
- JournTheolStud. . . . . Journal of Theological Studies, London 1899 ff.
- Jugie . . . . . M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia dissidentium*, I–V, Paris 1926–1935
- Izvēstija RussArchInst. . . . . Izvēstija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopolě, Odessa/Sofia 1896 ff.
- Karo-Lietzmann . . . . . G. Karo-H. Lietzmann, *Catenarum Graecarum catalogus*, Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1902, 1–66. 299–350
- Krumbacher . . . . . K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2. Aufl., München 1897
- Lětopis . . . . . Lětopis' *Istoriko-filologičeskago obščestva pri novorossijskom Universitetě*, Viz. Otd. Odessa 1892 ff.
- Lipomanus . . . . . A. Lipomanus, *Sanctorum priscorum patrum vitae*, Venedig 1551–1556.
- LTK . . . . . Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1930 ff.
- Mansi . . . . . J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florenz 1759 ff.
- Meester, Mon. Stat. . . . . Pl. de Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam*, Vatikan 1942
- MélArchéolHist. . . . . *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, Paris-Rom 1881 ff.
- Mercati, Notizie . . . . . G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Vatikan 1931
- Meyer, Haupturkunden . . . . . Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894
- Moeller, Chalcedonisme . . . . . Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI<sup>e</sup> s.*, in: *Das Konzil von Chalcedon I*, Würzburg 1951, 637–720
- Moravcsik . . . . . G. Moravcsik, *Byzantinoturcica I*, 2. Aufl., Berlin 1958
- ΝΕλλ. . . . . *Νέος Ἐλληνομνήμων*, Athen 1904 ff.
- NF . . . . . Neue Folge
- NS . . . . . Neue Serie, Nouvelle Série usw.
- ΝΣιών . . . . . *Νέα Σιών*, Jerusalem 1901 ff.
- OrChr. . . . . *Oriens Christianus*, Leipzig 1901 ff.
- OrChrPer. . . . . *Orientalia Christiana Periodica*, Rom 1935 ff.
- Ostrogorsky . . . . . G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, 2. Aufl., München 1952
- Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα . . . . . A. Papadopulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, I–V, Petersburg 1891–1898

- Parthey ..... G. Parthey, Hieroclis synecdemus et notitiae graecae episcopatum, Berlin 1866
- Pauly-Wissowa ..... Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, begr. v. Pauly, fortgef. v. G. Wissowa, Stuttgart 1893 ff.
- Peeters, Tréfonds ..... P. Peeters, Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine, Brüssel 1950
- PG ..... J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series graeca Paris 1857 ff.
- Pitra, Analecta ..... J. Pitra, Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata, I–VIII (es fehlt Bd. VI), Paris 1876–1888
- Pitra, Hymnographie ..... J. Pitra, Hymnographie de l'église grecque, Rom 1867
- Pitra, Jur. Eccl. .... J. Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, 2 Bde, Rom 1864–1868
- Pitra, Spicilegium ..... J. Pitra, Spicilegium Solesmense, 4 Bde, Paris 1852–1858
- PL ..... J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series latina, Paris 1844 ff.
- PO ..... Patrologia orientalis, éd. R. Graffin et F. Nau, Paris 1903 ff.
- PravPalestSbornik ..... Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik, Petersburg 1881 ff.
- ProtRealEnc. .... Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Leipzig 1896 ff.
- RAC ..... Reallexikon für Antike und Christentum, Leipzig 1941 ff.
- RevAscMyst. .... Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 1920 ff.
- RevEtByz. .... Revue des Études Byzantines, Paris 1943 ff.
- RevEtGr. .... Revue des Études Grecques, Paris 1888 ff.
- RevHistEccl. .... Revue d'Histoire Ecclésiastique, Löwen 1900 ff.
- RevHistLittRel. .... Revue de l'Histoire et Littérature Religieuses, Paris 1896 ff.
- RevHistRel. .... Revue d'Histoire des Religions, Paris 1880 ff.
- RevInternThéol. .... Revue Internationale de Théologie, Bern 1893 ff.
- RevOrChr. .... Revue de l'Orient Chrétien, Paris 1896 ff.
- RevScPhilThéol. .... Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Kain 1907 ff.
- Rhalles-Potles ..... K. Rhalles-M. Potles, Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων, I–VI, Athen 1852–1859
- Richard, Florilèges ..... M. Richard, Les florilèges diphysites du V<sup>e</sup> et du VI<sup>e</sup> s., in: Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg 1951, 721–748
- RömQuart. .... Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte, Freiburg 1887 ff.
- SA ..... Sonderabdruck, Tirage à part usw.
- Sathas, Μεσ. Βιβλ. .... K. N. Sathas, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, Venedig 1872–1877
- Sb. .... Sitzungsberichte (jeweils der philos.-historischen Akademie-klassen)
- Schmid-Stählin ..... W. v. Christ, Geschichte der griechischen Literatur, 6. Aufl. 2. Teil: Die nachklassische Periode der griechischen Literatur, München 1920–1924
- Schultze ..... V. Schultze, Altchristliche Städte und Landschaften, Gütersloh 1913–1930
- Siegmund ..... A. Siegmund, Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert, München 1949
- TheolLitZeit. .... Theologische Literaturzeitung, Leipzig 1876 ff.
- TheolQuart. .... Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819 ff.
- TheolRevue ..... Theologische Revue, Münster 1902 ff.



- Uspenskij, Sinodik ..... F. Uspenskij, Sinodik v nedelju pravoslavija, Odessa 1893
- Viller-Rahner ..... M. Viller-K. Rahner, Ascese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939
- VizObozrenie ..... Vizantijskoe Obozrenie, Juriev 1915 ff.
- VVrem..... Vizantijskij Vremennik, Petersburg 1894 ff; NS Moskau 1947 ff.
- Will ..... C. Will, Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo XI composita extant, Leipzig 1861
- ZAszMyst. .... Zeitschrift für Ascese und Mystik, Innsbruck-München 1925 ff.
- ZKathTheol. .... Zeitschrift für Katholische Theologie, Innsbruck 1877 ff.
- ZKG ..... Zeitschrift für Kirchengeschichte, Gotha 1877 ff.
- ZNtWiss. .... Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, Gießen 1900 ff.
- Žurnal ..... Žurnal ministerstva narodnago prosvěščenija, Petersburg 1803 ff.
- ZWissTheol. .... Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie, Jena 1858 ff.

## EINFÜHRUNG

Byzantinistik zu treiben, ohne Rücksicht zu nehmen auf die byzantinische Theologie und auf die Kirche im byzantinischen Staat, ist ein aussichtsloses Unterfangen, sooft es auch versucht wird. Kirche und Theologie sind so eng mit dem Gesamtphänomen Byzanz, aber auch mit all seinen Teilphänomenen verbunden, daß eine reinliche Scheidung ein Ding der Unmöglichkeit ist. Diese Verbindung offenbart sich schon allein im Personellen. Eine ganze Reihe von byzantinischen Kaisern sind zugleich repräsentative Theologen, ebenso eine beträchtliche Anzahl ihrer Minister und Staatsmänner. Die Bischöfe sind Inhaber eines nicht unwichtigen Teiles staatlicher Zuständigkeiten, und die Äbte der Klöster wirken, je länger desto häufiger, auf Grund der sozialen Entwicklung des Reiches als eine Art Stellvertreter staatlicher Souveränität im Wirtschaftsbezirk, den ihre Abteien bilden.

Aber auch von der Sache her ist eine Trennung unmöglich. Die byzantinische Kaiser- und Reichsidee ist zu einem Gutteil orthodoxe politische Theologie, das Kaiserzeremoniell steht in unlöslicher Verbindung mit der von der Kirche ausgebildeten Liturgie. Kirche und Staat bilden nicht zwei nebeneinander stehende selbständige „Gewalten“, stehen freilich auch nicht im Verhältnis der Über- und Unterordnung zueinander, sondern bilden eine mystische Einheit, zwei Aspekte desselben Lebens erlöster Christen. Reichsgeschichte ist zugleich Kirchengeschichte, und entscheidende Impulse der Politik sind religiöser, ja theologischer Natur.

Die kirchlichen Themen sind den Historiographen so geläufig wie die profanen, mönchische Annalistik und höfische Geschichtsschreibung gehen nicht selten nahtlos ineinander über. Die Philosophie ist – wenn irgendwo – in Byzanz ancilla theologiae, und noch die Philologie und die Beschäftigung mit den Werken der heidnischen Antike leben entweder vom naiven Glauben an ihre Konkordanz mit dem Evangelium oder doch wenigstens vom schlechten Gewissen. Die Kunst aber ist in einem hohen Grad kirchliche Kunst, wobei dieser Ausdruck – auch im Formal-Künstlerischen – mehr bedeutet als seine geläufige Verwendung im Westen vermuten läßt.

So stößt der Byzantinist auf die byzantinische Theologie, wo immer er einen Zipfel seines Gegenstandes in die Hand bekommt. Grund genug, um einem Handbuch der Byzantinistik einen eigenen Band über Kirche und Theologie einzufügen.

Ob diese Theologie interessant ist oder nicht, ist zum Teil eine Frage der Voraussetzungen, mit denen man an sie herangeht. Sie ist jedenfalls noch lange nicht so weitgehend erforscht, daß man sich ein Verdikt über sie erlauben dürfte. Daß sich die Traktate über das Filioque durch die Jahrhunderte die Hand reichen, einer dem anderen zum Verwechseln ähnlich, ist

eine Tatsache, die immer wieder angeführt wird. Daß innerhalb der christlichen Theologie die Unveränderlichkeit der dogmatischen Substanz zum Wesen gehört, wird dabei häufig vergessen. Und wenn uns Nachgeborenen das Gefäß, in dem die Substanz jeweils dargeboten wird, allzu eintönig und künstlerisch arm erscheint – die Byzantiner selbst hatten offenbar nicht diesen Eindruck, sonst hätten sie variiert. Außerdem brachte es die Einseitigkeit der theologischen Byzantinistik, die sich vor allem und manchmal fast ausschließlich mit der Kontroverstheologie befaßte, mit sich, daß man darüber ganz vergaß, auch die anderen Themen der Theologie ins Auge zu fassen. Der Erfolg ist, daß wir heute noch keine befriedigende Darstellung etwa der geistlichen Rhetorik der Byzantiner besitzen, daß die „Volkstheologie“, d. h. die Masse einfacher Katechismen für den Bedarf der Mönche und theologisch Ungebildeten immer noch nicht untersucht ist, daß die byzantinische Exegese nur das Interesse jener erweckte, die in den Katenen altes Vätergut aufstöbern wollten, daß selbst die byzantinische Mystik zwar oft von Dilettanten gepriesen, aber nur selten – dann freilich von erstklassigen Kennern – ex professo untersucht wurde. So fehlen zunächst noch die Voraussetzungen für eine umfassende Würdigung dieser Theologie. Diese Würdigung läßt sich vielleicht konfessionskundlich und kontroverstheologisch mit den Kategorien der westlichen Theologie vorwegnehmen – für ein echtes historisches Verständnis genügen diese Kategorien nicht. Gerade weil diese Theologie so untrennbar mit den gesamten Lebensäußerungen der Byzantiner verknüpft ist, ergibt sich die unausweichliche Folgerung, daß sie nur dann genügend verstanden werden kann, wenn der Versuch dazu von einem Gesamtverständnis der byzantinischen Welt ausgeht. Mit anderen Worten: so wenig man Byzantinistik unter Ausklammerung der byzantinischen Theologie treiben kann, so wenig theologische Byzantinistik unter Ausklammerung der übrigen Fächer der Byzantinistik.

Aus dieser Verstrickung erklärt sich auch eine der merkwürdigsten Eigenarten dieser Theologie: ihr nationaler Charakter. Dasselbe Signum gilt aber auch vom byzantinischen Kirchenleben. Die soziologische Struktur dieser Kirche verband sie in einem viel höheren Maße mit dem Staatsvolk, das ihr Träger war, als dies etwa im spätmittelalterlichen Westen noch der Fall war. Die byzantinische Kirche bleibt bewußt Nationalkirche und macht noch kurz vor ihrem Zusammenbruch alle möglichen Anstrengungen, diesen ihren Charakter theologisch zu rechtfertigen.

Die Orthodoxie ist zwar jenes Merkmal dieser Kirche, das am häufigsten zitiert wird, aber der Rang dieses Merkmals wird zwielichtig, wenn die Faktoren, welche diese Orthodoxie bestimmen, namhaft gemacht werden sollen. Die Katholizität dieser Kirche steht in direkter Relation zur Katholizität des byzantinischen Reiches, und da letztere dem politischen Wandel unterliegt, tut es auch erstere. Mag dies einer theoretischen Ekklesiologie merkwürdige Rätsel aufgeben, die Mission der Kirche im griechischen Volk hat jedenfalls daraus Vorteile gezogen, die historisch gesehen nicht unterschätzt werden sollten.

Dieser besondere Charakter bestimmt auch die Polemik in Theologie und Kirchenführung. Das polemische Element ist ihr so ureigen wie das nationale

und beide bedingen sich gegenseitig, weil die Polemik nicht nur die Erhaltung der orthodoxen Substanz hat zum Thema, sondern zugleich die Erhaltung des nationalen geistigen Vermögens, das mit dieser Substanz identisch ist.

Über den Rahmen eines geschichtlichen Verständnisses dieser eigenartigen geistigen Welt hinaus kommt aber der Beschäftigung mit Kirche und Theologie in Byzanz noch ein gewisser Gegenwartswert zu, weil gerade im Kirchenwesen und in der theologischen Grundhaltung Byzanz weit über seinen eigenen historischen Rahmen hinaus gewirkt und jene nicht immer leicht definierbare, aber doch vorhandene große Einheit geschaffen hat, die heute noch die orthodoxe Christenheit ausmacht.<sup>1</sup>

Das vorliegende Handbuch bemüht sich, in einer Reihe von Themen das historische Verständnis für die geschilderten Sachverhalte zu vermitteln, oder besser gesagt, die Grundlagen für ein historisches Verständnis zu legen und das nötige Material hierfür bereitzustellen. Trotzdem muß schon hier auf Einschränkungen verwiesen werden. Sie sind teils zeitlicher, teils stofflicher Natur. Zunächst zum zeitlichen Rahmen. Es ist sicherlich nicht nur ein Spiel, wenn man sich um historische Periodisierungen bemüht. Aber dieses Bemühens hat mich der Rahmen, in den dieses Handbuch gestellt ist, enthoben. Soweit Literaturgeschichte, schließt sich der vorliegende Band an die zweibändige Darstellung der nachklassischen griechischen Literatur durch Wilhelm Christ in der Neubearbeitung von W. Schmid und Otto Stählin im Handbuch der Altertumswissenschaft an. Er beginnt etwa mit der Ära Justinians, ohne daß versucht worden wäre, jedwede Überschneidung mit Schmid-Stählin zu vermeiden. Endpunkt ist selbstverständlich das Jahr 1453, auch wenn die Bedeutung dieses Jahres eher symbolischer als faktischer Natur ist. Das Anfangsdatum läßt sich um so leichter verteidigen, weil wir für die vorausgehende theologische Literatur eine ganze Reihe vorzüglicher Hand- und Lehrbücher der Patrologie besitzen, die ihrerseits jeweils ab Justinian dünner zu fließen beginnen.

<sup>1</sup> Allgemeine Darstellungen der Ostkirche bzw. Ostkirchen nach Geschichte und Ritus, meist mit bes. Betonung der Gegenwart: W. F. Adeney, *The Greek and Eastern Churches*, Edinburgh 1908; – N. Bonwetsch, *Wesen und Entwicklung des griechischen orthodoxen Christentums und seiner Kirche*, in: *Die Kultur der Gegenwart I, Abt. IV 1. 2. Aufl.* Leipzig 1909; – K. Lübeck, *Die christlichen Kirchen des Orients*, Kempten und München 1911; – A. Fortescue, *The orthodox eastern church*, 3. Taus. London 1920; – ders., *The lesser eastern churches*, London 1913; – ders., *The uniate eastern churches*, London 1923; – R. Janin, *Les églises orientales et les rites orientaux*, Paris 1922, 4. Aufl. Paris 1955; – eine italienische Bearbeitung dieses Werkes ist C. Gatti-C. Korolevskij, *I riti e le chiese orientali I*, Genova 1942; –

F. Macler, *Chrétientés orientales*, *Revue d'Histoire et de Philos. Relig.* 3 (1923) 324–348. 415–438; – B. J. Kidd, *The churches of eastern Christendom a. D. 451 to the present time*, London 1927; – S. Zankov, *Das orthodoxe Christentum*, Berlin 1928; – ders., *The eastern orthodox church*, London 1929; – E. Kephala, *The church of the Greek people past and present*, London 1930; – S. Bulgakov, *The orthodox church*, London 1935; – D. Attwater, *The catholic eastern churches*, Milwaukee 1935; – Fr. Heiler, *Die katholische Kirche des Ostens und Westens. I. Urkirche und Ostkirche*, München 1937; – *Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien = Ekkesia Band X, 2 Lieferungen*, Leipzig 1939–1941. – R. A. Klostermann, *Probleme der Ostkirche*, Göteborg 1955.

Bei der Darstellung der Organisation und Einrichtung der Kirche wurde im allgemeinen je nach Bedarf etwas früher angesetzt, etwa so, daß dann ab dem 6. Jahrhundert die Beschreibung ausführlicher wird als es bei Schilderung der frühchristlichen Verhältnisse notwendig und angebracht war. Stärker ist hier die Einschränkung im Stoff. Die Kirche im byzantinischen Reich ist sicherlich nicht nur die Kirche von Konstantinopel, aber doch mit Vorzug diese, und zwar je länger desto mehr. So liegt der Schwerpunkt der Darstellung auf ihr, auch wenn die übrigen Kirchen nicht vergessen wurden. Diese Schwerpunktbildung läßt sich zweifach rechtfertigen. Erstens hätte eine gleich ausführliche Darstellung der übrigen Patriarchate nicht nur den erträglichen Umfang des Handbuchs gesprengt und zweitens gehörten die übrigen Patriarchate de facto nur bis zum Ende der frühbyzantinischen Zeit zur Reichskirche. Ganz zu schweigen davon, daß die Quellen für sie sehr viel spärlicher fließen und viel schwerer zugänglich sind, und abgesehen davon, daß institutionell die Kirche von Konstantinopel für die übrigen Patriarchate das Vorbild schlechthin wurde. Nicht vorgesehen ist ferner eine Darstellung des Kirchenwesens christlicher Denominationen innerhalb des byzantinischen Reiches, die zwar auf längere oder kürzere Frist wirklich zum Reich gehörten, wissenschaftlich jedoch einer anderen Disziplin angehören, so etwa die Kirche der Armenier oder Maroniten, die jakobitische und koptische Kirche usw. Endlich wurde auch das Illyricum ausgeklammert, so weit und so lange es der Jurisdiktion Westroms unterstand. Die Gründe verstehen sich von selbst.

Nicht zum Thema des Handbuchs gehört – das wurde schon im Vorwort erwähnt – schließlich die eigentliche Kirchengeschichte.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Die Darstellung der Kirchengeschichte des byzantinischen Ostens ist im Wesentlichen enthalten bei G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, 2. Aufl. 1952. Außer den bekannten Lehrbüchern der Kirchengeschichte für Altertum und Frühmittelalter seien hier genannt: Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours. Sous la direction de A. Fliche et V. Martin, bes. Band II-VI, Paris 1937 ff.; – E. Preuschen-G. Krüger, Handbuch der Kirchengeschichte I. u. II. Tübingen, 2. Aufl. 1923–29; – L. Duchesne, Histoire de l'église ancienne, Paris 1907–1910; – V. Sesan, Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen bis zum Falle Konstantinopels, Cernowitz 1914; – Ph. Bapheides, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, 3 Bde. Konstantinopel 1884–1928; – B. Stephanides, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, Athen 1948. – A. P. Stanley, Lectures on the history of the eastern church, London 1907; – G. Pfeilschifter, Die Balkanfrage in der Kirchengeschichte, Freiburg 1913; – F. J. F. Jackson, An introduction to the history of Christianity A. D. 590 to 1314, New York 1921; – J. Zeiller, L'empire romain et l'église, Paris

1928; – F. Haase, Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen, Leipzig 1925; – P. Allard, Le christianisme et l'empire Romain de Néron à Théodose, Paris 1897; – G. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen, Freiburg 1897; – C. Lagier, L'orient chrétien des apôtres jusqu'à Photius, Paris 1935; – ders., L'orient chrétien de Photius à l'empire latin de Constantinople, Paris 1950; – W. H. Hutton, The church of the sixth century, London 1897; – L. Duchesne, L'église au VIe siècle, Paris 1925; – L. Caetani de Teano, Bisanzio e la chiesa orientale alla vigilia della invasione araba, Studi religiosi 7 (1907) 73–115; – A. Dufourcq, Histoire ancienne de l'église IV. (3.–8. Jahrh.), Paris 1924; – H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche I–III. 2. Aufl. 1953, IV. 1944; – J. Pargoire, L'église byzantine de 527–847, Paris 1905; – A. Lebedev, Historische Skizzen des Zustandes der byzantinisch-morgenländischen Kirche vom Ende des 11. bis zur Mitte des 15. Jahrh. (russ.). 2. Aufl. Moskau 1902; – ders., Skizzen der inneren Geschichte der morgenländisch-byzantinischen Kirche im 9., 10. und 11. Jahrh. (russ.). 2. Aufl., Moskau 1901.

Neben diesen sachlich gebotenen und vertretbaren Beschränkungen enthält das Handbuch freilich noch weitere Lücken, die dem Verfasser schmerzhaft bewußt sind. Warum sie da sind, erklärt sich teilweise aus einem großen Mangel an Vorarbeiten – so etwa was die Homiletik betrifft, die freilich mit ihren Vertretern in der Literaturgeschichte reichlich zu Worte kommt, aber auch das interessante Thema der Volksfrömmigkeit u. ä. – teilweise aber auch einfach aus Mangel an Raum. So mußten etwa das Kapitel Liturgie oder der Überblick über die Welt der Klöster sehr viel kürzer gefaßt werden, als es des Gegenstandes würdig wäre. In der Literaturgeschichte ist es vor allem jeweils der Abschnitt Hymnographie, der sich starke Beschneidungen gefallen lassen mußte.

Auch die Hagiographie konnte nicht in jener umfassenden und einläßlichen Weise dargestellt werden, die sie verdienen würde. Der jeweilige Verweis auf die neueste Auflage der *Bibliotheca Hagiographica Graeca* von François Halkin ist alles andere als nur dekorativ!

Auch die bibliographische Dokumentation bedarf eines entschuldigenden Wortes. Hätte ich meine gesammelte Bibliographie ganz zum Abdruck gebracht, so wäre der Band um eine Anzahl Bogen stärker und für eine ganze Anzahl von Interessenten völlig unerschwinglich geworden. So war ich notwendig vor die Qual der Auswahl gestellt. Man wird mir nach Durchsicht des Buches zugestehen, daß ich die Auswahl durchaus nicht nur zugunsten des deutschen Benützers getroffen habe, man wird es aber verständlich finden, wenn ich mitunter auch die Auffindbarkeit oder besser Unauffindbarkeit eines Aufsatzes mit in Rechnung setzte. Sicherlich ist ein Aufsatz nicht deshalb disqualifiziert, weil er in Smyrna erschienen ist; aber ganz von der Hand zu weisen ist eine bestimmte Relation zwischen Abfassungsort und wissenschaftlichen Hilfsmitteln doch nicht immer. Übrigens war auch mir selbst ein Teil der Literatur trotz der Schätze des Instituts für Byzantinistik und neugriechische Philologie an der Universität München und trotz einer Bibliotheksreise nach Paris und an die großen italienischen Bibliotheken unzugänglich. Ich habe es nicht für richtig gehalten, diese Literatur völlig zu verschweigen, habe mich aber bemüht, jeweils einen Vermerk zu machen, wenn ich selbst aus Rezensionen und Anzeigen kein Bild vom Wert des Buches gewinnen konnte. Daß bei einzelnen Autoren, etwa Georgios Akropolites oder Kaiser Manuel II. oder auch Justinianos, nur jene Literatur genannt wird, die mit dem Thema dieses Handbuches zusammenhängt, versteht sich von selbst.

Was die Anführung der Ausgaben anlangt, so habe ich es mir ebenfalls aus Raumangel versagt, jeweils die Brücke von der *Editio princeps* über Rarisima des 16., 17. und 18. Jahrhunderts bis zur letzten Ausgabe zu schlagen. Ich gab nur jene Ausgaben an, die man bei normalen Bibliotheksverhältnissen zitieren kann und muß. Von ihnen und von den zitierten Hilfsmitteln aus ist der Weg zur Ermittlung früherer Ausgaben meist nicht schwer.

Ein Wort zur Transkription griechischer Namen: Ich habe, wo nicht ganz besondere Gründe obwalteten, auch mittel- und neugriechische Namen erasmianisch umschrieben. So wenig dies der Phonetik entsprechen mag, so

wird doch jeder Leser das verständliche Euböia einem Evvia, an dem er unter Umständen allzu lange herumrätseln müßte, vorziehen, auch wenn er dann einen Seueros statt eines Severos mit in Kauf nehmen muß.

Ein Wort abschließend zur Tendenz des Werkes. Ich hoffe, daß es keine Tendenz verrät, es sei denn den Willen zu wissenschaftlich einwandfreier Darstellung. Ich ließ mich durch keine konfessionelle Polemik verleiten, in der orthodoxen Kirche der Byzantiner das Häretische und Schismatische zur Darstellung zu bringen oder umgekehrt in jeder Abweichung vom Kanon der Byzantiner dergleichen zu suchen. Solche Unternehmen gehören einem anderen bibliographischen Genos an. Ich hielt auch nicht viel davon, hier allzusehr sogenannte pneumatische oder oikumenische oder „johanneische“ Prinzipien sprechen zu lassen. 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 wieder 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 bevorzuge ich den Vorwurf der Nüchternheit und Trockenheit vor jenem der wissenschaftlich unfundierten Schwärmerei.

## ENTWICKLUNG DER THEOLOGISCHEN BYZANTINISTIK

Wie die Byzantinistik im allgemeinen, so hat auch die theologische Byzantinistik, die ohne erstere nicht denkbar ist, nicht sofort und nicht ohne Schwankungen zu ihrem eigentlichen Studienobjekt gefunden. Die Abgrenzung gegenüber der Antike – in unserem Falle gegenüber der alten Patristik – war noch nicht geschaffen, Griechisch war Griechisch ohne Unterschied des Jahrhunderts, die Editionsarbeit folgte dem Handschriftenfund und nicht dem Leitfaden der Bedeutung, Monographien waren Zufallsprodukte und die Motive zur Arbeit entsprangen selten rein wissenschaftlichen Überlegungen. Die neu entstehende evangelische Kirche aller Bekenntnisse sah in der griechischen Kirche zunächst einen möglichen Mitstreiter gegen Rom und in der Herausarbeitung ihrer Lehren ein Mittel, um die eigene Lehre zu unterbauen; die römische Kirche kannte Byzanz seit langem, und sehr stark wieder seit dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438–1439), als strikten Gegner einiger ihrer Dogmen und ihres Primatialanspruches, wußte andererseits aber auch grundsätzlich, daß Byzanz und sie sich im Glauben und in der Disziplin näher standen als Byzanz und der Protestantismus. So war ihre Haltung ambivalent und die wissenschaftliche Beschäftigung ihrer Vertreter mit dem Phänomen Byzanz zweigesichtig. Das 16. Jahrhundert und das beginnende 17. – die Jahrzehnte der Geburt der Byzantinistik – bieten deshalb ein schwankes Bild, und es bedarf des gewaltigen Aufschwunges der allgemeinen Byzantinistik und der historischen Theologie, bis um die Mitte des 17. Jahrhunderts auch die theologische Byzantinistik ihre erste Hochblüte erlebt. Immerhin sind auch für die Frühzeit dieser Wissenschaft einige Namen von Rang zu nennen.

Da ist es zunächst die byzantinische Hagiographie, die durch einige Sammler in den Kreis ihrer Tätigkeit miteinbezogen wird. Der Italiener Aloisius Lippomani aus Venedig (1500–1459) hat in seinen *Historiae de vita sanctorum* (1551–1560) gerade auch aus byzantinischen Quellen neues Material beigebracht. Dasselbe gilt von dem deutschen Karthäuser Lorenz Sauer (Surius) (1522–1578), dessen „*De probatis vitis sanctorum*“ freilich nicht textgetreu ist und sein will (neueste Ausgabe 1875–1880, Turin, durch PP. Bracco und Colombo). Aus Spanien kommt mit Francesco Torres (Turrianus, 1504 bis 1584) ein Jesuit nach Italien, der sich mit Eifer und wenig Glück in der Patrologie versucht. Er verdient immerhin hier Erwähnung, denn seine lateinische Übersetzung der Ekthesis des Joannes Kyparissiotis ist bisher der einzige allgemein zugängliche Text dieses Werkes geblieben.

Zur gleichen Zeit regt sich auch diesseits der Alpen bereits einiges Interesse für die theologische Byzantinistik, wie ja um dieselbe Zeit im süddeutschen Raum auch die Beschäftigung mit der byzantinischen Historiographie



anhebt. Theodor Peltanus (1511–1584) aus Overpelt in Belgien wirkt jahrzehntelang in Eichstätt und Ingolstadt und macht durch seine Übersetzungen ins Lateinische eine für die damalige Zeit beträchtliche Materialmenge bekannt, so z. B. die Akten des ephesinischen Konzils, eine Reihe Chrysostomica, die Katenen des Ps.-Titus von Bostra und des Viktor von Antiocheia, oder was sich unter diesem Namen verbirgt, Andreas von Kaisareia usw. Neben Peltanus steht mit ganz ähnlichem Lebensgange ein anderer Belgier, Pierre Stévant (1547–1624), der in Eichstätt studierte und wirkte und dann zur Universität Ingolstadt kam. Er hat die Abhandlung des Manuel Kalekas über den Ausgang des Hl. Geistes in der Interpretation des Ambrogio Traversari ediert (1608) und außerdem den 1252 erschienenen Traktat eines Dominikaners „Contra errores Graecorum“, der im 13. und 14. Jahrhundert eine so bedeutende Rolle spielte, zum Druck gebracht, allerdings in einer Form, von der Dondaine sagte, sie sei eine „caricature de l'original“. In Ingolstadt wirkte auch lange Zeit der hl. Petrus Canisius (1521–1597), der Briefe und Synodalschreiben des Kyrillos von Alexandria veröffentlichte, sowie sein Neffe Heinrich Canisius (1557–1610), bekannt hauptsächlich durch kanonistische Arbeiten, in unserem Zusammenhang aber zu nennen mit seinem Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum, den dann Jakob Basnage geordnet und herausgegeben hat. Um bei Ingolstadt zu verweilen: Der Jesuit Jakob Spanmüller (Pontanus, 1542–1626) ediert nicht nur Kyrillos von Alexandria wie Canisius, sondern macht sich auch an die lateinische Übersetzung zahlreicher Werke Symeons des Jüngeren Theologen, nicht ohne dabei manchen Stein des Anstoßes durch geschicktes Latein aus dem Wege zu räumen. Und der aus Innichen stammende Jesuit Matthaeus Rader (1561 bis 1634) schreibt nicht nur eine Bavaria Sancta, sondern auch ein Viridarium Sanctorum ex menaeis graecis (1604), gibt des Petros Sikelos Historia Manichaeorum heraus, ohne ahnen zu können, wie lange es dauern wird, bis diesem Autor Gerechtigkeit widerfahren wird, veranstaltet eine griechisch-lateinische Ausgabe der Klimax des Joannes Scholastikos und eine Edition der Akten der 8. oikumenischen Synode. Jakob Gretser schließlich (1562 bis 1625) widmet seine wissenschaftliche Tätigkeit den Laudes sanctae Crucis und darin mit Vorzug dem byzantinischen Beitrag zu diesem Thema; er ediert z. B. auch Gregorios von Nyssa, aber auch Ps.-Kodinos, De officiis, mit einem sehr fleißigen Kommentar, der allerdings nicht selten das Mißfallen seines Nachfolgers Goar erweckt. Jedenfalls liefert die Universität Ingolstadt einen beachtlichen Beitrag zur entstehenden Byzantinistik, ohne sich dann freilich an ihrer ersten Hochblüte noch wesentlich zu beteiligen. Diese ist Frankreich vorbehalten, und sie kündigt sich schon in der zweiten Hälfte des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts an. Hier sei wenigstens der Jesuit Fronton de Duc (Ducaeus, 1558–1624) erwähnt, der sich mit Chrysostomos, Gregorios von Nyssa und Basileios, aber auch mit Joannes Damaskenos editorisch befaßte. Ferner Dionysius Petau (Petavius, 1583 bis 1652), der große Dogmenhistoriker, der in seinem Werk De deo uno et trino und in den darauf folgenden dogmengeschichtlichen Traktaten der griechischen und frühbyzantinischen Patristik ein weites Feld einräumte. Zwei weitere Interessenten für byzantinische Stoffe führen uns in die Niederlande:

es ist Heribert Rosweyde S. J. (1569–1629), dessen *Vitae Patrum* in Antwerpen 1615 erschienen; H. Delehaye hat sie „la pierre fondamentale“ der *Acta Sanctorum* genannt. Von den *Acta Sanctorum*, die er plante, konnte er nichts mehr druckfertig machen. Sein Material wird Jean Bolland übernehmen. In den Niederlanden wirkt auch der Jesuit Balthasar Cordier (Corderius, 1592–1650), der eine ganze Reihe griechischer Bibel-Katenen herausgegeben hat, deren bedeutendste wohl die dreibändige Psalmenkatene (1643–1646) ist, aber auch *De opificio mundi* des Joannes Philoponos, die Exhorten des Abtes Dorotheos und das Leben des Dositheos, um kleinere Arbeiten zu übergehen.

Inzwischen ist Frankreich voll auf den Plan getreten. Das Pariser Corpus ist im Entstehen begriffen und Ducange ist im Kommen. Labbe, Poussines, Goar und Combefis haben ihm vorgearbeitet, aber alle diese Namen sind ebenso wichtig für die theologische Byzantinistik. Jakob Goar, Dominikaner (1601–1654), widmet sich dem Studium der griechischen Liturgien und schenkt der gelehrten Welt seine heute noch unentbehrliche Ausgabe des *Euchologions* (Paris 1647 und Venedig 1730); Philippe Labbe (1607–1667) gibt nicht nur der handschriftlichen Forschung ein neues Hilfsmittel durch seine *Nova Bibliotheca manuscritorum*, er schafft auch in seinen *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta* die Grundlage für Hardouin und Mansi, Pierre Poussines (Possinus, 1609–1686) macht sich verdient nicht nur durch seine *Pachymeres*-Ausgabe, sondern auch durch Katenen-Editionen, besonders zum Markus-Evangelium, sowie durch die Herausgabe verschiedener byzantinischer Prediger. Fr. Combefis schließlich (1605–1679), ein Dominikaner, ediert das *Novum Auctarium* zur *Graecolatina Patrum Bibliotheca*, eine *Bibliotheca concinnatoria Patrum*, ein *Novissimum auctarium*, Teile des *Maximos Homologetes* und wichtige Studien zur Häresie der Monotheliten. Daneben stehen Männer wie der Oratorianer Jean Morin (Morinus, 1591–1659), ein unermüdlicher Arbeiter, von dessen Werken neben „*De patriarcharum et primatum origine*“ (1626) und „*Histoire de la délivrance de l'église par Constantin*“ (1630) besonders der „*Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus*“ (1695) zu nennen ist, in dem neben der lateinischen auch die griechische, syrische und „babylonische“ Disziplin berücksichtigt ist; dazu kommt sein „*Commentarius de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae*“ (1651), alles Werke, die für die Geschichte der Dogmatik und kirchlichen Disziplin heute noch unentbehrlich sind. Ferner Jean Baptiste Cotélier (Cotelerius, 1627–1686), der erste Herausgeber der *Apostolischen Väter* und der Herausgeber der „*Ecclesiae graecae monumenta*“ in drei Bänden (1677–1686). Die Kirchengeschichte aber fand ihren Meister in Louis Sébastien Le Nain de Tillemont (1637–1698), einem der größten historischen Kritiker aller Zeiten, zu dessen Namen das Epithet „*judicieux*“ gehört. Seine *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* (1693–1712) sind auch für die frühbyzantinische Kirchengeschichte musterhaft geblieben.

Auf den Spuren des Petavius wandelte Louis Thomassin (1619–1695), Dogmenhistoriker wie jener und an den Griechen ebensowohl interessiert. Thomassin hat außerdem mit dem historischen Studium des Kirchenrechts

einen bedeutsamen Anfang gemacht durch sein Werk ‚Ancienne et nouvelle discipline de l'église touchant les bénéfices et les bénéficiaires‘.

Das 18. Jahrhundert setzt fort, was das 17. begonnen. In Casimir Oudin (1638–1717), der als Prämonstratenser begann und als reformierter Bibliothekar in Leiden endete, erstand ein Literaturhistoriker, der mit seinem *Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis* (1686) zunächst Bellarmin ergänzen wollte, dann aber in seinem dreibändigen *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis* (Leipzig 1722) den ganzen Stoff nochmals in Angriff nahm und damit auch für die theologische Byzantinistik ein brauchbares, wenn auch oft geschmähertes Handwerkszeug lieferte. Der Oratorianer Eusèbe Renaudot (1648–1720), der Freund Bossuets, Racines und Boileaus, schrieb eine *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* (1713), ist aber besonders bekannt geworden durch seine *Liturgiarum orientalium collectio* (1715–1716). Auf Labbe, wie schon erwähnt, baute um diese Zeit der Jesuit Jean Hardouin (1646–1729) auf mit seiner *Conciliorum collectio regia maxima* in 11 Bänden (1715), die reichhaltiger und zuverlässiger ist als die spätere *Mansis*. Nicht zuletzt gestützt auf diese Konzilsausgaben hat Michel Lequien (1661–1733) seinen *Oriens Christianus* geschaffen, d. h. die Bischofslisten der orientalischen Kirche zusammengestellt. Lequien ist auch ferner verdienstvoller Herausgeber der Werke des Joannes von Damaskos, dem er auch eine Reihe historischer und dogmenhistorischer Studien widmete. Inzwischen begannen die Mauriner ihren Beitrag zu liefern. Man mußte hier praktisch ihrer ganzen Tätigkeit bei der Edition der nachnicaenischen griechischen Väter in extenso gedenken. Doch seien nur einige besonders profilierte Persönlichkeiten herausgehoben. Zunächst ist Edmond Martène zu nennen (1654–1739), „l'aimable dom Edmond“, wie man ihn nannte, der zusammen mit seinem Ordensbruder Ursin Durand (1682–1771) das große Sammelwerk *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum et moralium amplissima collectio* in 9 Bänden (1724–1733) herausgab, an dem gelegentlich auch Jean Mabillon (1632–1707) mitarbeitete und sich damit auch für die theologische Byzantinistik unsterbliche Verdienste erwarb, enthielt die Sammlung doch beispielsweise die Viten des Nikon Metanoeite, des Neilos von Grottaferrata, die *Passio* des Merkurios und vieles andere mehr. Bernard Montfaucon ist vielleicht der größte Mauriner. Seine *Collectio nova patrum et scriptorum graecorum* (Paris 1706) enthält Eusebios von Kaisareia, Athanasios, und die *Topographie* des Kosmas Indikopleustes. Joannes Chrysostomos verdankt ihm eine repräsentative Ausgabe in 13 Bänden (1718–1738), die *Bibliotheca Coislimiana* fand in ihm einen trefflichen Katalogisator (1715). Sein eigentliches Ruhmesblatt aber ist die *Palaeographia graeca* (1708), mit der er als erster ein gründliches Hilfsmittel zum Studium der griechischen Handschriften gab. Schließlich sei in Zusammenhang mit den Maurinern auch der Benediktiner Remi Ceillier (1688–1763) erwähnt, der eine *Apologie de la morale des Pères* schrieb (1787), vor allem aber bekannt geworden ist durch seine 23 Quartbände umfassende *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, die mit dem 13. Jahrhundert endet und immerhin noch 1860–1869 in siebzehn Bänden neu aufgelegt wurde.

Wenn somit Frankreich unstreitig die Führung hatte, so besagt das doch nicht, daß in anderen Ländern die theologische Byzantinistik keine Pflege gefunden hätte. Schon zu Ende des 17. Jahrhunderts sind einige englische Namen zu nennen. So vor allem William Beveridge (Beveregius, 1638–1708), anglikanischer Bischof, dessen *Synodicon* in 2 Bänden (Oxford 1672) ein gutes Stück byzantinischen Kirchenrechts erschloß, ferner der Kanoniker von Windsor, William Cave (1637–1713), dessen *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria* neben der Literaturgeschichte Oudins zu nennen ist.

Von besonderer historischer Tragweite war jedoch, was in Belgien begonnen wurde: das Werk der Bollandisten. Benannt ist die Sammlung der *Acta Sanctorum* nach Joannes Bollandus, einem Jesuiten (1596–1665), der das Material Rosweydes übernahm. Die Abtei Liessies trug einen Teil der Kosten. Glaubte man zuerst, das Projekt „*subsicivis horis*“ zu einem guten Ende führen zu können. – 1630 übernahm Bolland seinen Auftrag, 1643 erschienen die ersten zwei Bände, 1658 die drei Februarbände – so wurde man bald gewahr, daß das Unternehmen einen weit höheren Einsatz verlangte. Bolland erhielt zunächst Godefroid Henskens (Henschenius, 1601–1681) zum Gehilfen, und 1659 den genialen Daniel van Papenbroeck (Papebrochius, 1628–1714), der aus den *Acta Sanctorum* das machte, was beim damaligen Stand der Wissenschaft überhaupt nur möglich war. Die Aufhebung des Jesuitenordens 1773 unterbrach das Werk, das nach Papenbroecks Tod, wenn auch mit weniger genialen Kräften, immer noch weitergeführt worden war.

Was die italienische Byzantinistik anlangt, so hatte sie den Vorteil, teilweise von den direkten Kenntnissen der Griechen von ihrer Vergangenheit zu profitieren. Hier sind besonders Arcudius und Allatius zu nennen. Petrus Arcudius aus Kerkyra (1563–1653) erhielt seine ganze Ausbildung am Griechischen Kolleg in Rom. Lange Jahre seines Lebens verbrachte er auf polnischem Boden, wo er im Interesse der Union arbeitete. Seine Publikationen, die teilweise der Kontroverse gegen die Orthodoxen gewidmet waren, bestritten diesen Kampf meistens mit byzantinischen Autoren katholischer Konfession. So ediert er einen Traktat Bessarions über den Ausgang des Hl. Geistes, die *Epigraphai* des Joannes Bekkos, aber auch das *Menologion Basilii II.* Bekanntter sind seine Werke *Libri VII de concordia ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione* (1619) und die *Opuscula aurea theologica* (1630), worin er jeweils eine ganze Anzahl byzantinischer Texte veröffentlicht. Berühmter als Arcudius ist sein Landsmann Leon Allatius, ein Chiote (1586–1669). Er kommt schon mit neun Jahren nach Kalabrien und Neapel, dann an das Griechische Kolleg in Rom, wird mit 24 Jahren Generalvikar eines kalabresischen Bischofs, macht 1616 in Rom den *Doctor medicinae*, um sich schließlich ganz der Gelehrsamkeit hinzugeben. 1661 wird er Präfekt der Vaticana in Nachfolge von Lukas Holsten. Die Reihe seiner Schriften ist fast unübersehbar und meist dem Gedanken der Konkordanz zwischen Griechenland und Rom gewidmet. Die bekanntesten Werke sind seine *Diatriben de Psellis, de Nilis, de Theodoris, Symeonibus* usw., dann *De ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione* (Köln 1648), ein ähnlich betiteltes Werk über das Fegfeuer (1655), zwei Bände *Graeciae orthodoxae scriptores* (1652–1659), *De libris*

ecclesiasticis Graecorum (1645) und anderes mehr. Wesentlich unbedeutender ist das Werk eines anderen nach Italien verschlagenen Griechen, des Nicolaus Comnenus Papadopulus, eines Kreters (1651–1740), der am Griechischen Kolleg studierte, Jesuit wurde, bis ihn die Gesellschaft wieder aus ihren Reihen verwies, und dann in Padua eine Professur innehatte. Er schrieb neben vielem anderen *De Graecis schismaticis* (1692) über die Ursachen des Schismas und *Praenotationes mystagogicae* (1697) über die Einheit von Ost und West in Liturgie und Kult, lobenswerte Unternehmungen, die aber dadurch zu äußerst problematischen Resultaten führten, daß er nicht selten griechische Autoritäten erfindet oder historischen Persönlichkeiten der byzantinischen Kirche Werke zuteilt, die wohl nur in seinem Kopf existierten. Ein paar Generationen später stehen in Italien an Stelle der Griechen die Maroniten, glänzend vertreten durch die drei Assemani. Joseph Symeon Assemani (1687–1768) gibt zusammen mit seinem Neffen Stephan Evodius (1707–1782) die Werke Ephraems des Syrers heraus, wobei die ersten drei Bände dem Ephraem graecus gewidmet sind. Joseph Ludwig aber, ebenfalls ein Neffe Symeons (1750–1782), ist der Herausgeber des 13bändigen *Codex liturgicus ecclesiae universae* (1749–1766).

Von den Italienern selbst seien hier genannt der Benediktiner Anselmo Banduri aus Ragusa (1670–1743), der Verfasser des *Imperium Orientale*, und Giovanni Domenico Mansi aus Lucca (1692–1769), seit 1765 Erzbischof von Lucca, etwas fahrlässiger Redaktor der *Amplissima collectio conciliorum*, ein Werk, das schließlich Louis Petit weiterführen sollte.

Aber nicht nur in Italien haben die Griechen ihren Beitrag zur Theologiegeschichte ihrer Nation geleistet. Trotz der Beschwerden der Turkokratie konnten sie auch im Osten selbst manches leisten.

Hier muß Dositheos, Patriarch von Jerusalem (geb. 1641, Patriarch 1669 bis 1707), genannt werden, dessen Familienname Skarpetis ist. Er stammt aus der Peloponnesos, kam bald an den Patriarchen von Jerusalem heran, der ihn auf seinen unendlichen Kollektenreisen mitnahm, die er schließlich selbst als Patriarch weiterführen mußte. Sein Patriarchat ist wesentlich bestimmt durch die Feindschaft gegenüber den Lateinern im Heiligen Land, vorab gegenüber den Franziskanern. 1680 gründete er in Jassy mit Geldern der Kirche von Jerusalem eine griechische Druckerei, die für das Griechentum der damaligen Zeit große Bedeutung gewann. Die meisten der Werke des Patriarchen, besonders der *Τόμος καταλλαγῆς* (1692), der *Τόμος ἀγάπης* (1698) und der *Τόμος χαρᾶς* (1705), sind in dieser Druckerei hergestellt. Diese Werke dienen trotz ihrer Titel heftigen Invektiven gegen die Lateiner, sie fördern dabei allerdings viel byzantinisches Material zutage, wenn auch oft alter Text und dositheanische Diatribe nahtlos ineinander gehen. Erwähnt sei auch noch seine Geschichte der Patriarchen von Jerusalem (1717). Eine Generation später macht Eugenios Bulgaris seiner Nation Ehre (1716–1806). Er ist aus Korfu gebürtig; der Athos, Leipzig, Berlin, St. Petersburg und Cherson sind die Stationen seines Lebens. Auf dem Athos gründet er jene Akademie für die Mönche, die ohne seine Schuld ein so klägliches Ende nehmen sollte. In Leipzig veröffentlichte er eine für seine Zeit ausgezeichnete Edition der Werke des Kreters Joseph Bryennios, die heute noch nicht ersetzt

ist. Sein Nachfolger als Bischof von Cherson wurde nach seiner Abdankung Nikephoros Theotokis (1731–1800), ebenfalls aus Korfu. Er war zunächst Hierokeryx an der Großen Kirche. Seine meisten Werke sind polemischer Natur, aber er widmete sich auch der byzantinischen Exegese. Er hat die Kommentare des Theophylaktos von Achrida zu den Evangelien in Vulgärgriechisch veröffentlicht (Leipzig 1761) und außerdem eine große Katene zum Oktateuch und den Königsbüchern in zwei Folianten publiziert (1771 bis 1773).

Der deutsche Beitrag zur theologischen Byzantinistik des 18. Jahrhunderts ist nicht groß. Die wichtigste Gestalt ist ohne Zweifel Joannes Albertus Fabricius (1668–1736), der mit seiner *Bibliotheca graeca* (14 Bde, Hamburg 1705–1728) ein wertvolles und dauerhaftes Hilfsmittel gerade auch für die theologische Literaturgeschichte der Byzantiner lieferte. Der kuriose Erlanger Philologe Gottfried Christoph Harles (gegen Ende seines Lebens schrieb er sich Harleß, 1738–1815) schrieb nicht nur über philologische Pedanterie und philologische Galanterie, sondern besorgte auch eine, freilich nicht fertiggewordene, neue Ausgabe der *Bibliotheca* des Fabricius. Von Johann Georg Walch, einem evangelischen Theologen aus Meiningen (1693–1775), sei die *Bibliotheca patristica* genannt (1770). Johann Rudolf Kiesling (1706–1778) schrieb sowohl über die unterschiedlichen Gebräuche von Griechen und Lateinern auf dem Gebiete des Fastens und der Abstinenz als auch über die Unterschiede in der Transsubstantiationslehre. Sehr viel größeres Format hatte Christian Friedrich Matthäi (1744–1811), der nach Moskau verschlagene Thüringer Trompetersohn, der nicht nur die griechische Patristik pflegte, sondern auch im Westen die Kenntnis der handschriftlichen Schätze Rußlands, insbesondere der Moskauer Synodallibothek, verbreitete. Neben ihm verdient besondere Erwähnung der Herausgeber des Konstantinos Porphyrogenetos, Johannes Jacob Reiske (1716 bis 1774), dessen Kommentare zu *De caerimoniis* auch für die kirchliche Verwaltungsgeschichte von höchster Bedeutung geblieben sind.

Noch in den ersten drei Vierteln des 19. Jahrhunderts spielt Byzantinistik, auch theologische Byzantinistik, die Rolle eines Nebenfaches, selbst wenn schon bedeutsame Ansätze zu einer Regeneration kenntlich sind. Von den Namen dieser Übergangszeit im deutschen Raum sei Karl Bernhard Hase (1780–1864) nur bedingt genannt, denn sein Glück verdankte er dem Mamelucken Napoleons, den er arabisch anzusprechen verstand, und der *Bibliothèque Nationale* in Paris. Seine Werke liegen zum großen Teil in den *Notices et Extraits* seiner Bibliothek und im *Recueil des Historiens des Croisades*, bringen aber bedeutsame Beiträge auch zur Kirchengeschichte. Johann Karl Ludwig Gieseler (1792–1854) hat seinen Eifer der Geschichte der Paulikianer gewidmet, und – nicht die einzige Verbindung zwischen dem Hause Goethe und der Byzantinistik – der Goethe-Enkel Walter Wolfgang (1818–1885), der zumeist als Komponist und Enkel schlechthin in den Lexika zu finden ist, schrieb eine Geschichte des Kardinals Bessarion. Konstantin Tischendorf (1815–1874), der glückliche und sein Glück ausnützende Entdecker des *Sinaiticus*, bescherte der theologischen Byzantinistik außerdem reiche Beiträge zu den apokryphen Apostelerzäh-

lungen und zum Transitus Mariens. Wichtiger wohl für unsere Wissenschaft sind die Namen Wilhelm Gass (1813–1889), Zachariae von Lingenthal (1812–1894), Kardinal Joseph Hergenröther (1824–1890) und Bischof Carl Josef Hefele (1809–1893). Die Edition von Gass des bekannten Traktats des Nikolaos Kabasilas über das Leben in Christo bedeutet einen der wichtigsten Beiträge zu unserer Kenntnis der byzantinischen Mystik, dessen sich gerade die neueste Zeit wieder erinnert hat. Karl Eduard Zachariae von Lingenthal aber gehört zwar zunächst der Geschichte des römischen Rechts, doch auch die nomokanonische Forschung hat von ihm entscheidende Antriebe bekommen, und seine Abhandlungen über den Gegenstand sind durchaus nicht überholt. Es scheint fast, als hätten wir ihm Benešević zu verdanken. Mit Kardinal Hergenröther aber präsentiert sich die deutsche theologische Byzantinistik wieder in den ersten Reihen. Sein Werk über Photios wird noch lange ein Standardwerk bleiben – ein Urteil, das in keiner Weise den sehr großen Verdiensten der modernen Photios-Forschung entgegengestellt werden soll. Hergenröthers gelegentliche Prävention gegen seinen zwielichtigen Helden dürfte im großen und ganzen nicht bedeutsamer sein als manche moderne Prävention zugunsten des Helden. Hefele aber, der Bischof, dem seine historischen Kenntnisse in den Jahren 1870/71 kaum weniger Schwierigkeiten machten als seinem Münchener Kollegen Ignaz Döllinger, hat in seiner Conciliengeschichte ein Werk hinterlassen, das man zwar heute nach der französischen Übersetzung zu zitieren pflegt, dessen Abstand von der französischen Neuausgabe aber nicht nach dem Volumen der letzteren berechenbar ist.

Sind somit in Deutschland die theologischen Byzantinisten in dieser Zeit zwar in einigen Gelehrten ausgezeichnet vertreten, im großen und ganzen aber dünn gesät, so läßt sich das Urteil über Frankreich ähnlich formulieren. Hier sei der klassische Philologe Jean François Boissonade (1774–1857) genannt, dessen Anecdota auch die Materialzufuhr auf theologischem Gebiet verstärkten, vor allem aber der Abbé Jacques Migne (1800–1875), ein Organisator ganz großen Stils – seine Bibliothèque universelle du clergé sollte 2000 Quartbände umfassen. Für uns bleiben die 161 bzw. 162 Bände des Cursus Graecus seiner Patrologia. Die Defekte des Werkes sind notorisch. Die unappetitlichen Bezeichnungen, die für diese Patrologia von einigen gebraucht werden, müßten diese selben Leute ja eigentlich von der Benützung abhalten. Aber man stelle sich vor, was wir ohne die Patrologia täten, und man wird ein gerechteres Urteil über sie fällen und zugestehen, daß der Brand von 1868 in den Ateliers Catholiques Mignes ein unverdient hartes Schicksal war, auch wenn Migne kirchenpolitisch nicht immer so dachte wie seine Ordinarien. En passant sei hier auch der belgische Bischof Jean Baptiste Malou (1809–1864) erwähnt, der für die Patrologia den Symeon Metaphrastes beisteuerte. Wichtiger wiederum ist der Benediktinerkardinal Jean Baptiste Pitra (1812–1889), hervorgegangen aus der liturgischen Schule des Abtes Prosper Guéranger in Solesmes, Bruder in Purpur und Geist eines Angelo Mai. Bei besserer handwerklicher Schulung hätte dieses enorme Arbeitstalent Leistungen erzielen können, die denen der großen Franzosen des 17. Jahrhunderts ebenbürtig gewesen wären.

Und hätte er erkannt, daß die Wissenschaft nicht konfessionell eingezäunt werden kann, so wäre es ihm als Kardinalbibliothekar vielleicht noch unter dem ihm so unsympathischen Papst Leo XIII. beschieden gewesen, Rom zum Zentrum auch unserer Studien zu machen. Bleibt immerhin sein *Spicilegium* mit allen Anhängen und Erweiterungen, bleiben seine Geschichte des Kirchenrechts und die Ausgabe der entsprechenden Dokumente, bleiben seine Verdienste um die rhythmische Kirchendichtung – sofern man F. J. Mone nicht vergißt – und selbst seine Verdienste um Romanos.

Noch dünner gesät als in Deutschland und Frankreich sind die theologischen Byzantinisten in Italien. Eine Generation vor Pitra steht das Phänomen Angelo Mai (1782–1854), dem man wohl nur gerecht wird, wenn man ihn als Repräsentanten einer eigenartigen kirchlichen italienischen Romantik wertet. Seine Verdienste als Entdecker sind nicht zu bestreiten, seine Meriten als Editor mehr als zeitgebunden und als Handschriftenkonservator fragwürdig. Aber es geht ihm wie Jacques Migne. Sie profitieren eben doch immer noch von ihrer Unentbehrlichkeit – und sie bereichern die dürre Wissenschaftsgeschichte um eine beträchtliche Zahl ergötzlicher Züge. Träger von Mais Purpurschleppe war der grottaferratenser Mönch Giuseppe Cozza-Luzi (1837–1905), seit 1882 Propäfekt der Vaticana und Fortsetzer der Editionen seines Vorbilds. Neben ihm sei der Bibliothekar von Grottaferrata selbst, Don Antonio Rocchi (1841–1908), genannt, der nicht nur die Handschriften seiner Abtei katalogisierte, sondern auch die Geschichte von Kloster und Bibliothek schrieb.

Inzwischen hatte sich auch das wieder befreite Griechenland in der Geschichte seiner Vergangenheit umgetan und seine Beteiligung an der Erforschung der byzantinischen Theologie angemeldet. Es war z. B. das bekannte Syntagma der beiden athenensischen Juristen Georgios A. Rhalles (1804–1883) und Michael Potles (1812–1863), die sich nicht nur in die Arbeit, sondern auch in verschiedene griechische Ministersessel teilten – es war dieses Syntagma, das Pitra die entscheidenden Anregungen zu seinen zwei Bänden Kirchenrecht gab. Andronikos Demetrakopulos (1825–1872) muß mit seinen beiden Büchern *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* und *Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη* immer noch zitiert werden, und eine Darstellung der byzantinischen Theologie des 12. Jahrhunderts wird sein Material auf lange Zeit nicht entbehren können. Joannes Sakkelion (1815–1891) schenkte uns die *Πατριακή Βιβλιοθήκη*, mit ihr aber auch eine nicht unbeträchtliche Reihe von Dokumenten zur inneren Kirchengeschichte von Byzanz, während Joannes Balettas (1814–1900) die Briefe des Patriarchen Photios edierte und Matthaios Paranikas (1832–1885) zusammen mit Wilhelm Christ jene Anthologie byzantinischer Kirchendichtung herausbrachte, die dem klassischen Philologen auch unter den Byzantinisten eine *αιωνία μνήμη* eingebracht hat. Daneben stehen dann freilich immer wieder Gestalten wie jener Konstantinos Simonides, ein Fälscher erklecklichen Formats, der im 16. Jahrhundert größer repräsentiert hätte als im 19., immerhin aber auch echte byzantinische Theologen ediert hat. Man muß dieser Generation, auch wenn ihr patriarchalisches Leben sich bis in unsere Tage erstreckt hat, Persönlichkeiten wie Konstantinos Sathas (1842–1914) und Staurakis Aristarches



(1836–1925) zurechnen. Natürlich hat Sathas eine Reihe von Thesen vertreten, die heute mehr als romantisch wirken, aber er hat in seiner „Mittelalterlichen Bibliothek“ und anderwärts doch auch unseren Textvorrat beträchtlich vermehrt und – am Rande sei es angemerkt – in seinen Lieblingsansichten doch etwas Richtiges erspürt, dem die kalte Dusche der Kritik nicht weniger schadete als die verallgemeinernde Form, in der es Sathas vortrug. Aristarches hat die Homilien des Photios seziiert und ediert, aber doch auch Vorarbeiten zu einem Oriens Christianus geleistet, welche die Vaticana des Erwerbs für würdig hielt.

Daß in England, der Heimat Edward Gibbons, das Vorurteil gegen die Byzantinistik, oder besser gesagt gegen Byzanz, länger anhielt als sonstwo, wird nicht erstaunen. Daß trotzdem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gerade auch aus England Band für Band zu vermelden ist (*Anecdota Oxoniensia* und *Parisina*, *Catena Patrum*), geht auf Blutzufuhr aus der Schweiz zurück. John Anthony Cramer (1793–1848), Dean und Regius Professor in Oxford, gehört zu den nicht wenigen Mitgliedern der weitverzweigten Schweizer Cramer, die damals in England zu Ansehen und Würden gekommen sind.

Bleibt Rußland. Sein Beitrag zur theologischen Byzantinistik ist um diese Zeit viel bedeutsamer, als allgemein angenommen wird. Es ist unmöglich, alle Namen zu nennen, die es hier verdienen würden. Es gab so manchen ungeschulten Amateur und auch manchen etwas zu zielsicheren Polemiker – es gab sie überall –, aber aufs Ganze gesehen ist dieser Beitrag umfassend und wichtig. Das geht nicht zuletzt auf die Tatsache zurück, daß in Rußland die großen Vertreter der profanen Byzantinistik – aus Anlage, Glaube und Erbe – sich den Theologica ebenso verbunden fühlten wie den übrigen byzantinischen Stoffen. Beispielshalber sei hier Vasilij Vasil'evskij (1838–1899) genannt, der Petersburger Vertreter der byzantinisch-russischen Beziehungen, dem auch die byzantinische Hagiographie sehr viel verdankt. Vor allem aber ist es das kanonische Recht, das den russischen Byzantinisten am Herzen lag. Der größte Name ist Alexej Pavlov (1832–1898), Professor an jener Universität Odessa, die gegen Ende des Jahrhunderts der Byzantinistik unvergessene Dienste leistete, berühmt allein schon durch Edition und Kommentierung des großen Bußnomokanon. Gerade mit dem Buß-Recht und allen damit zusammenhängenden Fragen befaßten sich die Kanonisten M. Krasnožen, N. Suvorov und A. J. Almazov. Erst jüngst ließ ein Artikel von E. Herman über die Schriften des Ps.-Joannes Nesteutes ihre Bedeutung auch dem westlichen Leser klar werden. Die liturgische Forschung hängt eng mit der kanonistischen zusammen. Hier sei Nikolaj Krasnosel'cev (1845–1898), wie Pavlov Professor in Odessa, genannt, der den liturgischen Kommentaren der Byzantiner sehr wichtige Studien widmete. Neben ihm sei erwähnt Aleksandr Ivanovič Kirpičnikov, der in vielen Arbeiten der volkstümlichen religiösen Literatur nachging, sowie Ivan Troickij (1834–1901), Professor in Petersburg, dem wir eine rare Ausgabe eines der Typika des Kaisers Michael VIII. verdanken, aber auch eine umfangreiche Studie zum Schisma der Arseniten. Last not least ein Wort zu Bischof Arsenij (1830–1903) mit dem Familiennamen Ivaščenko.

Seine Editionen und Artikel sind – wenn nicht zahllos wie der Sand am Meer, so doch im Westen so selten wie das Gold im Sand. Soweit sie bekannt wurden, haben sie meist auch Widerspruch gefunden – vorab Joannes Dräseke geriet ihnen gegenüber gern in Harnisch. Aber trotz allem Widerspruch möchte man diese Editionen doch gern besitzen. Denn wer wird sie in absehbarer Zeit wirklich ersetzen?

In diese schon offensichtlich aufblühende Byzantinistik fügen sich nun einige Ereignisse ein, – Ereignisse, Tendenzen und Anschauungen, welche nicht nur für die Gesamtbyzantinistik, sondern ganz besonders für die theologische Byzantinistik von schwer zu überschätzender Bedeutung wurden. Das erste dieser Ereignisse ist, daß im Gefolge einer wie auch immer verstandenen unionistischen Einstellung Papst Leo XIII. den ostkirchlichen Studien bedeutsame neue Auftriebe gibt. Sie gipfeln für uns in der entschiedenen Hinwendung der französischen Assumptio-nisten zu diesen neuen Aufgaben, und zwar in einer Hinwendung, die zunächst vielleicht das Missionarische in den Vordergrund stellte, sich aber bald von der unbedingten Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Grundlage überzeugte. Es ist wie ein Symbol: aus der Zeitschrift der Assumptio-nisten „Communications aux anciens pèlerins“ werden 1890 die „Échos de Notre Dame de France à Jérusalem“ und 1897 die „Échos d'Orient“, deren letzte Namensänderung in „Revue des Études byzantines“ nur eine Tatsache besiegelt, die seit 1897 schon nicht mehr zu übersehen war. Die Redakteure und Mitarbeiter dieser Zeitschrift lebten zumeist „an Ort und Stelle“, diesseits und jenseits des Goldenen Horns und der Propontis, und verbanden auf die glücklichste Weise die Vorteile ihrer geographischen (oft auch bibliographischen) Lage mit ihrer enormen Quellenkenntnis. Wenigstens einige der toten Mitarbeiter seien genannt: Da ist Jules Par-goire (1872–1905), der einzige, der uns bisher eine – leider nie vollendete – „vernünftige“ Geschichte der byzantinischen Kirche geschenkt hat, ganz zu schweigen von seinen Studien zum frühen Mönchtum in und um Konstantinopel und von seinen Beiträgen zur Liturgiegeschichte im damals entstehenden Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie. Neben ihm steht Sophrone Pétridès, Pseudonym für Jean Baptiste Rabois-Bous-quet (1864–1911), dessen Arbeitskraft sich über alle möglichen Gebiete der Byzantinistik, von der Dogmengeschichte bis zur Geographie erstreckte. Da ist vor allem der Gründer der Échos d'Orient, Louis Petit (1868–1927), 1912 lateinischer Erzbischof von Athen, Editor einer ganzen Anzahl von Heiligenviten, Fortsetzer der Mansischen Konzilienausgabe, Bearbeiter von Klosterchartularen, besonders des Athos und des Eleusaklosters in Make-donien, Herausgeber florentinischen Konzilmaterials, Mitarbeiter am Re-cueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos und anderes mehr. Da ist Martin Jugie (1878–1954), der Dogmenhistoriker des christlichen Ostens, rigoros in der Form, und doch in vielen Fragen der Dogmatik von einer sehr erstaunlichen largesse d'esprit. Wie sehr im Geiste dieser Ahnen das Werk fort-geführt wird, ist allbekannt.

Das zweite geistesgeschichtliche Ereignis dieser Zeit vor der Jahrhundert-wende ist die entschiedene kritische Wende zum Studium der Patristik

und der alten Kirchengeschichte. Alle Nationen sind daran beteiligt, aber man darf wohl sagen, daß die evangelischen Theologen des damaligen Deutschlands, nicht zuletzt unter dem Impuls eines Mannes wie Adolf von Harnack, besonders stark dabei mitarbeiteten. Man müßte praktisch sämtliche Namen dieser Epoche nennen, die der Patrologie einen so meteorhaften Aufschwung gaben, einen Morgen von leuchtender Pracht, gegen den sich freilich schon nach ein paar Jahrzehnten eine nie mehr ganz zerstreute Wolkenbank heranschob. Einige mögen für die vielen zeugen: Otto Zöckler (1833–1906), Professor in Greifswald, nahm die Geschichte der christlichen Aszetik im Altertum in Angriff, Wilhelm Bousset (1865–1920) griff mit seiner Überlieferungsgeschichte der Apophthegmata Patrum tief in die byzantinische Zeit hinein, Nathanael Bonwetsch (1848–1925) spannte den Bogen seiner Interessen von Methodios, dem Kirchenvater, bis zur byzantinisch-russischen Kirchengeschichte, Karl Holl (1866–1926) begegnet im byzantinischen Raum auf Schritt und Tritt, bei den Styliten, dem Bilderkult, der Frage nach den Fastenzeiten und dem Festkalender, in der Geschichte der Ikonostase und der origenistischen Streitigkeiten. Sein Buch über Symeon den jüngeren Theologen und die enthusiastische Konzeption der Bußgewalt gehört zu den klassischen Werken der Disziplin. Friedrich Loofs, der Dogmenhistoriker (1858–1928), widmete sich Leontios von Byzanz so gut wie der undankbaren Frage der sog. „Sacra Parallela“, Ernst von Dobschütz (1870–1932) bot ein sehr reichhaltiges Material für Ikonographie und Geschichte des Bilderstreites in seinem äußerlich und innerlich gewichtigen Werk über die Christusbilder, und Ferdinand Kattenbusch (1851–1935) beschrift, unbeirrt durch A. v. Harnacks (1851–1930) dem Verständnis der Ostkirchen wenig förderliche Thesen, den Weg der irenischen Konfessionskunde des Ostens. Harnacks Nachfolger in Berlin, Hans Lietzmann (1875–1942), hat nicht nur Symeon den Styliten eingehend gewürdigt, in seinem Buch „Messe und Herrenmahl“ die Liturgieforschung mächtig angeregt und in den Kleinen Texten sogar den materiallosen Seminarübungen der Byzantinisten auf dem Gebiet von Liturgie und Dogmengeschichte aufgeholfen, sondern auch in seiner leider unvollendet gebliebenen Kirchengeschichte der Antike auch die frühbyzantinische Zeit zwar mit Maßstäben, die nicht jedermanns Sache sein werden, aber auch mit einer einläßlichen Liebe zum Detail der Volksfrömmigkeit behandelt, die – zusammen mit den äußerst zielsicher gestreuten Quellenbelegen – besonders den vierten Band zu einer wahren Fundgrube für dieses Gebiet der theologischen Byzantinistik macht. Sein Schüler Hans Georg Opitz († 1941) versprach in seinen Bahnen weiterzuarbeiten, aber wie so manchen seiner Mitarbeiter bei der Berliner Kirchenväterkommission hat auch ihn der Krieg hinweggerafft.

Von den katholischen Patristikern und Kirchenhistorikern dieser Zeit in Deutschland, die sich ganz anderen Schwierigkeiten gegenüber sahen als ihre evangelischen Kollegen, seien wenigstens Franz Xaver Funk genannt (1840–1907), Vertreter jener theologischen Richtung, die man schon eine Generation früher verärgert „dieses Tübinger Volk“ genannt hatte, der es sich aber trotzdem nicht verdrießen ließ, am Beispiel der Einberufung und

Präsidierung der ökumenischen Synoden ein Stück altchristlich-byzantinischer Kirchenkonzeption klarzumachen; sodann Otto Bardenhewer (1851 bis 1935), der Neutestamentler der Münchener Universität, der aus seinem Lehrauftrag für Patrologie die große Aufgabe seines Lebens machte, sowie der bescheidene Franz Diekamp, Dogmatiker in Münster (1864–1943), der in zwar meist kurzen und wenig auf Publikumswirkung gerichteten Schriften Mustergültiges für unser Studiengebiet geleistet hat. Es sei nur an seine Ausgabe der *Doctrina Patrum* und aus letzter Zeit an seine *Analecta Patristica*, musterhafte Einzeluntersuchungen zu schwierigen literarhistorischen Fragen der frühbyzantinischen Zeit, erinnert.

Von den französischen Patristikern dieser Zeit sei vor allem des großen Louis-Marie-Olivier Duchesne (1843–1922) gedacht, „judicieux“ wie einst Tillemont, dessen *L'église au VI<sup>e</sup> siècle* ebensowohl in die frühbyzantinische Zeit hineinragt wie das interessante Buch *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées*, und der außerdem in vielen Einzeluntersuchungen die kirchenhistorische Grundlagenforschung wesentlich erweiterte; ferner des Patristikers Gustave Bardy († 1955), der sich beispielsweise der wenig beliebten Literaturform der *Quaestiones et responsiones* annahm, für das *Dictionnaire du Droit Canonique* zahlreiche Artikel zum frühbyzantinischen Synodalwesen lieferte und vor allem für ein vertieftes Gesamtverständnis der Mentalität der patristischen Welt arbeitete. Gerade da fand er eine schöne Unterstützung in Jean Bremond und dessen Sammlung der *Pères du désert*, der sein Bruder, der berühmte Henri Bremond, eines seiner geistreichen Proömien vorausschickte. Einer der Letzten der alten Garde war Henri Leclercq, aus dem Benediktinerorden hervorgegangen und ein halbes Leben lang der Dauerbesucher des British Museum schlechthin († 1944), dessen etwas tumultuöse Gelehrsamkeit Band für Band seines liturgischen *Dictionnaire* füllte.

Es scheint, daß der Rauhreif, der auf die katholische patristische Wissenschaft zu Jahrhundertanfang fiel, den französischen Vertretern am wenigsten den Mut nahm, so daß heute die Byzantinistik von der französischen und belgischen Patristik nach wie vor die bedeutsamste Bereicherung erfährt.

Das dritte Ereignis in der Geschichte der Byzantinistik ist die Gestalt Karl Krumbachers (1856–1909), des Begründers zumindest der deutschen modernen Byzantinistik. Krumbacher hat von Anfang an erkannt und bekannt, daß die theologische Byzantinistik für das Ganze der Wissenschaft unerläßlich ist. Er hat ihr selbst die größten Dienste erwiesen. Man denke nur an seine Forschungen zur kirchlichen Deutung, eines *Romanos Melodos* etwa und einer *Kasia*, oder an seine hagiographischen Forschungen zu *Georgios*. Man erinnere sich aber auch nachdrücklich daran, wieviel theologisches Material doch auch der Teil seiner Geschichte der byzantinischen Literatur immer noch enthält, der aus seiner eigenen Feder stammte. Freilich, Krumbacher kannte seine Grenzen, und er fand in Albert Ehrhard (1862–1940) für die zweite Auflage seiner Literaturgeschichte einen Bearbeiter der Theologie, der ihn – worauf Krumbacher eigentlich gefaßt war – nicht enttäuschte. Dieser Ehrhardsche Abriß ist zweifellos eine geniale Leistung, einer der großen Würfe im Fach. Schon seinetwegen müßte Ehrhard ein be-

sonderer Platz in diesem kurzen historischen Überblick eingeräumt werden, denn fast zwei Generationen haben sich immer wieder auf diesen Abriß gestützt und von ihm entscheidende Anregungen empfangen. Aber er nahm auch noch jene herkulische Arbeit in Angriff – ganz abgesehen von den undankbaren Fragen kirchlicher Wissenschaftspflege –, die der Sichtung der hagiographischen und homiletischen Literatur der Byzantiner galt. Und er wurde, wie er bekannt hat, „selber ein Märtyrer seiner Märtyrerakten“. Hinter dieser moles mußte vieles andere zurückstehen. Immerhin sei auf seine vielen ausführlichen Anzeigen hagiographischer Literatur in der Byzantinischen Zeitschrift verwiesen, die in zahlreichen Fällen der einzige Behelf in manchen dornigen Problemen der Hagiographie sind. Der Dritte in Krumbachers Bund war Heinrich Gelzer (1847–1906), Schüler Jakob Burckhardts und Ordinarius in Jena. Seine Mitarbeit bei Krumbacher bezog sich auf die Kaisergeschichte und brachte ihm mehr Ärger als Honorar. Hier muß seiner gedacht werden, weil er nach Gustav Parthey der erste war, der sich sehr nachdrücklich einer besonders schwierigen Quelle der Kirchengeschichte des Ostens annahm: der *Notitiae episcopatum*. Mag sein, daß er vielleicht zu oft genialisch-rasch konjizierte, immerhin hat er dieser Literaturgattung eine Bahn gebrochen, auf der nun V. Laurent steht. Krumbachers Schule entstammt auch sein Nachfolger August Heisenberg (1869–1930). Ihm waren die Philologie und die Kunstgeschichte wohl das erste Anliegen. Aber wie es auf byzantinistischem Gebiet so geht: man kommt selbst bei der Philologie um die Theologie nicht herum. Seine Ausgabe des Nikephoros Blemmydes sowohl wie die des Georgios Akropolites legen davon Zeugnis ab, sodann die Akademieabhandlungen aus dem Gebiet der byzantinischen Kulturgeschichte der Palaiologenzeit, seine Beschäftigung mit der Legende des Joannes Vatatzes und zahlreiche kleinere Miscellen. Wenn man den Ausdruck nicht zu pedantisch nimmt, dann darf man zu diesem Kreis um Krumbacher, zu jenen Gelehrten jedenfalls, die in Krumbacher ein großes Vorbild sahen, auch Carl de Boor rechnen (1848–1923), den Herausgeber des Theophanes und des Patriarchen Nikephoros, der sich aber auch um die vielbeschriebene „Ikonoklasten-Notiz“ verdient gemacht hat, sowie Waldemar Nissen mit seinen beiden vorbildlichen Arbeiten zum Klosterwesen im Rhömäerreich und zur Diataxis des Michael Attaleiates, und Philipp Meyer (1854–1927), dessen „Haupturkunden“ nach wie vor die Haupturkunden für die Geschichte des Athos geblieben sind. Wer die alten Bände der Byzantinischen Zeitschrift durchblättert, stößt auch immer wieder auf den Namen des bienenfleißigen Johannes Dräseke, der die Kunst des Abschweifens so meisterlich verstand, und dann doch wieder zu seinem Punkt zurückfand und auf diesem Punkt dann auch etwas fand († 1916). Selten mit ihm einverstanden und doch nicht weniger mit dem Kreis der alten BZ verbunden war der klassische Philologe Carl Weyman (1862–1931), dessen kleine kritische Bemerkungen manchmal fördersamer waren als lange Abhandlungen – ein klassischer Philologe, der die Kontinuität des Griechischen in ihrer ganzen Folgeschwere begriffen hatte und nicht davor zurückschreckte. Darin ist ihm verbrüderet ein Gelehrter, dessen Rang freilich nun die engen Wände der

reinen Philologie durchbricht: Eduard Schwartz (1858–1940), einer aus dem großen Dreigestirn Mommsen-Wilamowitz-Schwartz, das einst Größe und Weltgeltung der deutschen klassischen Philologie bestimmte, und doch mehr als nur klassischer Philologe. Es ist ein merkwürdiges Vergnügen, sein Schriftenverzeichnis durchzulesen. Es hat den Anschein, als habe er an Hand einer griechischen Literaturgeschichte von Homer bis Kaiser Justinian seine Forschungsarbeit von der ersten bis zur letzten Seite eingerichtet. Das Überraschende aber ist, daß er zu den wirklich Großen nicht nur bei Homer, sondern auch bei Justinian gehört. Seine Gesichtspunkte bei Bearbeitung der frühbyzantinischen Kirchengeschichte waren eigenwillig und manchmal schroff. Näher besehen hat es jedoch den Anschein, als wollte er gerade mit seiner schroffen Ablehnung so mancher zwielichtigen Seite der Kirchengeschichte dem eigentlich Religiösen einen wirklichen Dienst erweisen, wovon zu sprechen ihn die Scham eines großen Gelehrten hinderte. Zu jenen, die von der klassischen Philologie den Schritt ins spätere Griechisch wagten und gut dabei fuhren, gehört auch Hermann Usener († 1905), der für neue Wege der Hagiographie eintrat, auch wenn die seinen sich nicht immer als die allein gangbaren und sicheren herausstellten. Ernst Gerland (1870–1934) übernahm bis zu einem gewissen Grad das Erbe von Heinrich Gelzer. In Ernst Honigmann aber erhielt die byzantinische Geographie und auch die frühbyzantinische Prosopographie einen ihrer größten Meister, dessen Verlust schwer zu verwinden sein wird († 1954).

Eine große Bedeutung für den Fortschritt der byzantinischen Studien kommt auch der Reorganisation der Arbeit der Bollandisten zu. Zwar wurde ihre Institution bald nach Wiederzulassung des Jesuitenordens wieder ins Leben gerufen, aber man übertreibt doch kaum, wenn man in P. Charles de Smedt († 1911) den Mann sieht, der den Bollandisten jenen wissenschaftlichen Weg vorgezeichnet hat, auf dem sie heute stehen: Publikation aller Heiligenviten, Benützung aller Handschriften, kompletter kritischer Apparat, begründende Begleitstudien. Für letztere schuf er als Organ die *Analecta Bollandiana*, für das handschriftliche Fundament die Kataloge der hagiographischen Handschriften und für die generelle Übersicht die verschiedenen *Bibliothecae hagiographicae*, von denen er selbst die *Latina* begann. In P. Hippolyte Delehaye (1859–1940) fand er den berufensten Verfasser der *Graeca* und zugleich einen der Größten der *Societas*, der nicht nur die byzantinische Hagiographie durch eine kaum abreißende Serie von Einzelviten und von Untersuchungen zu hagiographischen Bezirken bereicherte, sondern auch durch eine imponierende Reihe von Grundsatzuntersuchungen die Fundamente der modernen Hagiographie und ihrer Methode schuf. Neben Delehaye stand der Orientalist Paul Peeters († 1950), den allein schon der Charakter der orientalischen Hagiographie immer wieder auf griechisches Gebiet zwang, wenn er auch, zuletzt im *Tréfonds oriental*, den eigenen Beitrag des nichtgriechischen Orients gebührend unterstrich und dem byzantinistischen Expansionswillen seine Grenzen zog.

Der französische Anteil an der theologischen Byzantinistik ist mit der Arbeit der Assumptionisten, so sehr sie ins Gewicht fällt, nicht erschöpft. Die großen Byzantinisten der Jahrhundertwende haben alle ihr Scherflein

beigetragen. Charles Diehl (1859–1945) war nicht nur der Sittenschilderer und zusammenfassende Historiker einer tausendjährigen Geschichte, er hat auch in einzelnen Beiträgen etwa zur Geschichte des Klosters Hosios Lukas oder in seinen „Figures“ und seinen „Choses et Gens“ immer wieder auch das kirchliche Leben des Reiches in den Kreis seiner Betrachtungen einbezogen. Dasselbe gilt von Gustave Schlumberger und mehr noch von Louis Bréhier († 1951), der eine der frühesten Geschichten des Ikonoklasmus und des großen Schismas geschrieben hat, und zuletzt in seinen *Institutions de l'empire byzantin* eine zusammenfassende Darstellung des byzantinischen Kirchenwesens versucht hat. Für England seien wenigstens die Geschichtswerke von John Bury erwähnt (1861–1927), deren verwaltungsgeschichtlicher Ertrag für eine Klärung der kirchlichen Verwaltungsgeschichte immer bedeutsam bleiben wird, sodann William Ramsay († 1939), dessen geographische Arbeiten mit besonderer Vorliebe bei der kirchlichen Geographie verweilten, und Norman H. Baynes, dessen Essay über Konstantin den Großen und das Christentum immer Gültigkeit behalten wird, – um aus seinen zahlreichen Arbeiten nur diese eine zu erwähnen.

Der Aufschwung der Byzantinistik gegen Ende des 19. Jahrhunderts hat sich auch auf Griechenland ausgewirkt. Man darf hier in der Generation Karl Krumbachers vor allem Spyridon Lampros nennen (1851–1919), der kaum einen der byzantinistischen Äcker unbestellt ließ. Hagiographie, theologische Literatur, Klosterkunde, Bischofssitze usw. – auf all diesen Gebieten findet sich in seinen Schriften, vorab in der unergründlichen Mine des *Neos Hellenomnemon*, Material und Belehrung. Ein besonderes Wort aber verdient Athanasios Papadopoulos-Kerameus (1856–1912), ein unermüdlicher Arbeiter, ein unverwüstlicher Orthodoxer und noch dazu ein Kenner des gesamten rechtgläubigen Ostens von Jerusalem über Smyrna und Trapezunt bis zur Neva. Zu seinen wichtigsten Leistungen gehören der Katalog der Jerusalemer Handschriften und die dazugehörige Stachyologie, dann seine Quellen zu Photios, seine Ausgabe der *Katechesen* des Theodoros Studites und die Schriften zur trapezuntischen Hagiographie, um nur fünf Titel aus mehr als 200 zu nennen. Methodisch nicht immer auf der Höhe seiner Zeit, hat er doch unser Material auf einzigartige Weise bereichert, so daß sein Name auf Schritt und Tritt begegnen wird. In Petros Papageorgiu (1859–1914) hatte Griechenland einen Philologen und Kritiker, der – ohne mit großen Werken hervorzutreten – viele wertvolle Einzelleistungen, etwa über Serrai, vorgelegt hat, in Xenophon Siderides (1851–1921) fanden die Assumptionisten einen geschätzten Helfer bei Herausgabe der Werke des Scholarios, Manuel Gedeon (1851–1943) befaßte sich vor allem mit den byzantinischen Patriarchen und ihren Urkunden, sowie mit Heortologie und kanonischem Recht, und vom Erzbischof von Athen, Chrysostomos Papadopoulos (1868–1938), besitzen wir umfangreiche Darstellungen der Kirchen von Alexandria, Jerusalem und Antiocheia. Wenigstens genannt seien noch Demosthenes Russos (1869–1938), der griechische Wahlrumäne, der einst bei den drei Gazaioi angefangen hatte, Konstantinos Dyobuniotos († 1943), von dem zumindest die Monographie über Joannes von Damaskos zu erwähnen ist, und Gregorios Papamichael († 1956), der schon 1911 eine

Monographie über Gregorios Palamas vorlegte, die trotz so vieler neuer Arbeiten über diesen Heiligen der byzantinischen Kirche nicht veraltet ist. Sophronios Eustratiades († 1947) schließlich hatte zwar immer wieder phantastische wissenschaftliche Ideen, aber wer würde sich nicht mangels anderer Hilfsmittel mit einiger Dankbarkeit seiner Athos-Kataloge bedienen?

In Rußland hatten Vasil'evskij und Pavlov würdige Nachfolger. Ersterer vor allem in Fedor Uspenskij (1845–1928), der sehr aufschlußreiche Essays über das innere Leben der byzantinischen Kirche schrieb und die klassische Ausgabe des Synodikons der Woche der Rechtgläubigkeit veranstaltete. Pavlov aber in Vladimir Beneševič, von dem nicht einmal ein Todesdatum vermeldet werden kann, aus dessen reicher kanonistischer Ernte die Bayerische Akademie der Wissenschaften wenigstens noch den ersten Band der Werke des Joannes Scholastikos in die Scheuer brachte.

Neben diesen beiden sehr großen Gelehrten stehen beachtenswerte Forscher wie Chrysanth Loparev (1862–1918), Kirchenhistoriker und Hagiograph, besonders auf letzterem Gebiet sehr erfolgreich tätig, Alexej Petrovič Lebedev, ein sehr fruchtbarer Kirchenhistoriker (1845–1908), der z. B. über den Klerus in der frühbyzantinischen Kirche, über die Synoden des 6.–8. Jahrhunderts, über Photios und das Schisma handelte, und zwar auf eine so wenig voreingenommene Weise, daß der heilige Synod wenig Gefallen daran fand, und seine Werke so, wie sie gedruckt vorliegen, kaum des Verfassers ganze Meinung wiedergeben. Schließlich sei noch des Historikers Aleksandr Aleksandrovič Vasiliev (1867–1953) gedacht, über dessen Geschichte des byzantinischen Reiches und der arabisch-byzantinischen Beziehungen weder seine Aufsätze zur Hagiographie noch seine Anekdoten, eine Fundgrube für den byzantinischen Volksglauben, zu vergessen sind.

Es sei hier bewußt darauf verzichtet, die Leistung der lebenden Vertreter der theologischen Byzantinistik zu charakterisieren. Aber denkt man etwa an das Institut Français d'Études Byzantines oder an das Pontificio Istituto Orientale, und blättert man in den großen Zeitschriften unseres Faches, dem Byzantion, der Byzantinischen Zeitschrift, der Revue des Études Byzantines, den Orientalia Christiana Periodica, den Byzantinoslavica, oder auch in „benachbarten“ Zeitschriften wie der Zeitschrift für Kirchengeschichte, dem Journal of Theological Studies, der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, den Ostkirchlichen Studien usw., dann kann man sich leicht überzeugen, daß unsere Zeit nicht zu den ärmsten auf dem Gebiet dieser Studien gehört. Seitdem gewisse Impulse der Jahrhundertwende oder der Zeit nach dem ersten Weltkrieg nicht mehr lebendig sind, hat freilich die Zahl der Mitarbeiter eher abgenommen als zugenommen; aber es sieht so aus, als arbeiteten diese wenigen konzentrierter, nachdem sie manche emotionale Belastung abwerfen konnten.



**I. HAUPTTEIL**

**DIE REICHSKIRCHE UND IHRE  
ORGANISATION**

## 1. ENTSTEHUNG DER PATRIARCHAL- VERFASSUNG

Die Bischofskirche, als apostolische Gründung, ist der Kern der altkirchlichen Verfassung.<sup>1</sup> Es kann jedoch nicht lange gedauert haben, bis innerhalb dieses Konglomerats einzelner Kirchen, die praktisch nur durch den gemeinsamen Glauben und die gemeinsame Überlieferung zusammengehalten waren, sich eine straffere Organisation herausbildete, welche mehrere Bischofskirchen zu einem organisierten Verband<sup>2</sup> zusammenfaßte, d. h. bis sich die Anfänge der Metropolitanverfassung herausbildeten.<sup>3</sup> Spuren sind schon zu Beginn des 2. Jahrhunderts festzustellen.<sup>4</sup> Bis zum Beginn der byzantinischen Ära ist die Entwicklung so gut wie abgeschlossen. Und zwar entspricht im allgemeinen einer politischen Metropole, d. h. einer Provinzhauptstadt, auch eine kirchliche Metropole. Daß es zu dieser Angleichung kam, dürfte zum Teil durch praktische Rücksichten bedingt gewesen sein,<sup>5</sup> zum Teil aber auch daher kommen, daß die Hauptstädte zugleich den Ausgangspunkt der Missionierung gebildet hatten, wodurch die Umgebung von vornherein in ein gewisses Pietätsverhältnis zum Bischof der Metropole gekommen war. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß auch Ägypten diese Entwicklung der Metropolitanverfassung zwar nicht voll, aber doch bis zu einem gewissen Grad mitmachte; jedenfalls sind hier schon zur athanasianischen Zeit Elemente dieser Verfassungsform feststellbar.<sup>6</sup>

Die Rechte der Metropolitanen bezogen sich auf die disziplinäre Überwachung ihrer Provinz. Sie waren die zweite Instanz nach dem Bischofsgericht und die erste bei Streitigkeiten der Bischöfe untereinander. Ihnen oblag die Aufsicht über die Bischofswahlen, die Bestätigung des Gewählten und teilweise auch ihrer Weihe, ferner die Einberufung und Leitung der Metropolitanansynode.

<sup>1</sup> Allgemeine Literatur: K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts, Münster 1901; - Fr. Maassen, Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen, Bonn 1853; - N. Zaozerskij, Das Kirchenregiment nach der Lehre des orthodoxen kanonischen Rechts (russ.), Sergiev Posad 1894; - I. Silbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients, 2. Aufl. Regensburg 1904; - vgl. auch B. Botte, „Presbyterium“ et „Ordo episcoporum“, Irénikon 29 (1956) 5-28.

<sup>2</sup> E. Hatsch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum, Gießen 1883; L. Duchesne, Les origines du

culte chrétien, 2. ed. Paris 1898; - P. Giduljanov, Die Metropolitanen in den ersten drei Jahrhunderten des Christentums (russ.), Moskau 1905; - K. M. Rhalles, Περὶ τοῦ ἀξιώματος τῶν μητροπολιτῶν, Πρακτικὰ δ. Ακαδ. Athen 13 (1938) 755-767; - E. Herman, Appunti sul diritto metropolitico nella Chiesa bizantina, OrChrPer. 13 (1947) 522-550.

<sup>3</sup> Das Wort schon Nicaen. I. can. 4.

<sup>4</sup> Ignatius ad Rom. 9 „... τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας ἧτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιεῖν τῷ θεῷ χρῆται“; - Euseb. HE V 24: Polykrates an der Spitze der Kirche Asiens usw.

<sup>5</sup> Vgl. Syn. Antioch. can. 9.

<sup>6</sup> Vgl. den Nachweis bei Lübeck, a. a. O. S. 120 ff.

Es dauerte nicht lange, bis sich über der Metropolitanverfassung die Grundlagen dessen herausbildeten, was man mit einem späteren Terminus die Patriarchalverfassung nennt.<sup>1</sup> Ein besonderes Gewicht kommt hier Alexandria zu.<sup>2</sup> Die Entwicklung hängt sicherlich mit der politischen Sonderstellung Ägyptens zusammen, die seit der Zeit des Augustus datiert und von Diokletian nur vorübergehend beseitigt werden konnte. Das meletianische Schisma zur Zeit der diokletianischen Verfolgung<sup>3</sup> zeigt Petros von Alexandria bereits als den anerkannten Oberbischof Ägyptens, d. h. der eigentlichen Aegyptos, der Thebais und der Libya inferior, der das Weiherecht für sämtliche ägyptischen Bischöfe ausübt, aber auch Synoden seiner Untergebenen einberuft. Schon Bischof Dionysios der Große übte ähnliche Rechte aus. Spätestens um 300 gehört offensichtlich auch die Libya superior (= Pentapolis oder Kyrenaika) zum alexandrinischen Verband.<sup>4</sup>

Ähnlich liegen die Verhältnisse in Antiocheia,<sup>5</sup> obwohl hier die Entwicklung später eingesetzt zu haben scheint. In der älteren Zeit kann die Rolle Antiocheias als eines kirchlichen Zentrums kaum weit über die eigentliche Provinz Syrien hinausgegriffen haben, wenn auch gelegentlich Edessa unter den Einfluß Antiocheias gekommen zu sein scheint. Anders wird es um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Wir kennen aus dieser Zeit antiochenische Synoden, auf denen Bischöfe Kilikiens, Kappadokiens und Palästinas erschienen;<sup>6</sup> andererseits präsidiert der Bischof von Antiocheia den Synoden von Ankyra (314)<sup>7</sup> und Neokaisareia (zw. 315 u. 324).<sup>8</sup> Zum Unterschied von Alexandria besaß jedoch der Antiochener keine anerkannte Weihewalt über die Bischöfe seiner Großprovinz, sondern nur ein Bestätigungsrecht.

Daß die Schaffung der Diözesaneinteilung durch Kaiser Diokletian der Macht des antiochenischen Bischofs noch weiteren Auftrieb gab, ist verständlich, obgleich dies keinesfalls so weit ging, daß nun auch Alexandria, das der Diözese Oriens zugeschlagen worden war, unter seine Macht gekommen wäre; denn die ägyptische Sonderstellung war längst gefestigt genug; außerdem dauerte die Zugehörigkeit Ägyptens zum Oriens nur kurze Zeit.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> DDroitCanVI 1255–1265 (C. de Clercq); – V. Grumel, Formations et variations des patriarchats orthodoxes, *Annuaire de l'École Législ. Relig.* 1953, 17–27; – G. Bardy, *Alexandrie, Antioche, Constantinople (325–451)*, in: *L'Eglise et les églises*, I, Chevetogne 1954, 183–206.

<sup>2</sup> Chr. Papadopoulos, *Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας*, Alexandria 1935; – P. Rohrbach, Die alexandrinischen Patriarchen als Großmacht in der kirchenpolitischen Entwicklung des Orients, Diss. Berlin 1892; – Porph. Uspenskij, Der alexandrinische Patriarchat I. (russ.), Petersburg 1898; DHGE II 289–369 (J. Faivre); – J. Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie 518–616*, Paris 1923.

<sup>3</sup> DTC X 531–536 (E. Amann). J. Burel, *Denys d'Alexandrie*, Paris 1910; – Ph. Sh. Miller, *Studies in D. the Great*

of Alexandria, Diss. Erlangen 1933; – H.-G. Opitz, Dionysius von Alexandria und die Libyer, *Studies presented to R. Lake*, London 1937, 41–53.

<sup>4</sup> Lübeck, a. a. O. 120 ff.

<sup>5</sup> DHGE III 563–589 (C. Korolevskij) – S. Vailhé, *L'ancien patriarchat d'Antioche*, EO 2 (1898/99) 216–227; – ders., *Formation du patriarchat d'Antioche*, EO 15 (1912) 109–114. 193–201; – M. Treppner, *Das Patriarchat von Antiocheia von seinem Entstehen bis zum Ephesinum 431*, Würzburg 1891; – R. Devresse, *Le patriarchat d'Antioche*, Paris 1945.

<sup>6</sup> Eusebius HE VI 46. VII 28.

<sup>7</sup> Siehe Ankyra (Synode) S. 49.

<sup>8</sup> Siehe S. 49.

<sup>9</sup> Zur politischen Diözesaneinteilung: E. Stein, *Untersuchungen zur spätromischen Verwaltungsgeschichte*, Rhein. Mu-

Andererseits trug diese neue Diözesaneinteilung sicherlich dazu bei, daß sich nun Pontus und Asia sowie Thracia ebenfalls zu eigenen Obermetropolitanverbänden einigten und die Bindung an Antiochia, die bisher wenigstens für den Pontus galt, lösten. Die Asia Proconsularis hatte ja schon bisher – ganz offensichtlich im Paschastreit – ein Sonderdasein unter der Führung von Ephesos gehabt. Sie beteiligt sich im allgemeinen nicht an den Synoden in ihrer Umgebung, sondern schafft ein eigenes Synodalleben; so z. B. unter Bischof Polykrates. Der Obermetropolit des Pontus wurde damals der Bischof des kappadokischen Kaisareia und der von Thracia wohl der Bischof von Herakleia.

Diese ganze Entwicklung wird auf der Synode von Nikaia (325) als gegeben sanktioniert. Kanon 4 bestätigt die Grundzüge der Metropolitan-einteilung, speziell die Aufsicht des Metropoliten über die Bestellung der Suffraganbischöfe, Kanon 5 behandelt die Metropolitan-synode (2 mal im Jahr) und Kanon 6 anerkennt ausdrücklich die Obermetropolitanrechte von Alexandria und Antiochia unter Wahrung der Rechte der Metropoliten und dehnt diese Privilegien auch auf „die anderen Eparchien“ aus, unter denen der Lage der Dinge nach kaum andere als Asia, Pontus und Thracia zu verstehen sind. Nikaia will ohne Zweifel nur einen schon bestehenden Zustand bestätigen. Anlaß war wohl u. a. das meletianische Schisma in Ägypten, während dessen die Oberrechte Alexandrias in Zweifel gezogen worden waren. Es dürfte Athanasios gewesen sein, der – eine der Hauptfiguren auf der Synode – die Bestimmung erzwungen hatte.

Was Jerusalem<sup>1</sup> anlangt, so bestätigte ihm die Synode von Nikaia im 7. Kanon eine *ἀκολουθία τιμῆς*, wahrte jedoch dem Metropoliten von Kaisareia am Meere sein *ἄξιωμα*, was doch nur so verstanden werden kann, daß die eigentliche Jurisdiktion Kaisareias über Jerusalem erhalten bleiben sollte, wenn es auch schwer ist, im einzelnen festzustellen, wie weit die Ehren Jerusalems gingen. Nach Lage der Quellen scheint innerhalb Palästinas immer der Bischof von Kaisareia an erster Stelle gestanden zu haben, während der von Jerusalem an zweiter Stelle präsierte,<sup>2</sup> also allen übrigen palästinensischen Bischöfen voranging. Auf oikumenischen Versammlungen jedoch rangierte Jerusalem vor Kaisareia, was den Rechten jurisdiktionaler Art, die Kaisareia beanspruchen konnte, keinen Eintrag tat. Kypros erlangte erst 431 eine gewisse Selbständigkeit, die jedoch ad verbum keine Autokephalie bedeutet, sondern zunächst nur das Recht, seine Bischöfe ohne Mitwirkung Antiochieas zu weihen.<sup>3</sup>

seum 74 (1925) bes. 375 ff.; – I. G. C. Anderson, The genesis of Diocletian's provincial reorganization, Journal of Roman Stud. 22 (1932) 24 ff.; – RAC III 1053–1063 (A. Scheuermann).

<sup>1</sup> Chr. Papadopoulos, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων, Jerusalem and Alexandria 1940; – Archim. Hippolytos, Ἡ ἐκκλησία Ἱεροσολύμων ἐν ταῖς οἰκουμενικαῖς συνόδοις, ΝΣιών 17 (1922) 545–521; – Timotheos v. Jerusalem, Ἡ βυζαντινὴ Ἱεροσολίμη ἱστορικῶς, Ἑπετηρίς 11 (1935) 52–72; –

ders., Ὁ Ἱεροσολύμων Ἰουβανάλιος καὶ τὰ ψευδῆ ἔγγραφα, ΝΣιών 32 (1937) 698–706.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Eusebius HE V 23; – Synod. Ephes. ACO Ephes. I 2, S. 3; – Synode v. Diospolis (415) Augustinus contra Julian. I 5 nr. 19.

<sup>3</sup> Ephes. can. 8; – J. Hackett, A history of the Orthodox Church of Cyprus, London 1901; – S. Vailhé, Formation de l'église de Chypre (431), EO 13 (1940) 5–10; – Chr. Papadopoulos, Ὁ Ἀθηναϊκὸς κώδιξ τῶν πρᾶκτικῶν τῆς Γ' οἰκουμενικῆς συνόδου καὶ τὸ

Ein wichtiges Datum in der Entwicklung bildet die Synode von Konstantinopel im Jahre 381. Die Synode hatte sich zunächst in Kanon 2 mit der Wahrung der bisherigen kirchlichen Einteilung zu befassen, nicht mit einer Neuschöpfung. Daß sie sich dabei auf die „Kanonese“ beruft, kann nur den Rückweis auf das 1. Nicaenum bedeuten, und daß jetzt die Diözesen Asiana, Pontus und Thracia eigens erwähnt werden, bestätigt nur, daß sie schon 325 unter den „anderen Eparchien“ gemeint waren. Grund für die Einschärfung dieser Grenzziehungen waren die Übergriffe des alexandrinischen Patriarchen Petros in Konstantinopel anlässlich der Bestellung des Gregorios von Nazianz zum Administrator dieser Kirche (379).<sup>1</sup> Der Kanon bedeutet also seinem geschichtlichen Hintergrund nach die Zurückweisung der Ansprüche Alexandreas, als Führer des Ostens aufzutreten. Die Reaktion drückt sich schließlich im Kanon 3 aus,<sup>2</sup> der dem Sitz von Konstantinopel, und zwar wegen seines Charakters als „Neues Rom“, die *προσβεία τῆς τιμῆς* unmittelbar nach dem Bischof von Altrom zuerkennt. Daß damit kein Patriarchatsbezirk jurisdiktioneller Natur gemeint gewesen sein kann, ergibt sich aus Kanon 2, der gerade auch die Obermetropolitanrechte jener Bezirke bestätigt, die später den Patriarchat Konstantinopel ausmachten. Daß andererseits in Konstantinopel die Tendenz lebhaft war, sich auf Grund von Kanon 3 doch auch einen Rechtsbezirk zu bilden, zeigen die nächsten Jahrzehnte, während deren Konstantinopel alle Versuche machte, nicht nur Thracia, sondern auch die Diözesen Asiana und Pontus seiner Jurisdiktion zu unterwerfen.<sup>3</sup> Den logischen Abschluß bildet Kanon 28 von Chalkedon (451),<sup>4</sup> der dem Bischof von Konstantinopel das

αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου, Πρακτικά d. Akad. Athen 8 (1933) 59–66; – P. I. Panagiotakos, Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς ἀγιοτάτης ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς Κύπρου, Ἀρχεῖον Ἐκκλησι. καὶ Κανον. Δικαίου 12 (1957) 65–73.

<sup>1</sup> Vgl. K. Müller, Kanon 2 und 6 von Konstantinopel 381 und 382, Festgabe für Jülicher, Tübingen 1927, 190–202; – G. Bardy, Constantinople, D.DroitCan. IV 424–428; – Hefele-Leclercq II 1–48.

<sup>2</sup> G. Bardy (siehe vorhergehende Anm. !); – Hefele-Leclercq, a. a. O.

<sup>3</sup> DHGE XIII 639–643 (R. Janin); – DTC s. v. Patriarcats XI 2, 2253–2297 (R. Vancourt); – R. Janin, Formation du patriarcats oecuménique de Constantinople, EO 13 (1910) 135–140, 213–218; – S. Vailhé, Origines de l'église de Constantinople, EO 10 (1907) 287–295; – E. Stein, Le développement du pouvoir patriarcal du siège de Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine, Le Monde Slave 3 (1926) 80–108; – Metrop. Gennadios Arabazoglou, Ἱστορία τοῦ οἰκουμένου πατριαρχείου Ἰ, Athen 1953, 141–190; – E. Gerland, Die Vorgeschichte des Patriarchates von Konstantinopel, ByzNgrJbb. 9 (1932–33) 215–230; – E. Kurilas, Πατριαρχική ἱστορία Ἰ, Athen 1951; – P. Pollakcs, Ἱστορικὰ προβλήματα τοῦ

πρωτείου τοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, Θεολογία 23 (1952) 95–108, 239–252, 440–455, 581–595; 24 (1953) 70–79, 375–389; 25 (1954) 124–144.

<sup>4</sup> Catholicisme II 868–870 (G. Bardy); – R. Souanr, Le 28<sup>e</sup> canon de Chalcedoine, EO 1 (1897) 19–22, 55–58; – A. d'Alès, Le 28<sup>e</sup> canon de Chalcedoine dans la tradition de l'Église serbe, RechScRel. 12 (1922) 87–89; – E. Schwartz, Der 6. nicänische Kanon auf der Synode von Chalkedon, Sb. Berliner AW 27 (1930) 611–640; – A. Wuyts, Le 28<sup>e</sup> canon de Chalcedoine et le fondement du Primat romain, OrChrPer. 17 (1951) 265–282; – E. Herman, Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats, Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg 1951, 459–490; – V. Monachino, Genesi storica del canone 28<sup>o</sup> di Chalcedonia, Gregorianum 33 (1952) 261 bis 291; – ders., Il canone 28<sup>o</sup> di Chalcedonia e San Leone Magno, Gregorianum 33 (1952) 531–565; – Th. O. Martin, The twenty-eighth canon of Chalcedon: a background note, Das Konzil von Chalkedon II, Würzburg 1953, 433–458; – J. Olšr-J. Gill, The twenty-eighth canon of Chalcedon in dispute between Constantinople and Moscow, Das Konzil von Chalkedon III, Würzburg 1954, 765–783; – Gennadios Araba-

Weiherecht für die Metropolen der Thracia, Asiana und des Pontus sowie im barbarischen Missionsgebiet verleiht. Aus den *προσβεῖα* der Ehre ist ein echter Patriarchat geworden. Justinianos<sup>1</sup> bestätigt nur den vorhandenen Zustand, wenn er die Reichskirche in fünf Patriarchate einteilt und ihnen folgende Reihenfolge zuschreibt: Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiocheia und Jerusalem. Denn in der Zwischenzeit war es auch Jerusalem<sup>2</sup> gelungen, aus der *ἀκολουθία τιμῆς* ein *ἄξιωμα* zu machen und Kaisareia an die zweite Stelle zu drängen. Dies war in erster Linie das „Verdienst“ des Patriarchen Juvenalios. Schon vor 431 erscheint er plötzlich in päpstlichen Schreiben Antiocheia gleichgestellt, und Bischof Joannes von Antiocheia beschwerte sich gegen seine Wühlarbeit, aber auch er hat gegen die Herrschaft des Juvenalios in den drei Palästina schon nichts mehr einzuwenden. Die Schreiben des Papstes Coelestin nach Ephesos im Jahre 431 verlangen geradezu die Übertragung des antiochenischen Patriarchats auf Jerusalem, freilich handelt es sich gerade dabei um geschickte Fälschungen des Bischofs von Jerusalem oder seiner Kanzlei. Die Versuche scheiterten, denn die Fälschungen wurden durchschaut. Schließlich war es die Hilfe des Juvenalios auf der Räubersynode von 449, die den Kaiser bewog, Juvenalios den Patriarchentitel zu versprechen und die Jurisdiktion über die drei Palästina zu bestätigen. Juvenalios beanspruchte aber weiter auch die beiden Phönizien. Chalkedon brachte eine Mittellösung:<sup>3</sup> Juvenal behält den Patriarchentitel und die drei Palästina. Leo der Große kassiert zwar auf Einspruch Antiocheias die Entscheidung seiner Legaten, aber an den Tatsachen änderte dies so wenig wie der Einspruch des Papstes gegen Kanon 28 an der Konstituierung des Patriarchats von Konstantinopel.

Damit war im großen und ganzen die Bildung der Organisation der Reichskirche im Osten abgeschlossen.

Zu den Grenzziehungen in den folgenden Jahrhunderten ist folgendes zu bemerken. Konstantinopel sucht sich vor allem nach Westen auszubreiten. Hier grenzte es mitten in Nordgriechenland und auf dem Balkan an den römischen Patriarchat, dem dieses „Illyrische Vikariat“ unterstand. Sein Recht darauf leitete Ostrom aus der Tatsache her, daß die Diözese des östlichen Illyricum bei der Teilung der Reichsgewalt an den Osten gefallen war.<sup>4</sup>

zoghli, 'Η ὀριστικὴ διαμόρφωσις τοῦ Οἰκου-  
μενικοῦ πατριαρχείου καὶ ἡ ἐν Χαλκηδόνι  
σύνοδος, Athen 1953.

<sup>1</sup> Nov. 123.

<sup>2</sup> Literatur siehe oben Anm. 1 S. 29; dazu E. Honigmann, Juvenal of Jerusalem, *Dumbarton Oaks Papers* 5 (1950) 209-279, u. F. M. Abel, *Proche-Orient* 1 (1951) 305 bis 317.

<sup>3</sup> Chal. sess. 26. Okt.

<sup>4</sup> R. v. Nostitz-Rieneck, Die päpstlichen Urkunden für Thessalonike und deren Kritik durch Prof. Friedrich, *Zeitschr. Kath. Theol.* 21 (1897) 1-50; - L. Duchesne, *L'Illyricum ecclésiastique*, *BZ* 1 (1892) 531-550; - P. Leporskij, Geschichte des Exarchats von Thessalonike bis zu seiner Vereinigung mit dem Patriarchat von

Konstantinopel (russ.), Petersburg 1904; - S. Vailhé, *Annexion de l'Illyricum au patriarcat oecuménique*, *EO* 14 (1911) 29 bis 36; - F. Streichhan, Die Anfänge des Vikariates von Thessalonich, *Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch.* 43 (Kanon. Abt. 12) (1922) 330-384; - W. Völker, Studien zur päpstlichen Vikariatspolitik, *ZKG* 46 (1927) 355-380; - E. Schwartz, Die sog. Sammlung der Kirche von Thessalonich, *Festschrift R. Reitzenstein*, Leipzig 1931, 137-159; - C. Silva-Tarouca, *Epistolarum Romanorum Pontificum ad vicarios per Illyricum aliosque episcopos collectio Thessalonicensis*, Rom 1937; - V. Grumel, *L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople*, *RechScRel.*

421 publizierte Theodosios II. ein Dekret, das den Ansprüchen Konstantinopels genüge. Der westliche Einspruch, durch Kaiser Honorius vermittelt, zwang den Kaiser, das Gesetz zu suspendieren, freilich nicht dazu, es aus dem Codex zu streichen. Trotzdem mischte sich Konstantinopel immer wieder in die Angelegenheiten des Illyricums, bis schließlich Kaiser Leon III. etwa 732–733 durch einen Gewaltstreich diese Provinz dem päpstlichen Rom absprach,<sup>1</sup> ein *fait accompli*, das – was den Balkan betrifft – nur zur Zeit der Bulgarienmission durch Papst Nikolaus I. für kurzfristig außer Kraft gesetzt wurde,<sup>2</sup> sowie durch gelegentliche Versuche Roms, auf die spätmittelalterliche Kirche Bulgariens Einfluß zu gewinnen, während der neue Besitz des Patriarchats in Süditalien im Laufe des 11. Jahrhunderts wieder verlorenging.

## 2. PATRIARCHAT UND PRIMAT

Eines der schwierigsten Kapitel des byzantinischen Kirchenrechtes – historisch sowohl wie dogmatisch – ist die Frage nach der byzantinischen Auffassung von der Struktur der christlichen Gesamtkirche, d. h. im einzelnen vom Verhältnis der Großkirchen (Patriarchate) untereinander. Diese Verhältnisfrage kennt in der geschichtlichen Entwicklung zwei Aspekte: einmal die Frage nach den Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel und dann jene andere nach dem Verhältnis zwischen Konstantinopel und den übrigen Patriarchaten des Ostens. Diese Doppelung der Frage ist bedingt durch den Primatsanspruch des römischen Papstes einerseits und durch den Primatsanspruch Konstantinopels gegenüber den östlichen Patriarchaten andererseits.

Grundlegend sind folgende Kanones der oikumenischen Synoden: can. 3 der Synode von 381, der dem Patriarchen von Konstantinopel einen Ehrenprimat nach Altrom zuweist „διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν (sc. Konstantinopel) Νέαν Ῥώμην“.<sup>3</sup> Sodann can. 28 von Chalkedon, der aus dem Ehrenprimat einen *de jure*-Patriarchat an zweiter Stelle unter den übrigen Patriarchaten macht, und zwar unter Hinweis auf den politischen Rang Konstantinopels – ein Hinweis, der auf eine Art und Weise erfolgt, die notwendig impliziert, daß auch der Primatsanspruch Altroms politisch und nicht theologisch

40 (1952) 191–200 (neue Datierung auf etwa 752–757); – dagegen M. V. Anastos, *The transfer of Illyricum, Calabria, and Sicily to the jurisdiction of the patriarchate of Constantinople in 732–733*, *Silloge Bizantina in onore di S. G. Mercati*, Roma 1957, 14–31 [hier auch vollständige Bibliographie!]; – mir nicht zugänglich: G. Arabadjoglu, *Χρονολογία προσαρτήσεως Ἰδρυτικοῦ Καλαβρίας-Σικελίας εἰς τὴν δικαιοδοσίαν τοῦ Οὐκομμενικοῦ Πατριαρχείου*, Istanbul 1955.

<sup>1</sup> Dölger, *Regest*. 301.

<sup>2</sup> Vgl. F. Dvornik, *La lutte entre Byzance et Rome à propos de l'Illyricum au IXe siècle*, *Mélanges Ch. Diehl* I, Paris 1930, 61–80; – ders., *Photian schism*, Cambridge 1948, 102–131. 151–155.

<sup>3</sup> „Τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην.“ Vgl. dazu F. Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, *ZKG* 56 (1937) 1–42 = Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Eital 1953, 70 bis 115, bes. S. 83.

begründet ist.<sup>1</sup> Man hat über diesen beiden Kanones unseres Erachtens allzu wenig Gewicht gelegt auf Chalkedon can. 17, der den Sitz von Konstantinopel bereits – bedingt wenigstens – zur letzten Appellationsinstanz für die (östliche?) Gesamtkirche macht.<sup>2</sup>

Was nun im einzelnen die Anerkennung des altrömischen Primats anlangt, so war diese ihrem theologischen Gehalt nach durch die zitierten Kanones bereits erheblich erschüttert. Trotzdem kann man für die frühbyzantinische Epoche immer noch von einer Anerkennung dieses Primats sprechen, und zwar nicht nur im Sinne einer politischen, sondern auch einer theologischen Anerkennung, d. h. im logischen Nexus: Petrus ist der Primas der Apostel, der Papst ist der Nachfolger Petri, also der Primas der Kirche mit vollem Jurisdiktions- und Lehrprimat. Doch ist festzuhalten, daß diese Anerkennung oft über Jahrzehnte hinweg „ruhte“ und erst wieder aktuell wurde, wenn Schwierigkeiten innerhalb der byzantinischen Kirche auftauchten, die einen Appell nach Rom dienlich erscheinen ließen. Die bekannten kulturellen und politischen Gründe des Auseinanderlebens von Ost und West haben dazu geführt, daß auch die beiden Kirchen sich institutionell und disziplinär immer mehr entfremdeten, daß vorab Byzanz von der Entwicklung der römischen Primatsauffassung immer weniger Kenntnis nahm und daß schließlich dann, als der römische Primas seine Rechte weit über den Appell Konstantinopels hinaus in Anspruch zu nehmen gewillt war, die Bestreitung dieses Primats wie von selbst erfolgte. Das war der Fall zur Zeit des photianischen Schismas. Solange für Photios der römische Primat „ruhte“, zögerte er in seinen Schriften nicht mit seiner Anerkennung. Das wurde grundsätzlich anders, als er mit dem römischen Stuhl in Konflikt kam. Seit dieser Zeit bestritt er diesen Primat energisch. Und was seinen zweiten Patriarchat anlangt, so charakterisiert man die Situation wohl am besten mit dem Ausdruck, daß nun die Bestreitung des Primats ruhte. Die Ruhe hatte jetzt ein umgekehrtes Vorzeichen. Man geht wohl auch nicht fehl in der Interpretation von can. 1 der Synode von 879/80, wenn man darin die angestrebte jurisdiktionelle Gleichstellung der beiden Rom-Städte ausgedrückt sieht;<sup>3</sup> jedenfalls ist unter der Geltung dieses Kanons ein Appell von Konstantinopel nach Rom kaum noch vorstellbar, und wohl auch kaum noch ein Appell von Antiocheia nach Rom. Was immer im einzelnen am Bericht des Chronisten Rudolf Glaber sein mag,<sup>4</sup> jedenfalls scheint die byzantinische Gesandtschaft an Papst Johannes XIX. vom Jahre 1024 ähnliche dyarchische Ziele verfolgt zu haben: Bei aller Anerkennung des päpstlichen Universalprimats durch die Byzantiner sollte der Papst seinerseits dem Patriarchen von Konstantinopel den Titel „oikumenisch“ offiziell zuerkennen und ihm eine exzeptionelle

<sup>1</sup> „... τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτεράς Ῥώμης, διὰ τὸ βασιλεῦεν τὴν πόλιν ἐκείνην, οἱ πατέρες εὐκότως ἀποδεδόκασι τὰ πρεσβεία καὶ τῷ αὐτῷ σκοπῷ κινούμενοι . . . τὰ ἴσα πρεσβεία ἀπένευμαν τῷ τῆς Νέας Ῥώμης ἀγιωτάτῳ θρόνῳ . . . δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν . . .“ . Literatur zum Kanon siehe S. 30.

<sup>2</sup> „... Ἐὶ δὲ τις ἀδικοῖτο παρὰ τοῦ Ἰδίου μητροπόλιτου, παρὰ τῷ ἐξάρχῳ τῆς διοικήσεως ἢ τῷ Κωνσταντινουπόλεως θρόνῳ, δικαίως ἐσθω.“

<sup>3</sup> „... εἰ τινες τῶν ἐξ Ἰταλίας κληρικῶν . . . ὑπὸ δεσμῶν . . . παρὰ τοῦ ἀγιωτάτου πάπα Ἰωάννου ἐγένοντο, ἵνα ὡσιν οἱ τοιοῦτοι καὶ παρὰ Φωτίου . . . ἐν τῷ αὐτῷ τῆς ἐπιτιμίας ὄρω . . .“ und umgekehrt.

<sup>4</sup> Glaber, *Historiae sui temporis* IV 1: PL 142, 670–672. Vgl. dazu M. Jugie, *Le schisme byzantin*, Paris 1941, 168–169; – Dölger, *Regest.* 817; – Grumel, *Regest.* 828.



Jurisdiktion über sämtliche Kirchen des Ostens garantieren. Die grundsätzliche Bestreitung des Primats setzte sofort wieder ein, als es zum großen Schisma von 1054 kam. Im gleichen Augenblick tauchte die Theorie von der „Pentarchie“ als der eigentlichen Form der kirchlichen Verfassung auf.<sup>1</sup> Sie findet bei Petros von Antiocheia ihren beredten Ausdruck. Haupt der Kirche ist allein Christus. Die fünf Sinne der Kirche aber sind die fünf Patriarchate, deren Zahl damit ein für alle Male feststeht. Die Stimme des Papstes zählt darunter nicht mehr als die Stimme eines anderen Patriarchen; die Mehrheit in Christo entscheidet.<sup>2</sup> Die einzelnen Patriarchate sind „autokephal“.<sup>3</sup> Diese Konzeption der Pentarchie ist dann durch alle byzantinischen Jahrhunderte zu verfolgen. Am entschiedensten leugnet Niketas Seides die Grundlagen des römischen Primats: wenn es, so meint er, einen theologisch-kirchlichen Primat gäbe, käme er Jerusalem und nicht Rom zu. Den Primat von der Romidee herzuleiten, gehe ebenfalls nicht an, weil es schon vor Rom Weltreiche, wie das der Assyrer usw., gegeben habe. Und selbst wenn Rom den Primat einmal gehabt habe, besage dies keinesfalls, daß dies immer so sein müsse.<sup>4</sup> Trotzdem wäre es übertrieben zu sagen, die späteren Byzantiner, soweit sie nicht λατινόφωνες gewesen sind, hätten den Primat nie mehr anerkannt.<sup>5</sup> In der Mehrzahl freilich bestreiten sie diesen Primat mit den verschiedensten Argumenten. Dabei sind folgende Gruppen zu unterscheiden: die einen leugnen den päpstlichen Primat, lassen jedoch den petrinischen Primat als einmaliges Faktum gelten, so z. B. Zigabenos, Arsenios Autoreianos, Palamas und andere. Andere bestreiten grundsätzlich schon den Primat Petri und sehen im Titel „κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων“ höchstens die Stellung eines Primus inter pares ausgedrückt. So z. B. Niketas von Nikomedeia, Joannes X. Kamateros, Nikolaos Mesarites und Panaretos.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Nicht als ob damals der Gedanke an eine Pentarchie zum erstenmal aufgetaucht wäre. Schon Theodoros Studites z. B. kennt ihn. Vgl. S. Salaville, *Acta Academiae Velehradensis* 7 (1911) 177–180 = ders., *Studia orientalia liturgico-theologica*, Rom 1940, 228–232. Neu ist jetzt die grundsätzliche und exklusive Pentarchieidee, die über den vier übrigen keinen Primat des fünften mehr anerkennt. Vgl. DTC XI 2, 2269–2277 (R. Vancourt); – G. I. Konidares, *Ἡ θεωρία τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν καὶ τοῦ πρωτείου τμητῶν αὐτῶν εἰς τὰς Notitias episcopatum*, Les Paralipomenes, Alexandria 1954, 121–143; – dazu H.-G. Beck, *BZ* 49 (1956) 208.

<sup>2</sup> PG 120, 760: „... ὑπὸ πέντε αἰσθήσεων οἰκονομούμενον, ὑπὸ μιᾶς ἄγεται κεφαλῆς καὶ ὡστερ ὑπὲρ τὰς πέντε αἰσθήσεις ἕτέρα τις αἰσθήσις οὐκ ἔστιν, οὕτως οὐδὲ ὑπὲρ τοὺς πέντε πατριαρχίας ἕτερον πατριαρχὴν δώσει τις εἶναι. Vgl. auch a. a. O. 776 zum Mehrheitsprinzip.

<sup>3</sup> A. d'Avril, *Les églises autonomes et autocephales*, *Revue des Questions Historiques* 57 (1895) Juli 149–195; – D. Kyriakos, *Das System der autokephalen, selb-*

*ständigen orthodoxen Kirchen*, *RevInt-Theol.* 10 (1902) 99–115. 273–286; – A. Lotocki, *Die Autokephalie* (ukrain.), *Warschau* 1938; – L. Stan, *Über die Autokephalie* (rumän.), *Orthodoxia* 8 (1956) 369–396.

<sup>4</sup> Die Quellenbelege aus cod. Athen. 483 bei Jugie IV 380/81.

<sup>5</sup> Belege bei Jugie, a. a. O. S. 325 ff.

<sup>6</sup> Nikolaos Mesarites z. B. verweist gegenüber der Deduktion des römischen Primats vom Petrus-Primat auf Andreas den erstberufenen Apostel, den Gründer des Stuhls von Konstantinopel. Siehe A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion III*, München 1923, S. Bayer. AW, S. 24. Zur Andreas-Legende zuletzt F. Dvornik, *L'Idée de l'apostolicité à Byzance et la légende de l'apôtre André*, *Actes du X. Congrès International d'Études Byzantines*, Istanbul 1957, 323–326; – Matthaios Angelos Panaretos leugnet den petrinischen Primat unter Hinweis auf Apostelgesch. VIII 14. Wenn Petrus und Joannes von den übrigen Aposteln ausgeschieden wurden, so muß das Apostelkolleg

Jedenfalls mußte der Primat Roms für alle diejenigen ruhen, welche in den Lateinern nicht nur im Irrtum befangene Brüder, sondern formale Häretiker sahen. In einem solchen Falle wurde dann logischerweise auch aus der Pentarchie eine faktische Tetrarchie. Zu einer solchen Pentarchie oder Tetrarchie aber konnten sich die Byzantiner um so eher bekennen, als von seiten der übrigen orientalischen Patriarchate eine Bedrohung der konstantinopolitanischen Position nicht zu erwarten war. Ja, gerade die Stellung Konstantinopels als Hort der Christenheit auch für die unter nichtchristlicher Herrschaft stehenden Nachbarländer brachte es mit sich, daß der Patriarch von Konstantinopel mehr und mehr für sich selbst jenen Universalprimat in Lehre und Jurisdiktion beanspruchte, den er seinem Kollegen in Rom verweigerte. So finden wir in den Patriarchalakten der späteren Patriarchen, etwa eines Esaias, Kallistos, Philotheos, Neilos, Antonios usw., diesen Primatsanspruch mit einem ganz papalen Wortschatz ausgedrückt.<sup>1</sup> Die Kirche Christi hat fortan ihre Spitze in Konstantinopel, der Kirche des erstberufenen Apostels Andreas. Neben ihr steht die Kirche des Westens als zumindest teilweise schismatisches und häretisches Gebilde, dessen Ansprüche zur Zeit jedenfalls nicht vertreten werden können. Und unter ihr, in brüderlicher Unterordnung zwar, aber de facto ohne Konstantinopel hilflos, die übrigen Patriarchate des Ostens. Konstantinopel ist die Mutter der Kirchen, die nun auch versucht, ihren aus den politischen Verhältnissen geborenen Ansprüchen dogmatisches Gewicht zu verleihen.<sup>2</sup>

über Petrus gestanden sein. — Barlaam von Kalabrien leugnet in seiner orthodoxen Zeit die Kontinuität zwischen Petrus und den Päpsten, weil zwar Petrus Bischof von Rom gewesen und wohl auch seinen ersten Nachfolger geweiht hat, dann aber die Weihe der Päpste nicht jeweils durch ihre Vorgänger erfolgte, sondern durch italienische Bischöfe. Zitate aus Hss. bei Jugie IV 392.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Patr. Philotheos, ActDipl. I 516: „κοινὸς πατὴρ ἄνωθεν ἀπὸ θεοῦ καταστάς εἰς τοὺς ἀπανταχοῦ τῆς γῆς εὐρισκομένους χριστιανούς . . .“ Philotheos sieht in den Metropolitane seine Vikare: „ἀντὶ ἐμοῦ εὐρίσκειται αὐτόθι“ a. a. O. 517. Ähnlich a. a. O. 582: „ἡ μετριότης ἡμῶν ἐτάχθη παρὰ θεοῦ ποιητὴν καὶ διδάσκαλος πάσης τῆς οἰκουμένης.“ Kanzleitradition verrät bereits die Wiederholung des Philotheos-Wortes durch Patriarch Neilos 1393, ActDipl. II 182: „πατὴρ καὶ δεσπότης πνευματικὸς παρὰ θεοῦ καταστάς τῶν ἀπανταχοῦ τῆς οἰκουμένης χριστιανῶν.“ Antonios sagt auch (ActDipl. II 187) „ἐγὼ εἰμι ὁ καθολικὸς τῆς οἰκουμένης κριτὴς καὶ πᾶς ὁ ἀδικούμενος χριστιανὸς εἰς ἐμὲ ἀνατρέχει.“, womit er einen für den Patriarchen von Alexandria seit dem Anfang des 11. Jahrh. geltenden Titel usurpiert. Und weiter a. a. O. 189: „ὁ καθολικὸς εἰμι διδάσκαλος πάντων τῶν χριστιανῶν . . . ὁ πατριάρχης τὸν τόπον ἔχει τοῦ Χριστοῦ καὶ ἐπ' αὐτὸν κάθηται τοῦ θρόνου τοῦ δεσποτικοῦ . . .“

<sup>2</sup> DTC XIII 247–391 s. v. primauté (M. Jugie); — Jugie I 110–153. 224–244. 279 bis 286; IV 320–463; — L. Broel-Plater, De primatu Romanorum pontificum (496–590) Rom 1930; — P. Batiffol, Cathedra Petri, Paris 1938; — L. Andrieux, La primauté romaine et le clergé oriental au VII<sup>e</sup> s., Le Puy 1905; — P. Bernardakis, Les appels au pape dans l'église grecque jusqu'à Photius, EO 6 (1903) 30–42. 118–125. 249–257; — M. Jugie, Le plus ancien recueil canonique slave et la primauté du pape, Bessarione 22 (1918) 47–55; — F. Griveč, Primat und Einheit der Kirche nach byzantinischer Lehre, Ljubljana 1921; — N. Glubokovsky, Papal Rome and the orthodox East, The Christ. East 4 (1923) 180–186; — P. Batiffol, Les recours à Rome en Orient avant le concile de Chalcedoine, RevHistEcl. 21 (1925) 5–32; — H. Scott, The eastern churches and the papacy, London 1928; — L. Bréhier, Les relations normales entre Rome et les églises d'Orient, Documentation Catholique 1918, 18. Februar; — E. Caspar, Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte IV, ZKG 47 (1928) 162–177; — M. Jugie, De B. Petri apostoli Romanique Pontificis Primatu a theologis byzantinis et iam post schisma consummatum asserto. Angelicum 6 (1929) 47–66; — Chr. Papadopoulos, Τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης, Athen 1930; — M. Jugie, La primauté de Rome d'après les premiers théologiens mo-

## 3. STAAT UND KIRCHE

Da es in Byzanz keine geschriebene Reichsverfassung gab, aber auch das kanonische Recht das Verhältnis zwischen Kaiser und Kirche nie grundsätzlich klärte – wenn man von einigen konkordatsartigen Abmachungen der spätesten Zeit absieht<sup>1</sup> –, so reduziert sich das Problem von selbst zu einer Frage der Grundsätze und zu einer Personalfrage. Bei ersterer ist zu beachten, daß im theologischen und staatlichen Denken der Byzantiner Staat und Kirche keine getrennten oder auch nur trennbare Institutionen sind, sondern Erscheinungsweisen ein und derselben Christenheit, Erscheinungsweisen, die nicht ohne einander denkbar sind. So ist die Idee einer Zweigewaltenlehre in Byzanz nicht denkbar. Wo Ansätze dazu erscheinen, handelt es sich nicht um die Konkurrenz zweier „perfekter Sozietäten“, sondern um einen Verteilungsschlüssel. Abgesehen davon sind diese Ansätze mehr als sporadisch und ohne geschichtliche Folgeschwere.<sup>2</sup> Die Macht des Kaisers in der byzantinischen Kirche datiert auch nicht daher, daß der Kaiser in irgendeiner Form – etwa als „Dekanos“ – Mitglied des Klerus gewesen wäre.<sup>3</sup> Vielmehr ist der Kaiser in der Christenheit hier auf Erden ebenso wie der Bischof oder der Priester in einer besonderen Weise Geiststräger. Sein Pneuma umfaßt zwar nicht die speziell liturgischen und sakramentalen Züge der Priesterschaft im engeren Sinne des Wortes, ist aber dafür generell gesehen viel umfassender, so daß sich aus ihm so gut wie alle Herrschaftsrechte im Kirchenregiment ableiten lassen. Die einzige Grenze der kaiserlichen Macht ist in diesem Jurisdiktionsbereich seine Orthodoxie, die allerdings als feste Größe betrachtet wird, in Wirklichkeit jedoch jeweils in einem Entwicklungsprozeß festgestellt wird, der ebenfalls durch den Kaiser in weitestem Maße beeinflußbar ist, und zwar nicht nur de facto, sondern – wie die Konzilsakklamationen beweisen – auch de jure. So ist das Problem der Kaisermacht in der byzantinischen Kirche kein „cäsaropapistisches“ Problem, weil ein solches immer die Konkurrenz zweier selbständiger Institutionen voraussetzt, von denen die eine die andere in ihrer Selbständigkeit nicht gelten lassen will. Die Kaisermacht in der Kirche ist vielmehr genau genommen überhaupt kein Problem, sondern ein Element der kirchlichen „παράδοσις“ und damit eine Art Glaubensgut, das höchstens durch andere „παράδοσις“ gewisse Modifikationen erfahren kann. Das Ausspielen dieser „παράδοσις“ gegeneinander ist ein Spiel der kirchlich-staatlichen Taktik des Alltags, mit anderen Worten eine Personenfrage und keine Grundsatzfrage. Im Auf und Ab der Beziehungen zwischen Kaiser und Patriarchen eine Linie

nophysites, EO 33 (1934) 181–189; – K. Guggisberg, Matthäus 16, 18 u. 19 in der Kirchengeschichte, ZKG 54 (1935) 276 bis 300; – H. E. Symonds, The church universal and the see of Rome, London 1939; – L. Sibum, Het primaatshap van de Paus in de Oosterse kerk, Het Christ. Oosten 9 (1956) 1957) 45–63.

<sup>1</sup> Vgl. V. Laurent, Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique. L'accord de

1380–1382, RevEtByz. 13 (1955) 5–20 (Konvention zwischen dem Patriarchen und Kaiser Joannes V., die unter Manuel II erneuert wurde).

<sup>2</sup> Zur berühmten Frage nach der Ep-anagoge – einem Werk des Photios – und ihrer juristischen Geltung vgl. die Literatur unten S. 525.

<sup>3</sup> Siehe unten S. 104f., 114.

feststellen zu wollen, die de facto zu einer immer größeren Macht der Kirche führt, scheint mir historisch nicht angängig. Das einzige, was sich sagen läßt, und was dieser ansteigenden Linie einen trügerischen Schein von Berechtigung gibt, ist die Tatsache, daß in der byzantinischen Kirche im Laufe der Zeiten gewisse „konfessionelle“ Stimmungen und Haltungen entstehen – etwa gegen die Lateiner –, an deren Mißachtung jedes auch kaiserliche Bemühen zerbrechen muß. Aber nicht nur jedes kaiserliche Bemühen, sondern auch der noch so gute Wille größerer Teile der Hierarchie selbst – vgl. z. B. die Geschichte der Union von 1274. Wir haben es also in diesem Falle gar nicht mit der Frage „Kirche–Kaiser“, sondern mit der Frage nach der allgemeinen soziologischen und geistesgeschichtlichen Entwicklung des byzantinischen Reichsvolks zu tun. Im übrigen läßt sich – vorsichtig formuliert – vielleicht sogar sagen, daß die frühbyzantinischen Kaiser in die Verhältnisse der Kirche taktisch zurückhaltender und mitunter auch gehemmt eingegriffen haben als die Kaiser der mittleren und späteren Zeit. Kaiser Justinianos I. wird durch Kaiser Alexios I. und Kaiser Manuel I. Komnenos, fast möchte man sagen, übertrumpft, da bei letzterem die politischen Faktoren, welche zum Eingreifen in die kirchlichen Verhältnisse zwangen, nicht annähernd in dem Ausmaße vorhanden waren wie im 6. Jahrhundert. Und wenn Kaiser Joannes V. Palaiologos seinen religiösen Weg resigniert vom Weg seiner orthodoxen Kirchen trennte, so regieren bereits sein Sohn Manuel II. und dessen Sohn Joannes VIII. in einer Weise in die Orthodoxie und in das Rechtsgefüge der Kirche hinein, wie es Michael III. und Basileios I. nicht stärker getan haben. Je mehr übrigens das Reich in sich zusammensank, desto mehr wurde sich die Kirche bewußt, wieviel sie dem Staat verdankte, und desto entschiedener sprach sie sich für die unlösliche Verbindung zwischen Staat und Kirche aus.<sup>1</sup> Schließlich und endlich ist zu beachten, daß sich die byzantinische Kirche nie zu einer „Hochkirche“ im soziologischen Sinne des Wortes entwickelte, sondern in diesem Sinne immer „Volkskirche“ blieb und als solche a priori die Schärfe des Problems „Kirche und Staat“ gar nicht realisieren konnte. Nicht ohne einschneidende Bedeutung für die Wertung der ganzen Frage ist auch die Tatsache, daß es zweifelsfrei die Männer der Kirche waren,<sup>2</sup> welche die alten Imperatoren, schon vor Konstantin und dann Konstantin selbst, in ihre Probleme hineinzogen und damit die Frage von vornherein auf die „byzantinische Note“ festlegten, allen voran der hl. Athanasios von Alexandria.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ein besonders sprechendes Dokument der Brief des Patriarchen Antonios an den Großfürsten von Moskau aus dem Jahre 1393. Siehe ActDipl. II 191.

<sup>2</sup> Dazu bes. aufschlußreich H. Berkhof, Kirche und Kaiser, Zollikon-Zürich 1947.

<sup>3</sup> Aus der unübersehbaren Literatur zum Problem seien folgende Werke und Aufsätze namhaft gemacht: H. Gelzer, Ausgewählte Kleine Schriften, Leipzig 1907, 57–141; – A. Galante, La condizione giuridica delle cose sacre, Turin 1903; – C. Mardindale, The church and world in the middle

ages, Transactions of the Society for Promoting the Study of Religions 1933 Nr. 7. 42–54; – K. Voigt, Staat und Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit, Stuttgart 1936; – G. Ostrogorsky, Zum Stratordienst des Herrschers in der byzantinisch-slavischen Welt, Seminarium Kondakovianum 7 (1935) 187–204; – V. Aleksiev, Zur Frage der byzantinischen Lehre über den Machtbereich und ihre Widerspiegelung in Bulgarien (bulg.), Juridičeski Pregled 31 (1930) 117–128; – R. Broel-Plater, Konstantin der Große und

## 4. DIE SYNODEN

Neben dem pneumatischen Element der christlichen Liebe und des gemeinsamen Glaubens, sowie einer gewissen Einheit in der Disziplin bilden

die katholische Kirche (poln.), Wilna 1933; - H. Gelzer, Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz, *Histor. Zeitschr.* 86 (1901) 195-252; - Hieromonach Michail, Die Gesetzgebung der römisch-byzantinischen Kaiser über die äußeren Rechte und Privilegien der Kirche (russ.), Kazan 1901; - ders., Zwei Systeme der Beziehungen des Staates zur Kirche: die römische und die byzantinisch-slavische Auffassung (russ.), *Pravosl. Sobesëdnik* 1902 (Juli-August) 26-46; - J. Sokolov, Über den Byzantinismus in kirchengeschichtlicher Beziehung (russ.), *Christ. Čtenije* 1903, Dez. 733-775; - W. M. Ramsay, *The orthodox church in the Byzantine empire*, *The Expositor* 1908 Okt. 289-305; - V. Šesan, Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen bis zum Falle Konstantinopels, I, Czernowitz 1911; - Chr. Andrusos, *Ἐκκλησία καὶ πολιτεία ἐξ ἀπόψεως ὀρθοδόξου*, Athen 1920; - G. V. Vernadskij, Die byzantinische Lehre über die Gewalt des Kaisers und der Patriarchen (russ.), *Recueil d'études dédié à la mémoire de N. P. Kondakov*, Prag 1926, 143-154; - G. Ostrogorsky, Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz (russ.), *Seminarium Kondakov* 4 (1931) 121-134; - S. Eustratiades, *Ἡρονόμα τῶν αὐτοκρατόρων τοῦ Βυζαντίου*, *Ῥωμανὸς ὁ Μελωδὸς* 1 (1932-33) 316-325; - F. Lieb, Das Verhältnis von Kirche und Staat in Byzanz, *Theol. Aufsätze K. Barth* zum 50. Geburtstag, München 1936, 353-361; - J. Westbury-Jones, *Roman and Christian imperialism*, London 1939; - P. I. Panagiotakos, *Ἐκκλησία καὶ πολιτεία ἀπὸ τῶν αἰώνων*, Athen 1939; - A. Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche (*Ostkirchl. Studien*) 2 (1953) bis 4 (1955) in zahlreichen Fortsetzungen (die beste Materialsammlung); - ders., Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung, *Das Konzil von Chalkedon*, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht II, Würzburg 1953, 491-562; - A. W. Ziegler, Die byzantinische Religionspolitik und der sog. Caesaropapismus, *Münchener Beiträge zur Slavikunde*, München 1953, S. 81-97; - L. Bréhier, *Βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς*, *Mémorial L. Petit*, Bucarest 1948, 41-45; - H. Lietzmann, *Die Anfänge des Problems Kirche und Staat*, *Sb. Berliner AW* 1938, Berlin 1938; - K. M. Setton, *Christian attitude towards the emperor in the 4th century*, New York 1941; - H. Berkhof, Kirche und

Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert, Zollikon-Zürich 1947; - K. Aland, *Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz*, Aus der byzantin. Arbeit der D. Demokr. Republik I, Berlin 1957, 188-212; - H. U. Instinsky, *Bischofsstuhl und Kaiserthron*, München 1955; - über die in diesem Zusammenhang bes. wichtige Konstantin- und Eusebios-Literatur vgl. H. Doerries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1954, und insbes. J. Vogt-W. Seston, *Die constantinische Frage*, *X. Congr. Intern. Sc. Storie*, Roma 1955, *Relazioni* vol. VI, Florenz 1955, 731-799; - E. Chr. Babut, *Évêque du dehors?*, *Revue critique NS* 68 (1909) 362-364; - H. Berkhof, *Τὸν ἐκτός ἐπίσκοπος*, *Nederl. Archief v. Kerkgeschied.* 34 (1943) 24-28; - W. Seston, *Constantine as a bishop*, *Journal of Roman Studies* 37 (1947) 127 ff.; - Fr. Vittinghoff, *Eusebios als Verfasser der Vita Konstantini*, *Rhein. Museum* 96 (1953) 330 ff. (über *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*); - J. Straub, *Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*, *Studia Patristica I*, Berlin 1957, 678-695; - H. Kraft, *Kaiser Konstantin und das Bischofsamt*, *Saeculum* 8 (1957) 32-42; - P. Charanis, *Church and state in the later Roman empire*, Madison 1939; - R. Honig, *Beiträge zur Entwicklung des Kirchenrechts*, Göttingen 1954; - W. Enblin, *Staat und Kirche von Konstantin d. Gr. bis Theodosios d. Gr.*, *Πεπραγμένα Ἐ' Διεθ. Βυζ. Συνεδρίου Θεσσαλον.* II, Thessalonike 1955, 404-415; - J. B. Bury, *The constitution of the later Roman empire*, Cambridge 1910; - W. K. Boyd, *The ecclesiastical edicts of the Theodosian Codex*, New York 1905; - K. Voigt, *Papst Leo der Große und die Unfehlbarkeit des oströmischen Kaisers*, *ZKG* 47 (1928) 11-17; - Chr. Baur, *Die Anfänge des byzantinischen Caesaropapismus*, *Arch. kath. Kirchenrecht* 101 (1931) 99-113; - W. Enblin, *Auctoritas et potestas*, *Hist. Jahrb.* 74 (1955) 661-668; - zu Justinian vgl. unten S. 378; - E. Werner, *Die Krise des Verhältnisses von Staat und Kirche in Byzanz*, Theodor von Studion, Aus der byzant. Arbeit der D. Demokrat. Republik I, Berlin, 1957, 113-133; - M. Mitard, *Le pouvoir impérial au temps de Léon le Sage*, *Mélanges Ch. Diehl I*, Paris 1930, 207-233; - N. Suvorov, *Der byzantinische Papst* (russ., über Michael Kerullarios), Moskau 1900; - A. Michel, *Schisma und Kaiserhof*

die Synoden<sup>1</sup> in der alten Kirche und lange Zeit auch in der gesamten Reichskirche des Ostens den eigentlichen Zusammenhalt und den Ausdruck der kirchlichen Einheit. Daß sich die Synoden im Anschluß an die zivilen Landtage entwickelten,<sup>2</sup> läßt sich kaum bestreiten, wenn auch die Kirche ihrer Struktur nach auf die Entwicklung eines Synodalrechts (vgl. das sog. Apostel-

im Jahre 1054, 1054–1954. L'Église et les églises, Chevetogne 1954, 351–440; – B. Stephanides, Αἱ ἐν τῷ βυζαντινῷ κράτει σχέσεις ἐκκλησίας καὶ πολιτείας καὶ ἡ νεαρά τοῦ αὐτοκράτορος Κωνσταντίνου Δούκα, BZ 30 (1929/30) 420–424; – L. Oeconomos, La vie religieuse aux temps des Comnènes et des Anges, Paris 1918; – K. Bonis, 'Ο Θεσσαλονίκης Εὐστάθιος καὶ οἱ δύο „τόμοι“ τοῦ αὐτοκράτορος Μανουὴλ Α', Ἐπετηρίς 19 (1949) 162–169; – A. Christophilopoulos, Ἡ σχέσις τῶν κανόνων πρὸς τοὺς νόμους καὶ ὁ Θεόδωρος Βαλαμίων, Ἐπετηρίς 21 (1951) 69–73; – J. Draeseke, Theodoros Laskaris, BZ 3 (1894) 510–513; – C. Chapman, Michel Paléologue, Paris 1926; – R. Guiland, La correspondance inédite d'Athanasie, patriarche de Constantinople, Mélanges Ch. Diehl, I, Paris 1930, 121–140; – über Kaiser und Kirche im Hesychnastenstreit am besten M. Jugie, DTC XI 2, 1777–1818; – V. Laurent, Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique, Rev. ÉtByz. 13 (1955) 5–20; – B. K. Stephanides, Ὁ ἀρχαῖος σταθμὸς τῆς ἐξελιξέως τῶν σχέσεων ἐκκλησίας καὶ πολιτείας τοῦ Βυζαντίου καὶ τὰ ἄμεσα ἀποτελέσματα αὐτοῦ (1416 bis 1439), Ἐπετηρίς 23 (1953) 27–40; – Zur Kaiseridee im allgemeinen und zu ihrer Bedeutung für das Verhältnis Kaiser und Kirche vgl. bes. O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Jena 1938 [Neudruck, Darmstadt 1956] (mit Lit.); – F. Dölger-A. M. Schneider, Byzanz (Wissensch. Forschungsberichte), Bern 1952, bes. Nr. 358–396 (F. Dölger).

<sup>1</sup> Konzilsammlungen: J. Hardouin, Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones Summorum Pontificum ab anno 34 ad annum 1714, Paris 1714 ff.; – Ph. Labbe-G. Cossart, Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta, Paris 1672 ff.; – J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova collectio, Neudruck 53 Bde, Paris-Leipzig 1901–1927; – Acta Conciliorum oecumenicorum, ed. E. Schwartz, Straßburg-Berlin 1914–1940.

Kanonensammlungen: J. Pitra, Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta, 2 Bde, Rom 1864–1868; – G. A. Rhalles-M. Potles, Σύγγραμμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, 6 Bde, Athen 1852–1859; – M. Gedeon, Κανονικὰ διατάξεις, ἐπιστολαί, λύσεις, θεσπίσματα τῶν ἀγιο-

τάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως, 2 Bde, Konstantinopel 1888–1889; – F. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones, Freiburg-Leipzig 1896; – H. J. Schröder, Disciplinary Decrees of the General Councils, Text, translation and commentary, Saint Louis-London 1937; – E. J. Jonkers, Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt, Leiden 1954; – A. Alibizatos, Οἱ ἱεροὶ κανόνες καὶ οἱ ἐκκλησιαστικοὶ νόμοι, 2. Aufl. Athen 1949.

Sammlung der Symbole: A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3. Aufl. Breslau 1897; – J. Michalcescu, Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche, Leipzig 1904; – H. Lietzmann, Symbole der alten Kirche, 2. Aufl. Bonn 1914.

Literatur: C. J. v. Hefele-H. Leclercq, Histoire des Conciles, Paris 1907 ff.; – A. P. Lebedev, Die allgemeinen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts (russ.), 3. Aufl. Petersburg 1904; – ders., Die allgemeinen Konzilien des 6., 7. und 8. Jahrhunderts (russ.), 3. Aufl. Petersburg 1904; – E. Schwartz, Die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian, Zeitschr. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. Kan. Abt. 11 (1921) 208–253; – ders., Die Konzilien im 4. und 5. Jahrhundert, Hist. Zeitschr. III 8 (1909) 1–37; – A. Dobroklonski, Die ökumenischen Synoden der orthodoxen Kirche. Ihre Struktur (serbokroat.), Bogoslovje 11 (1936) 153–172. 276–287; – E. Schwartz, Die Zweisprachigkeit in den Konzilsakten, Philologus 88 (1953) 245–253; – A. Steinwenter, Die Konzilsakten als Quellen profanen Rechts, Μνημόσυνα Παππούλα, Athen 1934, 245–251; – A. Lebedev, Über die Entstehung der Akten der ökumenischen Synoden (russ.), Bogoslovskij Vestnik 1904, Mai-Heft; – J. Zhishman, Die Synoden und die Episkopalämter der morgenländischen Kirche, Wien 1867; – DTC III 636–676 (F. Forget); – K. M. Rhalles, Περὶ τῶν ἐπαρχιακῶν συνόδων κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Ἐπετηρίς Νομικῆς Σχολῆς 1 (1925) 1–24.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients, Münster 1901, 32–52. 158–172.

konzil) angelegt war. Die unterste Zelle des Synodalrechts bildet die Bischofssynode der Einzeldiözese. Sie diente in der ältesten Zeit vor allem der Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk der Bischofsstadt, aber auch der Regelung disziplinärer Fragen.

Die Bistumssynode wurde aber – und zwar hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Rechte der neuaufkommenden Metropolen auf die Bischofswahl und -weihe – in kurzer Zeit überflügelt, wenn nicht überhaupt beseitigt, durch die Metropoliansynode, zu der sich die Bischöfe versammelten. Diese Synode wurde sehr bald wesentlich für die Bestellung eines Bischofs. Mindestens drei der Bischöfe der Eparchie mußten daran teilnehmen. Schon Mitte des 3. Jahrhunderts sind solche Provinzsynoden für Kappadokien bezeugt, der Brauch selbst läßt sich jedoch noch weiter zurückverfolgen. Das Nicaenum (can. 4) erklärt die Metropoliansynode für Rechtsens für die Bischofswahl und gibt dem Metropoliten das Bestätigungsrecht. Es bestimmt auch, daß die Eparchialsynode zweimal des Jahres zur Klärung disziplinärer Fragen zusammentreten muß (can. 5). Das Antiochenum (can. 20) nimmt diese Bestimmung auf und sanktioniert Osterzeit und Herbst als Synodaltermine. Als Teilnehmer werden neben den Bischöfen auch Priester und Diakone, sowie alle, welche auf der Synode ihr Recht suchen, genannt. Die Synode von Antiocheia sieht außerdem eigens vor, daß nur die vom Metropoliten selbst berufene Synode Rechtsens ist. Das Chalcedonense (can. 19) beschwert sich bereits darüber, daß diese Synodalordnung mehr und mehr in Vergessenheit geraten sei. Der Grund dürfte in dem während des arianischen Streites feststellbaren Überhandnehmen der überregionalen Synoden aller Denominationen zu suchen sein. Wieder wird eingeschränkt, daß die Synode zweimal im Jahr stattfinden soll, jene für die Bischofsbestellung jedoch drei Monate nach Eintritt der Sedisvakanz (can. 25). Das Trullanum endlich sieht vor, daß die Synode wenigstens einmal im Jahre stattfinde (can. 8), und zwar zwischen Ostern und Oktober, was dann das zweite Nicaenum (can. 6) übernimmt. Praktisch freilich dürfte die Metropoliansynode im byzantinischen Patriarchat kaum noch eine Rolle gespielt haben, es sei denn anlässlich der Vakanz eines Bistums, auch wenn gelegentlich – so z. B. durch Patriarch Alexios Studites im Jahre 1028 – den Bischöfen der Besuch der Synode ausdrücklich zur Pflicht gemacht wird.<sup>1</sup>

Entsprechend dem allmählichen Heranwachsen der Patriarchate können wir auch schon in der frühesten Zeit Synoden feststellen, welche über die Grenzen der Metropole hinausgreifen und ganze Bezirke umfassen. Immer wieder begegnen wir dann seit den arianischen Streitigkeiten solchen Synoden der einzelnen Patriarchate, etwa in Alexandria und Antiocheia, aber vor allem in Konstantinopel. Das gilt auch für die späteren Jahrhunderte. Man darf dazu das Trullanum rechnen, soweit es nicht einfach als Ergänzung der 5. und 6. oikumenischen Synode verstanden wurde, dann die großen Synoden unter Alexios I. Komnenos sowie unter seinem Enkel Manuel I. Komnenos in Sachen der damaligen dogmatischen Streitigkeiten und vor allem die Versammlungen, welche in Sachen des Palamismus in rascher Folge ab-

<sup>1</sup> Grumel, Regest 835.

gehalten wurden. Nicht selten sprengen diese Versammlungen in Konstantinopel den Rahmen der reinen Patriarchatssynode, indem auch die Patriarchen von Antiocheia oder Alexandria und Jerusalem teilnehmen und mitstimmen, wie andererseits, etwa zur Zeit des Bilderstreites, auch die Patriarchen des Orients ohne ihren Kollegen von Konstantinopel zusammenkommen, z. B. in Jerusalem im Jahre 836.

Von hier aus zur oikumenischen Synode ist nur noch ein Schritt. Unter oikumenischer Synode eine Kirchenversammlung zu verstehen, welche vom Kaiser berufen und direkt oder indirekt präsiert wurde, scheidet – generell genommen – an der Tatsache, daß manche Synoden, z. B. die Kirchweihsynode von Antiocheia – vom Kaiser präsiert wurden – ebenso die großen Patriarchatssynoden des mittelbyzantinischen Reiches, ohne daß man sie deshalb als oikumenisch bezeichnet hätte. Es gehört zum Begriff neben der Berufung und Präsidierung durch den Kaiser wohl auch die Intention, eine gesamtkirchliche Synode abzuhalten, und die nachträgliche Annahme des oikumenischen Charakters durch die orthodoxe Christenheit.

Das Berufungsrecht des Kaisers ist geschichtlich längst erhärtet.<sup>1</sup> Die Tatsachen sprechen dafür, daß nicht nur die Kaiser es sich anmaßen, sondern daß es ihnen von der Kirche auch ohne weiteres zugestanden wurde, teilweise auch vom Papsttum – ob von dieser Seite mit einer Mentalreservation, ist historisch eine irrelevante Frage. Doch auch in Byzanz gelegentlich Stimmen laut wurden, die dem Kaiser dieses Recht bestritten, läßt sich freilich nicht leugnen. Doch sind diese Stimmen in einer verschwindenden Minderheit und erheben sich nur dann, wenn der Kaiser im Verdacht stand, sich von der Orthodoxie entfernt zu haben.

Dasselbe gilt vom kaiserlichen Recht, der Synode persönlich oder durch Vertreter zu präsidieren und ihre Beschlüsse zu unterzeichnen und mit Gesetzeskraft auszustatten. Daß die Kaiser diese Rechte nicht nur den oikumenischen Synoden, sondern auch den zwischen-patriarchalischen und den Patriarchalsynoden, ja manchmal auch lokalen Kirchenversammlungen gegenüber ausübten, ist ebenfalls historisch erhärtet.

Blieb die Diskussion der Glaubens- und Disziplinmaterie der Synoden zunächst den geistlichen Versammlungsteilnehmern vorbehalten, so hatten die Kaiser doch Gelegenheit genug, etwa durch Wahl des Ortes und Siebung der Teilnehmer, auch darauf Einfluß zu nehmen. Je länger desto stärker bestimmten sie den Gang der Verhandlungen auch direkt. Den Höhepunkt

<sup>1</sup> Das Hauptverdienst gebührt F. X. Funk. Seine zahlreichen Aufsätze zum Thema in Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, 2 Bde, Paderborn 1897 und 1899; dazu ders., Die Berufung der allgemeinen Synoden des Altertums, TheolQuart. 83 (1901) 268–277; – C. A. Kneller, Zur Berufung der Konzilien, ZKathTheol. 30 (1906) 137. 408–429; 31 (1907) 51–76 (gegen Funk); – ders., Papst und Konzil im ersten Jahrtausend, ZKathTheol. 27 (1903) 391–428; 28 (1904) 58–91. 519–544. 698–722; – B. K. Stephanides, *Οι πάσαι καὶ αἱ οἰκουμηνικαὶ σύνοδοι*,

*Ἐπετηρίς* 3 (1926) 249–253; – J. A. Eisele, Die Rechtsstellung des Papstes im Verhältnis zu den allgemeinen Konzilien, Emstetten 1938; – F. Dvornik, *De auctoritate civili in conciliis oecumenicis*, Acta VII. Congr. Velehradensis 1933, 3–14; – ders., The Authority of the state in the oecumenical councils, The Christ. East 14 (1934) 95–108; – ders., Emperors, Popes and general councils, *Dumbarton Oaks Papers* 6 (1951) 1–23; – A. Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche IV, *Ostkirchliche Studien* 3 (1954–1955) bes. 1–28.



dürfte diese Entwicklung unter Kaiser Alexios I. Komnenos und Manuel I. Komnenos erreicht haben.

Die Beschlüsse der großen Synoden der Patriarchate und der Oikumene erhielten durch kaiserliche Verfügung Gesetzeskraft, doch schied die spätere Entwicklung der Orthodoxie automatisch das aus, was ihrer jeweiligen Gestalt nicht mehr entsprach, auch wenn es sich bei den ausgeschiedenen Materien nicht immer um unorthodoxes Glaubensgut handelte. Auch von den disziplinären Kanones wurden manche, so etwa die von Sardica, wohl eher der Pietät halber und nicht als lebendiges Rechtsgut weitertradiert. Andererseits wurde das kanonistische Material der Synoden vermehrt durch die apokryphen apostolischen Kanones – so schon Joannes Scholastikos – und durch die sogenannten Synodalschreiben einiger Bischöfe des christlichen Altertums. Die Kanones der neueren Zeit, der byzantinischen Patriarchen etwa des 9., 10. und 11. Jahrhunderts – ob nun echt oder apokryph –, traten gegenüber diesen primären Quellen autoritätsmäßig, wenn auch nicht an Aktualität, in den Hintergrund. Einen gewissen Abschluß bildete die Kanonensammlung des Trullanums. Es führt in can. 1 als Norm des Rechtes neben der apostolischen Überlieferung an: das Nicaenum I., ferner das Konzil von Konstantinopel 381, das Ephesinum, das Chalcedonense, das Constantinopolitanum II. und III. In can. 2 werden dann die Apostolischen Kanones, die Synode von Ankyra, von Neokaisareia, Gangra, Laodikeia, Antiocheia, sowie nochmals die Kanones der Oikumenischen Synoden von Nikaia, Ephesos und Chalkedon, von Sardica und Karthago und einer cyprianischen Synode von Afrika, sowie die kanonischen Briefe des Nektarios von Konstantinopel, Athanasios, Theophilos, Petros, Dionysios und Kyrillos von Alexandria, Gregorios von Neokaisareia, Basileios von Kaisareia, Gregorios von Nyssa, Gregorios von Nazianz, Amphilochios von Ikonion und des Gennadios von Konstantinopel als Rechtsquellen unverbrüchlichen und ausschließlichen Charakters sanktioniert. Eine Ergänzung dieses Rechts im Anschluß an seine Bestimmungen soll damit natürlich nicht ausgeschlossen sein, wie die folgenden Kanones des Trullanums selbst lehren; jedoch soll jeder „Kainotomie“ ein Riegel vorgeschoben werden.

Im folgenden seien die synodalen Rechtsquellen im einzelnen ausgeführt.

Da diese Synoden nicht nur die vornehmsten Rechtsquellen der Kirche, sondern auch neben der Bibel die vornehmste Glaubensquelle darstellen, sei in diesem Zusammenhang jeweils nicht nur der kanonistische, sondern auch der dogmatische Teil in Angabe der Quellen und der wichtigsten Literatur behandelt.

Eine besondere Form der Synoden,<sup>1</sup> die zwar nicht für Konstantinopel allein charakteristisch ist,<sup>2</sup> hier aber zur größten Bedeutung gelangte, ist

<sup>1</sup> Vgl. bes. B. K. Stephanides, 'Ιστορικὴ ἐξέλιξις τῶν συνόδων τοῦ οἰκουµενικοῦ πατριαρχείου ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τῆς ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως, 'Ο Νέος Ποιμὴν 1 (1919) 99–124; – ders., Die geschichtliche Entwicklung der Synoden des Patriarchats von Konstantinopel, ZGK 55 (1936) 127–157; – E. Herman, Appunti sul

diritto metropolitico nella chiesa bizantina, OrChrPer. 13 (1947) 522–550; – I. Hajjar, Les origines du synode permanent et son institution conciliaire, Proche-Orient Chrét. 5 (1955) 113–138. 216–239.

<sup>2</sup> Zu Alexandria vgl. H. Gelzer, Leontios' von Neapolis Leben des Heiligen Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs

die *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, das heißt die Synode der in Konstantinopel weilenden (*ἐνδημοῦντες*) Bischöfe unter dem Vorsitz des Patriarchen. Sie läßt sich bis ins 4. Jahrhundert hinauf verfolgen. Vielleicht entstand sie zur Zeit der arianischen Wirren, als jeweils im Gefolge des Kaisers zahlreiche Bischöfe zu finden waren, die regelmäßig mit seinem Hofbischof die kirchlichen Materien besprachen. Die Väter von Chalkedon waren mit diesen dem kirchlichen Synodalrecht fremden Versammlungen sehr unzufrieden,<sup>1</sup> aber sie arbeiteten ihnen auf der anderen Seite in die Hände, indem sie (can. 9) Streitigkeiten gegen einen Metropolitan an die Diözesan-Exarchen (Patriarchen) oder direkt an den Stuhl von Konstantinopel verwiesen. Dazu kommen die häufigen Appelle der Bischöfe an den Kaiser, trotz des Verbotes der Synode von Sardica (can. 7 und 8). Daß die Kaiser diese Materien offenbar an ihren Bischof verwiesen und ihn anhielten, mit den in der Hauptstadt oder am Hoflager weilenden Bischöfen zu beraten, hatte das Gute für sich, daß kirchliche Belange nicht rein kaiserlich erledigt wurden. Die Endemusa betrachtete sich für zuständig nicht nur in Gegenständen des Patriarchats von Konstantinopel, sondern auch in solchen der übrigen Patriarchate,<sup>2</sup> eben soweit sie an den Kaiser oder zur Appellation an den Bischof von Konstantinopel gebracht wurden. Dafür konnten auch Bischöfe von anderen Patriarchaten, die eben in Konstantinopel waren, daran teilnehmen.

Im Laufe der Zeit ist eine gewisse Umbildung festzustellen. Die Synode bekam gewisse feststehende Themen zur Erledigung, so vor allem die Bestellung der Metropolitene und Autokephalen des Bezirkes von Konstantinopel,<sup>3</sup> teilweise auch die Bestellung der fremden Patriarchen,<sup>4</sup> besonders desjenigen von Antiocheia. Dafür war die Teilnahme auf die konstantinopolitanischen Metropolitene und autokephalen Erzbischöfe beschränkt (etwa seit dem 9. Jahrh.) – eine Teilnehmergruppe, die allerdings durch die *Exokatakoiloi* vermehrt wurde, die auf diesen Synoden die eigentlichen Geschäftsführer bildeten.<sup>5</sup> Ob an alle in der Hauptstadt weilenden Erzbischöfe und Metropolitene jeweils eine eigene Einladung zur Teilnahme ergehen mußte – wo doch die Synode fast täglich tagte<sup>6</sup> –, scheint ungewiß und unwahrscheinlich. Jedenfalls wurde von Kaiser Isaak I. Angelos 1186 die Notwendigkeit einer solchen Einladung eingeschärft, wenn es sich um die Bestellung von Bischöfen handelte.<sup>7</sup>

Die Protokolle der Endemusa bildeten einen Hauptbestandteil des Archivs des Chartophylakeions.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Vermehrung der Autokephalen im Umkreis der Hauptstadt, die wir im Laufe der mittelbyzantinischen Zeit feststellen, damit zusammenhing, daß man die Zahl der Endemusa-Teilnehmer vermehren und damit das Ansehen dieser Synode festigen und erhöhen

von Jerusalem, Freiburg-Leipzig 1893 S. 123. – Für Antiocheia darf man wohl in den *Archiepiskopoi Synkelloi* und in den *Litai* eine Art Beraterstab sehen, der so etwas Ähnliches wie eine Endemusa des Patriarchen bildete; – für Rom vgl. H. Grisar, *Rom zu Ende der antiken Welt I*, Rom 1930, 304–308.

<sup>1</sup> ACO II 1, 3, 107 ff.

<sup>2</sup> Vgl. DTC III 1321–1326 (S. Vailhé).

<sup>3</sup> Siehe S. 70.

<sup>4</sup> Siehe S. 96.

<sup>5</sup> Siehe S. 113.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. *Rhalles-Potles V* 102.

<sup>7</sup> *Dölger, Regest* 1572.

wollte.<sup>1</sup> Im einzelnen ist es schwer, die Endemusa von den alten Patriarchatsynoden zu unterscheiden. Jedenfalls finden wir, etwa zur Zeit der Konenonen und zur Zeit der palamitischen Streitigkeiten, Synoden, welche eher die Bezeichnung außerordentliche Patriarchatssynode als die einer Endemusa verdienen. Die regelmäßigen Patriarchatssynoden scheinen allerdings sehr früh durch die Endemusa abgelöst worden zu sein.

### a) OIKUMENISCHE SYNODEN

1. Nikaia 325 (Nicaenum I.), einberufen von Kaiser Konstantin dem Großen, um den Streit über die Lehre des alexandrinischen Priesters Areios beizulegen. Obwohl von dieser Synode sicherlich Protokolle vorlagen, ist uns nichts dergleichen mehr erhalten. Die geretteten Aktenstücke umfassen: a) das berühmte Glaubensbekenntnis, b) 20 Kanones, welche in den Hauptzügen die bis dahin erfolgte Entwicklung der Kirchenverfassung bestätigen und einige disziplinäre Anweisungen geben, c) einen Brief der Konzilsväter an die Bischöfe Ägyptens; Libyens und der Pentapolis, den uns Theodoretos, Sokrates und Gelasios überliefert haben. Hier ist auch ein Teilnehmerverzeichnis zu erwähnen, das zwar unterschiedlich überliefert ist, jedoch auf der echten Liste basieren dürfte.<sup>2</sup>

Mansi II 636–1082; – Symbol: Hahn 160–162; – Lietzmann 26–27; – Kanones: Alibizatos 25–33; – Jonkers 39–47; – Pitra I 427–437; – Rhalles-Potles II 113–164; – Lauchert 37–43; – die drei Rezensionen des Synodalschreibens: Theodoretos, Hist. eccl. I 9: 38–42 (Parmentier-Scheidweiler); – Sokrates, Hist. eccl. I 9: PG 67, 77–83; – Gelasios Kyzik., Hist. eccl. II 33; 120–123 (Loeschcke); – Verzeichnis der Konzilsväter: Patrum Nicaenorum nomina, edd. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, Otto Cuntz, Leipzig 1898.

<sup>1</sup> G. de Jerphanion, OrChrPer. 3 (1937) 662.

<sup>2</sup> Hefele-Leclercq I 386 ff.; – DTC 399–417 (G. Fritz); – O. Seeck, Untersuchungen zur Geschichte des nicaenischen Konzils, ZKG 17 (1897) 1–72. 319–363; – S. Rogala, Die Anfänge des arianischen Streites, Paderborn 1907; – P. Snellmann, Der Anfang des arianischen Streites, Helsinki 1904; – Fr. Loofs, Das Nicaenum, Festgabe für Karl Müller, Tübingen 1922, 63–82; – A. d'Alès, Le dogme de Nicée, Paris 1926; – V. Grumel, Le siège de Rome et le concile de Nicée, EO 24 (1925) 411–423; – A. Wikenhauser, Zur Frage nach der Existenz von nicaenischen Synodalprotokollen, Kaiser Konstantin der Große und seine Zeit, hrsg. v. F. J. Dölger, Freiburg 1912, 122–142; – Linck, Zur Übersetzung und Erläuterung der Kanones 4, 6 und 7 des Konzils von Nicäa, Diss. Gießen 1908; – Fr. Loofs, Der authentische Sinn des nizanischen Symbols, 1908; – E. Schwartz, Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon, ZNW 25 (1926) 38–48; – L. Duchesne, La question de la pàque au

concile de Nicée, Revue des Questions Hist. 28 (1886) 1ff.; – J. Schmid, Die Osterfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicaea, Wien 1905; – F. Dautonoy, La question pascale au Concile de Nicée, EO 24 (1925) 424–444; – A. d'Alès, Nicée-Constantinople: les premiers symboles de la foi, RechScRel. 26 (1936) 85–92; – F. Schultness, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon, Abh. Göttinger GesW NF 10, 2 (1908); – K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients, Münster 1901, 52–73. 114–158; – E. Schwartz, Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Constantinopel, München 1937; – E. Honigsmann, La liste originale des Pères de Nicée, Byzantion 14 (1939) 17–76; – ders., The original list of the members of the Council of Nicaea, the Robber Synod and the council of Chalcedon, Byzantion 16 (1944) 20–80; – ders., Une liste inédite des pères de Nicée, Byzantion 20 (1950) 63–71; – V. Laurent, Bulletin Sect. Hist. Acad. Roumaine 26 (1945) 33–46 (mir unzug.).

2. Konstantinopel 381 (Constantinopolitanum I.), einberufen zur Ordnung der kirchlichen Verhältnisse nach den Übergriffen Alexandreias in der Kirche von Konstantinopel und zur Bekräftigung des Sieges der nizänischen Orthodoxie. Das Konzil erließ eine verlorene Lehrschrift über die Trinitätslehre, aber kein eigenes Symbol. Das sogenannte Symbolum nicaeno-constantinopolitanum ist kein Werk der Synode, sondern schon 374 durch Epiphianos empfohlen worden. Es dürfte bald nach 362 entstanden sein. Ob der verlorene Glaubentomos identisch ist mit den arabischen Kanones in der Sammlung des Michael von Damiette, müßte noch eigens untersucht werden. Das Konzil erließ auch eine Reihe von Kanones. Von den erhaltenen sind nur die ersten vier echt, darunter jener (can. 3), der dem Sitz von Konstantinopel den Rang nach Rom gab. Kanon 5 und 6 gehören zu einer konstantinopolitanischen Lokalsynode des folgenden Jahres, während can. 7 ein Auszug aus einem Brief des Klerus von Konstantinopel an den Bischof Martyrios von Antiocheia darstellt. Außerdem ist noch ein Brief der Synodalen an den Kaiser zu erwähnen.<sup>1</sup>

Mansi III 529–588 (Verzeichnis der Teilnehmer 568–572); – Kanones: Alibizatos 36–49; – Jonkers 107–111; – Pitra I 507–512; – Rhalles-Potles II 165–191; – Lauchert 84–87; – Das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum: Hahn 162–16; – Lietzmann 36–37; – Michalcescu 2.

3. Ephesos 431, die große Synode der Kontroverse zwischen antiochenischer und alexandrinischer Christologie, wurde von Kaiser Theodosios II. einberufen und von Kyrillos von Alexandria beherrscht. Die Akten der Synoden sind in den verschiedensten Versionen erhalten geblieben. Auch diese Synode erließ disziplinäre Kanones, die zum Grundbestand des orientalischen Kirchenrechts gehören, sowie einen *ἄρος δογματικός*. Zu einem Hauptstück der Akten wurde durch Approbation des Konzils des Kyrillos *epistola dogmatica*, sowie seine *epistola synodica* mit den berühmten Anathematismen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Hefele-Leclercq II 1–48; – DTC III 1227–1231 (J. Bois); – Grumel, Regest 1–4; – K. Müller, Kanon 2 und 6 von Konstantinopel 381 und 382, Festgabe Jülicher, Tübingen 1927, 190–202; – DDroit-Can. IV 424–428 (G. Bardy); – K. Lübeck (siehe vorige Anm.) 172–199; – Prof., RealEnc. XI 12–28 (A. v. Harnack); – J. Langen, Das nicaeno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, RevInternTheol. 5, 480–485 (1897); – J. Kunze, Das Nicänisch-konstantinopolit. Symbol, Leipzig 1898; – F. J. Bethune-Baker, The meaning of homoousios in the „Constantinopolitan“ Creed, Cambridge 1901; – F. J. Badcock, The council of Constantinople and the Nicene Creed, JournTheolStud. 16, (1915) 205–225; – E. Schwartz, Das Nicaenum ... (siehe vorherg. Anm.); – ders., Über die Bischofslisten (siehe obige Anm.); – DTC III 1227–1231 (J. Bois); – DHGE XIII 754–757 (R. Janin); – A. Mozzillo,

La convocazione del concilio di Costantinopoli, Labeo 3 (1957) 60–71; – N. Q. King, The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381, Studia Patristica I, Berlin 1957, 635–641; – Grumel, Regest 1–4.

<sup>2</sup> E. Schwartz, Konzilsstudien I, Schriften der Straßburger WissGes. 20, Straßburg 1914; – Hefele-Leclercq II 1, 219–377; – DTC V 137–163 s. v. Ephèse (Concile de) (M. Jugie); – DTC XI 176–157 s. v. Nestorius (E. Amann); – E. Schwartz, Cyrill und der Mönch Victor, Sb. AW Wien 208, 4, Wien 1928; – A. d'Alès, Le dogme d'Ephèse, Paris 1931; – R. Devreesse, Les actes du concile d'Ephèse, RevScPhThéol. 18 (1929) 223–242. 408–431; – ders., Après le concile d'Ephèse, EO 30, 271–292 (1931); – A. de Manoir, Le symbole de Nicée au concile d'Ephèse, Gregorianum 12 (1931) 104–137; – ders., L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne, RechScRel. 25 (1935) 441–461, 531–559; –

Mansi IV 578–1482; – ACO I, Concilium Ephesinum 1–5, Berlin 1922–1930; – kopt. Akten: ed. Krantz, Koptische Akten zum Ephesischen Konzil von 431, Leipzig 1904; – A. Rücker, Ephesinische Konzilsakten in armenischer und georgischer Überlieferung, Sb. bayer. AW 1930, München 1930; – ders., Ephesinische Konzilsakten in lateinischer Überlieferung, Oxenbrunn 1931; – Kanones: Alibizatos 42–46; – Pitra I 522–534; Rhalles-Potles II 192–215; – Lauchert 87–88.

4. Chalkedon 451, die Ausgleichssynode in den christologischen Streitigkeiten, einberufen durch Kaiserin Pulcheria. Hier spielte zum erstenmal ein dogmatisches Schreiben des Papstes, der sog. Tomus Leonis, eine besonders wichtige Rolle. Auch diese Synode erließ disziplinäre Kanones (30), von denen der wichtigste und folgenschwerste (28.) den konstantinopolitanischen Patriarchat sanktionierte. Ein eigentliches Symbolon wurde nicht erlassen, vielmehr das Nicaenum verlesen und kommentiert.<sup>1</sup>

Mansi VI 539–VII 823; – ACO II, Concilium Chalcedonense vol. 1–6; Straßburg-Berlin 1932–1938; – Kanones: Alibizatos 49–60; – Pitra I 522–54; – Rhalles-Potles II 216–291; – Lauchert 89–97.

5. Konstantinopel 553 (Constantinopolitanum II.). Es handelt sich zunächst um das von Kaiser Justinianos I. einberufene Konzil gegen die „Drei Kapitel“ und gegen den Origenismus von 553; die Überlieferung nimmt aber mit dieser Synode zusammen das konstantinopolitanische Konzil von 536,<sup>2</sup> das sich gegen die Häupter des Monophysitismus richtete.<sup>3</sup> Die Synode von 553 entfesselte den langwierigen Streit um die Drei Kapitel.

Akten von 553: Mansi IX 171–657; – Dekret Justinians gegen den Origenismus: PG 86, 1, 945–990. – Justinian gegen die drei Kapitel: ed. E. Schwartz, Drei dogmatische Schriften Justinians, München 1939, 45–69.

6. Das sechste oikumenische Konzil in Konstantinopel im Jahre 680/81 diente der Beilegung des monotheletischen und monenergetischen Streites. Es verurteilte den Papst Honorius und erließ ein umfangreiches Glaubensedikt.<sup>4</sup>

Mansi XI 190–922.

E. Schwartz, De episcoporum catalogis concilii Ephesini primi, Miscellanea Fr. Ehrle II, Rom 1924, 46–62; – E. Delebecque, Sur une lettre du Concile d'Éphèse. Bulletin Assoc. G. Budé IV, 2 (1956) 74–78; – dazu V. Laurent, BZ 49 (1956) 474; – H. M. Diepen, Les douze anathématismes au concile d'Éphèse jusqu'en 519, Rev. Thomiste 55 (1955) 300–338.

<sup>1</sup> Hefele-Leclercq II 1, 649–880; – DTC II 2, 2190–2208 s. v. Chalcedoine (J. Bois); – DTC V 2, 1582–1609 s. v. Eutychés (M. Jugie); – Hauptwerk: Das Konzil von Chalkedon hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, I–III, Würzburg 1951–1954; dort III 825–865 erschöpfende Bibliographie von A. Schönmetzer.

<sup>2</sup> Über die Synode von 536 vgl. unten S. 54.

<sup>3</sup> Hefele-Leclercq III 1–156; – DTC III 1231–1259 (J. Bois); – F. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das 5. allgemeine Konzil, Münster 1899; – A. Devreesse, Le cin-

quième concile et l'oecuménicité byzantine, Miscellanea Giov. Mercati III, Vaticano 1946, 1–15; – M. Sesan, Le Ve concile oecuménique, Byzantinoslavica 15 (1954) 240–255; – DTC XV 1868–1924 (E. Amann); – G. Simenon. La dispute des trois chapitres, Rev. Eccl. de Liège 19 (1928) 234–238; – R. Devreesse, Pelagii diaconi ecclesiae Romanae in defensionem trium capitulorum, Vaticano 1932 (bes. Einleitung); – ders., Lo scisma dei tre capitoli, Atti del IV Congr. Intern. di Studi Romani I (1939) 341–350; – Ch. Moeller, Le cinquième concile oecuménique et le magistère ordinaire au VI<sup>e</sup> s., RevSc-PhilThéol. 35 (1951) 413–423; – DTC III 1231–1259 (J. Bois); – L. Stan, Împăratul Justinian, sinodului V ecumenic și papalitatea, Studii Teologice II 5 (1953) 347–364 (mir unzug.); – I. G. Coman, Problemele dogmatice ale sinodului V ecumenic, a. a. O. 312–346 (mir unzug.).

<sup>4</sup> Hefele-Leclercq III 472–538; – DTC VII 93–132 (E. Amann); – DTC X 2307–

7. Die Synode „im Trullo“, d. h. im Kuppelsaal des Kaiserpalastes von Konstantinopel, im Jahre 692 diente dem Erlaß disziplinärer Kanones in Ergänzung des fünften und sechsten oikumenischen Konzils, die keine solchen Kanones erlassen hatten. Von den Griechen deshalb Πενθέκτη (Quinsextum) genannt, partizipierte sie an der Oikumenizität der beiden genannten Synoden von 553 und 680. Die Kanones bilden einen der Hauptbestandteile des byzantinischen Kirchenrechts, und zwar nicht selten in Opposition zu westlichen Gepflogenheiten, weswegen sie von Rom nur insoweit anerkannt wurden, als sie dem römischen Recht nicht derogierten.<sup>1</sup>

Mansi XI 921–1006; – Rhalles-Potles II 295–554; – Pitra II 17–72; – Lauchert 97–139; – Alibizatos 69–117.

8. Siebte oikumenische Synode 787 in Nikaia (Nicaenum II.). Nach einem fehlgeschlagenen Versuch, die Synode in Konstantinopel abzuhalten, wurde sie nach Nikaia verlegt. Sie restaurierte nach der ersten Phase des Bilderstreits den Bilderkult.<sup>2</sup>

Mansi XII 951–1154 und XIII 1–485; – der Horos des Konzils XIII 373–379, die Kanones 417–439; – die Kanones separat: Rhalles-Potles II 555–646; – Pitra II 103–121; – Lauchert 139–151; – Alibizatos 120–133.

9. Achte oikumenische Synode (nach abendländischer Auffassung) im Jahre 869/70 zur Rehabilitation des Patriarchen Ignatios und Verurteilung des Patriarchen Photios. Von den griechischen Akten besitzen wir nur eine Epitome, dafür ist die lateinische Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius erhalten.<sup>3</sup>

Acta des Anastasius: Mansi XVI 1–208; – griechische Epitome a. a. O. 320–409; – die Kanones: Mansi 397–406 und 160–179; – Pitra II, XX–XXIII.

2333 (M. Jugie); – P. Galtier, La première lettre du pape Honorius, Gregorianum 29 (1948) 42–61; – K. Hirsch, Papst Honorius I. und das VI. allgemeine Konzil, Festschrift der 57. Versammlung der Philol. in Salzburg 1929, Baden 1929, 157–179; – J. Chapman, The condemnation of Pope Honorius, London 1907; – A. Chachanov, Die Satzungen des 6. ökumenischen Konzils (russ.), Trudy der orient. Kommission der Moskauer Archäol. Gesellschaft II, 3, Moskau 1904 (über eine georg. Übers.); – J. Rißberger, Das Glaubensbekenntnis des Patriarchen Makarius von Antiochien, des Hauptes der Monotheleten auf dem 6. allgemeinen Konzil, Rom 1940 (Diss. Teildruck).

<sup>1</sup> Hefele-Leclercq III 560–574; – DHGE XIII 766–767 (R. Janin); – EncCatt. XII, 586/7 (E. Herman); – DTC XIII 2, 1581–1597 s. v. Quinisexte (G. Fritz); – E. Tea, Echi del concilio Trullano e della lotta degli iconoclasti a Roma, Atti IV Cong. Intern. Studi Romani I, Rom 1938, 409–414; – H. Alibizatos, Les canons 14, 30 et 55 du Trullanum, Studi Bizantini 5 (1939) 581–585; – F. Görres, Justinian II. und

das römische Papsttum, BZ 17(1908)432–454.

<sup>2</sup> Hefele-Leclercq IV 741–798; – DTC XI 1, 417–441 (G. Fritz); – A. Baumstark, Der in den Akten des siebten allgemeinen Konzils bezeugte angebliche Konstantinische Mosaikzyklus, Roma e l'Oriente, anno 3, vol. 6 (1913) 86–88; – G. Ostrogorsky, Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung, Seminarium Kondakovianum 6 (1933) 73–87; – E. Hammer Schmidt, Eine Definition von „Hypostasis“ und „Ousia“ während des 7. allgemeinen Konzils, Ostkirchl. Studien 5 (1956) 52–55.

<sup>3</sup> Hefele-Leclercq IV 481–546; – DTC III 1273–1307 (M. Jugie); – DTC XII 1549–1582 (E. Amann); – Hergenröther, Photius II., Regensburg 1867, 7–166; – F. Dvornik, The Photian schism, Cambridge, 1948, 196–229; – ders., L'oecuménicité du huitième concile (869–870) dans la tradition occidentale du moyen-âge, Acad. Roy. de Belgique, Bulletin de la Cl. des Lettres V 24 (1938) 445–487; – G. Moravcsik, Die Namenliste der bulgarischen Gesandten auf dem Konzil v. J. 869/70,

10. Statt der sehr bald verworfenen Synode von 869/70 galt bei den Byzantinern teilweise wenigstens die Synode in der Hagia Sophia im Jahre 879/80, in der unter Teilnahme der päpstlichen Legaten Photios rehabilitiert wurde, als oikumenisch. Der Streit um die Echtheit bzw. Vollständigkeit der Akten ist noch nicht zur Ruhe gekommen, wenn auch auf jeden Fall zuzugeben ist, daß der Brief des Papstes an die Synode in der griechischen Übersetzung stark verändert wurde.<sup>1</sup>

Mansi XVII 373–526. – Die Kanones: Rhalles-Potles II 705–712; – Pitra II 142–143; – Alibizatos 320–321.

11. Die Synode von Ferrara-Florenz 1438/39, einberufen zum Abschluß einer Union zwischen Rom und Byzanz und erweitert zu einem Unionskonzil auch mit verschiedenen anderen Ostkirchen, das letzte wirklich oikumenische Konzil der christlichen Gesamtkirche.<sup>2</sup>

Mansi XXXI und XXXI b; – L. Petit, Documents relatifs au concile de Florence, PO XV 1; XVII 2; – Concilium Florentinum (Neue Ausgabe des gesamten Materials), Rom 1940 ff. – G. Hofmann, Concilium Florentinum I. u. II., Rom 1929–1930; – ders., Documenta Concilii Florentini de unione orientalium I, De unione Graecorum, Rom 1935.

Izvestija der Bulg. Hist. Gesellsch. 13 (1933) 8–23; – vgl. auch die Literatur zu Photios unten S. 527 f.

<sup>1</sup> Hefele-Leclercq IV 585–606; – Grumel, Regest 521; – V. Grumel, Le „Filioque“ au concile photien de 879/80 et le témoignage de Michel d’Anchiale, EO 29 (1930) 257–264; – V. Laurent, Le cas de Photius dans l’apologétique du patriarche Jean XI Bekkos, EO 29 (1930) 396–415; – M. Jugie, Les actes du synode photien de Sainte-Sophie, EO 37 (1938) 89–99; – V. Grumel, Le décret du synode photien de 879–80 sur le symbole de la foi, EO 37 (1938) 357–372; – Hergenröther, Photius II, Regensburg 1867, 379–551; – Dvornik, The photian schism, Cambridge 1948, 195–201; – vgl. auch die Literatur über Photius S. 527f.; – Grumel, Regest 520.

<sup>2</sup> Hefele-Leclercq VII, 2, 951–1052; – DTC VI 24–50 (A. Vogt); – Catholicisme IV 1351–1356 (Mollat); – Th. Gill, The sources of the „Acta“ of the council of Florence, OrChrPer. 14 (1938) 43–79; – ders., The „Acta“ and the memories of Syropoulos as history, OrChrPer. 14 (1948) 303–355; – V. Laurent, La nouvelle édition des Actes du concile de Florence, RevÉt-Byz. 12 (1954) 198–209; – K. Dyobuniotes, Τὸ χρονικὸν σημεῖωμα τοῦ κώδικος 4410 τῆς μονῆς τῶν Ἱβήρων τοῦ Ἀθῶνος, Ἐπιστημ. Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογ. Σχολῆς τοῦ Ἀθῆναισ. Πανεπιστ. 1 (1926) 124–126; – A. Pellegrini, La raccolta degli atti del Concilio di Firenze di Angelo Maria Bandini, Bessarione 29 (a. 16) (1913) 72–103; – A. Gottlob, Aus den Rechnungsbüchern

Eugens IV. zur Geschichte des Florentinums, HistJb. 14 (1893) 39–66; – A. Perreault-Dabot, Un exemplaire du décret d’union entre les Grecs et les Latins, Le moyen-âge 12 (1899) 488–489; – Th. Frommann, Kritische Beiträge der Geschichte der florentiner Kirchenvereinigung, Halle 1872; – J. Dräseke, Zum Kircheneinigungsversuch des Jahres 1439, BZ 5 (1896) 572–586; – Chr. Papadopoulos, Χρονολογικὸν σημεῖωμα περὶ τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ ληστρικῆς συνόδου, Νῦμων 2 (1905) 414–419; – V. Buri, La „mentalità“ dei Latini e dei Greci al concilio ecumenico di Firenze, Civiltà Catt. 1930 I 518–527; – G. Hofmann, Die Konzilsarbeit in Ferrara 8. Jan. 1438 bis 9. Jan. 1439, OrChrPer. 3 (1937) 110–140; – ders., Die Konzilsarbeit in Florenz, OrChrPer. 4 (1938) 157–188. 372–433; – A. Taoussi, Le Ve centenaire du concile oecuménique de Florence et l’unité dans l’église du Christ, Istanbul 1938; – M. Gordillo, Il concilio di Lione e il concilio di Firenze, Atti del IV Congr. Intern. Studi Romani 1 (1938) 475–482; – V. Chiaroni, Lo scisma greco e il concilio di Firenze, Firenze 1938; – E. Gruzean, Das allgemeine Konzil von Florenz (armen.), Bazmawep 97 (1939) 153–160. 295–300; – Chr. Baur, Die Wiedervereinigung zwischen Rom und Byzanz, Theologie und Glaube 31 (1939) 354–367; – G. Hofmann, Formulae praeviae ad definitionem Concilii Florentini de processione spiritus sancti, Acta Academiae Velehrad. 13 (1937) 81–105. 237–260; – ders., De

## b) LOKALSYNODEN

1. Ankyra in Galatien, etwa 314. Die Synode ist sicher vornizänisch. Sie wurde von verschiedenen asianischen, syrischen und palästinensischen Bischöfen besucht, Vorsitzender war wohl Patriarch Vitalis von Antiocheia. Wir besitzen die Teilnehmerliste und den Text der Kanones, die sich besonders mit den Lapsi befassen.<sup>1</sup>

Mansi II 515–522; – Lauchert 29–32; – Pitra I 441–448; – Jonkers 28–35; – Alibizatos 157–164; – Rhalles-Potles III 20–69.

2. Neokaisareia. Die Synode fand etwa zwischen 315 und 324 statt. Auch hier hat vielleicht Vitalis den Vorsitz geführt. Unter den Kanones, die allein erhalten sind, stehen ebenfalls noch eine Reihe, welche sich mit den Lapsi beschäftigen.<sup>2</sup>

praeparatione definitionis concilii Florentini de ss. Eucharistia, Acta Acad. Velehr. 14 (1938) 45 ff.; – ders., Quomodo formuladefinitionis concilii Florentinide postulate plena papae praeparata fuerit, a. a. O. 138 ff.; – ders., De praeparatione definitionis concilii Florentini de Symbolo, a. a. O. 161 ff.; – ders., Papato, Conciliarismo, patriarcato, Roma 1940; – Watterich, Der Streit um die Konsekrationsform auf dem Konzil von Florenz, RevInternTheol. 4 (1896) 338–347; – J. Madoz, La argumentación patristica según Bessarion en Florencia, Gregorianum 15 (1934) 215–241; – Ortiz de Urbina, Un codice Fiorentino di raccolte patristiche, OrChrPer. 4 (1938) 423–440; – G. Hofmann, Notae historicae de terminologia concilii Florentini, Gregorianum 20 (1939) 257–263; – A. Dain, Le concile de Florence et la philologie, Irénikon 16 (1939) 231–236; – E. Mapelli, L'epiclesi al concilio di Firenze, La Scuola Catt. 67 (1939) 326 ff.; – C. Calisse, Il primato romano al concilio di Firenze, Rivista Stor. Diritto Ital. 13 (1940) 29–38; – E. Scandal, Processus discussionis de novissimis in Concilio Florentino, OrChrPer. 19 (1953) 303–349; – D. J. Geanakoplos, The council of Florence (1438–1439) and the problem of union between the Greek and Latin churches, Church History 24 (1955) SA 24 S.; – Th. Hermann, Die Männer des Florentiner Unionskonzils, Der christ. Orient in Vergang. u. Gegenwart 4 (1939) 74–77; – G. Hofmann, Documenta de theologis concilii Florentini, Acta Acad. Velehrad. 15 (1939) 181–191; – G. Meerssman, Les dominicains présents au concile de Ferrare-Florence jusqu'au décret d'union pour les Grecs, ArchFratrPraed. 9 (1939) 62–127; – P. Pierling, Les Russes au concile de Florence, Revue des Quest. Hist. 52 (1892) 58–106; – A. Ščerbina, Literaturgeschichte der russischen Erzählungen über

die Florentiner Union, Lëtöpis 7 (1902) 139–186; – A. W. Ziegler, Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche, Würzburg 1938; – C. H. Auner, La Moldavie au concile de Florence, EO 7 (1904) 321–328; 8 (1905) 5–12. 72–77. 129–137; – Z. Obertynski, Polnische Armenier auf dem Florentiner Konzil (poln.), Przegląd histor. 32 (1934) 12–23; – G. Hofmann, Die Einigung der armenischen Kirche mit der katholischen Kirche auf dem Konzil von Florenz, OrChrPer. 5 (1939) 151–185; – ders., La chiesa copta ed etiopica nel concilio di Firenze, Civiltà Catt. 1942, 141–146. 228–235; – ders., Kopten und Äthiopier auf dem Konzil von Florenz, OrChrPer. 8 (1942) 5–39; – A. M. Ammann, Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen, OrChrPer. 8 (1942) 289–316; – über einzelne byzantinische Theologen auf dem Konzil vgl. die Literatur in der Darstellung dieser Theologen z. B. Bessarion, Markos Eugenikos usw. – A. Palmieri, Le divergenze dommatiche, disciplinari e liturgiche tra le due chiese al concilio ecumenico di Firenze, Bessarione 29 anno XVII (1913) 145–153; – A. Mulders, De dogmatische geschilpunten tusschen de Grieken en Latijnen op het concilie van Florence, Studia Cath. 15 (1939) 337–351.

<sup>1</sup> Hefele-Leclercq I 1, 298–334; – DTC I 1173–1176 (Le Bachelet); – R. B., The text of the canons of Ankyra, Studia ecclesiastica III, Oxford 1891, 139–216 (mit griech. Text und syr. und armen. Text in lat. Übers.); – F. X. Funk, Der 17. Kanon der Synode von Nicaea, Theol-Quart. 61 (1879) 275–281; – N. Jubany, El celibato ecclesiastico y el canon 10 del concilio de Ankyra, Analecta Sacra Taraccon. 15 (1942) 237–256.

<sup>2</sup> Hefele-Leclercq I 1, 298–334; – D-DroitCan. VI 995–997 (G. Bardy).



Mansi II 539-544; - Lauchert 35-36; - Pitra I 451-454; - Jonkers 35-38; - Alibizatos 166-169; - Rhalles-Potles III 70-95.

3. Kaisareia in Kappadokien. Spuren dieser Synode wurden erst jüngst durch Lebon entdeckt.<sup>1</sup>

4. Antiocheia 325. Hier versammelten sich 56 Bischöfe zur Wahl eines antiochenischen Oberhirten. Erhalten ist ein Synodalschreiben in syrischer Sprache, dessen Echtheit wie die der ganzen Synode umstritten ist. Darin geht es um die Verdammung des Areios und die Exposition des orthodoxen Glaubens. Das Glaubensbekenntnis ähnelt sehr dem des Alexandros von Antiocheia.<sup>2</sup>

Synodalschreiben syrisch mit griech. Rückübers. ed. E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius VI., Nachrichten der Göttinger GesW 1905, 27 ff.; wiederholt bei H. G. Opitz, Athanasius Werke III 1: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Berlin 1934, 36-41; mit franz. Übers. ed. F. Nau, RevOrChr. 14 (1909) 3-31.

5. Laodikeia in Phrygien. Die Datierung schwankt sehr, etwa zwischen 325 und 381. Die Kanones sind ohne Synodalbrief erhalten. In der jetzigen Form scheinen sie epitomiert zu sein.<sup>3</sup>

Mansi II 563-574; - Pitra I 495-504; - Lauchert 72-79; - Jonkers 86-96; - Alibizatos 197-208; - Rhalles-Potles III 171-226.

6. Tyros 335. Synode der Anhänger des Eusebios von Nikomedeia. Sozomenos beschreibt das Konzil nach dem Bericht der Bischöfe an Kaiser Konstantinos, der ihm noch vorlag (Hist. Eccl. II 35). Fragmente aus den Akten finden sich noch bei Athanasios.<sup>4</sup>

Athanasios, Apol. contra Arianos 71-87: PG 25, 374-408.

7. Alexandria 338. Synode der Athanasianer. Das Sendschreiben der Bischöfe an die ganze christliche Welt ist unter den Werken des Athanasios erhalten.<sup>5</sup>

Athanasios, Apol. contra Arianos 3-19: PG 25, 252-280.

8. Antiocheia 341, Kirchweihsynode („in encaeniis“) zur Weihe der „Goldenen Basilika“ Konstantins. Sie erließ disziplinäre Kanones, ferner eine Enzyklika gegen den strengen Arianismus zusammen mit einem der Enzyklika angeschlossenen Glaubensbekenntnis. Die Synode erließ aber noch ein

<sup>1</sup> J. Lebon, Sur un concile de Césarée, Muséeon 51 (1938) 89-132.

<sup>2</sup> A. v. Harnack, Die angebliche Synode von Antiochien im Jahre 324/25, Sb. Berliner AW 1908, 477-491; - dagegen E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius, Nachrichten der GesW Göttingen 1900, 305-374; - A. v. Harnack, Die angebliche Synode von Antiochien, Sb. Berliner AW 1909, 401-425; - E. Seeberg, Die Synode von Antiochien im Jahre 324-325, Berlin 1913; - D. Lebedev, Die antiochenische Synode von 324 und ihr Sendschreiben an Alexander von Thessalonike (russ.), Christ. Čtenije 1911, 831-858. 1008-1023; - ders., Nochmals zur Fraze der antiochenischen Synode von

324, Trudy der Akademie in Kiev 55 (1914) Fasc. 4, 585-601. Fasc. 7/8, 496-532. Fasc. 11, 330-360; 56 (1915) Fasc. 1, 75-117; - F. L. Cross, The council of Antioch in 325, Church Quarterly Review 128 (1939) 49-76.

<sup>3</sup> Hefele-Leclercq I 2, 989-1028; - DDroitCan. VI 338-343 (G. Bardy); - M. Boudinon, Note sur le concile de Laodicée, Comptes Rendus Congr. Sc. Intern. Cath. II. Paris 1880, 420-427; - P. de Labriolle, Mulieres in ecclesia taceant, Bulletin Hist. Lit. Archéol. Chrét. 1 (1911) 3-24. 103-122. 292-298.

<sup>4</sup> Hefele-Leclercq I 2, 656-666.

<sup>5</sup> Hefele-Leclercq I 2, 691-698.

zweites Symbolon, das vielleicht dem Märtyrer Lukianos angehört. Ein drittes Glaubensbekenntnis reichte bei der Synode der Bischof Theophronos von Tyana ein, das ebenfalls orthodox befunden wurde. Das sog. vierte Glaubensbekenntnis gehört nicht mehr der Synode an.<sup>1</sup>

Die Enzyklika bei Athanasios, De synodis 23; PG 26, 722–724 – Mansi II 1305; – Kanones: Mansi II 1307–1320; – Pitra I 453–466; – Lauchert 43–50; – Jonkers 47–57; – Alibizatos 171–181; – Rhalles-Potles III 122–170; – die vier Glaubensbekenntnisse: Mansi II 1339–1345; – Hahn 183–188; – Jonkers 57–61; – Lietzmann 27–31.

9. Sardica (Sofia) 342 oder 343. Die Synode sollte unter Ossius von Cordoba den arianischen Streit schlichten, brachte es aber zu keinen gemeinsamen Sitzungen der Orientalen und Okzidentalern. Erstere tagten getrennt, redigierte eine Enzyklika und verließ die Synode. Die Rumpfsynode votierte ein Symbolon und projektierte einen Brief an den Papst, doch wurde schließlich jedes der beiden Dokumente von den Synodalen selbst fallengelassen. Dafür versandte man verschiedene Schreiben an die Bischöfe der Gesamtkirche, an die Kirche von Alexandria und an den Klerus der Mareaotis. Schließlich erließ die Synode einige Kanones, deren Echtheit zu Unrecht bezweifelt wurde, auch was die Kanones zugunsten des römischen Primats anlangt. Ob Latein oder Griechisch die Originalsprache der Kanones ist, ist nicht klar. Ins kanonische Recht des Ostens fanden sie erst nach etwa zwei bis drei Jahrhunderten Aufnahme. Zum Schluß sandte die Synode ein Schreiben an den Kaiser Konstantios und einen Brief an Papst Julius.<sup>2</sup>

Mansi III 5–69 (Kanones, Brief an Julius, an die Kirche von Alexandria und an die Bischöfe der Gesamtkirche); – Enzyklika der Orientalen: Mansi III 126–140; Ka-

<sup>1</sup> Hefele-Leclercq I 702–733; – G. Bardy, Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode in encaeniis, *Rech-ScRel.* 3 (1912) 139–155; – ders., *Recherches sur Lucien d'Antioche*, Paris 1936; – F. Loofs, Das Glaubensbekenntnis Lucians des Märtyrers, *Sb. Berliner AW* 1915, 576–603.

<sup>2</sup> Hefele-Leclercq I 737–823; – DTC XIV 1, 1109–1114 (G. Bardy); – LTK IX 182–184 (K. Bihlmeyer); – E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius, *Nachrichten der Göttinger GesW* 1904, 341; – F. Loofs, Zur Synode von Sardika, *Theol. Studien und Kritiken* (1909) 292–293; – A. Wilmart, *Revue Bénédictine* 24 (1907) 140–179, 293–317; – A. L. Feder, Studien zu Hilarius von Poitiers, *Sb. Wiener AW* 1911, 12–100; – J. Zeiller, Donatisme et arianisme. La falsification donatiste des documents du concile arien de Sardique, *Comptes Rendus Acad. Inscriptions* 1933, 65 ff.; – F. Loofs, Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardika, *Abhdl. Berliner AW*, Berlin 1909; – Zu den Kanones: J. Friedrich, Die Unechtheit der Kanones von Sardica, *Sb. Bayer. AW* 1901, 417–476; – ders., Die sardicensischen

Aktenstücke der Sammlung des Theodosius, *Sb. Bayer. AW* 1903, 321–343; – ders., Zur Kritik meiner Abhandlung: Die Unechtheit der Kanones von Sardica, *RevInternThéol.* 11 (1903) 427–454; – dagegen L. Duchesne, *Les canons de Sardique*, *Bessarione* 7 (1902) 128–144; – C. H. Turner, The genuineness of the Sardican Canons, *JournTheolStud.* 3 (1902) 370 ff.; – E. Ch. Babut, L'authenticité des canons de Sardique, *Transactions of the 3rd Int. Congr. of Hist. Rel.*, Oxford 1908, II, 345–352; – dazu P. Batiffol, M. Babut sur l'authenticité des canons de Sardique, *Bulletin Anc. Litt. Archéol. Chrét.* 4 (1914) 202 ff.; – Zur Sprache: Hankiewicz, *Zeitschr. Savigny-Stiftung Kan. Abt.* 2 (1913) 44 ff., und E. Schwartz, *ZNTWiss.* 30 (1931) 1–35; – Zum Kaiserbrief: A. Wilmart, L'ad Constantium liber I de S. Hilaire, *Revue Bénédictine* 24 (1907) 140–179, 293–317; – ders., Les fragments historiques et la synode de Béziers, *a. a. O.* 25 (1908) 225–229; – V. J. Pandurski, Sv. Atanasij Veliki na subora v grad Sardica-Sofija, *Duhovna Kultura* 36, 1 (1956) 27–33.

nonnes: Pitra I 468–483; – Lauchert 51–72; – Jonkers 61–73; – Alibizatos 184–195; – Rhalles-Potles III 227–285; – Glaubensbekenntnis 188–190; – Schreiben an den Kaiser = Hilarius Pictav. Liber I ad Constantium Augustum 1–5: PL 10, 557–560.

10. Sirmium 351. Die Synode nahm das sog. IV. Antiochenische Symbolon wieder vor und vervollständigte es durch 27 Anathematismen.<sup>1</sup>

Mansi III 265–266; – Hahn 196–199; – Jonkers 97–102.

11. Sirmium 357. Sie erließ in lateinischer Sprache ein neues Symbolon, dessen griechische Fassung bei Athanasios (De synod. 28) erhalten ist.<sup>2</sup>

Hahn 199–201; – Jonkers 102–104.

12. Sirmium 358. Sie erließ kein neues Symbol, sondern setzte das antiochenische Formular II zusammen mit dem Symbol von Sirmium 351.<sup>3</sup>

Hahn 204–205; – Jonkers 104–105.

13. Synode von Gangra, Mitte des 4. Jahrhunderts. Erhalten ist ein Synodalschreiben und eine Sammlung von 21 disziplinären Kanones. Die Synode richtete sich gegen die Eustathianer.<sup>4</sup>

Mansi II 1095–1106; – Lauchert 79–83; – Pitra I 487–492; – Jonkers 81–85; – Alibizatos 210–216; – Rhalles-Potles III 96–121.

14. Ankyra 358. Synode der Homoisianer. Basileios von Ankyra redigiert im Namen der Bischöfe eine Enzyklika, die später durch ein zweites Dokument vervollständigt wurde.<sup>5</sup>

Mansi III 269–288.

15. Nike in Thrakien 359. Synode der Semiarianer. Sie redigierte ein Glaubensbekenntnis.<sup>6</sup>

Mansi III 309–312; – Hahn 205–206; – Lietzmann 33–34.

16. Seleukeia in Isaurien 359. Die Akten der Synode wurden noch von Sokrates gelesen und er analysiert sie Hist. eccl. II 39–40: PG 67, 331–345. Die Synode übernahm die Glaubensformel der Kirchweihsynode, die Akakianer dagegen die Formel von Sirmium mit einem Zusatz zur Verurteilung des *ἁμοούσιος* und kleineren Änderungen.<sup>7</sup>

Formel der Akakianer: Mansi III 320–322; – Hahn 206–208.

<sup>1</sup> Hefele-Leclercq I 2, 852–862; – DTC XIV 2, 2175–2178 (E. Amann).

<sup>2</sup> Hefele-Leclercq I 2, 899–902; – DTC XIV 2, 2178–2180 (E. Amann).

<sup>3</sup> Hefele-Leclercq I 2, 908–928; – DTC XIV 2, 2180–2183 (E. Amann).

<sup>4</sup> Hefele-Leclercq I 2, 1029–1045; – O. Braun, HistJb. 16 (1895) 586 ff.; – J. Gribomont, Le monachisme au IVe s. en Asie Mineure: de Gangres au messalianisme,

Studia Patristica II, Berlin 1957, 400–415.

<sup>5</sup> Hefele-Leclercq I 2, 903–908; – DTC I 1176 (Le Bachelet); – J. Gummerus, Die homoisianische Partei bis zum Tode des Konstantius, Helsinki 1900, 94 ff.; – G. Rasneur, L'homoisianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie, RevHistEcl. 4 (1903) 204–206.

<sup>6</sup> Hefele-Leclercq I 2, 941–943.

<sup>7</sup> Hefele-Leclercq I 2, 929–933. 946–955.

17. Konstantinopel 360. Wir kennen von dieser semiarianischen Synode einen Synodalbrief an Georgios von Alexandria und ein Glaubensbekenntnis.<sup>1</sup>

Mansi III 326–332; – Glaubensbekenntnis auch Hahn 208–209 und Lietzmann 34–35.

18. Alexandria 362, Synode nach Rückkehr des Athanasios mit disziplinären Maßnahmen gegen die ehemaligen Antinicianer. Erhalten ist ein Schreiben an die nizänischen Bischöfe in Antiocheia.<sup>2</sup>

Mansi III 345–356.

19. Antiocheia, Synode des Jahres 363 unter dem Vorsitz des Patriarchen Meletios. Erhalten ist ein Schreiben an Kaiser Jovian.<sup>3</sup>

Mansi III 369–372.

20. Antiocheia 379 unter Meletios. Beschluß, sich zur Beseitigung des Schismas an Papst Damasus zu wenden.<sup>4</sup>

Schreiben an die Bischöfe Italiens und Galliens: Mansi III 511–516.

21. Konstantinopel 382. Das Material dieser Synode wurde öfters mit dem der oikumenischen Synode von 381 verwechselt. So gehören die can. 5 und 6, die gewöhnlich 381 zugeteilt wurden, der Synode von 382 an, ebenso ein Brief an Papst Damasus und die Bischöfe des Westens.<sup>5</sup>

Ausgabe der Kanones: siehe oben S. 45 unter Nr. 2; Brief an den Westen: Mansi III 581–588 = Theodoret, Kirchengesch. V 9: PG 82, 1212–1217 = 289–294 (Parmentier).

22. Konstantinopel 394, die sog. Synode des Rufinos (Praefectus praetorio). Fragmente eines Protokolls dieser Synode in einer Denkschrift des Papstes Damasus, ebenso bei Balsamon.<sup>6</sup>

Auszug aus Balsamon: Mansi III 851–853; – aus Damasus: Nachweis bei L. Duchesne, *Le pape Sirice et le siège de Bostra*, *Annales de phil. chrét.* 1885, 280–284.

23. Jerusalem 399, Synode gegen die Origenisten. Erhalten ein Synodal-schreiben an Bischof Theophilus von Alexandria.<sup>7</sup>

Mansi III 989–991.

24. Eichensynode (Ἐπί Δρῶν) 403 bei Chalkedon; in erster Linie gegen Joannes Chrysostomos gerichtet.<sup>8</sup>

Analyse der Akten bei Photios, cod. 59: PG 103, 105–113; – Mansi III 1141 ff.

25. Diospolis (Lydda) 415, Synode in Sachen des Pelagius. Darüber berichtet insbes. Augustinus, *De gestis Pelagii*. Die Bischofsliste findet sich bei Augustinus, *Contra Julianum* I 23.<sup>9</sup>

Bericht des Augustinus: Mansi IV 311–320.

<sup>1</sup> Hefele-Leclercq I 2, 956–959.

<sup>2</sup> Hefele-Leclercq I 2, 963–969.

<sup>3</sup> Hefele-Leclercq I 2, 971–973.

<sup>4</sup> Hefele-Leclercq, I 2, 985; – G. Bardy, *Le concile d'Antioche* (379), *Revue Bénédictine* 45 (1933) 196–213.

<sup>5</sup> Grumel, *Regest* 5 und 6; – Hefele-

Leclercq II 1, 53–65; – S. Vailhé, *EO* 20 (1921) 132.

<sup>6</sup> Grumel, *Regest* 10; – Hefele-Leclercq II 1, 97–99.

<sup>7</sup> Hefele-Leclercq II 1, 122.

<sup>8</sup> Hefele-Leclercq II 1, 137–154.

<sup>9</sup> Hefele-Leclercq II 1, 178–184.

26. Konferenz von 433 in Antiocheia. Abschluß der „Union“ zwischen Kyrillos von Alexandria und Joannes von Antiocheia in Sachen des Nestorianismus. Anerkennung des Symbolons, das auf Theodoretos zurückgeht (Unionssymbol).<sup>1</sup>

Das Symbolon von 433: Hahn 215–216; Schwartz, ACO Ephes. I 1, 4. S. 8–9 [= Kyrillos, ep. 39, 5]; – Mansi V 781–783.

27. Konstantinopel 448. Verurteilung des Eutyches nach zweimaliger Zitation.<sup>2</sup>

Mansi VI 704–753 (in den Acta Chalcedon. erhalten) = Schwartz, ACO II, I 1102 ff.; – a. a. O. II, III, 1, 77ff.

28. Ephesos 449 („Räubersynode“ = „*Ἀγερτικὴ σύνοδος*“). Synode mit Rehabilitierung des Eutyches. Die Akten erhalten in der sess. I des Chalcedonense. Die Synode verurteilte auch Ibas, Theodoros von Mopsuestia u. a.<sup>3</sup>

Schwartz, ACO II, I 1, 68 ff.; II, III, 1, 42 ff.; II, II, 1, Syrische Prozeßakten gegen Ibas usw. ed. J. Fleming, Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449 (syr.), Berlin 1917; – P. Martin, Actes du brigandage d'Éphèse, Trad. sur le texte syr., Amiens 1874; – Appellatio Flaviani, ed. T. A. Lacey, London 1903.

29. Konstantinopel 450. Synode in Sachen des Eutyches.<sup>4</sup>

P. Mouterde, Fragments d'actes d'un synode tenu à Constantinople en 450, Mélanges de l'Univers. Beyrouth 15 (1930/31) 35–50.

30. Konstantinopel 518. Synode zur Beendigung des akakianischen Schismas. Die Akten sind nicht erhalten, wohl jedoch einige Patriarchenbriefe des Joannes II.<sup>5</sup>

Mansi VIII 1066–1067 und 436–437. 457–458.

31. Collatio cum Severianis, Konstantinopel 532 (siehe unten S. 376).

32. Konstantinopel 536. Synode unter dem Patriarchen Menas gegen den abgesetzten Patriarchen Anthimos, sowie gegen Seueros, Petros von Apameia und Zooras.<sup>6</sup>

Mansi VIII 926. 934–967.

<sup>1</sup> Hefele-Leclercq II, 1, 395–419.

<sup>2</sup> Grumel, Regest 98; – Hefele-Leclercq II 518–538; – E. Schwartz, Der Prozeß des Eutyches, Sb. Bayer. AW 1929, 5, München 1929.

<sup>3</sup> Hefele-Leclercq II 1, 555–621; – Catholicisme IV 292–293 (G. Bardy); – P. Martin, Le pseudo-synode connu dans l'histoire sous le nom de Brigandage d'Éphèse, Paris 1875; – S. G. F. Perry, The second synod of Ephesus, Dartford 1875–1881; – E. Honigmann, A trial of sorcery on August 22, A. D. 449, Isis 35

(1944) 281–284; – A. Largent, Le brigandage d'Éphèse et le concile de Chalcédoine, Rev. des Questions Hist. 27 (1880) 83–150.

<sup>4</sup> Hefele-Leclercq II 1, 633–634

<sup>5</sup> Grumel, Regest 208. 209. 210; – E. Schwartz, Zur Kirchenpolitik Justinians, Sb. Bayer. AW 1940, 2, München 1940, 33–37; – Hefele-Leclercq II 1047–1048.

<sup>6</sup> Grumel, Regest 233–237; – Schwartz, a. a. O. 41–45; Hefele-Leclercq II 1142–1155.

33. Konstantinopel 543. Synode versammelt zum Zwecke, das kaiserliche Dekret gegen den Origenismus zu unterzeichnen.<sup>1</sup>

Kaiserdekret: E. Schwartz, ACO III 201–214.

34. Konstantinopel 633. Synode unter Patriarch Sergios. Verbot von einer, oder zwei Operationen in Christus zu sprechen.<sup>2</sup>

35. Konstantinopel 638. Synode unter Patriarch Sergios. Sie bestätigt die Ekthesis des Kaisers Herakleios.<sup>3</sup>

Mansi X 1000–1001.

36. Konstantinopel 646 oder 647. Monotheletensynode unter Patriarch Paulos II.<sup>4</sup>

Mansi X 1020–1025; – PG 87, 91–99.

37. Hieria bei Chalkedon, Synode 754, das große Konzil der Ikonoklasten unter Führung des Kaisers Konstantinos V., das sich selbst als 7. oikumenische Synode bezeichnet. Zuletzt wurde die Synode zum Abschluß in die Blachernenkirche in Konstantinopel transferiert. Der Horos der Synode wurde auf der Synode von Nikaia 787 zur Vorlesung gebracht und in die Akten aufgenommen. Die Synode von Nikaia teilt den Horos in sechs Tomoi, deren sechster 20 Kanones, davon 8–20 speziell gegen den Bilderkult enthält.<sup>5</sup>

Mansi XIII 204–364.

38. Konstantinopel, Hagia Sophia 815, die zweite große Synode der Ikonoklasten. Die Synode erließ verschiedene *ἔροι*, begleitet von einem patristischen Florileg. Beide Teile lassen sich aus den *ἔλεγχοι* des Patriarchen Nikephoros I. herauschälen.<sup>6</sup>

Rekonstruktionsversuche: D. Serruys, *Les actes du concile iconoclaste de l'an 815*; – G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929, 48–51; – P. J. Alexander, *The iconoclastic council of St. Sophia (815) and its definition*, *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953) 37–66.

<sup>1</sup> Grumel, *Regest* 240; – Schwartz, a. a. O. 50–52; – Hefele-Leclercq II 2, 1187–1196.

<sup>2</sup> Grumel, *Regest* 287; – ders., *EO* 27 (1928) 11–15 und 28 (1929) 21–22.

<sup>3</sup> Grumel, *Regest* 292; – ders., *EO* 29 (1930) 21

<sup>4</sup> Grumel, *Regest* 300.

<sup>5</sup> Grumel, *Regest* 345; – Hefele-Leclercq III 2, 693–703; – A. Lombard, *Constantin V, empereur des Romains*, Paris 1902, 122–123. 136–138; – G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929; – M. V. Anastos, *The ethical theory of images formu-*

*lated by the iconoclasts in 754 and 815*, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) 151–160; – ders., *The argument of iconoclasm as presented by the iconoclastic council of 754*, *Late classical and medieval studies in honour of A. M. Friend jun.*, Princeton 1955, 177–188.

<sup>6</sup> Grumel, *Regest* 408–409; – Hefele-Leclercq III 2, 741–798; – Anastos (siehe vorige Anm.); – P. J. Alexander, *The iconoclastic council of St. Sophia (815) and its definition*, *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953) 37–66.

39. Jerusalem 836. Ikonophile Synode der Patriarchen von Jerusalem, Alexandria und Antiocheia, bzw. ihrer Vertreter. Ihr Schreiben an Kaiser Theophilus ist erhalten.<sup>1</sup>

Brief: ed. L. Duchesne, *Roma e l'Oriente* 5 (1912–1913) 222 ff.; – eine spätere Überarbeitung: PG 95, 343–385.

40. Konstantinopel März 843, Wiederherstellung des Bilderkultes und der allgemeinen Synode von 787 durch Patriarch Methodios. Drei Dokumente aus dieser Zeit gehören vielleicht ein und derselben Synode an: ein Horos über die Restitution der Synode von 787 und des Bilderkultes mit Anathematismen, ein ausführliches Glaubensbekenntnis und ein Dekret von Kaiser und Patriarch über die Einsetzung des Festes der Orthodoxie (dieses Dokument ist verloren).<sup>2</sup>

Horos: ungedruckt in *Matrit.* gr. 4592, fol. 157 v–159r; – Glaubensbekenntnis: ed. E. Arsenij?, *Čtenija der Freunde geistlicher Literatur* 1893, Nov.-Dez. Abt. III 1–23; längeres Fragment: *Pitra* II 357–361. – Das Synodikon des Orthodoxiesonntags (erlassen erst am 2. III. 844): F. Uspenskij, *Sinodik v nedělu pravoslavija*, Odessa 1893, 1–40; – PG 120, 724–736; – Mansi XIII 809–820.

41. Konstantinopel 861 in der Apostelkirche. Photianische Synode gegen den Patriarchen Ignatios und die Ikonoklasten. Sie erließ 17 disziplinäre Kanones. Die Texte über die Verurteilung der Ikonoklasten und des Patriarchen Ignatios sind verschollen. Die Synode führt die Bezeichnung *πρωτοδευτέρα* (Prima-secunda).<sup>3</sup>

Lateinische Auszüge aus den Akten in der Sammlung des Kardinals Deusdedit ed. W. v. Glanvell, Paderborn 1905, 664 ff.; – Die Kanones: Mansi XVI 536–549; – *Pitra* II 127–141; – *Rhalles-Potles* II 647–704; – *Alibizatos* 306–318.

42. Konstantinopel 867. Patriarch Photios bannt den Papst Nikolaus und läßt ihn durch die Synode absetzen.<sup>4</sup>

43. Konstantinopel 920, Unionssynode nach Beendigung des Tetragamiestreites. Erließ einen *Tomus unionis*.<sup>5</sup>

*Tomus*: Mansi XVIII A, 336–341; – *Rhalles-Potles* V 4–9; – *Zachariae v. Lingenthal*,  *Jus graeco-romanum* III 228–232; – *dass. edd.* Zepi I 193–196.

<sup>1</sup> Vgl. zur Datierung J. Gill, *The life of Stephan the Younger by Stephan the Deacon*, *OrChrPer.* 6 (1940) 114–139; – vgl. auch E. v. Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig 1899, 207 ff.; – vgl. V. Grumel in *LTK* II 936.

<sup>2</sup> Grumel, *Regest* 416–419; – Hefele-Leclercq IV 1, 110–115; – E. von Dobschütz, *Methodios und die Studiten*, *BZ* 18 (1909) 41–105; – V. Grumel, *La politique religieuse du patriarche saint Méthode*, *EO* 34 (1935) 385–401; – A. Michel, *Die jährliche Eucharistia nach dem Bildersturm*, *OrChr.* NS 12 (1925) 151–161; – F. Uspenskij, *Die Synode zu Konstantinopel im Jahre 843 und die*

*Bestätigung der Orthodoxie* (russ.), *Žurnal* 273 (1891) 73–158.

<sup>3</sup> Grumel, *Regest* 466–468; – Hefele-Leclercq IV 1, 225–277; – Hergenröther, *Photius* 1426–428; – F. Dvornik, *The Photian schism*, Cambridge 1948, 28–29, 70–90; –

<sup>4</sup> Grumel, *Regest* 482; – Hefele-Leclercq IV 1, 447–448; – Hergenröther, a. a. O. I 649–653; – J. Karmires, *Ἅγιος Φώτιος καὶ ἡ ἐν Κωνσταντινῶν συνόδος τοῦ 867*, *Ἐκκλησια* 31 (1954) 226–229; vgl. auch F. Dvornik, *The patriarch Photius and iconoclasm*, *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953) 67–97.

<sup>5</sup> Grumel, *Regest* 669; – Hefele-Leclercq IV 750–751.

44. Konstantinopel 1029 und 1030. Es fanden zwei Synoden statt, die sich mit dem Monophysitismus befaßten. Auf der ersten disputierten der orthodoxe Patriarch Nikolaos II. von Antiocheia mit seinem monophysitischen Kollegen Joannes VIII. Der Tomos gegen die Monophysiten wurde 1030 erlassen und 1032 bestätigt.<sup>1</sup>

Tomos: (?) G. Ficker, Die Erlasse des Patriarchen Alexios Studites, Kiel 1911, 8–21. Bestätigung 25–27.

45. Konstantinopel 1054. Synode unter Patr. Michael I. Kerullarios; schleuderte den Bann der päpstlichen Legaten auf den römischen Stuhl zurück. Kurze Zeit darauf wurde über den Vorgang ein *σημείωμα* abgefaßt, das die Ereignisse zusammenfaßt.<sup>2</sup>

Mansi *XIX* 812–821 = PG 120, 736–748 = Will 155–168.

46. Konstantinopel 1057–1058. Nach unglaubwürdigen spätbyzantinischen Nachrichten soll damals in Konstantinopel eine „oikumenische Synode“ stattgefunden haben, welche feierlich den Papst verurteilte.<sup>3</sup>

47. Konstantinopel 1082. Die Lehrmeinungen des Philosophen Joannes Italos werden verurteilt (20. III. 1082). Zwei weitere Synoden in den folgenden Wochen befaßten sich mit den Schülern des Italos.<sup>4</sup>

Protokoll der Verurteilung des Italos bei F. Uspenskij, Protokoll über die Anklage des Joannes Italos auf Häresie, *Izvestija des Russ. Archäol. Instituts in Konstantinopel* 2 (1887) 30–35. Ein *σημείωμα* des Kaisers Alexios I., das auf der zweiten Synode bestätigt wurde, und das Protokoll über die dritte Synode: a. a. O. 38–66.

48. Konstantinopel 1089. Synode über die Unionsvorschläge des Papstes Urban II.<sup>5</sup>

W. Holtzmann, *BZ* 28 (1928) 60–61, und E. Bulismas, *Νικόλαος ὁ Γραμματικὸς καὶ ἀντικείμενος Οὐρβανὸς καὶ Κλήμης, Ἄττικῶν Ἡμερολόγιον* 1877, Athen 1876, 328–331.

49. Konstantinopel 1092. Synode über den wegen Alexios' I. Säkularisationsmaßnahmen neu ausgebrochenen Streit über den Bilderkult.

Mansi *XX* 1103–1114 und PG 127, 972–984.<sup>6</sup>

50. Konstantinopel 1117. Synode gegen den Bischof Eustratios von Nikaia.<sup>7</sup>

Das Urteil der Synode ist enthalten in einem *Σημείωμα* des Kaisers Alexios I. ed. J. Sakkelion, *Ἀθήνηαιον* 4 (1875) 227–233, und Zachariae von Lingenthal, *Jus graeco-romanum edd. Zepi* I 650–653 und neuerdings P. Joannou, *BZ* 47 (1954) 374–378; – ein dazugehöriger Syllabus der Irrtümer des Eustratios: ed. P. Joannou, *RevEtByz.* 10 (1951) 24–34; – das Glaubensbekenntnis des Eustratios: Demetrakopulos, *Ἐκκλ. Βιβλ., ια'–ιε'.*

<sup>1</sup> Grumel, *Regest* 838 und 839; – ders., *EO* 33 (1934) 137–138.

<sup>2</sup> Hefele-Leclercq *IV* 2, 1106–1107; – *DTC* X 1695–1696 (E. Amann); – A. Michel, *RömQuart.* 38 (1930) 293–319; vgl. die Literatur zu Michael Kerullarios unten S. 534f.; – Grumel, *Regest* 868. 869.

<sup>3</sup> Grumel, *Regest* 879.

<sup>4</sup> Grumel, *Regest* 925–927; – Literatur siehe unten S. 542.

<sup>5</sup> Grumel, *Regest* 953.

<sup>6</sup> Grumel, *Regest* 967; – vgl. auch die Literatur zu Leon von Chalkedon unten S. 612.

<sup>7</sup> Grumel, *Regest* 1103; – *Jugie* II 653–654; – vgl. die Literaturangaben zu Eustratios von Nikaia unten S. 618f.



51. Konstantinopel 1156 und 1157. Zwei Synoden über den Opfercharakter der Eucharistie, die zweite speziell gegen Soterichos Panteugenos gerichtet.<sup>1</sup>

Σημείωμα mit Florileg und Anathematismen der ersten Synode: A. Mai, *Spicilegium Romanum* X 1, 16–25 = PG 140, 154; – Urteil über Soterichos: Mai, a. a. O. 58–82 = PG 140, 177–197 = J. Sakkelion, *Πατριμακλή Βιβλιοθήκη*, Athen 1890, 316–325. Die Verurteilung wurde einen Tag später auf der Synode verlesen, darüber Protokoll: Mai 83–88 = PG 140, 193–197 und Sakkelion 325–327.

52. Konstantinopel 1166 bis 1167, eine Reihe von feierlichen Synoden in Sachen der Interpretation der Bibelstelle: Der Vater ist größer als ich.<sup>2</sup>

Anathematismen und Akklamationen von März 1166: A. Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* IV 1, 63–66 = PG 140, 261–264 und F. Uspenskij, *Sinodik v nedělu pravoslavija*, Odessa 1893, 25; – ein entsprechendes Glaubensbekenntnis für die Bischofskandidaten: Mai 66 = PG 140, 264; ein neues Formular der Zustimmung zu den Definitionen: Mai 68–70 = PG 140, 266–267; ein neues Edikt des Kaisers Manuel I. von der Synode bestätigt: Mai 75–88 = PG 133, 773–781 (4. 4. 66); – nochmalige Rekapitulation der synodalen Vorgänge und Entscheidungen in einer Ekthesis: Mai 1–96 = PG 140, 201–281.

53. Konstantinopel 1171. Synodalkonferenz über die Kirchenunionspläne des Kaisers Manuel I. Erhalten ist ein stilisierter Dialog des Kaisers mit dem Patriarchen Michael Anchialus.<sup>3</sup>

C. Loparev, *VVrem.* 14 (1907) 344–353, und K. Dyobuniotes, *Ἐπετηρίς* 15 (1939) 138–151.

54. Konstantinopel 1199/1200. Synode unter Patriarch Joannes X. Kateros über die Eucharistielehre des Myron Sikidites = Michael Glykas.<sup>4</sup>

55. Nikaia 1234. Unionssynode unter Kaiser Joannes III. Dukas Batatzes und Patriarch Germanos II. über Filioque und Union mit dem Papsttum.

56. Nymphaion 1234. Fortsetzung der vorausgehenden Synode.<sup>5</sup>

Aktenstücke beider Synoden: Mansi XXIII 279–320.

57. Konstantinopel 1275 (16. I.). Synode zur Ratifizierung der Union von Lyon.<sup>6</sup>

58. Konstantinopel 1277. Nochmals zur Bestärkung der Union.<sup>7</sup>

Synodaltomos: vielleicht die Diataxis im Chisianus gr. 54; – Mansi XXIV 184–190.

<sup>1</sup> Grumel, *Regest* 1038 und 1041; – Jugie III 317–320; – DTC X 1337–1338 (M. Jugie); – E. Kurtz, Die gegen Soterichos gerichtete Synode zu Konstantinopel im Jahre 1157? *BZ* 15 (1906) 599–602; – H. Pachali, Noch einmal die Jahreszahl der 2. Synode gegen Soterichos Panteugenos, *BZ* 19 (1910) 46–58.

<sup>2</sup> Grumel, *Regest* 1060. 1062. 1065. 1075; – L. Petit, *Documents inédits* . . ., *VVrem.* 11 (1904) 465–493; – P. Classen, Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner, *BZ* 48 (1955) 339–368.

<sup>3</sup> Grumel, *Regest* 1121. 1122; – DTC X 1168–1174 (V. Laurent).

<sup>4</sup> Grumel, *Regest* 1195; – Weitere Literatur siehe S. 655.

<sup>5</sup> G. Golubovitsch, *Relatio apocrisiariorum Gregorii IX de gestis Nicaeae et Nymphaeae* (1234), *Archivum Francisc.*, *Hist.* 12 (1919) 455ff.

<sup>6</sup> DTC IX 1391/2 (V. Grumel); – Hefele-Leclercq VI 209.

<sup>7</sup> a. a. O. 213–215; – vgl. V. Laurent, *EO* 27 (1928) 449.

59. Konstantinopel 1285. Große Synode gegen den ehemaligen Patriarchen Joannes Bekkos unter Patriarch Gregorios Kyprios.<sup>1</sup>

Tomos der Synode: PG 142, 233 ff.

60. Konstantinopel 10. VI. 1341. Synode in Sachen der Palamiten mit disziplinären Maßnahmen gegen Barlaam von Kalabrien. Der Tomos Ἐπαινετός ἀληθῶς, der die Vorgänge auf dieser Synode erzählt, wurde erst nach der Synode vom August 1341 unter palamitischem Einfluß redigiert.<sup>2</sup>

Synodalschreiben des Patriarchen Kalekas: PG 152, 1241 und ActDipl. I 201–202.

61. Konstantinopel August 1341. In Abwesenheit des Patriarchen, Verurteilung des Gregorios Akindynos. Auf dieser Synode wurde der 1347 approbierte Tomos Τά μὲν ἀπρίως der Athoniten wahrscheinlich schon präsentiert.

Tomos der Hagioriten: PG 150, 1225–1236 (wahrscheinlich von Philotheos Kokkinos); – Der Thomos Ἐπαινετός: PG 151, 679–692 und PG 152, 1241–1253 u. ActDipl. I 202–216.

62. Konstantinopel Juni 1342. Antipalamitische Synode, welche die Schriften des Gregorios Palamas verurteilt, eine Entscheidung, die wahrscheinlich auf einer Septembersynode desselben Jahres bestätigt wurde. Akten sind nicht erhalten.

Referat: Coisl. gr. 99, 154 v von Gr. Akindynos.

63. Konstantinopel November 1344. Synode zur Verurteilung der Person des Gregorios Palamas. Frucht der Synode und ihr Nachhall sind eine Enzyklika des Patriarchen Joannes Kalekas, ein Schreiben desselben Patriarchen an die Athos-Mönche und eine amtliche Erläuterung des Tomos von 1341 durch den Patriarchen. Auch der Anfang der Sentenz gegen den Parteigänger des Palamas, Isidoros Buchiras, ist ediert.<sup>3</sup>

Enzyklika: PG 150, 891–894; – An die Athoniten: PG 152, 1269–1273; – Erklärung des Tomos: PG 150, 900–903; – Teile der Synodalsentenz gegen Isidoros: Mercati, Notizie 199–200. 202–203.

64. Konstantinopel Februar 1347. Synode gegen den Patriarchen Joannes Kalekas und Gregorios Akindynos; Angriffe auf Palamas werden anathematisiert.

PG 152, 1273–1284 (lückenhaft); vgl. 151, 769–774; – ActDipl. I 243–255.

65. Unbekanntes Orts, Juli. 1347. Synode gegen die Palamiten.

PG 150, 877–885.

66. Konstantinopel August 1347. Synode gegen die Rebellen der antipalamitischen Synode vom Juli 1347.

Tomos: P. Uspenskij, Der christliche Osten (russ.). Athos II 1, Petersburg 1892, 728–736.

67. Konstantinopel 1351. Blachernensynode, unter dem Vorsitz des Kaisers Joannes VI. Kantakuzenos. Sie sollte den Abschluß der hesychasti-

<sup>1</sup> V. Laurent, Les signataires du second synode des Blachernes, EO 26 (1927) 129–149; – S. Petrides, Sentence synodique contre le clergé unioniste, EO 14 (1911) 133–136.

<sup>2</sup> J. Bois, Le synode hésychaste de 1341,

EO 6 (1903) 50–60; – Mercati, Notizie 26–28; – Zu den Hesychastensynoden im allgemeinen vgl. bes. M. Jugie, Palamite (Controverse), DTC XI, 2, 177–193 und die Literatur S. 322/3.

<sup>3</sup> Mercati, Notizie 197–204.

schen Wirren bringen und endete mit der Verurteilung aller Gegner des Palamas.<sup>1</sup>

Tomos: PG 151, 717–763; – Mansi XXVI 127–198.

68. Konstantinopel 1368. Synode gegen Prochoros Kydones, den Bruder des Demetrios Kydones. Gleichzeitig wird Gregorios Palamas heilig gesprochen.<sup>2</sup>

Tomos: PG 151, 693–716.

69. Jerusalem 1443. Synode der Patriarchen von Alexandria, Antiocheia und Jerusalem, verwirft die Union von Florenz und bannt den unierten Patriarchen Metrophanes von Konstantinopel.<sup>3</sup>

70. Konstantinopel 1450. Synode, in welcher die Union von Florenz feierlich aufgesagt wurde. Es ist möglich, daß eine solche Synode stattgefunden hat. Die erhaltenen Akten sind jedoch eine Fälschung, wahrscheinlich aus dem XVII. Jahrhundert.<sup>4</sup>

Die gefälschten Akten: L. Allatius, *De perpetua consensione*, Köln 1648, *Addenda ad libr. III, 4. S. 1380ff.*, und Patr. Dositheos, *Τόμος καταλλαγῆς*, Jassy 1692, 457–521; – echte Aktenstücke zum Bruch der Union um diese Zeit: S. Petrides, *Documents sur la rupture de l'union de Florence*, EO 14 (1911) 204–207; – G. Scholarios, *Oeuvres complètes III*, Paris 1930, 188–193.

71. Konstantinopel 1452 (12. XII). Feierliche Promulgation der Union durch Kaiser Konstantinos Dragases.

## 5. DIE EINZELNEN PATRIARCHATE

### a) DER PATRIARCHAT VON KONSTANTINOPEL

#### α) WAHL, INVESTITUR UND WEIHE DER PATRIARCHEN

Bei Schilderung der Patriarchatsverfassung der Ostkirche verdient der Patriarchat von Konstantinopel<sup>5</sup> besondere Beachtung nicht nur deswegen, weil Konstantinopel den Primat im Osten innehatte, sondern auch weil wir hier die Verhältnisse besser kennen als in den übrigen Patriar-

<sup>1</sup> Mercati, *Notizie* 211. 228. 267ff. Nikephoros Gregoras, *Hist. Rom.* Buch 18–21; – F. Dölger, Ein byzantinisches Staatsdokument in der Universitätsbibliothek Basel: ein Fragment des Tomos des Jahres 1351, *HistJb.* 72 (1951) 205–221; – E. Honigmann, Die Unterschriften des Tomos des Jahres 1351, *BZ* 47 (1954) 104–115; – R.-J. Loenertz, Wann unterschrieb Johannes V. Palaiologos den Tomos von 1351?, *BZ* 47 (1954) 116.

<sup>2</sup> Mercati, *Notizie* 49–61.

<sup>3</sup> Vgl. G. Scholarios, *Oeuvres complètes*, III Paris 1930, 188–193.

<sup>4</sup> Chr. Papaioannu, Die Akten der soge-

nannten Letzten Synode in der Sophienkirche und ihr historischer Wert (russ.), *VVrem.* 2 (1895) 394–415; – dass. (griech.) *Ἐκκλ. Ἀλγῆ.* 15 (1895–1896) und 16 (1896–1897).

<sup>5</sup> J. Andreev, Die Patriarchen von Konstantinopel von der Zeit des Konzils zu Chalkedon bis Photios, *Sergiev Posad 1895* (russ.); – J. Pargoire, *L'église byzantine de 527 à 847*, 2. Aufl., Paris 1905; – J. Sokolov, Der byzantinische Patriarchat, eine Skizze aus der Geschichte des 9.–15. Jahrhunderts (russ.), *Soobščénija der kaiserl. Palästinasgesellschaft* 17 (1906) 71–85; – N. Popov, Die byzantinischen Patriarchen

chaten, weil die anderen Ostpatriarchate bald aus dem Bezirk des Kaiserreiches verschwanden und nicht zuletzt deswegen, weil die konstantinopolitanischen Verhältnisse für die übrigen Patriarchate immer mehr zum Vorbild wurden, so daß sich gewisse Lücken in unserer Kenntnis der Patriarchate unter der Herrschaft des Islam mit Vorsicht für die späteren Jahrhunderte durch Analogieschluß von Byzanz her ausfüllen lassen.

Für die Wahl<sup>1</sup> des byzantinischen Patriarchen gelten zunächst keine anderen kanonischen Regeln als für die Wahl eines einfachen Bischofs. Es sind Klerus und Volk, die den Bischof wählen, wozu bald die übrigen Bischöfe der Provinz kommen. Der weiheberechtigte Metropolit bestätigt die Wahl. Die Wahl des Byzantiners wurde jedoch sehr rasch das kanonische Reservat der Metropoliten des Patriarchats.<sup>2</sup> Die Bestimmungen des II. Nicaenum (c. 3) sowohl wie der Synode von 870, welche die Beteiligung der Laien bei der Bischofsbestellung ausschlossen, haben zu dieser Entwicklung sicherlich beigetragen. Aber auch das Wahlrecht der Metropoliten war nicht absolut, sondern bestand nur in einem Dreivorschlag. Schon im Caerimienbuch ist dieser Dreivorschlag an den Kaiser als Selbstverständlichkeit behandelt.<sup>3</sup> Der Kaiser wählt aus diesem Vorschlag denjenigen aus, der ihm am genehmsten ist. Der Kaiser kann aber auch über diesen Vorschlag weggehen und irgendeinen anderen ernennen. Tatsächlich haben sich die Kaiser häufig um den Vorschlag der Metropoliten wenig gekümmert oder ihn von vornherein in ihrem Sinn gelenkt oder auch es überhaupt zu keiner Vorwahl kommen lassen. Andererseits machen die Kaiser manchmal auch den diplomatischen Versuch, eine Wahl alten Stils durch Klerus, Mönche und Senatoren zu veranstalten und das Volk akklamieren zu lassen, ohne daß deswegen ihr Kandidat weniger Aussicht gehabt hätte, die Wahl zu bestehen. Jedenfalls war es de facto der Kaiser,<sup>4</sup> der den

(russ.), Bogoslovskij Věstnik 1907 April 662 ff.; - C. D. Cobham, The patriarchs of Constantinople, Cambridge 1911; - B. K. Stephanides, Περὶ τῶν ἐγκρίτων ἀρχιερέων τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου, Ὁ Νέος Ποιμὴν 1 (1919) 149-161; - ders., Ἀπόπειραι περιορισμοῦ καὶ καταργήσεως τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου κατὰ τὴν βυζαντινὴν ἐποχὴν, a. a. O. 733-739; - J. A. Douglas, The oecumenical patriarchate, The Christian East 6 (1925) 4-33; - Metr. Germanos, The role of the oecumenical patriarchate, The Christian East 6 (1925) 4-33; - Metr. Germanos, The role of the oecumenical patriarchate in history, a. a. O. 11 (1930) 2-19; - G. Every, The Byzantine patriarchate (451-1204) London 1947; - Chr. Papadopoulos, Ἡ ἐκκλησία Κωνσταντινουπόλεως ἐπὶ τῶν Κομνηνῶν, Θεολογία 19 (1948) 3-17. 193-208. 385-397; - G. Arabazoglou, Ἱστορία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου I, Athen 1953; - G. Zanani, Histoire de l'église byzantine, Paris 1954; - DHGE XII, 626-754 (R. Janin); - L. Bréhier, Les institutions de l'empire byzantin, Paris 1949, 461-506.

<sup>1</sup> B. A. Mystakides, Ἐκλογή καὶ πρόβλησις οἰκουμενικοῦ πατριάρχου, Ἐκκλ. Ἀλήθ. 14 (1895-1895) 379-380. 395-398. 404-405; - N. Cotlarciuc, Die Besetzungsweise des (schismatischen) Patriarchenstuhles von Konstantinopel, Archiv f. Kath. Kirchenrecht 83 (1903) 3-40. 226-254; - P. Sokolov, Die Patriarchenwahl in Byzanz von der Mitte des 9. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts (russ.), Petersburg 1907; - L. Bréhier, L'investiture des patriarches de Constantinople au moyen-âge, Miscellanea G. Mercati III, Vatikan 1946, 368-372; dazu V. Laurent, Le rituel de l'investiture du patriarche byzantin au début du XV<sup>e</sup> s., Bulletin Acad. Roumaine 28, 2 (1947) 218-232; - W. Fischer, Die Patriarchenwahlen im 11. Jahrhundert, Programm Plauen 1853.

<sup>2</sup> Vgl. E. Herman, Appunti sul diritto metropolitico nella chiesa bizantina, OrChrPer. 13 (1947) 522-550.

<sup>3</sup> II 14: 564 (Reiske).

<sup>4</sup> Vgl. zum Einfluß des Kaisers bes. A. Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche, Ostkirchliche Studien 2 (1953) 27ff.; -

byzantinischen Patriarchen machte: ψήφω πάσης συνόδου, προβλήσει τοῦ βασιλέως. Der Kaiser war es auch, der dem Patriarchen die Investitur erteilte, und zwar in einer Form, die ganz klar zeigt, daß er nicht als „säkulare“ Staatsspitze handelte, sondern kraft göttlicher Gnade: Ἡ θεία χάρις καὶ ἡ ἐξ αὐτῆς βασιλεία ἡμῶν προβάλλεται τὸν εὐλαβέστατον τοῦτον πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως.

In der frühbyzantinischen Zeit jedenfalls hielt der Neugewählte bei dieser Gelegenheit eine Ansprache und verband damit ein Glaubensbekenntnis, das auch schriftlich niedergelegt und verwahrt wurde. Ob man aus gewissen Verschiebungen des Protokolls bei Investitur des Patriarchen etwa im 15. Jahrhundert auf ein grundsätzlich anderes Verständnis der Beteiligung des Kaisers bei der Patriarchenbestellung schließen darf, scheint mir fraglich. Daß das Kaiserrecht in diesem Punkte, wie in so manchen anderen, ebenfalls mitunter von Vertretern der Kirche in Zweifel gezogen wurde, ändert nichts an der gewohnten Rechtsübung und an der offiziellen Konzeption.

Die Weihe des Patriarchen zum Bischof – sofern eine solche wegen einer vorliegenden Translation nicht in Wegfall kam – nahmen die anwesenden Metropolitane vor, und zwar nicht unter Führung des Protothronos von Kaisareia, sondern des Metropoliten von Herakleia, des einstigen Oberbischofs der Provinz, zu der Konstantinopel gehörte hatte. Der Weiheakt kam, wie angedeutet, häufig in Wegfall, denn in nicht weniger als etwa 20 Fällen kam der Patriarch von einem anderen Bischofssitz. Lag keine Translation vor, so wurde der Patriarch meist aus dem Klerus der Hauptstadt, vor allem der Hagia Sophia gewählt. Das gilt wenigstens für die Zeit bis etwa Mitte des 9. Jahrhunderts. Häufig waren es die Synkelloi, ihre Zellengenossen, die designierte Nachfolger waren. Immer wieder kamen aber auch Laien zur Promotion. Die berühmtesten Beispiele sind wohl Tarasios, Nikephoros und Photios, Fälle also, in denen der Hof ein Interesse hatte, seinen kirchenpolitischen Kurs durch die Wahl eines seiner Beamten entschieden zur Geltung zu bringen. Besonders bedeutend wurde in den späteren Jahrhunderten des Reiches der Anteil der Mönche. Bréhier zählt zwischen 705 und 1204 nicht weniger als 45 Mönche, die zu Patriarchen aufrückten.<sup>1</sup>

Wie der Kaiser bei Bestellung der Patriarchen das entscheidende Wort sprach, so auch bei ihrer Absetzung und Resignation. De jure war auch dies Sache der Synode.<sup>2</sup>

ferner O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Jena 1938 (Neudruck Darmstadt 1956) 223–227.

<sup>1</sup> L. Bréhier, Le recrutement des patriarches de Constantinople pendant la période byzantine, Actes du VIe Congrès Intern. Études Byzant. I, Paris 1950, 221–227.

<sup>2</sup> Zur Liste der Patriarchen: M. Gedeon, πατριαρχικοί πίνακες, Konstantinopel (1891); – Fr. Fischer, De patriarcharum Constantinopolitanorum catalogis, Leipzig

1884; – E.W. Brooks, On the lists of the patriarchs of Constantinople from 638 to 715, BZ 6 (1897) 33–54; – R. Souarn, La liste des patriarches de Constantinople d'après Ephrem, EO 1 (1897–1898) 113–116; – E.W. Brooks, The London catalogue of the patriarchs of Constantinople, BZ 7 (1898) 32–39; – K. J. Dyobuniotis, Πινάξ πατριαρχικός, Ἱερὸς Σύνδεσμος 154 (1911) 6–9; – A. Vogt, Note sur la chronologie des patriarches de Constantinople aux IXe et Xe siècles, EO 32 (1933) 275–278; – V. Laurent, La chronologie des patriarches de

## β) TITEL UND RECHTE DER PATRIARCHEN

Der wichtigste Titel des Bischofs von Konstantinopel ist der des „Oikumenischen Patriarchen“.<sup>1</sup> Schon Patriarch Dioskoros von Alexandria, dem es vorschwebte, zum Chef der ganzen östlichen Kirche aufzusteigen, hatte diesen Titel sich zulegen lassen, und auch in der Provinz gibt es Spuren seiner Verwendung. Aber erst in Byzanz wurde er konsequenter Ausdruck eines ganz bestimmten Herrschaftsanspruches, der nicht dadurch vermindert wird, daß man den Titel mit „Reichspatriarch“ übersetzt. Daher erklärt sich auch die ebenso entschiedene wie geistreiche Ablehnung des Titels durch den Papst Gregor den Großen in seinem berühmten Streit mit Patriarch Joannes IV. Nестеutes. Soweit sich die Geschichte des Titels übersehen läßt, kann man sagen, daß in der Anrede der Titel Oikumenischer Patriarch schon im 5. Jahrhundert sich anbahnt und im 6. die Regel wird, daß ihn jedoch erst Patriarch Photios ins Protokoll eingeführt hat. Die Aufnahme ins patriarchale Siegel dürfte durch Michael Kerullarios geschehen sein, während es noch fast zwei Jahrhunderte dauert, bis Patriarch Manuel I. die Titulatur auch in die patriarchale Unterschrift übernimmt. Das Prädikat Νέα Ῥώμη<sup>2</sup> als Bezeichnung des Bischofssitzes nimmt Patriarch Flavianos 448 in seine Unterschrift auf. Menas und Sergios setzen Rom und Konstantinopel völlig gleich, indem sie sich Erzbischöfe Κωνσταντινουπόλεως Ῥώμης nennen. Die kaiserliche Kanzlei bedient sich den Patriarchen gegenüber der Neurom-Titulatur erst nach der Annexion des Illyricums. Auch in den Siegeln der Patriarchen erscheint Neurom nicht vor dem 9. Jahrhundert. Auch hier scheint es Photios eingeführt zu haben, der sich *freilich Rom gegenüber dieser Titulatur nicht bedient. Bezeichnenderweise lassen spätere Patriarchen im Schriftverkehr mit dem Papst, gleichgültig ob sie Unionisten sind oder nicht, auch die Selbstbezeichnung „Oikumeni-*

Constantinople de 996–1111, EO 35 (1936) 67–82; – V. Grumel, La chronologie des patriarches de Constantinople de 1111 à 1206, RevEtByz. 1 (1943) 250–270; – V. Laurent, La chronologie des patriarches de Constantinople de la première moitié du XIVe siècle (1294 à 1350), RevEtByz. 7 (1949–1950) 145–155; – P. Nasturel, Liste des patriarches orthodoxes de Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, Hrisovul 7 (Bukarest 1947) 147–168 (rumänisch?); – vgl. auch Einzelbegründungen und Literatur bei Grumel, Regestes, passim. – Ältere Ausgaben von Patriarchenkatalogen byzantinischer Zeit: A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio III, Rom 1828, 1 40; – A. Banduri, Imperium orientale, Paris 1711, 187–229; – C. de Boor, Nicophori archiepiscopi opuscula historica, Leipzig 1880, 112–120; – M. Lequien, Oriens Christianus I, Paris 1740, 9–14. 195–204; – ASS August I 1–11.

<sup>1</sup> DHGE XII 643–645 (R. Janin); – H. Gelzer, Der Streit über den Titel Öku-

menischer Patriarch, JahrbProtTheol. 13 (1887) 549ff.; – S. Vailhé, Le titre de patriarche oecuménique avant saint Grégoire le Grand, EO 11 (1908) 65–69; – ders., Saint Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique, EO 11 (1908) 161–171; – E. Caspar, Geschichte der Päpste II, Stuttgart 1933, 847; – V. Laurent, Le titre de patriarche oecuménique et la signature patriarchale, RevEtByz. 6 (1948) 5–26; – ders., Le titre de patriarche oecuménique et Michel Cérulaire, Miscellanea G. Mercati III, Vatikan 1946, 373–396; – V. Grumel, Le titre de patriarche oecuménique et les sceaux byzantins, RevEtGr. 58 (1945) 212–218.

<sup>2</sup> Zur Verwendung des Begriffs Nea Rome vgl. die Arbeiten von Laurent (vorige Anmerkung); ferner allgemein F. Dölger, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner, ZKG 56 (1937) 1–42 = F. Dölger, Byzanz und die europäische Staatenwelt, Ettal 1953, 70–115, bes. S. 82–89.

scher Patriarch“ weg. Der volle Titel in den Unterschriften sonstiger Patriarchaldokumente nach Patriarch Manuel I. lautet jedenfalls: X ἐλέω θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης.

Die kirchlichen Rechte<sup>1</sup> der oikumenischen Patriarchen lassen sich schwerer abgrenzen, als man vielleicht anzunehmen geneigt ist. Das kommt daher, daß die Ausübung der patriarchalen Gewalt in den meisten Fällen auf dem Weg über die Endemusa Synodos<sup>2</sup> erfolgt, wobei im einzelnen schwer zu entscheiden ist, ob die Synodalmitglieder nur berieten oder ob ihr Votum für die Beschlußfassung wesentlich war. Es geht hier nicht um die Suprematieansprüche über die ganze Kirche, von denen an anderer Stelle die Rede ist, sondern um die Rechte innerhalb des Patriarchats Konstantinopel. Die Rechte der Endemusa scheinen sich vor allem auf die (Patriarchen- und) Metropolitenvahl bezogen zu haben. Unerläßlich war – soweit der Kaiser nicht selbständig vorging – auch ihre Mitwirkung bei der Rang-erhöhung von Bistümern, bei Bistumsvergaben und Bistumsverbindungen und -trennungen, sowie offensichtlich bei eherechtlichen Erlassen von weitertragender Bedeutung. So blieb dem Patriarchen vor allem das passive Appellationsrecht, das freilich nicht unbestritten war, das Recht des Stau-ropegs,<sup>3</sup> ebenfalls immer wieder angezweifelt, und spätestens seit dem 9. Jahrhundert die Weihe des Chrysam.<sup>4</sup> Es entspricht jedoch dem Charakter der byzantinischen Verhältnisse, insbesondere des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, der ungeheuren moralischen Autorität der Hierarchie usw., daß de facto die Rechte der Patriarchen je nach der Persönlichkeit, welche das Amt bekleidete, wesentlich weiter und höher sein konnten.<sup>5</sup> Vor allem wenn er sich auf den Beistand des Mönchtums verlassen durfte, war dieser Autorität unter Umständen kaum noch eine Grenze gesetzt. Außerdem ist in der kurzen Liste seiner nominellen Rechte noch nicht des Amtes als Lehrer und sittlicher Wächter der Gemeinden und des Klerus gedacht. Als solcher konnte er direkt oder durch seinen Beamtenstab, vorab den Chartophylax, auf das gesamte Leben des Patriarchats Einfluß nehmen, z. B. durch Vorschriften über die Voraussetzungen der Klerikatur, über die Lebensführung des Klerus und der Mönche, über liturgische Feste, über Fastenzeiten, über die sittlichen Normen für die Laien usw. Und durch seine Exarchen hatte er jederzeit die Möglichkeit, die Ausführung seiner Anordnungen zu überwachen. Daß freilich auch in diesen eigensten Bezirk seiner Macht gerade die Kaiser immer wieder hineinregierten, ist eine nicht zu leugnende Tatsache. So lebt denn der byzantini-

<sup>1</sup> Vgl. DTC XI 2, 2253–2297 (R. Vancourt); – N. P. Eleutheriades, Ἀνατολικά μελέται I, Τὰ προνόμια τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου, Smyrna 1909; – S. Troickij, Die Kanones und der östliche Papismus (russ.), Messenger de l'Exarcat Patr. Russe en Occident 6 (1955) 120–131; – P. Polakes, Ἱστορικὰ προϋποθέσεις τοῦ πρωτείου τοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, Θεολογία 24 (1953) 375–389. 124–144 und als Buch Athen 1953.

<sup>2</sup> Siehe S. 43.

<sup>3</sup> Siehe unten S. 129.

<sup>4</sup> Vgl. L. Petit, Le pouvoir de consacrer le saint chrême, EO 3 (1899–1900) 1–7; – E. Herman, Wann ist die Chrysamweihe zum Vorrecht der Patriarchen geworden? Sbornik P. Nikov, Sofia 1940, 509–515.

<sup>5</sup> Einen besonders charakteristischen Ausdruck fand die Konzeption von der Macht des Patriarchen in der Epanagoge. Vgl. jedoch darüber S. 525.

sche Patriarch, wie die byzantinische Kirche überhaupt, von dem Versuch, zwischen staatlichem Machtwillen, kanonischem Recht und den bestimmenden Persönlichkeiten den notwendigen Ausgleich herbeizuführen.

Entsprechend der Höhe seines Ansehens genießt der Patriarch auch einen erhöhten Rechts- und Ehrenschatz. Es scheint, daß Angriffe auf seine Person als Sakrileg geahndet wurden.

Man darf wohl sagen, daß, unabhängig von der faktischen Macht der einzelnen Patriarchen, der Patriarchat als solcher sich durch die ganzen Jahrhunderte der byzantinischen Herrschaft hindurch immer hohen moralischen Ansehens erfreute. Trotzdem muß auch einiger Versuche gedacht werden, ihm ein Ende zu machen.<sup>1</sup> Leicht verstehen lassen sich dabei jene Unternehmungen der frühbyzantinischen Zeit, welche versuchten, die Primatsgarantien der Synoden von 381 und 451 zu umgehen. Unter Kaiser Basiliskos 475–476 wurden die Patriarchalrechte Konstantinopels beseitigt, der Metropolit von Ephesos regierte wieder als Primas Asiens. Freilich dauerte dieses Zwischenspiel nur einige Monate. Aber auch noch in der Spätzeit des Reiches scheint ein ähnlicher Versuch unternommen worden zu sein. Es handelt sich dabei nicht so sehr um die augenscheinlichen Machtansprüche von Ephesos während des nikänischen Kaiserreichs als um den Versuch Kaiser Michaels VIII., die Prärogativen Konstantinopels, wenn nicht zu beseitigen, so doch entschieden zu beschneiden. Es scheint, daß die Enttäuschung über den Mißerfolg seiner Unionspolitik ihn dazu bewog, durch ein Divide et impera die geschlossene Front der Gegner zu zerbrechen. Die Einzelheiten des Versuches kennen wir nicht mehr. Immerhin wissen wir, daß er das Stauropegialrecht des Patriarchen aufhob, das diesem einen weitgehenden Einfluß auf das Mönchtum gesichert hatte, aber auch die Einkünfte des Patriarchats aus den Provinzen den Eparchialbischöfen überwies und damit den Nervus des Patriarchats abschnitt. Sicherlich hielten diese Maßnahmen nicht über das Jahr 1282 an.

#### γ) BESITZ UND EINKOMMEN DES PATRIARCHATS

Die Einkünfte der Patriarchen von Konstantinopel bildeten in der Hauptsache mit den Einkünften seiner Kathedrale, der Großen Kirche, einen einheitlichen Vermögenskomplex. Er bestand in der früh- und mittelbyzantinischen Zeit hauptsächlich aus Liegenschaften und Betrieben (Domänen, Weinbergen, Mühlen), die über den ganzen Patriarchat verstreut waren und sich ständig durch Schenkungen, Legate usw. vermehrten. Diese Vermehrung war um so weniger gefährdet, als grundsätzlich schon Justinianos in einer Reihe von Gesetzen den Weiterverkauf und den Tausch kirchlicher Güter streng verbietet, aber auch alle Gaben an die Kirche oder kirchliche Anstalten von der Erwerbssteuer befreit. Auch die Verpachtung von Kirchengut wurde stark eingeschränkt.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. B. K. Stephanides, 'Απόπειραι περιορισμού και καταργήσεως του οικουμένου του πατριαρχείου κατά την βυζαντινή εποχή, 'Ο Νέος Πομπήν 1 (1919) 733–739.

<sup>2</sup> Vgl. H. Alivisatos, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian, Berlin 1913, 89–91.



Zu diesen Einkünften des Patriarchats aus Immobilien- und Parökenbesitz kamen aber auch regelmäßige staatliche Zuschüsse. Mitte des 11. Jahrhunderts betragen sie 100 Goldpfund. Romanos III. vermehrte sie 1028 um weitere achtzig auf 180 Pfund.<sup>1</sup> 1143 wurde die Subventionssumme auf zwei Kentenarien Silber pro Jahr festgesetzt,<sup>2</sup> wobei allerdings nicht ohne weiteres ersichtlich ist, ob Patriarch und Hagia Sophia oder der gesamte Konstantinopolitaner Klerus oder der Klerus unter Ausschluß der Kathedrale gemeint ist. Zwei Kentenaria (200 Pfund) bedeuten zwar eine Erhöhung gegenüber der Summe des Romanos III. um 20 Pfund, die Auszahlung in Silber macht diese Erhöhung jedoch ziemlich bedeutungslos, wenn nicht illusorisch. Wichtiger wohl ist es, daß Manuel I. 1153 der Hagia Sophia den gesamten Grundbesitz restituieren läßt, der ihr durch Machenschaften der Beamten des Fiskus und wegen mangelnder rechtlicher Nachweise des Besitzrechtes im Laufe der Zeit weggenommen worden war.<sup>3</sup> Die Katastrophe von 1204 bedeutet für die Vermögenslage des Patriarchen einen schweren Schlag. Die Patriarchen von Nikaia waren auf die Einkünfte der dortigen Metropole angewiesen, die von den Kaisern seit Johannes III. wohl vermehrt, aber doch nicht den alten angeglichen werden konnten. Michael VIII. versucht nach der Wiedereinnahme eine restitutio in integrum, aber der Lage der Dinge nach konnte auch dies nur ein Teilversuch sein. Der Kaiser bestimmt auch, daß von den Einkünften ein Drittel dem Patriarchen und zwei Drittel dem Kathedralklerus zufallen sollten, wobei er allerdings für das Kellion des Patriarchen noch einige Sondereinkünfte reserviert.<sup>4</sup> Derselbe Kaiser versucht dann allerdings 1279<sup>5</sup> den Patriarchat sämtlicher Einkünfte aus den Provinzen und Klöster zugunsten der Ortsbischöfe zu entledigen — eine Maßnahme, von deren Erfolg wir nichts wissen. Inzwischen wurde die wirtschaftliche Lage des Patriarchats wie die des Reiches überhaupt immer prekärer: „Keine der Metropolen“, so klagt die Synode, „ist so arm wie die große Kirche.“ Es ist eine „*ἐσχάτη ταλαιπωρία*“. Die Aussagen stammen aus dem Jahre 1381,<sup>6</sup> und die folgenden Jahrzehnte dürften diese Armut nur noch vergrößert haben. Die große Hilfsaktion des Jahres 1324, als die Synode 32 Metropolen und autokephale Erzbistümer veranlaßte, jährlich insgesamt 3184 Hyperpyra an die Große Kirche abzuführen, war also entweder nur teilweise zur Ausführung gelangt, oder, was ebenso wahrscheinlich ist, die 1324 noch leistungsfähigen Metropolen waren inzwischen selbst teilweise einer *ἐσχάτη ταλαιπωρία* verfallen.<sup>7</sup>

Neben den Einkünften aus den Vermögenswerten des Patriarchats und neben den regelmäßigen kaiserlichen Zuwendungen stehen Einkünfte des Patriarchats aus den regelmäßigen Abgaben der Gläubigen.<sup>8</sup> Seit der

<sup>1</sup> Dölger, Regest 831.

<sup>2</sup> Dölger, Regest 1330.

<sup>3</sup> Dölger, Regest 1390.

<sup>4</sup> Dölger, Regest 1956.

<sup>5</sup> Dölger, Regest 2040.

<sup>6</sup> Act Dipl. II 35. 61.

<sup>7</sup> Act Dipl. I 126–129. Damals ist Monembasia offenbar die finanzkräftigste der Metropolen, die mit 800 Hyperpyra ein-

springen soll; erst in weitem Abstand folgen Herakleia, Thessalonike und Kyzikos mit je 200.

<sup>8</sup> Vgl. zum Folgenden A. Lebedev, Die materielle Stellung der Geistlichen im 4.–7. Jahrhundert (russ.), Moskauer kirch. Zeitung 1898, Nr. 3–5 (vgl. BZ 9 [1900] 284); — M. Winkler, Einkommenverhältnisse des Klerus im christlichen Altertum,

2. Hälfte des 10. Jahrhunderts macht sich das Bestreben geltend, bisher mehr oder weniger freiwillige Leistungen der Gläubigen oder auch mißbräuchlich eingeforderte Abgaben zur Norm zu erheben. So entsteht eine regelmäßige Laiensteuer an die Kirche, das *κανονικόν*. Das Kanonikon soll dem Unterhalt des Bischofs dienen. Es betrifft also nicht nur den Patriarchen, sondern alle Bischöfe. Es ist seiner Natur nach die gesetzlich geregelte Abgabe der Erstlingsgaben und ist alle Jahre fällig. Alexios I. ordnet 1085 genau die Höhe der Leistungen an.<sup>1</sup> Immer wieder wurde auch der Versuch gemacht, die Kleriker zur Leistung des Kanonikons heranzuziehen. Schließlich bestimmte Patriarch Alexios Studites, die Presbyteroi sollten jährlich ein Goldstück an den Bischof entrichten. Allmählich bürgerten sich auch die zunächst scharf verpönten Leistungen für einzelne kirchliche Handlungen, z. B. Weiheakte, ein. 1295 wird dieses Vorgehen von Kaiser Andronikos II. allerdings wieder als Simonie gebrandmarkt. Schließlich gehört zu den bischöflichen und klerikalen Einkünften auch noch das *κατίσκιον*, d. h. Gaben, welche von den Gläubigen anlässlich bestimmter Gedächtnistage der Kirche dargebracht und die im Laufe der Zeit adäriert werden.

### 8) DER EPISKOPAT

Der Patriarchat von Konstantinopel zerfällt in eine Unzahl von einzelnen Bistümern. Die Bistümer sind zusammengeschlossen in Metropolitanbezirke. Der Terminus für das Bistum ist gewöhnlich *ἐνορία* oder *ἐπισκοπή*. Die Bezeichnung für den Verband ist *μητρόπολις*. Der Oberbischof der Metropole führt den Titel Metropolit. Es muß jedoch bemerkt werden, daß eine Reihe von Metropoliten sich auch Erzbischöfe (*ἀρχιεπίσκοπος*)<sup>2</sup> nennen, und zwar sind es zum Teil solche aus dem ehemals zum Westen gehörigen Illyricum, wo dieser Titel – wie im Lateinischen – der eigentliche Metropolitentitel gewesen zu sein scheint; so nennen sich z. B. die Metropoliten von Athen gern Erzbischöfe. Aber auch Metropoliten von Städten, die sich apostolischen Ursprungs rühmen, führen häufig die Bezeichnung Archiepiskopos. Der Rang innerhalb der einzelnen Kategorien der Metropoliten, Archiepiskopoi und einfachen Suffragane bestimmt sich nicht nach der Anciennität des Prälaten, sondern nach dem Rang seines Bistums, der in der Klesis, oder der *τάξις προκαθεδρίας* festgesetzt ist. Der erste im Rang der Metropoliten, Kaisareia, führt die Bezeichnung *πρωτόθρονος* des Patriarchats, während der ranghöchste Suffragan *πρωτόθρονος* seiner Metropole ist.

Zwischen den einfachen Bischöfen und den Metropoliten steht die besondere Kategorie der „autokephalen Erzbischöfe (*ἀρχιεπίσκοποι αὐτοκέφαλοι*)“. Man kann sie wohl am einfachsten definieren als Metropoliten ohne Suffragane. Es handelt sich in den meisten Fällen um Bischöfe, die auf Grund

Theol.-Praktische Monatschrift 10 (1900) in 6 Forts.; – E. Herman, Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich, Studi Bizantini 5 (1939) 657–671; – ders., Das bischöfliche Abgabewesen im Patriarchat von Konstantinopel vom

XI. bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts, OrChrPer. 5 (1939) 434–513.

<sup>1</sup> Dölger, Regest 1127.

<sup>2</sup> Chr. Papadopoulos, Ὁ τίτλος τοῦ ἀρχιεπισκόπου, Θεολογία 13 (1935) 389–395.

irgendeines Glücksfalles in der kirchlichen oder politischen Geschichte ihrer Stadt die Unabhängigkeit von ihrem Metropoliten erhalten hatten, ohne deswegen zu einem Kreis von Suffraganen zu kommen. Bei weiteren Erzbischöfen haben wir es mit Sitzen zu tun, denen eine erhöhte kirchliche Bedeutung zukam, die jedoch ursprünglich schon außerhalb jeder Metropolitanorganisation gestanden zu haben scheinen, wie z. B. Tomi. Sie unterstanden direkt dem Patriarchen und nahmen auch an der Endemusa teil. Auch ihre Wahl erfolgte nicht im Sprengel, sondern durch Patriarch und Endemusa. Der Patriarch hatte in den autokephalen Erzbischöfen eine treue Gefolgschaft, die nicht nur seine Finanzen erhöhte, sondern auch in der Auseinandersetzung mit Metropoliten meist seine Partei ergriff, da die Metropoliten kaum eine Gelegenheit vorbegehen ließen, um an ihre alten Rechte über die Autokephalen grollend zu erinnern. Wohl zu unterscheiden sind diese kleinen Autokephalen von den großen autokephalen Erzbischöfen, etwa auf Kypros und zeitweise in Ochrid und Kiev, die de jure dem Patriarchalverband nicht angehörten, sondern eine Art eigener Patriarchate ohne den Patriarchaltitel bildeten.

Eine Reihe von Bischöfen des konstantinopolitanischen Patriarchats erhielten im Laufe der Jahrhunderte auch besondere Ehrentitel, auf die kurz eingegangen sei. Einer dieser Titel ist der eines Hypertimos (ὕπερτιμος).<sup>1</sup> Der Titel war ursprünglich nicht geistlicher Natur – Michael Psellos führte ihn; der erste Prälat mit dem Titel ist der Patriarch von Venedig, dem Alexios I. die Bezeichnung verlieh. Unter Manuel I. erhält ihn der Metropolit von Athen. Der Titel gab bei Hof offenbar den Vortritt vor den Synkelloi (siehe weiter unten). Wirklich zahlreich wurden die Träger des Titels erst nach 1261 und bald stellte sich als Steigerung auch der πρόεδρος τῶν ὑπερτίμων und πανὑπερτίμος ein. 1285 sind von 39 Metropoliten schon 34 Hypertimoi. Kaisareia bekommt den Titel ὑπερτίμος τῶν ὑπερτίμων. 1386 unterscheidet man zweierlei Metropoliten: solche die nur Hypertimoi sind, und solche, welche dazu den Titel Exarchos tragen. Für den Patriarchat Antiocheia ist der Titel im 14. Jahrhundert – offenbar von Kaisers Gnaden – ebenfalls bezeugt.

Der Synkellos<sup>2</sup> ist der Lebensgefährte des Patriarchen, meist ein Mönch. Mit der Zeit, jedenfalls schon im 10. Jahrhundert, wahrscheinlich aber schon früher, legen die Kaiser die Hand auf die Ernennung der Synkelloi, die zeitweise eine Art successores designati des Patriarchen sind. So wird der Titel allmählich zu einer höfischen Bezeichnung für Bischöfe, besonders seit der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts. Allmählich tauchen auch πρωτοσύγκελλοι auf. Ihr und der Synkelloi Bemühen, ihrem Rang auch in der Kirche den Vortritt vor den übrigen Metropoliten zu sichern, scheidet jedoch 1065. Sie haben nur bei höfischen Angelegenheiten den Vortritt. Die einfachen

<sup>1</sup> V. Grumel, Les métropolités hypertimes, *Mémorial Louis Petit*, Bucarest 1948, 152–184; – M. Gedeon, Ὑπερτίμοι καὶ ἑξάρχοι, Ὁ νέος Ποιμὴν 2 (1920) 497 bis 512; – K. M. Rhalles, Περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν τίτλων τῶν ὑπερτίμων καὶ ἑξάρχων, Πρακτικὰ der Akademie von Athen 13

(1938) 155–162; – vgl. auch allgemein B. Stephanides, Ἱστορία τῶν ἐπισκοπικῶν τίτλων, *Θεολογία* 23 (1952) 169–190. 342–366.

<sup>2</sup> Vgl. S. 102–118 und V. Grumel, Les métropolités syncelles, *RevEtByz.* 3 (1945) 92–114.

Synkelloi verschwinden bald und es gibt nur noch πρωτοσύγκελλοι, πρόεδροι der Protosynkellen und πρωτοπρόεδροι der Protosynkellen. Zu Beginn der Komnenenzeit – wahrscheinlich anlässlich einer allgemeinen Titelreform – läßt diese Inflation von Synkelloi wieder nach. Die πρόεδροι und πρωτοπρόεδροι verschwinden überhaupt, Protosynkellen erscheinen jedoch vereinzelt wieder gegen Ende des 12. Jahrhunderts. Der zu Ende des 13. Jahrhunderts neu auftauchende μέγας πρωτοσύγκελλος ist wieder eigentlicher Synkellos des Patriarchen.

Die Bezeichnung πρόεδρος<sup>1</sup> ohne Zusatz ist in der alten Kirche oft nichts anderes als eine Umschreibung für Bischof, gelegentlich dann später auch für einen Oberbischof. Protokollarisch erscheint der Titel im 13. Jahrhundert. Jetzt ist πρόεδρος ein Bischof, der zu seinem eigenen Bistum hinzu κατ'ἐπίδοσιν ein anderes vakantes (σχολλάζων) Bistum bekommt, das sui juris bleibt und dessen γνήσιος ἐπίσκοπος er nicht werden kann. Wir können also πρόεδρος etwa mit Administrator übersetzen.

Schließlich sei noch des Titels ἔξαρχος<sup>2</sup> gedacht. Exarchos ist der Delegatus des Patriarchen. Der Titel als der eines Patriarchalbeamten ist an anderer Stelle zu behandeln. Der Patriarch vergab seine Vertretung entweder von Fall zu Fall oder dauernd. Aus der Dauervergabung an Metropolen über größere Sprengel entwickelt sich dann der Titel als sehr häufiges und ständiges Attribut von Metropolen in der mittel- und spätbyzantinischen Zeit. Schon 680 unterschreibt der Metropolit von Kaisareia als Exarchos der pontischen Diözese, worin vielleicht noch ein Nachhall seiner einstigen patriarchalen Gewalt über die Diözese Pontos gesehen werden darf; ähnlich liegt der Fall beim Metropolit von Ephesos als Exarchos von „ganz Asia“ und beim Metropolit von Herakleia als Exarchos von Thrakia und Makedonia. Die Sitte nimmt an Verbreitung zu, und gegen Ende des Reiches führt eine Vielzahl von Metropolen den Titel Exarchos einer imaginären oder antiquierten Provinzbezeichnung, wie Lydia (Sardes), Bithynia (Nikomedea), Peloponnesos (Monembasia), Thessalia (Thessalonike).

Die Wahl der Bischöfe<sup>3</sup> ist nach altem Kirchenrecht Sache des Klerus der Bischofskirche, des ganzen Volkes und der Bischöfe der Provinz, d. h. der Metropole. Daß ein Bischof seinen Nachfolger selbst bestimmt, wird entschieden abgelehnt.<sup>4</sup> Wenn die Synode von Laodikeia<sup>5</sup> den δχλος ausgeschlossen wissen will, so scheint sich das auf das niedere Volk zu beziehen und nicht auf die Laien überhaupt. Die Synode nahm damit eine Tendenz vorweg, die im justinianischen Kirchenrecht Gesetzeskraft erlangte: es sind neben dem Klerus jetzt die ἄρχοντες, welche bei der Bestellung des

<sup>1</sup> S. Salaville, Le titre ecclésiastique de „proedros“ dans les documents byzantins, EO 29 (1930) 416–436.

<sup>2</sup> Siehe S. 116 und oben S. 64.

<sup>3</sup> Chr. Antoniadès, Μελέτη ἐπὶ τοῦ κανονικοῦ δικαίου τῆς ὁρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Chalke 1893; – F. X. Funk, Die Bischofswahl im christlichen Altertum und im Anfang des Mittelalters,

Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 23–39; – A. Catoire, Intervention des laïcs dans l'élection des évêques, EO 15 (1912) 412 bis 426; – E. Herman, Appunti sul diritto metropolitico nella chiesa bizantina, OrChrPer. 13 (1947) 522–550.

<sup>4</sup> Vgl. Synod. Antioch. can. 23.

<sup>5</sup> Can. 13.

Bischofs maßgebend beteiligt sind. Klerus und Archontes schlagen drei Kandidaten vor und präsentieren sie dem Metropolit, welcher die Auswahl trifft.<sup>1</sup> Ob Justinian die übrigen Bischöfe der Metropole, d. h. die Metropolitansynode, ausgeschlossen wissen wollte, ist umstritten.<sup>2</sup>

Das kirchliche Bestreben ging freilich dahin, die Beteiligung der Laien überhaupt auszuschließen. So reserviert das Nicaenum II unter Berufung auf den 30. apostolischen Kanon die Wahl der Bischöfe den Mitbischöfen der Provinz unter Ausschluß der Laien (can. 3). Die Kaiser waren dabei wohl kaum gemeint, sie kümmerten sich auch häufig um die übrigen Wahlmodalitäten nicht. Nikephoros Phokas ging so weit, ein Gesetz zu erlassen, wonach kein Bischof ohne seine Zustimmung geweiht werden durfte.<sup>3</sup> Joannes Tzimiskes mußte dieses Gesetz freilich wieder fallen lassen.<sup>4</sup> Einmal nimmt die Endemusa amtlich gegen Kaiser Romanos Diogenes Stellung, der dem Metropolit von Mokisos einen Suffragan eigener Wahl aufdrängen wollte. Freilich fällt der Synodalbeschluß in eine Zeit, in der Diogenes wahrscheinlich schon Gefangener der Seldschuken war.<sup>5</sup>

Die Wahl der Metropolit<sup>6</sup> unterlag ursprünglich keiner anderen Satzung als jene der einfachen Bischöfe. Die Entscheidung scheint bei der Synode der Metropole gelegen zu sein. Im Patriarchat Byzanz machte sich jedoch bald das Bestreben bemerkbar, die Metropolitwahl von der Entscheidung der Patriarchalsynode abhängig zu machen. Die Endemusa hat dem Patriarchen drei Kandidaten vorzuschlagen; über diesen Vorschlag entschied der Patriarch. Vorher wurden Zeugnisse über die Qualität der Kandidaten eingeholt, hauptsächlich von ihren Pateres pneumatikoi, die unter diesen Umständen auch an kein Beichtsigel gebunden gewesen zu sein scheinen. Schon durch Balsamon ist dieser Wahlmodus als feste Regel bezeugt, dürfte vielleicht aber schon ins 7. Jahrhundert hinaufzudatieren sein. Es gab natürlich Ausnahmen und Sonderrechte, etwa die Beteiligung der Fürsten von Kiev bei der Ernennung der Metropolit seiner Kirche.<sup>7</sup> Daß auch sonst die Archontes den Versuch machten, die Bestellung der Metropolitensitze ihrer Städte zu beeinflussen, ist verschiedentlich bezeugt. In der Regel wird man sich der ἀποδοχή des Metropolit durch die Archontes vorher versichert haben.<sup>8</sup> Man räumte ihnen – dem „Volk“ – auch das Recht ein, zwar nicht dem Patriarchen direkt, wohl aber der Endemusa Vorschläge zu unterbreiten.<sup>9</sup> Die Endemusa wachte jedenfalls eifersüchtig darüber, daß kein Patriarch bei Bestellung von Metropolit ohne sie vorgeht.<sup>10</sup> Oft formte natürlich auch der Kaiserwille den Vorschlag der Ende-

<sup>1</sup> Nov. 123, 1, 1 (546); – vgl. Nov. 137.

<sup>2</sup> Herman, a. a. O. spricht sich gegen den Ausschluß aus; doch ist bemerkenswert, daß z. B. die Vita des Theodoros von Sikeon die Präsentation des Kandidaten durch Archontes und Klerus sowie die Ernennung durch den Metropolit beschreibt, die Bischofssynode jedoch unerwähnt läßt. Vita Theodori cap. 58.

<sup>3</sup> Dölger, Regest 703.

<sup>4</sup> Dölger, Regest 726.

<sup>5</sup> Vgl. S. B. Kugeas, Γράμμα του αυτο-

κράτορος του Βυζαντίου Ῥωμανοῦ Διογενούς. Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου, Athen 1935, 574 bis 579.

<sup>6</sup> E. Herman, a. a. O.; – K. M. Rhalles, Περὶ τοῦ ἀξιώματος τῶν μητροπολιτῶν, Πρακτικά der Akademie von Athen 13 (1938) 755–767.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Dölger, Regest 1460.

<sup>8</sup> ActDipl. II 338.

<sup>9</sup> ActDipl. II 345–347.

<sup>10</sup> ActDipl. I 475.

musa,<sup>1</sup> jedenfalls reserviert sich der Kaiser noch in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts das Recht, gegen den Dreivorschlag ein partielles Veto einzulegen.

Die Rechte der Metropolen bestanden neben den Rechten in ihrem Sprengel – Einberufung und Leitung der Metropolitansynode, Entscheidung bei der Wahl der Suffragane – hauptsächlich im Recht an der Teilnahme an der Endemusa in Konstantinopel, bei der allerdings die Archontes der Großen Kirche den Vortritt vor ihnen beanspruchten.<sup>2</sup> Sie teilten dieses Recht mit den autokephalen (kleinen) Erzbischöfen. Damit hatten sie Einfluß auf die Gesamtregierung des Patriarchats, die Wahl der Patriarchen und die Wahl der übrigen Metropolen. Einflußnahme auf die Wahl der kleinen autokephalen Erzbischöfe wird ihnen z. B. 1087 ausdrücklich verboten,<sup>3</sup> ebenso der Weiterbezug des Kanonikon aus einem solchen Erzbistum.<sup>4</sup>

Die Rechte der autokephalen Erzbischöfe sind analog denen der Metropolen. Bei ihrer Wahl und Weihe scheint der Klerus der Hagia Sophia das Präsentationsrecht gehabt zu haben.<sup>5</sup>

Die Rechte des Bischofs<sup>6</sup> werden im einzelnen an den verschiedensten Stellen dieses ersten Teiles behandelt. Ganz allgemein ist zu sagen: Er ist der Herr seiner Kirche in spiritualibus et temporalibus, soweit diese Rechte nicht durch übergeordnete Instanzen, Metropolen, Patriarch und Synode, eingeschränkt oder durch den Kaiser übergangen werden. Er übt die volle Disziplinargewalt über den Klerus aus und über die Gläubigen, soweit es sich um kirchliche Belange handelt. Er ist der oberste Lehrer der Kirche, der eigentliche Inhaber des Predigtamtes und Deuter der Schrift. Das Vermögen der Kirche<sup>7</sup> untersteht seiner Verwaltung, über welche er nicht

<sup>1</sup> Vgl. De caerim. II 14: 564 (Reiske) und A. Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche, Ostkirchliche Studien 2 (1953) bes. 27ff.; V. Laurent. RevEtByz. 13 (1955) 15.

<sup>2</sup> Siehe S. 119.

<sup>3</sup> Grumel, Regest 943.

<sup>4</sup> ActDipl. II 34–35.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. PG 127, 929–930.

<sup>6</sup> Allgemeines zum Bischofsamt: DTC V 1656–1701 (F. Prat); – LTK III 370–376 (Guggenberger); – DACL III 2579–2604 (Leclercq); – G. Dix, Jurisdiction episcopal and papal in the early church, Laudate 15 (1937) und 16 (1938) in zahlreichen Forts.; – A. Steinwenter, Die Stellung der Bischöfe in der byzantinischen Verwaltung Ägyptens, Studi in onore di P. Francischi I, Mailand 1954, 77–99; – S. Mochi Onory, Ves-covi e città (sec. IV–VI), Bologna 1933; – P. A. Walz, „Bistum“, Angelicum 16 (1939) 349–363; – K. M. Rhalles, Περὶ ἐνώσεως καὶ ἐπίδοσεως ἐπισκοπῶν, Athen 1912; – Th. Michels, Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und im Mittelalter, Münster 1927; – M. Ge-deon, Πλήρης ἀσφάλεια τοῦ συμβόλου, Πρακτικά der Akademie von Athen 6 (1931) 144–147; – Th. Klausner, Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte,

Krefeld 1948; – H. U. Instinsky, Bischofsstuhls und Kaiserthron, München 1955; – G. Bardy, Sur la patrie des évêques dans les premiers siècles, RevHist.Eccl. 40 (1939) 277–292; – K. Rhalles, Περὶ τῶν ἐπισκοπικῶν περιουσιῶν κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Βυζαντίς 1 (1909) 382–421; – ders., Περὶ παρατήσεως ἐπισκοπῶν κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Athen 1911; – A. Alibizatos, Ἡ ποινὴ τῆς ἐκπτώσεως τῶν ἐπισκόπων ἐκ τοῦ ἐπισκοπικοῦ αὐτῶν θρόνου κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀθηνῆσαι Πανεπιστημίου 1 (1925) 259–280.

<sup>7</sup> J. Zhishman, Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche, Wien 1888; – P. Sokolov, Das kirchliche Eigentumsrecht im griechisch-römischen Reiche (russ.), Novgorod 1896; – N. Milaš, Grčko-Rimsko zakonodavstvo o cirkvenoj imovini, Belgrad 1908; – C. Carassai, La politica religiosa di Costantino il Grande e la proprietà della chiesa, Archivio della R. Soc. Romana di storia 24 (1901) 95–157; – M. Modica, L'ordinamento sacerdotale e la proprietà ecclesiastica nell'Egitto greco-romano, Palermo 1921; – W. Schubart, Kaiser Justinian und die Anastasiskirche in Jerusalem, ZNTWiss. 37 (1938) 195–202;

Rechenschaft abzulegen braucht. Erst im Laufe des 5. Jahrhunderts wird es ihm zur Pflicht, die Verwaltung einem Oikonomos unter seiner eigenen Aufsicht zu überlassen. Trotzdem bleibt, mindestens bis ins 6. Jahrhundert, das Vermögen des Bistums eine einheitliche Masse, bis der Einbruch des Eigenkirchenwesens diese Verhältnisse aus dem Gleichgewicht bringt, so daß nun neben dem Oikonomos des Bistumsvermögens eine Anzahl Oikonomoi des Eigenkirchenvermögens stehen, aber auch allmählich Oikonomoi der sonstigen einzelnen Kirchen außerhalb der eigentlichen Bischofskirche. Von der Vermögensmasse der Bischofskirche lebt nicht nur der Bischof, sondern auch der Kathedralklerus und subsidiär in höherem oder geringerem Maße auch der übrige Klerus. Um das Bistumsvermögen gegen bischöflichen Mißbrauch, vor allem aber gegen die Erben des Bischofs zu sichern, muß der Bischof zu Beginn seines Amtesantrittes eine Aufstellung über sein eigenes Vermögen machen. Nur in Höhe dieses Vermögens kann nach seinem Tode von den Erben Anspruch erhoben werden. Alles übrige verbleibt der Kirche.

War ein Bischof gewählt, hatte er das übliche Glaubensbekenntnis abgelegt und die Weihe empfangen, so war er mit seiner Kirche theoretisch untrennbar verbunden. In der Praxis freilich gab es immer wieder den Bistumswechsel, die sogenannte *μετάθεσις*,<sup>1</sup> die eines der großen Themen des byzantinischen Kirchenrechts bildet. Der klassische Präzedenzfall ist die Translation Gregorios' von Nazianz auf den Stuhl von Konstantinopel 380, deren Bekämpfer Gregorios entgegenhielt, daß er erstens sein Bistum Sasima nie betreten habe, und zweitens, daß es sich beim Translationsverbot um einen νόμος πάλαι τεθνηκώς handle. Freilich hatte Papst Damasus gerade im selben Jahr den Bischöfen des Orients die Vorschrift in Erinnerung gebracht. Aber auch dem byzantinischen Kirchenrecht gehört das Verbot

- A. Knecht, System des justinianischen Kirchenvermögensrechtes, Stuttgart 1905; - L. Hlynka, De potestate episcoporum nec non de prerogativis metropolitanae potestatis in bona ecclesiae, Bogoslovica 11-12 (Lemberg 1933) (mir unzug.); - G. Cronz, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ περιουσία κατὰ τοὺς ὀκτὼ πρώτους αἰῶνας, Athen 1935; - S. Troickij, Stifterrecht in Byzanz und unter den serbischen Nemanjiden, Glas der Serb. AW NS 84 (1935), Belgrad 1935; - H. Comfort, Emphyteusis among the papyri, Aegyptus 17 (1937) 3-24; - S. Petrides, Le chrysobulle de Manuel Comnène (1148) sur les biens d'Eglise, RevOrChr. 2me sér. 4 (1909) 203-208; - N. Cotlarciuc, Subjekt des Kirchenvermögens in der morgenländischen Kirche, Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht 19 (1908) 1-23; - M. V. Levčenko, Das Kirchengut im oströmischen Reiche während des 5. und 6. Jahrhunderts, VVrem. 2 (27) (1949) 11-59; - I. Papadopoulos, Τὰ ἱερὰ χρήματα κατὰ τὴν ἀρχαίαν ἑλληνικὴν καὶ τὴν βυζαντινὴν περίουσον, Ἐπετηρίς 19 (1949) 189-193; - K. M. Rhalles, Περὶ ἀπαλοτριώσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς περιουσίας, Athen 1893, 2. Aufl.

1903; - A. Catioire, L'intervention des laïcs dans la gestion des biens de l'église, EO 15 (1912) 202-214; - E. Herman, „Chiese private“ e diritto di fondazione negli ultimi secoli dell'impero bizantino, OrChr-Per. 12 (1946) 302-321; - siehe auch S. 100 und S. 106 f.

<sup>1</sup> Chr. Antoniadis, Μελέτη ἐπὶ τοῦ κανονικοῦ δικαίου τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Chalke 1893; - K. M. Rhalles, Περὶ μεταθέσεως ἐπισκοπῶν κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Athen 1898; - L. Ober, Die Translation der Bischöfe im Altertum, Archiv f. Kath. Kirchenrecht 88 (1908) 209-229. 441-465; 89 (1909) 3-33; als Buch Mainz 1909; - K. M. Rhalles, Περὶ μεταθέσεως τῆς ἐπισκοπικῆς ἑδρας, Ἐπετηρίς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 1912, 95-98; - J. C. Ayer, Translations of Bishops, Anglican Theol. Review 13 (1931) 271-288; - J. Comperness, Zwei Schriften des Arethas von Kaisareia gegen die Vertauschung der Bischofssitze, Studi Bizantini 4 (1935) 89-125; - Ph. N. Georgiades, Ἐπισκόπου μετάθεσις ἐπὶ Ἰωσααίου Β' τοῦ Ἀγγέλου, Πρακτικά der Akademie Athen 14 (1939) 511-530.

an. Jedenfalls wurde der 14. Apostolische Kanon meist dahingehend interpretiert. Balsamon erklärte den Kanon dahin, daß im Fall eines wirklichen Bedürfnisses davon abgegangen werden könne.<sup>1</sup> Weitere Verbote hatten ausgesprochen das Nicaenum I. und can. 21 von Antiocheia. Spätere translationsbedürftige Bischöfe beriefen sich nicht nur auf Gregorios von Nazianz, sondern auch auf den Wechsel der Cathedra Petri von Antiocheia nach Rom.

Besonders häufig wurden die Translationen, als große Teile des byzantinischen Reiches in Feindeshand kamen. Die neubestellten Bischöfe hielten es unter der Herrschaft der Muslims meist nicht lange aus. Die einen verbrachten ihre Tage in Konstantinopel, andere suchten nach einem neuen Bistum. Die Synode setzte sich dagegen zur Wehr, indem sie von den Weiekandidaten ein schriftliches Versprechen einforderte, bei ihrer Kirche zu verbleiben und sich um kein anderes Bistum zu bewerben.<sup>2</sup> Wenn man freilich, wie es Makarios von Ankyra im 15. Jahrhundert tat – die Translation eines zwar gewählten, aber nie geweihten und ordinierten Bischofs mit dem Hinweis zu bekämpfen suchte, die Wahl schon verleihe dem Bischof die volle Amtsgewalt, so blieb dies ein Unicum.<sup>3</sup>

Ebenso häufig beschäftigt die Kanonisten und die Endemusa die Frage nach der Rangerhöhung von Bistümern, also von Suffraganen zu einfachen Erzbischöfen oder Metropoliten, und von Erzbischöfen zu Metropoliten.<sup>4</sup> Das fatale Prinzip, das hier immer wieder angerufen wurde, war der Kanon 9 von Antiocheia, welcher bestimmt, daß der kirchliche Rang einer Stadt sich nach dem politischen richte. Die vielen Veränderungen in der politischen Zirkumskription, besonders bei Einführung der Themenverfassung, bei Verlust großer Reichsgebiete und bei ihrer Wiedereroberung, führte zu einer recht häufigen Anwendung des Prinzips, das die Gesamtverhältnisse der geographischen Statistik des Patriarchats immer unsicherer machte. Ein gewisses Ordnungsprinzip hat H. Gelzer beobachtet: er stellt fest, daß viele neue autokephale Erzbistümer vorher Protothronoi ihrer Metropolen waren. Andererseits wagten so manche Suffragane auch direkt den Sprung von ihrer bisherigen Stellung zum Metropolitanrang. Daß die Metropolen oft sehr lange um ihre alten Rechte kämpften, zeigt der klassische Fall der Auseinandersetzung zwischen Ankyra und seinem ehemaligen Suffragan Basileion. Die ältesten bekannten Fälle sind die von Chalkedon und Berytos. Kanon 12 von Chalkedon verbietet dann für die Zukunft, auch nur den Versuch zu machen, durch kaiserliche Pragmatika zur Rangerhöhung zu kommen. Die Unsicherheit ist und bleibt groß. Rhizaion wird zwischen 716 und 729 im Einvernehmen von Kaiser und Patriarch Metropole. Zwischen 921 und

<sup>1</sup> Vgl. V. Grumel, *Le péri μεταθέσεων et le patriarche de Constantinople Dosithée*, *RevEtByz.* 1 (1943) 239–249.

<sup>2</sup> Vgl. *ActDipl.* I 182–183. 184.

<sup>3</sup> V. Laurent, *Un paradoxe théologique: la forme de la consécration épiscopale selon le métropolitain d'Ancyre Macaire*, *OrChrPer.* 13 (1947) 551–561.

<sup>4</sup> K. Rhalles. *Περὶ τοῦ τῆς ἐπισκοπῆς προβιβασμοῦ κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*, *Βυζαντικῆς* 2 (1911)

143–161; – ders., *Περὶ τοῦ προβιβασμοῦ τοῦ θρόνου κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*, *Ἐπετηρὶς Νομικῆς Σχολῆς* der Univers. Athen 1 (1925) 100–104; – B. K. Stephanides, *Ἡ ὑπὸ τῶν βυζαντινῶν αὐτοκρατῶρων ἀνύψωσις ἐπισκόπων καὶ ἀρχιεπισκόπων εἰς μητροπόλεις*, *Ὁ Νέος Πομπῆν* 1 (1919) 587–607; – E. Herman, *Appunti sul diritto metropolitico nella chiesa bizantina*, *OrChrPer* 13 (1947) 522–550, hier bes. S. 533 ff.



923 heben dieselben Instanzen die Rangerhöhung wieder auf. Bald ist es der Kaiser, der allein handelt, bald sind es Patriarch und Kaiser. Das 11. Jahrhundert kennt eine Reihe von Rangerhöhungen auf Lebenszeit des Inhabers des Stuhles. Dagegen opponieren allmählich die alten Metropolen, wie in dem schon erwähnten Falle Ankyra. Schließlich bittet der Patriarch den Kaiser, in Zukunft solche Privilegien nicht mehr zu verleihen, da sie unkanonisch seien. Er schlug für die Vergangenheit eine Verjährungsfrist von 30 Jahren vor. Die Synode aber bestätigte dem Kaiser das Recht zu solchen Maßnahmen,<sup>1</sup> Kaiser Isaak Angelos verbietet den alten Metropoliten, die neu ernannten Metropolen vor ihren Richterstuhl zu ziehen, und betont ebenso nachdrücklich wie Alexios I. sein kaiserliches Recht zu solchen Promotionen. Er entschied ferner gegen Kanon 12 von Chalkedon, daß der neue Metropolit nicht vom alten einzusetzen sei, sondern in Konstantinopel gewählt werden müsse.<sup>2</sup> Diese Praxis bleibt nun bis zum Ende des Reiches die Regel, und in einer Art Konkordat aus der Zeit zwischen 1380 und 1382 wird dem Kaiser dieses Recht von der Synode *expressis verbis* eingeräumt.<sup>3</sup>

#### e) DIE KIRCHLICHE GERICHTSBARKEIT

Der Bischof ist nicht nur der Hirt, sondern auch der Richter seiner Gemeinde.<sup>4</sup> Schon das Neue Testament rät den Christen, ihre Streitigkeiten in der Gemeinde auszutragen, und dieser Weisung entsprechen im byzantinischen Reich teilweise auch die weltlichen Gesetze. Der Bischof als Richter war von Anfang an an keine Form gebunden. Erst allmählich, mit der Ausbildung eines reich gegliederten bischöflichen Beamtenstabes, werden gewisse Normen zur Gewohnheit und Rechtsens. Das mittel- und spätbyzantinische Kirchenrecht kennt z. B., im Gegensatz zum frühbyzantinischen, eine ganz bestimmte Zusammensetzung des bischöflichen Gerichts. Unter dem Vorsitz des Bischofs tagen als Beisitzer die fünf Exokatakoi und der Protekdikos. Gelegentlich werden auch der Castrensis, der Referendarios und der Logothetes als Beisitzer genannt, doch scheint ihre Teilnahme im Ermessen des Bischofs gelegen zu sein.

War der Bischof verhindert, so präsidierte der Chartophylax, während dem Protekdikos nur in kleineren Fällen selbständige richterliche Entscheidung zufiel, die jedoch vom Bischof approbiert werden mußte. Zu diesem engen Gebiet gehörte der Entscheid über die Asylsuchenden.

<sup>1</sup> Dölger, Regest 1140.

<sup>2</sup> Dölger, Regest 1613 und 1614.

<sup>3</sup> RevEtByz. 13 (1955) 15.

<sup>4</sup> Allgemeine Literatur zum kirchlichen Gerichtsverfahren vorzüglich des bischöflichen Gerichts: A. Steinwenter, Der antike kirchliche Rechtsgang und seine Quellen, Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Kan. Abt. 23 (1934) 1–116; – A. P. Christophilopoulos, Ἡ δικαιοδοσία τῶν ἐκκλησιαστικῶν δικαστηρίων κατὰ τὴν βυζαντινὴν περίοδον,

Ἐπετηρίς 18 (1948) 192–201; – A. Kartashev, Die Praxis des Appellationsrechtes im Patriarchat von Konstantinopel (russ.), Věstnik des Vereins orthodoxer Theologen in Polen 3 (1936) 91–111 (mir unzug.); – A. Catoire, Deux anomalies du droit d'appel dans l'église orthodoxe, EO 13 (1910) 219–224; – S. Vailhé, Le droit d'appel en Orient et le synode permanent de Constantinople, EO 20 (1921) 129–146.

Im übrigen war es seine Sache, über den vom bischöflichen Gericht verhängten Strafvollzug zu wachen.

Das bischöfliche Gericht entscheidet alle Angelegenheiten der Diözese in erster Instanz, und niemand ist berechtigt, sich dieser Gerichtsbarkeit des Bischofs zu entziehen, es sei denn, der Bischof sei befangen. Das Bischofsgericht ist zuständig für alle Beschwerden und Klagen gegen Geistliche und Mönche, aber auch für Klagen gegen Laien, sofern der Klagegegenstand eine kirchlich-geistliche Angelegenheit ist. Das bischöfliche Gericht entscheidet entweder selbst unter Ausschuß der weltlichen Gerichte, oder der Bischof setzt nach seinem Ermessen und mit Zustimmung der Parteien ein Schiedsgericht ein. Auch zivile Streitsachen von Klerikern sollen zum Zwecke eines Ausgleichsversuches zuerst an den Bischof gebracht werden. Und hat das weltliche Gericht einen Kleriker in einer Strafsache verurteilt, so wird von dem Urteil dem Bischof Mitteilung gemacht, damit er seinerseits mit seinem Gericht die kanonischen Folgerungen daraus ziehe.

Zwei besondere Fälle von Überlassung staatlicher Rechtsbefugnisse auf die Kirche sind die sogenannte *episcopal audientia* und das Asylrecht. Erstere geht auf Konstantin den Großen zurück, der 318 streitenden Parteien in Zivilsachen das Recht gab, die zivile Gerichtsbarkeit des Staates abzulehnen und die Entscheidung der Bischöfe anzurufen. Im 5. Jahrh. wurde die *audientia* dahin eingeschränkt, daß in Fällen, in welche ein Kleriker verstrickt war, der Bischof nur angerufen werden konnte, wenn beide Parteien damit einverstanden waren. Justinianos brachte die *audientia* wieder zu voller Geltung, ja er sanktionierte die bis dahin vorgegangene Entwicklung von der Vorstellung eines kirchlichen Forums dahin, daß er praktisch die Kirche und ihre Amtsträger dem zivilen Forum entzog.<sup>1</sup>

Im Asylrecht wurde der Verfolgte Gast der Kirche, die ihn nach Kräften gegen ungerechte Verfolgung schützen sollte. Der Staat versuchte zwar schon im 4. Jahrhundert, dieses Recht einzudämmen. Theodosios II. sanktionierte es jedoch und gab genaue Vorschriften über seine Ausdehnung. Kaiser Leon I. befreite die Bischöfe von der Verantwortlichkeit für die Schulden der Asylsuchenden. Justinianos nahm wiederum eine Reihe von Verbrechern vom Asyl aus.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> RAC I 915–917 (Steinwenter); – H. J. Bell, *The episcopal audientia in Byzantine Egypt*, Byzantion 1 (1924) 139–144; – A. Steinwenter, *Zur Lehre von der episcopal audientia*, BZ 30 (1930) 660–668; – A. V. Soloviev, *Richter und Gericht im Staate des Caren Stefan Dušan* (serbokroat.), Glasnik der wissensch. Ges. von Skopje 7/8 (1929–1930) 147–162; – G. Vismara, *Episcopal audientia*, Mailand 1937; – V. Bušek, *Episcopal audientia*, eine Friedens- und Schiedsgerichtsbarkeit, Zeitschr. Savigny-Stiftung, Kan. Abt. 59 (1939) 453–492; – G. Masi, *L'udienza vescovile nelle cause laiche da Costantino ai Franchi*, Archivio Giurid. 72 (1939) SA 118 S.; – A. P. Christophoulos, *Ἡ δικαιοδοσία τῶν ἐκκλησιαστικῶν δικαστηρίων κατὰ τὴν βυζαντινὴν περι-*

*δον*, *Ἐπετηρίς* 18 (1948) 192–201; – M. J. N. Bakhuizen van den Brink, *Episcopal audientia*, Mededelingen k. Nederl. AW, NR 19, 8, den Haag 1956, 247–301 (mir unzug.).

<sup>2</sup> RAC I 836–844 (L. Wenger); – A. Pavlov, *Ein griechischer Bericht von einem kirchlichen Gericht über Mörder, die sich unter den Schutz der Kirche flüchten*, (russ.), *VVrem.* 4 (1897) 155–159; – K. Rhalles, *Περὶ ἀσύλας κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*, Athen 1911; – F. Martroye, *L'asile et la législation impériale du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, *Mémoires de la Société des Antiqu. de France* 1919, 90; – L. Wenger, *Ἄσολα*, *Philologus* 86 (1931) 427–454; – A. Dain und G. Rouillard, *Une inscription relative au droit d'asile conservée au Louvre*, *Byzantion* 5

Die Rechtsreform unter den Palaiologen brachte der Kirche neues Gewicht auch in der staatlichen Rechtspflege. Andronikos II. ersetzte 1296 das Tribunal des Hippodrom durch zwölf „Katholische Richter“, die aus dem Klerus, vor allem den Bischöfen, und Laien senatorialen Rangs zu nehmen waren. Auch unter den vier „Katholischen Richtern“, durch die Andronikos III. das Kolleg der zwölf ersetzte, finden sich schon bei der ersten Ernennung zwei Geistliche, ein Metropolit und ein Archidiakon.<sup>1</sup>

Berufungsinstanz gegenüber dem bischöflichen Gericht war nicht ohne weiteres der Metropolit als solcher, sondern die Metropolitansynode, die sich aus allen Bischöfen der Provinz zusammensetzte. Diese Synode urteilte aber auch in erster Instanz, und zwar bei Streitigkeiten zwischen einem Bischof und einem Kleriker seiner eigenen oder einer anderen Diözese, bei Streitigkeiten von Bischöfen der Provinz untereinander, über Fragen der Bistumslicher Art, sei es seitens eines Laien oder des Staates, in Zivil- oder Strafsachen, Grenzen und bei Beschwerden und Klagen gegen einen Bischof, sei es innerkirchlichen Art, sei es seitens eines Laien oder des Staates, in Zivil- oder Strafsachen.

Berufungsinstanz für dieses Gericht hinwiederum war die Synode des Patriarchen, die Endemusa. Sie urteilte andererseits in erster Instanz und zugleich in letzter über Klagen gegen Metropoliten, über Klagen der Metropoliten gegen ihre Suffragane und gegen andere Metropoliten und schließlich über Klagen gegen den Patriarchen selbst, wobei allerdings die Mitwirkung des Kaisers jedenfalls de facto unabdingbar war. Das Problem, das die byzantinischen Kanonisten erörterten, war, ob es für einen vom Patriarchalgericht, d. h. also vom Patriarchen, Verurteilten einen Rekurs an den Kaiser gab, der kanonisch Rechtens war. Kanon 12 der Synode von Antiocheia war entschieden gegen einen solchen Rekurs, der praktisch an der Tagesordnung war und von Athanasios selbst geübt wurde. Praktisch hatte damit z. B. ein Kleriker des Bistums Konstantinopel, dessen Richter in erster Instanz der Patriarch war, keine Rekursmöglichkeit. Die Verfechter eines solchen Appellationsrechtes bezogen sich auf die Tatsache, daß nach dem Nomos der Patriarch ausdrücklich für gewisse Fälle dem kaiserlichen Urteil unterstand. Manche machten Unterschiede je nach der Materie oder dem Personalstand der Kläger und Beklagten, andere verwiesen auf den Sardicensischen Kanon 4 mit dem Appellationsrecht an den Papst. Balsamon weist diesen Einwand zurück mit dem Hinweis auf die Übertragung der Privilegien des Papstes auf den Patriarchen von Konstantinopel durch die Verfügungen der zweiten und vierten oikumenischen Synode. Er leugnet jedes Appellationsrecht vom Patriarchen an den Kaiser, gleichgültig ob der Patriarch in erster oder letzter Instanz entschieden hat, ob mit seinem

(1930) 315–326; – E. Herman, Zum Asylrecht im byzantinischen Reich, OrChrPer. 1 (1935) 204–238; – P. T. D. Martin, Le droit d'asyle, Paris 1939.

<sup>1</sup> L. Petit, La réforme judiciaire d'Andronic Paléologue, EO 9 (1906) 134–138; – P. Lemerle, Le juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III, Mémoires L. Petit, Bucarest 1948, 292–316; – ders., Recherches sur les institutions judi-

ciaires à l'époque des Paléologues, Παγκάρπεια, Mélanges H. Grégoire I, Bruxelles 1949, 369–384; – I. Ševčenko, Léon Bardalès et les juges généraux ou la corruption des incorruptibles, Byzantion 19 (1949) 247 bis 259; – S. Eustratiades, Περὶ τῆς κατὰ τὰ τελευταία ἔτη τοῦ βυζαντινοῦ κράτους μεταβολῆς τοῦ δικαστικοῦ ὀργανισμοῦ καὶ τῆς συμμετοχῆς τοῦ κλήρου εἰς τὴν ἀπονομὴν τοῦ δικαίου, Athen 1916 (mir unzug.).

bischöflichen Gericht oder mit der *Endemusa*. Die ungewöhnliche Ausführlichkeit, mit der Balsamon den Gegenstand behandelt, zeugt immerhin davon, wie schwer er es hatte, seine Auffassung durchzusetzen.<sup>1</sup>

Es ist darüber hinaus festzustellen, daß offenbar der Hang unter den Klerikern, sich ihr Recht beim weltlichen Gericht zu holen, unausrottbar war, denn immer wieder müssen die Patriarchen und Synoden einschärfen, daß der privilegierte Gerichtsstand des Klerus zugleich für den Kleriker die Pflicht einschließt, sich an diesen Gerichtsstand zu halten. Ebensooft aber muß die Synode bei den weltlichen Behörden darauf dringen, daß das *privilegium fori* eingehalten wird.<sup>2</sup>

Neben dem geschriebenen Recht der byzantinischen Kirche und dem Gewohnheitsrecht muß wenigstens mit einem Wort ein Rechtsprinzip gestreift werden, das sich besonderer Beliebtheit erfreute: die *Oikonomia*. Die *Oikonomia* stellt auf breitester Skala das Mittel dar, mit einer rechtlichen oder tatsächlichen Anomalie fertig zu werden. Sie umfaßt sowohl die im Einzelfall gewährten Dispense von der Einhaltung einer Rechtssatzung als auch das ausgleichende Verfahren zwischen Widersprüchen des Gesetzes, Widersprüchen zwischen Gesetz und Erfordernis der momentanen Sachlage, etwa zwischen Kirchenrecht und kaiserlicher Politik, sowie Widersprüchen zwischen menschlicher Schwäche und christlichem Ideal. Die kirchliche *Oikonomia* ist innerlich aufs engste verknüpft mit der göttlichen *Oikonomia*, dem Erbarmen, das sich in der von der Sünde erlösenden Menschwerdung manifestiert. Sie ist somit theologisches und juristisches Prinzip zugleich.<sup>3</sup>

Unter den Rechtsmitteln sei hier wenigstens der Eid eigens verzeichnet. Hierzu ist zu sagen, daß auch das kanonische Recht den Eid trotz der Einschränkungen im Evangelium durchaus kannte und in Anlehnung an das römische Recht praktizierte. Schon der 25. apostolische Kanon bestraft eidbrüchige Kleriker mit der Absetzung. Einen Versuch, den Eid sogar aus der weltlichen Prozeßordnung auszuschalten, machte Kaiserin Eirene durch Gesetz unbekanntem Datums.<sup>4</sup> Sie dürfte damit nicht durchgedrungen sein. Kaiser Michael II. erläßt ein Gesetz, wonach nur bei Gott (also nicht bei den Heiligen usw.) geschworen werden darf.<sup>5</sup> Die byzantinischen Priester scheinen beim Eid zum äußeren Schwurzeichen ihr *Omophorion* (*Stola*) berührt zu haben, und nicht etwa das Evangelienbuch.<sup>6</sup>

Auch das Gottesurteil scheint gelegentlich angewendet worden zu sein. Einen Beleg haben wir auf der Synode von 680, wobei freilich aus der Stellungnahme der Synodalen nicht recht ersichtlich ist, wie weit sie mit der Anwendung einverstanden waren.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Balsamon zu can. 12 der Synode von Antiochia, *Rhalles-Potles III* 147 ff.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Patriarch Alexios Studites 1028, Grumel, *Regest* 835; – Synodalentcheid von 1365, *ActDipl.* I 457 ff. u. a.

<sup>3</sup> Vgl. A. M. Stiegler, Dispensation und Dispensationswesen in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum 9. Jahrhundert, *Archiv f. Kath. Kirchenrecht* 77 (1897) 3–42; – P. Dumont, *Économie ecclésiastique et réitération des sacrements*, *Irénikon* 14

(1937) 228–247. 339–362; – A. Alibizatos, *Ἡ οἰκονομία κατὰ τὸ κανονικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας*, Athen 1949; – I. Kotsiones, *Προβλήματα τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας*, Athen 1957 (mir unzug.).

<sup>4</sup> Dölger, *Regest* 358.

<sup>5</sup> Dölger, *Regest* 416.

<sup>6</sup> G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale Rutenno*, Vatikan 1926, 32.

<sup>7</sup> Mansi XI 609.

Entsprechend ihren richterlichen Befugnissen haben die kirchlichen Gerichte auch die Strafgewalt. Im Laufe der Zeit bildete sich ein ganzes System von Kirchenstrafen aus. Sieht man jedoch davon ab, daß das Vergehen der Häresie Wirkungen hervorbrachte, die den im späteren abendländischen Kirchenrecht bekannten *poenae latae sententiae* ähnlich sind, so läßt sich sagen, daß im strengen Sinn des Wortes Strafen *latae sententiae*, die den Selbstvollzug der Strafe durch den Bestraften voraussetzen, im byzantinischen Kirchenrecht nicht bekannt waren.<sup>1</sup>

Das Anathem,<sup>2</sup> das seinem Wesen nach eher eine öffentliche Verfluchung als eine präzise Strafe war, ist der höchste Grad dessen, was die Kirche an Reprobation ausspricht. Das Recht zu einem vollen Anathem, d. h. zur Überantwortung eines Menschen an die Gewalt des Satans, wird von Balsamon unter Verweis auf Joannes Chrysostomos der Kirche abgesprochen.<sup>3</sup> Die höchste Strafe blieb dann der *ἀφορισμός*, die Exkommunikation, d. h. der Ausschluß aus der kirchlichen Gnadengemeinschaft auf kürzere Zeit oder Lebensdauer, Ausschluß schlechthin oder nur von bestimmten gottesdienstlichen Handlungen. Der Ausschluß verpflichtete den Bestraften zugleich, sich dem kirchlichen Bußprozeß zu unterziehen, der je nach Umständen zur allmählichen Wiederaufnahme führte.<sup>4</sup> Die höchste Strafe für den Kleriker war neben der Exkommunikation die Absetzung (*καθάρσις*). Dazu kam die Suspension, d. h. das bedingte Verbot der geistlichen Amtsausübung (*παρέσθω*).

In schweren Fällen, für welche der *Nomos* staatliche Strafmaßnahmen vorsah, übergab das kirchliche Gericht den Delinquenten dem weltlichen Arm, z. B. zur Ausführung der Verbannung oder auch der Todesstrafe.

Neben den eigentlichen Strafen (*τιμωρίαι*), von denen hier nur die wichtigsten angeführt wurden, stehen die *ἐπιτιμίαι*, d. h. „Bußen“, Korrektivmittel also, deren Aufferlegung mehr Sache des Bußgerichts als des kirchlichen Strafgerichts war.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. E. Herman, Hat die byzantinische Kirche von selbst eintretende Strafen (*poenae latae sententiae*) gekannt? BZ 44 (1951) 258–264 mit Literatur.

<sup>2</sup> Vgl. G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I 356 s. v. Anathema (J. Behm); – DTC I 1169 (A. Vacant); – D DroitCan. I 512 (A. Amanieu); – C. H. Turner, The history and use of creeds and anathemas in the early centuries of the church, London 1906; – M. Szidak, Begriff und Rolle von „Anathema“ in den Kanones der Ostkirche (ungar.), Χρονικά (Budapest 1944) 201–206 (mir unzug.).

<sup>3</sup> Balsamon, Einleitung zu den Kanones von Gangrai, Rhalles-Potles III 97 f.

<sup>4</sup> Vgl. Basileios von Smyrna, Ὑπόμνημα περί ἐκκλησιαστικῆς ἀφορισμοῦ, Konstantinopel 1897; – zur Bußdisziplin vgl. S. 247. 282 und DTC XII 776 ff. s. v. pénitence (E. Amann) sowie B. Poschmann, Paenitentia secunda, Bonn 1940.

<sup>5</sup> Allgemeine Literatur zum Strafrecht der Kirche: N. Suvorov, Umfang des Disziplinargerichts und der Jurisdiktion der Kirche in der Periode der römischen Synoden (russ.), Moskau 1906; – E. Vacandard, Le pouvoir coercitif de l'église et l'inquisition, Revue du Clergé Français 45 (1906) 225–248; – E. M. Rhalles, Ποινικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας Athen 1907; – A. Calettoire, Nature, auteur et formule des peines ecclésiastiques d'après les Grecs et les Latins, EO 12 (1909) 265–271; – D. Petrakakos, Συμβολαὶ εἰς τὸ ποινικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Leipzig 1909; – H. Alibizatos, Περὶ χάριτος τῶν ποινῶν τῶν κληρικῶν ἐν τῇ ὀρθοδόξῃ ἐκκλησίᾳ, Athen 1910; – P. M. Seriski, Poenae in iure byzantino ecclesiastico ab initiis ad saeculum XI (1054), Rom 1941.

## c) DER KLERUS IM ALLGEMEINEN

Wie das gleichzeitige lateinische Kirchenrecht, so unterscheidet auch das byzantinische Kirchenrecht genau zwischen Hirt und Herde in der Kirche, d. h. zwischen Klerus und Laien.

Die Aufnahme in den Klerus erfolgt durch die kirchliche (Wahl und Weihe. Und zwar werden niedrige und höhere Weihen unterschieden und damit ein niedriger und ein höherer Klerus.<sup>1</sup> Zum niedrigen Klerus zählen die Hypodiakonen, denen allerdings keine besondere Bedeutung zukommt, und vor allem die Lektoren (*ἀναγνώσται*). Gelegentlich findet man auch die Ränge der Exorzisten, Psalten und Pförtner.<sup>2</sup> Der in späterer Zeit mit Vorzug für die Weihe gebrauchte Terminus ist Chirotonie (*χειροτονία*), ein Begriff, der ursprünglich den Wahlakt, insbesondere die Aufhebung der Hände zum Zeichen der Stimmabgabe, bezeichnet, frühzeitig jedoch auch auf die eigentliche kirchliche Weihe ausgedehnt wird, ja eine gewisse, wenn auch nicht streng durchgeführte Einschränkung auf die höheren Weihen erfährt. Er umfaßt im Sinne der „Weihe“ natürlich auch den Begriff der konstituierenden Handauflegung (*χειροθεσία*) des Weihenden.<sup>3</sup>

Für den Eintritt in den Klerus (und die Tonsur<sup>4</sup>) wurden schon früh eigene Altersgrenzen festgesetzt. Das geltende Recht faßt Kaiser Justinianos zusammen,<sup>5</sup> indem er für Anagnosten 20, für Subdiakone und Diakone 25, für Priester 30 Jahre vorschrieb. Für den Episkopat sehen die Apostol. Konstitutionen noch ein Alter von 50 Jahren vor.<sup>6</sup> Justinian setzte zunächst 35, dann wie für die Priester 30 fest.<sup>7</sup> Das Trullanum reduzierte die Mindestaltersgrenze für Hypodiakone auf 20.<sup>8</sup>

Ein bestimmter Bildungsgang für den Klerus war nicht vorgeschrieben.<sup>9</sup> Immerhin verlangt can. 2 des Nicaen. II (787) von den Weiekandidaten

<sup>1</sup> Symeon von Thessalonike kennt dafür die Terminologie „ἔσωθεν τοῦ βήματος“ (höhere Weihen) und „ἔξω τοῦ βήματος“ (niedere Weihen): PG 155, 301. Eine andere Unterscheidung ist: *ἱερώμενοι* und *ὑπηρέται*. Vgl. auch A. P. Lebedev, Der Klerus der ursprünglichen allgemeinen Kirche von den Zeiten der Apostel bis zum 9. Jahrhundert (russ.), Moskau 1905.

<sup>2</sup> E. Wieland, Die genetische Entwicklung der sogenannten Ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten, Röm. Quart. Suppl. 7, Freiburg 1897; - A. A. Papadopoulos, Ἐξορισμοὶ καὶ ἐξορκισαί, Ἑπετηρίς 3 (1926) 225-234; - DACL VIII 2, 224 f. (Lecteur: H. Leclercq); - DDroit-Can. VI 671 s. v. Exorciste (F. Claeys); - A. Catoire, Le sous-diaconat dans l'église grecque, EO 13 (1910) 22-24; - E. Peterson, Das jugendliche Alter der Lektoren, Ephemerides Liturg., 1934 SA.

<sup>3</sup> Vgl. DACL VII 1, 391-413 (F. Cabrol); - DTC VII 1302-1425 (P. Galtier) und LTK XI 1240 (A. Michel); - P. Panagiotakos, Η ἱερωσύνη καὶ αἱ ἐξ αὐτῆς νομοκανονικαὶ συνέπειαι, Athen 1951; - M. A. Siotis, Die klassi-

sche und die christliche Chirotonie in ihrem Verhältnis, SA aus Theologia 20.21. 22 (1949-1951), Athen 1951. Vgl. auch die Literatur S. 247. Chirothesia im engeren Sinne als terminus technicus einer bestimmten Handauflegung bezieht sich nach mittelalterlichen Quellen auf die Weihe der niedrigen Kleriker, für die auch öfters die Bezeichnung *σπαργίς* gebraucht wird.

<sup>4</sup> A. Alibizatos, Ἡ κουρά τῶν κληρικῶν καὶ μοναχῶν κατὰ τὸ κανονικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, Ἑπετηρίς 23 (1953) 233-239 (die lange Haartracht des orthodoxen Geistlichen ist in Griechenland neuzeitlichen Ursprungs).

<sup>5</sup> Just. Nov. 106 a. 535.

<sup>6</sup> II 1: PG 1,593 C.

<sup>7</sup> Nov. 123, 1 und 137, 2.

<sup>8</sup> Can. 15; vgl. auch can. 14.

<sup>9</sup> Wie es denn auch von Ausnahmen wie Edessa, Nisibis, Alexandria und zeitweise Konstantinopel selbst abgesehen offensichtlich keine theologischen Fachschulen im modernen Sinne des Wortes gab. Zur ganzen Frage vgl. neuerdings zusammenfassend L. Bréhier, La civilisation byzantine,

des Episkopats die gute Kenntnis der Schrift und der Kanones und sieht eine Prüfung durch den Metropolitan vor. Allgemeine Vorschriften solcher Art werden immer wieder gegeben. Die Prüfungsinstanz im Patriarchat Konstantinopel war später der Chartophylax als Beauftragter des Patriarchen.

Die Cheirotonie selbst ist unwiederholbar, sie muß stufenweise ohne Überspringung einer Stufe vollzogen werden<sup>1</sup> und die nötigen Interstizien einhalten.<sup>2</sup> Die Cheirotonie erfolgt für eine ganz bestimmte Stadt oder Kirche oder ein Kloster, nicht jedoch absolut ohne einen solchen Titulus; sein Fehlen würde die Weihe unkanonisch machen.<sup>3</sup> Das Recht zur Erteilung der Cheirotonie besitzt nur der Bischof.

Die Aufnahme in den Klerus hatte ganz bestimmte Folgen für die Lebenshaltung. Ein beispielhaftes christliches Leben wird immer wieder gefordert, das über das Maß des gewöhnlichen Christen hinausgeht. Zwar ging die byzantinische Kirche nicht so weit wie die des Westens, daß sie den Zölibat in jeder Form verlangt hätte, aber gewisse Formen zölibatären Lebens sind auch in Byzanz für den Klerus unabdingbare Begleiterscheinung seiner Würde. Die erhaltene Weihe höheren Grades (Diakonat, Presbyterat und Episkopat) ist trennendes Ehehindernis, d. h. nach Erhalt dieser Weihen kann keine Ehe mehr geschlossen werden. Das Trullanum can. 6 verbot auch den Subdiakonen die Eheschließung.<sup>4</sup> Schon frühzeitig hatte sich das Bestreben bemerkbar gemacht, die Weihekandidaten überhaupt aus den Ehelosen zu nehmen. Dies jedoch rechtlich zu verankern, wie es auf der ersten Synode von Nikaia versucht wurde, scheiterte im Osten.<sup>5</sup> Verheiratete führen ihre Ehe auch nach Empfang der Weihen fort und haben kein

Paris 1950, 456–503; – ferner R. Nelz, Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirche während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus, Bonn 1916.

<sup>1</sup> J. Parisot, Les ordinations per saltum, RevOrChr. 5 (1900) 335–369.

<sup>2</sup> Genaue Interstizien, soweit sie sich nicht von Fall zu Fall aus dem noch nicht erreichten kanonischen Alter ergeben, werden in der Regel nicht genannt. Balsamon nennt gelegentlich 7 Tage zwischen den einzelnen Weihestufen; siehe Rhalles-Potles II 703.

<sup>3</sup> Vgl. bes. die Vorschrift des Chalced. can. 6 in Ergänzung zu Nicaea. I can. 15.

<sup>4</sup> Vgl. F. X. Funk, Cölibat und Priester-ehe im christlichen Altertum, Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 121–155; – E. Vacandard, Les origines du célibat ecclésiastique, Revue du Clergé Français 41 (1905) 252–289; – E. Wojucki, Die Wiederverhehlung der Priester in der morgenländischen Kirche, Archiv f. Kath. Kirchenrecht 88 (1908) 405–440; – A. Houtin, Courte histoire du célibat ecclésiastique, Paris 1929; – LTK X 1087–1091 (A. Scharnagl); – DDroitCan. III 145–

156 (E. Hermann); – DSpir. II 385–392 (F. Vernet); – J. Jubany, El celibato y el canon 10 del concilio de Ancyra, Anal. Sacra Taragon. 15 (1942) 237–256; – R. Souarn, L'ordre, empêchement canonique du mariage chez les Grecs, EO 4 (1900–1901) 65–71; – D. Petrakakos, Ἡ ἀγάμια ἐν τῷ κλήρῳ, SA aus Θεολογία 16 (1938) und 17 (1939); – P. Panagiotakos, Περὶ τοῦ γάμου καὶ τῆς ἀγάμιας τῶν κληρικῶν, Athen 1940; – D. Georgiades, Περὶ τοῦ γάμου κληρικῶν, Konstantinopel 1910; – A. Kakogiannes, Ὁρθόδοξος ἀποφύξις τῆς περὶ ἀγάμιας τοῦ κλήρου πράξεως τῆς ἡμετέρας ἐκκλησίας, ΝΣΙΩΝ 11 (1911) und 12 (1912) in sieben Forts.; – das endgültige Verbot der Eheschließung nach Empfang der höheren Weihen (Subdiakonat hier einschließlic) scheint erst Justinianos erlassen zu haben (Cod. 1, 3, 45), und zwar endgültig in der Form, daß die versuchte Eheschließung als ungültig erklärt wurde.

<sup>5</sup> Widerstand leistete vor allem Bischof Paphnutios, vgl. Sokrates, Hist. ekkl. I 11. Als bevorzugte Übung ist der freiwillige Verzicht auf die Ehe bezeugt bes. bei Epiphianos, Haeres. 59, 4, 4. Das Gegenteil ist βραχυμία.

Recht, deswegen ihre Frauen zu verstoßen. So verfügte das Trullanum, machte jedoch eine Ausnahme für die Bischöfe, denen die Fortführung der Ehe untersagt wird.<sup>1</sup> Das Verbot setzte sich offenbar nur schwer durch und mußte noch durch Kaiser Isaak II. neuerdings eingeschränkt werden,<sup>2</sup> wie andererseits auch nach dem Trullanum sich noch die Gewohnheit herausbilden konnte, daß den Diakonen und Priestern die Möglichkeit gegeben war, noch zwei Jahre nach Empfang der Weihen eine Ehe einzugehen, eine Gewohnheit, gegen die sich Kaiser Leon VI. mit einer eigenen Novelle wandte.<sup>3</sup> Daß bei ehelosen Klerikern kein illegitimer Ersatz geschaffen werde, etwa durch Syneisakten, war eine ständige Sorge der frühen Synoden. Erwähnt sei auch, daß die Praxis einen sukzessiven Bigamisten vom Weihe sakrament ausschloß und daß unter diese Kategorie nach byzantinischem Brauch auch jene gezählt wurden, die nach Beendigung der ersten Ehe nur ein neues Verlöbniß eingingen.<sup>4</sup>

Nicht geweiht werden konnten auch Leute, welche bestimmte verrufene Berufe ausübten; erst recht konnten solche Berufe nicht mehr nach der Weihe ausgeübt werden. Dasselbe gilt von ehrenwerten Berufen, die jedoch mit der kirchlichen Amtsausübung unverträglich sind, etwa Curialen.<sup>5</sup>

Da zu den mit den Amtspflichten des Klerus schwer verträglichen Beschäftigungen und Belastungen auch solche gehören, die von Staats wegen auferlegt wurden, sah sich der Staat schon frühzeitig veranlaßt, den Klerus unter gewissen Bedingungen durch gesetzliche Verfügungen davon auszunehmen, mit anderen Worten, der Klerus bekam die Immunität.<sup>6</sup> Diese Entwicklung leitete schon Kaiser Konstantinos der Große durch mehrere Verfügungen ein.<sup>7</sup> Die Befreiung bezog sich nicht nur auf die munera sordida und die Verpflichtungen der Curiales, sondern auch auf den Kriegsdienst, was so weit ging, daß z. B. Kaiser Justinianos die Flucht aus der Klerikatur in das Militär, auch wenn es sich um abgesetzte Kleriker handelte, unter Strafe stellte.<sup>8</sup> Andererseits kam es immer wieder vor, daß staatliche Rekrutierungsbehörden auch Kleriker, selbst Priester und Diakone, zum Militärdienst einbogen, was von der Kirche als Sakrileg empfunden wurde.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Trull. can. 3. 6. 13. 48.

<sup>2</sup> Das kaiserl. Semeioma z. B. PG 135, 449–452; – Rhalles-Potles V 321–323.

<sup>3</sup> Vgl. Zachariae v. Lingenthal, Jus graeco-romanum III 71; – dass. ed. Zepi I 59.

<sup>4</sup> Entscheid von 1389; vgl. M. Gedeon, Κανονικά Διατάξεις I, 24 ff.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. E. Jonkers, Das Verhalten der alten Kirche hinsichtlich der Ernennung zum Priester von Sklaven, Freigelassenen und Curiales, Mnemosyne III 10 (1942) 286–299; – Zur byzantinischen Praxis in der Frage Klerus und weltliche Beschäftigung vgl. u. a. Dölger, Regest 110 (Maurikios verbietet Leuten in staatlicher Stellung den Eintritt in den Klerus); – Regest 1384 (Manuel I. verbietet dem Klerus Bankgeschäfte); – Grumel, Regest 1048. 1092. 1100, und bes. V. Laurent, EO 33 (1934) 309–315, wo im Anschluß an

eine Entscheidung des Patriarchen Michael von 1171 die ganze Frage historisch aufgerollt wird.

<sup>6</sup> Vgl. P. A. Jakovenko, Zur Geschichte der Immunität in Byzanz, Jurev 1908 (mir unzugängl.); – G. Ferrar delle Spade, Immunità ecclesiastica nel diritto romano, Atti R. Istituto Veneto di Sc. Lett. ed Arti 1939/1940, 266–268.

<sup>7</sup> Cod. Theod. XVI 2, 1. 7.; XVI 5, 1. Vgl. Eusebios, Hist. ekkl. X 7.

<sup>8</sup> Cod. I 3, 52.

<sup>9</sup> Grumel, Regest 781. Die kirchliche Verankerung des staatlichen Privilegs ist can. 7 der Synode von Chalkedon, der Verstöße mit dem Anathem bedrohte. Vgl. P. Batiffol, Les premiers chrétiens et la guerre d'après le 7me canon du concile de Chalcedoine, Bulletin de la Soc. Nat. des Antiquaires de France 1911, 226–232.



Die Kleriker hatten auch einen bevorzugten Gerichtsstand. Schon die ältesten Synoden verboten es den Klerikern, ihre Streitsachen vor ein weltliches Gericht zu bringen, und die Kaiser des 4. und 5. Jahrhunderts bestätigten die Kompetenz des kirchlichen Gerichts bis zu einem gewissen Grad. Eine erste Gesamtregelung brachte natürlich wieder die Legislatur Justinians. Alle kirchlichen Streitsachen gehören demnach vor das Bischofsgericht, unter Wahrung der Möglichkeit einer Appellation an den Metropolitanz bzw. Patriarchen. Die Klage eines Laien gegen einen Kleriker wird vor dem bischöflichen Gericht ausgetragen, sofern sie nicht binnen zehn Tagen an ein weltliches Gericht gebracht wurde. In Kriminalfällen, welche vom Bischof mit Schuldspruch des Klerikers entschieden wurden, wird der Kleriker vom Bischof seiner geistlichen Würde entkleidet und dem weltlichen Gericht überwiesen. Wurde der Kriminalprozeß jedoch vor einem weltlichen Richter durchgeführt, so wird die Schuldfeststellung dem Bischof mitgeteilt und bei dessen Zustimmung der Kleriker abgesetzt und wiederum dem weltlichen Gericht überwiesen; stimmt der Bischof nicht zu, so entscheidet der Kaiser. Prozesse zwischen Bischöfen auch bürgerlicher Natur gehören vor die Metropolitansynode. Kein Bischof kann von einem weltlichen Gericht als Zeuge zitiert werden. Das Gericht muß sich zur Einvernahme zu ihm begeben.<sup>1</sup>

Von besonderer Wichtigkeit war die Gesetzgebung des Kaisers Herakleios. Kein weltlicher, auch kein militärischer Beamter hat mehr das Recht, einen Kleriker zu inhaftieren. Kommt ein Kleriker, um sich zu verantworten, nach der Hauptstadt, so ist nicht mehr ohne weiteres der *praefectus praetorio* zuständig, sondern der Betroffene hat die Wahl zwischen diesem, dem Patriarchen oder einem vom Kaiser zu delegierenden Richter. Kein weltliches Gericht kann das Urteil eines geistlichen Richters revidieren. Auch die Exekution ist Sache des geistlichen Richters. In Kraft bleibt die Verfügung über anklagende Kleriker: der Kläger hat der Jurisdiktion des Beklagten zu folgen. Im Strafprozeß eines Klerikers ist der Patriarch oder sein Delegierter zuständig.<sup>2</sup>

Was die steuerliche Immunität des Klerus anlangt, so beruht sie, soweit vorhanden, mehr auf Privilegien denn auf einem Gesetz. Sie umfaßte des weiteren eher steuerliche Sonderleistungen als die Grundsteuer. Jedenfalls hatte schon Konstantinos der Große den Klerus von den Munizipalleistungen entbunden und damit den großen Präzedenzfall geschaffen.

Den Privilegien entsprachen auf der anderen Seite aber auch gewisse Verbote, so die Ausübung von Berufen, die sich mit der Würde eines Klerikers nicht vertrugen, ebenso die Ausübung solcher Tätigkeiten: etwa der Beruf des Schankwirts oder die Tätigkeit eines Bankiers, eines Immobilienverwalters, Steuereintnehmers, Arztes, Rechtsanwaltes usw. Es handelt sich dabei um Verbote, die immer wieder eingeschärft werden mußten, manchmal eng, manchmal weiter ausgelegt wurden und auch nicht alle Grade der Hierarchie in gleichem Maße betrafen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Novelle 23.

<sup>2</sup> Siehe Dölger, Regest 199.

<sup>3</sup> E. Herman, *Le professioni vietate al clero bizantino*, *OrChrPer.* 10 (1944) 23–44.

An bestimmten Vorschriften für den Klerus, die kirchlichen Tagzeiten und die Liturgie zu feiern, ist das byzantinische Kirchenrecht nicht reich. Eine tägliche Zelebration der Messe wurde von den meist verheirateten Priestern schon deswegen nicht verlangt, weil nach dem *usus matrimonii* die Zelebration nicht für schicklich angesehen wurde.<sup>1</sup> Für das kirchliche Stundengebet gab es ebenfalls keine bestimmten kanonischen Vorschriften. Dagegen verlangte Kaiser Justinianos in einem Gesetz,<sup>2</sup> daß die Kleriker an den Tagzeiten, nämlich Vesper, Nachtoffizium und Orthros aktiv teilzunehmen hätten. Bischof, Exarch, Protosprebyter und Defensor haben dafür zu sorgen, daß sich der Klerus an dieses Gesetz hält. Schuldige Kleriker sollen abgesetzt werden. Die Verpflichtung meint nicht etwa eine Verpflichtung auf Grund der Weihe, sondern auf Grund des Benefiziums an einer bestimmten Kirche. Von einer privaten Rezitation des Offiziums ist nirgends die Rede.<sup>3</sup>

### ζ) DIE PFARREI

Während die westliche Pfarrorganisation schon eine reiche Literatur über ihr Werden und Wesen aufzuweisen hat, ist die Pfarrei in den östlichen Patriarchaten so gut wie unerforscht, sieht man von den Bemerkungen E. Hermans zum Thema ab,<sup>4</sup> die bisher noch das Umfangreichste und Wichtigste sind. Jedenfalls entstanden auch im Osten Pfarreien, in dem Moment, wo das Christentum in den Städten sich so ausbreitete, daß die Bischofskirche allein mit den seelsorgerlichen Verpflichtungen nicht mehr fertig wurde, und wo sich das Christentum mehr und mehr auch auf dem Lande ausdehnte. Wenn nun auch das Wort *παροικία* (*Parochia*) in vielen Fällen das Bistum bedeutet, so ist doch die Verwendung des Wortes im Sinne „Pfarrei“ auch den Byzantinern nicht unbekannt.<sup>5</sup> Doch ist von diesem Begriff her für die Organisation nicht viel zu gewinnen. Bedeutender ist, daß der Begriff für die Pfarrkirche etwas klarer zutage tritt. Mit einigen Einschränkungen kann man sagen, daß die Bezeichnung „καθολικὴ ἐκκλησία“ in manchen Fällen – abgesehen von der dogmatischen Bedeutung – neben „Bischofskirche“, „Stadthauptkirche“, „Leutkirche“ (in Klöstern) auch die Pfarrkirche bedeuten kann und bedeutet.<sup>6</sup> Sie wird rechtlich mehr oder weniger genau von den Privatkirchen, den *ἐκκλήριοι οἰκοί* unterschieden.

<sup>1</sup> Vgl. Ps.-Nikhephoros I. can. 5: *Pitra, Jur. eccl. II 320.*

<sup>2</sup> *Cod. I 41.*

<sup>3</sup> Vgl. J. Deslandes, *L'obligation de l'office chez les orientaux*, *EO 31* (1932) 129–143; – *DACL XII 2, 1926–2017.*

<sup>4</sup> E. Herman, *Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus*, *OrChrPer. 8* (1942) 378–442, bes. S. 402ff.; – einiges auch bei W. Seston, *Note sur les origines religieuses des paroisses rurales*, *Revue d'Histoire et de Philosophie Relig. 15* (1935) 243–254; – A. Tomsin, *Étude sur les πρεσβύτεροι des villages de la χώρα égyptienne*, *Bulletin Acad. Bru-*

xelles 1952 (mir unzug.); – zur neueren Geschichte, K. Lübeck, *Die Organisation der orthodoxen griechischen Pfarreien*, *Theologie und Glaube 6* (1914) 353–366.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Patriarch Nikolaos III.: *Grumel, Regest 985; Pitra, Spicilegium IV 475: „... μεταβαίνειν ἐκ τόπου εἰς τόπον καὶ εἰς ἕτεραν παροικίαν“*, wo sicherlich Landgemeinden gemeint sind.

<sup>6</sup> Vgl. Crum, *A use of the term „catholic church“*, *Proceeding of the Society of Biblical Archaeology 27* (1905) 171; – J. Zhishman, *Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche*, *Wien 1888, S. 15.*

So schon in der Gesetzgebung Justinians.<sup>1</sup> Die Zahl dieser Pfarrkirchen war in einzelnen Kirchenprovinzen sehr beträchtlich. Es scheint, daß Theodoros von Kyrrhos in seinem Bistum an die 800 solcher Pfarrkirchen hatte. Das Chalcedonense versteht in seinem Kanon 17 unter ἀγροικικαὶ παροικιαὶ ἢ ἐγγύριοι offenbar ebenfalls Landpfarreien und sieht in ihnen bereits einen integralen Bestandteil des Bistums.

Wie diese „öffentlichen Kirchen“ des Bistums im einzelnen versehen wurden, ist nicht ganz klar. Man könnte denken, daß Pfarreien in kleinen Bistümern mit wenig Klerus von der Bischofskirche aus „excurrento“ betreut wurden durch jene Kleriker der Bischofskirche, welche die Bezeichnung Periodeuten führten.<sup>2</sup> Da diese Periodeuten gelegentlich mit den Chorepiskopoi zusammenfallen, die Chorepiskopoi jedoch teilweise auf Dörfern residierten, teilweise aber auch von der Bischofsstadt aus als eine Art Exarchen des Bischofs auf dem Lande wirkten, wird dem Begriff Periodeuten ebenfalls dieser Doppelsinn zukommen. Jedoch verschwinden die Chorepiskopoi bald aus der Geschichte; und wenn auch später noch in den Ämterlisten Periodeuten erwähnt werden, so scheint es sich bei ihnen mehr um bischöfliche Visitatoren gehandelt zu haben und nicht um regelmäßige Pfarrseelsorger.

Daß die Priester an den Pfarrkirchen vom Bischof bestellt wurden, scheint keinem Zweifel zu unterliegen. Daß sie ganz seiner Jurisdiktion unterstanden, wird immer wieder betont.

Die Pfarrkirche ragte vor den anderen Kirchen der Landgemeinde, den εὐκλήριοι οἴκοι – mag es sich dabei um Privatkapellen in Palästen und Gutshäusern oder sonstige Eigenkirchen handeln – einmal liturgisch hervor. Nur sie konnte die große Kirchweihe beanspruchen mit Chrysam, Reliquiendeposition usw., während die kleinen Privatkirchen, um einen westlichen kanonischen Terminus zu gebrauchen, offenbar nicht konsekriert, sondern nur benediziert wurden.<sup>3</sup>

Die rechtlichen Privilegien der Pfarrkirche bestanden jedoch offensichtlich darin, daß nur hier an gewissen Festtagen Gottesdienst gehalten, die Sakramente der Taufe und sonstige feierliche Sakramentspendungen, wie Eheschließung usw., vorgenommen werden durften. Das bedeutete natürlich für den Pfarrklerus auch die Reservierung der entsprechenden Gebühren und Spotteln. Gegenüber gottesdienstlichen Handlungen in Privatkirchen war die alte Kirchendisziplin sehr ablehnend, Hauptgrund war zunächst wohl die Furcht vor häretischen Konventikeln. So wenden sich die frühen Synoden mit Nachdruck gegen solche gottesdienstliche Feiern. So z. B. can. 58 von Laodikeia. Justinian bestätigt diese Entschließung bis zu einem gewissen Grad, indem er gottesdienstliche Feiern in solchen Privatkirchen zur Aufgabe des Klerus der „öffentlichen Kirchen“ (mit bischöflicher Erlaubnis) machte.<sup>4</sup> Dieser Regelung entsprechen auch die Kanones 31 und 59 der Synode in Trullo.

Geockert wurden diese Vorschriften erst durch Kaiser Leon VI., der es nicht nur dem Eigentümer der Privatkirche überließ, sich Priester für

<sup>1</sup> Vgl. Cod. I 2, 25; – vgl. A. Knecht, System des justinianeischen Kirchenvermögensrechtes, Stuttgart 1905, 28ff.

<sup>2</sup> Siehe S. 103f.

<sup>3</sup> Vgl. Balsamon, Rhalles-Pottles IV 479.

<sup>4</sup> Novelle 58 und 131.

die Feier der Liturgie einzuladen, sondern auch Taufen in solchen Oratorien gestattet.<sup>1</sup> Diese Privilegien scheinen sehr häufig in Anspruch genommen worden zu sein, und zwar besonders gern mit Hinweis auf die Grundsteinlegung durch Bischof oder Patriarch (Stauropolegion). Patriarch Alexios Studites sieht sich deshalb veranlaßt, sehr energisch für die Rechte der Pfarrkirche einzutreten und die alte Ordnung wieder herzustellen.<sup>2</sup> In diesem Sinne, d. h. um der Pfarrorganisation Stabilität zu verleihen, verbietet dann Patriarch Nikolaos III. den Klerikern den Wechsel von Pfarrei zu Pfarrei, besteht also auf der Bindung des Pfarrers an seine Gemeinde.<sup>3</sup> Trotzdem scheint das „Recht“ der Privatkirchen sich immer wieder durchgesetzt zu haben. Balsamon versucht einen gewissen Ausgleich, indem er zwar – entgegen seinen sonst theoretisch ausgesprochenen Rechtsprinzipien – die Novellen Leons VI. den Kanones des Trullanums vorzieht, immerhin jedoch vorsieht, daß der Bischof wenigstens das Recht behält, die Vornahme solcher Handlungen in Privatkirchen zu verbieten – er muß also nicht mehr eigens um Erlaubnis gefragt werden.<sup>4</sup>

Die Streitigkeiten scheinen damit nicht beendet gewesen zu sein. Jedenfalls reservierte Kaiser Andronikos II. im Jahre 1306 den Pfarrkirchen noch einmal eigens durch Kaisergesetz das Recht zur Vornahme der Eheschließung.<sup>5</sup>

Wie Kaiser Justinian liturgisch die Rechte der „öffentlichen Kirchen“ gewahrt wissen wollte, so gab er ihnen auch vermögensrechtliche Vorteile. Erbschaften z. B., durch die „Christus“ zum Erben eingesetzt wurde, fielen, wenn der Empfängertitel durch das Testament nicht genauer bestimmt war, an die Pfarrkirche.<sup>6</sup> Von solchen Stiftungen lebte der Pfarrklerus. Reichten sie nicht aus, so mußte das Vermögen der Bischofskirche einspringen. Offenbar im Interesse eines finanziellen Ausgleichs zwischen der Höhe des Eigenvermögens der einzelnen Kirchen und der mensa episcopalis lag es, wenn gelegentlich Kleriker an zwei oder mehreren Kirchen angestellt waren. Solche Benefizien nannte man in Byzanz *κληρικᾶτα*, d. h. man wandte auf sie einen Ausdruck an, der zunächst zur Bezeichnung der Weihegrade im Gegensatz zu den *ἀρχοντίαια*, der Bezeichnung für die bischöflichen Offizialen, stand. Es gehört zu den Übelständen des kirchlichen Vermögensrechtes in Byzanz, daß solche Klerikata nicht selten von den Nachkommen der Inhaber, also auch einfachen Laien, für sich in Anspruch genommen wurden, die dann die Pfarrpflichten durch einfache und natürlich schlecht besoldete Vikare ausüben ließen. Das Klerikaton bestand in der byzantinischen Spätzeit „in der lebenslänglichen Leihe eines kirchlichen Grundstückes als Gegenleistung für den vom Beliehenen zu verrichtenden Kirchendienst“ (E. Herman). Gelegentlich war dafür ein mäßiger Zins zu zahlen. Das rückte natürlich die Pfarrer bedenklich in die Nähe der Paröken des

<sup>1</sup> Novelle 4, Zepi I 59: „... τοὺς ἱερεῖς ἐκάστης οὐκίας ἄδειαν ἔχειν ἐν πάσαις ταῖς οὐκίαις ἱερᾶσθαι τε καὶ μυσταγωγεῖν οὐδ' ἂν προσκαλεῖν αἰροῦτο ὁ ἐκάστης οὐκίας δεσπότης“. Nov. 15 a. a. O. 73: „... καθὼς περὶ θυσιαῶν οὕτω καὶ περὶ τοῦ σωτηρίου βαπτίσματος“.

<sup>2</sup> Grumel, Regest 835 von 1028: Rhalles-Potles V 31.

<sup>3</sup> Siehe oben 80.

<sup>4</sup> Balsamon ad Trull. can. 31: Rhalles-Potles II 372: „... ὁ δὲ μὴ ἔρητῶς καλυθεὶς δοκεῖ σιωπηλῶς κατὰ γνώμην ἐπισκοπικὴν τοῦτο ποιεῖν.“

<sup>5</sup> Zepi I 536.

<sup>6</sup> Cod. I 2, 25.

Bistums, und es ist bezeichnend, daß in einer Besitzliste der Metropole Athen tatsächlich die 200 attischen Papades in einem Atemzug mit den Hörigen genannt werden.<sup>1</sup>

Der Klerus der Eigenkirchen mußte von der Eigenkirchenstiftung unterhalten werden. Der Stifter konnte nicht mehr Kleriker anstellen, als dem Vermögen der Stiftung entsprach; doch konnten auch andere Personen an diesen Kirchen Stiftungen für Kleriker machen. Es kam mitunter vor, daß der Eigentümer mit einem Kleriker einen Anstellungsvertrag auf Zeit schloß.

Schließlich sei noch erwähnt, daß zum ordentlichen Einkommen des gesamten Pfarr- und Eigenkirchenklerus natürlich auch die Opfergaben der Gläubigen und die Stolgebühren gehörten.<sup>2</sup>

Etwas, was der westlichen Einrichtung der Ruraldekanate entspräche, scheint in Byzanz noch nicht entdeckt worden zu sein. Immerhin möchte ich auf eine Verfügung des Patriarchen Kallistos von 1350 hinweisen, der eine ähnliche Institution wenigstens für die Hauptstadt Konstantinopel schafft. Für jede *γειτονία* der Stadt wird ein Exarchos bestimmt, der über die Disziplin des Klerus und der Pfarreien in dieser „Nachbarschaft“ sorgen muß, von dem sich die Pfarrer die Erlaubnis zu gewissen Amtshandlungen holen müssen usw.<sup>3</sup>

#### 7) DER LAIE IN DER KIRCHE

Der Fragenkomplex, bei dem sich die Kirche und besonders das kanonische Recht ex professo ausgiebig mit dem Laien befaßt, ist das Eherecht.<sup>4</sup> Aber während die staatliche Gesetzgebung in den meisten Disziplinen sehr rasch den Anschluß an die kirchliche Konzeption findet, hat hier auf Grund der römischen Auffassung von der Anbahnung und dem Vollzug des Eheabschlusses die Harmonisierung am längsten gedauert. Selbst die justinianeische Gesetzgebung geht nur sehr zögernd vor. Das römische Recht unterschied die *Sponsalia*, das formlose Eheversprechen, und den Eheabschluß durch Konsenserklärung mit *deductio in domum mariti*. Nur sehr langsam wird diese Verlobung<sup>5</sup> verkirchlicht: aus der *μνηστεία* wird eine religiöse Zeremonie (bezeugt seit dem 8. Jahrhundert durch eine eigene

<sup>1</sup> Vgl. G. Stadtmüller, Michael Choniates, Metropolit von Athen, Rom 1934, S. 153 Anm. 4.

<sup>2</sup> Vgl. E. Herman, Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich, *Studi Bizantini* 5 (1939) 657–671, und ders., Das bischöfliche Abgabewesen im Patriarchat von Konstantinopel. *OrChrPer*.5 (1939) 434–513.

<sup>3</sup> Siehe S. 116–117.

<sup>4</sup> J. Zhishman, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864; – J. Dauvillier-C. de Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936; – R. Orestano, *Alcune considerazioni sui rapporti fra matrimonio cristiano e matrimonio romano dell'età postclassica*, Scritti

Ferrini, Mailand 1946, 343–382; – E. Herman, *Matrimonio romano e matrimonio cristiano*, *OrChrPer*. 6 (1940) 222–229; – R. Orestano, *La struttura giuridica del matrimonio romano dal diritto classico al diritto giustiniano I*, Mailand 1951; – DTC IX 2317 ff. (M. Jugie); – G. Ferrari, *Diritto matrimoniale secondo le Novelle di Leone il Filosofo*, *BZ* 18 (1909) 159–175.

<sup>5</sup> Vgl. RAC I 711–714 s. v. *arrha* (A. Steinwenter); – E. Herman, Die Schließung der Verlobnisse im Recht Justinians und der späteren byzantinischen Gesetzgebung, *Analecta Gregoriana* 8 (1935) 79–107; – J. Dauvillier, *La formation du mariage dans les églises orientales*, *RevScRel*. 15 (1936) 386–395.

ἀκολουθία ἐπὶ μνήστροις). Juristisch bedeutsam jedoch ist, daß die Verlobung von der Kirche immer mehr in ihren Folgerungen der Ehe selbst angeglich wird. Die Synode in Trullo betrachtet die Vermählung mit der Verlobten eines anderen als Ehebruch (can. 98). Leon VI. verweist alle Rechtsstreitigkeiten im Zusammenhang mit den Sponsalien an die kirchliche Gerichtsbarkeit,<sup>1</sup> und Patriarch Xiphilinos stellt die Verlobung in ihren rechtlichen Folgen der Ehe gleich,<sup>2</sup> ebenso Alexios I. Komnenos (τοδοναμοῦσαι τῷ γάμῳ) vorausgesetzt, daß es sich um eine feierlich abgeschlossene Verlobung und nicht nur um eine Eheverabredung handele.<sup>3</sup> Das bedeutet vor allem, daß eine bestehende Verlobung ein trennendes Ehehindernis für jeden anderen Eheabschluß bildet (Bigamie) und nur aus jenen Gründen gelöst werden kann, die auch für die Eheauflösung selbst maßgebend sind. Balsamon geht sogar so weit, Kindern aus der Verbindung von Verlobten die Legitimität zuzusprechen.<sup>4</sup> Erst die nachbyzantinische Zeit versuchte, diesen teilweise unangenehmen und harten Konsequenzen dadurch zu entgehen, daß sie die feierliche kirchliche Verlobung am selben Tag feierte wie die eigentliche Eheschließung.

Die Eheschließung<sup>5</sup> wurde von der Kirche früh als ihre eigene Domäne betrachtet. Zeuge ist schon can. 7 von Neokaisareia, wenn auch hier eher von der Teilnahme an Hochzeitsfeierlichkeiten als von einer sakramentalen Intervention die Rede ist. Der Staat nahm davon zunächst nicht Kenntnis. Noch bei Justinianos ist die Konsenserklärung das allein Entscheidende und die kirchliche Beteiligung bleibt fakultativ. Der Kaiser verpflichtet nur solche Kreise zum kirchlichen Eheabschluß, die keinen Ehekontrakt abschließen, es geht ihm also darum, damit die Gültigkeit der Ehe sicherzustellen.<sup>6</sup>

Ähnlich entscheidet noch Kaiserin Eirene. Erst Leon VI. erklärt im Jahre 895 die kirchliche Eheeinsegnung für rechtsnotwendig zum Zustandekommen einer gültigen Ehe.<sup>7</sup> Für unfreie Personen wurde diese Regelung erst unter Kaiser Alexios I. rechtswirksam.<sup>8</sup>

Das Hauptkapitel im byzantinischen Eherecht ist die komplizierte und immer wieder verfeinerte Lehre von den Ehehindernissen.<sup>9</sup> Sie im einzelnen

<sup>1</sup> Novelle 109. In Nov. 74 bestimmt er für die Verlobung in facie ecclesiae dieselben Altersgrenzen wie für die Eheschließung (12 bzw. 14).

<sup>2</sup> Rhalles-Potles V 51 f.

<sup>3</sup> Dölger, Regest 1116.

<sup>4</sup> Rhalles-Potles II 540 ff.

<sup>5</sup> J. Dauvillier, La formation du mariage dans les églises orientales, RevScRel. 15 (1935) 386-395; - L. Anné, La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'église jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle, EphemTheolLov. 12 (1935) 513-550; - A. L. Ballini, Il valore giuridico della celebrazione nuziale cristiana dal primo secolo all'età giustiniana, Mailand 1939; - A. Raes, Le consentement matrimonial dans les rites orientaux, EphLit. 47 (1933) und 48 (1934) in 6 Forts.; - E. Herman, De benedictione nuptiali quid statuerit ius

byzantinum sive ecclesiasticum sive civile, OrChrPer. 4 (1938) 199-234.

<sup>6</sup> Novelle 117, 4.

<sup>7</sup> Novelle 89.

<sup>8</sup> Dölger, Regest 1177.

<sup>9</sup> Zur Terminologie: Verwandtschaftsgrad = βαθμός, Linie = τάξις oder γραμμή. Gerade Linie = εὐθεία (aufsteigend ἀνωθσα oder absteigend κατωθσα), Seitenlinie = πλαγία, κατὰ πλάτος. Die Berechnung der Grade in der geraden Linie erfolgt nach der Zahl der Zeugungen, d. h. daß z. B. Großvater und Enkel im zweiten Grad verwandt sind; dasselbe gilt von der Seitenlinie, Bruder und Schwester sind also im zweiten Grad blutsverwandt. Ehegatten werden in ihrem Verhältnis zueinander und ihren Abkömmlingen als eine Person gerechnet. Auch bei der Schwägerschaft wird die Zahl der Zeu-

und in letzter Genauigkeit anzuführen, würde allzu viel Raum erfordern. Hier die Entwicklung in den Hauptzügen.<sup>1</sup> Vom Staat übernahm die Kirche das impedimentum aetatis. Die justinianeische Gesetzgebung sieht für Mädchen die Vollendung des 12., für Männer die Vollendung des 14. Lebensjahres vor. Kaiser Leon III. gleicht auch hierin das Verlöbniß der Eheschließung an, erhöht aber die Altersgrenze auf 13 bzw. 15 Jahre.

Die wichtigsten Eehindernisse ergaben sich jedoch aus den Verwandtschaftsgraden. Bei Blutsverwandtschaft ist jegliche Eheschließung in gerader Linie unbedingt untersagt; sie macht die Ehe ungültig. Das ist bereits in der alten Kirche feste Regel. Diese Zeit kennt aber bereits das Eehindernis der Blutsverwandtschaft in den ersten Graden der Seitenlinie. Das Trullanum erweiterte dieses Hindernis bis zum vierten Grad der Consonbrini, was von den Kommentatoren jedoch zum Teil auf alle Seitenlinien der Blutsverwandtschaft (*συγγένεια*) ausgedehnt wurde. Unter Patriarch Lukas Chrysoberges wird schließlich der siebte Grad der Seitenlinie als Grenze festgesetzt und bleibt es. In der Schwägerschaft (*ἀγχιστεία*) gilt auf Grund von can. 87 des Basileios vor allem die Regel, es dürfe keine *σύγχυσις ὀνομάτων* entstehen. Auch hier gilt in der geraden Linie das absolute Verbot, in der Seitenlinie das Verbot bis zum vierten Grad. So wenigstens Trull. can. 54. In der Seitenlinie wurde aber in der Folgezeit bis zum fünften Grad gegangen, ja in dem berühmten Tomos des Patriarchen Sisinnios 997<sup>2</sup>

gungen berechnet, um den Grad der Verwandtschaft festzustellen, Mann und Schwiegermutter sind also im ersten Grad verschwägert, Mann und Schwägerin oder Schwager im zweiten.

<sup>1</sup> A. Pavlov, Ein Synodalschreiben aus dem Jahre 1213 über die Ehe eines griechischen Kaisers mit der Tochter eines armenischen Fürsten (russ.), *VVrem.* 4, 160-166; - V. Laurent, *Acte du patriarche Sergius*, EO 33 (1934) 301-305; - A. Hage, *Les empêchements de mariage en droit canonique oriental*, Beyrouth 1954; - R. Souarn, *L'empêchement canonique de parenté naturelle chez les Grecs*, EO 4 (1900-1901) 193-198; - ders., *La parenté spirituelle empêchement canonique du mariage chez les Grecs*, EO 7 (1904) 194-198; - Th. Antoniadis, *Ὁ περιορισμὸς τῶν καλωμάτων τοῦ γάμου*, Konstantinopel 1913; - E. Volterra, *Un'osservazione in tema di impedimenti matrimoniali*, Studi in memoriam A. Albertoni I, 1935, 401-421; - E. Herman, *De impedimentis matrimonialibus secundum codificationem iuris ecclesiastici recentis „orthodoxorum“*, *OrChrPer.* 3 (1937) 233-259; - F. M. de Robertis, *La condizione sociale e gli impedimenti al matrimonio nel basso impero*, *Annali della Facoltà Giur. Università di Bari* NS 2 (1939) 45-69; - Ph. N. Georgiades, *Tò ἐκ*

*συγγένειας αἵματος ζ' βαθμοῦ κάλυμα γάμου καὶ ἡ πρόσταξις*, ἔτους 1186, τοῦ αυτοκράτορος Ἰσαακίου Β' τοῦ Ἀγγέλου, Athen 1937; - ders., *Καλώματα γάμου. Ἀνέκδοτον πρωτότυπον τῆς προστάξεως τοῦ αυτοκράτορος Ἰσαακίου, Πρακτικά der Akademie von Athen* 12 (1937) 510-517; - M. G. Theotokas, *Τὰ κρατούντα περὶ μικτῶν γάμων ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ ἐκκλησίᾳ*, *Ἐκκλ. Ἀλθθ.* 19 (1899) SA 23 S.; - L. Hermann, *Die gemischten Ehen in der griechischen Kirche*, *Theol. Prakt. Monatsschrift* 13 (1903) 175 ff.; - S. Solazzi, *Le unioni di cristiani ed ebrei nelle leggi del basso impero*, *Memorie dell'Accademia di Napoli* 59, Neapel 1939; - V. Grumel, *La prohibition des mariages durant l'octave pascale*, EO 35 (1936) 274-279; *RAC* III 1016-24 s.v. *Digamus* (B. Kötting); - J. M. Gromoglasov, *Über die zweiten und dritten Ehen in der orthodoxen Kirche* (russ.), *Bogoslov. Vestnik* 11 (1902) 23-41. 149-161. 291-304; - A. Aimilianides, *Ἡ ἐξέλιξις τοῦ δικαίου τῶν μικτῶν γάμων ἐν Κύπρῳ*, *Κυπρ. Σπουδαί* 2 (1938) 197-236; - R. Guiland, *Les noces plures à Byzance*, *Byzantinosl.* 9 (1947) 9-30; - J. J. Sokolov, *Die Adoption in ihren Beziehungen zur Ehe in Byzanz und im modernen christlichen Orient* (russ.), *Petersburg* 1910; - P. A. Angeleto-pulos, *Τινὰ περὶ ἱερολογίας ἐπὶ γάμου καὶ ἐπὶ υιοθεσίας*, *BZ* 30 (1929-1930) 646-659.

<sup>2</sup> Grumel, *Regest* 804.

in Fällen, wo das Prinzip des Basileios gefährdet wäre, sogar bis zum 6. Grad; bei Gelegenheit versuchte Patriarch Xiphilinos in bestimmten Fällen sogar noch den siebten Grad einzuführen. Jedenfalls ließ die Novelle 76 des Kaisers Manuel I. die Gültigkeit solcher Ehen unangetastet.<sup>1</sup> Und allmählich war es in der Praxis der 5. Grad der Schwägerschaft, bei dem man stehen blieb.

Die geistliche Verwandtschaft, d. h. das Verhältnis zwischen Paten (*ἀνάδοχος*) und Täufling (*ἀναδεκτός*) und zwischen bestimmten Verwandten beider, erscheint schon in der justinianischen Gesetzgebung als Ehehindernis. Der Kaiser verbietet die Ehe des Paten mit dem weiblichen Täufling. Das Trullanum dehnt das Verbot auf Pate und Mutter des Täuflings aus. In den Basiliken ist auch das Verbot zwischen Kindern des Paten und dem Täufling, zwischen Kindern des Täuflings und dem Paten und zwischen den Kindern beider zu finden. Nachdem aber das Trullanum den Grundsatz ausgesprochen hatte, die geistliche Verwandtschaft stehe über der körperlichen, dauerte es nicht lange, bis beide im Eherecht einander voll angeglichen waren. Schließlich wird auch die legale Verwandtschaft durch Adoption der Blutsverwandtschaft gleichgestellt.

Besonders umstritten war in Byzanz auch das Ehehindernis der sukzessiven Bigamie. Der Umstand, daß die Bibel der Zweitehe nicht gerade günstig gegenübersteht, veranlaßte die Kirche zunächst, ihr die Einsegnung zu verweigern, freilich nicht sofort. Zunächst legte man den Bigamisten nur eine Kirchenbuße auf. Zur Zeit des Theodoros Studites und unter seinem Einfluß schritt man dann zum Einsegnungsverbot. Nur bei Frauen verfuhr man milder, und schließlich geriet das Verbot wieder in Vergessenheit. Patriarch Sisinnios erneuerte es in der alten Strenge, hatte aber ebenfalls keinen durchschlagenden Erfolg, und schon Alexios Studites verfügte bei Zuwiderhandlungen in der gewohnten Milde. Inzwischen war ja auch dank der Affäre der vier Ehen Kaiser Leons VI. sogar die dritte Ehe und ihre Einsegnung ins Feld der Möglichkeiten geschoben worden. Noch Kaiserin Eirene hatte die Kinderaus dritter Ehe für illegitim erklärt. Kaiser Basileios I. ließ diese Verfügung nur noch für Kinder aus vierter Ehe gelten. Leon VI. war zunächst von der strengeren Richtung, aber gerade sein Eheskandal, der zum Schisma in der Kirche führte, brachte schließlich auch den Tomos von 920. In diesem wurde bestimmt, daß, wer das vierzigste Jahr noch nicht erreicht habe, eine dritte Ehe eingehen könne, auch wenn er schon Kinder habe, ebenso jemand über vierzig, wenn er noch kinderlos sei. Auf jeden Fall wurde die vierte Ehe verboten. Doch scheint es, daß der Tomos unionis lange brauchte, bevor er sich durchsetzte. Im 12. Jahrhundert ist zwar die Erlaubtheit der Einsegnung der zweiten Ehe endlich gesichert, aber für die 3. Ehe scheint dieser Erfolg erst im 13. Jahrhundert Tatsache zu sein.

Über das Ehehindernis der Weihegrade<sup>2</sup> ist an anderer Stelle gehandelt. Das Hindernis der *Disparitas cultus*, d. h. der Ehe mit Ungläubigen und Häretikern, galt die ganze byzantinische Zeit hindurch, doch ließ die

<sup>1</sup> Vgl. Dölger, Regest 1341 mit 1468 und 1486.

<sup>2</sup> Siehe S. 80–81.



unterschiedliche Definition des Begriffes Häretiker für die Oikonomia manche Tür offen.

Für die Ehescheidung<sup>1</sup> gibt es nach byzantinischem Kirchenrecht zunächst nur einen einzigen Grund, den vollendeten Ehebruch. Die fundamentalen Bibelstellen sind Matthäus V 32 und XIX 9. Da aber das römische Eherecht, wie wir gesehen haben, länger als irgend ein anderes heidnisches Recht im Raum der Kirche verblieb, bildeten sich schon sehr früh auch andere Ehescheidungsgründe als kanonisch gültig heraus. Die Konkurrenz der kirchlichen Anschauung von der grundsätzlichen Unauflöslichkeit der Ehe und der römischen Gewohnheiten veranlaßte dann die christlichen Kaiser, einen Ausgleich zu versuchen. Die Ehescheidung wird an ganz bestimmte Voraussetzungen geknüpft, was im römischen Recht bisher nicht der Fall war. Justinianos I. schwankt zunächst in seinen Auffassungen. Schließlich ordnet er durch Novelle 117 (anno 542) folgende Ehescheidungsgründe: Kapitalverbrechen, Vorkommnisse, welche in ihrer Wirkung dem natürlichen Tod gleichkommen, Ehebruch und ehebruchähnliche Handlungen, Mangel eines wesentlichen physischen Eheerfordernisses und schließlich die Wahl eines mit dem Gelübde der Keuschheit verbundenen Lebensstandes. Justinos II. hat dann freilich 566 das alte *jus divortii ex consensu* wiederhergestellt und die Novelle 117 wieder aufgehoben.<sup>2</sup> Erst ein paar Jahrhunderte später kann die Novelle 117 wieder als gültige Norm angesehen werden. Für die Ehescheidung scheint das einfache *repudium* genügt zu haben; erst seit dem 12. Jahrhundert dürfte der richterliche Entscheid maßgebend gewesen sein. Die Ehescheidung im Falle des Ehebruchs verwehrt dem schuldigen Teil den Eingang einer neuen Ehe, nicht jedoch dem unschuldigen. Bei den übrigen Ehescheidungsgründen gilt in der Regel, daß sich der schuldige Teil erst nach einer gewissen Bußfrist wieder verhelichen kann.

So stark sich die byzantinische Kirche mit dem Eherecht befaßte, so wenig lag es ihr am Herzen, den Rang der Ehe theologisch bestimmt und umfassend herauszuarbeiten. Daran war die Mönchsethik schuld, die schon seit Basileios dem Großen die christliche Ethik schlechthin wird.<sup>3</sup> So begegnen vor allem in den Mönchsviten unglaubliche Disqualifikationen der Ehe und der Frau. In der Vita des Neilos von Rossano etwa wird die Ehe des Helden, der auch Kinder entsprangen, geradezu als Anschlag des Teufels auf die Tugend des Heiligen gebrandmarkt, der „lieber mit einer Schlange

<sup>1</sup> I. Fahrner, Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht I, Freiburg 1903, 25-47; - A. Catoire, Le divorce d'après l'église catholique et l'église orthodoxe, EO 14 (1911) 167-170; - J. A. Douglas, The practice of the orthodox communion in the matter of divorce, Church Quarterly Review 123 (1936) 105-111; - A. P. Christophilopoulos, 'Η ἑλληνοκλή ἑρθεῖς εὐδοξία καὶ τὸ διαζύγιον, Ἀρχαῖον Ἰδιωτικὸν Δικαίον 13 (1946) 214-236; - J. E. Jonkers, Inloed van het christendom op de romeinsche wetgeving be-

treffende het concubinaat en de echtscheiding, Amsterdam 1938; - G. Arabazoglu, Εὐλότωση καὶ διαζύγιον παρὰ τοῖς βυζαντινοῖς. Πατριάρχης καὶ αὐτοκράτωρ εἰς μίαν περίπτωσιν διαζύγιου, Ὁρθοδοξία 17 (1952) 195-198; - F. Delpini, Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V, Torino 1956 (mir unzug.)

<sup>2</sup> Dölger, Regest 6.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. D. Amand, L'ascèse monastique de saint Basile, Maredsous 1948, 12-28.

als einem Weib sprechen wollte“ und einmal einen Klosterbruder schalt, der einer Jungfrau den Eintritt in die Kirche gestattet habe, da diese Frau „συνώξεσε τὴν ἐκκλησίαν“. <sup>1</sup> Eine ganze Anzahl von byzantinischen Kirchenvätern sieht in der Ehe und Kinderzeugung eine direkte Folge der Erbsünde. <sup>2</sup> Freilich, die besonnenen unter den Vätern, etwa Maximos der Bekenner, wehren sich entschieden gegen eine Disqualifizierung der Ehe. Wer sie disqualifiziert, müßte die ganze Welt der Schöpfung der Natur disqualifizieren. Noch dazu ist nach Maximos die Ehe einer der ersten Schritte auf dem Weg der großen Einigung und die eheliche Liebe ein Widerhall des göttlichen Eros. <sup>3</sup>

Trotz der Vorherrschaft der mönchischen Ethik muß auch betont werden, daß es in der byzantinischen Theologie nicht an Spuren und Ansätzen fehlt, eine Ethik für Weltleute und ihr Vollendungsstreben zu schaffen. Hierher gehören alle jene Versuche, den Primat des kontemplativen Lebens einzuschränken und die Praxis auch als Mittel zur Vollendung gelten zu lassen. Hierher gehören des weiteren jene bescheidenen Ansätze, die sich in den Allerweltskatechismen der Erotapokriseis finden, z. B. beim sog. Anastasios Sinaites <sup>4</sup> oder bei Michael Glykas.

Je mehr sich schließlich im mystischen Aufstiegsschema des Mönchtums die hesychastische Gebetsrichtung herauschälte, die eben diesem Gebet vor allen nur im mönchischen Leben realisierbaren Bußübungen und liturgischen Praktiken den Vorzug gab, je mehr also das spezifisch Mönchische und nur Mönchische der Lebensform gegenüber dem Gebet allein in den Hintergrund trat, desto leichter wurde es, nun auch den Laien an den Segnungen dieser Gebetsweise teilnehmen zu lassen. Einer der entschiedensten Initiatoren auf diesem Wege ist Symeon der jüngere Theologe. <sup>5</sup> Hierher sind aber auch jene Seelsorger in höfischen Kreisen zu zählen, die in der Endzeit des Reiches Prinzen und Prinzessinnen unter ihren Klienten hatten und sich bemühten, ihnen einen Wegweiser für ein christliches Leben in der Welt zu geben. <sup>6</sup> Das Problem wird zwar nicht mehr mit jener Entschiedenheit aufgegriffen, wie sie einst Klemens von Alexandria eignete, immerhin aber richtig gesehen und auch wirklich in Angriff genommen.

Was das religiöse Leben des Volkes anlangt, so ist es in Byzanz wie meist in der mittelalterlichen Kirchengeschichte: es beschäftigte die Kirche und wurde damit erst aktenkundig, wenn es auf Abwege geraten war. In diesen Fällen scheinen dann Alkoholismus, <sup>7</sup> Aberglaube <sup>8</sup> und Ausschweifung die

<sup>1</sup> PG 120, 21 und 76.

<sup>2</sup> M. Jugie, EO 24 (1925) 148 und Anm.

<sup>3</sup> Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie, Freiburg 1941, 185 ff.

<sup>4</sup> PG 89, 361 (quaestio 5) und 756 (Quaest. 103); – vgl. auch N. Suvorov, VVrem. 10 (1903) 31–62.

<sup>5</sup> Vgl. I. Hausherr, Vie de Syméon le Nouveau Théologien, Rom 1928, S. LVII ff.

<sup>6</sup> So z. B. der Mönch Markos (13. Jahrh.) im Chisianus gr. 27 oder Theoleptos von Philadelpheia, Ottob. gr. 405.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. E. Jeanselme, L'alcoolisme à Byzance, Communication à la Société Française d'Histoire de la Médecine 18 (1924) nr. 9 und 10.

<sup>8</sup> Vgl. J. Lebreton, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'église chrétienne du III<sup>e</sup> s., Rev-Hist.Eccl. 20 (1924) 5–37; – K. Dieterich, Hellenistische Volksreligion und byzantinisch-neugriechischer Volksglaube, Ἄγγελος 1 (1925) 1–23; – P. Maas, Artemiskult in Konstantinopel, Byz NrgJbb. 1 (1920) 377–380; – G. de Tervarent-B. de Gaiffier,

Hauptlasten gewesen zu sein,<sup>1</sup> gegen welche sich die Kirche zur Wehr setzte. Es muß jedoch bemerkt werden, daß der Klerus wenn nicht ebensooft, so doch nicht viel seltener in diese Dinge verstrickt gewesen zu sein scheint wie die Laienwelt. Und wenn es auch kein überwältigendes Zeugnis für den Vorzug der Laien vor dem Klerus ist, wenn Justinianos I. den Klerus zum Besuch und der Persolvierung des kirchlichen Stundengebetes unter Hinweis auf das gute Beispiel der Laien anhält, Symptom ist es eben doch.<sup>2</sup>

Von kirchlichen Organisationen der Laien, etwa der Philoponoi, ist an anderer Stelle die Rede.<sup>3</sup> Doch bedeuten diese Organisationen nicht etwa das Insgesamt der Laien an Beteiligung am aktiven kirchlichen Leben. In einer Kirche, deren Spitze der Kaiser war, also ein „Lai“, konnte es nicht ausbleiben, daß, wenn nicht de jure, so doch de facto dem Laienelement ein großer Einfluß, eben über die Person des Kaisers, gegeben war. Die kaiserliche Regierung ist im Tatsächlichen ebenso sehr kirchliche Regierung wie die Hierarchie. Seinen Ausdruck findet dieser Tatbestand nicht nur in der Einreihung des Klerus in die Ämterhierarchie des Hofes, nicht nur in der Beteiligung der Laien, wenigstens der Archontes – an der Bischofswahl und in der Fühlungnahme mit den Laien bei Bestellung der Metropolen, sondern auch in der Beteiligung der „Senatoren“ an einer ganzen Reihe wichtiger Synoden und kirchlicher Amtshandlungen.<sup>4</sup>

Schließlich wäre noch zu erwähnen, daß das Laienelement einen großen Teil der byzantinischen Theologie trägt, und zwar nicht nur insofern es sich um Kaiser wie Justinianos, Leon VI. oder Manuel I. handelt, sondern auch in der Person von Staatsmännern, Beamten und Amateuren, wie etwa Theodoros Metochites, Nikephoros Chumnos und Nikephoros Gregoras im 14. Jahrhundert, Georgios Akropolites und Niketas Choniates im 13., Isaak Komnenos, Theodoros Smyrnaios, Joannes Axuchos, Andronikos Kamateros und Demetrios Tornikes im 12. Jahrhundert, und in früheren Jahrhunderten Männer wie Prokopios von Gaza und Kosmas Indikopleustes, Michael Psellos und Joannes Italos, Theodoros Daphnopates und Leon Magistros.

Le diable voleur d'enfants, Hommage à A. Rubió i Lluch II, Barcelona 1936, 33–58; – Th. Schermann; Spätgriechische Zauber- und Volksgebete, München 1919; – L. Arnaud, Quelques superstitions liturgiques chez les Grecs, EO 14 (1911) 75–80; – W. Wey, Μέτρον λαμβάνειν, BZ 23 (1914–1919) 164–166; – zur Astrologie vgl. S. 333 f.; – L. Thorndike, A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era, New York 1923. – Vgl. auch das wichtige Material bei Ph. Kukules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, Athen 1948 ff.; – besonders gern attackierten die Moralisten die Verbrüderung, die ἀδελφοποιία. Darüber z. B. M. Rhalles, Περὶ τῆς ἀδελφοποιίας, Ἐπετηρὴς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 1908, 293–306; – K. Amantos, Ἐπιτίμιον κατὰ τῆς

ἀδελφοποιίας, Ἐπετηρὴς 4 (1927) 280–284. – Für eine Fülle von Einzelheiten sei auf die Bibliographie der BZ, bes. Abt. 1 C: „Sagen, Volkskunde“ verwiesen.

<sup>1</sup> Ergiebig sind hier besonders die Patriarchalakten, wie sie in Bd. I und II der ActDipl. vorliegen.

<sup>2</sup> Cod. I 41.

<sup>3</sup> Siehe S. 138 f.

<sup>4</sup> Vgl. auch A. Pavlov, Über die Beteiligung der Laien an kirchlichen Dingen vom Gesichtspunkt des orthodoxen kanonischen Rechtes aus (russ.), Kazan 1866; – A. J. Maclean, The position of clergy and laity in the early church in relation to the episcopate, in: Episcopacy ancient and modern, London 1930, 47–66 (1.–5. Jahrh.); – L. Stan, Die Laien in der Kirche (rumän.), Sibiu 1938.

## b) DER PATRIARCHAT VON ALEXANDREIA

Man darf behaupten, daß der Patriarchat von Alexandria<sup>1</sup> bis zum Jahre 381 unbestritten und de facto noch bis zur sogenannten Räubersynode von Ephesos 449 den anerkannten Primat im Osten hatte, gelegentlich gestützt durch eine Art delegationsweiser Übernahme der Interessen des päpstlichen Stuhles von Rom. Der Patriarchat ist von Anfang an der geschlossenste des ganzen Ostens, was nicht zuletzt mit der staatlichen Organisation Ägyptens zusammenhängt. Ein ungeheurer Grundbesitz, ein stark an die Hierarchie gebundenes Mönchtum und ähnliche Faktoren gaben dem Patriarchen ein Machtpotential an die Hand, über das etwa sein Kollege in Antiocheia nie verfügte.

Die Bestellung des Bischofs von Alexandria in der Frühzeit ist ein kirchenrechtlich-dogmatisches Problem.<sup>2</sup> Hieronymus berichtet, der Patriarch sei jeweils in der Weise bestellt worden, daß die zwölf Presbyter von Alexandria einen aus ihrer Mitte wählten und ihm die Hände auflegten. So sei es bis auf Dionysios gehalten worden (248–264). Patriarch Eutychios im 10. Jahrhundert läßt diese Gewohnheit bis auf Patriarch Demetrios (189 bis 232) in Geltung sein, der die Wahl den Bischöfen der Umgebung übertragen habe. Wie es sich mit diesen Nachrichten auch verhalten mag – durch eine philologisch nicht ganz gerechtfertigte ganz spezielle Interpretation von cheirotonia als reinem Wahlakt läßt sie sich nicht aus der Welt schaffen –, in der byzantinischen Zeit war jedenfalls die Wahl des Patriarchen Sache der Suffragane. Spuren der Tradition sind aber noch unter Athanasios festzustellen und selbst Seueros im 6. Jahrhundert weiß noch davon. Die Kaiser scheinen sich, so lange Alexandria zum Reich gehörte, ebenfalls zur rechten Zeit in die Patriarchenwahl eingemischt zu haben, wie überall im Reich. Sie bedienten sich dazu auch gelegentlich der Endemusa in Konstantinopel, die dann freilich nicht eigentlich als Patriarchalsynode handelte, sondern als beratende Versammlung von Prälaten am Kaiserhof.

<sup>1</sup> Zum Patriarchat: DTC I 786–801 (J. Pargoire); – DHGE II 289–369 (J. Faivre); – J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie* 518–616, Paris 1923; – E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV<sup>e</sup>, V<sup>e</sup>, VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1895; – Chr. Papadopoulos, *Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας* (62–1934), Alexandria 1935; – Ch. Diehl, *L'Égypte chrétienne et byzantine*, Paris 1933; – L. Antonini, *Le chiese cristiane nell'Egitto dal IV al IX secolo secondo i documenti dei papiri greci*, Aegyptus 20 (1940) 129–208; – M. Chaine, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris 1925; – E. R. Hardy, *The patriarchate of Alexandria*, *Church History* 15 (1946) 81–101; – W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats von Alexandria*, Leipzig 1900. – Zur Patriarchenliste: E. W. Brooks, *The dates of the*

*Alexandrine patriarchs* Dioskoros II, Timothy IV, and Theodosios, *BZ* 12 (1903) 494–497; – A. v. Gutschmid, *Kleine Schriften II*, Leipzig 1894, 457; – S. Grébaud, *Liste des patriarches d'Alexandrie*, *RevOrChr. II* 7 (1912) 212–216; – G. Mercati, *Una serie di patriarchi alessandrini e non una lista di santi martiri*, *Bessarione* 20 (1916) 198–200; – A. Jülicher, *Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert*, *Festgabe Carl Müller*, Tübingen 1922, 7–23; – P. Násturel, *Liste des patriarches orthodoxes de Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem*, *Hrisuvul* 7 (1947) 147–168 (mir unzug.).

<sup>2</sup> Zur bischöflichen Sukzession der Frühzeit Ägyptens vgl. zuletzt W. Telfer, *Episcopal succession in Egypt*, *Journal of Ecclesiastical History* 3 (1952) 1–13; – ders., *Meletius of Lycopolis and episcopal succession in Egypt*, *Harvard Theol. Review* 48 (1955) 227–237.

Nach der arabischen Eroberung bleibt der Stuhl der Orthodoxen für lange Zeit überhaupt unbesetzt. Der erste Patriarch Kosmas soll etwa 727 mit Empfehlungsschreiben des byzantinischen Kaisers Leon III. nach Alexandria gekommen sein und dort die Bestätigung des Kalifen erhalten haben. Wie die nächsten Patriarchen zu ihrem Amt gekommen sind, bleibt ziemlich im Dunkel. Jedenfalls war die Zustimmung des muslimischen Herrschers wesentlich. Manche der folgenden Patriarchen verbrachten ihre Regierungszeit ganz oder teilweise in Konstantinopel. Die Beziehungen zwischen Byzanz und den Herren von Ägypten sind nicht immer die schlechtesten, und so kommt es, daß Byzanz des öfteren Einfluß auf die Bestellung des alexandrinischen Patriarchen nimmt. Das geschieht etwa unter Michael VIII. in der Weise, daß der Kaiser durch Gesandtschaft dem Sultan den Kandidaten der byzantinischen Kirche – d. h. des Kaisers, des Patriarchen und der Endemusa – präsentiert, daß der Präsentierte mit der Bestätigung des Sultans nach Konstantinopel zur Weihe kommt und mit Geschenken an den Sultan wieder zurückkehrt.<sup>1</sup>

Dieser Wechselverkehr führte natürlich auch dazu, daß die innerlich geschwächte orthodoxe Kirche Alexandrias disziplinär immer mehr in das Fahrwasser der Kirche von Konstantinopel kam, wie etwa die Anfragen des Patriarchen Markos in den letzten Dezennien des 12. Jahrhunderts beweisen, sowie die Antworten, die Balsamon darauf gibt, und die de facto das Ende der liturgischen Eigenständigkeit von Alexandria bedeuten.

Der Patriarch von Alexandria ist vielleicht der erste Oberbischof, der den Titel Erzbischof (ἀρχιεπίσκοπος) führt. Die Bezeichnung Patriarch bürgert sich nur sehr langsam im 4. Jahrhundert ein, begleitet vom Spottnamen „Christlicher Pharao“. Neben der Bezeichnung Erzbischof führt der Alexandriner jedoch mindestens seit dem 3. Jahrhundert mit Vorzug auch die Bezeichnung Papst (πάππας),<sup>2</sup> die er durch alle Jahrhunderte beibehält. Das 10. oder 11. Jahrhundert bringt dem Patriarchen einen neuen Ehrentitel, den eines *κρίτης τῆς οἰκουμένης*, der auf die Schlichtung eines Streites zwischen Kaiser Basileios II. und Patriarch Sergios II. in Sachen des Allelengyon durch den Patriarchen von Alexandria Theophilos zurückgeht. Es ist bezeichnend, daß die Kanzleipraxis des späthbyzantinischen Reiches diesen hochtrabenden Titel dem Patriarchen von Konstantinopel selbst zulegt.

Wie im einzelnen die Hierarchie des Patriarchats ausgesehen hat, wissen wir nicht. Es gab jedenfalls Metropolitane und einfache Suffragane. Die Notitia des Patriarchen Eutychios (siehe S. 155) kennt freilich auch Erzbischöfe, z. B. für die Mareotis und für Babylon (Fostat).

<sup>1</sup> Dölger, Regest 1902 und 1903.

<sup>2</sup> Vgl. P. de Labriolle, Une esquisse de l'histoire du mot „papa“, Bulletin An-

cienne Littérat. et Archéol. Chrét. 1 (1911) 215–220.

## c) DER PATRIARCHAT VON ANTIOCHEIA

Wie sich Alexandria der Stiftung durch den Apostelschüler und Evangelisten Markos rühmte, so Antiocheia der Cathedra Petri.<sup>1</sup> Noch Basileios der Große nennt Antiocheia kirchlich das Haupt der Welt. Der Oberbischof von Antiocheia wird etwa seit dem ersten Nicaenum als Archiepiskopos und als Exarchos bezeichnet. Seit dem 5. Jahrhundert bürgert sich auch hier immer mehr die Bezeichnung Patriarch ein. Die Patriarchalrechte, soweit sie über einen bloßen Ehrenprimat hinausgingen, waren umstritten, vorab das Weiherecht gegenüber den Metropolit. Die Bedeutung des Patriarchen lag zur byzantinischen Zeit mehr in der Bedeutung seiner Hauptstadt als in streng umschriebenen Befugnissen.

Die Wahl des Patriarchen erfolgte wie jene aller Bischöfe, d. h. von seiten des Klerus, der Mitbischöfe und des Volkes. Die Weihe vollzogen die Metropolit. Nun entspricht es natürlich wiederum nur der Bedeutung Antiocheias, wenn auch hier die Kaiser sehr früh und sehr entschieden die Besetzung des Stuhles an sich rissen. Es war schon Konstantinos der Große, der nach dem Tode des Bischofs Eulalios damit begann, und diese damit begonnene Praxis sollte nicht mehr abreißen. Immerhin gewährt Konstantinos den Antiochenern noch die Stichwahl zwischen zwei Kandidaten. Damals befaßt sich bereits die Endemusa, dank ihrer äquivoken Stellung zwischen Byzanz als Bischofsstadt und als Reichshauptstadt mit den Angelegenheiten Antiocheias. Das wurde erst recht die Regel, als Antiocheia unter arabische Herrschaft kam (638). Jetzt waren zunächst die Jakobiten obenauf, und die antiochenischen Patriarchen orthodoxen (melkitischen) Bekenntnisses residierten in Konstantinopel, wo sie natürlich auch unter dem Einfluß der dortigen Synode gewählt und geweiht wurden. Gelegentlich griff auch Rom durch Ernennung von Vikaren ein. 702 bis 742 dauert eine große Sedisvakanz, während derer die Metropolit von Tyros die Vertretung

<sup>1</sup> Allgemeine Literatur zum Patriarchat von Antiocheia: DHGE III 563–703 (Karalevskij); – DTC I 1399–1433 (S. Vailhé); – M. Treppner, Das Patriarchat von Antiocheia von seinem Entstehen bis zum Ephesinum 431, Würzburg 1891; – A. d'Avril, Les Grecs Melkites, RevOrChr. 3 (1898) 1–30; – S. Vailhé, L'ancien patriarcat d'Antioche, EO 2 (1898–1899) 216–227; – J. Charon, L'église grecque melchite catholique, EO 4–7 (1900–1904) in zahlreichen Fortsetzungen; – ders., Histoire des patriarchats melkites depuis le schisme monophysite du VI<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, II 1 und III 1, Paris-Rom-Leipzig 1909–1910; – ders., La hiérarchie melkite du patriarcat d'Antioche, EO 10 (1907) 223–230; – B. Vandenhoff, Die Übertragung des griechischen Patriarchates von Antiocheia nach Damaskus, Theologie und Glaube 3 (1911) 372–379; – Chr. Papadopulos, Ἡ ἐκκλησία Ἀντιοχείας ἐπὶ τῆς κυριαρχίας τῶν Σεπτζουμιδῶν καὶ

τῶν Φράγκων ἐν Συρίᾳ, Θεολογία 16 (1938) 97–117. 193–207; – ders., Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Alexandria 1951; – R. Devresse, Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe, Paris 1945. – Zur Patriarchenliste: Br. Meissner, Eine syrische Liste antiochenischer Patriarchen, Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenlandes 8 (1894) 475–317; – Ph. Photopulos, Ἀγιοταφῖται ἀναδειχθέντες πατριάρχαι Κωνσταντινουπόλεως καὶ Ἀντιοχείας, ΝΣιών 6 (1909) 300–306; – V. Grumel, Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean, EO 32 (1933) 279–299 (dazu Rev Et Byz. 9 [1951/52] 161–163; – ders., Le patriarcat et les patriarches d'Antioche sous la seconde domination byzantine (969–1084), EO 33 (1934) 130–147; – P. Násturel, Listes des patriarches orthodoxes de Constantinople, Alexandria Antioche et Jérusalem, Hrisovul 7 (1947) 147–168; – vgl. auch Mercati, Notizie 209–218 und 509.

innegehabt zu haben scheinen. 742 erlaubt der Kalif wieder die Einsetzung eines orthodoxen Patriarchen. Um dieselbe Zeit aber trennt Byzanz die Metropolen des Patriarchats, die unter der Souveränität des Reiches geblieben sind, von Antiocheia ab und schlägt sie zu Konstantinopel. Mit der Eroberung Antiocheias durch die Griechen (969–1084) ändern sich die Verhältnisse wieder. Zunächst setzen die Kaiser ohne Befragung der Antiochener wie im eroberten Lande ihre Kandidaten durch, die sie von der Endemusa in Konstantinopel prüfen lassen. Nach zwei solchen Fällen gelingt es der Synode von Antiocheia wenigstens dem Kaiser ihre Vorschläge zu unterbreiten. Schon der nächste Patriarch, Joannes III. (996–1020), ist wieder ein Beamter der Kurie von Konstantinopel, der sich statt von seinen Metropolitane von Patriarchen von Konstantinopel weihen läßt und in einer Urkunde prinzipiell das Weiherecht für den Patriarchen auf Konstantinopel überträgt – womit der Selbständigkeit seines Patriarchats ein entscheidender Stoß versetzt wird. Einer seiner Nachfolger, der bekannte Zeitgenosse des Kerullarios, Petros III. (1052–1056), protestierte zwar energisch gegen diese Regelung, wir wissen jedoch nicht, mit welchem Erfolg. 1098 erobern die Franken Antiocheia. Bohemund verspricht dem Kaiser 1108, daß kein Patriarch fränkischer Herkunft den Sitz von Antiocheia einnehmen solle, sondern nur der vom Kaiser entsandte. Aber das Versprechen wurde nicht – immer – gehalten. Unter Kaiser Joannes II. und Manuel I. residieren dann zeitweise griechische Patriarchen in Antiocheia, denen auch der lateinische Klerus untersteht. Der Konflikt dauerte an, aber die Doppelbesetzung ebenfalls, teilweise bis ins 13. Jahrhundert. 1268 bis 1617 sind die Mamelucken Herren von Antiocheia. Der Sitz des Patriarchats verlagert sich von Antiocheia nach Damaskos. Die Sukzession der Metropolitane von Damaskos hat damit ein Ende. Die Patriarchen residieren häufig in Konstantinopel, wo sie im Hodegetria-Kloster eine Dependence haben, deren Privilegien ihnen gegen Ende des Reiches vom Patriarchen von Konstantinopel schließlich auch noch streitig gemacht werden.

Die antiochenische Rechtstradition, fixiert bei Nikon vom Schwarzen Berge, spricht Antiocheia das ursprüngliche Recht auf den Patriarchentitel zu gegenüber allen anderen späteren Patriarchen. Von hier habe der Titel seinen Ausgang genommen. Auch das göttliche Myron sei ursprünglich ausschließlich in Antiocheia durch den Patriarchen geweiht worden; erst seit der Synode von Chalkedon hätten auch die übrigen Patriarchen das Recht dazu bekommen.

Die Hierarchie der Kirche von Antiocheia im Mittelalter war komplizierter als diejenige von Alexandria oder Konstantinopel. Es gab neben dem Patriarchen als nächste und höchste im Rang je einen bis zwei *καθολικοί*, d. h. Obermetropolitane, in Bagdad und Romagyris. Der Patriarch selbst hatte sieben, später acht Suffraganbischöfe, die ähnlich den suburbikarischen Bischöfen Roms zum Hebdomadarsdienst in Antiocheia herangezogen worden sein dürften. Sie führten die Bezeichnung *ἐπαρχιώται*. Manchmal werden sie auch als *σύγκελλοι* bezeichnet. Seit wann sie als Erzbischöfe gelten, dürfte kaum noch festzustellen sein. Im Rang darüber standen natürlich die großen Metropolen mit dem Protothronos Tyros an der Spitze. Hinter diesen

rangierten ursprünglich wohl vier, später acht autokephale Metropolen, was den kleineren autokephalen Erzbistümern der konstantinopolitanischen Kirche entsprach. Daneben gab es ursprünglich vielleicht nur zwei, später fünf ἀρχιεπίσκοποι λιτοί, die nach einer Notiz dem Patriarchen in besonderer Weise understandingen und von ihm als Legaten verwendet wurden. Man könnte den Begriff etwa mit exemte Erzbischöfe übersetzen. Suffragane hatten nur die großen Metropolen.

Der Gesamtbestand dieses Episkopats ist natürlich im Verlaufe der arabischen und sonstigen muslimischen Okkupation immer mehr reduziert worden. Dazu kommt, daß sich neben die orthodoxe Hierarchie die jakobitische, teilweise auch eine maronitische und zeitweise eine armenische schob.

#### d) DER PATRIARCHAT VON JERUSALEM<sup>1</sup>

Der jüngste Patriarchat unter den altkirchlichen ist Ailia-Jerusalem. Statt eines ehrwürdigen Alters konnte er jedoch die Bedeutung Jerusalems als der Heiligen Stadt der Christenheit schlechthin in die Waagschale werfen, eine Bedeutung, der schon Konstantin der Große Rechnung trug in einem Ausmaß, das etwa Kyrillos von Jerusalem veranlaßt haben dürfte, in Jerusalem einen besonderen „kaiserlichen“ Bischofssitz zu sehen und dafür auch besondere Ambitionen zu nähren. Es bedurfte freilich des harten Juvenalios, um solch weittragende Pläne wenigstens bis zu einem gewissen Grad in Form eines ausgebildeten Patriarchats zu verwirklichen. Als Stadt der Pilger aus allen Gegenden des Reiches und auch aus allen Bekenntnissen war Jerusalem tatsächlich berufen, als eine Art Band christlicher Einheit zu wirken, und wenigstens die Liturgie von Jerusalem hat denn auch tatsächlich weit ins Reich hinein ihren Einfluß ausgeübt.

Die Wahl des Patriarchen erfolgte nach den herkömmlichen Regeln der Bischofswahl durch den Klerus der Stadt. Wir dürfen jedoch auch die Mitwirkung der übrigen Bischöfe oder wenigstens der Metropolen annehmen. Einzelheiten sind allerdings nicht überliefert. Es scheint, daß der Kaiserhof zum erstenmal unter Patriarch Elias um die Wende zum 6. Jahrhundert in die Bestellung des Patriarchen eingriff. Damals ließ der Kaiser den Patri-

<sup>1</sup> DTC VII 997–1010 (E. Amann); – N. A. Miednikoff, Palästina von der arabischen Eroberung bis zu den Kreuzzügen nach den arabischen Quellen, I, Petersburg 1902 (russ.); – S. Vailhé, Chronique byzantine et médiévale, VVrem. 10 (1907) 462–482; – Chr. Papadopoulos, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων, Jerusalem und Alexandria 1910; – Th. Themeles, Ἀνασκευὴ πεπλανημένων θεωριῶν ἐν τῇ ἱστορίᾳ τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων, ΝΣιών 8 (1911) 145–225; – ders., ΝΣιών 16 (1921) 324–358. 369–386. 757–783; – Archim. Hippolytos, Ἡ ἐκκλησία Ἱεροσολύμων ἐν ταῖς οἰκουμεινικαῖς συνόδοις γ' καὶ δ', ΝΣιών 17 (1922) 515–521; – M. K. Karapipe-

ris, Ὁ ἱστορικὸς χαρακτήρ καὶ ἡ ἰδιότης τοῦ πατριαρχείου Ἱεροσολύμων, Θεολογία 16 (1938) 48–59. 241–248. 323–335; – ders., Ὁ ἐλληνορθόδοξος χαρακτήρ τοῦ πατριαρχείου Ἱεροσολύμων διὰ μέσου τῶν αἰώνων, ΝΣιών 16 (19138) 153–160; – A. Michel, Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit, Rom 1939; – V. Grumel, La chronologie des patriarches de Jérusalem sous les Comnènes, Sbornik P. Nikov, Sofia 1940; – A. Alt, Zur Kirchengeschichte Palästinas, Zeitschrift des dtsh. Palästinavereins (1944) 182f.; – W. Hotzelt, Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge, Köln 1940.



archen Elias absetzen und einen neuen Patriarchen, Joannes, einsetzen. Der nächste Nachfolger scheint jedoch schon wieder frei gewählt worden zu sein. Unter Justinianos machte sich vor allem das Mönchtum mit seinen Wünschen für die Besetzung des Patriarchats bemerkbar, stieß dabei aber immer wieder auf den kaiserlichen Willen, der auch „Ausländer“, einmal z. B. einen Alexandriner, auf den Thron von Jerusalem brachte. Im großen und ganzen blieb in Jerusalem der religiöse Charakter der Patriarchenwürde wohl besser gewahrt als in den übrigen Patriarchaten.

In der Zeit der musulmanischen Besetzung blieb auch Jerusalem zeitweise vakant. In der Folgezeit ist dann mit ähnlichen Verhältnissen zu rechnen wie in den übrigen Patriarchaten unter islamischer Herrschaft: es hängt sehr viel vom Willen der Kalifen und Sultane ab, die jedenfalls den Patriarchen bestätigen müssen. Und gelegentlich bekommt auch für Jerusalem etwa im Vertrag von 1027 zwischen dem byzantinischen Kaiser und dem Kalifen al-Zahir Byzanz das Recht, seinen Kandidaten nach Jerusalem zu entsenden. Während der Besetzung durch die Kreuzfahrer residierten die Patriarchen zumeist in Konstantinopel.

## 6. DIE BISCHOFSÄMTER

Die Geschichte der kirchlichen Ämter, vorab der Bischofsämter,<sup>1</sup> ist die Geschichte einer immer stärker werdenden Aufgliederung der Hierarchie der sakramentalen Weihen durch eine Hierarchie von klerikalen, nicht ohne weiteres mit einem bestimmten Weihegrad zu verknüpfenden Funktionen. Diese Geschichte entspricht dem Wachstum der kirchlichen Aufgabenkreise, der Befassung mit säkularen Aufgaben wie zum Beispiel in der *audientia episcopalis*, der steigenden Berührung mit der „Welt“, der Angleichung von Bischofsstuhl und Herrscherthron, von Kurie und Hof, und nicht zuletzt dem Bedürfnis nach zeremonieller Entfaltung, nach Insignien und Titeln.

In der alten Kirche waren die Diakone<sup>2</sup> kraft ihres Amtes die geborenen Helfer des Bischofs. Sie verwalteten unter seiner Aufsicht das größtenteils

<sup>1</sup> Chrysanthos von Jerusalem, *Συνταγματίων περί τῶν ὀφφικίων, κληρικῶτων καὶ ἀρχοντικῶν τῆς τοῦ Χριστοῦ ἁγίας ἐκκλησίας*, Tergovist 1745 und Venedig 1778; – J. Gretser und J. Goar, Anmerkungen zu Ps.-Kodinos (Bonn 1839); – J. Zhisman, Die Synoden und die Episkopal-Ämter in der morgenländischen Kirche, Wien 1867; – L. Clugnet, Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'église grecque, Paris 1895; – ders., Les offices et les dignités ecclésiastiques dans l'église grecque, RevOrChr. 3 (1898) 142–150. 260–264. 452–457; 4 (1899) 116–188; Buchausgabe: Paris 1899; – G. Graf, Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, Leipzig 1894 (Aus: Zeitschr. f. Semistik 7 [1929] 225–258); – Chr. Demetriu, *Οἱ ἐξωκατάκοιλοι ἀρχοντες τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μεγάλης τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας*, Athen

1927; – J. Pargoire, *L'église byzantine de 527 à 847*, Paris 1905, 61–66. 203–210. 300–310; – Metr. Gennadios (Arabazoglu), *Ἱστορία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου* I, Athen 1953, 381–406; – Th. H. Papadopoulos, *Studies and documents relating to the history of the Greek church and people under Turkish domination*, Brussels 1952, 39–85; – L. Bréhier, *Les institutions de l'empire byzantin*, Paris 1949, 496–506; – E. Hanton, *Titres byzantins dans le recueil des Inscriptions chrétiennes d'Asie mineure*, Byzantion 4 (1927) 53–136.

<sup>2</sup> DACL IV 1, 738–746 (Leclercq); – RAC III 888–909 (Th. Klauser); – LTK III 271–274 (J. Bilz); – DTC IV 703–731 (J. Farget); – P. A. Lederer, *Die Diakone der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer*, Stuttgart 1905.

für die Armen bestimmte Vermögen der Kirche, führten die nötigen Verhandlungen und halfen dem Bischof in der Erledigung seiner amtlichen Korrespondenz. Schon bald finden wir an ihrer Spitze einen Archidiakonos (Protodiakonos).<sup>1</sup> Im allgemeinen scheint die Bestellung des Archidiakonos ohne Wahl seitens der Diakone durch den Bischof vorgenommen worden zu sein;<sup>2</sup> aber auch die Anciennität scheint mancherorts entscheidend gewesen zu sein.<sup>3</sup> Der Archidiakon ist die rechte Hand des Bischofs und als solcher mächtiger als jeder Presbyter,<sup>4</sup> so daß z. B. Papst Leo I. die Beförderung eines konstantinopolitanischen Archidiakons zum Presbyter als getarnte Absetzung bezeichnen kann. Ursprünglich war der Archidiakon auch der Bistumsverweser *sede vacante*.<sup>5</sup>

Eine weitere Differenzierung des *ordo diaconorum* bedeutet das allmähliche Hervortreten der diakonalen Notare des Bischofs. Mitunter begegnen zwar auch Notare im Lektorenrang,<sup>6</sup> doch ist der Diakonats die Regel. Diese Notare, die zusammen das Personal des bischöflichen *σεκρέτον*, der bischöflichen Kanzlei bilden, sind in keiner Weise Notare im modernen Sinn des Wortes. Am besten bezeichnet man sie als bischöfliche Sekretäre. Man scheint gern an der Siebenzahl der Notare festgehalten zu haben, und da diese Siebenzahl immer wieder für den Gesamtbestand der Diakone einer Kirche eingeschärft wird, haben wir wohl mit der Tatsache zu rechnen, daß praktisch sämtliche Diakone des Bischofs abgesehen von ihrer liturgischen Funktion in der Kanzlei des Bischofs aufgingen. Dem entspricht auch die Tatsache, daß der Chef des Collegiums der Notare, *Πριμικήριος τῶν νοταρίων* oder auch *Protonotarios* genannt, nicht selten in Personalunion mit dem Archidiakon erscheint.<sup>7</sup>

Die zukunftsreichste Stellung innerhalb der Notare hatte aber der Archivar des bischöflichen Sekretions, der *Chartophylax*, dem wir an der Bischofskirche von Konstantinopel jedenfalls spätestens im Jahre 536 begegnen.<sup>8</sup>

Auch der Diakon, *Notarios* und *Sekretarios Akakios* von Konstantinopel (ACO III 160) dürfte eben als *Sekretarios* oder *Protokollführer* dem Kolleg

<sup>1</sup> DACL I 2, 2733–2736 (H. Leclercq); – LTK I 615–617 (A. Königer); – ferner P. A. Lederer (siehe vorige Anm.).

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Hieronymus, *Epist. ad Evagrium*: *Sozomenos VIII 9*: PG 67, 1537 C.

<sup>3</sup> „*Gradu faciente*“ ACO II 4, 63.

<sup>4</sup> Leo I. an Patriarch Anatolios: „... *dispensatio totius causae et curae ecclesiasticae . . . officiorum primatus*“ I. c. 89. Anatolios: „... *omne quod episcopi est faciens responsum*“ I. c. 168. Der Archidiakon unterschreibt für seinen Bischof: ACO I 1, 3. 63; Geschäftsträger des Bischofs: ACO I 1, 3. 23. Indiziert die Synode und gibt das Zeremoniell an: ACO III 90.

<sup>5</sup> Jo. Chrys. an Papst Innozenz I. Zusammen mit *Oikonomos* und *Ekdikos*: ACO I 4, 54 und ACO II 1, 238.

<sup>6</sup> Z. B. auf dem Ephesinum: *Anagnostes* und *Notar Eaphroditos* des Bischofs von Rhodos.

<sup>7</sup> Ein *Primikerios* der Notare, der Priester ist, für *Alexandrea* bezeugt auf dem Ephesinum 431: ACO Ephes. II 7; – es ist der bekannte *Petros*, der Sprecher des Patriarchen *Kyrillos*. Ein Archidiakon und *Primikerios* z. B. *Aetios* von Konstantinopel auf dem Konzil von Chalkedon ACO I 1, 71; – ein weiterer solcher *Cumulus* auf dem 5. oikum. Konzil: *Mansi IX 178*.

<sup>8</sup> *Kosmas*, Diakon, *Notar* und *Chartophylax*. Aus dem Zusammenhang ergibt sich klar, daß er als *Chartophylax* dem Kollegium der Notare angehörte und als solcher die Verwahrung der *χάρτα* zu gewährleisten hatte. ACO III 59. Auch der *diaconus et notarius et instrumentarius Stephanos* auf der 5. Synode (*Mansi IX 178*. 186) dürfte *Chartophylax* gewesen sein. Literatur zum *Chartophylax* siehe unten S. 109 Anm. 6.

der Notare angehört haben. Dasselbe gilt von einem 602 bezeugten Skrianiarios, der zugleich als Lampadarios, d. h. in liturgischer Funktion, erscheint. Auch der Semeiographos und Diakon in Apameia im Jahre 518 wird wohl nur eine Notariatsfunktion mit seinem Titel variieren (ACO III 100).

Der Archidiakonos fand im Collegium der Presbyter eine gewisse Entsprechung im Archipresbyter (Protopresbyter, später Protopapas), ohne daß dieser freilich jemals die Bedeutung des Archidiakonos erreicht. Auch hier scheint für die Bestellung teils die bischöfliche Ernennung, teils die Anciennität bestimmend gewesen zu sein.<sup>1</sup>

Das wichtigste Amt jedoch, das in der Regel an Presbyter vergabt wurde und mit dem sich schon die älteren Synoden beschäftigen, ist das des Oikonomos der Kirche.<sup>2</sup> Vielleicht ist dieser Oikonomos schon in den Kanones 7 und 8 der Synode von Gangrai gemeint.<sup>3</sup> Jedenfalls sehen die Väter von Chalkedon (451) es bereits als feste Regel an, daß das Vermögen der Bischofskirche von einem in klerikalem Stande stehenden Oikonomos verwaltet wird, und sie bestimmen, daß es von dieser Regel keine Ausnahme geben dürfe (Kan. 26). Wahrscheinlich war Ibas von Edessa an dieser Einschärfung schuld; er mußte i. J. 451 versprechen, sein Kirchenvermögen nach dem Beispiel von Antiocheia durch Oikonomoi verwalten zu lassen.<sup>4</sup> Dasselbe Chalcedonense muß (Kan. 2) auch schon einschärfen, daß es kein Bischof wagen dürfe, das Amt des Oikonomos gegen Geld zu vergeben. Ebenso ist spätestens im 5. Jahrhundert schon festzustellen, daß sich der Staat für die Rechnungsablage der Oikonomos interessierte.

Diese Rechnungsablage vor dem Bischof wird von Justinianos I. durch Gesetz geregelt: sie hat jedes Jahr zu erfolgen (Cod. I 3, 41); daneben sieht aber Justinianos noch eine weitere Rechnungsablage vor, und zwar jeden Monat oder spätestens alle zwei Monate: „πρὸς τοὺς ἀρχαρίους der Großen Kirche“. Hier handelt es sich also um eine Sonderregelung für Konstantinopel, notwendig gemacht durch die vielen Stiftungen, Anstalten und Vermögensmassen der Großen Kirche. Die ἀρχαριοὶ dürften in dieser Zeit kaum Kontrollbeamte des Oikonomos sein, sondern die Schatzmeister der verschiedenen Anstalten, die der Oikonomos verwaltete; das genannte ποιεῖσθαι τοὺς λογισμοὺς bedeutete wohl den Abgleich der zentralen Rechnungsführung mit den Konten der Einzelstiftungen.

Neben diesen Arkarioi gehören zur Behörde des Oikonomos natürlich auch die Verwalter der einzelnen Stiftungen, ebenfalls οἰκονόμοι oder auch διοικηταὶ genannt. Das eigentliche Büropersonal des Oikonomos bildeten die Chartu-

<sup>1</sup> J. Ramphos, Τὸ ἀξίωμα τῶν πρωτοπρεσβυτέρων, Ἐκκλησία 24 (1947) 134–138. 151–155; – J. Belanidiotes, Οἱ πρωτοπρεσβύτεροι, Ἐκκλησία 24 (1957) 195–196. 325 bis 328; – Asklepiades, Protopresbyter τῆς Ῥοδίων zur Zeit des Ephesinums: ACO I 1, 7: 138; – Proterios, Archipresbyter von Alexandria unter Dioskoros: Liberatus cap. 14, ernannt von Dioskoros; – vgl. auch K. Rhalles, Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 11 (1936) 98; – DACL I 2, 2761–2763

(Leclercq).

<sup>2</sup> Vgl. K. Rhalles, Περί τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀξιώματος τοῦ οἰκονόμου, Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 7 (1932) 4–10; – Ch. Demetriu, Οἱ ἐξωκατάκοιλοι ἄρχοντες τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μεγάλης ἐκκλησίας, Athen 1927, 13–16.

<sup>3</sup> „... ἐπιτεταγμένοι εἰς οἰκονομίαν εὐποιίας.“

<sup>4</sup> ACO II 1 374–375.

larior, deren Zahl Justinianus auf hundert festlegt. Ihre Ernennung durch den Oikonomos muß vom Patriarchen ratifiziert werden.<sup>1</sup>

Papst Leo I. schreibt z. B. an den Kaiser von Konstantinopel, er solle die kirchliche Rechnungsablage nicht von weltlichen Behörden vornehmen lassen, sondern sie den kirchlichen Instanzen überlassen.<sup>2</sup> Das Amt des Oikonomos – manche Kirchen scheinen zeitweise deren zwei oder mehr gehabt zu haben<sup>3</sup> – erlosch nicht mit dem Tod des Bischofs. Vielmehr erscheint der Oikonomos frühzeitig als der Bistumsverweser.<sup>4</sup> Er scheint in dieser Rolle den Archidiakonos, wenn nicht ausgeschaltet, so doch an den zweiten oder dritten Platz (neben dem Ekdikos) verwiesen zu haben.<sup>5</sup>

Der eigentliche juristische Berater des Bischofs war der Ekdikos (Defensor, ἐκκλησιαστικός).<sup>6</sup> Zwar finden wir auch Diakone in dieser Stellung und wohl auch Laien,<sup>7</sup> in der Regel aber sind es Presbyter, welche dieses Amt innehaben. Auch hier verbietet das Chalcedonense (Kan. 2) die Vergabung des Amtes gegen Geld. Die Funktionen des Ekdikos dürften denjenigen des weltlichen Defensors nachgebildet worden sein;<sup>8</sup> er war der Advocatus der Kirche gegenüber den Ansprüchen des Staates, hatte wohl auch in der audientia episcopalis zu tun, befaßte sich mit der Vertretung der Witwen und Waisen und nahm zeitweise obligatorisch und zeitweise fakultativ die Erklärung des Eheconsensus entgegen.<sup>9</sup> Daß er bei der Verwaltung verwaister Kirchen beteiligt war, wurde schon erwähnt.<sup>10</sup> Natürlich stellte sich bei großen Kirchen das Bedürfnis nach mehreren Advokaten heraus. Für Konstantinopel kennen wir im Jahre 536 wenigstens fünf, wenn nicht sechs Ekdikoi. Auch hier scheint das Kolleg bald einen Sprecher bekommen zu haben, der den Titel Protekdikos (Πρωτεύδικος) führte.<sup>11</sup>

Für die ungemünzten Schätze der Kirche waren die Skeuophylakes verantwortlich.<sup>12</sup> Andere Bezeichnungen, die sicherlich die nämliche Funktion

<sup>1</sup> Cod. I 2, 24. Die regionale Verteilung der Chartularior in diesem Gesetz spiegelt den Besitzstand der Hagia Sophia wider, dennes handelt sich bei diesen hundert Bürobeamten offenbar nur um die Hagia Sophia.

<sup>2</sup> ACO II 4, 90.

<sup>3</sup> ACO I 1, 2: 65.

<sup>4</sup> Zur Zeit des Ephesinums: ACO I 1, 2: 65; ebenso (mit Ekdikos und Archidiakon): ACO I 4, 54.

<sup>5</sup> Zum Umfang des Amtes: „... habens causas omnium ecclesiarum“ Liberatus 16; – Vertretung der kirchl. Interessen vermögensrechtlicher Art vor den staatlichen Behörden: Novelle 123, 28. 6, 2 u. a.

<sup>6</sup> K. M. Rhallès, Πρακτικά der Akademie Athen 11 (1936) 286 291; – RAC III, 656 bis 658 (B. Fischer); – F. Martroye, Les defensores ecclesiae aux 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> s., Revue Hist. Droit Franç. et Étrang. 1923, 597 bis 622.

<sup>7</sup> Ein Diakon: Mansi IX 277; – ein Laie war wohl der Vater des Kyrillos von Skythopolis, Ekdikos des Bischofs von Skythopolis: E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, Leipzig 1940, 409.

<sup>8</sup> Zum weltlichen Defensor vgl. Pauly-Wissowa VIII. Halbbd. 2365 ff. (O. Seeck); – E. v. Duffel, Papyrologische Studien zum byzantinischen Urkundenwesen, München 1945, 35 ff. 56 ff.

<sup>9</sup> Justin. Nov. 74, 4, 1 und 117, 4; die Urkunden darüber sind im „κεμηλοφυλακείον“ aufzubewahren; über die Verwendung der Ekdikoi bei der Klostersvisitation: Nov. 133, 4; ihre Aufgabe, die Bezahlung der „ἐμφανιστικά“ („ad insinuationem“) zu verhindern: Nov. 56, 1.

<sup>10</sup> Siehe oben Anmerkung 4.

<sup>11</sup> K. Rhallès, Περί τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀξιώματος τοῦ πρωτεύδικου, Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 11 (1926) 286–297; – Demetriu, a. a. O. 21–23; – der erste mir bekannte Protekdikos scheint im Jahre 668 (Patriarch Ioannes V.) erwähnt zu sein. Die nachweisbare Vielzahl der Ekdikoi in Konstantinopel etwa im Jahre 536 (Grumel, Regest 233. 234 und 235) läßt jedoch eine ähnliche Organisation wie bei den Notaren vermuten.

<sup>12</sup> K. Rhallès, Περί τοῦ ἀξιώματος τοῦ σκευοφύλακος, Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας

meinen, sind Gazophylax,<sup>1</sup> Keimeliarches<sup>2</sup> oder Keimeliophylax.<sup>3</sup> Unter diesen ungemünzten Schätzen sind nicht nur Paramente und kirchliche Gefäße, sondern auch wichtige Urkunden und Register zu verstehen.<sup>4</sup> Die Einheitlichkeit der kirchlichen Archive litt offenbar lange Jahrhunderte unter der Unterscheidung zwischen gewöhnlichen Urkunden und Registern und solchen mit Cimeliencharakter. Auch das Amt des Skeuophylax lag in der frühbyzantinischen Zeit zumeist in priesterlichen Händen. Das Verhältnis des Skeuophylax zum Oikonomos läßt sich nach Lage der Quellen nicht genauer bestimmen. Unter die Skeuophylakes darf man für die Kirche von Jerusalem auch den Staurophylax einreihen, den Hüter der kostbarsten Reliquie der Anastasis. Er ist schon unter Patriarch Juvenalios bezeugt, und Kyrillos von Skythopolis erwähnt eigens, daß er vor Antritt seines Amtes zum Priester geweiht wurde.<sup>5</sup>

Mitunter haben Bischöfe wohl unter ihren Priestern den einen oder anderen ausdrücklich mit der Predigt- und Lehrtätigkeit beauftragt. So nennt z. B. Kyrillos von Skythopolis den berühmten Hesychios, „τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλος“ bzw. an einer anderen Stelle „θεολόγος“.<sup>6</sup> Nur von kurzer Dauer war ein anderes priesterliches Amt, das des Bußpriesters (ὁ ἐπὶ τῆς μετανοίας πρεσβύτερος), das es in der Kirche von Konstantinopel gab. Patriarch Nektarios schaffte es wegen aufgetretener Mißstände ab.<sup>7</sup>

Dagegen sollte ein weiteres Amt, das des Synkellos,<sup>8</sup> zu einer langen und verwickelten Geschichte kommen. Diese Geschichte ist in der frühbyzantinischen Zeit noch einfach: der Synkellos ist der Haus- und Lebensgefährte des Bischofs, mit dem er in enger vita communis das Ideal des „apostolischen“ Lebens verwirklichen will. Oft sind die Synkelloi Mönche. Man darf in ihnen den πνευματικὸς πατήρ des Bischofs sehen, der dann auf diesem Wege auch zu großem Einfluß auf die Führung der Diözesangeschäfte kam. Gelegentlich hat ein Bischof auch mehrere Synkelloi.<sup>9</sup> Der Synkellos scheint in der Regel Priester gewesen zu sein, doch begegnen wir auch hier Ausnahmen.<sup>10</sup> Bezeichnungen wie σύσκηνος oder συνῆν . . . σύμβουλος u. ä. werden wohl die

<sup>1</sup> Ἀθηνῶν 9 (1934) 314–320; – Demetriu, a. a. O. 17–18.

<sup>2</sup> Priester und Gazophylax in Ägypten zur Zeit des Kyrillos: ACO I 4, 187.

<sup>3</sup> Presbyter und Keimeliarches der Hagia Sophia 532: ACO IV 2, 170. Nov. 40, 259 (Presbyter); ebenfalls zur justinianischen Zeit ein Keimeliarches in Mopsueste: Mansi IX 278.

<sup>4</sup> Diakon und Keimeliophylax in Edessa zur Zeit des Ibas: ACO II 1, 383.

<sup>5</sup> Z. B. die Eheregister im „κεμλιοφυλαξεῖον“ Nov. 74, 4, 1. Weiteres siehe unten S. 112.

<sup>6</sup> Kyrillos, Vita Euthymii 35, 29 (Schwartz).

<sup>7</sup> Kyrillos 26, 20 und 27, 1 (Schwartz).

<sup>8</sup> Sokrates 19: PG 67, 613 ff.; – Sozomenos VII 16: PG 67, 1457–1461. Sokrates führt die Einsetzung auf die decisive Verfolgung zurück und berichtet, daß dem Beispiel des Nektarios auch die anderen

Kirchen gefolgt seien. Zum Institut der Bußpriester im allgemeinen vgl. auch Dictionnaire apologétique III 1829–1830 (Galtier).

<sup>9</sup> Metropolit Athenagoras Paramythias, Ὁ Θεσμός τῶν συγκέλλων ἐν τῷ οἰκουμενικῷ πατριαρχεῖῳ, Ἐπετηρίς 4 (1927) 3–38. 5 (1928) 169–192. 7 (1930) 308–326; – dazu wichtig Chr. Demetriu, Κρίσις ἐπὶ τοῦ θεσμοῦ τῶν συγκέλλων, Athen 1928; – B. K. Stephanides, Οἱ σύγκελλοι ἐν τῷ διοικητικῷ συστήματι τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχεῖου, Ὁ Νέος Ποιμὴν 2 (1920) 481–493; – V. Grumel, Titulature de métropolités byzantines I. Les métropolités syncelles, RevÉtByz. 3 (1945) 92–114.

<sup>10</sup> Z. B. Kyrillos Skythop. 193, 17 (E. Schwartz).

<sup>11</sup> Z. B. Archidiakonos und Synkellos des Patriarchen Kyrillos von Alexandria: ACO I 4, 222.

gleiche Institution meinen.<sup>1</sup> Schon in dieser Zeit trifft es sich – was später einige Jahrzehnte fast Regel wurde –, daß der Synkellos zum Nachfolger bestellt wird.<sup>2</sup>

Aus dem Bedürfnis der Bischöfe, besonders aber der Patriarchen, am Kaiserhof oder an anderen Patriarchatssitzen ständige Vertreter ihrer Interessen zu haben, entstand das Institut der Apokrisiarioi oder Nuntien,<sup>3</sup> wie man heute sagen würde. Der zeitgenössische lateinische Terminus ist „responsalis“ oder „ad responsum“. Die Funktion heißt „ἀπόκρισις“ (πληρεῖν ἀποκρίσεις, ἀπέρχεσθαι εἰς ἀπόκρισιν usw.). Nicht nur die Patriarchen haben Apokrisiarioi am Hof und an den übrigen Patriarchatssitzen, sondern auch Bischöfe beim Metropolitan, und diese beim Patriarchen. Die Quellen lassen häufig nicht erkennen, ob es sich um Dauerposten oder einmalige Aufträge handelt. Je mehr man jedoch auf der Residenzpflicht der Bischöfe bestand, um so mehr mußte sich das Apokrisariat zur Dauerinstitution herausbilden. Justinianos kodifiziert die Einrichtung an verschiedenen Stellen.<sup>4</sup> Er kennt die eigentlichen (permanenten) Apokrisiare, dann Sonderbeauftragte für einzelne Fälle und schließlich die Vertretung wirtschaftlicher Interessen der Kirchen am Hof – offenbar in Sonderaufträgen und Sonderfällen – durch den Oikonomos. Bekannte Apokrisiarioi sind für die Kirche von Alexandria am Kaiserhof im 5. Jahrhundert Anatolios und für Antiocheia im 6. Jahrhundert Joannes Scholastikos, die sich beide in der Hauptstadt solches Ansehen zu erwerben wußten, daß sie zu oikumenischen Patriarchen befördert wurden. Der berühmteste Apokrisarios des westlichen Patriarchats am Hof von Konstantinopel ist der spätere Papst Gregor der Große.

Der Vertreter des Patriarchen von Konstantinopel am Kaiserhof führte meist nicht die Bezeichnung Apokrisarios, sondern den lateinischen Titel Referendarios. Derselbe Referendarios vertrat auch die Interessen der kleineren Kirchen beim Kaiser, sofern sie keine eigenen Apokrisarios in Konstantinopel unterhielten. Entsprechend diesen Bedürfnissen muß die Zahl der Referendare an der Großen Kirche allmählich stark erhöht, ja überhöht worden sein.

Vielleicht darf man annehmen, daß auch der Apantetes (ἀπαντητής) Abraamios der Kirche von Edessa (449) ein Apokrisarios war.<sup>5</sup>

Ein weiteres Priesteramt, das in den frühbyzantinischen Quellen nicht selten in Erscheinung tritt, ist das des Periodeutes (Περιοδευτής). Ein solcher, namens Hellespontios, ein Presbyter, unterschreibt in Ephesos für den Bischof Kyrillos von Pylai, der sich die Hand verletzt hat.<sup>6</sup> Doch hängt diese Tätigkeit in keiner Weise mit seinem Amt zusammen, wenn es auch zeigt, daß dieses Amt nicht der geringsten eines gewesen sein kann. In der ersten

<sup>1</sup> Theodoretos EH 27: 328, 21 (Parmenienos) (σύσκηρος).

<sup>2</sup> So war der Patriarch Joannes II. von Konstantinopel (518–520) zuerst Synkellos.

<sup>3</sup> DACL I 2537–2555 (J. Pargoire); – I. Stan, Über die Apokrisiare (rum.), Orthodoxia (Bukarest 1954) 81–113; – A. Emereau, Apocrisaires et apocrisariat, EO 17 (1914) 289–297; – ders., Les apo-

crisaires en Orient, EO 17 (1914) 542–548; – R. Guillard, Le décanos et le référendaire, Rev. Ét. Byz. 5 (1947) 90–100; – A. Konstantinides, Τὸ ὄφικιον τοῦ ἀποκρισαρίου, Ὁρθοδοξία 27 (1952) 167–172.

<sup>4</sup> Cod. I 3, 42; Nov. VI 2 und VI 3.

<sup>5</sup>ACO II 1, 385.

<sup>6</sup>ACO I 1, 2, 59.

Hälfte des sechsten Jahrhunderts kennen wir einen Periodeutes Sergios, der Priester ist und Periodeutes für die Landkirchen der Syria Prima.<sup>1</sup> Damit ist der Periodeut in die nächste Nähe des Chorepiskopos gerückt. Diese Land- und Dorfbischöfe<sup>2</sup> sind mindestens schon im vierten Jahrhundert in voller Tätigkeit. Sie waren ihren Kollegen in den Städten zu Anfang vielleicht gleichgeordnet, doch bildete sich bald ein Übergewicht des städtischen Episkopats heraus. Die Weihegewalt der Chorbischöfe wird z. B. schon durch das Ancyranum (can. 13) eingeschränkt. Auf der Synode von Antiocheia im Jahre 341 ist die Entwicklung schon abgeschlossen (can. 8 und 10). Die Synode von Laodikeia (can. 57) schließlich verbietet die Aufstellung von Bischöfen in Dörfern und sieht dafür die Periodeutai vor, so daß wir also in diesen die Nachfolger der Chorbischöfe sehen dürfen und damit den Anfang des ländlichen Pfarrklerus, wobei es den Anschein hat, daß je nach Größe der Bezirke diese Periodeuten ihren Dienst von der Stadt aus *circulando* versehen haben, dann aber wohl mehr und mehr ihren festen Wohnsitz auf dem Land nahmen. Ihre Erwähnung unter den Bischofsämtern ist also nur bedingt berechtigt. Auch die Chorbischöfe scheinen ja nicht immer auf dem Land residiert zu haben. So ist Anastasios, der Skeuophylax von Jerusalem, zugleich Chorbischof, versah also seinen Dienst wohl von Jerusalem aus.<sup>3</sup> Gelegentlich bedeutet Chorbischof wohl auch nichts anderes als den Suffragan.<sup>4</sup> Die mittelbyzantinischen Kanonisten sehen im Periodeutes eine Art Exarchos; doch ist daran festzuhalten, daß Exarchos in der frühbyzantinischen Zeit eher zur monastischen Titulatur gehört.<sup>5</sup>

Die Ämter des Ptochotrophos, Orphanotrophos und Xenodochos spielen in Byzanz die Rolle von sozialen Behörden. Sie sind in der Regel mit Klerikern besetzt, und zwar meist mit Presbyteroi. Doch glaube ich, daß es sich z. B. in Konstantinopel eher um staatliche als um Bischofsämter handelt, oder besser, daß wir es hier mit einer konkurrierenden Jurisdiktion zu tun haben.<sup>6</sup>

Was die Ämter des niederen Klerus betrifft, so ist bei den Türstehern im Einzelfall schwer zu entscheiden, ob es sich um einfache Weihegrade oder um bloße Angestellte der Kirchen handelt. Die Dekanoi im kirchlichen Bereich sind wohl eine Laiengruppe unter kirchlicher Führung, bestimmt, den Bestattungsdienst zu übernehmen.<sup>7</sup> Es sind die alten Fossarii oder lecticarii, auch *κοπιαταί* genannt; sie waren in Kollegien organisiert. Die Übernahme

<sup>1</sup> ACO III 146.

<sup>2</sup> DACL III 1423–1451 = DDroitCan. III 686–694 (J. Leclef); – RAC II 1105–1114 (E. Kirsten); – J. Parisot, Les chorévêques, RevOrChr. 6 (1901) 157–171. 419–443; – F. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient, München 1903; – M. Jugie, Les chorévêques en Orient, EO 6 (1903) 263 bis 268; – H. Bergère, Etude historique sur les chorévêques, Paris 1905; – Metrop. Ambrosios Neokaisareias, Ὁρθοδοξία (1926).

<sup>3</sup> Kyrillos Skythop. 53, 2 (Schwartz).

<sup>4</sup> Vgl. z. B. Gregorios von Nazianz PG 37, 1060.

<sup>5</sup> Siehe unten S. 137f.

<sup>6</sup> Vgl. L. Bréhier, Les Institutions de l'empire byzantin, Paris 1949, 524–526 samt den Belegstellen und der Literatur; – Xenodochos war Patriarch Menas vor seiner Erhebung: Theoph. 219, 9 (de Boor); – ein Xenodochos in Alexandria: ACO I 4, 186; – in Edessa unter Ibas: ACO II 1, 383; – Orphanotrophos der spätere Patriarch Akakios: ByzNgrJbb. 5 (1927) 149; – Ptochotrophos der spätere Patriarch Euphemios: Theoph. 133, 26 (de Boor).

<sup>7</sup> R. Guiland, Le décanos et le référendaire, RvEtByz. 5 (1947) 90–100.

dieser Kollegien durch die Kirche wurde schließlich von Justinianos sanktioniert.<sup>1</sup> Es scheint, daß diese Dekanoi auch für andere Zwecke verwendet wurden, so z. B. als Büttel bzw. kirchliche Kerkermeister.<sup>2</sup> Während sie als Totengräber den kirchlichen Oikonomoi und Ekdikoi verantwortlich waren, scheint die Aufsicht über die von der Kirche Inhaftierten einem eigenen Priester anvertraut gewesen zu sein. Jedenfalls kennt man 536 in Konstantinopel einen Ekdikos und Priester, der die Bezeichnung Ἐπί τῶν φυλακῶν führt.<sup>3</sup>

Zum niederen Kirchenpersonal gehört auch der Prosmōnarios oder Paramonarios, dessen lateinisches Gegenstück der Mansionarius ist. Wir dürfen in ihnen eine Art Küster sehen. Das Chalcedonense (can. 2) sieht sich veranlaßt, ihre Bestellung gegen Geld ausdrücklich unter Strafe zu stellen.

Hier dürfen wohl auch die im Chalcedonense (Actio 4) erwähnten μεμορίται und μεμοροφύλακες erwähnt werden, bei denen wir es wohl mit Prosmōnarioi der Martyria oder Memoriae Martyrum, d. h. der Grabstätten von Märtyrern zu tun haben. Es bleibt dabei freilich unentschieden, ob es sich um Küsterdienst oder um priesterliche Funktionen an diesen Heiligtümern handelt. Letzteres scheint dem Zusammenhang nach wahrscheinlicher.

Die Vita des Joannes des Barmherzigen kennt an Ordnungs-Personal des Patriarchats auch Hebdomadarioi.<sup>4</sup> Es muß ihrer eine ganze Anzahl gegeben haben. Einmal schickt Joannes nicht weniger als zwanzig aus. Die Kankellarioi versehen in den großen Bischofshöfen den Ordnungsdienst, die Kubikularioi dienen den persönlichen Bedürfnissen des bischöflichen Haushaltes. Die Kankellarioi scheinen aber auch in den Büros den Ordnungsdienst versehen zu haben.

Der alexandrinische διαδότης<sup>5</sup> war der Almosenier des Patriarchen, jedenfalls unter Joannes dem Barmherzigen, bei dem dieses Amt besonders nötig war.

Es ist natürlich nicht möglich, das Vorhandensein der genannten Bischöfsämter für alle Diözesen, Metropolen und Patriarchatssitze nachzuweisen. Uniformität lag nicht im Sinne der Zeit. Im großen und ganzen läßt sich jedoch behaupten, daß es die Kleinen den Mächtigeren abschauten. Und wo es an Personal fehlte, behalf man sich mit dem cumulus officiorum.

Weibliche Kleriker<sup>6</sup> sind eine Besonderheit der alten und frühmittelalterlichen Kirche und selbst in dieser Zeit nicht unbekämpft. So wissen wir für die Kirche von Jerusalem von Psaltriai, also weiblichen Kirchenchor-Mitgliedern, und in diesem Zusammenhang ist auch schon vom klassischen Skandal im Kirchenchor die Rede.<sup>7</sup> Die Kanonikai scheinen weniger Klerikerinnen als eine Art Nonnen in der Welt gewesen zu sein. Sie empfangen keine

<sup>1</sup> Nov. 60.

<sup>2</sup> Z. B. ACO I 4, 5 im Jahre 431. Es handelt sich eindeutig um einen kirchlichen Kerker.

<sup>3</sup> ACO III 168.

<sup>4</sup> 29, 20, 36, 43, 58, 1 (Gelzer).

<sup>5</sup> 8, 18 usw. (Gelzer).

<sup>6</sup> Vgl. A. Ludwig, Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche. Theol.-Praktische Monats-

schrift 21 (1910) 1–24 und 141–149; – Life and Work of women in the church, hrsg. v. World Council of Churches, Genf 1948; – The ministry of women, London 1935; – P. Schäfer, Der Dienst der Frau in den alten Kirchen, Eine Heilige Kirche 21 (1939) 49–56.

<sup>7</sup> Kyrillos von Skythopolis 233 (E. Schwartz).



Weihe, hatten aber einen besonderen Platz in der Kirche. Sie spielten bei Begräbnissen eine ähnliche Rolle wie die Diakonissen bei der Taufe.<sup>1</sup> Am bekanntesten jedoch sind die Diakonissen.<sup>2</sup> Sieht die syrische Didaskalie im Bischof den Typus Gottes, in den Diakonen den Typus Christi und in den Presbyteroi den Typus der Apostel, so in den Diakonissen den Typus des Hl. Geistes.<sup>3</sup> Mit Vorzug scheinen die Witwen als Kandidatinnen für dieses Kirchenamt gewählt worden zu sein. Daß sie eine kirchliche Weihe erhielten, ist sicher. Ihre Funktionen bezogen sich hauptsächlich auf liturgische Vorgänge, soweit dabei Frauen betroffen waren, etwa bei der Taufe von Frauen u. ä. Mehr und mehr freilich machte sich die Opposition gegen dieses Institut geltend, die es um so leichter hatte, als mit dem Verschwinden der Erwachsenentaufe der Wirkungskreis der Diakonissen an sich schon stark einbüßte. Immerhin kennt für die Große Kirche mindestens noch das 12. Jahrhundert ihr Dasein. Zur Zeit Balsamons scheinen sie eine Art Aufsichtspersonal für die Frauen in der Kirche gewesen zu sein.<sup>4</sup> Wenn aber etwa der des messalianischen Enthusiasmus verdächtige Bischof Leontios von Balbissa – Balbissa ist bezeichnenderweise phrygisch – und Klemens von So-sandra Diakonissen weihen und ihnen in der Kirche liturgische Funktionen zuweisen, z. B. das Evangelium singen lassen, ja sie selbst konzelebrieren lassen, so führt das natürlich zur Verdammungssentenz der Synode.<sup>5</sup>

Die mittelbyzantinische und spätbyzantinische Zeit ist dadurch charakterisiert, daß in der Zahl der Bischofsämter manche Vermehrung vorgenommen wird, und zwar wohl häufig mit einem Seitenblick auf die Entwicklung der kaiserlichen Ämter und Würden. Innerhalb der Bischofsämter bildet sich eine bestimmte Rangfolge heraus, die ihren Niederschlag in den Ämterlisten findet; daraus ergibt sich, daß diese Ämterlisten in den wenigsten Fällen einen Schluß darauf erlauben, wie die einzelnen Ämter sich zu Behörden zusammenfanden. Die Rekonstruktion der Behörden ist nur in wenigen Fällen einigermaßen befriedigend durchzuführen. Wie es im einzelnen zur Macht- und Rangverteilung in den Jahrhunderten der Herakleios-Dynastie und ihrer syrischen Nachfolger kam, läßt sich meist nur vermuten.

In allen späteren Zusammenstellungen der Bischofsämter steht der Oikonomos an erster Stelle. Aller Wahrscheinlichkeit nach gebührte ihm dieser Rang von Anfang an, wenigstens außerhalb des liturgischen Rahmens. Spätestens um die Wende zum 9. Jahrhundert bekommt er gegenüber den Oikonomos der kleineren kirchlichen Etablissements und den Oikonomos der anderen Bischofskirchen in Konstantinopel und wohl auch in den übrigen

<sup>1</sup> Vgl. Hanton, Byzantion 4 (1927–1928) 95–96.

<sup>2</sup> S. Troickij, Diakonissen in der orthodoxen Kirche (russ.), Petersburg 1912; – A. Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen, Freiburg/Br. 1926; – C. H. Norton, Women deacons in the early church, The Modern Churchman 26 (1936) 428–432; – J. Mayer, Monumenta de viduis, diaconissis virgini-

busque tractantia, Bonn 1938; – F. Wiechert, Die Geschichte der Diakonissenweihe, Eine Heilige Kirche 21 (1939) 57–76; – E. D. Theodoru, Η „χειροτονία“ ἢ „χειροθεσία“ τῶν διακονισσῶν, Θεολογία 25 (1954) 430–469, 576–601; 26 (1955) 57–76; – RAC III 917–928 (A. Kalsbach).

<sup>3</sup> 104 (F. X. Funk).

<sup>4</sup> Rhalles-Potles IV 477.

<sup>5</sup> Grumel, Regest 1012.

Patriarchenkirchen das Prädikat μέγας.<sup>1</sup> Mitte des 11. Jahrhunderts ist das Prädikat für Konstantinopel bezeugt.

Das Interesse des Staates an der kirchlichen Vermögensverwaltung, das wir schon im 5. Jahrhundert bezeugt fanden, das sich dann in der Gesetzgebung Justinianos' widerspiegelt, führte dazu, daß schließlich in der mittelbyzantinischen Zeit die Ernennung der kirchlichen Oikonomien an der Hagia Sophia überhaupt dem Kaiser reserviert blieb. Wir begegnen diesem Zustand spätestens im 10. Jahrhundert;<sup>2</sup> doch ist er vielleicht schon für das 9. Jahrhundert vorauszusetzen.<sup>3</sup> Das Ende dieser Eingriffe in die kirchliche Vermögensverwaltung erfolgte unter Kaiser Isaak I. Komnenos, der bekanntlich seinen Thron nicht zuletzt dem Patriarchen Michael Kerullarios verdankte und ihm dafür durch Chrysobull vom Jahre 1057 wieder eine selbständige Finanzverwaltung der Großen Kirche zugestand.<sup>4</sup>

Doch auch von kirchlicher Seite war die Existenz des Oikonomos bedroht. Nicht ohne Grund dürfte das II. Nicaenum (787) den canon 26 des Chalcedonense eingeschärft haben, wonach kein Bistum ohne Oikonomos regiert werden darf. Versäumt ein Metropolit dessen Einsetzung, so greift der Patriarch ein, und in der Diözese des Suffragans entsprechend der Metropolit (can. 11). Ebenso muß die Prima-Secunda (861) darüber Klage führen (can. 7), daß die Vermögensmasse der Bistümer durch die Bischöfe selbst – also gegen die Administration der Oikonomien – verschleudert wird, indem erstere das Bistumsvermögen dazu benützen, um Eigenklöster zu gründen. Patriarch Alexios Studites muß 1028 auf die Verfügungen des can. 11 des Nicaenums von 787 zurückgreifen. Er erlaubt die Einsetzung eines Oikonomos durch den Metropolitan bzw. Patriarchen auch in Fällen, wo die Verschleuderung des Bistumsgutes auch nur zu befürchten ist. Dieser kommissarische Oikonomos hat vor allem darauf zu sehen, daß die durch die schlechte Verwaltung dem Oberbischof (Metropolit oder Patriarch) entgangenen Einkünfte ersetzt werden, sowie daß es zu neuer genügender Kapitalbildung im Bistum kommt.<sup>5</sup>

Wie es schon Justinianos sanktioniert hatte, so sprechen auch die späteren kirchlichen Ämterlisten von der Rechnungsablage des Oikonomos vor seinem Bischof. Doch stimmen die Listen im einzelnen durchaus nicht überein. So weiß eine Liste von vier Berichten pro Jahr, eine andere von wenigstens zwei.<sup>6</sup> Während Justinianos auch die Ablage vor den Arkarioi kennt – auch der sog. photianische Nomokanon zitiert das Gesetz –, wissen die mittelbyzantinischen Quellen nichts mehr davon.

Natürlich hatte der Oikonomos auch in der mittelbyzantinischen Zeit sein Büro, sein *σεκρέτον*, wie es Alexios I. Komnenos nennt. Seine Untergebenen in diesem Büro waren Chartularioi.

<sup>1</sup> Theophanes 242, 15 (de Boor) nennt den Oikonomos von Alexandria Eustochios unter Kaiser Justinos II. μέγας, woraus geschlossen werden darf, daß Byzanz mit dieser Titelverleihung schon vorausgegangen war. Ein Großoikonomos für Byzanz 1054: Grumel, Regest 869; – vgl. Psellos, Brief 121 (II 146 Kurtz-Drexler).

<sup>2</sup> Unter Patriarch Nikolaos Mystikos, Regest 697; vgl. Zonaras III 574. 666 (Bonn).

<sup>3</sup> Als terminus post dürfte Photios anzunehmen sein.

<sup>4</sup> Dölger, Regest 938.

<sup>5</sup> Grumel, Regest 835.

<sup>6</sup> Ps.-Kodinos 121 (Bonn).

Den zweiten Platz unter den hohen Beamten des Patriarchats nimmt in der mittel- und spätbyzantinischen Zeit der Sakkelarios ein, den fünften der Sakkeliu (ὁ ἐπὶ τοῦ σακκελίου). Es handelt sich offensichtlich um Ämter, welche in dieser Bedeutung frühestens im 7. Jahrhundert entstanden sind,<sup>1</sup> und mit aller Wahrscheinlichkeit dürfen wir hier eine Parallele zu den gleichnamigen hohen kaiserlichen Beamten sehen. Der kaiserliche Sakkelarios war um diese Zeit der höchste Kontrollbeamte der Finanzverwaltung, der Sakkeliu dagegen der Leiter eines der beiden Schatzämter, und zwar des gemünzten Schatzes, während den ungemünzten der Bestiarites unter sich hatte.<sup>2</sup> In beiden Fällen handelt es sich also um Beamte des Sakkos und nicht irgendeines sacellums. Die späteren kirchlichen Ranglisten wissen nun kaum noch etwas von entsprechenden Befugnissen der kirchlichen Sakkos-Beamten. Es scheint mir jedoch sehr wahrscheinlich, daß auch sie ursprünglich reine Finanzbeamte waren, der Sakkelarios etwa der oberste Kontrolleur und der Sakkeliu der Verwalter des gemünzten Vermögens, während der Oikonomos die gesamte Güterverwaltung, den kirchlichen Grund- und Stiftungsbesitz behütete. Für den ungemünzten Schatz war von je der Skeuophylax da. Vielleicht hat sich der Sakkelarios aus jenen Arcarii entwickelt, mit denen der Oikonomos nach justinianischem Recht die Konten abzugleichen hatte.<sup>3</sup> Auch am päpstlichen Hof in der byzantinischen Epoche steht der saccelarius neben dem Schatzmeister (arcarius) an der Spitze der Finanzverwaltung.<sup>4</sup> Auch der außerordentlich hohe Rang, den der Sakkelarios (vor dem Skeuophylax und dem Chartophylax) einnimmt, spricht dafür, daß er ehemals wichtigere Zuständigkeiten hatte, als die späten Ranglisten verraten.<sup>5</sup>

Wie erwähnt, wissen diese Listen nichts mehr von den einstigen Befugnissen. Vielleicht darf angenommen werden, daß der Oikonomos, in dem Augenblick, wo der Kaiser ihn zu ernennen begann und in seiner Person die Kontrolle über die kirchlichen Finanzen, auch wieder die finanziellen Gesamtbefugnisse bekam, während das Schatzamt und die kirchliche Kontrollinstanz des Sakkelarios, die beide die kaiserliche Oberaufsicht nur erschwert hätten, wieder in Wegfall kamen. Damit mußte für die beiden Beamten ein neuer Geschäftsbereich gesucht werden. Sie erhielten nach Ausweis der Ranglisten die Gesamtaufsicht disziplinärer und finanzieller Art über die Klöster und die Pfarrkirchen (καθολικαὶ ἐκκλησίαι) der Diözese Konstantinopel. Wenn Balsamon beim Sakkeliu auch die Aufsicht über die kirchlichen Pachtverträge nennt,<sup>6</sup> so bleibt dies Einzelfall. Unklarheit herrscht in den Listen freilich darüber, welcher von beiden die Klöster und welcher die Kirchen zu beaufsichtigten hatte. Bald wird der Sakkeliu, bald der Sakkelarios für eines der beiden Gebiete genannt. Das scheint nicht nur ein Versehen der Listen zu sein. Athanasios Athonites etwa verbittet

<sup>1</sup> Theophanes nennt den Patriarchen Thomas σακκελάριος (293, 27 de Boor).

<sup>2</sup> Vgl. F. Dölger, Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung, Leipzig-Berlin 1927, passim.

<sup>3</sup> Siehe oben S. 100.

<sup>4</sup> Keller, Die sieben Pfalzrichter 110 bis 112; – der arcarius in Rom entsprach ziemlich genau dem kaiserlichen Bestiaris.

<sup>5</sup> Das Prädikat Megas führt der Sakkelarios spätestens im 11. Jahrh.

<sup>6</sup> PG 138, 1040 AB.

sich die Einmischung des Sakkeliu in sein Kloster, was doch wohl heißt, daß diesem der Regel nach die Klöster unterstanden,<sup>1</sup> während andererseits z. B. Patriarch Matthaios ausdrücklich dem Sakkelarios die Klöster zuweist, sowohl in geistlicher wie in wirtschaftlicher Beziehung.<sup>2</sup> Es scheint, daß hier die Ämterverteilung auf die einzelnen Titulare je nach Umständen vorgenommen wurde. Beide Ämter hatten ihre Unterbeamten: der Chef der Kirchen den ἀρχων τῶν ἐκκλησιῶν,<sup>3</sup> ein Amt, das vielleicht älter ist als die Befassung des Sakkelarios (oder Sakkeliu) mit der Obsorge über die Kirchen, auch wenn die Belege nicht so alt sind. Wie noch zu erwähnen sein wird, gab es daneben einen ranglich sehr viel tiefer stehenden Ekklesiarches, eine Art Oberküster. Wenn jedoch in der spätesten byzantinischen Zeit ein Megas Ekklesiarches auftritt, z. B. Sylvestros Syropulos u. a., so möchte ich doch annehmen, daß der Archon der Kirchen das Prädikat Megas bekommen hat und nun Megas Ekklesiarches genannt wurde, und nicht der Küster-Ekklesiarches. Bei Ps.-Kodinos etwa steht der Archon der Kirchen immerhin schon in der fünften Pentade, der Ekklesiarches aber erst in der achten.

Der Chef der Klöster hatte als seinen Vertreter den ἀρχων τῶν μοναστηρίων. Ein solcher Archon unterschreibt bereits 787.<sup>4</sup> Nach der Patriarchenliste des Kallistos wäre schon Patriarch Pyrrhos vorher Archon der Klöster gewesen.<sup>5</sup> Jedenfalls scheint er schon vorhanden gewesen zu sein, bevor Sakkeliu oder Sakkelarios mit den Klöstern befaßt wurden. Vielleicht löste er den monastischen Exarchos ab, d. h. vielleicht ernannte nun der Patriarch nach seinem Belieben einen Vertreter der monastischen Interessen, statt einen Oberabt der Hauptstadt sozusagen erblich damit zu betrauen – ein kleiner Schritt zum weiteren Ausbau der Zentralgewalt des Patriarchen.

Natürlich hatten der Sakkelarios sowohl wie der Sakkeliu auch ihre Büros mit Büropersonal (Chartularioi).

Das vierte in der Reihe der großen Patriarchalämter, der Bedeutung nach aber das wichtigste, ist das des Chartophylax.<sup>6</sup> Aus dem ehemaligen bischöflichen Notar ist der Generalvikar des Patriarchen geworden. Das bischöfliche Archiv wächst nach Umfang und Bedeutung. Die legislative Arbeit der Synoden und Patriarchen vermehrt das juristische Material. Die Synoden des 6. und 7. Jahrhunderts werden zu Synoden der Philologen; Kaiserrecht und Kirchenrecht konkurrieren und müssen aufeinander abgestimmt werden; die aktenmäßige Festhaltung der kirchlichen Vorgänge wird immer wichtiger. All dies fördert die Stellung jenes Mannes, dem diese Akten anvertraut sind. Auf dem Konzil von 680<sup>7</sup> erscheint er zwar noch als Mitglied

<sup>1</sup> Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894, 109 (Ζακελλίου!)

<sup>2</sup> J. Oudot, Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta I, Vatikan 1941, 148.

<sup>3</sup> K. Rhalles, Περὶ τοῦ ἀξιώματος τοῦ ἀρχοντος τῶν ἐκκλησιῶν, Πρακτικά der Akademie von Athen 9 (1934) 246–251.

<sup>4</sup> Mansi XIII 136.

<sup>5</sup> PG 147, 457.

<sup>6</sup> Chr. Demetriu, Μελέτη περὶ τοῦ χαρτο-

φύλακος τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μεγάλης τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας, Athen 1924 (Diss. München); – DDroitCan. 621–626 (E. Herman); – M. J. Gedeon, Μνεία τῶν πρὸ ἐμοῦ, Athen 1936 (mir unzugänglich); – E. Beurlier, Le chartophylax de la Grande Église de Constantinople, Comptes rendus IIIe Congr. Scient. Cathol., Bruxelles 1895, 252–266.

<sup>7</sup> Mansi XI 544–545.

des bischöflichen Sekretens, aber nicht mehr als Notar. Er weiß Bescheid, wo die Belege zu finden sind, in der Bibliothek des Patriarchen oder im eigenen Archiv des Chartophylaxeions. Dieses letztere enthält z. B. die *ῥέγιστρα καὶ δογματικὰ συγγράμματα* des Patriarchen Sergios – statt Register findet sich auch die einfache Bezeichnung *κωδίκιον* – aber auch Papstbriefe, ja man darf annehmen, die ganze Korrespondenz des Patriarchats. Wie sehr der Chartophylax Autorität auf dem Gebiet der Dokumentation war, zeigt z. B. der Fall des Erzdiakons und Chartophylax Agathon im Jahre 713.<sup>1</sup> Seine Aufgaben werden immer weiter gezogen; schon zur photianischen Zeit ist er die rechte Hand des Bischofs in allen disziplinären Angelegenheiten. Er verwahrt nicht nur kirchliche und kaiserliche Erlasse, sondern auch die urkundlichen Glaubensbekenntnisse der bischöflichen Weihelikandidaten, Stauropegiatsurkunden und dgl. Über die eben erwähnten Glaubensbekenntnisse und deren Abnahme wird er zum Referenten für die Bestellung von Bischöfen und Klerikern.<sup>2</sup> Der Weg zur Weihe führt über ihn, aber auch teilweise der Weg zur Ausübung der Weihewalt, etwa in Fragen der Eheeinsegnung.<sup>3</sup> Auch die klösterliche Vermögensverwaltung wird von ihm kontrolliert.<sup>4</sup> Er ist der eigentliche Seelsorgsbeauftragte des Patriarchen. Er fertigt die bischöflichen Erlasse aus, unterzeichnet sie und siegelt sie mit dem bischöflichen Siegel.<sup>5</sup> Und schließlich wird er zum Interpreten dessen, was er verwahrt. Im Namen des Bischofs bzw. der Synode erläßt er kanonische Entscheidungen und beantwortet er kanonische Anfragen.<sup>6</sup> Als Mitglied des bischöflichen Gerichts führt er in Abwesenheit des Bischofs den Vorsitz. Daß ihm dies langsam, aber sicher den Vorrang vor den übrigen Klerikern, ja selbst den Bischöfen und Metropolitensicherte, war zu erwarten, wenn es auch nicht ohne Widerstände abging. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß schon can. 7 des Trullanums mit seinem Verbot für beamtete Diakone, sich den Vorrang vor Priestern anzumaßen, es sei denn auswärts in Vertretung des Bischofs, den Chartophylax meinte. Jedenfalls bildete sich trotz des Trullanums die Gewohnheit heraus, daß er im Sekret des Patriarchen und damit praktisch in der Synodos Endemusa sogar den Vorrang vor den Metropolitens beanspruchte. Zu Beginn der neunziger Jahre des 11. Jahrhunderts entschied sich jedoch der Patriarch gegen diesen Vorsitz zugunsten der Klage führenden Metropolitens.<sup>7</sup> Wahrscheinlich fühlte er sich selbst durch die Machtfülle seines Chartophylax beunruhigt, der sich kurz vorher im Streit um die Suffragane des Metropolitens von Ankyra offen gegen seinen Patriarchen aufgelehnt hatte.<sup>8</sup> Trotzdem blieb der Erfolg beim Chartophylax. Im Jahre 1094 erging ein kaiserliches Pros-

<sup>1</sup> Mansi XII 189 ff.

<sup>2</sup> So schon unter Photios der Chartophylax Paulos: Mansi XVI 37; – Grumel, Regest 1118 u. a.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Grumel, Regest 903.

<sup>4</sup> Grumel, Regest 821.

<sup>5</sup> Zum Registerwesen des Patriarchats vgl. E. Gerland, Das byzantinische Registerwesen, Archiv für Urkundenforschung 13 (1933) 30–44. – Zu den Typen

der Patriarchenurkunden vgl. F. Dölger, Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges, München 1948, 212–218.

<sup>6</sup> Zunächst sind es kanonische Antworten auf Fragen, die keine synodale Entscheidung notwendig machten; dann aber werden auch solche Synodalerlasse von ihm redigiert und inspiriert.

<sup>7</sup> Grumel, Regest 970.

<sup>8</sup> Grumel, Regest 934.

tagma,<sup>1</sup> dem sich die Synode anschließen mußte, wonach der Chartophylax den Vorrang bei Wahlhandlungen und öffentlichen Versammlungen sowie bei liturgischen Prozessionen vor den Metropolitane erhielt. Der Kanon des Trullanums wurde ausgesetzt mit dem Vermerk, daß der Chartophylax ja als Mund, Lippe und Hand des Patriarchen handle und wie Aaron neben Moses stehe. Das Prostagma scheint Erfolg gehabt zu haben. Erst ein Jahrhundert später drohte neue Gefahr, diesmal von seiten des Protekdikos, der dem Chartophylax einige seiner Kompetenzen und Rechte streitig machen wollte (siehe unten S. 115). Schließlich hat auch Patriarch Matthaios offensichtlich versucht, die Rechte des Chartophylax zu beschneiden.<sup>2</sup> Er scheint es vor allem auf die Sporteln des Chartophylax abgesehen zu haben, aber auch die allzu große Selbständigkeit des Chartophylax in Weihe- und Eheangelegenheiten vor allem und im Bischofsgericht zu brechen versucht zu haben. Ob mit Erfolg oder nicht, läßt sich nicht sagen.<sup>3</sup>

Der Hauptvertreter des Chartophylax war der *ὑπομνηματογράφος*. Sein Name rührt von den *ὑπομνήματα*, den *commentarii* her, d. h. jenen Aufzeichnungen offiziellen Charakters, auf denen dann die Ausfertigungen beruhten. Die *τὰ ὑπομνήματα γράφοντες* begegnen schon in der frühbyzantinischen Kaiserkanzlei.<sup>4</sup> Im Patriarchat scheinen die Belege wesentlich später aufzutreten, obwohl auch hier das Amt sicherlich schon der beginnenden mittelbyzantinischen Zeit angehört, d. h. dem Augenblick, in dem sich der Chartophylax aus dem Sekretone herauszuheben beginnt.<sup>5</sup>

Während Oikonomos, Sakkelarios, Sakkeliu und Skeuophylax je ein Büro hatten, besaß der Chartophylax schon in der Zeit des Kaisers Alexios I. spätestens deren zwei, und zwar entsprechen diese zwei Büros den zwei Jurisdiktionsbereichen des Chartophylax: zunächst insofern er Vertreter der geistlichen Gewalt des Patriarchen war, ein Büro des „Forum internum“, besetzt mit den *ἐπισκοπειανοί*,<sup>6</sup> denen spätestens schon im 11. Jahrhundert der Vorwurf gemacht wird, sie erhielten zu viele Sporteln; sodann das eigentliche Archiv-Büro für das Forum externum, besetzt mit den *σεκρετικοί*, d. h. mit dem Kolleg der Notare, Chartulare usw. an deren Spitze der Primikerios der Notare<sup>7</sup> stand, dem, nach manchen Ranglisten zu schließen, gewisse selbständige Kanzleibefugnisse zustanden, so z. B. die Abfassung der Briefe des Patriarchen. Vielleicht darf in dieser Gruppe auch der *ὑπομνήσκων* oder *ἐπιμνήσκων* eingereiht werden, der doch wohl vom *ἱερομνήμων* zu unterscheiden ist, ebenso vom *Hypomnemato-*

<sup>1</sup> Dölger, Regest 1175; – Edition von J. Nicole, Une ordonnance inédite de l'empereur Alexis I Comnène sur les privilèges du chartophylax, BZ 3 (1894) 17–20.

<sup>2</sup> Oudot, a. a. O. S. 150–156.

<sup>3</sup> Das Prädikat *Megas* erhielt der Chartophylax erst durch Kaiser Kantakuzenos (Kantak. II 1: I 313 Bonn); – über gewisse zeremonielle Auszeichnungen vgl. Balsamon, PG 155, 290.

<sup>4</sup> Vgl. Gerland, a. a. O. S. 30 f.

<sup>5</sup> L. Petit, VVrem. 11 (1904) 480; Beleg

für 1166; – Papadopulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* II 370; – Beleg aus der Zeit des Patr. Joannes IX: V. Benešević, Cat. Codd. Sin. nr. 482 S. 271.

<sup>6</sup> K. Rhalles, *Περὶ τοῦ ἀξιωματοῦ τῶν ἐπισκοπειανῶν, Πρακτικά* der Akademie von Athen 10 (1935) 408–409.

<sup>7</sup> K. Rhalles, *Πρακτικά* 7 (1932) 124 bis 128; – Die eigentlichen Sekretikoi bilden offenbar das dem Chartophylax mit dem Patriarchen gemeinsame Büro; vgl. unten S. 118.

graphos, und vielleicht als persönlicher Referent des Patriarchen bezeichnet werden darf.

Erwähnt sei, daß jedenfalls in mittelbyzantinischer Zeit neben dem Chartophylax auch ein eigener Bibliophylax des Patriarchen bezeugt ist.

Durch den Sakkelarios an den dritten Platz verwiesen wird der Skeuophylax,<sup>1</sup> dessen Befugnisse die gleichen geblieben sind wie in der frühbyzantinischen Zeit. Er hat ein βρεβτον seiner Schätze zu führen, zu denen auch in dieser Zeit immer noch wichtige Urkunden und Privilegien gehören. Zu seinem Sekretion gehören eine ganze Anzahl von Klerikern, die ursprünglich alle Skeuophylakes geheißten haben. Patriarch Sergios beschränkt ihre Zahl in den verschiedenen Weihegraden im Jahre 612 auf zwölf.<sup>2</sup> Ebenso wie der Sakkelarios und der Oikonomos führt der Skeuophylax spätestens im 12. Jahrhundert das Prädikat Megas, wohl um ihn von den übrigen Skeuophylakes zu unterscheiden. Die späteren Ranglisten weisen ihm auch die Sorge für verwaiste Kirchen zu, und zwar nicht die ökonomische, sondern jene in bezug auf die τερὰ. Er hat auch dem Klerus die Gehälter auszuteilen, wobei freilich einschränkend zu sagen ist, daß sich dieses Recht nicht auf die fünf (bzw. sechs) Exokatakoiloi bezog. Die Chartularioi seines Büros scheinen begehrte Posten innegehabt zu haben, so daß eigens verboten werden mußte, sich durch Tausch in den Besitz eines solchen Amtes zu setzen, statt die freierwerbenden Stellen durch die vorhandenen Supernumerarii (περισσοί) aufzufüllen.<sup>3</sup>

Dem Skeuophylax wird immer wieder auch die gesamte Aufsicht über das Kirchenpersonal und den Gottesdienst zugeschrieben, so daß mit Fug angenommen werden darf, daß ein großer Teil der übrigen Patriarchatsämter, die in erster Linie liturgischer Natur waren, ihm unterstanden. Der Ranghöchste unter diesen Kirchenbeamten war der Hieromnemon – Joannes Chalkedonos hatte dieses Amt inne, bevor er 1111 Patriarch wurde. Er gibt dem Patriarchen in der Liturgie die Stichworte für den Beginn der Gebete und Segensformeln, die dann der Patriarch (auswendig) weiterspricht. Er hat deshalb seinen Platz hinter dem Patriarchen. Spätestens im 12. Jahrhundert besitzt er das Recht, absente episcopo Weihen von Kirchen und Anagnosten vorzunehmen, sowie den Codex zu verwahren, in welchem die Kirchweihen registriert sind. Daß er auch die eidesstattlichen Zeugnisse über die Weiehkandidaten aufbewahrt, wird gelegentlich als Unfug bezeichnet; dies sei Aufgabe des Chartophylax.<sup>4</sup> Nicht zu verwechseln mit dem Hieromnemon ist der Hypomimneskon, obwohl diese Verwechslung teilweise schon in die byzantinischen Ranglisten eingedrungen zu sein scheint. Ob der ἐπι τῶν ἀναμνήσεων, der einmal 1365<sup>5</sup> auftaucht, mit ersterem

<sup>1</sup> Siehe oben S. 115 Anm. 4.

<sup>2</sup> Vgl. Dölger, Regest 165.

<sup>3</sup> Grumel, Regest 993 (Nikolaos III., 1084–1111); – Verstöße dagegen erlaubte Patriarch Michael II. um 1145 (Regest 1016 und 1017); neuerliches Verbot durch Patr. Nikolaos IV., 1145 (Regest 1019).

<sup>4</sup> PG 119, 968; – wenn es in einer Rangliste heißt, er verwahre auch das ἐμβολών-

τιον des Bischofs, so erklärt dies Ducange s. v. m. E. zutreffend mit ἐν βολωντίφ (= im Etui) und bezieht es auf den genannten Codex.

<sup>5</sup> ActDipl. I 472 – als Verfasser eines Prooimions zu einem Patriarchen-Sigill scheint er besser in die Kanzlei als in die Sakristei zu passen.

oder letzterem identisch ist, geht aus dem Kontext nicht hervor. Die größere Wahrscheinlichkeit spricht für die Gleichsetzung mit dem Hypomimneskon.

Relativ hoch im Rang, aber kaum überlastet war der Ἐπί τῶν γονάτων, der jenes Parament verwahrt, das der Patriarch über dem Knie hängen hat. Ein Träger des Amtes begegnet schon in den Briefen des Michael Italikos.<sup>1</sup> Der Vertreter des Skeuophylax in Wahrung des kirchlichen Protokolls dürfte der Ἐπί τῆς εὐταξίας gewesen sein, wohl identisch mit dem Ἐπί τῆς ἱερᾶς καταστάσεως, gelegentlich auch εὐτάξιος genannt.<sup>2</sup> Er hatte dafür zu sorgen, daß die Kleriker in der Kirche den gebührenden Platz einnahmen, was in Byzanz und angesichts der Vielzahl der Ämter keine Kleinigkeit gewesen sein dürfte. Dem entsprach auch, daß er den kleinen und den großen Einzug in der Meßliturgie anführte. Die Belege für das Amt scheinen erst spät einzusetzen,<sup>3</sup> doch besteht kein Zweifel, daß das Amt schon in der mittelbyzantinischen Zeit vorhanden war. Nicht zu verwechseln mit dem Archon der Kirchen, dem Substitut des Sakkelarios, ist der Ekklesiarches,<sup>4</sup> dem offenbar die Aufsicht über die Patriarchatskirche anvertraut war, und zwar in Bezug auf Ordnung, Sauberkeit usw. Er gehört jedenfalls zum kirchlichen Hilfspersonal und scheint erst relativ spät, vielleicht im 13. Jahrhundert, eingeführt worden zu sein. Weitere liturgische Amtsträger sind der Archon der Antiminsia, das heißt der Verwahrer der Altardecken mit den eingestickten Begräbnissen und aufgenähten Reliquiensäckchen – einer Art „altare portatile“;<sup>5</sup> dann der Archon τῶν φώτων,<sup>6</sup> der in der Liturgie die Kerzen verteilt, aber auch bei Taufzeremonien Verwendung fand, und der Archon des Evangeliums,<sup>7</sup> der bei den Prozessionen das Evangelienbuch zu tragen hatte. Dazu kommt nun das große Sängerpersonal für die Psalmodie in der Kirche mit einem Protopsalten,<sup>8</sup> zwei Primikerioi<sup>9</sup> und je einem Domestikos<sup>10</sup> für die beiden Chorseiten, einem Proximos, der offenbar die Einsätze angab, einem Protokanonarches und einem Epistates τῶν μελωδιῶν, wobei uns die Ranglisten im Stiche lassen, wenn es darum geht, die einzelnen Funktionen genau abzugrenzen. Hierher gehört auch der Archon der Kontakia und vielleicht der „Domestikos des Ambon“. Neben den Sängern fungieren die Anagnosten mit einem Primikerios<sup>11</sup> oder Archianagnostes an der Spitze, die Türhüter, die Ostiarioi,<sup>12</sup> mit einem Ersten und Zweiten an der Spitze, Beleuchtungspersonal (Lampadarioi),<sup>13</sup> der Myrodotes, der das heilige Myron verwaltet, die Depotatoi,<sup>14</sup> eine Art

<sup>1</sup> Anecd. Oxoniensia III 199 (Cramer).

<sup>2</sup> Vielleicht bezeichnete man ihn auch als κακόσκοπος, siehe Ducange s. v.

<sup>3</sup> 1285 ein Nikolaos Skutariotes. Ein Archon der Katastasis: ActDipl. II 37 im Jahre 1382.

<sup>4</sup> K. Rhalles, Περί τοῦ ἀξιώματος τοῦ ἐκκλησιάρχου, Πρακτικά der Akademie von Athen 8 (1933) 306–311.

<sup>5</sup> Ein Beleg aus dem Jahre 1285: Manuel Diakon und Archon der Antiminsia.

<sup>6</sup> Ob die Verwendung in der Taufzeremonie nicht einfach versucht, einer reinen Ehrenstelle aus der Assoziatio φωτισμός = Taufe eine Funktion zuzuschreiben? Ein

Archon der Lichter: der Diakon Georgios Cheilas 1285.

<sup>7</sup> Z. B. 1393 (ActDipl. II 173).

<sup>8</sup> K. Rhalles, Πρακτικά der Akademie von Athen 11 (1936) 66–69.

<sup>9</sup> Ders., Πρακτικά 7 (1932) 4–10.

<sup>10</sup> Ders., Πρακτικά 12 (1937) 294–296.

<sup>11</sup> Ders., Πρακτικά 7 (1932) 4–10.

<sup>12</sup> K. Rhalles, Περί τοῦ ἀξιώματος τοῦ ὀστιάριου, Πρακτικά der Akademie von Athen 8 (1933) 396–399.

<sup>13</sup> Ders., Πρακτικά der Akademie von Athen 9 (1934) 259–261.

<sup>14</sup> Ders., Πρακτικά 11 (1936) 28/29.



Kirchenschweizer, die Laosynaktai,<sup>1</sup> ebenfalls Ordnungspersonal – die Form *λαοσυνάπτης* dürfte ein Versehen sein, erwachsen aus der Verwechslung von  $\chi$  und  $\pi$  in der Minuskel. Die Ranglisten führen auch noch die alten Dekanoi auf, auch sie jetzt im bloßen Ordnungsdienst in der Kirche. Bei den Kamisatoi handelt es sich um das Personal, das angeblich für glühende Kohlen und das Zeon zu sorgen hat. Einige Schwierigkeiten macht der Umstand, daß da, wo in der einen Rangliste ein *Κατηγοριάρχης* zu finden ist, in einer anderen ein *Καταγυριάρχης* steht, so daß unentschieden bleibt, ob es sich um einen Inspektor handelt oder, wie eine Rangliste erklärt, um den Verkündiger der Hauptfeste. Für ersteres spricht, daß in einigen Listen an derselben Stelle ein *Περιεσερχόμενος* oder *Περιφερόμενος* verzeichnet ist.

Schließlich seien noch die Prosmonarioi genannt, Küster, denen wir schon in der frühbyzantinischen Zeit begegnet sind, und die Patriarch Matthaios in seiner Verwaltungsreform ausdrücklich dem Skeophylax unterordnet, sowie die Exkubitoren, sicherlich ebenfalls eine Art Küster, die im gleichen Zusammenhang genannt werden. Unter dem Bastagarioi verstehen die Ranglisten einen Kleriker oder Kirchendiener, der bei Prozessionen und Festlichkeiten die Ikone des Tagesheiligen trägt. Unter dem Nomikos<sup>2</sup> versteht Goar zunächst den Experten in rubrizistischen Angelegenheiten, läßt jedoch die Frage offen, ob es sich dabei nicht etwa um einen der Musiker handeln könnte, der den Takt angibt oder dgl. Die *θεώριοι* haben nach Chomatianos die Aufsicht über die heiligen Gefäße, besonders insofern sie mit Edelsteinen geschmückt sind. Daß eine andere Rangliste an derselben Stelle die Thyroroi, d. h. Ostiarier nennt, ist entweder ein Kopistenfehler oder beweist, daß auch in diesem Amt der Theorioi nur noch ein bloßer unverstandener Titel entdeckt werden konnte.

Die Ranglisten kennen auch immer noch den alten Periodeutes, den Nachfolger des Chorepiskopos, und zwar in seiner alten Funktion des Wanderkatecheten, und schließlich den Butistes, den Täufer, der bei einer feierlichen Taufe durch den Bischof den Täufling untertaucht, während der Priester die Gebete spricht und der Pontifex das Kreuz über das Wasser macht.

Der Archidiakonos<sup>3</sup> hat jedenfalls in spätbyzantinischer Zeit und höchstwahrscheinlich auch schon in mittelbyzantinischer kaum noch andere Funktionen als liturgische. Er verschwindet deshalb bald aus den Ämterlisten des Patriarchats.<sup>4</sup> Seine Dignität und seine Funktionen gehen meist auf einen der großen Amtsträger der ersten Pentade über. Im Einzelfall ist in spätbyzantinischer Zeit jeweils zu untersuchen, ob es sich beim Archidiakonos um den des kaiserlichen Klerus oder um den patriarchalen handelt. Der Archidiakonat ist also kein Archontikion mehr, sondern ein *ὄφρικιον*

<sup>1</sup> Ein Laosynaktes ist bezeugt in der Korrespondenz des Maximos Planudes, Brief 26; S. 43 (M. Treu); – im Mittelbyzantinischen, etwa Kekaumenos, bedeutet Laosynaktes den Volksaufwiegler.

<sup>2</sup> K. M. Rhalles, *Περὶ τῶν νομικῶν κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλη-*

*σίας. Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τοῦ Πανεπιστημίου 11 (1916) 145–151.*

<sup>3</sup> Siehe oben S. 99.

<sup>4</sup> Vgl. die Bemerkung bei Ps.-Kodinos XVII: 94 (Bonn); dazu die Bemerkungen einer Rangliste a. a. O. S. 117. Ähnlich Chomatianos (Pitra, *Analecta* VI 655–658).

μόνον. In der Ausübung dieses Officiums wird er vertreten durch seinen Deutereuon, der zu den niedrigen Kirchenämtern gehört.<sup>1</sup>

Die Bezeichnung Archipresbyteros erscheint in der mittel- und spätbyzantinischen Zeit mehr und mehr abgelöst durch die Bezeichnung Protopapas.<sup>2</sup> Auch seine Funktion – er ist in den Ranglisten als Amtsträger aufgeführt – ist wesentlich auf die Liturgie beschränkt, wo er unmittelbar nach dem Bischof bzw. Patriarchen rangiert und wohl auch in dessen Abwesenheit die Liturgie stellvertretend feiert. Auch für ihn ist in den Ranglisten ein Deutereuon vorgesehen.<sup>3</sup>

Das Kollegium der Ekdikoi mit dem Protekdikos an der Spitze behält auch in mittel- und spätbyzantinischer Zeit seine Bedeutung.<sup>4</sup> Ihnen obliegt die Sorge für die Asylsuchenden und diejenigen, welche den Rechtsbeistand der Kirche wünschten (Kriegsgefangene usw.), die Disziplin des Klerus in der Stadt, die Unterweisung der Katechumenen usw. Dem Chef des Kollegiums, dem Protekdikos oblag offenbar auch die Entscheidung in kleinen Disziplinarfällen. Es war gegen Ende des 12. Jahrhunderts, daß er den Versuch machte, den Chartophylax aus seiner Stellung im bischöflichen Gericht zu verdrängen, wogegen Balsamon mit leidenschaftlichen Argumenten vorging.<sup>5</sup> Immerhin konnte auch er nicht verhindern, daß der Patriarch Georgios Xiphilinos (1192–1198) den Protekdikos in die erste Ämterpentade aufnahm und unter die Exokatakoi einreichte.<sup>6</sup> Die Zahl der Ekdikoi scheint im allgemeinen auf 12 beschränkt gewesen zu sein.

Es verdient Erwähnung, daß gelegentlich auch zivile Ämter, z. B. der Nomophylax und der Dikaiophylax in den Klerus eindringen,<sup>7</sup> ja mit der Zeit zu klerikalen Ämtern werden. Bezeichnend ein Prostagma des Kaisers Michael VIII. von 1270 an den Patriarchen, wodurch der Ἐπί τῶν δεήσεων des Patriarchen, Theodoros Skutariotes, zum Dikaiophylax ernannt wird und der Patriarch die Anweisung erhält, ihn unmittelbar nach dem Protekdikos unter die Exokatakoi einzureihen.<sup>8</sup> Nachdem die erste „Pentade“ seit der Rangerhöhung nun schon sechs Ämter zählte, scheint man nicht geneigt gewesen zu sein, sie auf sieben zu erhöhen. So hat man das Problem offenbar in der Weise gelöst, daß dieses Dikaiophylakat in der Folgezeit fast immer mit einem der sechs bisherigen Archontikia, vorzugsweise mit dem Protekdikos kumuliert wurde.<sup>9</sup> In den Acta des Florentinus unterschreibt Sylvestros Syropoulos als Dikaiophylax und Großekklesiarch allerdings unmittelbar nach dem Chartophylax und vor dem Protekdikos. Die

<sup>1</sup> K. M. Rhalles, Περὶ τοῦ δευτερεύοντος τῶν διακόνων, Πρακτικά der Akad. Athen 11 (1936) 12–14.

<sup>2</sup> K. M. Rhalles, a. a. O. 98.

<sup>3</sup> K. M. Rhalles, a. a. O. 10 (1935) 440 bis 442.

<sup>4</sup> K. M. Rhalles, Περὶ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀξιώματος τοῦ πρωτεκδικίου, Πρακτικά der Akademie von Athen 11 (1936) 286–291.

<sup>5</sup> Balsamon, PG 119, 1181 1200.

<sup>6</sup> Grumel, Regest 1190.

<sup>7</sup> Vgl. zu dieser Erscheinung V. Laurent, EO 33 (1934) 315, und R. Guiland, Rev Et-Byz. 6 (1948) 56 ff. 67; – vgl. auch S. A.

Chudaberoglu Theodotos, Τὸ ὄφφικιον τοῦ Μ. Δακαοφύλακος, Ὁ Ποιμὴν 15 (1950) 133 bis 139 und 219–223 (dazu F. D. in BZ 45 [1952] 266).

<sup>8</sup> Dölger, Regest 1972 und 1973.

<sup>9</sup> Dieser Cumulus kann allerdings auch ein bloßer Rang-Cumulus gewesen sein, d. h. der Dikaiophylax, der einige Male Mitglied der Basilikoi Klerikoi, d. h. des kaiserlichen Klerus (der Blachernen) gewesen zu sein scheint, erhielt für das gemeinsame Auftreten mit dem Patriarchalklerus eine bestimmte hohe Stelle!

Auflösung der alten ersten Pentade ist also noch weiter fortgeschritten. Auch der Nomophylax, ehemals Dekan der juristischen Fakultät der kaiserlichen Universität scheint mehr und mehr zu einem klerikalen Amt geworden zu sein, das auch seinerseits dem Chartophylax an den Rang zu gehen begann,<sup>1</sup> wenn es auch etwa 1285 in den Synodalunterschriften erst an 14. Stelle rangiert.<sup>2</sup>

In der nachbyzantinischen Zeit erreicht schließlich auch der Logothetes<sup>3</sup> einen Rang, der ihn fast an die Stelle des alten Chartophylax setzt. Die byzantinischen Berichte über das Amt sind einigermaßen unsicher und widersprechend. Erwägt man alles Für und Wider, so darf man in ihm vielleicht den Rechnungsführer und Kassenwart der ersten Pentade, d. h. der großen Archontikia sehen. Er scheint dabei dem Büro des Chartophylax bis zu einem gewissen Grad attachiert gewesen zu sein.

Die Referendare,<sup>4</sup> in Erinnerung an ihre einstige Bedeutung auch in den Ranglisten noch sehr hoch plazierte, scheinen in der mittel- und spätbyzantinischen Zeit nur noch eine geringe Rolle gespielt zu haben. Nach wie vor wird ihnen die Aufgabe zugeschrieben, Botschafter des Patriarchen beim Kaiser und den Archontes zu sein. In der Komnenenzeit ist für sie der Titel Palatinos belegt.<sup>5</sup> Daß er auch die Bezeichnung Kairos geführt haben soll, scheint mir eine Mißdeutung des Zeremonienbuches zu sein.<sup>6</sup>

Was die Exarchen<sup>7</sup> betrifft, so ist auch ihr Titel in der spätbyzantinischen Zeit eine Sonderbezeichnung für Metropoliten geworden.<sup>8</sup> Trotzdem führen die Ranglisten den Exarchen immer noch als Patriarchalbeamten auf. Zunächst ist darauf zu verweisen, daß über die Metropolitentitulatur hinaus die Patriarchen immer wieder Visitatoren mit Sondervollmachten in die Provinz schickten, eben Exarchen, deren Auftrag jedoch meist zeitgebunden war. Dabei stand, wie vornehmlich in der mittelbyzantinischen Zeit, auch später noch die Visitation der stauropegen Klöster in der Provinz im Vordergrund. Solche Exarchen residierten auch auf die Dauer in der Provinz, um dort die patriarchalen Rechte wahrzunehmen. Eine neue Bedeutung bekommen die Exarchen in der Hauptstadt unter Patriarch Kallistos I. 1350<sup>9</sup> wird für jede *γειτονία* der Stadt ein bewährter Priester als Exarchos eingesetzt, der das Verhalten des Klerus in den Stadtbezirken zu überwachen hat, vor allem die Ausübung der Assistenz bei Eheschließungen, die Beachtung der Eehindernisse usw. Der Exarch muß im Patriarcheion über die Möglichkeit einer Eheschließung erst referieren, bevor die Erlaubnis dazu ergeht. Die Exarchen müssen zu den Gemeindefesten bei Totenfeiern oder Festfeiern eingeladen werden usw. Trotz dieser Verfügungen hatte

<sup>1</sup> Vgl. Grumel, Regest 903.

<sup>2</sup> Siehe EO 26 (1927) 149.

<sup>3</sup> K. Rhalles, Περὶ τοῦ ἀξιωματοῦ τοῦ λογοθέτου κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τοῦ Πανεπιστημίου 11 (1916) 141–151 (mir unzugänglich).

<sup>4</sup> Literatur siehe oben S. 103 Anm. 3. Ein Ref. der Metropole Athen im 12. Jh.

bei G. Stadtmüller, Michael Choniates, Rom 1934, 297.

<sup>5</sup> Niketas Choniates 312, 20 (Bonn).

<sup>6</sup> A. A. Papadopoulos, Καιρός, Ἐπετηρὶς 4 (1927) 251–256.

<sup>7</sup> K. Rhalles, Πρακτικὰ der Akademie von Athen 11 (1936) 146–152.

<sup>8</sup> Siehe S. 69.

<sup>9</sup> ActDipl. I 306 ff.

Kallistos offenbar nicht die Genugtuung, diese neue oder erneuerte Einrichtung segensreich funktionieren zu sehen.<sup>1</sup>

Wenn auch schon in der frühbyzantinischen Zeit in verschiedenen Patriarchaten Presbyter und Diakone mit dem Titel oder der Amtsbezeichnung *διδάσκαλος* bekannt sind und damit in besonderem Maße dem kirchlichen Lehramt gedient zu haben scheinen, so war es im byzantinischen Patriarchat doch erst Kaiser Alexios I., der in dem Bestreben, die Bildung des Klerus der Hagia Sophia zu heben, ein geistliches Lehramt schuf, dessen Inhaber sich durch besondere Wissenschaftlichkeit auszeichnen sollten, und die obendrein sich damit die Anwartschaft auf die höheren geistlichen Ämter im Patriarchat verdienen konnten.<sup>2</sup> Ihre Aufgabe sollte die Belehrung von Laien und Mönchen sein, sowie die seelsorgerliche Beratung und Betreuung jener, die dessen besonders bedurften. Man darf wohl auf diese Verfügung des Kaisers die Schaffung der bald darauf immer wieder in Erscheinung tretenden drei Didaskaloi-Ämter zurückführen, des *διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου*, manchmal schlechthin *διδάσκαλος* genannt, des *διδάσκαλος τοῦ ἀποστόλου*, d. h., der Apostelbriefe, und des *διδάσκαλος τοῦ ψαλτηρίου*. Von Michael Italikos ist noch die Rede erhalten, die er hielt, als er vom Patriarchen zum *δ. τοῦ εὐαγγελίου* geweiht wurde (*ἐσφραγίσθη*);<sup>3</sup> unter Manuel I. ist Nikephoros Basilakes als *δ. τοῦ ἀποστόλου* bezeugt.<sup>4</sup> Nikephoros Gregoras im 14. Jahrhundert beklagt es, daß die Ausübung dieser Ämter ganz verfallen sei,<sup>5</sup> und es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß eine Ämterliste vermerkt, der *διδάσκαλος* habe das Evangelium zu erklären, wenn er dazu imstande sei.<sup>6</sup> Gelegentlich scheint man die *διδάσκαλοι* auch mit der Aufsicht über das Schulwesen des Patriarchen betraut zu haben.<sup>7</sup> Vielleicht geht auf dieselbe Anordnung des Kaisers Alexios auch die Einsetzung des *ῥήτωρ* zurück, den die Amtslisten nennen. Man müßte in ihm dann neben den drei „Exegeten“ den Verfasser der Enkomien und Panegyriken sehen. In denselben Zusammenhang, Frucht der Suche nach überhöhten Titeln, gehört dann wohl auch der *διδάσκαλος τῶν διδασκάλων*, wie z. B. Theodoros Meliteniotes Mitte des 14. Jahrhunderts bezeichnet wird – charakteristischerweise Verfasser einer Evangelienexegese – und der *μέγας ῥήτωρ*.<sup>8</sup> Es verdient bemerkt zu werden, daß nach Th. Balsamon das Amt der *διδάσκαλοι* mit dem Tode des Patriarchen erlischt, da dem Patriarchen allein das Recht der Lehre zustehe.

Schließlich sei unter den Lehrämtern auch der *κατηχητής* erwähnt, der nach den Ämterlisten die Konvertiten auf die Taufe vorzubereiten hatte, aber auch sonst mit der Unterweisung des Volkes zu tun hat. Es muß allerdings bemerkt werden, daß Patriarch Matthaios in seiner Ordonnanz die Unterweisung der Konvertiten den *ἐκδικοι* unter Aufsicht des Protek-

<sup>1</sup> Vgl. a. a. O. I 318–319. 368–375.

<sup>2</sup> Dölger, Regest 1236, anno 1107, Text z. B. PG 127, 945–961, Mansi XXI 25–39.

<sup>3</sup> Siehe Krumbacher 466.

<sup>4</sup> Siehe Krumbacher 473.

<sup>5</sup> VI 5: I 184–185 (Bonn).

<sup>6</sup> F. Fuchs, Die höheren Schulen von

Konstantinopel im Mittelalter, Leipzig-Berlin 1926, 36.

<sup>7</sup> A. a. O.

<sup>8</sup> Über die Verbindung dieser Ämter mit den patriarchalen Hochschulen vgl. F. Fuchs, a. a. O. 35ff.

dikos zur Auflage macht.<sup>1</sup> Vielleicht war der Katechetes eben einer aus dem Kollegium der Ekdikoi.<sup>2</sup>

Eine Art Chef des patriarchalen Haushaltes scheint der Kanstrinsios (κανστρίνσιος) gewesen zu sein. Hinter dem oft mißdeuteten Wort ist schwerlich etwas anderes zu suchen als das kirchliche Gegenstück zum kaiserlichen Comes castrensis. Die späten Ämterlisten wissen kaum etwas anderes von ihm, als daß er für die Garderobe des Patriarchen bei der Liturgie zu sorgen hatte; aber sein hoher Rang etwa bei Ps.-Kodinos (9. Stelle) und die Etymologie des Wortes sprechen dafür, daß wir es mit dem „Vicedomus“ des Patriarchen zu tun haben.<sup>3</sup>

Sonach wären die Kubukleisioi, die Kammerherren des Patriarchen, denen wir schon auf dem II. Nicaenum<sup>4</sup> begegnen und von denen auch das Zeremonienbuch berichtet,<sup>5</sup> als seine Untergebenen zu betrachten. Daß dieses Amt auch rein honoris causa vergeben wurde – wie die Kammerherrenwürde fast aller Höfe! –, ergibt sich aus dem berühmten Falle, in dem Michael Kerullarios einen Kleriker des Patriarchen von Antiocheia zum Kubukleisios ernannte und nach Antiocheia zurückschickte.<sup>6</sup> Daneben gab es aber sicher immer auch die diensttuenden Kammerherren, die dann freilich in den Ämterlisten nur eine verschwindende Rolle spielen. In diesem Zusammenhang sei auch der Ἐπί τῶν δεήσεων des Patriarchen genannt, der Referent für Bittschriften. Einer der bekanntesten unter ihnen ist Georgios Metochites, der Unionskämpfer des 13. Jahrhunderts. Aus den Ranglisten geht hervor, daß dieser Referent zusammen mit dem Referendarios auch am Kaiserhof die Gnadengesuche des Patriarchen befürwortete.

Das Büro des Patriarchen wurde bedient durch die παπάδες τοῦ σεκρέτου, wie Konstantinos Porphyrogenetos die σεκρετικοί des Patriarchen nennt.<sup>7</sup> Er setzt ihrer 36 voraus. Ihr Chef war der Ἐπί τῶν σεκρέτων, den auch die späten Ranglisten noch nennen. Nach Patriarch Matthaios hat er bei den Sitzungen im Patriarcheion die causae, die zu behandeln waren, aufzurufen. Schließlich hatte natürlich auch das Patriarcheion seine Thyroroi, die von den rein liturgischen Ostiarioi zu unterscheiden sind. Ob hier auch der ἐπί τῆς ποδέας zu nennen ist, bleibt zweifelhaft. Vielleicht gehört er zur Garderobe des Patriarchen (ποδέα = Talar). Ungewiß scheint mir auch die Verwendung des Nummodotes oder Nomodotes. Vielleicht hängt die Bezeichnung doch mit „Münze“ zusammen – und nicht mit νόμος, dem Takt in der Musik, so daß wir in ihm eine Art Eleemosynarius des Patriarchen sehen dürfen, wie Goar vorschlägt.

Nach wie vor hat der Patriarch auch seinen Synkellos, d. h. seinen geistlichen Berater und Hausgenossen.<sup>8</sup> Offenbar aus ähnlichen Motiven, die den Kaiser bewogen, die Ernennung des Megas Oikonomos an sich zu ziehen,

<sup>1</sup> Oudot, Patriarchatus Constantinopolitani Acta selecta I, Vatikan 1941, 158.

<sup>2</sup> Ein Ekdikos, der zugleich Katechetes ist, ist bezeugt z. B. 1357 (ActDipl. I 369).

<sup>3</sup> Ein Kanstrinsios ist bezeugt im 11. Jh. (PG 126, 221) und 1145 (Grumel, Regest 1012); ein weiterer, wahrscheinlich identisch mit dem späteren Metropolit von

Thessalonike Joannes Chrysanthos, im Jahre 1191 (A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα II 370), später öfter.

<sup>4</sup> Mansi XIII 213.

<sup>5</sup> I 14: 95, 11 (Bonn).

<sup>6</sup> Grumel, Regest 860/861.

<sup>7</sup> De caerim. II 52: 755 (Bonn).

<sup>8</sup> Literatur siehe oben Anm. 8 S. 102.

ernennt er in der mittelbyzantinischen Zeit auch den Synkellos des Patriarchen. Aus dem Synkellat wird ein ἀξίωμα βασιλικόν, das Platz und Rang im „Senat“, d. h. in der kaiserlichen Hierarchie, verleiht.<sup>1</sup> Die Höhe des Ranges – über den Metropolitens – bewog die Bischöfe und Metropoliten, sich um diesen Rang zu bewerben, und so beginnt im 11. Jahrhundert die Entwicklung des Synkellos-Titels in den verschiedensten Varianten als einer Titulatur der Metropoliten.<sup>2</sup> Der eigentliche Synkellos verliert darüber an Bedeutung und wohl auch seinen höfischen Rang, ohne deshalb abgeschafft zu werden. Ende des 13. Jahrhunderts führt er den Titel *Megas Protosynkellos* (Manuel Holobolos). Auch wenn der Patriarch vom καλόγηρος τοῦ κελλίου<sup>3</sup> spricht, meint er wohl seine Synkelloi, deren einer dann die προστασία τοῦ κελλίου führt.<sup>4</sup>

Hier sei auch kurz auf den sogenannten kaiserlichen Klerus (βασιλικὸς κλήρος) aufmerksam gemacht, jene Geistlichen also, welche den liturgischen Dienst in den Kaiserpalästen versahen. Konstantin Porphyrogennetos<sup>5</sup> erwähnt zwölf Priester τοῦ μεγάλου παλατίου, ebenso viele Diakone und Subdiakone, acht Lektoren und acht Notare. Der τοῦ κλήρου τῶν βασιλικῶν αὐλῶν ἀρχηγός ist der Protopapas. Chef der Diakone war der Archidiakonos. Daneben begegnet des öfteren auch ein Skeuophylax des kaiserlichen Klerus.

Es scheint, daß der kaiserliche Klerus ähnliche Exemptionsprivilegien genoß, wie die kaiserlichen Klöster sie besaßen.<sup>6</sup> Andererseits begegnet in den späteren Zeiten des Reiches nicht selten der Fall, daß ein Kleriker sowohl den Würdenträgern der Hagia Sophia wie dem Palastklerus angehört.

Auf alle Ämter der Patriarchenkirche einzugehen, die in den Quellen begegnen, wäre in diesem Zusammenhange unmöglich. Manche Ämterlisten führen nicht weniger als 46 an, verraten aber selbst, daß es sich bei vielen um bloße Titel handelt, deren ursprünglichen Sinn man längst nicht mehr verstand.

Es ist auch anzunehmen, daß nicht jede Bischofskirche diesen enormen Beamtenstab aufzuweisen hatte. Die wichtigsten Ämter waren zwar überall vertreten, aber oft zwang der Mangel an Personal, verschiedene Ämter, sogar hohe, in einer Hand zusammenzulegen.

Spätestens im 10. Jahrhundert bilden die ersten fünf Ämter, d. h. (nach damaligem Stand der Dinge) der Großökonom, der Großsakellar, der Großskeuophylax, der Chartophylax und der Sakkeliu, eine festumrissene geschlossene Fünfteit (Pentade). Sie bilden die „fünf Sinne“ des Bischofs und führen unter Aufsicht des Bischofs die Gesamtheit der wichtigeren Geschäfte. Ihr hervorragendstes Privileg ist das der Teilnahme an der Synode, und zwar haben sie dabei den Vortritt vor den Metropoliten. Schon Balsamon rückt sie in die Nähe der römischen Kardinäle.<sup>7</sup> Mit der Zeit bekommen sie auch bestimmte Rangabzeichen, so etwa das Recht, auf der Kopfbedeckung ein Kreuz zu tragen und in der Liturgie sich mit

<sup>1</sup> Vgl. z. B. die Vita Euthymii IV 5. IV 8: S. 11 (de Boor); – de Caerim. II 5: 530–532 (Bonn).

<sup>2</sup> Siehe S. 68f.

<sup>3</sup> ActDipl. II 70.

<sup>4</sup> ActDipl. II 109.

<sup>5</sup> De caerim. II 52: 755 (Bonn).

<sup>6</sup> Grumel, Regest 1028.

<sup>7</sup> Rhalles-Potles IV 539–540.

dem Epigonation zu schmücken. Diese Pentade heißt in den Quellen: Τὰ μεγάλα ὀφφίκια (ἀρχοντίκια) oder οἱ προβαθμιώτεροι oder οἱ προκαθήμενοι und nicht selten ἐξωκατάκλητοι oder ἐξωκάτακοιλοι, ein Ausdruck, der sich bisher gegen jede befriedigende Deutung gesperrt hat, auch wenn man ihm am liebsten als Gegensatz zu den Synkelloi verstehen möchte.

Die Pentade der Exokatakoiloi wurde in ihrer Einheit gesprengt durch den Einschub des Protekdikos, der bestrebt war, sich Rechte des Chartophylax anzueignen, jedenfalls aber durch Patriarch Georgios II. Xiphilinos (1193–1199) der ersten Pentade angegliedert wurde, ohne daß deshalb die Bezeichnung Pentade aufgegeben worden wäre.<sup>1</sup>

Nach dem Vorbild dieser ersten Pentade wurden weitere Pentaden zusammengerechnet, und zwar neben den Exokatakoiloi zunächst zwei. Diese drei Pentaden bilden liturgisch ausgedrückt den χορός δεξιός, die rechte Chorseite. Die Einteilung der übrigen ὀφφίκια sowie der meist mitausgeführten „Dienste“ (ὕπερησιαί) in Pentaden war offenbar nicht offiziell.

Neben den Nachrichten über die Bischofsämter, wie sie sich verstreut in den Quellen finden, gibt es eine ganze Reihe von Ranglisten meist späterer Zeit.<sup>2</sup>

## 7. DAS MÖNCHTUM

Wohl kaum einer Frage des religiösen Lebens in Byzanz ist so viel Aufmerksamkeit gewidmet worden wie dem Mönchtum.<sup>3</sup> Und zwar erstreckt sich diese Aufmerksamkeit von den ersten Anfängen bis auf die Reste dieser

<sup>1</sup> Grumel, Regest 1190.

<sup>2</sup> Ein Verzeichnis von Ranglisten bei J. Zhishman, Die Synoden und die Episkopal-Ämter in der morgenländischen Kirche, Wien 1867, 95–97; – Die bekannteste Liste findet sich bei Ps.-Kodinos, De officiis 3–6 (Bonn). Fast alle bekannten Ranglisten versetzen den Protekdikos schon in die erste Pentade. Älter als der entsprechende Erlaß des Patriarchen Georgios II. scheint eine von Allatius überlieferte Liste zu sein (Ps.-Kodinos, a. a. O. 116–117); – eine ähnliche Liste aus Goars Euchologion bei Rhalles-Potles V 534–538 in den Anmerkungen. Zeitlich nach Georgios II. steht die Liste des Joannes von Kitros, in welcher sich neben den nun schon sechs Exokatakoiloi vierzehn weitere Ämter finden, die er noch zu den ἀρχοντικά ἀξιώματα zählt, also vier Pentaden insgesamt. Dazu kommen vierzehn ἔτερα ὀφφίκια und einige διακονίαι („Dienste“). Von einem Mönch des 14. Jahrhunderts, Matthaios, der lange fälschlich als Ιατρός geführt wurde (Krumbacher 427), was jedoch ein Verlesen aus οὐκ Ιατρός ist (G. Mercati, Biblica 3 [1922] 213–214), stammt ein Gedicht über die kirchlichen Ämter, das fünf Pentaden und einige vagantes umfaßt: Ps.-Kodin, a. a. O.

116. Der Kommentar zu Ps.-Kodin (a. a. O.) umfaßt noch weitere Ranglisten aus verschiedenen Hss. meist jüngeren Datums nach den Ausgaben von Goar, Junius, Medonius u. a.

<sup>3</sup> DACL II 2, 3047–3248 (s. v. Cénobitisme. H. Leclercq); – a. a. O. XIV 2149 bis 2159 s. v. Reclus (H. Leclercq); – a. a. O. s. v. Monachisme XI 2, 1774–1947 (H. Leclercq); – EncCatt. s. v. Laura VII 958–960 (I. Cechelli); – D Spirit. II 405–410 s. v. Cénobitisme (Olphe-Galliard); – K. Holl, Über das griechische Mönchtum, Preußische Jahrbücher 94 (1898) 407–424 = ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Der Osten, Tübingen 1928, 270–282; – St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, 3 Bde. Mainz und Mödling, 1904–1938; – A. d'Alès, Les Pères du désert, Études 108 (1906) 7–37; – A. Catoire, Le monachisme oriental, EO 14 (1911) 42 bis 47; – R. Reitzenstein, Historia monachorum und Historia Lausiaca, Göttingen 1916; – N. F. Robinson, Monasticism in the orthodox churches, London 1916; – K. Lübeck, Das Mönchswesen der griechischen Kirche, Görresgesellschaft, 1. Verzeichnisschrift 1921, Köln 1921, 31–67; – E. Jeanselme-L. Oeconomos, La satire contre

mönchischen Lebensweise in den modernen Zeiten. Dieses Interesse ist insofern voll berechtigt, als das Mönchtum in einem sehr hohen Maße das eigentliche Lebensideal des Byzantiners ausmacht, die Vollendung seiner Sehnsucht nach dem βίος θεωρητικός, der Vita contemplativa, die er aus der Spätantike mitbekommen hat.

les higoumènes, Byzantion 1 (1924) 317 bis 339; - J. C. Hannah, Christian monasticism, a great force in history, London 1924; - U. Berlière, L'ordre monastique des origines au XIIe siècle, 3. Aufl. Maredsous 1924; - J. Bremond, Les pères du désert, 2 Bde, Paris 1927; - F. Spunda, Griechische Mönche, München 1928; - M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche I. 3. Aufl. Paderborn 1933; - J. M. Hussey, Byzantine monasticism, History, NS 24 (1939) 56-62; - P. de Meester, De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. Vatikan 1942; - H. Delehaye, Byzantine Monasticism, Byzantium ed. by H. N. Baynes and H. St. L. B. Moss, Oxford 1948, 136-165; - A. Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, ZKG 65 (1953-1954) 209-239; vgl. dazu auch Gribomont, OrChrPer. 21 (1955) 375 ff. - Zum mönchischen Ideal: Viller-Rahner, 81-121. 147 bis 177; - O. Zöckler, Aszese und Mönchtum I, Frankfurt 1887; - K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt, Leipzig 1898; - J. M. Besse, L'enseignement ascétique dans les premiers monastères orientaux, Revue Bénédictine 16 (1899) 14-24. 76-86. 159 bis 168; - E. Lucius, Das mönchische Leben des vierten und fünften Jahrhunderts in der Beleuchtung seiner Vertreter und Gönner, Theologische Abhandlungen für H. J. Holtzmann, Tübingen 1902, 121-156; - H. B. Workmann, The evolution of the monastic ideal, London 1913; - A. Saudreau, La prière chez les moines de l'antiquité, Vie Spirituelle 8 (1923) 288-293; - F. Bauer, Die Heilige Schrift bei den Mönchen des christlichen Altertums, Theologie und Glaube 17 (1925) 512-532; - P. Resch, La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IVe s., Paris 1931; - Chr. Baur, Der weltflüchtige und welttätige Gedanke in der Entwicklung des Mönchtums, Bonner Zeitschr. f. Theologie u. Seelsorge, 7 (1930) 113-126; - H. v. Campenhausen, Die asketische Heimatlosigkeit im altchristlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum, Tübingen 1931; - H. B. de Warren, Le travail manuel chez les moines à travers les âges, Vie Spirituelle 52 (1937) [80]-[123]; - H. Dörries, Mönchtum und Arbeit, Forschungen zur Kirchengeschichte und christlichen Kunst, Leipzig 1931, 17-39; - B. Steidle, Das Lachen im alten Mönchtum, Bened. Monatsschrift 20 (1938)

271-280; - K. G. Bonis, Τὰ ἰδεώδη τοῦ μοναχικοῦ βίου ἐν Βυζαντίῳ κατὰ τὴν α' ἑκατονταετηρίδα, Θεολογία 16 (1938) 355-366; - A. Stolz, Das Mönchsideal der morgenländischen Kirche, Ein Leib-ein Geist, Münster 1940; - A. Phytrakes, Τὰ ἰδεώδη τοῦ μοναχικοῦ βίου κατὰ τὸν 8' αἰῶνα ἐπὶ τῇ βάσει ἀγολογικῶν πηγῶν, Athen 1945; - ders., „Ταῖς τῶν σακρῶν ροαῖς . . .“ (Ὁ κλαυθρὸς τῶν μοναχῶν), Athen 1946; - J. M. Dalmis, Sacerdoce et monachisme dans l'orient chrétien, Vie Spirituelle 79 (1948) 47-49; - H. Bacht, Ein Wort zur Ehrenrettung der ältesten Mönchsregeln, ZeitschrKathTheol. 72 (1950) 350-359; - A. J. Phytrakes, Οἱ μοναχοὶ ὡς κοινωνικοὶ διδάσκαλοι καὶ ἐργάται ἐν τῇ ἀρχαίᾳ ἀνατολικῇ ἐκκλησίᾳ, Athen 1950; - L. Galdi, L'idéal ascétique byzantin et l'ancienne poésie italienne, Actes VIe Congr. Byzant. 1948, I. Paris 1950, 231-238; - B. Kötting, Peregrinatio religiosa, Münster 1950; - G. Bardy, Les origines des écoles monastiques en orient, Mélanges J. Ghellinck, Löwen 1951, 293-309; - F. Dölger, Antike Zahlenmystik in einer byzantinischen Klosterregel, Ἐλληνοικά, Beiband 4 (Festschrift St. Kyriakides) (1953) 183-189; - H. Bacht, „Meditatio“ in den ältesten Mönchsquellen, Geist und Leben 28 (1955) 360-373; - I. Hausherr, Direction spirituelle en orient autrefois, Rom 1955; - E. E. Malone, The monk and the martyr, in: Antonius Magnus Eremita, Rom 1956, 201-228; - U. Ranke-Heinemann, Die ersten Mönche und die Dämonen, Geist und Leben 29 (1956) 165-170. - dies., Das Verhältnis des früheren Mönchtums zur Kirche, Geist und Leben 30 (1957) 272-280; - O. Rousseau, Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'église, Chevetogne 1957. - Zu einzelnen Phasen der byzantinischen Mönchsgeschichte: J. M. Besse, Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcedoine, Paris 1900; - ders., Les diverses sortes de moines en Orient avant le concile de Chalcedoine, RevHistRel. 40 (1899) 159 bis 202; - W. Nissen, Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreich bis zum Ende des 9. Jahrhunderts, Hamburg 1897; - M. Viller, Exemplar ideale monasticum et sacerdotale in oriente graeco usque ad saeculum nonum, Bogoslov. Vestnik 6 (1926) 73-88 und Commentarii pro religiosiis 8 (1927) 196-209; - Pl. de Meester, De monachismo apud Graecos et Slavos post IX.



Dabei sind die Ursprünge des Mönchtums immer noch in Dunkel gehüllt,<sup>1</sup> wenigstens dann, wenn man den Versuch machen will – der in sich gar keine echte Berechtigung hat – die Entstehung des Mönchtums auf eine einzige Ursache zurückzuführen. Wir müssen wohl annehmen, daß bald dieser, bald jener Grund, bald mehrere zusammen, die Männer und Frauen der frühbyzantinischen Periode in die Absonderung trieb. Man hat mit Recht auf das Vorhandensein von Triebkräften hingewiesen, die schon in der heidnischen Antike wirksam waren, etwa das kynische Ideal der Freiheit, das stoische Ideal der Ataraxia oder die orphisch-pythagoreischen Reinheitsvorstellungen und -ideale, ganz abgesehen von jüdischen Formen der Weltflucht und Ascese. Die christlichen Mönchsschriften freilich stellen in erster Linie die Botschaft des Evangeliums als Hauptantrieb in den Vordergrund und wir haben nicht die geringste Ursache, dem zu mißtrauen. Jene Fellachen Ägyptens, die auf die evangelische Verkündigung ihres Dorfpfarrers hin in die Wüste gehen und ihr bißchen Hab und Gut verkaufen, dürften kaum von griechischen Ataraxie- und Reinheitsidealen gewußt haben. Die Matthäus-Tradition zeichnet zwar die Gestalt Jesu einigermaßen in Gegensatz zur asketischen Gestalt des Täufers, aber auch im Evangelium und vor allem in den Paulusbriefen sind genug Ansätze für eine mönchische Lebensgestaltung in Ablehnung von Besitz und Lebensgenuß, Frauenliebe und Ehe vorhanden. Am nachdrücklichsten wurden diese Prinzipien von den Häretikern in den Vordergrund geschoben: der Montanismus kombinierte Ascese und Prophetentum, die Markioniten und einzelne gnostische Sekten huldigten einem Dualismus, der sie in die Weltflucht und Weltverneinung drängte. Die Großkirche konnte sich mit diesen Übertreibungen natürlich nicht abfinden und wies sie sehr bald energisch zurück, aber auch sie gliederte sich gern den „vollkommenen Christen“ als Musterchristen in die Gemeinde ein, vorab nach Beendigung der Martyrer-

saeculum, Bogoslov. Věstnik 6 (1926) 88 bis 99; – I. Sokolov, Die äußere Lage des Mönchtums in der byzantinischen Kirche von der Mitte des 9. bis zum 13. Jahrh., Pravoslav. Sobesnědik 1892 Okt.-Nov. 205–216; 1893 Juni 98–150. Juli 230–275 (russ.); – ders., Die innere Lage des Mönchtums in der byzantinischen Kirche von der Mitte des 9. bis zum 13. Jahrh. (russ.) a. a. O. 1893 Sept. 113–124. Okt. 195–344. Nov. 457–502. Dez. 606–642; – Ph. Kukules, Ἐκ τοῦ βίου τῶν Βυζαντινῶν, Athen 1920 (ein Kapitel: Das Leben der byzant. Mönche im 12. Jahrh.); – V. Vasil'evskij, Macht, haber, Klöster und Steuereinnahmer im 11. und 12. Jahrh. (russ.), Zurnal 202 (1879) 160–232; – D. Deraert, De monniken en het keizerrijk van Nicea, Het Christ. Oosten 7 (1954–1955) 202–212; – M. Beza, Heritage of Byzantium, London 1947; – R. P. Casey, Early Russian monasticism, OrChr-Per. 19 (1953) 372–423; – I. Smolitsch, Das Russische Mönchtum, Entstehung, Entwicklung, Wesen, Würzburg 1953.

<sup>1</sup> H. Plenkers, Neuere Forschungen zur

Geschichte des alten Mönchtums, Der Katholik 79 (1899) II 30–51. 145–158. 211 bis 227; – J. M. Besse, Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcedoine, Paris 1900; – D. Völter, Der Ursprung des Mönchtums, Freiburg 1900; – A. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, 5. Aufl. Gießen 1901; – J. O. Hannay, The spirit and origin of christian monasticism, London 1903; – P. Gobillot, Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte, RechScRel. 10 (1920) 303–354; 11 (1921) 29–86. 168–213. 328–361; 12 (1922) 46–86; – J. Wagemann, Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums, Tübingen 1929; – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936; – H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche IV, Berlin 1944, 116–153; – H. Bacht, Heimweh nach der Urkirche. Zur Wesensdeutung des frühchristlichen Mönchtums, Laacher Hefte 2. F. 7 (1950) 64–78; – H. Koch, Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche, Tübingen 1933.

zeit, nachdem das frühchristliche Ideal des Martyrers als des echten Christusjüngers nicht mehr im großen Maßstab verwirklicht wurde.

Von einem eigentlichen Mönchtum läßt sich freilich terminologisch berechtigt erst sprechen, wenn diese „vollkommenen Christen“ eine Lebensform in Ablehnung des Lebens in der Welt, in der Apotaxe, suchen, sei es als Einsiedler fern von den Lebensbezirken der übrigen Christen, sei es in Gemeinschaften eigenen Stils.

Diese Lebensform taucht, ohne daß man im einzelnen angeben könnte, wie es dazu kam, etwa in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Ägypten auf<sup>1</sup> und nimmt von da ihren Siegeszug im 4. Jahrhundert durch ganz Ägypten, die Halbinsel Sinai, Palästina, Syrien, Kleinasien, Konstantinopel und die europäischen Reichsprovinzen.

Die entscheidende Figur dieses Mönchtums ist der Einsiedler Antonios,<sup>2</sup> das entscheidende Denkmal aber nicht die Briefe dieses Antonios, sondern seine Lebensbeschreibung aus der Feder des Patriarchen Athanasios des Großen von Alexandria.

War Antonios Einsiedler im strikten Sinne des Wortes, so bildet sich im selben Lande Ägypten noch zu seinen Lebzeiten im Wadi Natrun (dem Natrontal) nordwestlich von Kairo eine Eremitenform heraus, die immerhin schon einige Ansätze zur liturgischen Gemeinschaft findet. Die bedeutendste Persönlichkeit dieser Siedlungen ist Makarios der Ägypter, an dessen Namen sich später ein so folgenschweres aszetisches Schrifttum wie das der Massalianer knüpfen sollte. Hier im Natrontal liegen auch die Anfänge jener literarischen Form der Mönchsweisheit, die unter dem Namen Apophthegmata<sup>3</sup> bekannt geworden ist und auch im eigentlich byzantinischen Raum noch eine bedeutende Rolle spielen sollte.

<sup>1</sup> A. L. Schmitz, Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche, RömQuart. 37 (1929) 189–243; – H. Bacht, L'importance de l'idéal monastique de s. Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien, RevAscétMyst. 26 (1950) 308–326; – I. Popa, Das patristische Fundament des gemeinsamen Lebens; der Abt Schenute von Atripe (rum.), Studii Teologice 8 (1956) 81–108; – K. H. Kuhn, A fifth-century Abbot, JournTheolStud. NS 5 (1954) 36–48. 174–187; 6 (1955) 35–48; – W. Hengstenberg, Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des ägyptischen Mönchtums, Izvestija Bulg. Archaeol. Inst. 9 (1935) 355 bis 362; – P. van Cauwenbergh, Études sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcedoine jusqu'à l'invasion arabe, Paris 1914; – W. Bousset, Das Mönchtum in der sketischen Wüste, ZKG 42 (1923) 1–41; – M. Cramer, Thebanische Mönche, ihr asketisches und kultisches Leben, Archiv f. Liturgiewiss. 2 (1952) 103–109.

<sup>2</sup> Aus der Masse der Literatur zu Antonios und der Antonius-Vita interessiert in unserem Zusammenhang bes. E. Amélineau, Saint Antoine et les commencements du monachisme chrétien en Égypte, Rev-

HistRel. 65 (1912) 16–78; – L. v. Hertling, Antonius der Einsiedler, Innsbruck 1929; – J. List, Das Antoniusleben des hl. Athanasius des Großen, Athen 1931; – Antonius Magnus Eremita (Sammelband), hrsg. von B. Steidle, Rom 1956; – weitere Literatur in den Handbüchern der Patrologie.

<sup>3</sup> Vgl. W. Bousset, Apophthegmata, Tübingen 1923; – EncCatt. XII 1904 (E. Peterson); – J. Ždanov, Das Gespräch der drei Hl. Väter und die Joca monachorum, Žurnal 279 (1892) Januar 157–194 (russ.); – Th. Hopfner, Über koptisch-saidische Apophthegmata Patrum Aegyptiorum und verwandte griechische, lateinische, koptisch-bohairische und syrische Sammlungen, Sb. Wiener AW 61, 2, Wien 1918; – A. Wilmart, Le recueil latin des Apophthegmes, Revue Bénédictine 34 (1922) 185–198; – Th. Hermann, Einige bemerkenswerte Fragmente zu den griechischen Apophthegmata Patrum, ZNTWiss. 23 (1924) 102 bis 109; – J. C. Guy, Note sur l'évolution du genre apophthegmatique, RevAscétMyst. 32 (1956) 63–68; – ders., Remarques sur le texte des Apophthegmata patrum, Recherches Scienc. Rel. 43 (1955) 252–258.

Ist in diesen Siedlungen die Anachorese noch die Hauptform, so darf Ägypten doch auch den Ruhm, das koinobitische Mönchsleben vorgebildet zu haben, für sich beanspruchen. Es ist der Mönch Pachomios,<sup>1</sup> der an der oberägyptischen Nilschleife im Dorf Tabennisi um 320 ein Kloster gründete, dem er eine Regel gab – nach der Legende hat er sie aus der Hand eines Engels empfangen –, die ganz auf das gemeinsame Leben der Mönche zugeschnitten ist und mit ganzen Scharen von Mönchen rechnet. Aus der tabennisiotischen Siedlung entwickelt sich in kurzen Jahren ein ganzer streng organisierter Klostersverband unter dem Generalabt Pachomios. Ägypten ist damit das klassische Land des Mönchtums geworden, in welches sich die Beflissenen der Ascese und der religiösen Neugier begeben, um Formen und Gehalt des neuen christlichen Lebens zu studieren und in alle Welt zu tragen.

Mag auch das ägyptische Mönchtum manche schon früher in Syrien vorhanden gewesene Elemente übernommen haben, soweit uns das syrisch-palästinensische<sup>2</sup> Mönchtum geschichtlich bekannt ist, geht es in den Hauptzügen auf Ägypten zurück. Der legendäre Gründer Hilarion ist bei Hieronymus wenigstens ein Schüler des großen Antonios. Er gründet eine Eremitenkolonie im Gazastreifen; auch der Palästinenser Epiphianos, der spätere Bischof von Salamis auf Kypros, hat seine mönchische Ausbildung aus Ägypten bezogen. Die heiligen Stätten des Lebens Christi ziehen Scharen von Mönchen an und in den Felsklüften um Jerusalem bilden sich mit der Zeit ausgedehnte Mönchssiedlungen teils als Koinobia, teils als Lauren, das heißt Eremitensiedlungen mit gewissen liturgisch-disziplinären Gemeinsamkeiten und gemeinsamer Leitung. Die weiblichen Aszeten Palästinas finden in der Römerin Melania eine Geldgeberin, die ihre Klöster reich ausstatten kann. Rufinus, Palladios, Hieronymus und Euagrius haben mit diesen Kreisen zu tun.

Höhepunkt des palästinensischen Mönchtums bildet das fünfte und sechste Jahrhundert, die Zeit des großen Koinobiarchen Euthymios († 473), des Laurengründers Sabas († 532), die Zeit in der Kyrillos von Skythopolis ein ganzes Corpus von Heiligenviten der palästinensischen Eremos herstellte, die Zeit aber auch, in welcher der zweite Origenistenstreit bereits die Keime der Auflösung ahnen läßt. Diese Phase der Palästinenser ist übrigens ohne den Zustrom aus Kleinasien schon nicht mehr denkbar.<sup>3</sup>

Syrien<sup>4</sup> ist das Land, in welchem „enkratitische“ Sekten schon lange den Boden für das mönchische Ideal aufgelockert hatten. Hier entwickelten sich

<sup>1</sup> Vgl. aus der Fülle der Pachomios-Literatur: P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IV<sup>e</sup> siècle et la première moitié du Ve*, Löwen 1898; H. Bacht (siehe Anm. 1, S. 123).

<sup>2</sup> S. Vailhé, *Les premiers monastères de la Palestine*, Bessarione 3 (1897/1898) 39–58; – ders., *Les monastères de la Palestine*, a. a. O. 209–225. 334–356; 4 (1898–1899) 193–210; – P. Sladkovecov, *Die alten Klöster in Palästina* (russ.), 4 Bde Petersburg 1895–1896; – F. Otlar-

ževskij, *Das Mönchtum in Palästina vom 4.–6. Jahrh.* (russ.), Petersburg 1896.

<sup>3</sup> Vgl. dazu bes. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939, Register.

<sup>4</sup> Hieromonach Anatolij, *Übersicht über die Geschichte des syrischen Mönchtums bis gegen die Mitte des 6. Jahrh.* (russ.), Kiev 1911; – S. Jargy, *Les origines du monachisme en Syrie et en Mésopotamie, Proche-Orient Chrétien* 2 (1952) 110–124; – E. Honigsmann, *Nordsyrische Klöster in vorarabischer Zeit*, *Zeitschr. f.*

auch jene „Beter“ (Massalianer oder Euchiten), die das christliche Ideal der Aszese besonders verengen und auch auf das orthodoxe Mönchtum einen unheilvollen Einfluß ausüben. Über die „Athletik“ der syrischen Mönche sind wir besonders gut durch die *Historia religiosa* eines ihrer glühendsten Verehrer, des Bischofs Theodoretos von Kyrrhos, unterrichtet. Im Styliten Symeon gipfelt sozusagen die Akrobatik dieser Aszese auch äußerlich.<sup>1</sup>

Führer einer radikal-asketischen Bewegung in Kleinasien war Eustathios, der spätere Bischof von Sebaste<sup>2</sup> (Mitte des 4. Jahrh.). Die Synode von Gangra ist zu einem Gutteil damit ausgefüllt, die Übertreibungen seiner Schüler in die richtigen Grenzen zurückzuführen.<sup>3</sup> Wirklichen Erfolg hatte freilich erst Basileios der Große von Kaisareia.<sup>4</sup> Gegenüber der sehr individuellen Aszese seiner Vorgänger in Kleinasien vertrat er wieder mit Nachdruck das koinobitische Ideal, sowohl auf seinem Familiengut, dem pontischen Annesoi, wo schon eine weibliche Genossenschaft vorhanden war, und er nun mit Freunden, darunter Gregorios von Nazianz, eine homogene Mönchssiedlung schuf, wie später in seiner Bischofsstadt Kaisareia. Basileios war nicht nur Theoretiker des Gehorsams und des gemeinsamen Lebens sowie aller Fragen der Mönchpsychologie, er hatte sich auch praktisch in Ägypten, Palästina und Syrien umgesehen und die Lebensfähigkeit der einzelnen mönchischen Daseinsformen studiert. Durch seine gemäßigten Forderungen, die nur in einzelnen Punkten den Einfluß des eustathianischen Rigorismus noch verraten, durch seine Betonung des Koinobions und des Gehorsams sowie der Erfordernisse einer echt christlichen Gemeinschaft, ist er zum eigentlichen Vater des byzantinischen Mönchtums geworden. Und wenn es juristisch ein Unding ist, die byzantinischen Mönche „Basilianer“ zu nennen, so ist damit doch die geistliche Grundlage ihres Lebens, da wo es keine Mißbildungen aufweist, trefflich charakterisiert.

Verhältnismäßig spät fand das Mönchtum Eingang in der Hauptstadt.<sup>5</sup> Die ersten Siedlungen gehen nicht weiter zurück als in die letzten Dezennien des vierten Jahrhunderts. 383 entsteht das Kloster des Dalmatos, dessen Grundlagen ein paar Jahre vorher geschaffen wurden, und um dieselbe

Semitistik 1 (1922) 15–33; – M. Rothenhäusler, Ein Beitrag aus der Väterzeit zum Bilde des östlichen Mönchtums, Ein Leib – ein Geist, Münster 1940; – J. van den Ploeg, Oud-syrisch monniksleven, Leiden 1942; – S. Jargy, Les premiers instituts monastiques et les principaux représentants du monachisme syrien au IV<sup>e</sup> siècle, Proche-Orient Chrét. 4 (1954) 106–117.

<sup>1</sup> Literatur zu den Styliten siehe S. 140.

<sup>2</sup> F. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe, Halle 1898; – F. Zucchetti, Eustazio di Sebaste e Basilio di Cesarea, Ricerche Religiose 2 (1926) 17–22.

<sup>3</sup> Vgl. S. 52.

<sup>4</sup> Vgl. aus der umfangreichen Literatur vor allem: E. F. Morrison, St. Basil and his Rule, a study in early monasticism,

Oxford 1912; – W. K. L. Clarke, St. Basil the Great. A study in monasticism, Cambridge 1913; – M. Rothenhäusler, Der heilige Basilius der Große und die klösterliche Profese, Benedikt. Monatsschrift 4 (1922) 280–289; – M. G. Murphy, St. Basil and monasticism, Washington 1930; – S. Giet, Les idées et l'action sociales de saint Basile, Paris 1941; – D. Amand, L'ascèse monastique de saint Basile, Maredsous 1948.

<sup>5</sup> Zu den Anfängen: E. Marin, Les moines de Constantinople, Paris 1897; – dagegen: J. Pargoire, Les débuts du monachisme à Constantinople, Revue des Quest. Hist. 65 (1899) 67–143; – vgl. auch O. Zöckler, Zur Mönchsgeschichte des Orients, Theol. Literaturblatt 1898 nr. 29, 337–340.

Zeit stiftete der berühmte Rufinos mit Hilfe ägyptischer Mönche sein nicht weniger berühmtes Kloster bei Chalkedon. In dieselbe Zeit fällt die Stiftung des Akoimetenklosters durch den vielverfolgten Alexandros. Von da ab freilich mehren sich die Klöster kaum weniger schnell als in den Provinzen des Reiches.

Eine einschneidende, wenn auch noch so wenig ins einzelne gehende kirchenrechtliche Regelung der klösterlichen Verhältnisse im Reich erfolgt erst durch die Synode von Chalkedon,<sup>1</sup> obgleich nicht vergessen werden darf, daß sich schon vorher einige Lokalsynoden mit bestimmten Auswüchsen beschäftigt hatten. Chalkedon unterstellt prinzipiell die Klöster nach Gründung und Lebenshaltung dem Bischof der Provinz und gliedert sie somit erst eigentlich in die Kirche ein. Nur mit Erlaubnis des Diözesanbischofs darf ein Kloster gegründet werden und seiner Jurisdiktion sind die Mönche unterworfen. Sie haben an dem Ort zu verbleiben, wo sie Mönche geworden sind (can. 4). Die Befassung mit weltlichen Geschäften ist ihnen – seltene Ausnahmen nur sind vorgesehen – verwehrt (can. 3), ebenso der Eintritt in die Armee oder die Übernahme eines staatlichen Amtes (can. 6). Ein einmal gegründetes Kloster kann nicht in eine weltliche Behausung zurückverwandelt werden (can. 24).

Freilich konnten die Bestimmungen des Chalcedonense nur einen Teil des mönchischen Lebens in das hierarchische Kirchentum einfangen, denn seine canones betrafen doch in erster Linie die organisierte klösterliche Siedlung, während sich die enthusiastische Welt des Anachoretentums nach wie vor am Rande des kirchlichen Lebens hielt. Daß dies einem Organisator wie Justinianos I. nicht gefallen konnte und daß sich auch die mehr und mehr hierarchisierte Kirchenleitung nicht damit abfinden wollte, leuchtet ein. So bildet die justinianeische Klostergesetzgebung<sup>2</sup> einen weiteren Schritt in der Einfügung der Mönche in das gemeinkirchliche Leben. Zunächst wiederholt der Kaiser die Bestimmungen der Synode von Chalkedon über die Jurisdiktion des Bischofs. Das Neue ist, daß nun das Koinobion und die festumrissene Laura zum einzig gültigen Klostertyp erhoben werden. Die Mönche sollen gemeinsam wohnen, essen und schlafen. Eigene Häuschen oder Zellen dürfen, abgesehen von Alten und Kranken, nur die Hesychasten

<sup>1</sup> Bes. can. 3. 4. 7. 8. 16; – vgl. B. Steidle, Chalkedon und das Mönchtum, Bened. Monatsschr. 27 (1954) 471–479; – L. Ueding, Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus, Das Konzil von Chalkedon II, Würzburg 1953, 569–676; – Ph. Granić, Beiträge zur Rechtsgeschichte der Klöster in den griechischen Gebieten des spät-römischen Reiches im 4. bis 6. Jahrh. (serbokr.), Bogoslovlje 6 (1931) 191–200. 269–289; 7 (1932) 1–22.

<sup>2</sup> In Betracht kommt vor allem Novelle 133 vom Jahre 539. Vgl. H. Alivisatos, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I., Berlin 1913, 98–112; – A. Tabera, De ordinatione status mona-

chalis in fontibus Justinianeis, Commentarii pro Religiosis 14 (1933) 87–95. 199–206; 15 (1934) 412–418; – Th. Schäfer, Justinianus I. et vita monachica, Acta Congr. Jur. Intern. Roma 1934, Rom 1935, 175–188; – Vgl. für das Nachleben der justin. Gesetzgebung B. Granić, Das Klosterwesen in der Novellengesetzgebung Kaiser Leons des Weisen, BZ 31 (1931) 67–68; – B. Granić, Die Rechtsstellung und Organisation der griechischen Klöster nach dem justinianeischen Recht, BZ 29 (1928/29) 6–34; – D. A. Petrakakos, Οι μοναχικοί θεσμοί εν τη ὀρθοδόξῳ ἀνατολικῇ ἐκκλησίᾳ I. Ἡ πρώτη ὀργάνωσις, Leipzig 1907.

und Anachoreten bewohnen und bewirtschaften. Entscheidend ist, daß die Zahl dieser Hesychnasten beschränkt bleiben soll und daß ihre Zellen innerhalb der Klosterumfriedung liegen sollen. Damit war praktisch das freie Eremitentum verboten und die Laura dem Koinobion zumindest so weit wie möglich angenähert. Außerdem verfügte der Kaiser für die Kandidaten eine dreijährige Probezeit.

Das Konzil in Trullo gab den kaiserlichen Bestimmungen noch einige Perfektionen. Vor allem verfügte es für die künftigen Anachoreten einen dreijährigen Probeaufenthalt in einem Kloster (can. 41). Es scheint aber, daß die justinianeische Gesetzgebung weder die freien Einsiedler abschaffen noch die Angleichung der Lauren an die Koinobia durchsetzen konnte. Jedenfalls begegnen wir diesen älteren Typen durch die ganze frühbyzantinische Zeit, und die ikonoklastische Mönchsverfolgung öffnete dem freien Eremitentum wieder Tür und Tor. Es scheint, daß erst die Jahre nach dem ersten ikonoklastischen Sturm, als das Mönchtum sich anschickte, sein im Bildersturm gewonnenes Ansehen kirchenpolitisch auszunützen, dem Koinobion einen neuen Auftrieb gaben, war doch das Koinobion für eine geschlossene kirchenpolitische Aktion wesentlich geeigneter als das Auseinanderleben der Anachoreten und der lockere Zusammenschluß der Lauren. Beispielgebend wurde hier das reformierte Studiu-Kloster des hl. Theodoros mit seiner exakten Regelung der kleinsten koinobitischen Einzelheiten und der daraus resultierenden Aktionsfähigkeit des Klosters als Ganzem. Der studitische Einfluß und auch einiges Benediktinische war dann maßgebend für die Organisation der Großen Laura des hl. Athanasios auf dem Athos in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Mit dieser Gründung begann auch auf dem Heiligen Berg – für einige Zeit wenigstens – der Umschwung von der Anachorese zum Koinobion justinianeischer Prägung. Offenbar war nur das Koinobion in der Lage, jene Wirtschaftspolitik zu treiben, welche die Großklöster zu einer materiellen Macht im Staate machten, und offenbar war nur das wohlorganisierte Koinobion auch in der Lage, ein gewichtiges Wort in den kirchenpolitischen Tagesfragen mitzusprechen, die seit dem 11. Jahrhundert mehr und mehr auch an die Mönche herangetragen wurden, die auf dem Athos lebten. Freilich sollte dieser Sieg des Koinobions nicht von Dauer sein. Es blieb zwar das Gehäuse bestehen, aber es verlor seinen inneren Lebenszusammenhang und teilweise auch seine Spitze, den Abt. Man nennt die neue Lebensform Idiorrhymie,<sup>1</sup> was in der alten Mönchsliteratur ein Schimpfwort war, nun aber die Aufsplitterung des Koinobions in kleine selbständig lebende und wirtschaftende Gruppen bedeutet. Man hat für diese Idiorrhymie, die sich auf dem Athos gegen Ende des 14. Jahrhunderts durchsetzt, die verschiedensten Gründe im äußeren Leben des Athos (Lateinerherrschaft, Piraten usw.) und in seinen wirtschaftlichen Bedingungen gesucht, ohne daß diese Gründe überzeugend wären. Am leichtesten erklärt sich der Umschwung als das Eindringen der Lebensnormen der kleinen Anachoretensiedlungen, die in der Nähe der Großklöster und in Abhängigkeit

<sup>1</sup> Vgl. einführend P. Dumont, *Vie cénobitique ou vie hésychaste dans quelques „typica“ byzantines, L'eglise et les églises II*, Chevetogne 1955, 3–13; – Pl. de Meester *Mon. Stat.* 78–81 mit Literatur.

von deren Äbten standen – ein Eindringen, das sicherlich durch den Hesychasmus des 14. Jahrhunderts sehr gefördert wurde, da ja doch das hesychastische Lebensideal, wie es in den verschiedenen Methoden vorgezeichnet wird, schwer mit dem strengen Koinobitenum vereinbar sein dürfte, wie auch das Opus Dei, Kernstück des Koinobions, für den Hesychasten nur Vorstufe und nicht die Vollendung bedeutet. Bei der ungeheuren Anziehungskraft, die dieses Ideal damals auf den ganzen Athos ausübte, mußte die Aushöhlung des Koinobions von innen heraus unmittelbar folgen. Damit kehrt das byzantinische Mönchtum zu einem gewissen Grade dahin zurück, von wo es seinen Ausgang genommen hatte.

So vielgestaltig wie das byzantinische Klosterleben, so vielgestaltig sind die Bezeichnungen für ein Kloster. Neben den häufigsten Begriffen *μονή* und *μοναστήριον* und neben den mehr rhetorischen Bezeichnungen *φροντιστήριον*, *μάνδρα*, *ἀσκητήριον*, *σεμνεῖον* und dgl. begegnen einige Benennungen, die zumeist die Bedeutung eines Terminus technicus besitzen. Zuvörderst ist hier zu nennen das *κοινόβιον*, die koinobitische Mönchssiedlung, deren *signum distinctivum*, das gemeinsame Leben, schon im Wort zum Ausdruck kommt. Dagegen ist die *λαύρα* zunächst ein Konglomerat von Mönchshütten (*κελλία*), deren Bewohner im großen und ganzen eine Art eremitisches Leben führen, jedoch zu einigen Gemeinschaftsübungen zusammenkommen und unter einem gemeinsamen Abt stehen. Die berühmtesten alten Lauren sind die der hll. Euthymios und Sabas in Palästina. Spätestens aber seit dem 10. Jahrhundert wird die Bezeichnung *Laura* auch auf einige reine Koinobia angewendet, deren berühmtestes die Große *Laura* (*Μεγίστη Λαύρα*) des Athanasios auf dem Athos ist. Jetzt wandelt sich auch der Begriff *κελλίον* und bedeutet nun die Behausung von zwei, drei Mönchen, deren einer die geistliche Leitung innehat. Aber immer noch gibt es die Einzelhütten von Mönchen, in spätbyzantinischer Zeit mit Vorliebe *καλύβια* genannt. Eine Ansammlung solcher Hütten steht meist unter einem Oberen, der heutzutage den Titel *δικαῖος* führt. Er ist seinerseits vom Abt des Hauptklosters abhängig. Die Ansammlung führt die Bezeichnung *σκήτη*. Die Hütte eines Reklusen, wie solche in Abhängigkeit von Koinobien immer wieder begegnen, nennt man *ἐγκλειστρα*. Ein *μετόχιον* (auch *μοναστήριον ὑποτεταγμένον* genannt) ist ein klösterlicher Besitz fern vom Kloster selbst, den einige Mönche des Hauptklosters verwalten.

Die Stiftung<sup>1</sup> einer klösterlichen Siedlung war bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts – wenn man sich so ausdrücken darf – kirchenrechtlich irrelevant und unterlag keinen näher festgelegten Bestimmungen. Erst das Chalcedonense fügte den mönchischen Stand rechtlich der Kirche ein und bestimmte, daß eine Klostergründung ohne die bischöfliche Erlaubnis nicht statthaft sei (can. 4), ja daß jedes Kloster dem Ortsbischof unterworfen sei.

<sup>1</sup> Die Stiftertypika werden in der Literaturgeschichte („Askese und Mystik“) unter dem Verfasseramen aufgeführt. Allgemeines: P. Bezobrazov, Unedierte Klosterregeln (russ.), *Žurnal* 1887, Bd. 254 Nov. 65–78; – S. Lampros, *Τυπικά*, ΝΕλλ. 18 (1924) 3–8; – A. Dmitrievskij, Beschreibung der liturgischen Handschriften, die in den Bibliotheken des rechtgläubigen Orients aufbe-

wahrt sind (russ.) I. *Typika*, Kiev 1895; – desr., *Addenda et Corrigenda*, *Trudy der geistl. Akademie von Kiev* 1896, Dezember, 527–545; – ders., Die im Okzident entstandenen sogenannten *τυπικά κητορικά* oder *Studion-Typika*, *Trudy. Kiev* 1895, Dez., 633–679; – P. de Meester, *Les typica de fondation*, *Studi Bizantini* 6 (1940) 489–508.

Can. 24 desselben Konzils verbietet allerdings auch die Umwandlung eines einmal gegründeten Klosters in eine weltliche Anstalt. Die justinianeische Gesetzgebung schließt sich dem Chalcedonense an:<sup>1</sup> Wer ein Kloster gründen will, muß die Erlaubnis des Bischofs haben. Er muß sich mit dem Bischof auch über die materielle Ausstattung der Gründung einig werden. Die Gründung erfolgt durch die Aufstellung eines Kreuzes (πηξάμενος σταυρόν, d. h. also durch „σταυροπηγία“). Die bischöfliche Autorität wurde erneut bestätigt durch den can. 17 der Synode von 787. Später wurde dann auch verfügt, daß eine Mindestzahl von 3 Mönchen für die Gründung zur Stelle sein müsse.<sup>2</sup> Kaiser Nikephoros II. verbot Neugründungen überhaupt<sup>3</sup> – was Basileios II. freilich widerrufen mußte.<sup>4</sup>

Die Rechte des Bischofs auf die Klöster seines Bistums fanden ihren Ausdruck in der liturgischen Kommemoration des Bischofsnamens. Der Bischof übt seine Rechte in der Kontrolle des sittlichen Zustandes und der wirtschaftlichen Verhältnisse des Klosters aus, hat allein die Weihegewalt für Klosterinsassen und ist ihre erstrichterliche Instanz. Er ist es auch, der die Abtwahl bestätigt und den Gewählten weiht. Das Kloster leistet ihm eine Art Tribut (καλονικίον).

Die Einschränkung dieser Rechte kam sowohl von kirchlicher wie von staatlicher Seite durch Klosterformen, die man in etwa als Exemption bezeichnen könnte. Wenig versprechend waren die Versuche der Metropolit, die Stauropegia, d. h. Klostergründungen, in den Bistümern ihrer Suffragane vorzunehmen. Jedenfalls sind die Fälle selten und das Verfahren wurde von Patriarch Germanos II. prinzipiell abgelehnt.<sup>5</sup> Dagegen nahmen die Patriarchen für sich das Recht zu solchen Gründungen im ganzen Patriarchat in Anspruch, so daß der Begriff „Stauropegia“ in vielen Fällen gleichbedeutend mit der Gründung eines Klosters durch den Patriarchen wurde und diese Klöster den Namen Patriarchalklöster oder einfach σταυροπηγιακά μοναστήρια erhielten. Bei einem solchen Kloster gingen die bischöflichen Rechte auf den Patriarchen über, der sie durch seinen Exarchos ausübte. Wann diese Entwicklung einsetzte, ist nicht klar. Jedenfalls ist der Typ im 9. Jahrhundert zur Unzufriedenheit der Bischöfe voll ausgebildet.<sup>6</sup> Vor dieser Entwicklung hatten die Patriarchen in den Klöstern nur beschränkte Visitationsrechte. Die Opposition berief sich vor allem auf can. 10 von Karthago und can. 6 von Gangra, ohne damit freilich auf festem juristischen Boden zu stehen. Noch Patriarch Germanos II. mußte das Stauropegrecht der Patriarchen verteidigen,<sup>7</sup> und unter Michael VIII. gewannen die Gegner sogar die Oberhand: der Kaiser verfügte die Reduzierung aller Stauropegialklöster

<sup>1</sup> Nov. 5 (a. 535); vgl. Nov. 13, 1. 87, 1. 151, 7. Vgl. G. Granić, L'acte de fondation d'un monastère dans les provinces grecques du Bas-Empire au Ve et au VIe s., Mélanges Charles Diehl I, Paris 1930, 101-105; – ders., (serbokr.) Glasnik der WissGes. Skopje 7-8 (1929-1930) 77-81.

<sup>2</sup> Vgl. Nov. 14 des Kaisers Leon VI. Zepi, Jus graeco-romanum I 72.

<sup>3</sup> Dölger, Regest 699.

<sup>4</sup> a. a. O. 772.

<sup>5</sup> Rhalles-Potles V 106-109.

<sup>6</sup> Jedenfalls ist schon in der Epanagoge der Versuch gemacht, ein volles Stauropegialrecht durchzusetzen (III 10: II 243 (Zepi); – vgl. S. Deslandes, EO 21 (1922) 308-323; – EncCatt. XI 1289-1290 (A. Coussa); – G. Österle, De monasterio stauropegiano. Il Diritto Eccles. 64 (1953) 450-460.

<sup>7</sup> Rhalles-Potles V 106.



unter die Jurisdiktion der Ortsbischöfe.<sup>1</sup> Doch scheint die Verfügung mit dem Tode des Kaisers wieder aufgehoben oder nicht mehr beachtet worden zu sein. Der Nexus zwischen Kirche (Bischof) und Kloster, den das Chalcedonense hergestellt hatte, wurde wieder zerschnitten durch die sogenannten *μοναστήρια αὐτεξούσια* oder *αὐτοδέσποτα*, d. h. durch Klöster, welche durch kaiserliches Privileg jegliche Freiheit von patriarchaler, bischöflicher oder kaiserlicher Gewalt erhalten; so z. B. das Kloster des Prodroinos bei Strobilos durch Kaiser Nikephoros Botaneiates (1079) und das berühmte Patmoskloster, das Kaiser Alexios I. 1088 „μόνω θεῶ“ unterstellt. Balsamon hält eine solche Exemption für unkanonisch und ungültig. Ähnlich z. B. ein Patriarchenreskript von 1395.<sup>2</sup> Zu erwähnen sind schließlich noch die kaiserlichen Klöster („μονή τῆς βασιλείας μου“, *αὐτοκρατορικά μοναστήρια*), Klöster kaiserlicher Gründung und besonderen kaiserlichen Protektors, die allein vor dem Kaiser Rechnung legen mußten. Eine Abart davon bildeten die Fiskal-Klöster (*μοναστήρια τοῦ δημοσίου*).

Der Eintritt<sup>3</sup> in ein Kloster war an bestimmte Bedingungen geknüpft, wozu ein guter Lebenswandel in der Welt nicht gehörte, sofern der Kandidat aus Bußtrieb das Kloster aufsuchte.<sup>4</sup> Wohl aber waren ganz junge Leute und vor allem Eunuchen von der Aufnahme ausgeschlossen,<sup>5</sup> wenn auch von letzterer Bestimmung gelegentlich Ausnahmen gemacht wurden. Die Ehe bildete keinen Hinderungsgrund für den Klostereintritt. Vollzog nur ein Partner den Klostereintritt, so konnte nach justinianischem Recht der andere Teil eine neue Ehe eingehen.<sup>6</sup> Sklaven wurde der Klostereintritt nur zögernd gestattet.<sup>7</sup> Frühestens seit dem 10. Jahrhundert wurde der Klostereintritt, d. h. der Beginn der Probezeit (Noviziat), mit einem gewissen Zeremoniell umgeben (Tonsur und Bekleidung mit gewissen Gewändern). Die Bezeichnung für die Novizen ist *ἀρχήριος* oder *εἰσαγωγικός* u. ä. Die Zeit des Noviziats beträgt nach Verfügung Kaiser Justinians 3 Jahre, was die Synode von 861 bestätigte.<sup>8</sup> Während das älteste Mönchtum solche Formalitäten

<sup>1</sup> Dölger, Regest 2040.

<sup>2</sup> Balsamon, *Rhalles-Potles* II 236; – Urkunden des Patriarchen Antonios IV: *ActDipl.* II 264; – vgl. V. Laurent, *EO* 33 (1934), 9 Anmerkung 1.

<sup>3</sup> Über den in Byzanz so häufigen zwangsweisen Klostereintritt vgl. K. M. Rhallés, *Περὶ τῆς ἀναγκαστικῆς μοναχικῆς κοινότητος, Πρακτικὰ* der Akademie Athen 12 (1937) 326–328.

<sup>4</sup> Vgl. *Conc. in Trullo* 43 can. „... καὶ ἐν οἰοδῆποτε πταίσματι ἀλώ“.

<sup>5</sup> So z. B. Meyer, *Haupturkunden* 118 (Athanasios Athonites); a. a. O. 147 (Tragos). Zu den Eunuchen im allgemeinen vgl. S. 139.

<sup>6</sup> Nov. 123, 40 (546) sieht von der Zustimmung des in der Welt verbleibenden Teiles zum Klostereintritt ab.

<sup>7</sup> *Cod. Justin.* I, III, 37; vgl. Rhallés-Potles I 222. Ähnliches gilt von den Militärpflichtigen, vgl. z. B. Dölger, Regest 110 (Kaiser Maurikios).

<sup>8</sup> N. Palmov, *Die Mönchsschur* (russ.), Kiev 1914 (mir unzug.); Sophronios, *Ἀκολουθία τοῦ προσήματος τῶν μοναχῶν καὶ εὐχαὶ κατὰ τὸν ἰα' αἰῶνα*, *Ὁ Νέος Ποιμὴν* 5 (1923) 451–472; – A. Alibizans, *Ἡ κοινὴ τῶν κληρικῶν καὶ μοναχῶν κατὰ τὸ κανονικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας*, *Ἐπετηρὶς* 23 (1953) 233–239; – B. Evetts, *Le rite copte de la prise d'habit et de la profession monacale*, *RevOrChr.* 11 (1906) 60–73. 130–148; – Pl. de Meester, *Le rasophorat dans le monachisme byzantin*, *Sbornik P. Nikov, Sofia* 1940, 323–332. Das Rasophorat (nach dem Mönchskleid *ράσων* genannt) ist nicht eigentlich das Noviziat, sondern eine Art Vorprobe; – zur Mönchskleidung: Ph. Oppenheimer, *Das Mönchskleid im christlichen Altertum*, Freiburg 1931; – ders., *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum*, Münster 1932; – I. Gošev, *Die Kleidung der albulgarischen Mönche nach byzantinischen und bulgarischen*

nicht kannte, ist in der byzantinischen Zeit, jedenfalls seit Justinianos, dieses Noviziat die notwendige Voraussetzung für die eigentliche Mönchwerdung, die den Mönch endgültig an seinen Beruf bindet; diese erfolgt durch die Profeß (ὁμολογία, ἐπάγγελμα, ἐπαγγελία, ἀποταγή usw.), in welcher der Mönch Keuschheit,<sup>1</sup> Gehorsam<sup>2</sup> und Armut verspricht, ohne daß die beiden letzteren Bestandteile etwa im Sinne des westlichen Kirchenrechts interpretiert werden könnten, wie die Geschichte der byzantinischen Mönche, insbesondere auch jener, die als Heilige verehrt werden, klar beweist. Gehorsam bedeutet offenbar nicht durchgängig die Bindung an den Oberen ein und desselben Klosters, und Armut<sup>3</sup> nicht durchwegs den Verzicht auf jeden Besitz, sondern eher, wie es im Euchologion heißt, die „θλίψις καὶ στενοχωρία τοῦ μονήρους βίου“.

In der Profeß verpflichtet sich der Mönch zu jener höheren christlichen Lebensform, die seit Eustathios von Sebaste und Basileios von Kaisareia die ganzen byzantinischen Jahrhunderte hindurch als das eigentliche christliche Ideal gepriesen wurde.<sup>4</sup> Zeichen dieses Epangelma ist eine erneute Tonsur (κουρά, ἀποκουρά, ἀποκάρσις), daher heißt der Profeßkandidat: μελλοκουρευθεὶς oder μελλοκουρίτης und der Neuprofeß: νεοκουρήτος, oder νεοκουρίτης, die Übergabe des eigentlichen Mönchsgewandes, des σχῆμα (daher die Professoren mitunter σχημοναχοὶ heißen) und der Wechsel des Namens, der zwar keineswegs ausnahmslos, aber je länger desto häufiger in der Form vorgenommen wurde, daß der neue Name mit dem alten den Anfangsbuchstaben gemeinsam hatte.<sup>5</sup>

Das moderne Mönchtum der Ostkirche unterscheidet zwei Mönchskleider (σχήματα) und damit zwei Profeßstadien, das μικρὸν σχῆμα (davon μικρόσχημος, auch μανδουφόρος oder σταυροφόρος genannt) und das μέγα σχῆμα

Quellen (bulg.) Izvestija des Bulg. Ethnogr. Museums 10-11 (1932) 1-34; - Pl. de Meester, Autour de quelques publications récentes sur les habits des moines en orient, EphLit. 47 (1933) 446-458; - M. K. Karapiperes, Τὸ μοναχικὸν ἔνδυμα κατὰ τὸν Dr. theol. Philipp Oppenheim, ΝΣιών 26 (1934) 264-271; - G. Widengren, Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze, Orientalia Suecana 2 (1953) 41-111.

<sup>1</sup> Dementsprechend konstituiert der Mönchsstand ein trennendes Ehehindernis. Vgl. R. Souarn, La profession religieuse, empêchement canonique du mariage chez les Grecs, EO 7 (1904) 194-198; weiter die allgemeine Literatur zu den Ehehindernissen, vgl. S. 88.

<sup>2</sup> K. D. Muratides, Ἡ μοναχικὴ ὑπακοή ἐν τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ, Athen 1956.

<sup>3</sup> Ev. G. Nikolaidis, Περὶ τῆς μοναχικῆς ἀκτῆμοσύνης ἐν τῷ κοινῷ καὶ τῷ ἑλληνικῷ δικαίῳ, Athen 1904; - M. v. Dmitrevski, Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jahrhundert, Berlin 1913; - E. Herman, Die Regelung der Armut in den byzantinischen Klöstern, OrChrPer. 7 (1941) 406-460; - zur Rechtsfähigkeit der Mönche: B. Granić, Die

privatrechtliche Stellung der griechischen Mönche im V. und VI. Jahrhundert, BZ 30 (1929-1930) 669-676 und dass. serbo-kroat. in Glasnik der Serb. Wissensch. Gesellsch. 5 (1929) 130-136; - A. Steinwenter, Byzantinische Mönchstestamente, Aegyptus 12 (1932) 55-64; - H. O. Lange, En thebansk klosterforstanders testamente, Festskrift V. Thomsen, Kopenhagen 1894, 98-115; - Ch. Neamonitakes, Αἱ περιουσιακαὶ συνέπειαι τῆς μοναχικῆς κουράς κατὰ τὸ Ἰουστινιανεῖον δίκαιον, Ἐκκλησία 16 (1938); - ders.; Ἡ κληρονομία τῶν ἱερομονάχων, Ἐκκλησία 16 (1938).

<sup>4</sup> RAC I 558-564 s. v. Apotaxis (M. Rothenhäusler-P. Oppenheim); - M. Rothenhäusler, Die Anfänge der klösterlichen Profeß, Benedikt. Monatsschrift 4 (1922) 21-28; - O. Casel, Die Mönchsweihe, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. 5 (1925) 1-47; - P. Oppenheim, Mönchsweihe und Taufritus, Miscellanea Liturgica in hon. C. Mohlberg, Rom 1948, 259-282.

<sup>5</sup> R. M. Grujić, Der Namenswechsel anlässlich des Eintrittes in den Ordensstand (serbo-kroat.), Glasnik der Wissensch. Ges. in Skopje 11 (1932) 239-240.

(davon *μεγαλόσχημος*). Die Unterscheidung läßt sich bis ins 8. Jahrhundert (aber sicherlich nicht bis ins 5., wie Evetts vermutete) zurückführen. Die byzantinischen Theologen waren damit wenig einverstanden. Theodoros Studites lehnte die Unterscheidung ab, denn wie es nur eine Taufe gibt, so gibt es nur eine Profest.<sup>1</sup> Und noch im 14. Jahrhundert erklärte Patriarch Antorios die Unterscheidung für nicht verbindlich.<sup>2</sup> Sah man im Rasophoros den *ἀτελής*, so im *μικρόσχημος* den *ἐντριβῆς μοναχός* und im *μεγαλόσχημος* den *τέλειος*.

Die juristische Geschäftsfähigkeit der Mönche ist wie jene der Geistlichen nur eine beschränkte. Schon die alten Kanones verbieten ihnen die tutela laicorum, jegliche Adoption und die Adelpophoie. In besonders dringenden Fällen kann der Bischof dispensieren. In der frühbyzantinischen Zeit begegnen Mönche öfter als Träger von Bischofsämtern. Patriarch Michael III. verbot auch dies, damit kein Mönch Anlaß habe, außerhalb des Klosters zu verweilen. Es ist ihnen auch verwehrt, bei Laien Pate zu stehen oder eine Ehe einzusegen.

Vorsteher des Klosters ist unter normalen Umständen ein Abt (*ἡγούμενος*, *ἀββᾶς*, *καθηγούμενος* oder *προεστώς* usw.). Der genuinen byzantinischen Tradition entspricht durchaus eine monarchische Regierungsform in den Klöstern. Sein Amt währt in der Regel seine ganze Lebenszeit hindurch. Über die Voraussetzungen der Abtswürde hat sich schon Kaiser Justinianos geäußert. Man erwartet von ihm einen vorbildlichen Lebenswandel und administratives und seelsorgerliches Geschick und bevorzugt nicht einfach den Ältesten oder Ranghöchsten. Mindestalter sind 30 Jahre. In der Regel soll er ein Mönch des eigenen Klosters sein. Ein allgemein verbindliches bzw. allgemein eingehaltenes Gesetz, wonach der Abt Priester zu sein hatte, gab es nicht.

Der künftige Abt<sup>3</sup> konnte noch von seinem Vorgänger designiert werden. Das Stifterrecht gab auch den Stiftern und ihren Erben mehr oder weniger genau umschriebene Rechte auf die Bestellung des Abtes. Bei freier Wahl bleibt dem Bischof das Bestätigungsrecht. Übrigens wurde durch die Typika die freie Wahl insofern gelegentlich eingeschränkt, als das aktive Stimmrecht nur den „frömmen, geistlicheren und gebildeteren Mönchen“ eingeräumt wurde. Die berühmte „pars sanior“ entscheidet auch nach zahlreichen byzantinischen Regeln den Ausgang der Wahl. Die kanonische Institution wird durch eine Weihehandlung gekrönt.

Daß der Abt sich seiner Ratgeber bedienen soll, findet sich bereits in den ältesten Klosterregeln, so bei Pachomios und bei Basileios, aber auch z. B. bei Theodoros Studites. Ein Abt, der sich dieses Rates nicht bedient, ist „idiorrhhythmisch“ im schlechten Sinne des Wortes. Die Ratgeber führen die Bezeichnung *γέροντες* oder *ἐγχεριτοι* oder *προκριώτεροι* u. ä., der Rat selbst heißt *γερούσια* oder *γεροντία*.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> PG 99, 1820: „... ἐν γὰρ τὸ σχῆμα, ὡς περ καὶ τὸ βάπτισμα καθὼς οἱ ἅγιοι πατέρες ἐχρήσαντο.

<sup>2</sup> Gedeon, *Κανονικὰ διατάξεις* I 22.

<sup>3</sup> Vgl. A. Hergès, *Election et déposition*

des *higoumènes* au 12<sup>e</sup> s., EO 3 (1899–1900) 40–49.

<sup>4</sup> K. M. Rhalles, *Περὶ μοναστηριακῶν συμβουλιῶν καταστάσεως*, Athen 1922.

Dem Abt stehen für die Verwaltung seines Klosters nicht nur Ratgeber, sondern auch eine Reihe von Hilfskräften<sup>1</sup> zur Seite, welche die verschiedensten Klosterämter versehen. Unter den Hilfskräften ist an erster Stelle der Vertreter des Abtes, der δεύτερος oder δευτερεύων zu nennen, neben dem gelegentlich ein τριτεύων begegnet. Ferner sind zu nennen die ἐπιστημονάρχαι, denen Theodoros sogar einen πρωτεπιστημονάρχης vorsetzt; ihnen oblag vor allem die moralische Kontrolle der Bruderschaft. Nicht viel anders dürften die Funktionen der ἐπιτηρηταί ausgesehen haben. Alle Klöster hatten auch einen eigenen Pförtner, der vor allem die Klausur zu überwachen hatte. Seine Amtsbezeichnung ist meist θυρωρός oder πορτάριος u. ä. Vertreter der Interessen des Klosters beim Präsidium des Heiligen Berges und beim Patriarchen heißen bei Athanasios Athonites ἐπίτροποι. Der πατήρ πνευματικός bildet den eigentlichen Seelenführer des Klosters, soweit der Abt diese Funktion nicht selbst wahrnimmt. Besonders umfangreich sind die liturgischen Dienstleistungen, vor allem was das Chorgebet der Bruderschaft betrifft. Es sind zum Teil *Amtsbezeichnungen, wie sie auch an den Bischofskirchen üblich waren.*

Der ἀφουπιστής hat dafür zu sorgen, daß die Mönche in der Nacht und am Morgen rechtzeitig zur Liturgie erscheinen, der Taxiarch wacht ganz allgemein über den liturgischen Dienst, der Typikares speziell über die Einhaltung der Vorschriften des Typikons, Kanonarch, Domestikos, Protopsalten usw. sind verschiedene Bezeichnungen für Vorsänger und Chorführer, der Ekklesiarch mit seinen Parekklesiarchen und dem Prosmonarios und den Kandelapten ist für die Ausstattung und das Inventar des Gotteshauses verantwortlich, der Skeuophylax ist der Schatzmeister. Die Liturgie selbst wird natürlich von Priester<sup>2</sup> und Diakon gelebt, die als Mönche den Titel ἱερομόναχος und ἱεροδιάκονος führen und als ἐφημέριοι wöchentlich mit ihrem Dienst abwechseln.

Was im besonderen die klösterliche Gutsverwaltung anlangt, so hatte das Kloster Besitzrecht auf bewegliches und unbewegliches Gut. Das wurde von den Kaisern seit Justinianos immer wieder festgehalten. Die Verwaltung erfolgt ordnungsgemäß durch den Oikonomos, der natürlich unter dem Befehl des Hegumenos steht. Auch der Bischof übte eine Oberaufsicht aus. Der Verkauf von Klostergut ist verboten, auch der Bischof kann es keinem anderen kirchlichen Zweck zuführen. Doch begegnen immer wieder Ausnahmen vom Verkaufsverbot, und zwar dann, wenn es sich um eine besonders dringende Notwendigkeit handelt, oder wenn eine andere fromme Gründung ermöglicht werden soll oder wenn etwa die Klostergebäude dringend der Reparatur bedürfen, für die sonst kein Geld vorhanden wäre. Dabei soll zunächst mobiles Klostergut verkauft werden und dann erst immobiles, außerdem darf nicht an Häretiker verkauft werden und schließlich kann der Abt nur mit dem Rat seiner Gerusie und der Genehmigung des Bischofs den Verkauf tätigen. Grundsätzlich ist Klostergut nicht steuerfrei, doch werden immer wieder

<sup>1</sup> Über die Klosterämter, soweit sie nach Titel und Funktion mit den Bischofsämtern zusammenfallen, vgl. oben S. 98 ff. Speziell zu den Klosterämtern zusammen-

fassend am besten bei Meester, *De monachico statu* 273–287.

<sup>2</sup> J. H. Dalmais, *Sacerdoce et monachisme dans l'Orient Chrétien*, *Vie Spirituelle* 79 (1948) 37–49.

große Steuerermäßigung, Steuererlaß und gelegentlich auch volle Steuerfreiheit gewährt.<sup>1</sup>

Das Archiv des Klosters behütet der Chartophylax, gelegentlich unterstützt von Chartularioi, Notarioi und Grammateis, in der Bibliothek waltet der Bibliophylax.<sup>2</sup>

Die Verwaltung des Klosterbesitzes obliegt dem Oikonomos und seinen Helfern, d. h. dem Paroikonomos, dem Schatzmeister (Tamias), dem Kellarites, der die Lebensmittel verteilt, dem Dochiarios, der Kleider und Werkzeuge verwaltet usw. Der Besucher nimmt sich der Xenodochos (auch Archontares genannt) an.<sup>3</sup>

Die Gerichts- und Strafgewalt des Abtes beschränkt sich nach justinianischem Recht besonders auf kleine Fälle, da der eigentliche Richter im Kloster in erster Instanz der Bischof ist. Es darf dabei angenommen werden, daß die richterlichen Befugnisse des Abtes zunächst nicht formalen Rechts waren. Die klösterlichen Typika enthalten auch meist einen Abschnitt über die Strafen, welche der Abt aussprechen kann. Unter dem Namen des Theodoros Studites gehen eine Reihe solcher Strafbestimmungen (*ἐπιτιμίαι*). Eine der wichtigsten und häufigsten Epitimien ist die Metanoia, d. h. Kniebeugungen und Prostrationen, dann das Fasten. Ob das Komboschoinion (heute *κομβολόγιον* genannt), eine Art Rosenkranz zum Zählen der Metanoiien und dgl. schon in byzantinischer Zeit bezeugt ist, weiß ich nicht anzugeben. Zu den schwereren Strafen gehört der Klosterkerker, und der Ausschluß von der Liturgie bzw. von der Kommunität.<sup>4</sup>

Natürlich ist der Abt nur Richter bei Streit- oder Klagesachen innerhalb des Klosters. Klagen von außen gegen Mönche oder Nonnen müssen nach Justinianos I. (Nov. 79, 1) vor dem Bischof erhoben werden. Vertreter der Beklagten ist der Abt oder der Apokrisiarios des Klosters. Weltliche Richter kommen nicht in Frage. Diese Regelung wird auch bei Kaiser Herakleios, bei Theodoros Studites, Alexios Studites und Blastares als geltend vorausgesetzt.

Im allgemeinen wird den Mönchen im Kloster auch eine strenge Klausur auferlegt,<sup>5</sup> d. h. es ist dem anderen Geschlecht verboten, das Kloster zu

<sup>1</sup> V. Vasil'evskij, Besprechung der von Miklosich und Müller edierten Dokumente über den klösterlichen Grundbesitz, *Zurnal* 210 (1880) 98–170. 355–440; – A. Ferradou, *Les biens des monastères à Byzance*, Bordeaux 1896; – B. A. Pantchenko, *Das Bauerneigentum in Byzanz. Das Ackerbaugesetz und die Klosterurkunden*, *Izvestija RussArchInst.* 9 (1904) 1–234; – J. Kurth, *Ein Stück Klosterinventar auf einem byzantinischen Papyrus*, *ByzNgr-Jbb.* 1 (1920) 144–148; – R. Orestano, *Beni dei monaci e monasteri nella legislazione giustineana*, *Studi in onore di P. de Francisci* III, Mailand 1956, 561–593; – bes. wichtig für einen Einblick in die Besitz- und Verwaltungsverhältnisse des Klostergrundes sind eine Anzahl von Arbeiten F. Dölgers zu einzelnen Klosterarchiven etc.; z. B. F. Dölger, *Byzantinische Diplomatik*, Ettal

1956, 176–188. 189–203. 302–324. 350–370; – ders., *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, München 1948, bes. 283 ff.

<sup>2</sup> Über die byzantinischen Klosterbibliotheken vgl. O. Volk, *Die byzantinischen Klosterbibliotheken Griechenlands, Konstantinopels und Kleinasiens*, Diss. München 1955 (ungedruckt). Ferner einiges bei V. Burr, *Der byzantinische Kulturkreis*, *Handbuch der Bibliothekswissenschaft* III, Wiesbaden 1953, 146–187.

<sup>3</sup> Zur Armenpflege usw. siehe die Literatur etwa zum Pantokratorkloster und seinem Typikon S. 647.

<sup>4</sup> K. M. Rhalles, *Περὶ τῆς ποιῆς τῆς ἀπὸ τῆς μονῆς ἀποβολῆς*, *Πρακτικά* der Akademie Athen 10 (1935) 94–102.

<sup>5</sup> M. Rothenhäusler, *Ältestes Mönchtum und klösterliche Beständigkeit*, Bene-

betreten. Und zwar bezieht sich diese Norm oft auch eigens auf Eunuchen und Kinder, ja selbst auf weibliche Tiere. Die andere Seite der Klausurvorschrift legt den Mönchen die sogenannte *stabilitas loci* auf, die sich jedoch, trotz vieler Ermahnungen der Klostergründer und der kirchlichen Gesetzgebung, nur relativ einbürgern konnte. Eingeschärft wurde diese *stabilitas* schon von Basileios. Aber im Anschluß an ihn läßt man als Entschuldigungsgründe immer gelten: einen auftauchenden großen geistlichen Schaden und einen besonderen Befehl Gottes. Für die *stabilitas* spricht sich auch aus can. 4 Chalced., Justinianos Novelle 3, 2; 5, 7 und 123, 42. Das Nicaenum II. schärft die Bestimmungen neuerdings ein (can. 21) und verlangt bei Ortswechsel ein Empfehlungsschreiben des bisherigen Abtes. Besonders häufig müssen die Verletzungen dieser Vorschrift im 9. Jahrhundert gewesen sein. Jedenfalls klagt die Prima-Secunda unter Photios mit bewegten Worten über die daraus resultierenden Mißstände. Die Synode bestraft (can. 4) die Zuwiderhandelnden mit dem Anathem, ebenso den, der ihnen behilflich ist. Ausnahmen von der Regel bedürfen der Genehmigung des Bischofs.

Die Folgezeit kennt wohl kaum eine grundsätzliche Verbesserung der Lage. Immerhin hält man theoretisch das Gesetz durchgängig aufrecht.

Die Macht des Hegumenos im Kloster, bis zu einem gewissen Grad auch das Eigenleben des Klosters überhaupt, erlitt in einer ganzen Reihe von Fällen gewisse teilweise recht schwerwiegende Einschränkungen durch die Einflußnahme von Personen, die dem Kloster nicht eigentlich angehörten und doch mit starker Autorität darüber ausgestattet waren. Dazu gehören in erster Linie die Stifter, *κτίτορες* oder *δομήτορες* genannt, zu denen nicht nur die eigentlichen Stifter selbst, sondern auch Personen zu zählen sind, welche ein Kloster restaurierten oder sonst in irgendeiner Weise ansehnlich unterstützten.<sup>1</sup> Ihre Rechte (*κτιτορικὸν δίκαιον* oder einfach *κτιτορεία*) waren meist im Stiftertypikon niedergelegt, aber auch gemeinrechtlich anerkannt und außerdem delegierbar, übertragbar und vererbbar. Neben der Pflicht der Stifter, für den Unterhalt und den Bestand des Klosters zu sorgen, stand natürlich das entsprechende Recht, das Vermögen des Klosters zwar nicht mehr sich anzueignen, wohl aber mehr oder weniger willkürlich zu verwalten, zu diesem Zwecke die Zahl der Mönche zu vermehren oder zu vermindern und die nötigen juristischen Akte zu setzen. Ihre Gewalt betraf jedoch in manchen von Kaisern und Patriarchen garantierten Fällen auch die innere Disziplin, so daß sie von Abt und Mönchen in Sachen der Bewahrung des inneren und äußeren Bestandes des Klosters Gehorsam verlangen konnten. Selbstverständlich hatten sie auch die entsprechenden Ehrenrechte, z. B. das

dikt. Monatsschrift 3 (1924) 87–95. 223–237; – E. Herman, La „*stabilitas loci*“ nel monachismo bizantino, OrChrPer. 21 (1955) 115–142; – zu den Eunuchen siehe S. 139; – zum Verbot weiblicher Tiere vgl. J. Pargoire, Une loi monastique de S. Platon, BZ 8 (1899) 98–106; siehe ferner K. M. Rhalles, Περὶ τοῦ ἀβάτου τῶν μοναστηρίων κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Athen 1908; – ders., Die Klo-

sterklausur nach dem griechischen Kirchenrecht, Festschrift E. Friedberg, Leipzig 1908, 115–140.

<sup>1</sup> J. Zhishman, Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche, Wien 1888; – S. Troickij, Stifterrecht in Byzanz und im nemanskischen Serbien, Glasnik der WA NS 84 (1935); – E. Herman, Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine, OrChrPer. 6 (1940) 293–375.

Recht auf Erwähnung in der Liturgie und auf Begräbnis in der Klosterkirche. Maßnahmen freilich, die dem allgemeinen kanonischen und nomokanonischen Klosterrecht entgegenstanden, sollten sie nicht treffen können. Man kann sagen, daß die byzantinischen Klöster zu einem hohen Grad immer Eigenklöster waren und blieben.

Seit dem Bilderstreit entwickelte sich eine andere Form der Ingerenz in die klösterliche Verwaltung, das sogenannte Charistikarierwesen.<sup>1</sup> Der Charistikarios erhielt das Kloster als eine Art Lehen; er war damit Kurator (*ἐφορος*) des Klosters. Zunächst handelte es sich häufig um halbzerstörte Klöster, die einer kräftigen Hand bedurften. Später wurden auch intakte Klöster auf diese Art vergabt. Er hatte die gesamte Verwaltung des klösterlichen Besitzes, aber auch die Disziplin des Hauses zu beaufsichtigen. Scheint die Institution zunächst im Interesse schwächerer Klöster gewesen zu sein, so stellte sich freilich auch bald der Mißbrauch ein: die Charistikarier sahen in ihrem Kloster eine Pfründe, die sie nach Belieben für ihre Zwecke ausbeuten konnten. Dagegen wandten sich die Patriarchen, z. B. Sisinnios II., Alexios Studites u. a. Patriarch Sisinnios z. B. annulliert alle Vergabungen von Klöstern an Laien seitens der Patriarchen, aber auch die Vergabung eines Klosters an ein anderes;<sup>2</sup> – Sergios II. andererseits interpretiert den Kanon 49 des Trullanums dahin, daß eine Vergabung stattfinden könne, wenn die Klöster nicht in weltliche Anstalten verwandelt würden;<sup>3</sup> – Alexios Studites hinwiederum verwirft das Charistikariat in scharfen Ausdrücken, wenn damit Mißbräuche verbunden sind, und verfügt im einzelnen, daß kein Charistikarier sein Kloster weiter vergeben oder veräußern könne, daß keine Frau ein Männerkloster und kein Mann ein Frauenkloster als Charistikariat innehaben könne, daß keine Verpachtung von Klostergut ohne Bewilligung der höchsten kirchlichen Autorität erfolgen dürfe.<sup>4</sup> Bekannt ist die Schrift des antiochenischen Patriarchen Joannes Oxeites gegen den Mißbrauch des Charistikarierwesens. Ähnliche Vergabungsarten waren die *κατ' ἐφορείαν* oder *κατ' οἰκονομίαν* (*κοσμικὰ μοναστήρια*), wobei der Kurator eine jährliche Entgeltsumme bekam, für welche er die Verpflichtung übernahm, den Besitz des Klosters und den Unterhalt der Mönche zu gewährleisten. Andere *κοσμικὰ μοναστήρια* sind die *δωρηθεῖσα*, d. h. jene, die einer Person ganz und gar übertragen waren, so daß sie, wenn nur das Klosterleben im allgemeinen gewahrt blieb, ziemlich frei damit schalten konnten. Der Beschenkte hatte eine ähnliche Stellung wie der Ktitor. Der Terminus der Vergabung *κατ' ἐπίδοσιν* scheint wohl mit dem Charistikariat

<sup>1</sup> Zum Charistikariat und den verschiedenen Vergabungsformen: D DroitCan. III 614–617 (E. Herman); – ders., *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine*, *OrChrPer.* 6 (1940) 293–375; – W. Nissen, *Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077*, Jena 1894, 52–58; – F. Uspenskij, *Gutachten und Bestimmungen der konstantinopolitanischen Lokalsynoden des 11. und 12. Jahrhunderts über die Verteilung der kirchlichen Güter* (russ.), *Izvestija RussArchInst.* 5 (1900) 1–48; –

V. Laurent, *Charisticariat et commende à Byzance*, *RevEtByz.* 12 (1954) 100–113; – W. Nissen, *Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche bis zum Ende des 9. Jahrhunderts*, Hamburg 1897, 12–13; – I. Sokolov, *Der Zustand des Mönchtums in der byzantinischen Kirche von der Mitte des 9. bis Anfang des 13. Jh.* (russ.), Kazan 1894, 364–367, 492–494.

<sup>2</sup> Grumel, *Regest* 809.

<sup>3</sup> Grumel, *Regest* 821.

<sup>4</sup> Grumel, *Regest* 833.

zusammenzufallen. Hier sei schließlich auch der Begriff des ἀδελφῶτον erwähnt,<sup>1</sup> wobei es sich um die Einweisung von Pfründnern ins Kloster handelt, die – ohne im Kloster leben zu müssen – eine bestimmte Unterhaltssumme vom Kloster ausbezahlt bekamen, aber auch um Geldstiftungen, die zum Unterhalt eines einzelnen Mönches im Kloster bestimmt waren.

Klosterverbände entstehen entweder durch Filialniederlassungen einer größeren Gründung, die in einem Treue- und Gehorsamsverhältnis zum Abt des Hauptklosters bleiben, oder durch freiwilligen Zusammenschluß mehrerer bislang unabhängig gebliebener Klöster, wobei einer Art „Generalabt und Generalrat“ gewisse Aufsichtsrechte übertragen werden, oder aber durch bischöfliche Bestimmung, d. h. in der Form, daß der Bischof eine zentrale Stelle schafft, welcher er die Verantwortung für einen Klosterverband überträgt und durch welche er seine Visitations- und Aufsichtsrechte wahrnimmt.

In Ägypten begegnet frühzeitig der erste Typ im pachomianischen Klosterverband, der eine ganze Reihe einzelner Häuser umfaßt, die vom pachomianischen Generalabt dirigiert werden. In Palästina scheinen die Patriarchen von Jerusalem die Initiative in die Hand genommen zu haben. In der Regel ist ein Chorbischof des Patriarchen zugleich Visitor (Exarchos) der klösterlichen Niederlassungen in und im Umkreis von Jerusalem. Ein solcher Exarchos war wahrscheinlich der Chorbischof Gerontios, sicherlich aber Markianos, den Patriarch Sallustios (486–494) einsetzte. Nach dem Tode des Markianos wurde seine Gewalt geteilt. Der Patriarch bestellte den hl. Theodosios zum Archimandriten (Oberabt) der Koinobien und den hl. Sabas zum Archimandriten der Anachoreten; außerdem wurde ein Abt Paulos zum Aufseher der wirtschaftlichen Belange der Klöster bestellt. Die Klöster im westlichen Palästina scheinen sich dieser Aufsicht mit einigem Erfolg entzogen zu haben, was ihnen die Bezeichnung Akephaloi eintrug. Die Archimandriten führten zu diesem Titel meist noch die Bezeichnung Exarchos. Theodosios wurde auch Koinobiarches genannt. Auch im Patriarchat Antiocheia scheint es ähnliche Regeln gegeben zu haben. So wird Nikon vom Schwarzen Berge vom Patriarchen dazu bestimmt, sämtliche Männer- und Frauenklöster innerhalb und außerhalb Antiocheias zu beaufsichtigen. Bis dahin scheint die Oberaufsicht zweigeteilt gewesen zu sein, d. h. je für die Klöster in und für die außerhalb der Stadt. Der Abt für letztere trug jedenfalls immer schon den Titel Archimandrites. In anderen Gegenden, z. B. in der Kirchenprovinz von Amaseia, begegnet für einen solchen Generalabt der Titel „Katholikos“.

In Konstantinopel selbst ist in den ersten Jahrhunderten der Abt des Dalmatu-Klosters als Archimandrit zugleich der Exarch des Patriarchen für die Klöster der Hauptstadt. Später scheint er durch den Abt des Pantokrator Klosters abgelöst worden zu sein. Im späten Misthras scheint der Abt des Brontochionklosters Archimandrites und Primas der Klöster gewesen zu sein. Auf dem Latros stritten sich gelegentlich der Abt von Kellibaron und jener des Paulos-Klosters um die Archimandritenwürde. Der Patriarch

<sup>1</sup> Zum Adelphaton vgl. E. Herman, *Glasnik der Wissensch. Gesellsch. v. OrChrPer.* 7 (1941) 44 ff.; – R. M. Grujić, *Skopje* 11 (1932) 65–95.



entschied für letzteren. Für die Klöster des Olympos war der Abt des Agaaron-Klosters der Archimandrit.

Weitere Klosterverbände mit Archimandriten sind auf den Prinzeninseln und auf den Meteora in Thessalien festzustellen.<sup>1</sup> Am bekanntesten ist der Klosterverband des Berges Athos.<sup>2</sup>

Besonderer Erwähnung bedürfen einige monastische Sonderformen des Lebens und der Organisation. Zunächst seien die sogenannten Doppelklöster erwähnt. Unter διπλᾶ μοναστήρια versteht schon Balsamon etwas Zweifaches: zunächst die Juxtaposition von zwei Klöstern und dann das Zusammenhausen von Mönchen und Nonnen. Daß letzteres immer als streng verboten galt, braucht nicht betont zu werden. Schon Kaiser Justinianos wendet sich in Codex I 3, 43 scharf gegen solche Zustände.<sup>3</sup> Man darf jedoch annehmen, daß die immer wieder erlassenen Verbote gegen Doppelklöster auch jene Arten meinten, wo ein Frauen- und ein Männerkloster ein und demselben Oberen, sei es einem Abt oder einer Äbtissin, unterstanden, welcher die Verwaltung der inneren und äußeren Angelegenheiten der beiden Klöster wahrnahm, auch wenn eine gewisse Trennung der Häuser nach Geschlechtern vorgenommen war. Die Maßnahmen gegen die Doppelklöster reißen nicht ab, woraus sich unschwer schließen läßt, daß sie kaum auszurotten waren. Das II. Nicaenum beschränkte sich darauf, keine neuen mehr entstehen zu lassen (can. 20). Der Patriarch Nikephoros soll sie samt und sonders unterdrückt haben.<sup>4</sup> Und noch Patriarch Neilos befiehlt die Beseitigung aller Doppelklöster, die sein Vorgänger Athanasios I. eingerichtet habe; die Begründung ist einleuchtend: die Nonnen enthielten sich jeder Tätigkeit, weil die Mönche verpflichtet waren, für ihren Lebensunterhalt aufzukommen, und die Mönche unternahmen nichts, weil die Frucht ihrer Arbeit nicht ihnen allein zukam.<sup>5</sup>

Eine weniger dubiose Sonderform mönchischen oder quasi-mönchischen Lebens waren die früh- und mittelbyzantinischen Spudaioi oder Philoponoi. Es handelt sich hierbei um eine Zwischenform zwischen Welt- und Mönchsleben, um den Zusammenschluß besonders eifriger Gläubiger etwa zur Verteidigung des Glaubens oder zum Kult der Wallfahrtsorte usw. In Jerusalem sind es die Spudaioi der Hl. Anastasis, die vom 5. bis zum 12. Jahrhundert bezeugt sind. Patriarch Elias vereinigte sie 494 in einem eigenen Kloster am Davidsturm. Sie begegneten in verschiedenen liturgischen Funktionen beim

<sup>1</sup> DACL I 2746–2747 (J. Pargoire); – DTC III 2 2, 1246 (S. Vailhé). – Hier sei auch auf den bischöflichen Beamten mit dem Namen Exarchos verwiesen, der in vieler Beziehung dem vom Bischof bestellten Archimandrites entspricht. Das Titelverhältnis ist etwa so, daß Archimandrites den Protos des Klosterverbandes bedeutet, insofern er selbst Abt eines Klosters ist, Exarchos dagegen mehr den bischöflichen Delegationscharakter seines Amtes bezeichnet. Siehe S. 108 f. auch über weitere bischöfliche Beamte mit Befugnissen für die Klöster.

<sup>2</sup> Siehe S. 222.

<sup>3</sup> Vgl. auch Nov. 123, 2 und 36.

<sup>4</sup> Es könnte gut sein, daß er im Zusammenhang damit das asketische Corpus des Joannes Chrysostomos mit seinen Warnungen vor dem Syneisaktentum neu auflegen ließ.

<sup>5</sup> DACL XI 2182–2187 s. v. monastères doubles (H. Leclercq–J. Pargoire); – B. Baston, Origin and early history of double monasteries, Transactions of the Royal Hist. Society 23, London 1889; – W. Nissen, Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche, Hamburg 1897, 9–10; – J. Pargoire, Les monastères doubles chez les Byzantins, EO 9 (1912) 21–25; – St. Hilpisch, Die Doppelklöster, München 1928.

Heiligen Grab. In Byzanz scheint es eine solche Gruppe schon zur Zeit des Patriarchen Joannes Chrysostomos gegeben zu haben. Wahrscheinlich erhalten sie sich bis ins 11. Jahrhundert. In Alexandria scheinen sie bis ins dritte Jahrhundert zurückzugehen; sie sind dort unter dem Namen Philoponoi noch im 6. Jahrhundert bezeugt. Es scheinen hauptsächlich Studenten gewesen zu sein, die sich hier zusammenfanden. Auch für Oxyrhynchos sind ähnliche Verhältnisse bezeugt.<sup>1</sup>

Christliche Bruderschaften sind aber auch außerhalb dieser Spudaioi und Philoponoi bezeugt. So kennen wir in Byzanz selbst im 7. Jahrhundert eine religiöse Vereinigung, die jeden Samstag abend in einer Prodomos-Kirche eine Pannychis zu Ehren des Täufers feierte.<sup>2</sup> Aus Nikephoros Chumnos wissen wir von einer Vereinigung von Mönchen und anderen frommen Personen zum Studium der Hl. Schrift und zur Ausübung der Barmherzigkeit ohne Unterschied von Rasse und Klasse. Sie nannten sich Abraamiten.<sup>3</sup>

Den Eunuchen stand im allgemeinen die Aufnahme in die Klöster nicht offen. Ihnen gleichgestellt wurden die Bartlosen *Ὁὐκ ἔστι δίκαιον γυναικεῖαν ὄψιν ὄρᾶν τοὺς πατέρας*. Das Typikon des Kaisers Joannes Tzimiskes z. B. verbietet ihnen den Aufenthalt auf dem Athos, ein Chrysobull des Kaisers Alexios I. den auf Patmos. Ebenso verfügen eine ganze Reihe anderer Typika. In verschiedenen Klöstern wurde diese Regelung aber offenbar nicht eingehalten. Trotzdem stellte sich bald die Notwendigkeit heraus, den Eunuchen Gelegenheit zu geben, in corpore ganze Klöster zu besiedeln, wo sie unter ihresgleichen bleiben konnten. Zu diesen Klöstern gehörte ursprünglich wohl das Agauron-Kloster auf dem Olympos und sicher eines der Klöster, die Patriarch Elias von Jerusalem gründete.<sup>4</sup>

Eine formale Sonderstellung innerhalb der mönchischen, speziell der eremitischen Aszese nehmen im byzantinischen Reiche die Styliten ein, die alle in Symeon dem Styliten, dem Älteren, der 459 gestorben ist, ihr großes Vorbild verehren. Er blieb nicht ohne Nachfolger: bekannt ist der sog. Jüngere Symeon Stylites, in Byzanz meist nach seinem Kloster auf dem „Wunderberg“ bei Antiocheia benannt († 596), ferner der Stylit Daniel, der bei Anaplus am Bosphorus seine Säule hatte († etwa 494) und noch im 10. Jahrhundert der Stylit Lukas († 979). Daß es im byzantinischen Reiche auch Stylitinnen gab, sei als weitere Kuriosität am Rande vermerkt.

Über die Entstehung der Styliten sind die merkwürdigsten religionsgeschichtlichen Theorien entwickelt worden, ohne daß es doch nötig wäre, neben dem Hang und Drang, einen Ausgleich zwischen missionarischem Wirken und Trennung von Volk und Welt zu schaffen noch besonders skurrile Glaubensvorstellungen anzurufen. Jedenfalls hat die Form des Säulenstehens als asketische Sonderleistung die Mitwelt aufs tiefste beeindruckt und einen

<sup>1</sup> S. Petrides, *Spudaei et Philopones*, EO 7 (1910) 341–348; – ders., *Le monastère des Spudaei à Jérusalem et les Spudaei de Constantinople*, EO 4 (1900–1901) 225–231; – S. Vailhé, *Les Philopones d'Oxyrhynque au 4e s.*, EO 14 (1911) 277–278.

<sup>2</sup> Vgl. P. Maas, *Ein christlicher Kult-*

verein im 7. Jahrhundert, *Actes du XVI<sup>e</sup> Congr. Intern. d'Orientalistes, Session d'Athènes, 1912*, 149.

<sup>3</sup> J. Boissonade, *Anecdota Graeca*, II. Paris 1829, 146–147.

<sup>4</sup> Vgl. P. Browe, *Zur Geschichte der Entmannung*, Breslau 1936, bes. 19–24.

Kult hervorgerufen, der schon vor dem Tod des Heiligen seinen bildlichen Ausdruck fand und damit vielleicht dem Bilderkult überhaupt merkliche Anregungen gegeben hat. Eine ähnliche Lebensform wie die Styliten wählten die Dendriten, Heilige also, die ihr Leben oder einen Teil ihres Lebens auf Bäumen verbrachten.<sup>1</sup>

Schließlich seien hier auch die Narren um Christi willen, die Saloi genannt. Wie weit wir es bei der Überlieferung über den ersten besser bekannten Narren dieser Gattung, bei Symeon Salos, mit einer Sammlung von Burlesken oder mit echter hagiographischer Überlieferung zu tun haben, wird schwer zu entscheiden sein. Jedenfalls blieb er nicht allein. Die Aussonderung der Narren und Besessenen aus der Gesellschaft, das Numinose, das sie umgab, aber vielleicht auch die missionarischen Möglichkeiten, die in einer solchen Lebensform steckten, haben immer wieder ihre Wirkung getan, und schließlich wurde aus dem byzantinischen Salos der russische Jurodivy.<sup>2</sup>

## 8. QUELLEN DES KIRCHENRECHTS

Die Quellen des Kirchenrechts<sup>3</sup> im weiteren Sinne des Wortes sind dieselben wie die Quellen der byzantinischen Theologie überhaupt: die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments und die Überlieferung (*παράδοσις*),

<sup>1</sup> H. Delehaye, Les Stylites, Comptes Rendu 33e Congr. Scient. Intern. Cath., Brüssel 1895, 191-232; - ders., Les femmes stylites, ABoll. 27 (1908) 391-392; - ders., L'origine des stylites, Bulletin Acad. Belgique 1920, 67-76; - ders., Les saints stylites, Brüssel 1923; - S. Vailhé, Les stylites de Constantinople, EO 1 (1897-1898) 303-307; - K. Holl, Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung, Philothesia für Paul Kleinert, 1907, 51-66 = K. Holl, Gesammelte Aufsätze II. der Osten, Tübingen 1928, 388-398; - T. Mouterde, Nouvelles images de stylites, OrChrPer. 13 (1947) 245-250; - DACL XV 1697-1718 (H. Leclercq); - B. Kötting, Das Wirken der ersten Styliten in der Öffentlichkeit, Zeitschr. f. Missionswissensch. und Religionswissenschaft 37 (1953), 187-197.

<sup>2</sup> J. Kovalevskij, Die Narrheit in Christo und die Narrheit um Christi willen in der orientalischen und russischen Kirche (russ.), Moskau 1895; - L. Gillet, Une forme d'ascèse russe: la folie pour le Christ, Irénikon 2 (1927) 14-19; - St. Hilpisch, Die Torheit um Christi willen, ZAszMyst. 6 (1931) 121-131; - ders., Die Schmach der Sünde um Christi willen, ZAszMyst. 8 (1933) 289-299; - E. Benz, Heilige Narrheit, Kyrios 3 (1938) 1-55.

<sup>3</sup> Allgemeine Literatur: E. Herman, Le mete e i compiti delle ricerche sulla storia del diritto ecclesiastico bizantino, OrChr-

Per. 17 (1951) 255-264. - G. Petropoulos, 'H ἑλληνική συμβολή εἰς τὴν ἔρευναν τῆς ἱστορίας τοῦ δικαίου, Athen 1945 (mit Bibliographie auch für das kanonische Recht); - N. Milaš, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Zara 1897, 2. Aufl. Mostar 1905; griech. Übers. Athen 1906; - M. Sakellaropoulos, 'Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, Athen 1898; - A. Pavlov, Kursus des Kirchenrechts (russ.), Moskau 1902; - K. Schwartzlose, Abriß des orientalischen Kirchenrechts, in: Schwartzlose, Grundzüge des deutschen evangelischen Kirchenrechts und des orthodox-morgenländischen Kirchenrechts, Bonn 1924, 257-292; - A. Coussa, Epitome praelectionum de jure ecclesiastico orientali, I-III, Grottaferrata 1948-1950; - C. de Clercq, Introduction à l'histoire du droit canonique oriental, Archives du droit oriental 3 (1948) 309-348; - ders., DDroitCan. II 1170-1184; - A. Christophilopoulos, 'Ἐλληνικὸν ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον, bisher 2 Bde, Athen 1952-1954; - E. Russos, Λεξικολόγιον ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου, I, Athen 1948; - H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte I, 2. Aufl. Weimar 1954. - W. M. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts I, Wien 1953; - L. Wenger, Die Quellen des römischen Rechts, Wien 1953; - P. Noailles, Les collections des Nouvelles de l'Empereur Justinien, Paris 1912; - E. Schling, Beiträge zum Rechte der griechisch-ortho-

wie sie sich in den Schriften der Väter findet. Daß diese Quellen vor allem für das allgemeine sittliche Verhalten und seine Normierung durch Rechtsätze in Frage kommen, ist selbstverständlich. Doch werden Rechtsätze im engeren Sinne des Wortes, etwa die Materie der Sakramente betreffend, auch direkt aus der Schrift und den Vätern abgeleitet.<sup>1</sup> Die beginnende Kodifizierung des kanonischen Rechts im 4. Jahrhundert bezieht sich immer wieder auf die Tradition, und zwar ebenfalls nicht nur für sittliche Normen im weiteren Sinne des Wortes, sondern auch für spezielle Verfassungsfragen und ähnliches.<sup>2</sup>

Je mehr sich jedoch die byzantinische Kirche als Körperschaft *sui juris* konstituierte, je mehr sie ein eigenes Rechtsleben ausbildete, desto notwendiger wurde eine eigentliche Legislation auf sämtlichen Gebieten dieses Lebens. Hauptinstanz für diese Gesetzgebung waren die oikumenischen Konzilien, deren Entscheidungen Rechtsverbindlichkeit für die gesamte Kirche zukam. Entscheidungen lokaler Synoden hatten daneben geringere Bedeutung. Wenn allerdings die lokalen Synoden des 4. Jahrhunderts, Gangrai

doxen Kirche, Neue kirchl. Zeitschrift 27 (1916) 843-880; - B. K. Stephanides, Συμβολαί εις τήν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν καὶ τὸ ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον, Konstantinopel 1921; - A. Albertoni, Per una esposizione di diritto bizantino con riguardo all'Italia, Imola 1927; - E. Rösser, Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht von der Entstehung der Kirche bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts, Paderborn 1934; - A. V. Soloviev, Die Bedeutung des byzantinischen Rechts in den Balkanländern, Godišnica Nic. Cupica 37 (1927) 95-138; - St. G. Berechet, I riflessi del diritto canonico bizantino dopo la caduta di Costantinopoli sul diritto canonico romano, Studi Bizantini 5 (1939) 586-598; - K. Popović, Quellen und Handschriften des orthodoxen Kirchenrechts, SA aus Candela (Cernowitz 1886) 119 S.; - Pläne zu einer Ausgabe der Quellen: vgl. V. Benešević, Corpus scriptorum juris graecoromani tam canonici quam civilis (russ.), Izvestija des Bulg. Archaeol. Instituts 9 (1935) 137-144, und Th. Zielinski, Projet de la création d'un „Corpus scriptorum juris graecoromani tam canonici quam civilis“, Studi Biz. 5 (1939) 735-740, und Benešević, Monumenta Vaticana ad jus canonicum pertinentia, Studi Bizant. 2 (1927) 121-186; - L. Cantarella, Documenti greci medievali inediti del Grande Archivio di Napoli, Archivio stor. per le Provinzie Napolit. 60 (1935) SA 18 S. - Einen nicht unbedeutenden Aufschwung nahm die Erforschung der Geschichte des byzantinischen Kirchenrechts durch die Aufnahme der Kodifikation des orientalischen Kirchenrechts für Katholiken seitens des III. Stuhles. Eine Materialsammlung

der Kommission von unterschiedlichem Wert sind die Fonti der Kommission für die Codificazione canonica orientale, von denen für uns bes. II 5: Is. Croce, Textus selecti ex operibus commentariorum byzantinorum juris ecclesiastici mit der wichtigen Einleitung von E. Herman, Vatikan 1939, sowie II 10 P. de Meester, De statu monachico, Vatikan 1942 in Frage kommen. Vgl. auch A. Coussa, De codificatione canonica orientali, Acta Congr. Jur. Intern. Romae 1934 IV, Rom 1937, 493-532, und C. Korolevskij, La méthode d'élaboration du code de droit oriental, RevScRel. 18 (1938) 293-318. 421-447. Zu den Wechselbeziehungen zwischen christlichem und römischem Rechtsdenken: M. Roberti, Intorno all'influenza del cristianesimo sopra il Diritto Romano, Résumé des Commun. prés. au Congrès de Varsovie 1933, I, Warschau 1933, 293-296; - C. Hohenlohe, Einfluß des Christentums auf das Corpus juris civilis, Wien 1937; - R. G. Renard, Droit romain et pensée chrétienne, RevScPhilThéol. 27 (1938) 53-62; - J. E. Jonkers, Invloed van het christendom op de romeinse wetgeving betreffende het concubinaten en de echtscheiding, Amsterdam 1938; - J. Westbury-Jones, Roman and Christian imperialism, London 1939; - S. Riccobono jun., Storia del diritto romano, Palermo 1953, bes. 407-461.

<sup>1</sup> Man vgl. dazu z. B. die Kontroverse über den Gebrauch der Azymen oder Sauerbrote bei der Eucharistiefeier.

<sup>2</sup> Vgl. Nicaen. I. (325) can. 7, 13 und 18: συνήθεια καὶ παράδοσις, . . . παλαιὰς καὶ κανονικὰς νόμους, . . . οὕτε κανὼν οὔτε συνήθεια, Constantin. I. can. 2. Ephesinum can. 7 und 8.

etwa, Ankyra und Neokaisareia usw. im Rahmen des Gesamtrechts zu besonderem Gewicht kamen, so deshalb, weil sie ein besonders ehrwürdiges Alter besaßen, aber auch deshalb, weil ihre Entscheidungen sehr früh in die kanonistischen Sammlungen aufgenommen wurden.

Früh schon bildete sich für eine kirchenrechtliche Konzilentscheidung der Terminus Kanon heraus,<sup>1</sup> der sehr bald eine spezifische Bedeutung neben dem Terminus Nomos für Kaisergesetz bekam. Zwar enthielten die oikumenischen Synoden die verschiedensten rechtlichen Entscheidungen auch in den Akten ihrer Sitzungen, doch wurde es mehr und mehr zur Regel, daß eine oikumenische Synode auch eigene Entscheidungen für den rechtlich-sittlichen Bereich erließ und diese in einer Reihe von Kanones zusammenfaßte. Das führte allmählich zur Überzeugung, daß eine Synode ohne solche Entscheidungen kaum für oikumenisch angesehen wurde. So ergänzte man z. B. das fünfte und sechste oikumenische Konzil, die keine Kanones erlassen hatten, durch eine eigene, deswegen Quinisextum (Πενθέκκτῃ) genannte Synode (in Trullo) und zählte die Kanones dieser Synode als Kanones eben der fünften und sechsten oikumenischen.

Unter den Väterschriften, also in der Paradosis, fanden sich Briefe und Erlasse großer Bischöfe, die sich in besonderem Maße mit rechtlichen Materien befaßten. Diese wurden aus der Masse der Paradosis herausgenommen und zu den speziellen Quellen des kanonischen Rechts gerechnet. Es handelt sich dabei um folgende Väter: Dionysios von Alexandria, Gregorios Thaumaturgos, Petros von Alexandria, Athanasios der Große, Basileios der Große, Timotheos von Alexandria, Gregorios von Nazianzos, Amphilochios von Ikonion, Gregorios von Nyssa, Joannes Chrysostomos, Theophilos von Alexandria, Kyrillos von Alexandria, Gennadios von Konstantinopel, Joannes den Faster, wozu später gelegentlich auch noch Bischöfe der nachpatristischen Zeit kamen.

Subsidiär zu diesen direkten Quellen des kanonischen Rechts, die mit dem Abschluß des Zeitalters der oikumenischen Synoden ebenfalls im großen und ganzen für abgeschlossen galten, kamen die Kaisergesetze (νόμοι). Einerseits wurden durch Kaisergesetz die Kanones mit allgemein verbindlicher Rechtskraft für den ganzen staatlichen Bereich ausgestattet.<sup>2</sup> Andererseits anerkannte die Kirche die Kaisergesetze als kirchlich verbindlich für Fälle, in denen vom kanonischen Recht keine Vorsorge getroffen war, und zur Ergänzung der Kanones.<sup>3</sup> Diejenigen Fälle, in denen kanonisches Recht und Kaiserrecht sich widersprachen, wurden von den Kanonisten nach dem Prinzip gelöst – wenigstens theoretisch und oft nur theoretisch –, daß das Kaisergesetz geringere Verbindlichkeit besitze als das kanonische Recht, jenes diesem also weichen müsse.<sup>4</sup>

Subsidiäres Kirchenrecht schufen aber nicht nur die Kaisergesetze, sondern auch spätere Erlasse der Patriarchen, ihrer Synoden, besonders der Endemusa,

<sup>1</sup> Vgl. L. Wenger, Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri, Sb. AW Wien 220, 2, Wien 1942; – E. Schwartz, Die pseudoapostolischen Reichsverordnungen, Straßburg 1910.

<sup>2</sup> Z. B. Justinianos, Cod. I, III, 45; ders., Nov. 6 und Nov. 131. Basilika V, III, 2.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Nomokanon XVI Tit. I 28: Rhalles-Potles I 68.

<sup>4</sup> So Balsamon an verschiedenen Stellen, z. B. Rhalles-Potles I 52. 60. 68. 73. 315 u. a.; ferner nach Balsamon auch M. Blastares: Rhalles-Potles VI 317.

und ihrer Justitiare, d. h. der Chartophylakes, wenn letztere auch nur als Konzipisten der Patriarchen- bzw. Synodalentscheide fungierten. De jure galten solche Entscheidungen immer als zweitrangig gegenüber dem alten Kirchenrecht. Sie hatten dieses nur zu interpretieren und zu adaptieren. Daß diese Interpretation oft sehr weit gehen mußte und ging, ist beim Alter einzelner Kanones, die für ganz andere Verhältnisse geschaffen wurden, verständlich.

Eine entferntere Quelle des Kirchenrechts bilden die Interpretationschriften der Kanonisten, auf die man sich beruft. Unter ihnen hatten Aristenos, Zonaras, Balsamon, Chomatianos und Blastares besonderes Ansehen.

Die rechtswissenschaftliche Sammlertätigkeit, die aus dem Material der Überlieferung und der Legislation das geltende Recht zusammenstellt, beginnt schon in der vorbyzantinischen Christenheit. Dabei ist bemerkenswert, daß die Sammlungen das Bestreben haben, das geltende Recht möglichst unmittelbar auf Christus oder seine Apostel zurückzuführen, ferner daß sie Ethik, Kult und eigentliches Recht noch unabgelöst nebeneinander bestehen lassen. Diese Art pseudo-apostolischer Rechtssammlungen taucht auch in den ersten byzantinischen Zeiten noch auf. Die wichtigste dieser Sammlungen sind die Apostolischen Konstitutionen (*Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*), die wahrscheinlich im Ausgang des 4. Jahrhunderts in Syrien, vielleicht in Antiocheia entstanden sind. Verfasser ist angeblich der Apostel Klemens, der im Auftrag der übrigen Apostel geschrieben hat. Buch I–VI benützt hauptsächlich eine ähnliche Sammlung des 3. Jahrhunderts, die *Διδασκαλία τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Buch VII die Didache der 12 Apostel und ein Korpus jüdischer Gebetsformularien, während das VIII. Buch hauptsächlich der Liturgie gewidmet ist und die sogenannte Klemensliturgie enthält. Hier hat auch die *Ἀποστολικὴ παράδοσις* Hippolyts von Rom eine Rolle gespielt.<sup>1</sup> Das letzte Kapitel dieses VIII. Buches enthält die 85 Apostolischen Kanones,<sup>2</sup> die – bezeichnenderweise – wiederum kanonistisches Material der Synoden von Antiocheia (341) und Laodikeia (aus demselben Jahrhundert) als apostolisch ausgeben. 50 dieser Kanones kamen durch Dionysius Exiguus auch in die westlichen Rechtssammlungen.

Während die Synode in Trullo die Apostolischen Konstitutionen als häretisch depraviert verwarf, umgab sie die Apostolischen Kanones mit Autorität und sanktionierte damit ihre Verwendung im byzantinischen Kirchenrecht.

Apost. Konst.: F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, Paderborn 1905; – Ausgaben und Übers. der liturg. Teile vgl. S. 236–237; – die Apost. Kanones separat: Lauchert 1–13; – Alibizatos 135–155; – Pitra, *Jur. eccl.* I 1–48; – *Enchiridion fontium Historiae eccles. coll.* C. Kirch, Freiburg 1923, 692–706.

Ähnlichen Überlegungen wie die Apostolischen Konstitutionen verdankt ihre Entstehung die *Διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, das Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, ein Vermächtnis, in dem der Herr seinen

<sup>1</sup> DDroitCan. IV 453–460 (G. Bardy); – F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen, eine literarhistorische Untersuchung*, Rottenburg 1891; – ders., *Die Zeit der Apostolischen Konstitutionen, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Un-*

*tersuchungen* II, Paderborn 1899, 359–372; – DTC III 1520–1537 (F. Nau); – DACL III 2, 2732–2795 (H. Leclercq) mit reicher Bibliographie.

<sup>2</sup> DDroitCan. II 1288–1295 (G. Bardy) mit Literatur.

Aposteln nach der Auferstehung die Grundzüge der Kirchenverfassung übermittelt. Auch hier handelt es sich im wesentlichen um eine große Anleihe aus der *παράδοσις* des Hippolyt. Das griechische Original ist verloren, wir besitzen jedoch eine syrische, koptische, äthiopische und arabische Übersetzung. Als Verfasser geben sich Joannes, Petrus und Matthäus aus. Die Schrift dürfte Mitte des 5. Jahrhunderts von einem syrischen Monophysiten verfaßt worden sein.<sup>1</sup>

Es ist klar, daß diese Art von „apostolischen“ Kirchenordnungen und Rechtsbüchern den Bedürfnissen der Reichskirche auf die Dauer nicht gewachsen waren. Abgesehen von den „Apostolischen Kanones“ nahmen sie kaum auf das wirklich geltende Recht Bezug. Dem half erst eine Sammlung von synodalen Kanones des 4. Jahrhunderts ab, die vermutlich in Antiocheia zusammengestellt wurde, das sog. *Corpus canonum*, das schon zu Beginn des 5. Jahrhunderts ins Lateinische übersetzt wurde und das die Väter von Chalkedon 451 als anerkannte Rechtssammlung zitierten. Das *Corpus* enthielt, durch Überschriften voneinander getrennt, aber mit durchlaufender Numerierung, die Kanones von Nikaia, Ankyra, Gangrai, Antiocheia, Laodikeia und Konstantinopel. Das *Corpus* war sicherlich keine offizielle Arbeit, wurde aber von der Kirche anerkannt und sanktioniert. Das griechische Original des *Corpus* ist zwar unbekannt, doch besitzen wir eine syrische Übersetzung (etwa 500) neben der genannten lateinischen des *Corpus canonum conciliorum Graeciae*.<sup>2</sup>

Wiederum in Antiocheia erfolgte auch der erste uns erhaltene Versuch einer systematischen Sammlung des kirchlichen Rechtsmaterials durch den Scholastikos Joannes, den späteren Patriarchen Joannes III. von Konstantinopel. Er teilte das Material in fünfzig Rechtskategorien (*τίτλοι*), worin jeweils die einschlägigen Kanones oder Kanonesteile zitiert werden, wobei diese Kanones in der numerischen Reihenfolge angeführt werden, die sie innerhalb der Synode haben, welche sie erlassen hat. Neu hinzugekommen sind gegenüber dem alten *Corpus* die Kanones der Apostel, die der Synode von Sardika in griechischer Übersetzung und die von Chalkedon, sowie einige Kanones des Basileios von Kaisereia. Joannes Scholastikos ist auch der erste, der unseres Wissens eine Sammlung des kirchenrechtlichen Materiales aus den Novellen des Kaisers Justinianos hergestellt hat: die von den Modernen sogenannte *Collectio 87 capitulorum*, die teils

<sup>1</sup> H. Hyvernat, Fragmente der atkoptischen Liturgie, *RömQuart.* 1 (1887) 335-337; - Th. Zahn, Neue Funde aus der alten Kirche, *Neue Kirchl. Zeitschr.* 11 (1900) 438-450; - A. Baumstark, Überlieferung und Bezeugung der *Διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*, *RömQuart.* 14 (1900) 1-45; - ders., Die arabischen Texte der *Διαθήκη τοῦ κυρίου*, *RömQuart.* 14 (1900) 291-300; - G. Morin, Le testament du Seigneur, *Revue Bénédictine* 17 (1900) 10-28; - F. X. Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften, Mainz 1901; - P. Drews, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, *Theol. Stu-*

*dien und Kritiken* 74 (1901) 141-170; - E. Schwartz, Die pseudoapostolischen Kirchenordnungen, *Schriften der wissensch. Ges. zu Straßburg* 6, Straßburg 1910; - R. H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order and derived documents*, Cambridge 1916.

<sup>2</sup> Schulthess, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon, *Abh. Göttinger GesWiss. N. F. X.* 2, Berlin 1908; - E. Schwartz, Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche, *Zeitschr. Savigny-Stiftung, Kan. Abt.* 56 (1936) 1 ff.; - ders., Über die Sammlung des cod. Veronensis LX, *ZNWiss.* 35 (1936) 1-23.

Bruchstücke, teils kurze Zusammenfassungen einiger kirchenrechtlicher Novellen Justinians aus den Jahren 535 bis 546 enthält.<sup>1</sup>

Eine weitere Sammlung kirchenrechtlichen Materials aus dem Gesetzeswerk des Kaisers Justinianus ist die *Collectio XXV Capitulorum*, ein Nachtrag zu einer Sammlung von Canones in 60 Titeln, die verlorengegangen zu sein scheint. Diese Sammlung der XXV Capp. enthält 21 Konstitutionen und vier Novellen, welche letztere wahrscheinlich ein Zusatz zum ursprünglichen Werk sind, das wohl bald nach der Publikation des Codex entstand, während der Nachtrag nach 565 angefügt sein dürfte.<sup>2</sup>

In dieselbe Linie gehört die sogenannte *Collectio tripartita*, die ebenfalls bald nach Justinians Tod entstand und schon auf ältere Bearbeitungen zurückgriff, und zwar auf Athanasios von Emesa, der eine Epitome der Novellen herstellte (um 572) und auf den Codex-Kommentar des Juristen Anatolios.<sup>3</sup>

Schließlich sei noch die sog. ambrosianische Novellensammlung genannt, welche vierzehn Kaisergesetze über Ehe und Kinderrecht enthält. Die jetzige Fassung weist Interpolationen aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts auf.<sup>4</sup>

Coll. XXV. Capp. ed. G. E. Heimbach, *Anecdota II*, Leipzig 1840, 145 ff.; - Coll. *Tripartita*: ed. Voel-Justel, *Bibliotheca Juris canonici II*, Paris 1661, 1223 ff.; - Ambrosiana unediert.

Von der Sammlung der Kanones und den sie begleitenden Sammlungen des kirchenrechtlichen Materials aus den Kaisergesetzen war es nur noch ein Schritt zu den sogenannten Nomokanones,<sup>5</sup> d. h. den Sammlungen, die Kirchen- und Kaiserrecht in gleicher Weise berücksichtigen, und zwar

<sup>1</sup> Editionen und Literatur siehe unten S. 423.

<sup>2</sup> P. Noailles, *Les collections des Nouvelles de l'Empereur Justinien*, Paris 1912, 228-230.

<sup>3</sup> Noailles 236-237.

<sup>4</sup> Noailles 237-240.

<sup>5</sup> Zum nomokanonischen Recht im allgemeinen und Einzelnes: ProtRealEnc. XIV 154-155 (Schling); LTK VII 613 (A. M. Koeniger); - L. Wenger, *Die Quellen des römischen Rechts*, Wien 1953, 285-325 unter Verwertung aller Einzelliteratur; - K. E. Zachariae von Lingenthal, *Die griechischen Nomokanones*, *Mémoires de l'Acad. Impériale de Sciences VII 23, 7*, Petersburg 1877; - L. Fr. Tafel, *De collectionibus quibusdam iuris Graecorum canonici*, Tübingen 1827; - K. E. Zachariae von Lingenthal, *Die Handbücher des geistlichen Rechts aus den Zeiten des untergehenden byzantinischen Reiches und der türkischen Herrschaft*, Petersburg 1881; - J. Dyobuniotes, *Νομοκανονικά μελέται I*, Athen 1917 (mir unzug.); - ders., 'Εκ τῶν νομοκανονικῶν χειρογράφων τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἡμετέρου Πανεπιστημίου τῶν ὑπ' ἀριθμῶν 1457 καὶ 1458, 'Ἐβδομηκονταπενταετητηρίς . . . Ῥιζαρέϊου . . .', Athen 1920, 185-203; - A. Mompherratos, *Νομοκάνων τοῦ 13 αἰῶνος*, *Δελτίον 4* (1892-

1894) 309-331; - S. Lampros, 'Ἐπευρωτικὸς κώδιξ', *ΝΕΑΛ. 12* (1915) 224-230; - A. Steiwenter, *Rhetorik und römischer Zivilprozeß*, *Zeitschrift Savigny-Stiftung, Roman. Abt. 65* (1947) 69-120; - K. Amantos, 'Ὁ ὑπ' ἀριθ. 166 νομοκάνων τῆς βιβλιοθήκης Χίου, *Πομπήν 16* (1951) SA 14 S. Aus der reichen Literatur zur slav. Nomokanonübersetzung hier eine Auswahl: A. Pavlov, *Der ursprüngliche slavisch-russische Nomokanon (russ.)*, Kazan 1869; - T. Mitrovits, *Nomokanon der slavischen morgenländischen Kirche oder die Kormtschaja Kniga*, Wien-Leipzig 1898; - H. F. Schmid, *Die Nomokanonübersetzung des Methodios*, Leipzig 1922; - ders., *Neuere Beiträge zur Frage nach der ältesten kirchenslavischen Nomokanon-Übersetzung*, *Zeitschrift f. Slavische Philologie 1* (1924) 198-210; - E. Herman, *De fontibus iuris ecclesiastici Russorum commentarius historico-canonici*, Vatikan 1936; - V. Benešević, *Zur slavischen Scholie angeblich aus der Zeit der Slavenapostel*, *BZ 36* (1936) 101-105; - S. Troicki, *Wer ist der Übersetzer der Krmčaja?* *Glas. Serb. AW 193* (1949) 119-142; - W. Lettenbauer, *Eine lateinische Kanonesammlung in Mähren im 9. Jahrhundert*, *OrChrPer. 18* (1952) 246-269.



letzteres, soweit es sich mit kirchenrechtlichen Materien befaßte. Die älteste bekannte Sammlung dieser Art ist der Nomokanon L titularum, der vielleicht, wie das Werk des Joannes Scholastikos, in Antiocheia entstanden ist. Als Datum kann man etwa die Zeit des Kaisers Maurikios annehmen (582–602). Die Sammlung beruht auf einer verlorenen Kanonessammlung, der collectio LXXXVIII capr. und den verschiedenen Bearbeitungen der Digesten, des Codex und der Novellen Justinians.

Der berühmtere Nomokanon ist dagegen der Nomokanon XIV Titularum,<sup>1</sup> verfaßt von dem sogenannten jüngeren Anonymus, dem Hersteller einer Digestenkatene, der in den Basilikenscholien als Enantiophanes auftritt. Der Nomokanon gehört in die Zeit zwischen 629 und 640. Dieser Nomokanon erfuhr verschiedene Bearbeitungen. Die erste davon ist das Syntagma, das im Jahre 883 erschien und fälschlich lange Zeit dem Patriarchen Photios zugeschrieben wurde. Wichtiger noch ist die Bearbeitung durch Theodoros Bestes etwa um 1090, welche die justinianeischen Texte sorgfältiger wiedergibt, und zwar die griechischen in Originallänge, die lateinischen in resümierender Übersetzung. Dieser Nomokanon ist der Norm-Nomokanon des byzantinischen Mittelalters, der von den großen Kanonisten des 12. Jahrhunderts zur Grundlage genommen wurde.

Nomokanon L Titul. ed. Voel-Justel II 603 ff.; – Nomokanon XIV Tit. ed. Voel-Justel II 789 ff.; – Rhalles-Potles I–IV; – Pitra, Juris eccl. II 445–642; – PG 104, 441–976.

Unter den nomokanonischen Sammlungen dürfen auch mit Einschränkungen die Pandekten des Nikon von Rhoidiu genannt werden.<sup>2</sup>

Eine Epitome Kanonum geht auch unter dem Namen eines Symeon Magistros, vielleicht des Metaphrasten.<sup>3</sup> Sie füllt jene Epitome auf, die im 6. oder 7. Jahrhundert Stephanos von Ephesos abgefaßt hat, und diente später als Grundlage für den Kommentar des Aristenos.

An weiteren kanonistischen Materialsammlungen, und zwar Kürzungen der großen Sammlungen sind zu nennen die Epitome des Athosmönches Arsenios,<sup>4</sup> den man zu Unrecht mit dem Patriarchen Arsenios Autorianos identifiziert hat, sowie die Epitome des berühmten Konstantinos Harmenopulos im 14. Jahrhundert.<sup>5</sup>

Dieses kanonische Rechtsmaterial, ergänzt durch die frühen Kaisergesetze, bildet die sakrosankte Grundlage des byzantinischen Kirchenrechts, an der de jure nichts verändert werden kann. De facto freilich tritt neben dieses Material eine Fülle kanonistischer Entscheidungen durch die Endemusa, den Patriarchen, seinen Chartophylax, aber auch durch die Kaiser.

<sup>1</sup> V. N. Benešević, Die kanonische Sammlung von 14 Titeln von dem 2. Viertel des VII. Jahrhunderts bis zum Jahre 883 (russ.), Petersburg 1905; – Archim. Kallistos, Μελέτη περί τοῦ Νομοκάνονος τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου Φωτίου, Νεώων 2 (1905) und 3 (1906) in 7 Forts.; – A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνύπαρκτος κῶδιξ νομοκάνονος 883 ἔτους, Ζῆναλ NS 24 (Dez. 1909) 500–503; – F. Pringsheim, Enantiophanes, Bolletino Ist. Diritto Rom. V.

Sciaiola 14–15 (NS) (1951) 503–522; – K. E. Zachariae von Lingenthal, Über den Verfasser und die Quellen des Nomokanon in 14 Titeln, Mémoires der AW Petersburg VII 32, 16, Petersburg 1885; – J. Hergenröther, Photius III, Regensburg 1869, 92 ff.

<sup>2</sup> Siehe S. 600.

<sup>3</sup> Siehe S. 572.

<sup>4</sup> Siehe S. 711.

<sup>5</sup> Siehe S. 788.

Dieses temporäre Kirchenrecht war ständigen Wandlungen unterworfen. Sein Ansehen war keinesfalls so hoch wie das der eigentlichen Kanones, aber in der Praxis war es natürlich von größerer Bedeutung, da es die antiquierten Kanones den Tagesbedürfnissen anpaßte. Theoretisch wurden freilich die Kanones nie aufgehoben, sondern nur „interpretiert“. Und gerade als „Interpretation“ des eigentlichen Rechts konnten diese Patriarchen- und Kaiserentscheidungen gegebenenfalls auch wieder aufgehoben und verändert werden. Die Kommentatoren des byzantinischen Rechts verwandelten ihren Scharfsinn meist gerade darauf, den Ausgleich zwischen den alten Kanones- und Kaisergesetzen und diesen moderneren Interpretationen herzustellen.

Die Ausgaben der Entscheidungen der Endemusa, der Patriarchen und ihrer Chartophylakes finden sich verzeichnet bei V. Grumel, *Regestes*. Für die Spätzeit des Reiches besitzen wir eine ganze Sammlung von Protokollen der Patriachalsynode, hrsg. von Miklosich-Müller in *ActDipl.* Die Kaiserurkunden und ihre Editionen bei Dölger, *Regesten*. Weitere wichtige Hinweise auf Sammlungen, die Diplomatik usw. bei F. Dölger, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, München 1948, bes. S. 212 ff.

Wenigstens anhangsweise sei hier eines letzten Nomokanon gedacht, der meist in der russischen Bezeichnung *Nomokanon pri bol'sem trebnikë* (Der Nomokanon im großen Ritualbuch) zitiert wird. Dieser Nomokanon befaßt sich nicht mit der ganzen nomokanonischen Materie, sondern widmet sich in erster Linie der Bußpraxis der Kirche, wobei er geneigt ist, eher den strengen alten Regeln als den im Laufe der Zeit eingeführten Milderungen zuzustimmen. Die Quellen dieses Werkes sind – wenigstens mittelbar – das Syntagma der 50 Titel, die Mönchskanones des hl. Basileios, Regeln des Theodoros Studites usw. Viel Material scheint auch Matthaïos Blastares entnommen worden zu sein. Die Sammlung dürfte anfangs des 15. Jahrhunderts wahrscheinlich auf dem Athos griechisch entstanden sein. Sie fand fast ganz Aufnahme in den Nomokanon des Manuel Malaxos. Auch die slavische Übersetzung wird wohl auf dem Athos angefertigt worden sein.<sup>1</sup>

Ed. A. Pavlov, *Nomokanon pri bol'sem trebnikë*, 2. Aufl. Moskau 1897 (russ.-griech.).

Zu dieser Art Bußnomokanon gehört auch der sogenannte *Nomocanon Cotelierii*. In der Ausgabe des Cotelier haben wir bereits eine erweiterte Form vor uns. Ursprünglich wird es sich um eine Sammlung von 200 Kapiteln zur Bußdisziplin gehandelt haben, die dann ständig erweitert wurde. Die Entstehungszeit liegt wohl zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert. Ihr Glück machte diese Sammlung nicht mehr im byzantinischen Reich, sondern als „Zonar“ im russischen Imperium.<sup>2</sup>

J. B. Cotelier, *Monumenta ecclesiae graecae I*, Paris 1677, 68–158.

<sup>1</sup> Vgl. I. Berdnikov, Aus Anlaß der zweiten Pavlovschen Ausgabe des Nomokanon im großen Ritualbuch (russ.), *Zapiski der Univers. Kazan* 1899, April, S. 1–72; – A. Almazov, Der Nomokanon im russischen Ritualbuch (russ.), *Christiansk. Čtenie* 1902 II 126–144. 259–304. 425–464. 581–602. 695–735. 774–819; – V. Benešević, Über den Buß-Nomokanon (russ.),

*Žurnal* 353 (1904) 397–425; – E. Herman, *De fontibus iuris ecclesiastici Russorum*, Vatikan 1936, 35–36.

<sup>2</sup> A. Pavlov, *Der Nomokanon im Großen Ritualbuch* (russ.), 2. Aufl., Moskau 1897, 40–43; – Herman 34–35; – ders., *De fontibus iuris ecclesiastici Russorum*, Vatikan 1936, 34–35.

## 9. KIRCHLICHE GEOGRAPHIE

## a) NOTITIAE EPISCOPATUUM

Für die Herstellung einer geographisch-statistischen Bestandsaufnahme der Bistümer der einzelnen Patriarchate des Reiches besitzen wir neben geographischen, hagiographischen, historischen und literarischen Quellen, neben dem Material der Kaiser- und Patriarchenurkunden, neben Kloster- und Privaturkunden, Siegeln und Inschriften vor allem zwei wichtige Arbeitshilfen: die Listen der Konzilsteilnehmer, welche eine gewisse Ordnung widerspiegeln, die unter den Teilnehmern herrschte, und die sogenannten Notitiae episcopatum.<sup>1</sup> Über die Konzilslisten ist an anderer Stelle das nötige Material angeführt.<sup>2</sup> 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: sie dienten dazu, bei synodalen, höfischen und ähnlichen Versammlungen den Rang der einzelnen kirchlichen Teilnehmer zweifelsfrei zu bestimmen, der nicht von der Anciennität der Titulare, sondern von der festen Stellung des Bistums selbst im Ganzen der Listen abhing. Der offizielle Name dieser Listen war wohl *Κλήσις τῶν μητροπολιτῶν*.<sup>3</sup> Diese Listen spiegeln natürlich immer wieder die Änderungen im Gesamtbestand des Episkopats, und zwar ergaben sich Änderungen durch Rangerhöhung (manchmal auch Rangminderung) einzelner Sitze, sowie durch das Verschwinden älterer und die Gründung neuer Bistümer, durch den Bedeutungsverlust oder -gewinn einzelner Bistümer im Laufe der politischen Geschichte u. ä. Daß diese Listen gelegentlich nur noch Ansprüche und keine Wirklichkeit darstellten, ist bei der byzantinischen Mentalität und der konservativen kirchlichen Einstellung nicht verwunderlich. So muß die historische Auswertung der Notitiae immer durch die Zeitgeschichte kontrolliert werden: mit anderen Worten, die Notitiae episcopatum stellen häufig Ideallisten dar, und es ist durchaus nicht gesagt, daß ein in der Liste geführtes Bistum wirklich noch bestand oder einen Inhaber aufwies. Andererseits kennen wir freilich auch Bistümer, meist solche von kurzer Lebensdauer, die sich in keiner Notitia finden, etwa weil während der Zeit ihres kurzen Bestandes keine Neuredaktion der offiziellen Liste erfolgte oder der inoffizielle Bearbeiter nicht über das nötige neue Material verfügte, sondern historisch-romantisch vorging.

<sup>1</sup> Eine kritische Ausgabe der byzantinischen Notitiae episcopatum wird V. Laurent publizieren. Ich lege hier im folgenden nur den Forschungsstand dar, wie er zur Zeit in der Literatur erscheint. V. Laurent hat verschiedentlich auf die Schwierigkeiten des Unternehmens und auf die Überraschungen, auf die man sich gefaßt machen muß, hingewiesen. Vgl. z. B. V. Lau-

rent, *Le Corpus notitiarum episcopatum Ecclesiae orientalis Graecae, Byzantion 7 (1932) 512-526*; -ders., *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, Actes VI<sup>e</sup> Congr. Intern. Byzant. I, Paris 1950, 279-288.*

<sup>2</sup> Siehe S. 44 ff.

<sup>3</sup> E. Gerland, *Die Genesis der Notitiae episcopatum, Chalkedon 1931.*

Die Ur-Kλῆσις, d. h. die älteste erschließbare Ordnung der Metropolen, von der alle späteren im Grundgefüge abhängig sind, dürfte ins Ende des 4. Jahrhunderts zurückgehen, und zwar in eine Zeit, in der das kappadokische Kaisareia der Apostelstadt Ephesos den Rang abgelaufen hat. Diese Urklesis zeigt schon die ersten bedeutsamen Modifikationen im bithynischen Gebiet auf der Synode von Chalkedon 451; die Zeit Justinianos' I. vermehrt den Bestand nochmals. H. Gerland hat einen Rekonstruktionsversuch vorgenommen, der die Metropolen und Autokephalen von Konstantinopel umfaßt. Wir bezeichnen das Resultat dieser Liste, deren Genesis sich also immerhin über etwa 200 Jahre erstreckt, der Einfachheit halber als die „älteste Klesis“ oder dergleichen und bleiben uns dabei bewußt, daß darunter hier kein existentes offizielles Aktenstück gemeint ist, sondern eine erschlossene Rangliste der frühbyzantinischen Zeit.

Schließt diese Liste also etwa mit dem Zeitalter Justinians ab, so gehört zeitlich in ihre nächste Nachbarschaft die Spezialliste für den Patriarchat von Antiocheia. Besonders R. Devresse hat das Vorhandensein einer alten antiochenischen Liste bzw. die Rückführbarkeit der späteren Redaktion, die uns überliefert ist, auf eine Ur-Liste gezeugnet. Es ist das Verdienst E. Honigmanns und vor allem V. Laurents, gezeigt zu haben, daß nichts dagegen spricht, daß unter der Autorität des Patriarchen Anastasios von Antiocheia (559–570 u. 593–599) eine solche Liste hergestellt wurde und daß wir den Kern dieser Liste aus der vorhandenen späteren Redaktion nicht einmal allzu schwer herauschälen können.<sup>1</sup>

Ur-Klesis von Byzanz: ed. H. Gerland, Die Genesis der Notitiae episcopatum, Chalkedon 1931. – Die Antiochenische Liste s. S. 154.

Zeitlich die nächste Notitia episcopatum ist die Notiz des Ps.-Epiphanos, die längere Zeit sehr ungenügend publiziert war. Sie stellt offensichtlich eine offizielle oder wenigstens später offiziell gewordene Arbeit dar, die den Zustand der Kirche unter der Dynastie des Kaisers Herakleios wiedergibt. Sie wurde ins Zeremonienbuch aufgenommen und von Konstantinos Porphyrogenetos reproduziert, obwohl inzwischen längst eine grundlegende Revision stattgefunden hatte. Die Notiz führt zwar zunächst die Namen sämtlicher fünf Patriarchate auf, verweilt dann aber des näheren nur bei Konstantinopel mit einem Bestand von 33 Metropolen und 34 autokephalen Erzbistümern, an die sich dann die Listen der Suffragane anschließen. Als Autor der Notiz wurde völlig zu Unrecht Epiphanos von Salamis angesehen.

Ps.-Epiphanos: Parthey Nr. VII (S. 150–161); – Gelzer 529–542.

<sup>1</sup> Allgemeines: G. Parthey, Hieroclis synedemus et notitiae graecae episcopatum, Berlin 1866; – H. Gelzer, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatum, Abhdl. Bayer. AW 21, München 1901, 529–641; – ders., Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche, BZ 1 (1892) 245–282; 2 (1893) 22–72; – ders., Zur Zeitbestimmung der Notitiae episc-

patum, Jahrbücher f. Prot. Theol. 12 (1886) 337–372. 529–575; – C. de Boor, Nachträge zu den Notitiae episcopatum, ZKG 12 (1890) 303–326. 519–534; 14 (1893) 573–599; – S. Vailhé, Note de géographie ecclésiastique EO 3 (1899–1900) 333–338; 4 (1900–1901) 18–20; – V. N. Benešević, Bemerkungen zu den Texten der Notitiae episcopatum, Seminarium Konakavianum 1 (1927) 65–72.

Eine unglückliche Rolle hat in der Geschichte dieser Listen bislang die sogenannte Ikonoklastennotiz<sup>1</sup> gespielt. Sie entstammt dem Paris. gr. 1555 A. C. de Boor datierte sie in die erste Phase des Bilderstreites, Gelzer näherhin in die Zeit Leons III. C. de Boor sah in der Liste eine private Arbeit, die ziemlich kritiklos die verschiedenartigsten Quellen benützte; dagegen glaubte G. Konidares in ihr eine offizielle Liste sehen zu dürfen. Die erhaltene Handschrift sei zwar keine amtliche Abschrift, immerhin aber die Abschrift einer amtlichen Liste. Gegen die Echtheit hatte schon L. Duchesne polemisiert. Heute dürfte sie – vor allem dank den Vorarbeiten von V. Laurent – endgültig aufzugeben sein. Wir lassen sie deshalb außer Betracht, sehen vor allem in ihr keinen offiziellen Versuch, die durch Leon III. vom römischen Patriarchat abgetrennten Bistümer des Illyricums in die Patriarchenliste von Konstantinopel einzubauen.

Hrsg. v. C. de Boor, ZKG 12 (1890) 520–534, und S. Eustratiades, (1931) 556–569. 577–600, und G. Konidares, *Αι μητροπόλεις και αρχιεπισκοπαι του οικουμενικου πατριαρχειου και η „Τάξις“ αυτών*, Athen 1934, 89–103.

Wie schon erwähnt, hat dieser Einbau lange Jahrzehnte beansprucht. Es sind Vorstufen vorhanden, in denen die Erwähnung dieser Metropolen den Eindruck des Inoffiziellen macht und wo vor allem auf die bekannten Suffragane nur sporadisch Rücksicht genommen ist. Dazu gehört z. B. die sogenannte *Ἀνακεφαλαίωσις τῶν θρόνων* (Recapitulatio Thronorum), die um 800 entstanden sein dürfte. Es handelt sich hierbei nicht um eine Arbeit für protokollarische Zwecke, als vielmehr um den Versuch eines Kanonisten oder Dogmatikers, dem Primat der römischen Kirche in ähnlichen Listen den nötigen Nachdruck zu verleihen, was spätere Kopisten griechischen Glaubens zu den nötigen Einschränkungen am Rande veranlaßt hat. Wir kennen zwei Rezensionen, deren erste die klassische Ordnung Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiocheia, Jerusalem einhält (zirkuliert schon im 9. Jahrhundert), während die spätere Rezension Jerusalem an den ersten Platz setzt. Die Recapitulatio führt im übrigen den Bistumsbestand nicht genau aus (abgesehen etwa von Antiocheia und Jerusalem), sondern gibt in der Hauptsache nur Andeutungen des Umfangs der Provinzen. Zu dieser Recapitulatio (Parthey V) dürften die Notizen Parthey VI, eine Metropolitanliste von Konstantinopel samt den Erzbistümern, und Parthey IX die entsprechende Suffraganliste gefügt worden sein, die ebenfalls etwa der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts angehören. In die gleiche Zeit ist nach Gelzer Parthey VIII zu verweisen, die nicht einfach Ps.-Epiphanius abschreibt, sondern den Versuch einer provisorischen Neuordnung unter Patriarch Nikephoros I. darstellen könnte, wobei über die Einordnung der illyrischen Diözesen ähnliches zu sagen wäre wie bei der Recapitulatio Thronorum bzw. ihren Anhängen.

<sup>1</sup> Vgl. H. Gelzer, Die kirchliche Geographie Griechenlands vor dem Slaveninbruche, ZWissTheol. 35 (1892) 419–436; – L. Duchesne, L'Illyricum Ecclésiastique, BZ 1 (1892) 531–550; – N. A. Bees,

Oriens Christ. NS 4 (1914) 238–278; – Konidares (siehe bei den Ausgaben!); – V. Laurent, Études Byzantines 1 (1943) 65; – Moravcsik 463/4.

Recapitulatio (Parthey V): Parthey S. 138–145; – Parthey VI S. 145–149; – Parthey IX S. 181–197; – Notiz aus der Zeit des Patriarchen Nikephoros: Parthey VIII S. 162–180.

Eine Privatarbeit, wenn auch auf amtlichen Grundlagen und wahrscheinlich in Byzanz selbst verfertigt, ist die Notiz des Basileios von Ialimbana in Armenien.<sup>1</sup> Die ältere Ausgabe, z. B. Parthey I, besteht aus scharf zu unterscheidenden Teilen. Die eigentliche *τάξις προκαθηδρίας τῶν ὁσιωτάτων πατριαρχῶν*, das eigentliche Werk des Basileios, geht von Zeile 1–529 – eine kirchliche Notiz, allerdings mit Beschränkung auf Konstantinopel. Zeile 530–1110 ist ein Teil der profanen *Descriptio orbis* wahrscheinlich eines gewissen Georgios aus Lapithos auf Kypros um die Wende zum 7. Jahrhundert, eine *descriptio*, mit der Basileios seine Arbeit ergänzte und abschloß, ohne daß er darauf verzichtet hätte, auch in diesem Teil eigene Bemerkungen und kirchliche Notizen einzufügen. Die Datierung dieser Komposition für das 9. Jahrhundert ist gesichert. Während jedoch Gelzer für 838 als terminus ante plädiert, hält Honigmann an der hsl. Notiz fest, die 886 angibt, während neuerdings V. Laurent sich mit guten Gründen für die Jahre zwischen 845 und 869 entschieden hat. Auch in dieser Notiz ist das Illyricum alles eher als abschließend verarbeitet. Korinthos etwa, Patras und Athen sind einer Anhangsreihe einverleibt, welche Metropolen enthält, die von Rom abgespalten sind und jetzt unter Byzanz stehen.

Parthey I S. 55–94; – neue Ausgabe: H. Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio orbis Romani*, Lipsiae 1890, 1–27; – ältere Ausgaben siehe EO 34 (1935) 440; (E. Honigmann, *Hieroclis Synecdemus*, Brüssel 1939, veröffentlicht von Georgios Kyprios nur nr. 530–1110).

Die abschließende Neuregelung der kirchlichen Umschichtung vollzog schließlich Kaiser Leon VI. bzw. der Patriarch Nikolaos Mystikos durch Veröffentlichung der *Διατύπωσις*. Die Notiz bezieht sich entsprechend den politischen Verhältnissen und dem wirklich protokollarischen Zweck der Urkunde nur auf den Patriarchat von Konstantinopel. Die eigentliche Neuordnung umfaßte nur die Metropolen und autokephalen Erzbistümer. Die Erweiterung dieser Arbeit zu einer vollständigen, auch die Suffragane umfassenden Notiz ist mehrfach überliefert in Redaktionen, die verschiedenen Epochen angehören.<sup>2</sup>

Text der *Diatyposis Leons*: Gelzer 550–559.

Eine der zeitgemäßen Fortführungen der *Diatyposis Leons VI.* ist die Notiz „*Νέα Τακτικά*“. Sie setzt den Siegeszug der Byzantiner ins Gebiet von Melitene voraus und dürfte etwa in die dreißiger Jahre des 10. Jahrhunderts gehören.

Einige Dezennien später, etwa in der Zeit des Kaisers Joannes Tzimiskes (969–976), datiert eine weitere Bearbeitung bzw. Fortführung der *Diatyposis*, die sich also wieder auf Konstantinopel beschränkt. Hier werden bereits die Eroberungen im armenischen Bergland berücksichtigt. Die jüngste Metropole ist Hydrus (Otranto), errichtet zwischen 963 und 968. Ein gutes

<sup>1</sup> E. Honigmann, *Die Notitia des Basileios von Ialimbana*, Byzantion 9 (1934) 205–222; – V. Laurent, *La „notitia“ de*

*Basile l'Arménien*, EO 34 (1935) 439–472.

<sup>2</sup> Grumel, *Regest 598 mit Literatur.*

Stück jünger als die letztgenannte Notiz ist die Notiz Parthey III. Sie liegt jedenfalls vor Alexios Komnenos (1081–1118), da weder Lakedaimon als Metropolis erwähnt ist (errichtet 1081–1082), noch auch das vorher entstandene Christianupolis. Die für Armenien geschilderten Verhältnisse (Keltzene-Taron und die Suffragane) lassen die Notiz etwa in die Mitte des 11. Jahrhunderts datieren. Bald nach Parthey III, aber immer noch vor Alexios I. – oder wenigstens in seine allererste Zeit – ist die Notiz aus dem codex Phillippicus 1477 zu datieren, in der nun auch Christianupolis, noch nicht jedoch Lakedaimon unter den Metropolen steht. Die Notiz nennt nun wieder alle Patriarchate des Ostens, wobei besonderer Nachdruck auf Bulgarien gelegt wird. Verschiedene Parallelen dazu bieten der Vatic. 1897 und der Vatic. 828.

Nea Tactica: Georgii Cyprii descriptio orbis Romani, ed. H. Gelzer, Leipzig 1890, 57–83; – Notiz der Zeit des Joannes Tzimiskes (Gelzer III): Gelzer 569–572; – Parthey III: Parthey 101–131; – cod. Phill. ed. Gelzer, BZ 1 (1892) 253–257.

In die Zeit des zweiten Komnenen, Manuels I., und zwar in den Beginn der 40er Jahre, fällt eine kirchliche Statistik, die Neilos Doxopatres<sup>1</sup> am Hofe des Königs Roger II. in Sizilien verfaßt hat, wobei er in einer Weise die byzantinischen Suprematieansprüche auf kirchlichem Gebiet verteidigt, wie einst der Verfasser der Recapitulatio die Ansprüche Altroms herausgestellt hatte. Neilos schrieb zunächst eine Epitome über den Gegenstand, die man früher in der eben genannten Recapitulatio Thronorum wiedergefunden zu haben glaubte, was jedoch unmöglich ist. Die eigentliche ausführliche Notiz umfaßt alle Patriarchate und die Autokephalen Kypros und Bulgarien (Achrida).

Haben wir es bei Neilos Doxopatrīs mit einer, wenn man so sagen darf, kirchenrechtlichen Tendenzschrift zu tun, so bietet die Notiz Gelzer V, die ebenfalls der Zeit Manuels I. anzugehören scheint, wenn auch seinen letzten Regierungsjahren, wiederum eine Notiz mehr protokollarischen Charakters. Sie wird repräsentiert durch die codices Athenienses 1371, 1379 und 1374.

Die ungeheuren Umwälzungen im Reichsgebiet seit Leon VI., die Erweiterungen im Osten, die bald wieder eingetretenen Verluste dieser Gebiete schufen allmählich das Bedürfnis nach einer amtlichen Revision der Notiz, wie sie zuletzt durch die Diatyposis festgelegt worden war. Diese Arbeit fällt in die Zeit des Kaisers Isaak II. Angelos und wurde durch ihn publiziert als neue und offizielle *Τάξις προκαθεδρίας*.<sup>2</sup> Gerade auf europäischem Boden und in der Nähe der Hauptstadt sind die Metropolen stark vermehrt. Die Publikation der Taxis gehört ins Jahr 1189.

Neilos Doxopatrīs: Parthey 266–308 und teilw. Rhalles-Potles V 486–490 und PG 132, 1083–1114; – armenisch mit dem griech. Text von Parthey: F. N. Fink, Des Neilos Doxopatrīs τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων, Watarschat 1902; – Gelzer V: Gelzer 584–590; – Isaak II.: H. Gelzer, Analecta byzantina, Index lectionum Jenensis 1891 bis 1892.

<sup>1</sup> Siehe unten S. 619ff.; – V. Laurent, Nil Doxopatrīs, EO 36 (1937) 5–30.  
L'oeuvre géographique du moine sicilien <sup>2</sup> Dölger, Regest 1586.

Kaum war Isaaks Taxis in Geltung, erfuhren die kirchlichen und politischen Verhältnisse des Reiches die größte Umschichtung durch den 4. Kreuzzug. Vielleicht stellt die Notitia, welche V. Benešević aus dem Vat. 640 herausgegeben hat, einen der ersten Versuche dar, die Entwicklung einzufangen. P. Lemerle möchte jedenfalls diese Notiz nach 1204 datieren, und A. Bon schließt sich dieser Datierung für die peloponnesischen Verhältnisse – allerdings ohne sonderliches Empressement – an.<sup>1</sup>

Eine durchgreifende Neuordnung hat vielleicht erst unter Kaiser Michael VIII. stattgefunden, ob man darunter nun einen legislativen Akt suchen will oder nicht. Der Niederschlag ist die Notiz Parthey X, die man inzwischen, wenn auch kaum mit genügenden Gründen, einige Jahrzehnte zurückdatieren wollte.<sup>2</sup>

Entschiedenere Konzessionen an die kirchliche Gegenwart machte Michaels VIII. Sohn Andronikos II. Es handelt sich dabei im wesentlichen um eine Metropolenliste, welche den alten und den neuen Rang vermerkt. Über die Autokephalen scheinen zunächst nur einige Bemerkungen angefügt worden zu sein. Der Redaktor, welcher die Arbeit für die Kaiser- und Patriarchenkanzlei machte, war ein Kyr Menas. Das Schwergewicht liegt jetzt offensichtlich nicht mehr in Asien, sondern in Europa. Diese Ekthesis des Andronikos II. wurde schon von seinem Enkel Andronikos III. wiederum revidiert (1328–1341). Im erhaltenen Zustand berücksichtigt diese Revision aber auch eine Reihe von kirchlichen Neuerungen, die während der Bürgerkriege von Kaiser Joannes VI. Kantakuzenos vorgenommen wurden, die damit seine Anhänger während der Synchysis belohnte, – Maßnahmen, die dann z. T. wieder zurückgenommen wurden. Jedenfalls dürfte die Liste einen status darstellen, der noch vor 1359 liegt.

Notitia Benešević: V. Benešević, Monumenta Vaticana ad ius canonicum pertinentia, Studi Bizantini 2 (1927) 131–155; – Notiz Michaels VIII. (Gelzer VI): Gelzer 590–595, entspricht annähernd Parthey X: Parthey 197–224; – Ekthesis des Andronikos II. (Gelzer VII.): Gelzer 597–601, entspricht etwa Parthey XI: Parthey 225–235; – Notiz aus der Zeit des Andronikos III. Gelzer VIII: Gelzer 607–609.

Die bisher erwähnten Listen behandeln zwar nicht ausschließlich, wohl aber mit Vorzug den Patriarchat von Konstantinopel. Daß wir aber die Ur-Notiz von Antiocheia ebenfalls erschließen können, wurde schon erwähnt. Immerhin setzt sie in der erhaltenen Gestalt bereits einige Zusätze voraus, und auch spätere Jahrhunderte haben daran weitergearbeitet. Wir stellen diese Bearbeitungen z. B. fest in der Recapitulatio Thronorum (Parthey V, um 800, siehe oben S. 150), sowie etwas später in der Notitia Antiochena, die A. Papadopulos-Kerameus ediert hat. In die Nähe der Recapitulatio gehört auch die Notiz des sogenannten Pseudo-Eusebius. Der Philippicus 1477 zählt summarisch für Antiocheia 22 Metropolen (ohne Suffragane) und 13 Erzbistümer auf, entspricht also mit diesen Zahlen der erhaltenen Form der Ur-Klesis. Die Notitia des Neilos Doxopatriis kennt 13 große

<sup>1</sup> P. Lemerle, Philippos, Paris 1945, 253 bis 254; – A. Bon, Le Peloponnèse byzantin jusqu'en 1204, Paris 1951, 113.

<sup>2</sup> C. Fink, Neues zu den Notitiae epis-

copatum und zur kirchlichen Geographie von Byzanz, Zeitschr. Savigny-Stiftung 50 (Kan. Abtl. 19) (1930) 674–679.



Metropolen (einschließlich Emesa), acht autokephale Metropolen, acht große Erzbistümer, fünf Erzbistümer *κατά* und zwei Katholikate, Romagyris und Persien.<sup>1</sup>

Rekonstruktion der Klesis des Patriarchen Anastasios I. bei E. Honigmann, Studien zur Notitia Antiochena, BZ 25 (1925) 60–88; – syr. Rezension: ed. J. E. Rahmani, I fasti della chiesa patriarcale Antiochena, Rom 1920; – lat. Version: T. Tobler-A. Molinier, Itinera hierosolymitana, I, Genf 1880, 331–338; – armen. Version bei F. N. Fink, siehe oben S. 152); – Parthey V (siehe oben S. 150–151); – A. Papadopoulos-Kerameus, Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη II, Konstantinopel 1884, 65–67; – Ps.-Eusebios: A. Schöne, Eusebii Chronicon I, Berlin 1875 Appendix S. 83; – Vat. gr. 1455: H. Gelzer, BZ 1 (1892) 247–251; – eine weitere Rezension: ed. V. Benešević, ByzNgrJbb. 5 (1927) 102–106.

Schlecht liegen die Verhältnisse für den Patriarchat Jerusalem. Nicht nur, daß R. Devreesse praktisch jede Metropolitangliederung des Patriarchats in den frühen Zeiten geleugnet hat, er hat auch die meisten erhaltenen Notitiae des Patriarchats als Phantasien abgetan – vielleicht nicht ganz zu Unrecht. Eine Rekonstruktion der Urliste von Jerusalem etwa mit dem Stand zur Zeit des Patriarchen Juvenalios bietet W. Hotzelt in einem unveröffentlichten Ms. eines Teiles seiner Geschichte des Hl. Landes. Wir hätten danach für Kaisareia mit 28 Suffraganen zu rechnen, für Skythopolis mit 13 und für Petra mit 12 (incl. Pharan). Dabei wäre seit Juvenalios und durch Juvenalios eine starke Vermehrung eingetreten. Der Bestand um 430 wäre entsprechend geringer: 19 für Kaisareia, vier für Skythopolis und acht für Petra. Der Phillippicus 1477 kennt drei Metropolen: Skythopolis, Petra und Bostra (1), nicht mehr Kaisareia. Und Vatic. 1455 setzt zwar Kaisareia wieder an seinen Platz, verwechselt es aber mit Kaisareia Philippu und behält Bostra bei. Ebenso wie Phill. 1477 führt es dann die meisten bekannten Bistümer Palästinas (25 an der Zahl) als Erzbistümer auf. Ungefähr derselbe Stand findet sich bei Neilos: Kaisareia, Skythopolis, Petra und Bostra und 25 Erzbistümer (incl. Sinai). In der Notiz von Benešević werden als Synkelloi des Patriarchen aufgeführt: Lydda, Joppe, Neapolis und das Jordanbistum. Eine ähnliche Notiz findet sich in der Notitia bei Tobler. Was an diesen Listen Wunschtraum und Realität ist, müßte erst eingehend untersucht werden.<sup>2</sup>

Notiz bei Tobler (siehe oben) S. 339.

So wenig wie bei Jerusalem, läßt es sich zunächst bei Alexandria sagen, ob jemals eine offizielle Taxis existierte. Jedenfalls ist aus älterer Zeit keine überliefert. Es ist jedoch möglich, daß der berühmte Patriarch Eutychios (Sa'id ibn Batrik) eine solche verfaßt hat (wie aus einer Nachricht des 14. Jahrhunderts erschlossen werden kann). Eine Art Notiz findet sich

<sup>1</sup> E. Honigmann, Studien zur Notitia Antiochena, BZ 25 (1925) 60–88; – R. Devreesse, Le Patriarcat d'Antioche, Paris 1945, 114–119; – dagegen E. Honigmann, The Patriarchate of Antioch, Traditio 5 (1947) 135–161, und V. Laurent, La Notitia d'Antioche, origine et tradition, RevEtByz. 5 (1947) 67–89; – von früheren Arbeiten sei erwähnt S. Vailhé, EO 10 (1907) 90–101. 139–145, und F. Nau, Les suffragants

d'Antioche au milieu du VI<sup>e</sup> siècle, Rev-OrChr. II 4 (1909) 209–219.

<sup>2</sup> W. Hotzelt, Die kirchliche Organisation Palästinas im 7. Jahrhundert, Zeitschr. des Deutsch. Palästinavereins 1943, 72–84; – ders., Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge, Köln 1940, 24–30. 146–159; – R. Devreesse, Les anciens évêchés de Palestine, Mémorial Lagrange, Paris 1940, 217–227.

auch in der morgenländischen Reisebeschreibung von R. Pococke. Von den byzantinischen Notitiae wird Alexandria etwas ausgiebiger in der Recapitulatio, im Phill. 1477 und bei Neilos Doxopatrīs berücksichtigt, wobei sich jedoch unschwer feststellen läßt, daß die Redaktoren kaum irgendein offizielles Dokument vor Augen hatten. Die Recapitulatio nennt keine eigentlichen Metropolitanbezirke, der Phill. 1477 kennt dafür bereits 13 Metropolen, wobei wohl wieder angenommen werden darf, daß inzwischen in der Realität oder in der Phantasie des Redaktors eine Reihe einfacher Bischöfe eine Rangerhöhung erfahren haben. Neilos Doxopatrīs führt neben Alexandria 12 Metropolen auf, ebenso die Notiz Benešević, die daneben aber auch noch für sieben Metropolen nicht weniger als 53 Suffragane nennt. Die Notitia bei Pococke schließlich nennt neben Alexandria 10 Metropolen (darunter Karthago) mit insgesamt 134 Suffraganen (davon 41 allein für Karthago). Hier scheint die Phantasie jede historische Möglichkeit überflügelt zu haben.

Diesen Elaboraten gegenüber macht die Notiz des Eutychios – oder wer ihr Verfasser sein mag – einen geradezu nüchternen und vertrauenerweckenden Eindruck, wenn auch bei ihr die reinen Präntensionen nicht zu fehlen scheinen. Gelzer versucht die Namen zu rekonstruieren: Mareotis, Ptolemais, Babylon, Indien, Abessinien, Maris, Nuba, Pelusion, Thinnesos, Damiata, Šata, Rhinokolura, Klyasma und Leonto (?). Von den 14 Nummern werden zwei als Erzbistümer, vier als Bistümer und acht als Metropolen bezeichnet.

Notiz des Eutychios deutsch bei Gelzer, BZ 2 (1893) 36–37; – Notiz Pococke resümiert bei Gelzer, BZ 2 (1893) 22 ff.; – Benešević, Seminarium Kondakovianum 1 (1927) 68–69.

Für die Bischofslisten<sup>1</sup> der einzelnen Eparchien ist eine der vorzüglichsten Quellen das jeweilige Synodikon<sup>2</sup> des Bistums. Das Synodikon entstand im Jahre 843 auf die Initiative des Patriarchen Methodios, um den Sieg über die Ikonoklasten zu feiern. Es ist ein Dokument des konstantinopolitanischen Patriarchats und nicht der Gesamtkirche (eine Ausnahme bildet zeitweise Antiocheia). Um die Wende zum 11. Jahrhundert umgearbeitet, verlor das Synodikon bis zu einem gewissen Grad seinen Charakter als Dokument des Bilderkultes und wurde – neben der Verurteilung aller möglichen Häresien – zu einer großen Kommemorationsliste der Kaiser und der byzantinischen Patriarchen. In der Hagia Sophia begnügte man sich mit der Patriarchenliste, in den Metropolen werden daneben auch die Metropoliten der Gemeinde erwähnt, in den Bistümern stehen statt der Patriarchen die Metropoliten. Leider sind von diesen Synodika bisher nicht mehr als acht aufgefunden worden: es handelt sich um Konstantinopel, Athen, Kypros, Rhodos, Kreta, Monembasia, Adrianupolis und Thessalonike.

<sup>1</sup> Zu den älteren Bischofslisten vgl. M. Lequien, Oriens Christianus I–III, Paris 1740; – P. Gams, Series episcoporum ecclesiae catholicae, München 1873–1886; – DACL IX 1207–1536 s. v. Listes épiscopales (H. Leclercq); S. Lampros, 'Επίσκοποι καὶ μητροπολίται, ΝΕΛΛ 15 (1921) 326 bis 331; – B. A. Mystakides, 'Επισκοπικὸι κατάλογοι, 'Επετηρίς 12 (1936) 139–238.

<sup>2</sup> Zu den Synodika vgl. Grumel, Regest 425; – die einzelnen edierten Synodika finden sich im folgenden bei den Metropolitanensitzen, deren Bischofsliste erhalten ist. Vgl. auch V. Laurent, Les sources à consulter pour l'établissement des listes épiscopales du patriarcat byzantin, EO 30 (1931) 65–83; – ders., a. a. O. 31 (1932) 100–101.

Die Synodika werden sich in den älteren Bestandteilen ihrer Bischofslisten wohl zunächst auf die alten Diptycha<sup>1</sup> gestützt haben. Unter Diptycha verstehen wir Listen von Mitgliedern und hervorragenden Wohltätern der einzelnen Kirchen, deren in der Liturgie gedacht wurde. Einer der ersten, der Anrecht auf Nennung hatte, war natürlich der Bischof, dessen Name begleitet war von der chronologischen Liste seiner Vorgänger. Es scheint, daß der Gebrauch der Diptychen kaum über das vierte Jahrhundert hinaufgeht. Von den Diptychen sind uns nur sehr spärliche Reste erhalten. Während die Synodika Angelegenheit des Patriarchen von Konstantinopel und seiner Metropolen waren, stellten die Diptychen mehr oder weniger den Zusammenhang mit der Gesamtkirche dar, weshalb der Papst in ihnen an erster Stelle genannt wurde. Somit war durch Streichung von Namen in den Diptychen eine Möglichkeit gegeben, kirchliche Differenzen liturgiekundig werden zu lassen. Ob freilich mit der Streichung aus den Diptychen jeweils der Zustand eines echten Schismas hergestellt werden sollte, ist mehr als fraglich.

### b) NOTITIA CONSTANTINOPOLITANA

Sitz der Patriarchen und Vorort des ganzen Patriarchats ist natürlich Konstantinopel selbst<sup>2</sup> mit der Hagia Sophia, der Kirche der göttlichen Weisheit, die mit jeder der drei Hauptphasen ihrer Baugeschichte – erste Konsekration 360, zweite Konsekration nach dem Brand von 404 im Jahre 415 und schließlich Konsekration des justinianeischen Baues am 27. Dezember 537, nachdem die zweite Hagia Sophia dem Nika-Aufstand 532 zum Opfer gefallen war<sup>3</sup> – an Bedeutung im kirchlichen Denken der Zeit zunahm, um schließlich zum mystischen Zentrum von Reich und Kirche zu werden, zum Himmel auf Erden und zur bevorzugten Wohnstätte Gottes,<sup>4</sup> ausgestattet nicht nur mit Wunderwerken der Kunst, sondern auch

<sup>1</sup> Über die Diptycha vgl. DACL IV 1, 1045–1094 (F. Cabrol); – E. Bishop, Liturgical comments and memoranda IV–VII, JournTheolStud. 12 (1911) 384–413; – W. E. Crum, A Greek diptych of the seventh century, Proceedings of the Society of Biblical Archaeol. 1908, 255–265; – dazu E. Bishop, JournTheolStud. 10 (1909) 67–73; – O. Stegmüller, Diptychon, RAC III 1138–1149.

<sup>2</sup> H. Gelzer, Die politische und kirchliche Stellung von Byzanz, Verhandlungen der 33. Versammlung deutscher Philologen zu Gera, Leipzig 1879; – K. Holl, Die kirchliche Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter, Zeitschr. f. Theologie und Kirche 11 (1901) 83–96 = K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, Der Osten, Tübingen 1928, 409–417; – L. Patterson, Der Platz Konstantinopels in der Kirchengeschichte (engl.), The Christian East 1927 Juni.

<sup>3</sup> A. M. Schneider, Die vorjustinianische Sophienkirche, BZ 36 (1936) 77–85; – S.

Larsen, A forerunner of Hagia Sophia, American Journ. Archaeol. 41 (1937) 1–5; – G. Millet, Sainte Sophie avant Justinien, OrChrPer. 13 (1947) 597–612; – A. M. Schneider, Die Hagia Sophia zu Konstantinopel, Das Werk des Künstlers 2 (1941) 71–73; – W. R. Zalziesky, Die Sophienkirche in Konstantinopel und ihre Stellung in der Geschichte der abendländischen Architektur, Freiburg 1936; – S. Antoniadis, Ἐκπαρασις τῆς ἀγίας Σοφίας, Athen 1907–1909; – E. Swift, Hagia Sophia. New York 1940; – T. Whittemore, The mosaics of St. Sophia at Istanbul, Paris–Oxford 1933–1953.

<sup>4</sup> A. M. Schneider, Die Hagia Sophia in der politisch-religiösen Gedankenwelt der Byzantiner, Das Werk des Künstlers 2 (1941) 4–15; – Die Baulegende der Hagia Sophia: Th. Preger, Scriptorum originum Constantinopolitarum I, Leipzig 1901, 74 bis 108; – N. Bănescu, Ἐπετηρίς 3 (1926) 144–160.

mit einer Fülle von Reliquien und Heiligtümern,<sup>1</sup> aber auch mit einer Fülle von Gütern und Besitzungen zum Unterhalt des Heiligtums und seines Klerus.<sup>2</sup>

Aufs engste verbunden mit der Hagia Sophia war die Hagia Eirene, die Kirche des göttlichen Friedens,<sup>3</sup> die ebenfalls zum Begriff der *μεγάλη ἐκκλησία* gehörte und während der Bauperiode an der Hagia Sophia als eigentliche Kathedrale diente.

In den Annexen der Hagia Sophia befand sich auch der Wohnsitz des Patriarchen selbst.<sup>4</sup>

Die ungeheure Menge an Kirchen Konstantinopels und ihre Bedeutung für das kirchliche Leben der Hauptstadt auch nur annähernd zu schildern, ist hier unmöglich.<sup>5</sup> Aus der Vielzahl sei wenigstens die Muttergottes-Kirche des Blachernenviertels genannt,<sup>6</sup> die mit ihrem Gnadenbild auch aus dem liturgischen Leben der Hauptstadt nicht wegzudenken ist, so wenig wie die Muttergotteskirche im Chalkoprateia-Viertel<sup>7</sup> und die zahlreichen Klöster, von denen noch eigens zu handeln sein wird. Mit den westlichen Handelsniederlassungen kamen auch immer mehr lateinische Kirchen (samt Klöstern) nach Konstantinopel, so wie auch der Islam dort seine Moscheen hatte. Daß damit Konstantinopel zu einem der bedeutendsten Wallfahrtszentren des Mittelalters wurde, ist bekannt; ebenso daß der Kreuzzug des Jahres 1204 mit der Plünderung der Stadt den Reliquienbestand bedeutend minderte und dafür den Westen damit überschwemmte.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Ein Schatzinventar aus dem Jahre 1396 vgl. ActDipl. II 566 ff. Eine Beschreibung der Attraktionen für die Wallfahrer bei Antonios von Novgorod.

<sup>2</sup> Zum Besitzstand vgl. Justinianos, Nov. 43 und 59; – Typos des Kaisers Romanos III. von 1028 (Dölger, Regest 831), Chrys. Manuels I. 1153 (Regest 1390); – Chrysobull Michaels VIII. vor 1268/1271 (Regest 1955) und großes Chrysobull desselben Kaisers von 1268/1271 (Regest 1956). Vgl. zu den frühesten Schenkungen P. Rasi, Donazione di Costantino e di Anastasio alla Chiesa di S. Sofia per le spese funeralizie a Costantinopoli, Festschrift L. Wenger II, München 1945, 269 bis 282.

<sup>3</sup> W. George, The church of Hagia Eirene, London o. J.; – M. Ramazanoglu, L'ensemble de Ste-Irène et des diverses Ste-Sophie, Istanbul 1946; – Unter den ältesten Kirchen ist auch noch die Apostelkirche zu erwähnen, die berühmte Grabeskirche Konstantins des Großen; darüber vgl. z. B. K. Wulzinger, Die Apostelkirche und die Mehmedije zu Konstantinopel, Byzantion 7 (1932) 7–39.

<sup>4</sup> Vgl. G. Arabazoglu, Σημειώσεις περί των ἐν Κωνσταντινουπόλει ναῶν καὶ ἱδρῶν περὶ τοῦ πατριαρχείου, Konstantinopel 1937; – A. Vogt, Notes de topographie byzantine, EO 39 (1940), 78–90. A. Vogt sucht die Patriarchenwohnung zwischen Hagia Sophia und Hagia Eirene. Die eigentlichen

Verwaltungsgebäude seien zwischen den beiden Kirchen gelegen, der Wohnpalast des Patriarchen aber (die Thomaites) nordwestlich der Hagia Sophia.

<sup>5</sup> Aus der zusammenfassenden Literatur seien ohne Rücksicht auf die zahllosen Einzelpublikationen folgende Titel genannt: A. v. Millingen, Byzantine Churches in Constantinople, London 1912; – J. Ebersolt, Les églises de Constantinople, Paris 1913; – ders., Les sanctuaires de Byzance, Paris 1921; – R. Janin, Les sanctuaires des colonies latines à Constantinople, RevEt-Byz. 4 (1945) 160–177, und bes. ders., La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin I 3: Les églises et les monastères (de Constantinople), Paris 1953; – an modernen Führern seien nur erwähnt E. Mamboury, Istanbul touristique, 2. Aufl. Istanbul 1951, und S. Eyice, Istanbul, petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, Istanbul 1955.

<sup>6</sup> DHGE IX 75–77 (R. Janin); – J. Papadopulos, Les palais et les églises des Blachernes, Athen 1928; – V. Grumel, Le „miracle habituel“ de Notre-Dame des Blachernes à Constantinople, EO 30 (1931) 129–146.

<sup>7</sup> M. Jugie, L'église de Chalcoptatia et le culte de la ceinture de la Sainte Vierge à Constantinople, EO 16 (1913) 308–312.

<sup>8</sup> Vgl. dazu unter anderem bes. Comte Riant, Exuviae sacrae Constantinopolitanae, Genf 1876.

Die bevorzugte Stelle innerhalb der bischöflichen Ranglisten nach Konstantinopel selbst gebührte offenbar den großen Vororten der drei alten „Patriarchate“, die ihre Selbständigkeit durch die Schaffung des Patriarchats von Konstantinopel allmählich verloren hatten: Kaisareia in der Diözese Pontos, Ephesos in der Diözese Asia und Herakleia in der thrakischen Diözese. Was im einzelnen zur ältesten uns bekannten Reihenfolge Kaisareia–Ephesos–Herakleia führte, ist nicht bekannt. Vielleicht war es die starke Opposition der Asiana im 4./5. Jahrhundert gegen die Ansprüche Konstantinopels, die es mit sich brachte, daß Ephesos, die Apostelstadt, an den zweiten Platz rücken mußte, und das größere Gewicht der Städte Kaisareia und Ephesos verwies Herakleia an den dritten Platz.

Jedenfalls ist das kappadokische Kaisareia,<sup>1</sup> das alte Mazaka, die Mutterurbium, durch alle Jahrhunderte hindurch der *πρωτόθρονος* von Konstantinopel geblieben. Ursprünglich wohl mehr nach Antiocheia hin orientiert, dann selbständiger Vorort der Diözese Pontos, behielt es so wenigstens einen relativ hohen Rang, der ihm auch verblieb, als Kaiser Valens die Provinz Kappadokia in eine Prima und Secunda teilte. Seine kirchliche Bedeutung verdankt es nicht zuletzt dem Wirken des großen Basileios (379). Die Legende versuchte die Bedeutung der Stadt als Apostelstadt noch zu erhöhen, indem sie erzählte, der Apostel Petrus haben zwischen Antiocheia und Rom auch den Sitz von Kaisareia innegehabt.<sup>2</sup> Bald an den Rand des Reiches gedrängt, hatte die Stadt viel von seiten des Islam zu leiden. 642 erfolgt der erste arabische Angriff und 647 wird die Stadt genommen. Die ersten Kreuzfahrer finden 1097 Kaisareia zerstört vor und das heutige Kaiseri ist eine Gründung der Seldschuken, die nicht einmal mehr auf dem Grund der alten Stadt steht. Trotz all dieser Fährnisse war man immer bemüht, den Bischofsstuhl zu besetzen, wenn er auch zeitweise z. B. an Nikaia vergabt werden mußte. Jedenfalls fristeten die Metropoliten in der Spätzeit des Reiches ein ärmliches Dasein.

Zu den bedeutendsten Bischöfen der Stadt in der byzantinischen Zeit zählt unstreitig Arethas, der große Schüler des Photios. Im übrigen spielt

<sup>1</sup> Zu Kleinasien: W. Ramsay, *The historical geography of Asia Minor*, London 1890; – W. Tomaschek, *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Sb. Wiener AW 124, Wien 1891; – A. Wächter, *Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im 14. Jahrhundert*, Leipzig 1903; – K. Amantos, *Ἄλληλα μισθὸς τῆς Μικρᾶς Ἀσίας κατὰ τὸν μεσαίωνα*, Athen 1919; – J. K. Bogiatzides, *Ἐκτουρισμὸς καὶ ἐξισλαμισμὸς πῶν Ἑλλήνων κατὰ τὸν μεσαίωνα*, Thessalonike 1932; – L. E. Browne, *The eclipse of Christianity in Asia from the time of Muhammed till the 14th century*, New York 1933; – L. Robert, *Villes d'Asie Mineure*, Paris 1935; – A. H. M. Jones, *The cities of the eastern Roman empire*, Oxford 1937; – E. Honigmann, *Geographica. L'histoire ecclésiastique de*

Jean d'Éphèse, *Byzantion* 14 (1939) 615–625; – E. Honigmann, *Les villes des provinces orientales de l'empire romain*, a. a. O. 622–645; – K. Bittel, *Kleinasiatische Studien*, Istanbul 1942. – Zur Kappadokia vgl. RAC II 861–891 (E. Kirsten, mit Literatur); – A. Lebides, *Kirchengeschichte Kappadokiens I*, Athen 1885 (mir unzug.); – G. Jacoponi, *Esplorazioni e studi in Paflagonia e Cappadocia*, Roma, 1937 (z. B. Nyssa, Kastamuni, Nazianz und Tyana werden behandelt); – DHGE XI 907–909 (R. Janin); – zu Kaisareia speziell: Pauly-Wissowa III 1289–90 (Ruge); – Jones, *Greek Cities* 184. 431. 509; – *Elislam* II 7 (M. Streck); – DHGE XII 199–203 (R. Janin).

<sup>2</sup> So Arethas; vgl. J. Compennass, *Studi Bizantini* 4 (1935) 92.

die Stadt in der byzantinischen Kirchengeschichte eine geringere Rolle als man bei ihrem Rang annehmen möchte.

Die Zahl der Suffragane wechselt angesichts der prekären geschichtlichen Lage sehr stark.<sup>1</sup> Am schnellsten löste sich aus dem Verband Tyana,<sup>2</sup> das mit der Teilung unter Valens Metropole der Cappadocia Secunda wurde. Alle Gegenzüge des Basileios haben nicht zu verhindern vermocht, daß auf die zivile Rangerhöhung auch die kirchliche folgte. Berühmt geworden ist ferner der Suffragan Nyssa,<sup>3</sup> die Stadt Gregorios', des Bruders des Basileios, (†394) sowie neuerdings das von Basileios gegründete Sasima,<sup>4</sup> eine uninteressante Poststation, mit der der Metropolit von Kaisareia seinen Freund Gregorios von Nazianz vergeblich zu bedenken bemüht war, und die schließlich an Tyana fiel. Nazianz<sup>5</sup> selbst, wo Gregorios seinen Vater im Bischofsamt unterstützte, wurde wohl zu Ehren des großen kappadokischen Kirchenvaters unter Kaiser Romanos Diogenes (1068-1071) zur Metropole (ohne Suffragane) befördert. Wechselvoll waren die Schicksale des Suffragans von Tyana Kybistra, das auch den Namen τὰ Ἡρακλέως führte. Zwischen 1059 und 1063 wurde es autokephales Erzbistum, erscheint unter den Komnenen wiederum als Suffragan und wird durch die Taxis des Kaisers Isaak Angelos neuerdings autokephal, um schließlich in der Palaiologenzeit zur Metropolis vorzurücken.

Die Zweiteilung Kappadokiens wurde schließlich nochmals durchbrochen durch Kaiser Justinianos I., der Mokissos<sup>6</sup> seinen Namen verliet (Justinianopolis) und es bei dieser Gelegenheit auch kirchlich in den Metropolitenrang erhob. Es bekam neben drei anderen Suffraganen damals auch Nazianzos zugesprochen. Von den übrigen kappadokischen Suffraganen sei wenigstens noch Hagios Prokopios erwähnt, das heutige Ürgüp, berühmt durch seine Höhlenklöster und Höhlenkirchen.<sup>7</sup>

Im kirchlichen Rang unmittelbar nach Kaisareia folgt die Apostelstadt Ephesos,<sup>8</sup> der Vorort Asias, in dem nach der Überlieferung Joannes der Evangelist seine letzten Jahre verbracht hat und dem schließlich eine

<sup>1</sup> Über die Suffragane vgl. H. Grégoire, *Buζαντις* 1 (1909) 51-56; - G. de Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce I* 1, Paris 1936, LIII ff.; - Honigmann, *Ostgrenze* 48 ff.

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa VII A 1630-1642 (W. Ruge); - Th. Chudaberdoglu, *Ἀσματική ἀκολουθία τοῦ ἀγίου... Ὁρέστου* ... Athen 1936, Einleitung.

<sup>3</sup> Vgl. Anderson, *Journal of Hellenic Studies* 19 (1899) 109 ff.

<sup>4</sup> S. Giet, *Sasimes. Une méprise de saint Basile*, Paris 1941.

<sup>5</sup> Pauly-Wissowa XVI 2099-2101 (W. Ruge); - H. Grégoire, *BZ* 19 (1910) 61-62; - *DACL* XII 1, 1054-1065 (H. Lelercq); - S. Terraz, *Un pèlerinage à Nazianze*, *BO* 4 (1900/1901) 171-177.

<sup>6</sup> Pauly-Wissowa XV 2514 ff. (Ruge).

<sup>7</sup> Siehe unten S. 212.

<sup>8</sup> Pauly-Wissowa II 1538-1562 (Bran-

dis); a. a. O. V. 2753-2823 (Stengel u. Wasser); - W. Brockhoff, *Studien zur Geschichte der Stadt Ephesos vom 4. nachchristlichen Jahrhundert bis zu ihrem Untergang in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, *Diss. Jena* 1905; - J. Keil, *Ephesos, Oriens Chr.* III 6 (1931) 1-14; - ders., *Ephesos. Ein Führer durch die Ruinenstadt und ihre Geschichte*, 3. Aufl. Wien 1955; - O. Benndorf, *Zur Ortskunde und Stadtgeschichte von Ephesos, Forschungen in Ephesos I*, Wien 1905; - J. N. Bakhuizen, *De oud-christelijke monumenten van Ephesus*, den Haag 1923; - J. Pargoire, *Les métropoles d'Ephèse au XIIIe siècle*, *EO* 8 (1905) 286-290; - ders., *Les métropoles d'Ephèse au XIIIe siècle*, *EO* 10 (1907) 10-11; - S. Guyer, *Die Kirchen von Ephesos*, *Christliche Kunst* 11 (1934) 283-288.

unsichere Tradition auch das Mariengrab zuteilte, die Stadt der Apokalypse und die Stadt der berühmten Siebenschläfer. Der kirchliche Primat von Ephesos über Asia läßt sich in die frühesten Zeiten zurückverfolgen. Als aus der alten Asia durch die diokletianische Reform sieben neue Provinzen gemacht wurden, bedeutete das auch für Ephesos einen Rückschlag und die Metropolen der neuen Provinzen verbateten sich von dorther jede Einmischung;<sup>1</sup> doch fand man sich wieder im Kampf gegen das aufstrebende Konstantinopel, was Joannes Chrysostomos und Nestorios zu spüren bekamen. Auf dem Ephesinum 431 fanden sich hundert Bischöfe mit dem Papst von Alexandria im Widerstand gegen Byzanz zusammen, und selbst nach 451 konnte Ephesos noch einige Zeit seine Selbständigkeit bewahren. Aber lange dauerte der Zustand nicht an und wenn in den späteren Kämpfen zwischen Rom und Byzanz Ephesos gelegentlich von Rom als Patriarchat bezeichnet wird, so blieb das auf dem Papier. Nur einmal erlebte Ephesos eine bescheidene Auferstehung seiner alten Vormachtstellung: zur Zeit des nikänischen Reiches unter dem Metropoliten Nikolaos Mesarites und durchaus an dessen Person gebunden. 1304 kam Ephesos unter türkische Herrschaft, doch konnten die Metropolen bis zum Ende des Reiches ohne größere Störungen ihren Sitz behaupten. Die Bischofsliste enthält manchen erlauchten Namen, so vor allem den Prediger Abraamos von Ephesos im 6. Jahrhundert, Nikolaos Mesarites im 13. Jahrhundert, Matthaios von Ephesos im 14. und Markos Eugenikos im 15. Jahrhundert.

Unter den Bischöfen der alten Asia, die sich gegen den Primat von Ephesos erfolgreich wehrten, steht die Stadt des Martyrers Polykarpos an erster Stelle: Smyrna.<sup>2</sup> Der Bischof von Smyrna ergriff im Kampf Asiens gegen Konstantinopel die Partei der Hauptstadt. Dementsprechend begegnet er schon seit 458 im Rang eines Autokephalen. Die Diatyposis Leons VI. erhebt die Stadt zur Metropole, bzw. sanktioniert dieses Faktum, das vielleicht schon in die Zeit des Patriarchen Ignatios zu datieren ist, als sich Smyrna gegen Photios gestellt hatte; Metrophanes von Smyrna gehört ja bekanntlich zu den hervorragendsten Gegnern des Photios. Aber auch in späterer Zeit ging Ephesos eine ganze Reihe von Suffraganen verloren. Um Pyrgion führen die Ephesiner lange Zeit einen erbitterten Kampf, aber schließlich erringt sich auch Pyrgion, spätestens 1191, die Autokephalie, bis es unter Isaak Angelos unter die Metropolen aufrückte.<sup>3</sup> Auch Pergamon<sup>4</sup> entzog sich allmählich der asianischen Metropole und

<sup>1</sup> J. Keil, Johannes von Ephesus und Polykarpos von Smyrna, Bulicev Sbornik, Zagreb 1924, 267–372.

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa III A 730–764 (Bürchner); – Keil (siehe Anm. 1); – A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνακοινώσεις ἐξ ἱστορίας τῆς Σμυρναϊκῆς ἐκκλησίας, Petersburg (recte Smyrna) 1894; – C. J. Cadoux, Ancient Smyrna, a history of the city from the earliest times to A. D. 324, Oxford 1938; – Eislam II 607–608 (J. H. Mordtmann).

<sup>3</sup> Wenn in einem Synodalentscheid (Act. Dipl. I 228 ff.) behauptet wird, Ephesos

habe keinen Anspruch mehr auf Pergamon gehabt und schon Patriarch Georgios Xiphilinos (1192–1199) habe Pyrgion zur Metropole erhoben, so spricht das gegen die Datierung der Taxis auf 1189 (Dölger, Regest 1586), vorausgesetzt, daß die Erwähnung von Pyrgion in dieser Notiz nicht ein späteres Anhängsel ist.

<sup>4</sup> Pauly-Wissowa XIX 1235–1263 (W. Zschietzschmann); – H. Gelzer, Pergamon unter Byzantinern und Osmanen, Anhang zu den Abh. Preuß. AW, Berlin 1903, S. 10 ff.; – Πέργαμος (1300 πρ. Χρ. – 1022), Athen 1929.

wurde autokephal, als es als Hauptort des Themas Neokastra unter den nikänischen Kaisern zu neuer Bedeutung gelangt war (1256). Michael VIII. erhob es ebenfalls zur Metropole. Schließlich verfügte die Endemusa freilich angesichts der Notlage von Ephesos unter den Türken, daß Pergamon und Pyrgion wiederum Ephesos unterstellt wurden (1365), und 1368 besteht Personalunion zwischen Ephesos und Pyrgion. Schließlich ist noch *Hy-paipa*<sup>1</sup> zu nennen, das Isaak Angelos 1189 zur Metropole machte.

Die dritte der ehemaligen Diözesan-Hauptstädte, Herakleia,<sup>2</sup> folgte im Rang auf Ephesos. Der Inhaber des Metropolitanstuhles hatte das Recht, den byzantinischen Patriarchen zu weihen, sofern er noch nicht Bischof war, offenbar ein Rest der alten Metropolitanrechte Herakleias über Konstantinopel. Das war aber auch alles, was ihm an Auszeichnungen im Mittelalter verblieb. Unter den Bischöfen der Stadt mag Niketas von Herakleia hervorgehoben werden, der berühmte Katenist, und der spätere byzantinische Patriarch Philotheos Kokkinos, unter dessen Metropolitanzeit die Genuesen die Stadt plünderten.

Im Sprengel von Herakleia läßt sich das Aufsteigen der Suffragane zur Selbständigkeit als autokephale Erzbischöfe beziehungsweise als Metropolen auffällig oft feststellen. Das hing offenbar damit zusammen, daß, je mehr das Reich an Boden verlor und auf den Umkreis um die Hauptstadt zusammenschmolz, die Bedeutung dieser Kirchenprovinz um so stärker anwuchs. Offenbar sollte durch die vermehrte Zahl der Oberbischöfe die Endemusa und damit das schwindende Ansehen des Patriarchats gestärkt werden. Das suffraganlose Konstantinopel schuf sich damit sozusagen auf Umwegen eine Art eigenen Sprengel, dessen Oberbischöfe ähnlich den *ἐπαρχιώται* Antiocheias den Senat der konstantinopolitanischen Kirchen zahlenmäßig am stärksten frequentierten. So entstanden aus dem ehemaligen Sprengel Herakleias nicht weniger als neun Metropolen. Es sind folgende: *Madyta*,<sup>3</sup> berühmt durch seinen heiligen Bischof Euthymios (10. Jahrhundert; es erscheint schon in der revidierten Diatyposis unter Alexios I. als Metropole); dann *Selymbria*,<sup>4</sup> das schon im 6. Jahrhundert autokephal war und durch Manuel I. zur Metropole gemacht wurde. Wahrscheinlich schon vor 536 war auch *Apros*<sup>5</sup> autokephal und wurde zur selben Zeit wie *Selymbria* Metropole. Zu den Autokephalen des 6. Jahrhunderts gehört auch *Arkadiupolis*,<sup>6</sup> das in

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa IX 195 (Bürchner); - J. Keil-A. Premerstein, *Denkschriften der Akademie d. Wiss. Wien* 57, 1, Wien 1914, 64 ff.

<sup>2</sup> Zu Herakleia: Pauly-Wissowa VIII, 429; IX 802-813 (Oberhammer); - E. Kalinka-J. Strzygowsky, *Die Kathedrale von Herakleia*, Jahreshefte des Österr. Archäol. Instituts 1 (1898) Beiblatt 3-28; - zur Provinz Thrakien vgl. DACL XV 2275-2277 (H. Leclercq); - R. Janin, *La Thrace byzantine*, EO 19 (1920) 385-402; - Germanos von Sardeis, *Ἐπισκοπικοί κατάλογοι τῶν ἐπαρχιῶν τῆς ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς Θράκης*, *Θρακικά* 6 (1935) 42-43; - M. Stamules, *Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν*

*ἐκκλησιῶν τῆς Θράκης*, *Θρακικά* 14 (1940) 1-286.

<sup>3</sup> Über die Stadt in byzant. Zeit vgl. Chr. Papadopoulos, *Θρακικὴ Ἐπετηρίς* 1 (1897) 5-16.

<sup>4</sup> Pauly-Wissowa II A 1324-1327 (Oberhammer).

<sup>5</sup> B. K. Stephanides, *Ὁ μητροπολίτης Ἄπρος ἢ ὁ μητροπολίτης Ἄπρω*; *Ἐπετηρίς* 4 (1927) 265-266; - B. A. Mystakides, *Μητρόπολις Ἄπρω καὶ μητροπολίτης Ἄπρω*, *Θρακικά* 2 (1929) 39-64; - Pauly-Wissowa II 272 (Hirschfeld); - DHGE III 1075-1076 (R. Janin).

<sup>6</sup> Pauly-Wissowa II 1156 f. (Hirschfeld).



der Taxis Isaaks I. als Metropole erscheint, während Ganos<sup>1</sup> erst nach der Ekthesis des Andronikos II., aber noch unter diesem Kaiser, gleichen Rang erhielt. Derselbe Andronikos erhob Medeia zum Erzbistum; Metropole wurde es bald nach 1341. Einen gewissen Namen erwarben sich in den letzten Dezennien des Reiches seine Metropoliten Epiphanos und Theophanes. Lange Zeit das erste autokephale Erzbistum des Patriarchats war Bizye,<sup>2</sup> bis es nach 1341 ebenfalls Metropole wurde. Rhaidestos,<sup>3</sup> der große Getreidestapelplatz der Hauptstadt, wurde vom Suffragan weg zur Metropole erhoben zwischen 1341 und 1355. Um dieselbe Zeit wird es gewesen sein, als Kallipolis<sup>4</sup> denselben Rang bekam, während Hexamilon damals zuerst Erzbistum, dann aber ebenfalls sehr bald Metropole wurde. Dagegen blieb das Erzbistum Drizipara (auch Mesene genannt), das schon 553 als autokephal bezeugt ist, immer in dieser Stellung. Tzurullos aber, das in der Zeit der σύγχυσις zwischen 1341 und 1355 Erzbistum wurde, mußte sich seit 1364/65 wieder mit seiner Stellung als Suffragan begnügen.

Die vierte der Metropolen in der ursprünglichen Klesis war Ankyra,<sup>5</sup> die Hauptstadt der Galatia Prima, eines apostolischen Missionsgebietes, oft zitiert als Tagungsort einer Synode des beginnenden vierten Jahrhunderts und in der patristischen Zeit bekannt durch seinen Metropolitan Markellos († ca. 374); es spielte auch in byzantinischer Zeit gelegentlich keine unbedeutende Rolle. Sein Bischof war einer der schärfsten Gegner des Zentralismus eines Joannes Chrysostomos und von diesem Geist der Fronde scheint im 11. Jahrhundert noch etwas weiter zu leben, wenn der Metropolitan von Ankyra sich mehr oder weniger zum Wortführer seiner Kollegen gegen die willkürlichen Rang-erhöhungen der Suffragane macht. Die Opposition ging ebenso gegen die Kaisermacht, welche in der Rangerhöhung der Bischofssitze ihr Recht sah, wie gegen den Klerus der Hagia Sophia, der aus der Autokephalie finanzielle Vorteile zog, während der Patriarch (Nikolaos III.) geneigt war, die Partei der Metropoliten zu ergreifen. Der Kompromiß, mit dem der Streit endete, sah eine Verjährungsfrist von dreißig Jahren für unrechtmäßig verliehene Autokephalie vor und man bat den Kaiser, in Zukunft von solchen Verleihungen abzusehen. Das eigentliche Streitobjekt war das Bistum Basileion,<sup>6</sup> ein Suffragan von Ankyra, das im 11. Jahrhundert gelegentlich als Autokephale, dann wieder als Suffragan erscheint, bis es schließlich nach Beendigung des Streites dank der Verjährungsfrist dauernd Metropole bleibt.

Ankyra selbst verlor, wie schon Balsamon bezeugt, infolge der türkischen Einfälle immer mehr Suffragane und auch die Metropole selbst hatte

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa VII 708 (Oberhammer).

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa III 552 (Oberhammer); - DHGE IX 44-46 (R. Janin).

<sup>3</sup> T. A. Gritsopoulos, Συμβολή εις τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν τῆς Ῥαιδεστοῦ, Ἀρχαίον Θρακικῆς Λαογραφίας 18 (1953) 179-192; - M. Gedeon, Εἰδήσεις ἐκ κωδίκων θρακικῶν, Ἐκκλ. Ἀρχ. 27 (1907) 553-556. 625-628. 638-640. 668-669 (Bischofsliste).

<sup>4</sup> Pauly-Wissowa X 1659 f. (Oberhammer).

<sup>5</sup> Pauly-Wissowa I 2221 f. (Hirschfeld); - P. Wittek, Zur Geschichte Anoras im Mittelalter, Festschrift für G. Jacob, Leipzig, 1932, 329-354; - G. de Jerphanion, Mélanges Faculté Orient. Univ. St. Joseph 13 (1928); - David, Zur Kirchengeschichte von Ankyra in Galatien, Das Heilige Land 63 (1919) 152-171; 64 (1920) 7-15; - DHGE II 1538-1543 (C. Karalevskij).

<sup>6</sup> Zum Streit zwischen Basileion und Ankyra vgl. Grumel, Regest 904. 934. 938.

Schwierigkeiten. In der Spätzeit büßte sie bald ihren hohen Rang ein, den dafür Thessalonike erhielt, und wurde *κατ' ἐπίδοσιν* an andere Sitze vergeben. Einer der letzten Metropolen, Makarios, begleitet Kaiser Manuel II. auf seiner Europareise, wurde dann später, bezeichnenderweise wiederum wegen eines Konfliktes mit dem Patriarchen, abgesetzt und hinterließ ein umfangreiches Werk gegen die Lateiner. Von den Suffraganen sei außer dem schon erwähnten Basileion wenigstens Anastasiupolis<sup>1</sup> genannt, das Ende des 6. Jahrhunderts den berühmten Asketen Theodoros von Sykeon zum Bischof bekam.

Wohl seit der Teilung der Provinz Galatia in eine Prima und Secunda war die Stadt Pessinus<sup>2</sup> auch kirchlich Metropole der Secunda. In der byzantinischen Kirchengeschichte tritt sie jedoch so gut wie gar nicht in Erscheinung. Berühmter als seine Metropole war der erste Suffragan, Amorion,<sup>3</sup> die Stadt des heiligen Blasios und der 42 Martyrer, die Stadt vor allem der amorischen Dynastie, der sie ihren Aufstieg verdankte, die Stadt aber zuallererst, welche eine der stärksten Festungen gegen die Araber bilden sollte. Schon auf der Synode von 797 erscheint sie als autokephal. Bald darauf muß sie Metropole geworden sein, und zwar im Laufe des 9. Jahrhunderts. Die Suffragane der neuen Metropole wurden den Provinzen Pessinus, Synada und dem pidischen Antiocheia weggenommen. Ein weiterer Sitz der Galatia II., Germia,<sup>4</sup> gehört zu den alten Autokephalen des Patriarchats. Es ist schon 692 als autokephal bezeugt, doch dürfte es damals diesen Rang schon lange Zeit innegehabt haben. In der revidierten Ekthesis des Kaisers Andronikos II. erscheint es sodann als Metropole.

Die wichtige Handelsstadt Kyzikos,<sup>5</sup> der Vorort des Hellespontos, war, an fünfter Stelle, eine der reichsten Metropolen des Patriarchats, die freilich gegen Ende des Reiches deshalb nicht weniger verzweifelt um ihren Bestand zu kämpfen hatte. Ähnlich wie im Sprengel von Herakleia macht sich auch in dem von Kyzikos eine besonders starke Anzahl von Suffraganen geltend, die zur Selbständigkeit gelangen, teils als Autokephalen, teils als Metropolen. Die Gründe dürften ähnlich denen in Herakleia gewesen sein. Der erste Suffragan von Kyzikos, Germe,<sup>6</sup> erscheint schon 879 unter den Erzbistümern und verbleibt in diesem Rang die ganze byzantinische Zeit hindurch. Ein weiterer Suffragan von Kyzikos war (H)adrianu Therai.<sup>7</sup> Die Stadt verlor völlig an Bedeutung, als in nächster Nähe Kaiser Joannes II. Achyraus zur starken Festung ausbaute. So ging also auch der kirchliche Titel auf Achyraus über,

<sup>1</sup> Zu unterscheiden von dem bekannteren Para-Anastasiupolis im Patriarchat Antiocheia; - vgl. unten S. 194.

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa XIX 1104-1113 (W. Ruge).

<sup>3</sup> P. Karolides, 'Η πόλις Ἀμόριον ἐν τῇ χριστιανικῇ καὶ τῇ μουσουλμανικῇ ἱστορίᾳ καὶ ποιήσει, Ἐπιστημ. Ἐπετηρὶς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 3 (1906-1907) 228-257; - H. Grégoire, Byzantion 5 (1930) 394-414; - DHGE I 1329-1331 (S. Vailhé); - Pauly-Wissowa I 1876 (Hirschfeld).

<sup>4</sup> Vgl. E. Honigmann, Byzantion 11 (1936) 541-553; - Pauly-Wissowa VII

1250 (W. Ruge).

<sup>5</sup> F. W. Hasluck, Cyzicus, Cambridge 1910; - Pauly-Wissowa XII 228-233 (W. Ruge).

<sup>6</sup> Vgl. oben Honigmann (Anm. 4); - L. Robert, Villes d'Asie Mineure, Paris 1935, 199; - ders., Études Anatoliennes, Paris 1937, 210.

<sup>7</sup> Pauly-Wissowa VII 2177 (Bürchner); - W. Tomaschek, Sb. Wiener AW 1891, 95 ff.; - F. W. Hasluck, Cyzicus, Cambridge 1910, 88 ff.; - DHGE I 333 (Petrides).

zunächst unter Nennung beider Namen, bis schließlich die Bezeichnung *Adrianu Therai* wegfiel. *Achyraus* wurde dann bald Erzbistum und unter *Isaak I.* spätestens *Metropole*. *Abydos*,<sup>1</sup> ein wichtiger Hafenzentrum, wurde schon unter *Kaiser Alexios I.* zur *Metropole* erhoben. Ein weiterer Suffragan von *Kyzikos*, der *Bischof von Melitupolis*,<sup>2</sup> scheint seine Residenz in dem wichtigeren *Lopadion* gehabt zu haben. In der Notiz des *Kaisers Isaak I.* erscheint die *Diözese* unter letzterem Namen als *Erzbistum*. Schwankend waren die *Geschicke* von *Proikonnesos*.<sup>3</sup> Es gehört zur ältesten *Autokephalenliste* und heißt mitunter einfach *Nesos*. In der Notiz *Isaaks I.* ist es *Metropole*, im 14. Jahrhundert wiederum einfaches *Erzbistum*. Zu den alten *Erzbistümern* des *Hellespontos* gehört auch *Parion* (schon 459).<sup>4</sup> Unter *Michael VIII.* gilt es verbunden mit *Pegai* als *Metropole*. Später erscheint es wieder allein für sich als *Erzbistum*.

Auf *Kyzikos* folgte in der alten *Klesis* an 6. Stelle die Stadt der *Apokalypse: Sardeis*.<sup>5</sup> Seine mittelalterliche Geschichte hat freilich nicht mehr viel mit dem Glanz der alten Stadt gemein. Unter den *Metropolit*en ist *Euthymios*, ein *Vorkämpfer* der *Ikonodulen*, zu nennen, sowie sein *Nachfolger Joannes*, *Freund* und *Korrespondent* des *Theodoros Studites*. In den *Unionsverhandlungen* des 13. Jahrhunderts spielte der *Metropolit Andronikos* als *kaiserlicher Gesandter* eine gewisse Rolle. Er war auch in *Rom*. Beim *Tode Michaels VIII.* verfiel er trotz des *Kurswechsels*, den er vollzog, der *Absetzung*. Um diese Zeit begann auch der *Verfall* der *Metropole*. Ein *Synodalakt* des Jahres 1369 muß schließlich feststellen, daß von der Stadt nur noch *Ruinen* übrig sind. So wird der Rang von *Sardeis* an *Philadelpheia* vergeben. Der erste *Suffragan* der Stadt war das eben genannte *Philadelpheia*,<sup>6</sup> das in der *Spätzeit* des *Reiches* eine der *stärksten Festungen* war, eine *einsame Insel* in *seldschukischem Gebiet*. Die *politische Stellung* fand natürlich auch ihren *kirchenrechtlichen Ausdruck* durch die *Erhebung* zur *Metropole*, wahrscheinlich schon unter *Theodoros Laskaris*. Schon unter *Andronikos II.* rückte es an die 10. Stelle unter den *Metropolen* und schließlich, wie schon erwähnt, an den *Platz* von *Sardeis* selbst. *Theoleptos* von *Philadelpheia*, *Metropolit*, *Seelsorger* und *Mystiker*, gab der *Metropole* auch in der *Geschichte* der *byzantinischen Theologie* einigen *Glanz*.

An *siebter Stelle* stand die *Metropole Bithyniens*, die *Kaiserstadt Nikomedeia*.<sup>7</sup> Wie *Byzanz* schließlich den *Apostel Andreas* als seinen *Missionar*

<sup>1</sup> DHGE I 209–210 (S. Petrides); – Pauly-Wissowa I 129 f. (Hirschfeld); – *EIstam* II 739–741 (F. Babinger).

<sup>2</sup> S. Lampros, 'Ἡ ἀρχιεπισκοπή Λοπαδίου καὶ Μελιτουπόλεως, *NEll.* 2 (1905) 374–375; – DHGE III 1007 (R. Janin).

<sup>3</sup> V. Schultze II, 1 395–396; – M. Geleon, *Προκλήνησις*, *Konstantinopel* 1895; – F. W. Hasluck, *The Marmara Islands*, *Journal of Hell. Studies* 29 (1909) 6–18.

<sup>4</sup> Schultze II 1, 372–374.

<sup>5</sup> Pauly-Wissowa I A 2475–2478 (Bürchner); – *Sardis I–XIII*, *Leiden* 1916–1932; – *Germanos von Sardeis*, 'Ιστορικὴ μελέτη περὶ τῆς ἐνολίσεως τῶν Σάρδεων καὶ τῶν

ἐπισκόπων αὐτῆς, 'Ορθοδοξία 3 (1928) in 6 Forts.; – *Ergänzungen* dazu: V. Laurent, *EO* 29 (1930) 186–192; – J. Pargoire, *Saint Euthyme et Jean de Sardes*, *EO* 5 (1901–1902) 157–161; – M. Mystakides, 'Ἐπετηρίς 4 (1929) 402–403.

<sup>6</sup> J. Keil-A. v. Premerstein, *Bericht über eine dritte Reise in Lydien*, *Wien* 1914; – L. Robert, *Études anatoliennes*, 161–165; – W. M. Calder, *Philadelphia and Montanism*, *Bulletin John Rylands Library Manchester* 7 (1923) 309–354.

<sup>7</sup> *RAC* II 416–422 (A. M. Schneider); – R. Janin, *La Bithynie sous l'empire byzantin*, *EO* 20 (1921) 168–182. 301–319; –

in Anspruch nahm, so Nikomedeia den hl. Prochoros, einen der sieben von den Aposteln eingesetzten Diakone.

In den arianischen Wirren unter Konstantinos und seinen Nachfolgern hatte Nikomedeia unter seinem Bischof Eusebios so etwas wie eine Führerrolle im Reich. Aber das nahe Byzanz machte dem bald ein Ende. Noch dazu entstanden Nikomedeia in seinem eigenen Sprengel gefährliche Gegner. Denn Nikaia,<sup>1</sup> ursprünglich nichts anderes als ein Suffragan Nikomedeias, war nicht nur der Sitz der ersten oikumenischen Synode, die Kaiser Valentinian und Valens erhoben es auch zur staatlichen Metropolis. Beides war für den Bischof der Stadt Anlaß genug, sich auch um die kirchliche Freiheit zu bemühen. Nikomedeia brachte den Streitfall vor die Synode von Chalkedon. Die Väter entschieden in diesem Falle wie in so manch anderem: sie ließen Nikaia nur den kirchlichen Ehrentitel einer Metropolis. Aber Nikaia gab nicht nach und wußte sich allmählich einen kleinen Kreis von Suffraganen zu schaffen, der schon in der Notiz des Ps.-Epiphanius seinen Niederschlag findet.

Schließlich überflügelte die Stadt ihre alte Metropolis Nikomedeia auch in politischer Hinsicht. Den Höhepunkt bildete die Zeit des nikänischen Reiches. Allerdings wurde der Metropolit damals nicht Patriarch. Vielmehr hatte der Patriarch seinen eigenen kirchlichen Hof und Verwaltungsapparat neben dem des Metropoliten. 1331 fiel Nikaia in die Hand der Osmanen, und es scheint, daß beträchtliche Teile der Bevölkerung zum Islam abfielen, freilich bald den Wunsch nach Wiederversöhnung mit der Kirche äußerten. Die Metropole blieb erhalten, mußte aber mitunter mit Prusa zusammengelegt werden. Unter den Metropoliten der Stadt finden sich illustre Namen: so der Bekenner Theophanes Graptos, Hymnograph und namhafter Verteidiger des Bilderkultes. Der Metropolit Ignatios, Schüler des Tarasios, ist dessen Biograph, außerdem der Verfasser interessanter Briefe. Unter die Humanisten der Zeit des Konstantinos Porphyrogenetos gehört der Lukianos-Scholias Alexandros, ehemals Professor an der Bardas-Universität. Eustratios, ebenfalls Kommentator klassischer Literatur, verstrickte sich unter Alexios I. in langwierige philosophisch-dogmatische Kämpfe. Aus dem 14. Jahrhundert ist Theophanes zu nennen, ein entschiedener Anhänger des Palamas.

Ähnlich wie Nikaia brach auch Chalkedon<sup>2</sup> aus dem Metropolitanverband von Nikomedeia aus. Die Synode von 451, die in seinen Mauern tagte, bestätigte auch dieser Stadt die Ehrenrechte der Metropolis. Zum Unterschied von Nikaia brachte es aber Chalkedon nicht fertig, sich einen Kreis

Zur bithynischen Kirchenprovinz: E. Honigsmann, *Bithyniaca*, Byzantion 14 (1939) 625–632; – DHGE IX 20–28 (R. Janin); – zu Nikomedeia: Pauly-Wissowa XVII 468–492 (W. Ruge); – EIslam II 606–607 (J. H. Mordtmann).

<sup>1</sup> DACL XII 1, 1179–1232 (H. Lelercq); – Pauly-Wissowa XVII 226–243 (W. Ruge); – L. Schneller, Nicäa, eine vergessene Welt- und Schicksalsstadt, Leipzig 1938; – A. Meliarakes, *Ἱστορία τοῦ βι-*

*αίου τῆς Νικαίας*, Athen 1898, passim; – N. A. Bees, *ByzNgrJbb.* 6 (1928/29) 379; – Alexudes, *Ἀνατολικὸς Ἀστὴρ* 30 (1890–91) 100–104; – EIslam II 609 (J. H. Mordtmann); – R. Janin, Nicée, EO 28 (1925) 482–490.

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa X 1555–1559 (W. Ruge); – S. Vailhé, *Les métropolités de Chalcedoine*, EO 11 (1908) 347–351; – DGHE XII 270–277 (R. Janin); – Schultze II 1, 407–419.

von Suffraganen zu schaffen, d. h. zur wirklichen Metropole aufzurücken. Immerhin war das Ansehen der Metropole bedeutend. Zeitweise besaß sie in den Mauern von Konstantinopel eine Kirche, deren Klerus der Metropolit weihte, ein Privileg, das der Patriarch gewöhnlich nicht zu verleihen geneigt war. 1389 wurde dieses Recht freilich gestrichen und die Beschwerden des Metropoliten blieben ohne Erfolg.<sup>1</sup> Unter den Metropoliten ist Leon zu nennen, der unter Kaiser Alexios I. scharf gegen dessen Säkularisierungsmaßnahmen Stellung bezog.

Schon zur frühen Autokephalenliste gehört das bithynische Apameia<sup>2</sup> (536 erwähnt). Im 11. Jahrhundert wurde es vorübergehend Metropole, dann aber wieder zum Erzbistum degradiert, um schließlich in der Ekthesis des Kaisers Andronikos II. wieder als Metropole zu erscheinen. Ebenfalls schon 536 ist Kios<sup>3</sup> als autokephal bezeugt. Es verblieb immer in diesem Rang. Der erste Suffragan von Nikomedeia war Prusa,<sup>4</sup> berühmt durch Dion Chrysostomos und später als die erste Hauptstadt des osmanischen Reiches auf byzantinischem Boden. Es erscheint in der Notiz Kaiser Isaaks II. als Metropole und wurde durch Andronikos II. entsprechend der neuen Bedeutung Bithyniens als Grenzgebiet gegenüber den Osmanen in den 20. Rang erhoben. Es fiel allerdings schon 1326 des Osmanen in die Hände.

Von der pamphyllischen Metropole Side<sup>5</sup> ist aus der byzantinischen Zeit kaum Nennenswertes zu vermelden. 1397 erfahren wir, daß die Christen dieser Stadt bis auf wenige Reste durch die Türken vernichtet waren. Die Metropole selbst, einst die achte des Reiches, wurde mit Attaleia vereinigt. Sides erster Suffragan in der Notiz des Ps.-Epiphanius, Selge, begegnet schon bei Basileios von Jalimbana als autokephal und steht in derselben Position noch in der Ekthesis des Kaisers Andronikos II.

Die Hauptstadt der Armenia I., Sebasteia,<sup>6</sup> ist die neunte der ältesten Metropolen, berühmt durch ihre vierzig Martyrer aus der Zeit des Kaisers Licinius, freilich nur kurze Zeit dem Verband des Reiches angehörend. Ein Suffragan von Sebasteia, Koloneia,<sup>7</sup> erscheint schon auf der Synode von 879 als autokephales Erzbistum und wurde zwischen 1020 und 1035 Metropole. Koloneia war ja schon im 9. Jahrhundert zur Themenhauptstadt erhoben worden und spielte in den Kämpfen des 11. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle.

Die alte pontische Metropole war Amaseia,<sup>8</sup> das sich der Predigt des Apostels Petrus rühmte und jedenfalls schon sehr früh christlich wurde. Aus der diokletianischen Verfolgung bekannt wurde der heilige Martyrer Theodoros der Rekrut (Teron), später einer der berühmtesten Soldatenheiligen der

<sup>1</sup> Vgl. ActDipl. II 131–133. 147–148.

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa I 2664 (Hirschfeld).

<sup>3</sup> Pauly-Wissowa XI 486–488 (W. Ruge); – DHGE XII 1024–1026 (R. Janin).

<sup>4</sup> B. I. Kandis, Προσα, Athen 1883.

<sup>5</sup> Zu Pamphylien vgl. Pauly-Wissowa XVIII 3, 354–407 (W. Ruge); – C. Lanckoronski, Les villes de Pamphylie et de la Pisidie I, Paris 1890; – zu Side: Pauly-Wissowa II A 2, 2208–2209 (W. Ruge).

<sup>6</sup> Pauly-Wissowa II A 952 (W. Ruge); – D. M. Girard, Sivas. 1021–1820, RevOr-Chr. 10 (1905) 79–95. 169–181. 283–288. 337–349.

<sup>7</sup> DHGE XIII 326 (R. Janin); – Pauly-Wissowa XI 1110 (R. Ruge); – Honigmann, Ostgrenze: siehe Register s. v.

<sup>8</sup> Pauly-Wissowa I 1743 (Hirschfeld); – Schultze I 1, 90–117.

Ostkirche. Unter die bekanntesten Metropolen gehört Asterios von Amaseia, ein schwungvoller Prediger, gestorben um 410. Später hatte die Metropole sehr unter den Seldschuken zu leiden. Tamerlan konnte sie nicht erobern, aber der Verfall machte rasche Fortschritte. Aus diesen letzten Zeiten ist jüngst noch ein Metropolit namens Leon näher bekannt geworden.<sup>1</sup> Ursprünglich ein unbedeutendes Dorf, machte Euchaita<sup>2</sup> im Sprengel Amaseia eine gewaltige kirchliche Karriere. Es verdankte sie den Reliquien des eben genannten Theodoros Teron. Die Wallfahrt nahm bald einen großen Aufschwung, ein Kloster entstand, um das sich schon um 600 ein riesiger Wallfahrtsbetrieb abspielte. Die Bischofsreihe beginnt, soweit wir sie kennen, mit dem 7. Jahrhundert. In der Epiphanos-Notiz ist es bereits autokephales Erzbistum, 879/80 erhielt der Bischof, ein Parteigänger des Photios, den Rang eines Metropoliten, ja als Vergeltungsmaßnahme gegen das weniger getreue Kaisareia sogar den Titel *πρωτόθρονος*. Aber Stylianos Tzautzes setzte unter Leon VI. den Metropolit wieder ab und zerschlug den Sprengel bzw. beließ ihm nur noch vier Suffragane. Die nächsten Jahre vergingen unter Streitigkeiten mit Amaseia. Erst Konstantinos IX. bestätigte die geschaffene Sachlage: Euchaita blieb Metropole. Der berühmteste Inhaber des Stuhles war ohne Zweifel Joannes Mauropus, der liebenswürdige Humanist des 11. Jahrhunderts. Die Stadt begegnet gelegentlich auch unter dem Namen Theodoropolis, den ihr Joannes Tzimiskes verlieh.

Eine der unglücklichsten Städte des Reiches war Melitene,<sup>3</sup> die Hauptstadt der alten Armenia II., eine der wichtigsten Euphratfestungen des Ostens. Es ist die 11. Metropolis des Reiches. Schon zu Beginn des 8. Jahrhunderts fällt es den Arabern in die Hände. Die Wiedereroberung durch die Byzantiner war ein Eintagerfolg. Erst 934 gelang Joannes Kurkuas und Melias die Wiedereinnahme. Die Festung wurde geschleift und die Stadt lag 35 Jahre verödet. Vorher war die Reihe der orthodoxen Metropoliten so gut wie abgerissen. In der Notiz Leons VI. war Melitene überhaupt nicht mehr verzeichnet, sondern durch Syrakus ersetzt. Nach 934 stellte man die Kirchenprovinz wieder her, und die Suffraganzahl wurde sogar vermehrt. Bald jedoch verlor Byzanz die Stadt wiederum und nun teilt Melitene das Schicksal der fernöstlichen Metropolen, es verfällt mehr und mehr und seine Titulare verlieren an wirklicher Bedeutung. 1329 wird der letzte erwähnt.

Zur Armenia II. gehörte auch Herakleupolis,<sup>4</sup> das vielleicht unter Kaiser Herakleios die Autokephalie erhielt und in diesem Range noch in der Ekthesis des Kaisers Andronikos ein schemenhaftes Dasein fristet, jetzt unter

<sup>1</sup> V. Grumel, Léon, métropolitte d'Amasee, *RevEtByz.* 3 (1945) 168-178.

<sup>2</sup> H. Delehay, Euchaita et la légende de saint Théodore, *Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay*, Manchester 1923, 129-134; - V. Laury, *EO* 32 (1933) 53-55; - ders., *EO* 34 (1935) 463; - Schultze II 1, 121-123; - Pauly-Wissowa V A 2, 1804-1805 (K. Ziegler).

<sup>3</sup> Pauly-Wissowa XV 548-549 (W. Ruge); - Honigmann, Ostgrenze siehe Index s. v.; - *Islam* III 213-218 (E. Honigmann).

<sup>4</sup> Vgl. G. de Jerphanion, *Notes de Géographie pontique, Mélanges de la Fac. Orient. Univers. St. Joseph* 5 (1912) 135-145.

dem Namen Pedachtthoe. Eine neue armenische Metropole errichtete Kaiser Leon VI. im Thema Mesopotamia: Kamachos.<sup>1</sup> Das Thema hat mit dem alten Mesopotamien nur den illustren Namen gemein. Die Zahl der Suffragane betrug zunächst fünf, wurde dann im Laufe der Eroberungszüge im armenischen Gebiet auf sieben bis acht vermehrt. Einer dieser Suffragane, Keltzene,<sup>2</sup> früher zu Trapezunt gehörig, wurde wahrscheinlich unter Joannes Tzimiskes zur Metropole erhoben. Es war damals Sitz eines Turmarchen und Residenz armenischer Fürsten. Es hatte zunächst acht, später dann sogar 21 Suffragane und verdunkelte den Ruhm seiner ehemaligen Metropolis Kamachos, ohne freilich selbst sich eines langen Lebens erfreuen zu können. Mit dem Seldschukensturm brach die gesamte ausgeklügelte Organisation der Kirche im armenischen Bergland praktisch wieder zusammen. Gelegentlich scheint auch das armenische Taron<sup>3</sup> Metropole gewesen zu sein, wahrscheinlich auf die Initiative des Kaisers Konstantinos Porphyrogenetos hin, der damals Taron auch zur Strategie erhob. Doch muß die Metropole sehr rasch wieder verschwunden sein und ihre Rechte an Keltzene abgegeben haben. Eine weitere armenische Metropole dieser glücklichen Zeit der Eroberungen war Arsamosata<sup>4</sup> (Asmušat) nördlich des Euphrat, fälschlich auch manchmal Samosata genannt und mit dem berühmten Samosata der alten Kirchengeschichte verwechselt. Die Stadt wurde Hauptort des gleichnamigen Themas etwa im zweiten Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts, und um dieselbe Zeit dürfte auch die Erhebung zur kirchlichen Metropolis erfolgt sein. Der Sitz hielt sich mindestens bis ins 11. Jahrhundert. Übrigens hatte die Stadt schon früher kirchlichen Rang, so z. B. auf der Synode von 879, allerdings in Verbindung mit dem zu Antiocheia gehörigen Amida.

Nach Melitene, also im 12. Rang unter den Metropolen, stand die Hauptstadt der Cappadocia Secunda, Tyana, deren schon oben gedacht wurde. Die 13. Metropole war die Hauptstadt Paphlagoniens: Gangrai,<sup>5</sup> bekannt aus der Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts, eine Metropole, von der aus der byzantinischen Zeit nichts Wichtiges zu berichten ist. Der erste der alten Suffragane von Gangrai, Amastris,<sup>6</sup> war die wirtschaftlich und kulturell wichtigste Stadt Paphlagoniens im Altertum. Es wurde um die Wende zum 9. Jahrhundert autokephal und begegnet 940 bereits als Metropole. Sein legendärer Lokalheiliger war neben dem alten Martyrer Hyakinthos der Bischof Georgios von Amastris. Pompeiupolis<sup>7</sup> im Sprengel von Gangrai ist schon 458 als autokephales Erzbistum bezeugt. In der ersten Hälfte des

<sup>1</sup> DHGE XI 503–504 (R. Janin); – Honigmann, Ostgrenze, bes. 70–72 und 198–201.

<sup>2</sup> Zur Verwechslung der Notitia der Metropole mit der walachischen vgl. V. Laurent, Argeş de Valachie et Argeş d'Arménie ou les méfaits de l'homonymie (rumân.). Revista Ist. 33 (1946) 37–54 (mir unzugängl.); – Honigmann, Ostgrenze, siehe Index s. v.; bes. aber 198–210; – DHGE XII 130/131 (R. Janin).

<sup>3</sup> Honigmann, Ostgrenze 198 ff.

<sup>4</sup> Honigmann, Ostgrenze 77/78; – V.

Laurent, Sceau inédit du métropolitain d'Amosata Nicolas, EO 28 (1929) 295–298.

<sup>5</sup> Vgl. G. Jacopi, Esplorazioni e studi in Paflagonia e Cappadocia, Rom 1937; – Pauly-Wissowa VII 707 (W. Ruge).

<sup>6</sup> Schultze II 1, 212–217; – DHGE II 971–973 (S. Vailhé); – Pauly-Wissowa I 1749 (Hirschfeld).

<sup>7</sup> Schultze II 1, 209–211; – Pauly-Wissowa XXI 2, 2044–45 (A. M. Schneider).

11. Jahrhunderts dürfte es dann Metropole geworden sein, ohne je sonderliche Bedeutung erlangt zu haben.

Die Metropole der Nachbarprovinz Honorias, die 14. im Rang, war Klaudiupolis.<sup>1</sup> Ihre Entstehung hängt mit der Schaffung der Provinz Honorias 384 und 385 zusammen. Die Stadt hieß in der Antike Bithynion. Als Justinianos die Honorias wieder mit Paphlagonien zusammenlegte, blieb Klaudiupolis trotzdem kirchliche Metropole. Der erste Suffragan war Herakleia,<sup>2</sup> zum Unterschied von anderen Städten gleichen Namens auch Pontheraikleia genannt. In der Notiz des Kaisers Isaak II. ist Herakleia noch nicht einmal autokephal. Bald darauf aber, wohl unter Theodoros Laskaris, wurde es Metropole, jedenfalls erfolgte die Rangerhöhung vor 1250. Dabei erhielt Herakleia den Rang seiner ehemaligen Metropolis Klaudiupolis, die inzwischen offenbar verfallen war. Aus der Taxis des Kaisers Andronikos II. erfahren wir, daß es sofort vom Suffragan weg Metropole geworden war. 1360 wurde Herakleia türkisch. Der Sitz wurde aber erst 1387 aufgehoben und sein Territorium an Amastris angeschlossen. Unter den Metropoliten bekannt geworden ist Joannes, der Onkel des Geschichtsschreibers Nikephoros Gregoras, dessen Bios Gregoras abfaßte.

Die 15. Metropole ist Neokaisareia.<sup>3</sup> Als die Provinz Pontos in den Helenopontos und den Pontos Polemoniakos geteilt wurde, verblieb Amaseia Metropole des ersteren, während Neokaisareia Metropole des Polemoniakos wurde. Die große Figur dieser Kirche ist Gregorios Thaumaturgos. Unter den Suffraganen von Neokaisareia spielt eine besondere Rolle das Bistum Rhizaion. Kaiser Leon III. erhebt es zwischen 716 und 719 zum autokephalen Erzbistum. Zwischen 921 und 924 ergeht ein Chrysobull des Kaisers Romanos, das ein Synodaldekret bestätigt, wonach Rhizaion zwar den Rang eines Erzbistums erhält, aber Neokaisareia unterstellt bleibt. Michael I. Kerullarios bestätigt unbekanntem Datums ebenfalls die Rechte von Neokaisareia. Offenbar war aber der Streit von Dauer. Kaiser Alexios I. scheint Rhizaion resolut zum Suffragan degradiert zu haben. Schließlich wurde es dann unter Michael VIII. doch noch Metropole.

Man kann sich die Bemühungen Neokaisareias um seinen Bestand an Suffraganen erklären, wenn man bedenkt, daß durch die Rangerhöhung seines Suffragans Trapezunt<sup>4</sup> ein bedeutender Teil seines Gebietes schon ver-

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa III 542 (Ruge) s. v. Bithynion; - DHGE XII 1077-1080 (R. Janin).

<sup>2</sup> L. Robert, *Études anatoliennes*, 245-259; - Pauly-Wissowa VIII 433/434 (Ruge); - V. Laurent, *Héraclée du Pont, la métropole et ses titulaires (1232/1250-1387)*, EO 31 (1932) 316-326; - ders., *Ἀρχιεὶον Πόντου 6 (1934) 33-66* und *Ἐλληνικά 3 (1930) 297-315*.

<sup>3</sup> Pauly-Wissowa XVI 2409-2413; - A. Gabrielides, *Περὶ τῆς ἐπαρχίας Νεοκαιοσείας, Ξενοφάνης 1* (Athen 1896) 129-141.

<sup>4</sup> Pauly-Wissowa VIA 2214-2221 (Ruge); - M. Paraniakas, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Τραπεζούντος, Ὁ ἐν ΚΠ φιλολ. Σύλλογος,*

*Παράρτημα τοῦ λδ' τ.* Konstantinopel 1913/1921, 157-167; - A. Papadopulos-Kerameus, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν Τραπεζούντος*, VVrem. 12 (1906) 132-147; - ders., *Fontes historiae imperii Trapezuntini I*, Petersburg 1897 (mit vielen hagiogr. u. a. Texten zur Kirchengesch. v. Tr.); - Chrysanthos (Philippides), *Ἡ ἐκκλησία Τραπεζούντος*, Athen 1933 = *Ἀρχιεὶον Πόντου 4* und 5; - vgl. dazu RHE 33 (1937) 98-106 (S. Binon) und Byzantion 13 (1938) 363-377 (Philippides). - L. Petit, *Acte synodal du patriarche Nicéphore II sur les privilèges du métropolitain de Trébizonde*, Izvestija RussArchInst. 8 (1903) 163-171; - dazu X. A. Siderides, *Νεσιών 4* (1907)



lorengegangen war. Auch Trapezunt will den Apostel Andreas zu seinem Missionar gehabt haben. Der Stadtheilige, Eugenios, soll unter Diokletian den Martertod erlitten haben. Ein Bischof begegnet erst 325. Autokephal ist Trapezunt vielleicht in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts geworden, Metropole vielleicht zwischen 867 und 886. Dabei trat es in die Rechte der viel älteren Metropole Phasis<sup>1</sup> der Landschaft Lazike ein, die dem Reich verlorengegangen war, eine Metropole, die wahrscheinlich auf die Zeit des Kaisers Justinianos zurückgeht, jedenfalls in der Epiphanos-Notiz und auf der Synode von 680 bis 681 auftaucht. Schon in der Notiz des Kaisers Joannes Tzimiskes besitzt Trapezunt 18 Suffragane. Als das Kaiserreich Trapezunt entstand, stieg selbstverständlich die Bedeutung der Metropole noch um ein gutes Stück, und es machten sich natürlich auch Selbständigkeitsbestrebungen geltend. Aber die Patriarchen von Konstantinopel taten alles, um jedes Autokephaliestreiben im Keime zu ersticken. Das einzige, was Trapezunt erreichte, war, daß die Metropoliten an Ort und Stelle in Trapezunt geweiht wurden, in Gegenwart eines Exarchen des Patriarchen. Der Bestand an Bistümern unterlag gerade in der mittelbyzantinischen Zeit Schwankungen, als die Metropole Keltzene, teilweise mit trapezuntischem Gebiet, gegründet wurde.

Um die Mitte des 11. Jahrhunderts wurde ein weiterer Suffragan von Neokaisareia, Kerasus,<sup>2</sup> zur Metropole erhoben.

Theoretisch gehörte zur ehemaligen Großmetropole von Neokaisareia wohl auch das Missionsgebiet Alania im Kaukasus, umfassend etwa die Stämme der Alanen und Abasgen im Kuban-Gebiet. Eine erste Missionierung scheint keinen dauernden Erfolg gehabt zu haben. Intensiver wurde die Arbeit im 10. Jahrhundert in Angriff genommen. Damals gab es bereits ein autokephales Erzbistum Alania, das gegen Ende des 10. Jahrhunderts dann schon als Metropole bezeugt ist. Daneben ist für dieses Gebiet auch das autokephale Erzbistum Soteriupolis – das man fälschlich mit Bitzina (Vicina) identifiziert hat – bezeugt, und zwar ebenfalls schon im 10. Jahrhundert. Es ist wohl die Fortsetzung des in der alten Klesis vertretenen autokephalen Sebastupolis. Unter Kaiser Alexios I. wurden beide Sitze vereinigt. In der Zeit der σύγκρισις, also etwa zwischen 1341 und 1347, wurde Soteriupolis von Alania wieder getrennt. 1364 werden sie aufs neue vereinigt.<sup>3</sup>

Nach dem schon im Zusammenhang mit Ankyra erwähnten Pessinus kam in der alten Klesis an 17. Stelle die lykische Metropole Myra,<sup>4</sup> die viel ge-

707–747; – über Suffragane: N. A. Bees, *Byzantion* 1 (1924) 117–137; – dazu Honigmann, *Ostgrenze* bes. 191–198; – G. Millet, *Les monastères et les églises de Trébizonde*, *BullCorrHell.* 19 (1895) 419–459; – W. Miller, *Trebisond*, London 1929; – T. E. Euangelides, *Ἱστορία τῆς ποντικῆς Τραπεζούντος*, Odessa 1898; – D. T. Rice, *Trebizond, a medieval citadel and palace*, *JHellSt.* 52 (1932) 47–54; – DHGE XII 280/281 (R. Janin) s. v. Chaldia; – V. Laurent, *La succession épiscopale du siège de Trébizonde au moyen âge*, *Ἀρχεῖον Πόντου* 12 (1956) 71–85;

<sup>1</sup> Honigmann, *Ostgrenze* bes. 197–198 (mit Literatur).

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa XI 265 (Ruge).

<sup>3</sup> J. Kulakovskij, *Das Christentum bei den Alanen* (russ.) *VVrem.* 5 (1898) 1–18: – ders., *Bischof Theodors alanische Mission*, *Zapiski Odess. Obščestva* 21 (1898) 11–27: – vgl. V. Grumel, *EO* 33 (1934) 57–58; – ders., *Regest* 509. 510. 624. 806; – DHGE I 1334 bis 1338 s. v. Alania (S. Vailhé); – V. Laurent, *Un évêché fantôme ou la Bitzina taurique*, *EO* 38 (1939) 91–103.

<sup>4</sup> Pauly-Wissowa XIII 2270–2282 (Ruge) und XVI 1083–1089 (Ruge); – H. Rott,

feierte Stadt des heiligen Nikolaos. Sie verfügte offenbar über einen hohen Stand an Suffraganen. Manche Notizen kennen mehr als dreißig – eine Zahl, an deren praktischer Bedeutung füglich gezweifelt werden darf. Die Metropole selbst gilt auch im 14. Jahrhundert noch als wohlhabend. Durch die damals erfolgte Angliederung der Bistümer von Rhodos und Kos verbesserte sich die finanzielle Lage nochmals. Um so rascher war dann der Verfall im 15. Jahrhundert – wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem Siegeszug Timurs.

In der lykischen Nachbarprovinz Karia war die Metropole Aphrodisias,<sup>1</sup> das im 7. Jahrhundert in Staurupolis umbenannt wurde. Es rühmte sich, schon durch Joannes den Evangelisten einen Bischof bekommen zu haben. Zur karischen Provinz gehört auch Miletos,<sup>2</sup> das an Berühmtheit seine Metropole leicht überflügelte. Dementsprechend finden wir Milet bereits 536 in der Autokephalenliste, und Manuel I. erhob es zur Metropole. Schließlich zwingen dann die wirtschaftlichen Schwierigkeiten im 14. Jahrhundert, Miletos und Aphrodisias wieder zu einer Metropole zu vereinigen, womit freilich beiden Seiten nicht mehr zu helfen war. Der Zug Timurs scheint auch ihnen den Todesstoß versetzt zu haben. Ehemaliger Suffragan von Staurupolis war auch Antiocheia<sup>3</sup> am Maiandros. Es scheint unter Patriarch Arsenios 1256 in die Reihe der Autokephalen aufgenommen worden zu sein, entsprechend der erhöhten Bedeutung, die damals die Maiandrogrenze im nikänischen Reiche besaß. In der Ekthesis des Kaisers Andronikos II. steht es bereits unter den Metropolen.

Die Hauptstadt der Phrygia<sup>4</sup> Pacatiana, die 19. Metropole des Patriarchats, ist Laodikeia,<sup>5</sup> wo in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts die berühmte Synode über den Osterfesttermin tagte. Als Christengemeinde ist die Stadt schon im Kolosserbrief genannt. Es ist auch ein unechter Paulus-Brief an Laodikeia erhalten. Aus der byzantinischen Kirchengeschichte der Stadt ist nur noch die Synode aus dem 4. Jahrhundert zu nennen, deren Datierung immer noch schwankt. Zum Sprengel von Laodikeia gehörte die Paulus-Stadt Kolossai,<sup>6</sup> die aber ebenfalls verhältnismäßig bald aus dem Gesichtskreis entschwindet. Für Kolossai bauten die syrischen Kaiser in etwa 4 km Entfernung die starke Festung Chonai aus, in die sich die Bewohner von Kolossai vor den sarazenischen Kursoi flüchteten. Chonai ist die Heimat des berühmten Brüderpaares Michael und Niketas Choniates. Berühmter freilich wurde Chonai als Wallfahrtsort des Erzengels Michael. Auch der Bischofs-

Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien, Leipzig 1908, 297–298; – Myra und Nikolaos: vgl. E. Anrich, Hagios Nikolaos II, Berlin-Leipzig 1913, 514 ff.

<sup>1</sup> DHGE III 943–944 (R. Janin); – a. a. O. XI 1036–1037 (R. Janin); – L. Robert, Études anatoliennes, 213–219; – ders., BullCorrHell. 70 (1948) 506–523; – R. Vogts, Aphrodisias in Karien, Hamburg 1920; – Pauly-Wissowa I 2726 (Hirschfeld) und X 1943–1947 (Bürchner).

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa XV 2, 1586–1622

(Hiller von Gaertringen).

<sup>3</sup> DHGE III 704 (R. Janin); – Pauly-Wissowa I 2446–2447 (Hirschfeld).

<sup>4</sup> Vgl. bes. W. M. Ramsay, Phrygian orthodox and haeretics, Byzantion 6 (1931) 1–30; – ders., The cities and bishoprics of Phrygia 1. 2. Oxford 1895–1897.

<sup>5</sup> Schultze II 1, 435–445; – Pauly-Wissowa XII 722–724 (Ruge).

<sup>6</sup> Pauly-Wissowa XI 1119 f. (Ruge); – Schultze II 1, 445–450; – W. M. Ramsay, The church in the Roman empire before A. D. 170, London 1893, 465–480.

sitz von Kolossai wurde auf Chonai übertragen. Das Faktum ist 787 bezeugt. Um 860 dürfte Chonai autokephal geworden sein; wohl das 10. Jahrhundert brachte ihm die Metropolitanwürde.

Wesentlich älter als der Sitz von Chonai war der des bekannten phrygischen Hierapolis,<sup>1</sup> einer hellenistischen Gründung auf altphrygischen Resten. Die Christengemeinde gehört auch hier schon der apostolischen Zeit an. Der berühmteste Bischof ist Papias (um 130). Bald wurde die Stadt zum Zentrum der montanistischen Sekte. Der orthodoxe Sitz ist schon 431 als autokephal bezeugt, als Metropole erscheint er auf der justinianeischen Synode von 553. Die Erhebung dürfte auf Justinianos zurückgehen. Auf einer offiziellen Inschrift des 5. Jahrhunderts wird der Erzbischof sogar als Patriarch bezeichnet, wahrscheinlich in Gegnerschaft zum montanistischen Patriarchen im benachbarten Pepuza.

Metropole (20.) der Phrygia Salutaris war Syn(n)ada.<sup>2</sup> Sein erster Suffragan Kotyaeion,<sup>3</sup> in dem sich einst Kyros, der ehemalige Stadtpräfekt von Konstantinopel unter Theodosios II., als Bischof versucht hatte, den der Kaiser nach Kotyaeion „unter die Wilden“ verschickte, eine Stadt, in die der Kult des Martyrers Menas verpflanzt wurde, erscheint bereits 879 als Metropole. Bei einem weiteren Suffragan, Nakoleia,<sup>4</sup> erfolgt die Erhebung zur Autokephalie etwa zehn Jahre später und die zur Metropole etwa zwischen 1035 und 1066.

Der Diözesanverband der phrygischen Metropolen erhielt sich übrigens relativ lang, da das Tal des Maiandros erst im 14. Jahrhundert endgültig seldschukisch wurde. Dann freilich ging der Verfall rasch vor sich. Kotyaeion und Synada z. B. müssen schon 1370 zusammengelegt werden.

Viel schneller ging Lykaoniens Metropole Ikonion<sup>5</sup> dem Reich verloren. Es wird im 11. Jahrhundert der Vorort des seldschukischen Sultanats von Rum. Trotzdem treffen wir immer noch orthodoxe Metropoliten an, gegen die freilich mitunter vor der Endemusa in Konstantinopel schwere moralische Vorwürfe erhoben werden – ein Ausdruck wohl der Tatsache, daß sich im Sultanat von Rum sehr bald eine eigenartige Symbiose von Christentum und Islam herausbildete, in der beide Teile Gebende und Nehmende waren. Von den Suffraganen der Metropole scheint nur Mistheia<sup>6</sup> zur Autokephalie gelangt zu sein (bezeugt 879).

Antiocheia<sup>7</sup> in Pisidien, eine Missionsstation auf den Reisen des Apostels Paulus, ist die 22. der alten Metropolen. Ihre Rolle in der byzantinischen Kirchengeschichte ist unbedeutend. Die Seldschuken scheinen die Metropole sehr stark bedrängt zu haben und lange Zeit dürfte sie ohne Bischof gewesen sein, obwohl die Christen dort immer wieder einen verlangten.

<sup>1</sup> Schultze II 4, 411–435; – Pauly-Wissowa VIII 1404–1405 (Ruge); – H. Grégoire, Un patriarche phrygien? Byzantion 8 (1933) 69–76.

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa IV A 2, 1410–1412 (Ruge).

<sup>3</sup> DHGE XIII 938–940 (R. Janin).

<sup>4</sup> Pauly-Wissowa XVI 1600–1604 (Ruge).

<sup>5</sup> W. M. Ramsay, Lycaonia, Jahres-

hefte des Österr. Archäol. Instituts 7 (1904) 57–132; – Pauly-Wissowa IX 990–991 (Ruge); – F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans, 2 Bde, Oxford 1929.

<sup>6</sup> Pauly-Wissowa XV 2129.

<sup>7</sup> W. M. Ramsay, Journal of Roman Studies 6 (1916) 83 ff.; 8 (1918) 107 ff.; 14 (1924) 172 ff.; 16 (1926) 107 ff.; – Pauly-Wissowa I 2446 (Hirschfeld).

Sein Suffragan Neapolis<sup>1</sup> ist schon unter Kaiser Leon VI. unter den Autokephalen aufgeführt.

Neben der älteren kirchlichen Metropole Pamphyliens, Side, zählt schon die älteste Metropolitenliste auch die politische Metropole der Provinz, Perge,<sup>2</sup> an 23. Stelle als kirchliche Metropole auf. Diese Stelle in der Liste dürfte den Beweis darstellen, daß Perge dem kirchlichen Rang nach jünger ist als die Schwestermetropole Side. Historisch ist über Perge so wenig zu berichten wie über Side. Sein Suffragan Attaleia<sup>3</sup> wurde durch Chrysobullos Logos des Kaisers Alexios I. um 1084 zur Metropolis erhoben. Später griffen die Patriarchen von Antiocheia gelegentlich auf Pamphylien über und rissen diese Metropole an sich. Eine Beschwerde des byzantinischen Patriarchen darüber aus dem Jahre 1361 ist erhalten. Ein weiterer Suffragan Perges, Syl(l)aiion,<sup>4</sup> tritt 787 zum erstenmal als autokephales Erzbistum auf. 869 unterschreibt der Metropolit von Perge auch als Metropolit von Syllaion. Auch 812 wird schon ein Metropolit von Syllaion erwähnt, der an anderer Stelle als Metropolit von Perge figuriert. Die Sitze scheinen also damals schon uniert gewesen zu sein. Auch unter den Angeloi lautet die Bezeichnung der Metropole „Perge oder Syllaion“.

Die bisherigen Metropolen – sehen wir ab von Herakleia in Thrakien, das seinen Rang wohl der alten Vorortstellung in der Dioikesis Thrakia und dem Umstand, daß zu seinem Sprengel einst Konstantinopel gehört hatte, verdankt, – lagen samt und sonders auf asiatischem Boden, ein weiterer Beweis für das eigentliche Schwergewicht des Reiches in der frühbyzantinischen Zeit in politischer, wirtschaftlicher und nun auch kirchlicher Beziehung.

Erst mit der 24. Metropole springt die alte Klesis wieder auf Europa zurück. Es handelt sich um Philippupolis,<sup>5</sup> die Metropole der Eparchie Thrake. Hat diese Metropole bei Ps.-Epiphanius nur drei Suffragane, so zählt sie unter Leon VI. schon deren zehn. Der älteste Autokephale der Metropolis war Beroe,<sup>6</sup> das diesen Rang etwa zwischen 431 und 458 erhalten haben dürfte. Daneben sind noch weitere Autokephalen kurz zu erwähnen: Nikopolis,<sup>7</sup> errichtet etwa im 5./6. Jahrhundert, Derkos,<sup>8</sup> das 787 als autokephal auftaucht, und Garella, das den gleichen Rang auf der Synode von 879 einnimmt, aber zwischen 1341 und 1355 zur Metropole erhoben wird. Der Suffragan Sebastupolis<sup>9</sup> erhielt den Rang eines autokephalen Erzbistums etwa im 10. oder 11. Jahrhundert, wurde aber von Alexios I. wieder degradiert und erst durch Kaiser Isaak II. neuerdings Erzbistum und schließlich unter Michael VIII. Metropole. Ohne Zwischenstufe wurde schließlich Lititza in der Periode zwischen 1341 und 1355 zur Metropole erhoben.

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa XVI 2126 (Ruge).

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa XIX 694–704 (Ruge).

<sup>3</sup> B. Pace, Adalia, *Annuario della Scuola Arch. di Atene* 3 (1921) 3–31; – Pauly-Wissowa II 2156 (Ruge).

<sup>4</sup> Pauly-Wissowa III A, 100 s. v. Silylion (Ruge).

<sup>5</sup> Pauly-Wissowa XIX 2, 2244–2263; – M. Apostolides, 'Η βορβοδόξος ἑλληνική μητρόπολις Φιλιππουπόλεως, 'Αρχαῖον Ἑρακλ.

Λαογρ. καὶ Γλωσσ. Ἑησ. 14 (1949) 32.

<sup>6</sup> Pauly-Wissowa XIII 306–307 (Oberhummer).

<sup>7</sup> A. a. O. XVII 518 (Oberhummer).

<sup>8</sup> Catholic Encyclop. IV 696 (L. Petit).

<sup>9</sup> Pauly-Wissowa II A 956 (Oberhummer); – D. Coñčev, Die Bäder von Hisar (bulg.), *Godišnik . . . Plovdiv* 1935/1936, 53–210.

Die 25. Metropole ist Traianupolis,<sup>1</sup> die Hauptstadt der Eparchie Rhodope. Auch hier läßt sich in der frühbyzantinischen Zeit eine starke Zunahme der Suffragane feststellen. Und auch diese Metropole wurde schon bald in eine Anzahl autokephaler Erzbistümer aufgeteilt. Maroneia<sup>2</sup> ist schon 459 in diesem Rang bezeugt, ebenso Maximianupolis. Bei Kypsela und Ainos<sup>3</sup> ist das entsprechende Datum 553. Letztere Stadt wurde etwa 1035–1054 sogar Metropole. Rhusion erscheint 869 als Autokephale und zwischen 1068 und 1082 als Metropole. Das in der Kriegsgeschichte des Reiches viel genannte Didymoteichos erscheint unter Isaak II. als autokephal; Michael VIII. erhebt es zur Metropole. Makre wurde zwischen 1341 und 1355 Metropole und zur selben Zeit auch Peritheorion, das freilich in der Zwischenzeit von der Metropole Traianupolis zu jener von Philippoi hinübergewechselt war. Auch Xantheia verdankt der Zeit der σύγχροσις seinen Metropolitenrang, nachdem es schon unter Andronikos II. zum Erzbistum erhoben worden war.

Mit anderen Worten: auch diese Eparchie, in der Nähe der Hauptstadt gelegen, dient in der späteren Zeit des Reiches der bewußten Vermehrung der Autokephalen und Metropoliten, die noch in der Lage waren, aktiv an der Endemusa teilzunehmen, den Rang des Patriarchats zu erhöhen und seine Einnahmen zu vermehren.

Auf Traianupolis folgt in der alten Klesis an 26. Stelle die Inselmetropole Rhodos,<sup>4</sup> der Vorort der Eparchie der Inseln (Nesoi), und zwar mit Vorzug der Kykladen, bis es 1310 unter die Herrschaft der Johanniter kam und deshalb im Laufe des 14. Jahrhunderts öfters κατ' ἐπίδοσιν vergeben werden mußte. Einer der bekanntesten Metropoliten ist Neilos Diasorenos. An Autokephalen in der älteren Zeit ist nur die Insel Karpathos<sup>5</sup> zu nennen (553), bekannt durch den Mystiker Joannes von Karpathos. Die beiden Suffragane von Rhodos, die Inseln Paros und Naxos, wurden 1083 zu einer einzigen Metropole Paro-Naxia<sup>6</sup> vereinigt, die sich jedoch nicht einmal in ihrem niedrigen Rang (damals an 79. Stelle) lang halten konnte, sondern durch Andronikos II. auf den 94. Platz verwiesen wurde. Die Insel Chios<sup>7</sup> erhielt dafür unter demselben Kaiser den Rang einer Metropole. Auch Mitylene<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa V 1566 s. v. Doriskos (Oberhummer); VI A 2082–2085 (Oberhummer).

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa XIV 1912–1913 (Oberhummer).

<sup>3</sup> DHGE I 660–661 (S. Petrides); – Pauly-Wissowa I 1028–1029 (Hirschfeld); – B. A. Mystakides, *Θρακικά* III. Αίνος, *Θρακικά* 2 (1929) 295–323.

<sup>4</sup> T. E. Evangelides, 'Ο χριστιανισμός ἐν ταῖς Κυκλάδαι, Syros 1908; – ders., 'Εκκλησία 'Ρόδου, 'Επετηρίς 6 (1929) 145–179; – N. Cappuyns, Le synodicon de l'église de Rhodes au XIIIe siècle, EO 33 (1934) 196–217; – Pauly-Wissowa Suppl. V 731–840 (Hiller von Gaertringen); – S. Jacopi, Rodi, Bergamo 1933; – Vgl. auch G. Fumagalli, *Bibliografia Rodia*, Florenz 1937.

<sup>5</sup> E. Manolakakes, *Καρπαθιακά*, Athen

1896. – M. G. Michaelides-Nuaros, 'Ιστορία τῆς νήσου Καρπάθου, Athen 1940.

<sup>6</sup> Pauly-Wissowa XVI 2064–2095 (R. Herbst).

<sup>7</sup> DHGE XII 743–746 (R. Janin); – Pauly-Wissowa III 2286–2297 (Bürchner); – K. Amantos, 'Ελληνικά 4 (1931) 47–68; – Ai. Saru, Περὶ μεικτῶν ναῶν ὀρθοδόξων καὶ καθολικῶν ἐν Χίῳ, 'Επετηρίς 19 (1949) 194–208; – E. Alexandrides, *Χιωτικά Χρονικά* 1 (1911) 7–17; – J. M. Andreades, 'Ιστορία τῆς ἐν Χίῳ ὀρθοδόξου ἐκκλησίας 1, Athen 1940.

<sup>8</sup> DACL XII 1, 573–575 (H. Leclercq); – Ph. Karamanes, *Γενική ἐπισκόπησις τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας τῆς Λέσβου*, 'Επετηρίς φοιτ. θεολ. συνδέσμου 1935–1936 (Athen 1937) SA; – E. Drakos, *Λεσβιακά* II Athen 1899; – Pauly-Wissowa XII 2107–2133 (Bürchner) und XVI 1911–1927 (Herbst).

und Methymna,<sup>1</sup> die beiden lesbischen Bistümer dürften ursprünglich zum Sprengel von Rhodos gehört haben; doch ist Mitylene schon 459 und Methymna 519/520 als autokephal bezeugt. Mitylene wurde auch bald die Metropole von Lesbos (bezeugt 879), während Methymna erst in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts diese Ehre erreichte. Einer der Suffragane von Mitylene, die Insel Tenedos,<sup>2</sup> wurde zwischen 1342 und 1343 unmittelbar vom Suffragan weg Metropole. Die Insel Lemnos<sup>3</sup> ist schon auf der ersten Synode von Nikaia als Bistum vertreten. Merkwürdigerweise fehlt es bei Ps.-Epiphanius. Auf der Synode von 879 und in der Diatyposis Leons VI. steht es unter den Autokephalen. Als Metropole taucht es zum erstenmal unter Andronikos II. auf, es spielte in der spätbyzantinischen Zeit keine unbedeutende Rolle. Von Imbros,<sup>4</sup> das sonst in den Notizen überhaupt nicht erscheint, erfahren wir aus einer einzigen Nachricht, daß es unter Manuel II. autokephal wurde. Zusammenfassend läßt sich gerade auch über die Inselbistümer sagen, daß sie in ihrem Auf und Ab innerhalb der kirchlichen Ränge ziemlich genau die politische Bedeutung des Raumes in der byzantinischen Geschichte widerspiegeln.

Mit der vorletzten (27.) der alten Metropolen befinden wir uns wieder in der Dioikesis Thrakia, und zwar in der Eparchie Haimimontos: es ist Adrianupolis,<sup>5</sup> das Andronikos II. entsprechend der Bedeutung der Stadt in später Zeit auf den 12. Platz holte, bis es die Türken zu ihrer ersten Hauptstadt auf europäischem Boden machten. Auch hier dieselbe Entwicklung wie bei den übrigen thrakischen Eparchien: der Suffragan Mesembria<sup>6</sup> wird, spätestens unter Herakleios, autokephal und unter Manuel I. Metropole. Sozopolis erreicht noch vor der Synode von 680/681 die Autokephalie, Brysis vor der Synode von 879; Andronikos II. erhebt es zur Metropole. Nike ist seit 879 als Metropole bezeugt. Probaton erhält diesen Rang 1341–1355. Schon von Anfang an autokephal ist Anchialos<sup>7</sup> (553 bezeugt). Unter Manuel II. wurde das Erzbistum, wohl als letztes in der byzantinischen Geschichte, zur Metropole erhoben. Der Suffragan Skopelos erreicht zwischen 1341 und 1355 den gleichen Rang, während Karabizye, unter Leon VI. Erzbistum, in dieser Stellung verblieb.

Die letzte (28.) der Metropolen ist Markianupolis,<sup>8</sup> der Vorort der Moesia. In dieser Provinz lag auch der wohl älteste der Autokephalen: Odessos (Varna),<sup>9</sup> während Tomoi<sup>10</sup> in der Provinz Skythia, das ebenfalls

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa XV 1391–1395 (Zschietzschmann).

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa VA 1, 494–498 (Fiehn).

<sup>3</sup> A. Moschides, 'Η Αἴμος, *Alexandria* 1907; – Pauly-Wissowa XII 1928–1930 (Fredrich); – V. Laurent, *L'archevêque de Lemnos et Imbros* Jacques, *RevEtByz.* 12 (1954) 190–193.

<sup>4</sup> C. Fredrich, Imbros, Athen. *Mitteilungen* 33 (1908) 81–112; – Pauly-Wissowa IX 1105–1107 (Fredrich).

<sup>5</sup> G. Konidares, *Σύντομος ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Ἀδριανουπόλεως*, *Θρησκευτ. καὶ χριστιανικῆ Ἐγκυκλοπαίδεια* 1936 SA; – V. Laurent, *La liste épiscopale du synodicon de la métropole d'Andrianople*, EO

38 (1939) 1–34; – [Pauly-Wissowa VII 2174–2175 (Oberhummer)].

<sup>6</sup> M. Konstantinides, *Ἡ Μεσημβρία τοῦ Ἐδξείνου I*, Athen 1945.

<sup>7</sup> Pauly-Wissowa I 2103 (Hirschfeld).

<sup>8</sup> Pauly-Wissowa XIV 1505–1511 (Fluss); – M. Mirčev – G. Tončeva, *Historische Notizen über Markianupolis (bulg.)*, *Istor. Pregled* 12, Heft 6 (1956) 69–79.

<sup>9</sup> V. Velkov, *Einige Bemerkungen über die sozial-ökonomische Entwicklung der Stadt Odessos in der Spätantike (bulg.)*, *Izvestija der Archäol. Gesellsch. in Varna* 10 (1956) 109–117.

<sup>10</sup> Vgl. V. Laurent, *RevEtByz.* 3 (1945) 115–123, und V. Grumel, a. a. Ö. 124–126.

schon 431 als autokephal bezeugt ist, immer außerhalb eines Metropolitanverbandes gestanden zu sein scheint, freilich auch bald von der Bildfläche verschwand. Wie Tomoi, so scheinen auch die byzantinischen Gebiete im Norden des Schwarzmeeres ohne Metropolitanverband gewesen und verblieben zu sein. Dafür kennt die alte Klesis einige autokephale Erzbistümer in der Provinz Zichia; so vor allem das berühmte Cherson (Sebastopol), das schon 553 bezeugt ist und das schließlich durch Andronikos II. zur Metropolis erhoben wurde; dann Bosphoros (Kertsch), das ebenfalls von Andronikos II., aber schon vor Sebastopol, zur Metropole gemacht wurde,<sup>1</sup> und schließlich Nikopsis, das Erzbistum Zichia schlechthin,<sup>2</sup> ebenfalls durch denselben Kaiser zur Metropole promoviert. Zwei weitere Autokephalen dieser Zechia tauchen dann in der Notiz Leons VI. auf: Phulloi (vielleicht Solchat = Eski) und Sugdaia (Surož). In der Notiz Isaaks II. erscheinen beide vereinigt als Sugdaphyllon. Auch Gothia wird in der Diatyposis als Autokephale geführt, während es Andronikos II. unter den Metropolen aufführt.

Einen wesentlichen Umbau in der Rangfolge der Metropolen bedingte die Angliederung des Illyricums an den byzantinischen Patriarchat während des Bilderstreites. Die Einreihungen scheinen Schwierigkeiten und Verdrießlichkeiten zur Folge gehabt zu haben. Sehen wir von der sogenannten „Ikonoklastennotiz“ ab (siehe oben S. 150), so kann man sagen, daß diese Eingliederung erst mit der Diatyposis Kaiser Leons VI. vollendet wurde. Dabei bekam eines der Kernländer der römischen Kirche, Sizilien mit seinem Vorort Syrakus,<sup>3</sup> den vornehmsten Platz, der noch dazu ohne viele Schwierigkeiten gefunden werden konnte. Es wurde zwischen Amaseia und Tyana eingeschoben, wo bis dahin Melitene seinen Platz hatte, das aber um diese Zeit längst dem Reichsverband verlorengegangen war. Freilich lag zur Zeit der Abfassung der Diatyposis auch Syrakus in partibus infidelium, aber es hatte wenigstens noch einen Titular, der in Konstantinopel eine kaiserliche Pension verzehrte. Der eigentliche Vorort des Illyricum orientale, Thessalonike,<sup>4</sup>

<sup>1</sup> DHGE IX 1330–1331 (R. Janin).

<sup>2</sup> DHGE XII 636–638 (R. Janin).

<sup>3</sup> Lancia di Brolo, Storia della chiesa in Sicilia, Palermo 1884; – E. Lonca, Stato, chiesa e famiglia in Sicilia dalla caduta dell'Impero al Regno Normanno I, Palermo 1905; – A. Amore, Siracusa, Enciclop. Cattol. XI 718–726.

<sup>4</sup> Allgemeine Literatur zum Vikariat von Thessalonike siehe S. 31; – V. Grumel, Le vicariat de Thessalonique et le premier rattachement de l'Illyricum oriental au patriarcat de Constantinople, Annuaire de l'École de Legisl. Rel. 1950/1951 (Paris 1953) 49–63; – DACL XV 624–713 (H. Leclercq); – S. Vailhé, Annexion de l'Illyricum au patriarcat oecuménique, EO (1911) 29–36; – W. Miller, Salonica, Engl. Histor. Review 32 (1917) 161–174; – A. Bakalopoulos, 'Ιστορία τῆς Θεσσαλονίκης, Thessalonike 1947; – A. Adamantiu, 'Η βυζαντινὴ Θεσσαλονίκη,

Athen 1912; – O. Tafrahi, Thessalonique des origines au XIV<sup>e</sup> s., Paris 1919; – D. Euangelides, Εικονομαχικὰ μνημεῖα ἐν Θεσσαλονίκῃ, Ἀρχαιολ. Ἐφημερίς, Παναγούρ. Τόμος 1937, 341–351; – S. Kugeas, Notizbuch eines Beamten der Metropolis in Thessalonike aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts, BZ 23 (1914–1919) 143–163; – L. Petit, Les évêques de Thessalonique, EO 4 (1900–1901) 212–221; EO 5 (1901–1902) 26–33, 90–97, 150–156, 212–219; – ders., Nouveaux évêques de Thessalonique, EO 6 (1903) 292–298; – ders., Le synodicon de Thessalonique, EO 18 (1916–1917) 236–254; – V. Laurent, La liste épiscopale du synodicon de Thessalonique, EO 32 (1933) 300–310; – Zu Titel und Rang des Metropolitan: A. Buturas, Μακεδονικὸν Ἡμερολόγιον 1912 149–153; – ders., Γρηγόριος Παλαμᾶς 2 (1918) 405–410; – ders., Γρηγόριος Παλαμᾶς 4 (1920) 43–50.

erhielt seinen Platz zwischen Gangrai und Klaudiupolis, im 16. Rang. Ihm gebührte offenbar die höchste Bedeutung unter den Neuerwerbungen, und seine Metropoliten hatten schon so manches Mal, vor allem zur Zeit des akakanischen Schismas, kein Hehl aus ihrer Hinneigung zu Byzanz gemacht. Der Ruhm der Stadt war der hl. Demetrios und ihre eigene Tapferkeit in den Slavenkämpfen. Die Demetrioswallfahrt mit ihrem Jahrmarktsgetriebe war eine der größten Attraktionen der Stadt, die Predigten zum Fest des Heiligen gehören zum eisernen Bestand der thessalonizensischen Homiletik. Je mehr dem Reich im Osten verloren ging, desto mehr wuchs die Bedeutung Thessalonikes, dessen Bischöfe sich schon früher hatten Patriarchen nennen lassen. Es ist bezeichnend, daß Andronikos II. die Metropole in den 11. Rang erhob und sein Nachfolger Andronikos III. schon in den vierten. Es fehlte damals auch nicht an Versuchen, die Unterordnung der Metropole unter den Patriarchen so wenig wie nur möglich zum Ausdruck zu bringen und dem Patriarchen Auszeichnungen abzutrotzen, die sonst nicht üblich waren. Der Titel des Metropolitens war schon in byzantinischer Zeit wie heute noch „Panagiotatos“. Unter der Metropolen ist eine ganze Reihe bedeutender Namen zu nennen: zunächst der hl. Joannes, dann der Bruder des Theodoros Studites, Joseph († 832), der lateinerfreundliche Niketas von Maroneia im 12. Jahrhundert, Gregorios Palamas, der berühmte Vorkämpfer der hesychastischen Mystik, Neilos Kabasilas, sein Sekundant (nicht Nikolaos Kabasilas), Isidoros Glabas, Gabriel und schließlich der Mystiker und Liturgiker Symeon von Thessalonike. Neben dem wichtigsten der Stadtheiligen, Demetrios, verehrte man den heiligen David und vor allem auch Theodora von Thessalonike.

Die Diatyposis Leons VI. nennt unter den Autokephalen des Bezirks von Thessalonike an erster Stelle Serrai,<sup>1</sup> berühmt durch sein Johanneskloster in der Nähe. Serrai wurde schließlich zwischen 1022 und 1035 selbst Metropole. Aus der Zeit der serbischen Herrschaft kennen wir einen Metropolitens Jakobos († ca. 1360) mit bedeutenden wirtschaftlichen und sozialen Interessen. Aus dem Metropolitanverband von Serrai hinwiederum löste sich ca. 1328 Zichnai als eigene Metropole. Ein weiterer Suffragan von Serrai, Melenikon,<sup>2</sup> erscheint ebenfalls unter Andronikos II. zum erstenmal als Metropolis.

Zum Sprengel von Thessalonike gehörte auch das in den Kämpfen der mittelbyzantinischen Zeit immer wiederkehrende Berrhoia.<sup>3</sup> Kaiser Basileios II. überwies es als Suffragan dem gefährdeten Achrida. Aber die Maßnahme hielt nur vor bis zum Tode des Kaisers. Wahrscheinlich unter

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa III A (s. v. Siris) 313-314 (Oberhammer); - P. N. Papageorgiu, *Αἱ Σέρραι*, BZ 3 (1894) 225-329; - E. G. Strates, *Ἱστορία τῆς πόλεως Σερρών*, 2. Aufl. Serrai 1926; - N. A. Bees, *Byz. NgrJbb.* 8 (1929-1930) 378-382; - P. Perdrizet-L. Chesnay, *La métropole de Serrès, Monuments Piot; Monuments et mémoires publiés par l'Acad. Inscr. et Belles-Lettres X*, 2 Paris 1904; - St. Stanojević, *Semi-*

*narium, Kondakovianum* 10 (1938) 95-98.

<sup>2</sup> Eleutherios Tapeinos, *Ἐσολησιαστικὴ ἱστορία τῆς ἐπαρχίας Μελενίκου*, *Ἐσολ.* *Ἀρχ.* 12 (1894) 143-144, 151-152; - F. Dölger, *Zwei byzantinische Reiterheroen erobern die Festung Melnik*, *Ephemerides Inst. Archaeol. Bulgar.* 16 (1950) 275-279.

<sup>3</sup> Pauly-Wissowa III 304-306 (Oberhammer).



Michael VIII. wurde es selbst Metropole. Die Insel Thasos<sup>1</sup> schickt ihren Bischof auf die Synode von Chalkedon als Vertreter der Macedonia Prima. In den Bischofsnotizen erscheint es nicht vor Manuel II., der es zur Autokephalie erhob, wahrscheinlich nachdem er es 1414 wiedererobert hatte. Von den übrigen Suffraganen Thessalonikes seien wenigstens Kitros<sup>2</sup> im Golf von Thessalonike erwähnt, sowie die bekannte Festung Serbia.

Wahrscheinlich schon im alten Illyricum nahm den nächsten Platz nach Thessalonike die Metropole Korinthos<sup>3</sup> ein. Die Diatyposis Leons VI. weist ihm allerdings erst den 27. Platz an, wahrscheinlich weil die ganze Peloponnes erst allzu kurz wieder effektiv dem Reichsverband angehörte. Korinth war der eigentliche und wahrscheinlich lange einzige Vorort der kirchlichen Organisation Griechenlands. Der Bischof von Korinth ist der einzige Vertreter Griechenlands auf der Synode von 680. Die Bedeutung Korinths erlitt ihre größte Einbuße zu Beginn des 9. Jahrhunderts, also schon vor der Diatyposis, als Patras und Athen selbständig wurden.

Von den verbliebenen Suffraganen, die dann in der Diatyposis Leons erscheinen (Damalas, Argos, Monembasia, Kephallenia, Zakynthos, Zemainia und Maine), verblieben auch fernerhin nicht alle im Metropolitanverband. Argos,<sup>4</sup> berühmt durch seinen Bischof Petros von Argos, wurde unter Kaiser Isaak Angelos selbst Metropole, und zwar in der Verbindung mit Nauplia. Die Vereinigung der beiden Sitze selbst dürfte ins 10. Jahrhundert zurückgehen. Wichtiger wurde vor allem in der Palaiologenzeit Monembasia,<sup>5</sup> eine Gründung zum Schutz der Griechen vor den Slaveneinfällen. Nach dem 4. Kreuzzug wurde es, umgeben von fränkischen Kleinfürsten, bald die Hochburg des Hellenismus und entwickelte sich auch wirtschaftlich infolge seines Handels mit Venedig bedeutend. Es gehörte zu den

<sup>1</sup> C. Fredrich, Thasos, Athenische Mitteilungen 33 (1908) 215–246; – H. de Coinzy, L'île de Thasos, La Géographie 38 (1913) 405; – Pauly-Wissowa V A 2, 1310–1327 (F. v. Hiller).

<sup>2</sup> DHGE XII 998–999 (R. Janin).

<sup>3</sup> Zur Peloponnes: A. Bon, Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204, Paris 1951, bes. S. 103–113; – D. A. Zakythenos, Le despotat grec de Morée II, Athen 1953, 271–295; – P. Zerletos, 'Η ἐν Πελοποννήσῳ ἑλληνικὴ ἐκκλησία ἐπὶ τῶν 'Ενετῶν, Athen 1921; – zu Korinth: DHGE XIII 876–880 (R. Janin); – Pauly-Wissowa, Suppl. IV 991–1036 (Lenschau) und Suppl. VI 182–199 (de Waele); – S. Lampros, NEll. 12 (1915) 309; – N. A. Bees, ByzNgrJbb. 6 (1928–1929) 369–388; – Zakythenos, a. a. O. 291–295.

<sup>4</sup> S. Lampros, 'Ο κατάλογος τῶν ἀρχαιτέρων ἱεραρχῶν Ναυπλίου καὶ Ἀργεῶς, NEll. 12 (1915) 122; – G. Konidares, Σύνομος ἐκκλησιαστικῆ ἱστορία Ἀργεῶς καὶ Ναυπλίας, Athen 1936, SA aus Θρησκ. κ. Χρ. Ἐγκυκλοπαίδεια; – Pauly-Wissowa II 788–789 (Hirschfeld); – DHGE IV 80–81 (R. Janin).

<sup>5</sup> W. Miller, Monembasia, JournHellStud. 28 (1907) 229–241, 300–301; – Chr. Demetriu, 'Η μητρόπολις Μονεμβασίας καὶ αἱ ὑπ' αὐτὴν ὑπαγόμεναι ἐπισκοπὰὶ μέχρι τοῦ 18ου αἰῶνος, Θεολογία 7 (1929) 139–151; – Athenagoras von Paramythia, 'Η μητρόπολις Μονεμβασίας, Θεολογία 8 (1930) 228–252; – Chr. Demetriu, 'Η μητρόπολις Μονεμβασίας καὶ αἱ ὑπ' αὐτὴν ὑπαγόμεναι ἐπισκοπὰὶ, Ἱερὸς Σύνδεσμος 21 (1921) Nr. 26, 3–6; – V. Laurent, La liste épiscopale du synodicon de Monembasie, EO 32 (1933) 129–161; – Zakythenos, a. a. O. 271–280; – St. Binon, L'histoire et la légende de deux chrysobulles d'Andronique II en faveur de Monembasie, EO 37 (1938) 274–311; – F. Dölger, Ein literarischer und diplomatischer Fälscher des 16. Jahrh.: Metropolit Makarios von Monembasia, Otto Glauning zum 60. Geburtstag, Leipzig 1936, 25–35 = F. Dölger, Byzantinische Diplomatie, Ettal 1956, 370–383; – A. Heisenberg, Aus der Geschichte und Literatur der Paläologenzeit I, München 1920, 29–33; – S. Lampros, NEll. 12 (1915) 257–318.

zahlungskräftigsten Bischofssitzen. Daß es freilich schon unter Kaiser Maurikios Metropole geworden wäre, gehört zu den nicht wenigen Fälschungen im Dienste des monembasiotischen Lokalpatriotismus. Metropole wurde es erst unter Kaiser Michael VIII. bald nach 1261, zunächst im 98. Rang, um nach einigen Jahrzehnten die 10. Stelle zu erreichen.

Die zerrütteten Zustände auf der Peloponnesos im 7. und 8. Jahrhundert haben die kirchliche Organisation, wie sie in der Spätantike bestand, so gut wie vollständig über den Haufen geworfen; mit den Städten verschwanden die Bistümer und es brauchte die ganze Energie der byzantinischen Kaiser, bis um die Wende zum 9. Jahrhundert wieder etwas Ordnung geschaffen werden konnte. Die Entsetzung der Stadt Patrai<sup>1</sup> bildet einen Markstein in dieser Geschichte und es ist bezeichnend für den Reorganisationswillen der Regierung, daß die Stadt bald darauf auch Metropole wurde (wahrscheinlich 805). Es bekam damals, soviel sich sehen läßt, Methone, Lakedaimon und Korone, wozu in der Diatyposis Leons VI., wie sie vorliegt, noch Bolaine (wahrscheinlich Olena) kam. Patras bekam den Rang zwischen der kalabrischen Kirchenprovinz und Trapezunt. Sein Ruhm war der Apostel Andreas, dem es auch den Sieg über die Slaven zuschrieb. 1205 wurde es lateinisches Erzbistum und sein Bischof der Primas des Fürstentums Achaia. Aber auch die griechische Metropole behielt ihre Bischöfe, wenn auch die Suffragane verloren gingen und der Metropolit zeitweise in Megaspelaion residieren mußte. Gelegentlich wurde die Metropole auch mit Lakedaimon vereinigt.

Entsprechend der fortschreitenden Regräzisierung der Peloponnesos entstand auf dem patrassischen Gebiet im Laufe des 11. Jahrhunderts (vor 1081) eine neue Metropole, allerdings ohne Suffragane: Christianopolis,<sup>2</sup> ein Sitz, dessen Rang gelegentlich im 13. Jahrhundert, offenbar zu einer Zeit, da er nicht besetzt war, das viel jüngere Christupolis in Makedonien für sich in Anspruch nehmen wollte.

Lakedaimon,<sup>3</sup> wie Sparta im Mittelalter gewöhnlich heißt, das Nikon Metanoieite zum Zentrum seiner Missionstätigkeit gemacht hatte, wurde 1081/82 selbst zur Metropole erhoben. Zu großer Bedeutung gelangte es zur Zeit des Despotats, also unter den Palaiologen, als der Metropolit im nahe gelegenen Mistras, der Hauptstadt, residierte.

Zwischen 1376 und 1379 entstand eine weitere Metropole auf altem patrassischen Boden: Kernitza.<sup>4</sup> Aber der ernannte Metropolit konnte den Sitz nicht nur wegen der „Anomalie“ der politischen Verhältnisse, sondern auch wegen des Widerstandes des Titulars von Patrai nicht einnehmen; 1381 wurde die Eintagsmetropole wieder aufgehoben und zum Suffragan von Patrai degradiert, da es inzwischen offenkundig geworden

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa I 2362 s. v. Antheia (Hirschfeld); - Zakythenos 288-291; - Bon, a. a. O. bes. 43-44 u. a. -; - E. Gerland, Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Erzbistums Patras, Leipzig, 1903; - J. Pargoire, Sur une liste épiscopale de Patras, EO 7 (1910) 103-107.

<sup>2</sup> P. Zerlentes, Αἱ μητροπόλεις Χριστιανουπόλεως καὶ Ἄργους καὶ Ναυπλίας,

Athen 1922; - DHGE XII 773-774 (R. Janin); - Zakythenos 286-288; - D. C. Dukakes, Κατάλογος μητροπολιτῶν Χριστιανουπόλεως, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 4 (1909) 366-373.

<sup>3</sup> Zakythenos 281-286; - P. H. Dukas, Ἡ Σπάρτη διὰ μέσου τῶν αἰώνων, New York 1922 (mir unzugängl.).

<sup>4</sup> DHGE XII 177-178 (R. Janin).

war, daß Kernitza vordem nicht einmal einen Bischof gehabt hatte, sondern nur ein Metropolit von Patras den Bezirk von seinem eigenen Gebiet abgetrennt hatte, um einen Neffen als Bischof unterzubringen.

Wenn zwei Notitiae episcopatum, die Gelzer ediert hat (Philipp. 1477 und Athen. 1371. 1374 und 1379) unter den peloponnesischen Metropolen auch Achaia nennen, so steht das ganz isoliert. Wahrscheinlich hat der Kopist das ihm unbekannte Euchaneia, das in den anderen Listen an diesem Platz stand, durch das ihm geläufigere Achaia ersetzt.

Die Verweisung Korinths aus Mittelgriechenland erfolgte durch die Errichtung Athens<sup>1</sup> als Metropole. Sicherlich war Athen ursprünglich Korinth untergeordnet. Man hat vermutet – jedoch zu Unrecht –, daß es zunächst autokephales Erzbistum geworden sei. Der Titel „Erzbischof“, der mitunter im 9. und 10. Jahrhundert auftaucht, entstammt offenbar nicht dem byzantinischen, sondern dem westlichen Protokoll. Seit 841 jedenfalls ist der Sitz als Metropole bezeugt. Die Erhebung dürfte sich wahrscheinlich endgültig zwischen 797 und 806 vollzogen haben. Die Bedeutung der Metropole war kaum größer als die der Stadt selbst im Mittelalter. Am meisten Relief gab ihr Michael Choniates um die Wende zum 13. Jahrhundert. Aus seinen Schriften erfahren wir auch genug über die kläglichen wirtschaftlichen Verhältnisse. Seit der Lateinerherrschaft ist die Metropole meist nur noch durch Titulare vertreten.

Von den Suffraganen Athens erscheint Euripos schon in der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts oder wenigstens in der ersten des 11. Jahrhunderts im Range eines Autokephalen. Die Revision der unkanonischen Rangerhöhungen unter Kaiser Alexios I. brachte es wieder unter die Botmäßigkeit Athens. Unter Michael VIII. wurde es schließlich doch Metropole. Dagegen verbleibt Aigina von Anfang an in den Bistumslisten unter den Autokephalen. Auch das wichtige Theben,<sup>2</sup> dessen wirtschaftliche Bedeutung im Mittelalter größer war als die Athens, steht schon in der Diatyposis Leons VI. unter den Autokephalen. Zwischen 1022 und 1035 gibt es sich als Metropole, um unter Manuel I. plötzlich wieder als Suffragan Athens geführt zu werden, was freilich nur ein kurzes Intermezzo war.

Die 34. Stelle in der Diatyposis Leons VI. bekam die thessalische Metropolis Larissa.<sup>3</sup> Unter den bekannten Metropoliten ist der Homilet Antonios

<sup>1</sup> F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter, Stuttgart 1889; – W. Judeich, Topographie von Athen, 2. Aufl. München 1931, bes. S. 103; – G. Konidares, Πότε προήχθησαν αἱ Ἀθήναι εἰς μητρόπολιν; Πρακτικά Ἀκαδ. Ἀθηνῶν 10 (1935) 285–292; – V. Laurent, L'érection de la métropole d'Athènes et le statut ecclésiastique de l'Illyricum au VIII<sup>e</sup> siècle, RevEtByz. 1 (1943) 58–72; – S. Eustratiades, Τὸ συνοδικὸν τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἐπετηρίς 13 (1937) 3–29; – E. Honigmann, L'évêque d'Athènes à 458, Byzantion 14 (1939) 141–146; – V. Grumel, Remarque sur le synodicon d'une église de Grèce, RevEtByz.

6 (1948) 67–73; – V. Laurent, La liste épiscopale de la métropole d'Athènes d'après le synodicon d'une de ses églises suffragantes, Mémorial L. Petit, Bucarest 1948, 272–291; – J. Dräseke, Aus dem Athen der Acciaiuoli, BZ 14 (1905) 239–253; – J. Lognon, L'organisation de l'église d'Athènes par Innocent III, Mémorial L. Petit, Bucarest 1948, 336–346.

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa V A 2, 1423–1553 (Schober-Ziehen); – G. D. Tsebas, Ἐπισκοπικὸς κατάλογος Ἐθῶν, Ἐπετηρίς 13 (1937) 397–399.

<sup>3</sup> N. Giannopoulos, Ἐκ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Θεσσαλίας, Καινὴ Διδαχὴ 2 (1920) 25–30; – ders., Ἐπισκοπικὸν κατά-

(14. Jahrh.) zu nennen, der freilich in eine Zeit gehört, da gerade die Verhältnisse der Metropole, die schon seit der fränkischen Okkupation sehr unsicher geworden zu sein scheinen, mehr als unklar waren. Schon 1318 ersucht der Metropolit um Verlegung seines Wohnsitzes nach der unbesetzten Suffraganstadt Charmaine. 1371 mußte die ganze Suffraganreihe wieder einmal in Erinnerung gebracht werden, da man offenbar über die Verteilung nicht mehr recht Bescheid wissen wollte. Damals wurde z. B. Pharsala<sup>1</sup> noch als Suffragan geführt. Andererseits begegnet es bereits in der Notiz aus der Zeit des Joannes Tzimiskes als autokephales Erzbistum und unter Andronikos II. als Metropolis. Offenbar hatten die fränkischen Wirren alles in Vergessenheit geraten lassen. Auch Domenikos (Domenikon) wird 1371 als Suffragan aufgeführt, obwohl es zur Zeit der Synchysis autokephal geworden war. Anscheinend hielt man von den Rangerhöhungen aus dieser Bürgerkriegszeit nicht viel, und die alten Metropolen waren stark genug, um sie teilweise rückgängig zu machen. Dasselbe gilt von Gardikion, das sich schon unter Isaak II. als Metropole verzeichnet findet und nun wieder Larissa zugeteilt wird.

Unmittelbar nach Larissa teilt die Diatyposis das alte Naupaktos<sup>2</sup> ein, den uralten Bischofssitz der Provinz Nikopolis. In der byzantinischen Zeit sind seine Schicksale schwankend. Ursprünglich gehörte es sicherlich zur Metropole Korinthos, dann scheint es in den Sprengel der neuerrichteten Metropole Athen übergegangen zu sein. Schließlich ist es im 9. oder 10. Jahrhundert selbst Metropole geworden durch Übertragung der alten Rechte des epeiritischen Nikopolis<sup>3</sup> auf Naupaktos. Aus einem Synodalentscheid von ca. 1305 erfahren wir, daß schließlich Joannina<sup>4</sup> (Jannina) zur Metropole erhoben wurde, weil Naupaktos 1284/85 italienisch geworden sei. Jetzt wird verfügt, daß Joannina endgültig die Stelle von Naupaktos einnehmen solle, zusammen mit den Suffraganen der alten Metropole und dies, solange Naupaktos unter lateinischer Herrschaft stehe. 1365 erhält aber Naupaktos seine alte Stellung wieder, und Joannina wird durch Leukas

λογοι Θεσσαλίας, 'Επετηρίς τοῦ Παρνασσοῦ 10 (1914) 253-312 und 'Θεολογία 11-14 (1933-1936); - zu Larissa: Pauly-Wissowa XII 845-871 (Stählin); - K. S. Dyobuniotis, 'Ανέκδοτοι ἐγκύκλιοι καὶ ἔγγραφα τῆς μητροπόλεως Λαρίσσης, Athen 1924; - N. A. Bees, Prosopographisches, Hagiographisches und Kunstgeschichtliches über den heiligen Bessarion, den Metropolit von Larissa († 1540), Byz NgrJbb. 4 (1923) 351-400, enthält Literatur und Hinweise auch auf die byzant. Zeit; - ders.; Zur Schriftstellerei des Antonios von Larissa, Byz NgrJbb. 13 (1936) 300-319.

<sup>1</sup> Metrop. Jezechiel, 'Η μητρόπολις τῶν Φαναριοφερσάλων, 'Θεολογία 7 (1929) 241-256; - dazu Athenagoras Paramythias, a. a. O. 8 (1930) 79-90 und nochmals Jezechiel, a. a. O. 170-176.

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa XVI 1979-2002 (Oldfather); - C. A. Garufi, I capitoli della

Confraternità di Santa Maria di Naupaktos, Bolletino dell'Ist. Stor. Ital. 31 (1910) 73-97; - G. Konidares, 'Εκκλησιαστικοιστορικά βυζαντινά μελετήματα I, 'Ελληνικά, Parartema 9 (Athen 1956) 150-205.

<sup>3</sup> Pauly-Wissowa XVII 511-518 (Schober); - Konidares (siehe vorige Anm.); - J. Zeiller, Un mot sur l'évêché de Nicopolis, Recherches de Science Relig. 17 (1927) 327-328.

<sup>4</sup> N. Mystakides, 'Η μητρόπολις 'Ιωαννίνων, Konstantinopel 1894; - P. Papatrhuses, 'Η μητρόπολις τῶν 'Ιωαννίνων, 'Ο ἐν ΚΠ Φιλολ. Σύλλογος, Παρart. des Tom. 34, Konstantinopel 1913-1921, 206-212; - Metr. Athenagoras, 'Η ἐκκλησία τῶν 'Ιωαννίνων, 'Ηπειρωτικά Χρονικά 3 (1928) 3-49; - S. Lampros, ΝΕλλ. 12 (1915) 36-40; - M. Mystakides, Νεολόγου 'Εβρμαδ. 'Επιθεώρησις 2 (1893) 864-866; - Athenagoras, 'Ηπειρωτικά Χρονικά 3 (1928) 3-49.

entschädigt, das in der Diatyposis als autokephales Erzbistum stand. Aber es dauert keine zwei Jahre und auch Leukas kommt wieder unter die Botmäßigkeit von Naupaktos. Dieser ganze Wechsel spiegelt deutlich die schwankenden Verhältnisse wider, denen diese Landstriche damals unterworfen waren. Seine größte Bedeutung hatte Naupaktos in der byzantinischen Kirchengeschichte unter dem Metropoliten Joannes Apokaukos zur Zeit des Despotats von Epeiros in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, als seine Bischofsstadt der Vorort dieses Despotats wenigstens in kirchlicher Hinsicht wurde. Was Jannina speziell anlangt, so hatte es früher zur bulgarischen Kirche gehört und wurde auch durch den zweiten Erlaß des Kaisers Basileios, der die Verhältnisse von Achrida regelte, wieder diesem Erzbistum zugeteilt.

Zu den alten epeiritischen Suffraganen gehörte ursprünglich auch Kerkyra.<sup>1</sup> Die Diatyposis reiht es unter die autokephalen Erzbistümer ein und etwa zwischen 1081 und 1082 wurde es Metropole. Der bekannteste Metropolit ist Georgios Bardanes, der Vertrauensmann der epirotischen Despoten im 13. Jahrhundert (seit 1219 Metropolit).

An 39. Stelle reihte Leon VI. die makedonische Metropole Philippoi<sup>2</sup> ein, berühmt durch die Mission Pauli, aber ohne Bedeutung in der byzantinischen Geschichte, aus der es etwa im 10. Jahrhundert so gut wie ganz verschwindet. So gleicht in den spätbyzantinischen Zeiten das Schicksal seiner Metropoliten in etwa dem der fernöstlichen. Schließlich nimmt sein Suffragan Christupolis<sup>3</sup> (Neapolis) seinen Rang ein, das als starke Festung des Reiches sehr bald Philippoi an Bedeutung überflügelt haben muß. Nach der Ekthesis des Kaisers Andronikos II. muß es zunächst Autokephalos gewesen sein, bevor es Metropole wurde. Zu letzterem Rang dürfte es aber schon im 13. Jahrhundert aufgerückt sein. Auch Drama war zunächst Suffragan von Philippoi. Andronikos II. machte es zum Erzbistum und zwischen 1341 und 1343 wurde es ebenfalls Metropolis.

Den 42. Platz unter den Metropoliten fand Dyrrhachion,<sup>4</sup> das als Seefeste immer eine bedeutende Rolle in der byzantinischen Geschichte gespielt hat. Einer seiner Suffragane, Elissos (Elassan), wurde durch Kaiser Andronikos II. zum autokephalen Erzbistum erhoben.

An vorletzter Stelle schließlich wurde Neai Patrai<sup>5</sup> eingereiht, das spätestens 879 zur Metropole gemacht wurde. Es gehörte ursprünglich zum Sprengel von Larissa. Sein bedeutendster Metropolit war Euthymios Malakes im 12. Jahrhundert.

<sup>1</sup> DHGE XIII 829–831 (R. Janin); – G. P. Karydes, *Ἱστορία τῆς νήσου Κερκύρας*, 1936; – Pauly-Wissowa XI 1400–1409 (Bürchner).

<sup>2</sup> S. Vailhé, *Les évêques de Philippes*, EO 3 (1899–1900) 263–272; – Pauly-Wissowa XIX 2206–2244 (J. Schmidt); – P. Collart, *Philippes*, DACL XIV 712–741; – P. Lemerle, *Philippes et la Macédoine Orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris 1945.

<sup>3</sup> Lemerle (siehe vorige Anm.) S. 262; – DHGE XII 779–781 (R. Janin); – Pauly-Wissowa XVI 2124–2125 (Oberhammer).

<sup>4</sup> Pauly-Wissowa V 1886–8887 (Philippson); – Konidares (siehe oben S. 181 Anm. 2); – A. Papadopulos-Kerameus, *Δυρραχίνα*, BZ 14 (1905), 568–574.

<sup>5</sup> Vgl. V. Grumel, EO 24 (1925) 320–323; – K. Bones, *Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη τὰ σφρόμενα*, I, Athen 1937, 5–7.

Damit war die Eingliederung der Bistümer des Illyrikums vollzogen, soweit sie auf griechischem Boden lagen. Wie schon erwähnt, wurde dabei der erste Platz einem sizilianischen Sprengel, nämlich Syrakus, eingeräumt. Die übrigen italienischen Metropolen und Bistümer, die durch Leon III. vom Patriarchat des Westens abgetrennt worden waren, erhielten etwas niedrigere Ränge und wurden unter die griechischen Sitze eingestreut.<sup>1</sup> So die Metropole Kalabrien mit Reggio<sup>2</sup> als Vorort an 31. Stelle, ein Kernland des Griechentums in Unteritalien. Berühmter freilich in der byzantinischen Geschichte als die Metropole selbst war sein Suffragan Rhusianon, Rossano,<sup>3</sup> das bald zum autokephalen Erzbistum aufrückte. An die 44. Stelle kam die sizilianische Metropole Catania (ohne Suffragane) und an die 48. Stelle Hagia Severina<sup>4</sup> in Kalabrien, zu dessen Bezirk Hydrus, das italienische Otranto,<sup>5</sup> gehörte, das in der Diatyposis schon als Erzbistum auftaucht und Ende 968 die Metropolitanrechte erhielt.

Daß Kreta in dieser Diatyposis fehlt, obwohl es nominell ebenfalls zu den illyrischen Bistümern gehörte, ist verständlich: die Insel war damals im arabischen Besitz. Mit ihrer Wiedereroberung durch Nikephoros Phokas wurde sie auch dem Patriarchat angegliedert. Sie erhielt sogar einen relativ hohen Rang. Damals schied Seleukeia, die isaurische Metropole, aus dem konstantinopolitanischen Verband, in den es seit dem Verlust Antiocheias, zu dem es eigentlich gehört hatte, eingetreten war, wieder aus. Seinen Platz, den 30., erhielt die Insel, deren Vorort Gortyne war. Mit der venezianischen Eroberung begann für die griechische Kirche auf der Insel eine schwere Zeit. Zunächst wurden noch sieben von zehn Bischöfen des byzantinischen Ritus beibehalten. Jedenfalls ließ man keine Bischöfe mehr zu, die sich nicht mit Rom unierten. Eine eigens verwaltete byzantinische Kirche mit Metropolitan gab es auch unter den Unierten nicht mehr. Gegen Ende des Reiches wurden die Interessen des Patriarchats durch einen einfachen Protopapas wahrgenommen.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> J. Gay, Les diocèses de Calabre à l'époque byzantine d'après un livre récent, *RevHistLittRel.* 5 (1900) 233-261; - G. Minasi, Le chiese di Calabria dal quinto al duodecimo secolo, Napoli 1896; - P. L'Huilier, The Greek church in Italy in the Middle ages, The Christian East 7 und 8, 1953/54, 10 S.; - C. G. Moor, La lotta fra la chiesa greca e la chiesa latina in Puglia nel sec. X, *Archivio stor. Pugl.* 4 (1953) 58-64; - G. Slaughter, Calabria, the first Italy, Madison 1939.

<sup>2</sup> C. Guarna Logotata, Cronica dei vescovi e dei arcivescovi di Reggio in Calabria, *Rivista Stor. Calabrese* VII, 3-4; - E. Russo, L'ultimo metropolita greco di Reggio, *BollGrott.* 7 (1953) 163-178.

<sup>3</sup> *DAcL* XV 15-18 (H. Leclercq); - *Enciclop. Cattol.* X 1375-1377 (F. Russo); - B. Cappelli, Rossano bizantina minore, *ArchStorCalLuc.* 34 (1955) 31-53.

<sup>4</sup> F. Russo, La metropoli di Santa Severina, *ArchStorCalLuc.* 16 (1947) 1-20; -

*Encicl. Cattol.* X 1949 (F. Russo).

<sup>5</sup> A. Antonaci, Hydruntum, Otranto, Gallatina 1954/55; - Pauly-Wissowa IX 87 (Weiss).

<sup>6</sup> C. de Boor, Ein falscher Bischof, *BZ* 13 (1904) 433-434; - G. Gerola, Per la cronotassi dei vescovi Cretesi all'epoca Veneta, *Miscellanea di Storia Veneta* III 7 (1913), 2, Venedig 1914; - S. Xanthudides, Περὶ τῆς μητροπόλεως Κρήτης καὶ τοῦ μητροπολιτικοῦ ναοῦ τοῦ ἁγίου Τίτου κατὰ τὴν βυζαντινὴν περίοδον (961-1204), *Χριστιανικὴ Κρήτη* 2 (1915); - G. Gerola, Οἱ Ἕλληνες ἐπίσκοποι ἐν Κρήτῃ ἐπὶ Ἐνετοκρατίας, *Herakleia* 1915; - E. Petrakos, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας ἐν Κρήτῃ, Athen 1925; - S. Xanthudides, Ἐπαρχία καὶ πόλεις Κρήτης, *Ἐπετηρίς* 3 (1926) 34-66; - Chr. Angelidakis, Ἡ κατάστασις τῆς ἐκκλησίας τῆς Κρήτης ἐπὶ Ἐνετοκρατίας, *Θεολογία* 4 (1926) 21-41; - P. Kriaras, Ἱστορία τῆς Κρήτης, Athen 1930; - V. Laurent, Le synodicon de Sybrita et les métropolités de Crète aux

Der Einbruch der Slaven und Bulgaren vernichtete die kirchliche Organisation und teilweise auch das Christentum in den Donauprovinzen, die einst zum Vikariat von Thessalonike bzw. zum Erzbistum Justiniana Prima gehört hatten. Die verschiedenen Richtungen, in welchen Zar Boris, als er sein Volk christianisieren wollte, Missionare suchte, sind aus der Kirchengeschichte bekannt.<sup>1</sup> Sein Hin und Her war einer der wichtigsten Faktoren in der Auseinandersetzung zwischen Byzanz und Rom im 9. Jahrhundert. Bekanntlich hat die Konferenz der östlichen Patriarchen im Anschluß an die Synode von 869/870 die Zugehörigkeit des bulgarischen Territoriums zur Kirche von Byzanz anerkannt. Nun bekommt der Zar vom Patriarchen Ignatios in der Person des Griechen Joseph seinen ersten Erzbischof. Von einer Unabhängigkeit dieses Erzbischofs gegenüber Konstantinopel kann zunächst nicht die Rede sein. Als aber die Beziehungen zwischen Bulgarien und Byzanz unter Zar Symeon aufs äußerste gespannt waren, erbat sich der Zar von Papst Joannes X. den Titel Patriarch für seinen Erzbischof. Wie immer sich Rom verhielt, jedenfalls konzedierte nun auch Byzanz die Autokephalie, und in der Reihe der Erzbischöfe Bulgariens, welche die griechische Liste des Paris. 888 auf das alte Sardika zurückführt, ist Damianos mit der Residenz in Dristra (Drster) der erste Patriarch (1. Hälfte des 10. Jahrhunderts). Später wurde nach Zwischenstationen in Triaditza und anderwärts Achris<sup>2</sup> (Achrida, Ochrid) Residenz. Der Bulgarenfeldzug des Kaisers Basileios II. machte dem selbständigen Patriarchat ein Ende, Ochrid wurde Erzbistum (Metropole), freilich mit einer gewissen Autonomie, aber von Griechen besetzt.<sup>3</sup> Die besonderen Privilegien des degradierten Patriarchats werden von Kaiser Basileios II. in drei Chrysobullen garantiert. Aber bald machten die umliegenden griechischen Metropolen, wie Thessalonike, Larissa, Dyrrhachion, ihre Ansprüche auf die ihnen seinerzeit von den Bulgaren abgenommenen Gebiete wieder geltend. Nach dem Zusammen-

X<sup>e</sup> - XIII<sup>e</sup> siècle, EO 32 (1933) 385-412; - N. Papadakes, 'Η ἐσολογία Κρήτης, Kanea 1936; - G. Hofmann, Wie stand es mit der Frage der Kirchenunion auf Kreta im XV. Jahrhundert? OrChrPer. 10 (1944) 91 bis 115; - N. B. Tomadakes, 'Η ἀποστολική ἐσολογία τῆς Κρήτης κατὰ τοὺς αἰ. γ' - γ' καὶ δ' τίτλος τοῦ προκαθημένου αὐτῆς, 'Ἐπετηρίς 24 (1954) 67-107; - G. Hofmann, Nuove fonti per la storia profana ed ecclesiastica di Creta nella prima metà del secolo XV, 'Ἐλληνικά, Παράρτημα 9 (1955) 467-469.

<sup>1</sup> S. Vailhé, Formation de l'église bulgare, EO 14 (1911) 80-89, 152-161; - M. R. Peković, Die Entstehung des Patriarchats von Ochrid (serb.), Bogoslovje 9 (1934) 18-25; - St. Petkov, Die Taufe des Zaren Boris I. (bulg.), Plovdiv 1925; - V. Zlatarski, Die Nationalisierung von Staat und Kirche der Bulgaren im IX. Jahrhundert, Godišnik der Hist.-Phil. Fakultät Sofija 22 (1926) 32 ff.; - I. Snegarov, Die Begründung der bulgarischen orthodoxen Kirche, Makedon. Pregled 8 (1932) 1-40; - A. Vaillant-M. Lascaris, La

date de la conversion des Bulgares, Revue des Études Slaves 13 (1933) SA 15 S.; - J. Snegarov, La fondation de l'église orthodoxe bulgare, Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου, Athen 1935, 278-292; - J. Snegarov, Die Notitiae episcopatum als Geschichtsquelle für die Christianisierung der Balkanslaven (bulg.), Izvestija Institut f. Bulg. Geschichte 6 (1956) 647-656; - V. Zlatarski, Bulgarische Erzbischöfe im Patriarchenrang während des ersten Zarenreiches (bulg.), Izvestija der Historischen Gesellschaft 6 (1924) 1-28.

<sup>2</sup> I. Snegarov, Grad Ochrid, Maked. Pregled 4 (1928) SA 68 S.

<sup>3</sup> H. Gelzer, BZ 2 (1893) 41 ff.; - St. Novaković, Das Erzbistum von Ochrid im Anfang des 11. Jahrhunderts, Glas. der Serb. AW 76 (1908) 1-62 (serb.); - Ph. Granić, Kirchenrechtliche Glossen zu den Privilegien des Kaisers Basileios II. an das Erzbistum von Ochrid (serb.), Glasnik der WissGes. Skopje 13 (1933) 1-10; dass. Byzantion 12 (1937) 395-415.

bruch von Byzanz im Jahre 1204 macht sich das Erzbistum wieder völlig unabhängig, obwohl Demetrios Chomatianos, einer der größten Kirchenfürsten seiner Zeit, sich nicht Patriarch nennt. Freilich nimmt er alle patriarchalen Rechte mit Nachdruck für sich in Anspruch.

Das griechische Erzbistum erlitt eine Reihe von Einbußen durch das zweite bulgarische Reich mit dem kirchlichen Zentrum in Trnovo, das vielleicht schon 1186 einen Erzbischof bekam, der sich schließlich durch Innozenz II. den Primastitel geben ließ, sich aber als Patriarch bezeichnete und fühlte.<sup>1</sup> Auch der Patriarch von Nikaia läßt sich 1235 dazu herbei, den Bischof von Trnovo als gleichberechtigten Patriarchen anzuerkennen. Weitere Einbußen erlitt Achrida durch die aufstrebenden Serben, allen voran durch den hl. Sava. Er schwingt sich zum autokephalen Erzbischof von Peć auf, und die Autokephalie muß auch von Byzanz anerkannt werden.<sup>2</sup> Damit ist die serbische Nationalkirche geschaffen. Stephan Dušan erhebt 1346 den Erzbischof zum Patriarchen seiner Kirche, worauf Patriarch Kallistos Stephan und seinen Patriarchen exkommuniziert. 1375 machten jedoch die beiden Kirchen ihren Frieden, und es scheint trotz mancher Bedenken doch so zu sein, daß Byzanz damals auch diesen Patriarchat, wenn auch noch so widerstrebend, anerkannte.

Zum Patriarchalsprengel des ersten bulgarischen Patriarchats gehörten nicht nur die alten Balkanstädte Triaditza (Sofia), Nisos (Niš), Belegrada (Belgrad), Skopia (Skopje) u. a., sondern auch alte griechische Suffragane der makedonischen und thessalischen sowie epeirotischen Metropolen, etwa

<sup>1</sup> V. Vasil'evskij, Die Erneuerung des bulgarischen Patriarchats unter dem Zaren Joannes Asan II. im Jahre 1235 (russ.), *Zurnal* 238 (1885) 1–56. 206–238; – E. Kurtz, Christophoros von Ankyra als Exarch des Patriarchen Germanos II., *BZ* 16 (1907) 120–142; – S. Changov-P. Gulov, Die Epoche der Aseniden. Briefe Kalojans an Innozenz III. (bulg.), Sofia 1921; – St. Stanojević, Der hl. Sava und die Proklamation des bulgarischen Patriarchats (serb.-kroat.), *Glas. serb.* AW 79 (1933) 173–188; – I. Dujčev, Innocentii III epistolae ad Bulgariae historiam spectantes, *Sofija* 1942.

<sup>2</sup> D. Ružić, Die Bedeutung des Demetrios Chomatianos für die Gründungsgeschichte der serbischen Autokephalkirche, *Jena* 1893; – I. Trifonov, Die Beziehungen zwischen der serbischen Kirche und der Kirche von Ochrid zu Beginn der Türkenherrschaft, *Makedonski Pregled* 4 (1928) 43–78; – V. Laurent, L'archevêque de Peć et le titre de patriarche après l'union de 1275, *Balkanica* 7 (1944) 303–310 (mir unzug.); – V. Mošin, Der Patriarch Kallistos und die serbische Kirche, *Glasnik der serbischen orthodox. Kirche* 9 (27) (1946) 192–206; – Zum hl. Sava und seiner Bedeutung für die serbische Autokephalie vgl. u. a. J. S. Palmov, Neue Materialien zur Frage nach der Gründung des serbischen

Erzbistums durch den hl. Sava, *Christiansk. Čtenije* 1891, Mai-Juni 421–458; – M. Lascaris, Le patriarcat de Peć a-t-il été reconnu par l'église de Constantinople en 1375? *Mélanges Ch. Diehl* I, Paris 1930, 171–175; – S. Stanojević, Der hl. Sabbas und die Selbständigkeit der serbischen Kirche (serb.), *Glasnik der Serb.* AW 83 (1934) 199–251; – N. Radojčić, Der hl. Sabbas (serb.), *Godišnjica* 44 (1935) 6–49; – J. Matl, Der heilige Sava als Begründer der serbischen Nationalkirche, *Kyrios* 2 (1937) 23–37; – N. Radojčić, Der hl. Sabbas und die Autokephalie der serbischen und bulgarischen Kirche (serb.), *Glas. der Serb.* AW II 91, 9 (1939) 179–258; – M. S. Arannicki, *Rastko Nemanjić*, Wien 1940; – Allgemeine Literatur zur serbischen Autokephalkirche: A. d'Avril, *La Serbie chrétienne*, *RevOrChr.* 1 (1896) 7–42; – E. Goudal, *L'église de Serbie*, *EO* 10 (1907) 235 bis 244; – A. Hudal, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche*, Graz 1922; – R.-M. Gruič, *Die serbische orthodoxe Kirche* (serb.), Belgrad 1921; – Bischof Rustič, *A short history of the Serbian church*, *The Christian East* 2 (1924) 33–36. 75–76. 134 bis 139; – S. Stanojević, *Die serbischen Erzbischöfe von Sabbas II. bis Daniel* (1263–1326) (serb.), *Glas. Serb.* AW II 77 (1933) 3–38.



Kastoria, Serbia, Joannina und Berrhoia. Im Laufe des 11. Jahrhunderts fiel dann freilich eine Reihe dieser Suffragane wieder an die griechischen Metropolen zurück, abgesehen von Kastoria, von dem noch zwei neue Bistümer abgetrennt werden: Deabolis und Grebenon, während Kastoria selbst Protothronos bleibt, ferner Skoplje, Bebeusda (Velbužd), Triaditza, Moglaina, Pelagonia, Prisdrianai, Strumitza, Niš, Belgrad und einige andere, vermehrt jetzt auch durch ein Bistum für die halbnomadischen Blachoi (Vlachen),<sup>1</sup> während die vardariotischen<sup>2</sup> Türken wieder zu Thessalonike kamen.<sup>3</sup>

Hier sei auch einer ephemeren kirchlichen Quasi-Autonomie gedacht, der Gründung des Kaisers Justinianos I.: Justiniana Prima. Innerhalb des Vikariats von Thessalonike, dessen Vorort Thessalonike bleibt, gründet Justinianos als Mittelpunkt der Provinzen Dacia, Moesia, Dardania, Praevalitana und Macedonia Secunda die Stadt Justiniana Prima und gibt dieser Stadt, ohne Rom zu verständigen und ohne konziliare Bestätigung, den Rang eines Erzbistums (Metropolitanrang mit erhöhter Unabhängigkeit). Er fixiert in Novelle 19 den Status. Es kommt zwar zum Konflikt mit Rom, aber 545 wird ein Kompromiß geschlossen: die Patriarchalrechte Roms werden auch für das Gebiet der neuen Stadt anerkannt (Nov. 151) und der neue Erzbischof wird dem Vikar von Thessalonike gleichgestellt. Aber schon das Jahr 602 ist der letzte Zeuge für die Existenz dieser Gründung.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> M. Gyóni, L'évêché vlaque de l'archevêché bulgare d'Achris aux XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, *Études Slaves et Roumaines* 1 (1948) 148-159. 224-233.

<sup>2</sup> V. Laurent, 'Ο Βαρδαριωτών ἤτοι Τούρκων, *Sbornik P. Nikov*, Sofia 1940, 275 bis 289; - ders., L'évêque des Turcs et le pro-ède de Turquie, *Bulletin Acad. Roum.* 23, 2 (mir unzug.); - G. Konidares, 'Η πρώτη μεία τῆς ἐπισκοπῆς Βαρδαριωτών Τούρκων ὑπὸ τὸν Θεσσαλονίκης, *Θεολογία* 23 (1952) 97-94. 236-238.

<sup>3</sup> Allgemeine Literatur zur bulgarischen Autokephalkirche: D. Chuchlev, Das religiöse und literarische Leben des bulgarischen Volkes zur Zeit des Caren Symeon (bulg.), *Sbornik des bulgar. Kultusministeriums* 12 (1895) 561-614; - A. d'Avril, *Bulgarie chrétienne*, *RevOrChr.* 2 (1897) 5-40; - K. Radtenko, Die religiöse und literarische Bewegung in Bulgarien in der Epoche vor der türkischen Eroberung (russ.), *Kiev* 1898; - H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida*, *Abh. der Sächs. GesW* XX 5, Leipzig 1902; - ders., *Der wiederaufgefundene Kodex des hl. Klemens und andere auf den Patriarchat von Achrida bezügliche Urkundensammlungen*, *Sb. Sächs. GesW* 1903, 41-110; - Georg D. Balashev, *Περὶληπτικὴ πραγματεία περὶ τῆς οἰκονομικῆς καταστάσεως τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχρῖδῶν καὶ πάσης Βουλγαρίας*, Sofia 1906; - Kallinikos von Berrhoia, *Οἱ Βούλγαροι καὶ ἡ παπικὴ ἔδρα*, *Γρηγόριος ὁ Παλαμάς* 4 (1920) 29-42; - G. Fehér, *Der Einfluß*

der bulgarischen Kirche in Ungarn, *Festschrift V. Zlatarski*, Sofia 1925, 485-498 (bulg.); - V. Ivanov, *Alte Kirchen und Klöster in den bulgarischen Ländern*, *Godišnik des Nationalmuseums in Sofia* 1926, 429-558; - G. Fehér, *Versuche und Erfolge der bulgarischen Kirche in Ungarn* (ung.), *Századok* 61 (1927) 1-20; - I. Snegarov, *Die Lage der Kirche von Ochrid von der türkischen Eroberung (1394) bis zum Jahr 1557* (bulg.), *Maked. Pregled* 5 (1929) 1-26; - P. Mutafčiev, *Der Byzantinismus im mittelalterlichen Bulgarien*, *BZ* 30 (1929-30) 387-394; - I. Snegarov, *Νέον ἀντίγραφον τοῦ κώδικος τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχρῖδος*, *Θεολογία* 8 (1930) 356-362; - *dass. bulg. Godišnik der Univ. Sofia, Theol. Fak.* 8 (1930-1931) 277-306; - *Metr. Jezekiel*, 'Η ἐκκλησία Ἀχρῖδῶν καὶ ἡ μητρόπολις Φαναριοφερσάλων, *ΝΣιών* 24 (1932) 473 bis 476; - I. Gošev, *Die altbulgarische Liturgie* (bulg.) *Godišnik der Univ. Sofia, Theol. Fak.* 9 (1932) 795; - V. Zaikyn, *Die juristische Organisation des Erzbistums Ochrid*, *Bogoslovje* 11 (1933) 89-96; - M. Selišev, *Das Testament der Justiniana Prima* (russ.), *Maked. Pregled* 9 (1934) 8-16; - I. Snegarov, *Zur Geschichte des Erzbistums von Ochrid*, *Maked. Pregled* 12 (1940) 1-41. - G. Konidares, 'Η θέσις τῆς ἐκκλησίας τῆς Βουλγαρίας ἔναντι τοῦ οἰκουμένου θρόνου ἐπὶ Ταμσική, *Πρακτικά der Akademie von Athen* 18 (1943) 306-313.

<sup>4</sup> B. Granić, *Die Gründung des Erzbistums und der Stadt Justiniana Prima im*

Die Metropole von Kiev sei hier nur in Parenthese erwähnt, denn ihr Sprengel gehörte nie zum byzantinischen Reiche. Die Frage nach dem Ritus der ersten Missionare Rußlands ist bekanntlich heftig umstritten, braucht uns jedoch hier nicht zu beschäftigen, da sie außerhalb unseres Rahmens liegt. Sicherlich hat Vladimir die Taufe aus byzantinischer Hand erhalten, ob nun die ersten Missionare aus Mähren oder Rom gekommen sind. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß auch die erste Hierarchie des Reiches byzantinisch war. Der Chef dieser Hierarchie war Erzbischof. Die kirchliche Abhängigkeit von Byzanz war ein Pietätsverhältnis von unterschiedlicher Intensität. Die Verhältnisse änderten sich im Jahre 1037. Damals wurde die junge Kiever Kirche dem ökumenischen Patriarchat, aus Gründen, die wir nicht kennen, als einfache Metropole unterworfen, und de jure bleibt dieses Verhältnis die ganze Zeit über bestehen. Noch dazu scheint die Metropole einen sehr niedrigen Rang erhalten zu haben. Im Philipp. 1477 steht sie an 70. Stelle.<sup>1</sup>

Die letzte Erweiterung des Sprengels von Konstantinopel in byzantinischer Zeit erfolgte durch die Bildung der rumänischen Kirchenprovinzen im Zusammenhang mit der Entstehung mehr oder weniger selbständiger rumä-

Jahre 535 (serbo-kroat.), Glasnik der Wiss. Ges. Skopje 1 (1925) 113-134; dtsh. in Byzantion 2 (1925) 123-140; – Zur Lokalisierung der Stadt gibt es eine Unmenge von Literatur, die zu zitieren hier überflüssig ist. Zuletzt hat E. Honigmann, Meridianus Episcopus, Annuaire 7 (1939/44) 141-154, die Stadt mit Caricigrad in der Dacia Mediterranea identifiziert; dort auch Literatur.

<sup>1</sup> Aus der Literatur seien unter bes. Berücksichtigung von Byzanz nur behelfsmäßig einige wichtige Werke zitiert: H. Gelzer, Beiträge zur russischen Kirchengeschichte aus griechischen Quellen, ZKG 13 (1892) 246-281; – A. Palmieri, La hiérarchie de l'église russe, EO 4 (1900-1901) 231-235; – L. K. Goetz, Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrußlands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts, Stuttgart 1905; – ders., Staat und Kirche in Altrußland, Berlin 1908; – P. Sokolov, Der russische Bischof aus Byzanz und sein Ernennungsrecht bis Anfang des 15. Jahrhunderts (russ.), Kiev 1913; – F. X. Seppelt, Die Einführung des Christentums in Rußland, Hist.-polit. Blätter 163 (1919) 577-591; – M. Spinka, The conversion of Russia, The Journal of Religion 6 (1926) 41-57; – M. Daras, Les deux premiers évêques de Russie, Irénikon 3 (1927) 174 bis 177; – A. Lotocki, Die Anfänge der Kirchenorganisation Rußlands (poln.), 'Eκτίς 8 (1935) 113-126; – E. Herman, De fontibus juris ecclesiastici Russorum commentarius historico-canonicus, Vatikan 1936; – M. Jugie, Les origines romaines de l'église russe, EO 36 (1937) 257-270; –

H. Koch, Byzanz, Ochrid und Kiev 987 bis 1037, Kyrios 3 (1938) 253-292; – G. Fedstov, Le baptême de saint Vladimir et la conversion de la Russie, Irénikon 15 (1938) 417-435; – G. Ostrogorsky, Der hl. Vladimir und Byzanz (russ.), Vladimirskij Sbornik, Belgrad 1939, 31-40; – N. de Baumgarten, Aux origines de la Russie, Rom 1939; – V. Laurent, Aux origines de l'église russe. L'établissement de la hiérarchie byzantine, EO 38 (1939) 279-295; – J. Langsch, Der Einfluß von Byzanz auf das kirchliche Leben Altrußlands und dessen Verhältnis zur lateinischen Kirche, Der Christl. Orient in Vergangenh. u. Gegenwart 5 (1940) 50 bis 63; 6 (1941) 23-28; – ders., Die Herkunft der ältesten russischen Hierarchie, a. a. O. 6 (1941) 11-14; – E. G. Hollenbach, Das ökumenische Patriarchat und die Gründung der russischen Kirche, Intern. Kirchliche Zeitschr. 31 (1941) 29-35; – G. Vernadsky, The status of the Russian church during the half century following Vladimir's conversion, The Slavon. and East Europ. Review 20 (1941); – ders., Byzantium and southern Russia, Byzantion 15 (1940-41) 67-86; – E. Honigmann, Studies in Slavic church history, Byzantion 17 (1944-45) 128-182; – A. M. Ammann, Die Anfänge der Hierarchie im Kiever Rus-Reich, Ostkirchliche Studien 2 (1953) 59-64; – D. Obolensky, Le patriarchat byzantin et les métropoles de Kiev, Studi Bizantini 7 (1953) 437-438; – Vgl. auch die Bemerkungen von V. Laurent und F. Dölger zu neuesten Arbeiten (L. Ramureanu, E. Winter und B. Widera), welche das Thema streifen, in BZ 50 (1957) 540 und 541.

nischer Staatswesen im 14. Jahrhundert. Das Gebiet dieser Staatswesen lag zunächst in der Einflußsphäre dreier orthodoxer Metropolen älteren Datums, Halitsch (Γαλιτζη), ehemals ein Suffragan von Kiev, der unter politischem Druck von Kaiser Andronikos II. zur Metropole erhoben wurde, sodann der Metropolis Vidin (Βιδώνη), die ursprünglich zum Patriarchat von Achrida gehörte – und zwar als einfaches Bistum –, aber unter Andronikos II. nun ebenfalls als Metropole erscheint, und schließlich von Bitzina (Vicina),<sup>1</sup> jener Dobrudja-Metropole, die – wie schon erwähnt – des öfteren mit dem alanischen Soteriupolis verwechselt wurde; in der sog. Notiz des Kaisers Michael VIII. erscheint es noch als autokephales Erzbistum; Andronikos II. erhob es zur Metropole. Doch bald – etwa um 1335 – entglitt die Stadt dem byzantinischen Machtbereich und fiel in die Hände der Tataren.<sup>2</sup> Der Patriarch versuchte zunächst trotzdem die Metropoliten zur Residenzpflicht anzuhalten, war aber schließlich mit seiner Synode damit einverstanden, daß im Jahre 1359 der damalige Titular, Hyakinthos Kritopulos, auf Einladung des Woewoden Alexander Basaraba die neuerrichtete Metropole der Walachei (Ούγγροβλαχία) übernahm, deren Sitz wahrscheinlich Arges war. Vielleicht weil das Gebiet der neuen Metropole zu umfangreich war, vielleicht auch als Gegenmaßnahme gegen die lateinische Propaganda errichtete man auf walachischem Gebiet bald eine zweite Metropole mit dem Titel eines „μέρος Ούγγροβλαχίας, τῆς κατὰ τὸν Σεβερῖνον“ (Banat Severin). Die Moldau (Μολδοβλαχία)<sup>3</sup> gehörte ursprünglich zum Sprengel von Halitsch. Selbständige Metropole muß sie etwa zwischen 1381 und 1386 geworden sein. Offenbar unzufrieden mit der griechischen Personalpolitik der Patriarchen versuchte jedoch der Woewode neuerdings den Anschluß an Halitsch, was zum Bruch mit Konstantinopel führte, der erst 1401/02 wieder geheilt werden konnte.<sup>4</sup>

### c) NOTITIA ALEXANDRINA

Wie im Patriarchat Antiocheia und im Gegensatz zu Konstantinopel und Jerusalem, ist auch in Ägypten der Vorort des Patriarchats zugleich Metropole, und zwar der Aegyptus Prima: Alexandria, die Stadt Alexanders des Großen, eine vorzugsweise von Griechen bewohnte Stadt, neben Rom sicherlich die volkreichste Stadt der alten Welt. Von ihrer kirchenpolitischen Bedeutung braucht kaum gesprochen zu werden. Schon antike Kritiker wußten, daß sich hier ein christliches Pharaonentum auftat, das sich sehr bald, wenn auch nicht auf die Dauer, die Vorherrschaft im christlichen Osten sichern konnte. Von Alexandria nahmen auch die großen dogmati-

Siehe oben S. 170 Anm. 3.

<sup>2</sup> Vgl. V. Laurent, *Le métropole de Vicina Macaire et la prise de la ville par les Tartares*, *Revue Hist. Sud-Est Europ.* 23 (1946) 225–232.

<sup>3</sup> V. Laurent, *Aux origines de l'église de Moldavie*, *RevEtByz.* 5 (1947) 158–170 – dort auch kritische Auseinandersetzung mit der vorangegangenen Literatur.

<sup>4</sup> Die wichtigste allgemeine Literatur zur Entstehung der rumänischen Metropolen findet sich verzeichnet in dem Aufsatz von V. Laurent (siehe vorhergehende Anmerkung!). Vgl. auch von dems. Autor: *Contributions à l'histoire des relations de l'église byzantine avec l'église roumaine au début du XVe s.*, *Bulletin Sect. Hist. Acad. Roumaine* 26, 2 (1945) 165–184.

schen Auseinandersetzungen ihren Ausgang, welche das ganze vierte, fünfte und sechste Jahrhundert beherrschten. Die theologische Schule der Stadt datiert ihren Ruhm von Klemens von Alexandria und in noch stärkerem Maße von Origenes, während in einer späteren Phase Athanasios und Kyrillos die beherrschenden Figuren wurden.

Eines der Hauptheiligtümer der Stadt war die Theonaskirche, während die Hauptkirche im Caesareum lag. Sie wurde nach einem Brand von Athanasios wieder aufgerichtet. Im Jahre 370 errichtete dann derselbe Athanasios seine neue Patriarchalkirche auf der Agora der Stadt.

Als im Jahre 642 Alexandria von den Arabern erobert wurde, war es mit der Herrlichkeit der Stadt zu Ende.<sup>1</sup>

Der Patriarchat umfaßt die eigentliche Aegyptos, sodann die Pentapolis, Thebais und Libyen.

Diokletian hat Ägypten zunächst in folgende Provinzen geteilt: Libya superior, Libya inferior, Thebais, Aegyptus, Arcadia und Augustamnica. Durch weitere Teilungen entstanden schließlich insgesamt neun Provinzen, deren Hauptstädte auch zu kirchlichen Vororten (Metropolen) wurden. Diese Metropolen kamen freilich nie zu jener kirchlichen Selbständigkeit, die ihre Kollegen in anderen Provinzen zeitweise erlangen konnten. Im einzelnen handelt es sich um folgende Provinzen: 1. Aegyptus Prima mit dem Vorort Alexandria selbst; 2. Aegyptus Secunda mit dem Vorort Kabasa oder Kabasos;<sup>2</sup> 3. Augustamnica I<sup>3</sup> im östlichen Nildelta gegen Gaza zu mit dem Vorort Pelusion,<sup>4</sup> das durch den etwas hypochondrischen Kirchenvater Isidoros bekannt geworden ist, der in der Nähe der Stadt sein Kloster hatte; 4. Augustamnica II, mit Leontupolis (Leonto);<sup>5</sup> 5. Arcadia, die mittlere Nilprovinz mit dem berühmten Oxyrhynchos<sup>6</sup> als Hauptstadt, das in der ganzen Spätantike als klösterliches Zentrum bekannt war (im Phill. 1477 erscheint es in der Form Xyrichos); 6. die Thebais Prima in Oberägypten mit Antinoupolis (Antioe, Anteno), auch Hadrianupolis genannt, als Hauptstadt, einer hadrianischen Gründung gegenüber Hermupolis;<sup>7</sup> 7. die Thebais Secunda mit dem Vorort Ptolemais Hermeiu, der Mutterstadt von Antinupolis;<sup>8</sup> 8. die Libya Prima (Pentapolis oder Libya superior) mit der Hauptstadt Ptolemais und schließlich 9. die Libya Secunda oder inferior, auch Marmarica genannt, mit dem Vorort Darnis.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> DACL I 1098–1182 (H. Leclercq); – RAC I 271–283 (W. Schubart); – P. Kahle, Zur Geschichte des mittelalterlichen Alexandria, Der Islam 12, (1922) 29–83; – Pauly-Wissowa I 1376–1388 (Puchstein); – LTK I 242–256 (G. Graf-J. Zellinger); – Th. D. Moschonas, 'H βυζαντινὴ Ἀλεξάνδρεια, Βυζαντινὸν Δίπτυχον, Alexandria 1950, 5–25.

Zur Schule von Alexandria: Bardenhewer II 5–10; – DTC I 805–824 (A. de la Barre); – M. Meyerhof, La fin de l'école d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes, Archeion 15 (1933) 1–15; – J. A. Lontos, 'H ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κατηγορητικὴ ἐπιβολὴ σχολῆς, Athen 1932.

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa X 1396 (Kees).

<sup>3</sup> Zu Augustamnica vgl. Pauly-Wissowa II 2362 (Pietschmann).

<sup>4</sup> G. Dalman, Palästina-Jahrbuch 20 (1924) 46. 50 ff.; – Pauly-Wissowa XIX 407–415.

<sup>5</sup> Pauly-Wissowa XII 2054–55 (H. Kees).  
<sup>6</sup> G. Pfeilschifter, Oxyrhynchos, seine Kirchen und Klöster, Festgabe Knöpfler, Freiburg 1917, 248–264; – Pauly-Wissowa XVIII 2043–2046 (H. Kees).

<sup>7</sup> E. Kühn, Antinopolis, Göttingen 1913; – Pauly-Wissowa I 2442 (Pietschmann).

<sup>8</sup> G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten, Leipzig 1910.

<sup>9</sup> DHGE XIV 89 (R. Janin).

Spätere Notizen rechnen zum Patriarchat auch Abessinien (Aethiopia), das ja tatsächlich durch Athanasios seinen ersten Bischof erhalten haben soll.<sup>1</sup>

#### d) NOTITIA ANTIOCHENA

Vorort des Patriarchats und Metropole der Syria Prima<sup>2</sup> ist die Hauptstadt der Diözese Oriens, die Gründung des Seleukos I., der die Stadt nach seinem Vater Antiochos benannte: Antiocheia, eines der wichtigsten Handelszentren des Nahen Orients im Altertum und eine der turbulentesten Großstädte der Zeit, deren Charakter besser noch als aus den Nachrichten des Libanios aus den Predigten eines ihrer größten Söhne, des Joannes Chrysostomos, abgelesen werden kann. Dieses Antiocheia ἐπὶ Δάφνη ist der Ort, wo die Christen zuerst als Christen bezeichnet wurden, wo die erste Auseinandersetzung ernsthafter Natur zwischen Judenchristen und Heidenchristen stattfand, und wo so manche Missionsreise des Apostels Paulos ihren Ausgang nahm. Die Cathedra Petri, d. h. die Überlieferung, daß Petrus hier als erster Bischof amtiert habe, gab dem Stuhl apostolischen Rang. Freilich hatte die Stadt immer wieder unter schweren Erdbeben zu leiden, die besonders stark in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts auftraten. Justinianus mußte die Stadt damals fast neu aufbauen und gab ihr den Namen „Gottesstadt“ (θεούπολις), der in die offizielle Signatur des Patriarchen einging. 538 plünderte Chosrau die Stadt. Sie konnte sich kaum mehr davon erholen. 637 fällt sie in die Hände der Araber, wird 969 von den Byzantinern wieder erobert, dann von den Seldschuken, den Kreuzfahrern und den Mamelucken. Darüber verlor sie allmählich ihre Bedeutung und selbst die melkitischen Patriarchen sahen sich nach einer neuen Residenz (Damaskos) um.<sup>3</sup>

Unter den bedeutenden Kirchen der Stadt wird in früher Zeit immer wieder die „Alte“ Kirche genannt, der man apostolischen Ursprung beilegte. Die „Große“ Kirche ist die Schöpfung Konstantins des Großen, ein Oktogon mit vergoldeter Kuppel, zu deren Einweihung die berühmte „Kirchweih-synode“ des Jahres 341 zusammentrat. Auch im Lusthain Daphne standen Heiligtümer, so jenes des Martyrers Babylas, das in der Verfolgungsgeschichte unter Kaiser Julian zur Berühmtheit kam.

<sup>1</sup> Vgl. darüber zuletzt E. Hammer-schmidt, Die Anfänge des Christentums in Äthiopien, Zeitschr. f. Missionswissen-schaft und Religionswissenschaft 38 (1954) 281–294.

<sup>2</sup> Allgem. zu Syrien: DACL XV 1855 bis 1942 (H. Leclercq); – Pauly-Wissowa NA 2, 1549–1727 (E. Honigmann); – R. Dus-saud, Topographie historique de la Syrie antique et médiévale, Paris 1927; – J. Mat-tern, A travers les villes mortes de Haute Syrie, Mélanges de l'Univ. Beyroust 17 (1933) (mir unzug.); – E. Honigmann, No-

tes de géographie syrienne, Mélanges R. Dussaud I, Paris 1939, 129–133; – R. De-ivreisse, Le patriarcat d'Antioche, Paris 1945.

<sup>3</sup> LTK I 491–498 (Graf-Sauer-Baur); – EIsl. I 375–378 (Streck); – DACL II 2359 bis 2439 (H. Leclercq); – DHGE III 563 bis 566 (C. Karalevskij); – RAC I 461–469 (J. Kollwitz); – E. S. Bouchier, A short story of Antioch, Oxford 1921; – H. Dieckmann, Antiochia, ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit, Aachen 1920; – V. Schultze, Antiocheia, Gütersloh 1930.

Nicht weniger wichtig als die Schule von Alexandria ist jene von Antiocheia, die ihr Hauptinteresse einer exakten Exegese widmete. Ihre bedeutendsten Köpfe sind Diodoros von Tarsos und Theodoros von Mopuestia. Die Verdammung der Drei Kapitel im sechsten Jahrhundert brachte ihre Art zu theologisieren freilich derart in Mißkredit, daß sie keinen Platz mehr im Rahmen der byzantinischen Theologie fand, vielleicht mit der einzigen Ausnahme des Photios.<sup>1</sup>

Der Patriarchat von Antiocheia weist in seiner Gliederung gegenüber Konstantinopel bedeutsame Besonderheiten auf. Die Liste unterscheidet neben der Hauptstadt Antiocheia zunächst sogenannte „große Metropolen“, worunter wir die normalen alten Metropolen des Patriarchats samt ihren Suffraganen zu verstehen haben, von denen die ersten zwölf sicher schon zur Zeit der Redaktion unter Patriarch Anastasios I. bezeugt sind, auch mit geringen Schwankungen in derselben Rangstellung und Rangfolge wie in der Notitia. An diese eigentlichen Metropolen schließen sich die sogenannten „autokephalen Metropolen“ an, offenbar ehemalige Suffragane dieser alten Metropolen, die bei ihren Bestrebungen, selbst Metropolen zu werden, auf halbem Wege stecken blieben, d. h. keine Suffragane erhielten. Ihr alter Bestand, d. h. der zur Zeit des Anastasios, dürfte die Zahl vier nicht überschritten haben. Eine dritte Kategorie sind die gewöhnlichen „Erzbischöfe und Synkelloi“ in der geheiligten Siebenzahl. – Es sind die *πέριξ ἐπίσκοποι*, die offenbar ähnlich der Endemusa in Konstantinopel den beständigen Rat des Patriarchen bildeten und die ehemaligen Suffragane von Antiocheia waren, die nun dem Range ihrer Metropole entsprechend selbst einen höheren Titel führten. Daß sie ursprünglich zum engeren Sprengel, der Eparchia von Antiocheia, gehörten, beweist auch die Bezeichnung „*Ἐπαρχιώται*“ die man für sie mitunter verwendet. Schließlich sind noch die *ἀρχιεπίσκοποι λιτοί* zu nennen; in der alten Liste sind es zwei. Ihre Einrichtung scheint nicht älter als das 6. Jahrhundert zu sein. Sie wurden vom Patriarchen mit seiner Vertretung auf Synoden und sonstigen kirchlichen Veranstaltungen betraut.

Protothronos des Patriarchen von Antiocheia ist nach der Notiz der Zeit des Anastasios der Metropolit von Tyros.<sup>2</sup> Es sprechen jedoch Anzeichen dafür, daß dem nicht immer so war, daß vielmehr ursprünglich Damaskos diesen Rang einnahm und ihn erst verlor, als die Phoenicia in eine Prima und eine Secunda geteilt wurde und Tyros Hauptstadt der ersteren wurde (um die Wende zum 5. Jahrhundert). Als Protothronos ist es schon 480/81 bezeugt. Die Kirchengeschichte von Tyros ist aufs engste mit der von Antiocheia verbunden. Große Schwierigkeiten hatte die Metropole durch die Selbständigkeitsgelüste ihres Suffragans Berytos<sup>3</sup> (Beirut), dem es schließlich

<sup>1</sup> W. Eltester, Die Kirchen Antiocheias im 4. Jahrhundert, ZNW 36 (1938) 251–286; – J. Jeremias, Die Makkabäerkirche in Antiochia, ZNW 40 (1942) 254–255; – H. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf exegetischem Gebiet, 1866; – H. Harrent, Les écoles d'Antioche, Paris 1898; – J. Ph. de Bar-

jeau, L'école exégétique d'Antioche, Paris 1899; – DTC I 1435–1439 (V. Ermoni).

<sup>2</sup> W. B. Fleming, The history of Tyre, New York 1915; – EIslam IV 603–605 s. v. Şūr (E. Honigmann); – Abel II 118.

<sup>3</sup> Pauly-Wissowa III 321–323 (Benzinger); – L. Cheikho, Beyrouth, 1927; – R. Mouterde-J. Lauffray, Beyrouth, ville ro-

gelang, mit kaiserlicher Hilfe 449 oder 450 die Metropolitanrechte zu bekommen und mit sechs Suffraganen von Tyros ausgestattet zu werden. Dem machte die Synode von Chalkedon 451 freilich ein rasches Ende, wenn Beirut auch die Ehrenrechte einer Metropole, d. h. also der Titel einer „autokephalen“ Metropole, verblieben.

Den zweiten Platz in der Reihe der großen Metropolen nimmt die Paulusstadt Tarsos<sup>1</sup> in der Cilicia Prima ein, die schon längst vor Konstantin dem Großen Bischofsstadt gewesen war. Der berühmteste Bischof der alten Kirche war Diodoros (379–ca. 394). Von den tarsischen Suffraganen begegnen in späterer Zeit – die Erhebung dürfte ins 7. Jahrhundert oder noch später gehören – unter den autokephalen Metropolen Pompeiopolis<sup>2</sup> und Adana,<sup>3</sup> die legendäre Stadt des hl. Theophilos, die besonders während der byzantinischen Reconquista und unter den Kreuzfahrern zu leiden hatte, bis sie dann 1172/73 in kleinarmenischen Besitz kam.

Die dritte große Metropole ist Edessa,<sup>4</sup> die Hauptstadt der Osrhoëne, deren Sprengel ungefähr 451 seine definitive Gestalt gewonnen hat. Berühmt wurde Edessa nicht nur durch seine Bischöfe Rabbula (412–435/36) und Ibas (435/39–457) sowie den für Edessa geweihten Jakobos Baradaïos, sondern auch durch seine Schule, die schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstanden zu sein scheint und geistig mit der antiochenischen Schule zusammenhing. Mit der Übersiedlung Ephrems des Syrers von Nisibis nach Edessa 363 entstand in Edessa wohl auch die sogenannte Schule der Perser. Schließlich verwahrte Edessa zu seinem Ruhm das „wahre Bild“ Christi, das Mandilion und den Brief Christi an den König Abgar.

Unter den Suffraganen Edessas ist Batnai<sup>5</sup> (Sarug) durch seinen monophysitischen Bischof Jakobos (†521) berühmt geworden, während das durch sein hellenistisches Heidentum bekannte Karrhai<sup>6</sup> (Harrân), die Heimat Abrahams, für die Kirchenväter eine „Heidenstadt“, bestenfalls durch Theodoros Abu Qurra (ca. 740–820) sich einen Namen in der Kirchengeschichte machen konnte.

Auf Edessa folgt Apameia,<sup>7</sup> die Hauptstadt der Syria Secunda, eine Großstadt mit angeblich mehr als 100000 Einwohnern, die aber kirchlich

maine. Histoire et monuments, Beirut 1954; – DHGE VIII 1300–1340 (Kasul); – Über das Christusbild der Stadt: L. v. Dobschütz, ZWissTheol. 45 (1902) 381–407.

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa XI 385–389 und IV A 2413–2439 (Ruge).

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa III A 4, 935–938 (Ruge); – vgl. auch E. Honigmann, Byzantion 22 (1952/53) 301–304.

<sup>3</sup> Pauly-Wissowa I 344 nr. 4 (Hirschfeld); – DHGE I 508–509 (F. Tourneize); – C. N. Sola, BZ 18 (1909) 202–204.

<sup>4</sup> R. Duval, Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse, Paris 1892; – E. v. Dobschütz, Die konfessionellen Verhältnisse in Edessa unter der Araberherrschaft, ZWissTheol. 41 (1898) 364–392; – A. Rükker, Aus der Geschichte der jakobitischen

Kirche von Edessa in der Zeit der Kreuzfahrer, OrChr. III 10 (1935) 124–139; – E. v. Dobschütz, Christusbilder, Leipzig 1899, 102–196; – ders., Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus, ZWissTheol. 43 (1900) 422–486; – E. R. Hayes, L'école d'Edesse, Paris 1930; – EIsl. III 1073 bis 1078 (E. Honigmann); – Catholicisme III 1331–1334 (G. Bardy).

<sup>5</sup> Pauly-Wissowa III 140–141 (Fraenkel); – U. Monneret de Villard, La fiera di Batnae e la traslazione di S. Tomaso a Edessa, Accad. dei Lincei, Rendiconti Cl. scienze mor., stor. e filol. VIII 6 (1951) 77–104.

<sup>6</sup> Pauly-Wissowa X 2009–2021 (Weissbach); – EIslam II 286–287 (T. H. Weir); – DHGE XI 1123–1124 (R. Janin).

<sup>7</sup> Pauly-Wissowa I 2663 (Benzinger); –

keine bedeutende Rolle spielte. Verwüstungen durch die Perser und Erdbebenkatastrophen machten der Bedeutung der Stadt anfangs des 7. Jahrhunderts ein Ende.

Fünfte Metropole war Hierapolis<sup>1</sup> (Mabbug), die Stadt der großen syrischen Göttin in der Euphratesia, wie Karrhai durch sein Heidentum bekannter als durch seine christliche Geschichte. Unter seinen Bischöfen ist der bekannteste Philoxenos (Xenajas) (485-ca. 523), ein Klassiker der syrischen Kirche. Wahrscheinlich erst nach Zusammenstellung der Notitia Antiochena wurde der Suffragan von Hierapolis Samosata autokephal.<sup>2</sup> Die Erhebung fand wahrscheinlich noch im 6. Jahrhundert statt. Dagegen ist ein zweiter Suffragan, Kyrrhos,<sup>3</sup> schon 536 als autokephal bezeugt. Theodoretos, der lebenswüchzig-zweilichtige Bischof, ist der Ruhm dieser Stadt.

An sechster Stelle steht Bostra<sup>4</sup> (Bosra), im 3. Jahrhundert Hauptstadt der Provinz Arabia. Es ist sozusagen das Bistum der christlichen Araber. Sehr früh machte Jerusalem Ansprüche auf diese Metropole, doch ohne Erfolg. Und wenn sie in angeblich jerusalemitischen Notitiae des Mittelalters unter dem Patriarchat Jerusalems erscheint, so handelt es sich dabei kaum um etwas anderes als papierene Ansprüche. Bischof Titos von Bostra († vor 387) hat sich als Bekämpfer der Manichäer einen Namen gemacht und ist als Exeget zu Ruhm gekommen, wobei freilich die Tradition der neueren Zeit ihm mehr zuteilte, als ihm gebührt. Ein Stephanos von Bostra wurde in den ikonoklastischen Kämpfen viel genannt.

Auf Bostra folgt Anazarbos<sup>5</sup> oder Anazarba, die Hauptstadt der Cilicia Secunda. Einer Nachricht des Malalas zufolge wurde es Metropole unter Kaiser Theodosios II., wahrscheinlich als Kilikien in zwei Provinzen geteilt wurde. Justinos I. baute die Stadt nach einem furchtbaren Erdbeben neu auf und gab ihr den Namen Justinupolis. Im Mittelalter teilte die Stadt die Schicksale Adanas. Im 12. Jahrhundert wurde sie bis gegen Ende der byzantinischen Epoche mit Unterbrechungen Hauptstadt des kleinarmenischen Reiches. Der Suffragan Mopsuestia,<sup>6</sup> bekannt durch einen der größten Theologen der patristischen Zeit, den Bischof Theodoros, wurde nach Fixierung der Notiz zu unbestimmter Zeit autokephale Metropolis.

Achte Metropole ist die Hauptstadt der wilden Isauria, Seleukeia,<sup>7</sup> das in seiner frühen Kirchengeschichte eng mit Kappadokien verbunden gewesen zu sein scheint. Nachdem Antiocheia dem Reich verlorengegangen war,

H. Delehaye, Saints et reliquaires d'Apamée, ABoll. 53 (1935) 232-236; - DHGE III 918 (R. Janin); - J. Richard, Note sur l'archidiocèse d'Apamée et les conquêtes de Raymond de Saint-Gilles en Syrie, Syria 25 (1946/48) 103-108.

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa Suppl. IV 733-742 (E. Honigmann); - F. Cumont, Études Syriennes, Paris 1917, 199-204; - R. Goossens, Hierapolis de Syrie, Louvain 1943.

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa I A 2, 2220-2224 (Weissbach).

<sup>3</sup> Pauly-Wissowa XII 199-204 (Honigmann).

<sup>4</sup> Abel, Géographie de Palestine II 286;

- DHGE IX 1399-1405 (Karalevskij); - A. Alt, Bischofskirche und Mönchskirche im nördlichen Ostjordanland, Palästina-Jahrbuch 33 (1937) 89-111; - S. Vailhé, La province ecclésiastique d'Arabie, EO 2 (1898-99) 166-179.

<sup>5</sup> DHGE II 1504-1506 (S. Vailhé); - Pauly-Wissowa I 2101 (Hirschfeld); - M. Gough, Anazarbus, Anatolian Studies 2 (1952) 85-150.

<sup>6</sup> Pauly-Wissowa XVI 243-250 (Ruge).  
<sup>7</sup> Pauly-Wissowa II A 1, 1203-1204 (Ruge); - J. Keil-A. Wilhelm, Monumenta Asiae Minoris Antiqua III 3-22.



wurde Seleukeia, wahrscheinlich durch die syrischen Kaiser, dem Sprengel von Antiocheia entzogen und Konstantinopel unterstellt. Antiocheia aber verzichtete nie auf Seleukeia, wenn es auch zum Ausgleich wahrscheinlich Emesa als Ersatzmetropole einföhrte.

Damaskos,<sup>1</sup> das im 14. Jahrhundert den melkitischen Patriarchen von Antiocheia beherbergen sollte, steht in der Notitia an neunter Stelle. Wie schon erwöhnt, war es vielleicht ursprünglich Protothronos. Jedenfalls wurde es bei der Teilung Phöniziens sofort kirchliche Metropole der Libanesia, obwohl Emesa die politische Hauptstadt wurde. Unter den Kalifen erfreute sich die damaskenische Christenheit einer gewissen Toleranz. Erst Walid I. verwandelte die berühmte Johanneskirche, auch „Große Basilika“ genannt, in eine Moschee. Von den Suffraganen von Damaskos rückte Heliupolis<sup>2</sup> (Baalbek), das seine heidnische Vergangenheit auch in christlicher Zeit nicht ganz vergessen konnte, unter die Autokephalen auf.

Die zehnte der alten Metropolen ist Amida<sup>3</sup> (Diarbekr), eine Gründung des Kaisers Konstans (348/349), die Metropole Mesopotamiens, über deren christliche Geschichte wenig bekannt ist. Einer seiner Suffragane, das östlich des Tigris gelegene Martyrupolis<sup>4</sup> (Maypherkat), ist ständiges Kampfobjekt zwischen Persern und Griechen. Wahrscheinlich rückte es unmittelbar vor dem Arabereinbruch in die Reihe der autokephalen Metropolen auf. Unter Justinianos hieß die Stadt wie zahlreiche andere auch Justinianupolis. Auch in den Kämpfen zwischen Byzantinern und Arabern im 10. und 11. Jahrhundert spielte die Stadt und Festung eine bedeutende Rolle.

Neben Bostra ist die Hauptmetropole der Araber Sergiupolis<sup>5</sup> (Rusapha), später Anastasiupolis genannt, zunächst wohl ein Suffragan von Hierapolis. Es war ein fester Platz in der Euphratesia und zugleich der große Wallfahrtsort der Beduinen, die hier ihren heiligen Sergios verehrten. Metropole dürfte die Stadt unter Kaiser Anastasios geworden sein.

Die letzte der ursprünglichen großen zwölf Metropolen ist Dara,<sup>6</sup> eine Gründung oder Umgründung des Kaisers Anastasios, deswegen wie Sergiupolis auch Anastasiupolis genannt. Die Umbenennung erfolgte 507, und damals muß die Stadt auch Metropole geworden sein. Ursprünglich war es

<sup>1</sup> Abel, Geographie II 301 ff.; – C. Watzinger-K. Wulzinger, Damaskus, die antike Stadt, Berlin 1921; – DACL IV 119 bis 145 (P. Jalabert); – DHGE XIV 42–47 (R. Janin); – Elslam I 941–949 (R. Hartmann); – Pauly-Wissowa IV 2042–2048 (Benzinger); – V. Vandenhoff, Die Übertragung des griechischen Patriarchats von Antiocheia nach Damaskus im 14. Jahrhundert, Theologie und Glaube 3 (1911) 372–379.

<sup>2</sup> RAC I 1113–1118 (O. Eißfeldt); – Pauly-Wissowa Suppl. IV 715–728 (E. Honigmann); – Th. Wiegand, Baalbeck, Berlin 1921–1925; – H. Seyrig, Heliopolitana, Bulletin du Musée de Beyrouth 1, Cairo 1937, 77–100.

<sup>3</sup> M. v. Berchem-J. Strzygowski-G. Bell, Amida, Heidelberg 1910; – Pauly-Wissowa

I 1833 (Baumgartner); – DHGE II 1237 bis 1242 (Karel); – E. Honigmann, Ostgrenze (siehe Index s. v.).

<sup>4</sup> Honigmann, Ostgrenze (siehe Index s. v.).

<sup>5</sup> Pauly-Wissowa I A 620 (Beer) und II A 1684–1688 (E. Honigmann); – H. Spanner-S. Guyer, Rusafa, die Wallfahrtsstadt des hl. Sergius, Berlin 1926; – J. Sauvaget, Les Ghassanides et Sergiopolis, Byzantion 14 (1939) 115–130; – J. Kollwitz, Grabungen in Resafa 1952, Archäol. Anzeiger 1954, 119–138.

<sup>6</sup> DHGE XIV 83–84 (R. Janin); – E. Honigmann, Ostgrenze (Index s. v.); – W. Enßlin, Zur Gründungsgeschichte von Dara-Anastasiopolis, ByzNgrJbb. 5 (1926) 342–347; – P. Collinet, Mélanges Schlumberger, Paris 1924, 55–60.

wohl von Amida abhängig gewesen, das auch den ersten Metropolen stellte. Im 10. Jahrhundert verschwindet Dara aus der Geschichte. 837 ist es das letzte Mal als Metropole erwähnt. Dann wurden seine Metropolitanrechte auf das alte ursprünglich wohl zu Edessa gehörige Resaina, übertragen, das jetzt den Namen Theodosiupolis<sup>1</sup> führt, zu unterscheiden von Theodosiupolis-Erzerum, auf das Antiocheia im Mittelalter Ansprüche erhob, wohl weil die beiden Namen schon damals verwechselt wurden.

Die späteren Redaktionen der Notitia Antiochena nennen als 13. Metropole Emesa (Homs),<sup>2</sup> die Hauptstadt der Phoenicia Secunda. Die Auffindung des Hauptes Joannes des Täufers am 24. II. 452 und der damit verbundene Bau einer großen Kirche scheinen dem Suffragan von Damaskos zur Autokephalie verholfen zu haben. Über den Zeitpunkt seiner Erhebung zur Metropole gehen die Ansichten auseinander. Wenn, wie man mit Fug vermuten darf, die Durchbrechung der heiligen Zahl zwölf damit zusammenhängt, daß Antiocheia die Metropole Seleukeia an Konstantinopel abgeben mußte und dies zur Zeit der syrischen Kaiser geschah, so darf man die Erhebung vielleicht in die Mitte des 8. Jahrhunderts datieren.

Während Konstantinopel selbst nie Suffragane besessen hatte, war Antiocheia von Anfang an Metropole einer Provinz gewesen, somit auch im Besitz von untergeordneten Bistümern. Diese Städte der Syria Prima – *οἱ περὶ ἐπίσκοποι* oder *ἐπαρχῶται* genannt – bildeten den engeren Rat des Patriarchen, erhielten die Bezeichnung Erzbischöfe und die Bedeutung von Synkelloi. Die Notitia des 6. Jahrhunderts kennt deren sieben: Es sind Berrhoia<sup>3</sup> (Aleppo, Haleb) im Hinterlande Antiocheias, und Chalkis<sup>4</sup> (Quinnesrin) südöstlich von Antiocheia, das an der syrischen Küste, gegenüber Kypros gelegene Gabala<sup>5</sup> (Dscheble), bekannt durch den Prediger Seuerianos von Gabala († nach 408), und Seleukeia τῆς Πιπερίας,<sup>6</sup> ebenfalls an der Küste gelegen. Auf Gabala folgt in der Liste Anasarthā,<sup>7</sup> von Justinianos nach seiner Gemahlin Theodorupolis oder Theodorias genannt. Da diese Stadt zur Euphratesia gehört, dürfte sie wahrscheinlich erst durch die Intervention des Kaisers Synkellos geworden sein. Wiederum zur Syria Prima gehört Paltos<sup>8</sup> (Belde) an der Küste, während der letzte dieser Synkelloi, Gabbula (Dschebbul), südöstlich von Berrhoia zu suchen ist.

<sup>1</sup> Honigmann, Ostgrenze (Index s. v.); – Pauly-Wissowa V A 2, 1922–1928 (Weißbach).

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa V 2496–2497 (Benzinger); – P. Peeters, ABoll. 47 (1929) 47–49; – G. de Jerphanion, La treizième métropole du patriarcat d'Antioche, OrChrPer. 3 (1937) 661–665.

<sup>3</sup> Ign. E. Rahmani, Ein Blatt aus der Geschichte der Kirche Aleppos im Mittelalter, Theologie und Glaube 4 (1912) 265 bis 268; – DHGE II 101–116 (Karalevskij); – Pauly-Wissowa III 307–308 (Benzinger); – J. Sauvaget, Alep, Paris 1941; – F. Taoulet, Documents historiques sur Alep, Al-

Machriq 42 (1948) 215–242.

<sup>4</sup> Pauly-Wissowa III 2090 (Benzinger); – P. Monceau-L. Brossé, Chalcis ad Belum, Syria 6 (1925) 339–350; DHGE XII 279 bis 280 (R. Janin).

<sup>5</sup> Pauly-Wissowa VII 415 (Benzinger).  
<sup>6</sup> Pauly-Wissowa II A 1, 1184–1203 (E. Honigmann); – V. Chapot, Séleucie de Piérie, Mémoires de la Soc. des Antiqu. de France 66 (1907) 78 S.

<sup>7</sup> Pauly-Wissowa V A 1803–1804 (s. v. Theodorias) (E. Honigmann).

<sup>8</sup> Pauly-Wissowa XVIII 3, 280 (B. Spuler); – E. Honigmann, Zeitschr. d. dt. Palästinavereins 47 (1924) 28.

Die ursprüngliche Notitia kennt nur zwei ἀρχιεπίσκοποι λιτοί, nämlich Salamias,<sup>1</sup> das heutige Slemye in der Phoenicia Secunda, und Barkussa<sup>2</sup> (Burkuš) in derselben Provinz. Wohl erst in arabischer Zeit vermehrte sich diese Kategorie um Berkos, Rhasos, das wohl bei Baalbek zu suchen ist, Anabagatha (= Kosmopolis, Nabagath) und Balaam, sowie Germanikeia.

Die späteren Ausfertigungen der Notitia Antiochena nennen am Schluß, aber im Rang vor allen Metropolitens und Erzbischöfen, zwei Katholikate, nämlich das persische von Bagdad = Eirenupolis, und das „indische“ von Romagyris. Tatsache ist, daß die persische Christenheit zunächst in engster Verbindung mit Antiocheia gestanden hatte. Die persische Kirche, die infolge des ständigen persisch-byzantinischen Konflikts immer schon ein gewisses Sonderdasein führte, spaltete sich auf der Synode von Markabta im Jahre 424 von der übrigen Kirche als autokephal ab. Der Katholikos ist seit dieser Zeit der Oberbischof. Die persische Christenheit erhielt offenbar bedeutenden Nachschub durch die Eroberung Antiocheias seitens des Großkönigs im Jahre 540. Die Deportierten erhielten eine eigene Stadt in der Nähe Ktesiphons, Antiocheia geheiß, aber gewöhnlich Rumaghan, Stadt der Griechen, genannt (Romagyris). Der Einfluß Alt-Antiocheias dürfte gering gewesen sein. Nach Jahrhunderten der Unterbrechung kam unter dem Islam die persische Kirche und der Katholik doch wieder unter antiochenische Suprematie. Jedenfalls seit 910 machte Antiocheia mit wechselndem Erfolg den Versuch, durch Katholikoi mit dem Titel von Bagdad - Eirenupolis entspricht der arabischen Bezeichnung, die Mansur der Stadt gegeben hatte - auf die dortige Christenheit Einfluß zu nehmen. Mitte des 11. Jahrhunderts etwa scheint die Einrichtung noch zu funktionieren. Patriarch Petros III. von Antiocheia berichtet davon in seinem Schreiben an Domenico von Grado. Auch Neilos Doxopates führt den Katholik noch auf.

Was den Katholikат Ῥωμαγυρις ἤτοι Χορασάν betrifft, so begegnet er schon im 8. und wieder im 11. Jahrhundert (PG 120, 760-761), und sogar noch 1364/67 unterzeichnet ein Katholikos dieser Denomination (Act Dipl. I 465). Man hat in Romagyris bisher meist das griechische Quartier von Nišabur angenommen, der Hauptstadt von Korasan. Wahrscheinlich aber handelt es sich um Taschkent und die angrenzenden Bezirke. Der Katholik ist vielleicht entstanden durch die aus Ktesiphon bei der Gründung Bagdads vertriebenen Christen, also etwa zwischen 762 und 766.<sup>3</sup>

#### e) NOTITIA HIEROSOLYMITANA

Jerusalem,<sup>4</sup> lange Zeit noch mit dem Namen Ailia bedacht, war und blieb die ganze Antike und das Mittelalter hindurch der große Wallfahrtsort der

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa I A 1825 (Moritz).

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa III 6 (Benzinger); - E. Honigmann, Mélanges Dussaud I, Paris 1939, 129-133.

<sup>3</sup> Vgl. N. Edelby, Romagyris, Proche

Orient Chrétien 2 (1952) 39-46; - J. Dauvillier, Byzantins d'Asie centrale et d'extrême orient au moyen âge, RevEtByz. 11 (1953) 62-87.

<sup>4</sup> DACL VII 2, 2304-2374 (F. M. Abel);

Christenheit.<sup>1</sup> Der Glanz seiner Kirchen, die Fülle seiner Klöster und die Herrlichkeiten seiner Liturgie fanden von Aetheria ab immer wieder ihre Bewunderer und Historiographen. Der Reliquienschatz, der von da aus seinen Weg nach Konstantinopel und nach dem Westen nahm, ist kaum noch zu errechnen. Die Kirchenbauten Konstantins des Großen und Justinians waren vor allem in der Paschawoche gedrängt voll von Gläubigen, und es dauerte nicht lange, bis das Hl. Feuer am Karsamstag als das große Wunder eine besondere Anziehungskraft ausübte, spätestens seit dem 10. Jahrhundert.<sup>2</sup> Hauptkirche war die Anastasis, dann die Nea Justinians und das konstantinische Heiligtum auf dem Ölberg. Alle Nationen und Bekenntnisse bekamen in dieser Stadt ihre Niederlassungen. Vor allem aber waren es die Georgier, die sich immer breiter machten, ja zeitweise die Herren der Stadt waren. Die Eroberung durch die Lateiner sistierte zwar zeitweise ihren Einfluß, aber nachdem die Stadt den Franken wieder verlorengegangen war und die Georgier sich mit den Mamelucken verbanden, gewannen sie erneut hohe Bedeutung. Erst allmählich konnte das griechische Element wieder festeren Fuß fassen.

Der Patriarch von Jerusalem hatte nie Suffragane, denn ähnlich wie Konstantinopel war bei ihm der Übergang zwischen Suffraganstellung und Patriarchat völlig ohne Mittelglied. Dafür scheinen die Patriarchen im Verlauf des Mittelalters eine Reihe von einfachen Bistümern zu Erzbistümern erhoben zu haben, deren Inhaber dann, zum Teil wenigstens, als Synkelloi des Patriarchen Dienst taten.

Die alte Metropole Palästinas, Sitz des römischen Praeses und aus der Apostelgeschichte in ihrer kirchlichen Bedeutsamkeit schon erkennbar, ist Kaisareia am Meer.<sup>3</sup> Wie es seine Bedeutung allmählich an Jerusalem abgeben mußte, wurde schon erwähnt. Es gehört zu den berühmtesten und bedeutendsten Plätzen des frühbyzantinischen Christentums. Die Verbindung mit Origines sichert ihm einen Platz in der Geschichte des Bibeltextes. Eusebius begründet dort die christliche Kirchengeschichte, die Schule von

– Pauly-Wissowa IX 928–952 (Beer); – EIslam s. v. al-Kuds (F. Buhl); H. Vincent-F. M. Abel, Jerusalem, Paris 1912 bis 1922; – Abel II 360–364; – S. Salaville, *Le rite byzantino-jérusolymitain de la réception des pèlerins au saint sépulcre*, Studi Bizantini 6 (1940) 521–537; – L. Dressaire, *Jérusalem à travers les siècles*, Histoire, Archéologie, Sanctuaires, Paris 1934; – Timotheos von Jerusalem, 'Η βυζαντινὴ Ἱεροσολίμη ἱστορικῶς, Ἐπετηρίς 11 (1935) 52–72.

<sup>1</sup> Vgl. E. Burger, Die Anfänge des Pilgerwesens in Palästina, Palästina-Jahrbuch 27 (1931) 84 ff.; – B. Bagatti, *Eulogie Palestinesi*, OrChrPer. 15 (1949) 126–166; – B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, Münster 1950; – vgl. auch die ältere Literatur zu den mittelalterlichen Pilgerbüchern bei Krumbacher 421.

<sup>2</sup> Vgl. G. Klameth, *Das Karsamstags-*

*feuerwunder der heiligen Grabeskirche*, Wien 1913; – B. Schmidt, *Die Feier des hl. Feuers in der Grabeskirche*, Palästina-Jahrbuch 11 (1915) 85–118; – R. Hartmann, *Arabische Berichte über das Wunder des hl. Feuers*, Palästina-Jahrbuch 12 (1916) 76–94; – K. Schmaltz, *Das hl. Feuer in der Grabeskirche im Zusammenhang mit der kirchlichen Liturgie und den antiken Lichtriten*, Palästina-Jahrbuch 13 (1917) 53–89; – K. J. Dyobuniotes, *Περὶ τοῦ ἐν Ἱεροσολίμοις ἁγίου φωτός*, Ἐπετηρίς 12 (1936) 3–18.

<sup>3</sup> Pauly-Wissowa III 1291–1294 (Benzinger); – L. Haefeli, *Caesarea am Meer*, Münster 1923; – Abel II 296–297; – DHGE XII 206–209 (R. Janin); – J. Phokylides, *Ἡ πόλις Καισάρεια*, ΝΣιών 29 (1934) 534 bis 538; – Fr. Schemmel, *Die Schule von Caesarea in Palästina*, Philol. Wochenschrift 45 (1925) 1277–1280.

Kaisareia verbindet antik-klassische Gelehrsamkeit mit christlicher Rhetorik, einige Metropolen spielen eine bedeutende Rolle in der Auseinandersetzung um den Neuchalkedonismus. Mit der Teilung Palästinas in drei Provinzen blieb Kaisareia die Metropole der Palaestina Prima. Es dürfte neben Jerusalem um 430 schon an die 19 Bistümer gezählt haben, die in den mittelalterlichen Notitiae zu einem Teil als autokephale Erzbistümer erwähnt werden. Darunter findet sich eine Reihe biblischer Namen, z. B. Joppe<sup>1</sup> und das alte Lydda, jetzt Diospolis<sup>2</sup> genannt, bekannt geworden durch die Synode gegen die Pelagianer im Jahre 415, sodann Nikopolis,<sup>3</sup> das alte Emaus, die Philisterstadt Askalon<sup>4</sup> sowie Gaza<sup>5</sup> und Maiuma,<sup>6</sup> die Heidenstadt, bekannt durch seinen legendären Bischof Porphyrios und durch den Monophysiten Joannes von Maiuma, sodann Neapolis<sup>7</sup> (Nablus), das alte Samaria, und schließlich Jericho.<sup>8</sup> Ein eigenes Wort verdient das Bistum *Parembolai*,<sup>9</sup> offenbar ein Nomadenbistum, dessen Gründung sich tunlich erwies, als Euthymios der Große mit der Bekehrung der Beduinen größere Erfolge aufzuweisen hatte (*Vita Euthymii* 20–21 [E. Schwartz]). Das Bistum scheint, offenbar auf Grund seines besonderen Charakters, bald unter der Führung von Bostra, bald unter der Kaisareias gestanden zu haben, und zwar häufiger unter jener als unter dieser; denn Kaisareia verlor seit der Araberherrschaft seine kirchliche Bedeutung so gründlich, daß mittelalterliche Notizen es teilweise mit Kaisareia Philippu verwechseln (Vat. gr. 1455), teilweise überhaupt nicht mehr aufführen (Phill. 1477).

Vorort der Palaestina Secunda war Skythopolis,<sup>10</sup> das alte Bêsân oder Basan, bekannt als die Heimat des Kyrillos. Im Bezirk der Stadt finden sich um 430 etwa vier Bistümer, um 451 sind es auf Grund der Expansionstätigkeit des Patriarchen Juvenalios schon dreizehn. Manche davon lassen sich heute kaum noch lokalisieren, so z. B. Helenupolis, das vielleicht das alte Kana in Galilaea repräsentiert. Bekannter natürlich ist Tiberias.<sup>11</sup> Kapitoliass<sup>12</sup> begegnet in der *historia martyrum* Palästinas in der Sarazenenzeit (Petros von Kapitoliass). Von den Suffraganen scheint im Mittelalter nicht viel übrig geblieben zu sein. Bezeichnend ist, daß Vat. gr. 1455 nur noch

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa IX 1901–1902 (Beer); – Abel II 355–356.

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa XIII 2120–2122 (Hölscher); – Abel II 370; – G. Beyer, Die Stadtgebiete von Diospolis und Nikopolis im 4. Jahrhundert und ihre Grenznachbarn, *Zeitschr. des deutsch. Palästinavereins* 56 (1933) 218–253.

<sup>3</sup> Pauly-Wissowa XVII 533–535 (Hölscher); siehe auch die vorherige Anm.; – Abel 314–316; – DACL XII 1, 1245–1265 (H. Leclercq).

<sup>4</sup> Pauly-Wissowa II 1609–10 (Benzinger); – W. J. Phytian Adams, *History of Askalon, Palestine Explor. Fund., Q. St. 53* (1921) 76–90.

<sup>5</sup> Pauly-Wissowa VII 880–886 (Benzinger); – M. A. Meyer, *History of the city of Gaza*, New York 1907; – Flinders Petrie, *Ancient Gaza*, London 1931–1934.

<sup>6</sup> Pauly-Wissowa XIV 610 (Hölscher); – H. Grégoire, *Einleitung zur Vita Porphyrii des Markos Diakonos* (siehe S. 404).

<sup>7</sup> Pauly-Wissowa XVI 2128–2129 (Hölscher); – J. A. Janssen, *Nablouse et son district*, Paris 1927; – Abel II 396–397.

<sup>8</sup> Pauly-Wissowa IX 922–928 (Beer); – Abel II 357–360.

<sup>9</sup> H. Charles, *Le christianisme des Arabes nomades*, Paris 1936, 40–43.

<sup>10</sup> Pauly-Wissowa II A 947–948 (Beer); – Alan Rowe, *Topography and history of Beth-Shan, Philadelphia* 1930; – Abel II 280–281.

<sup>11</sup> Pauly-Wissowa VI A 779–781 (Hölscher); – Abel II 483–484.

<sup>12</sup> Pauly-Wissowa III 1529 (Benzinger); – DHGE XI 861–862 (R. Janin); – Abel II 294–295; – ders., *Naplouse, essai de topographie*, *Revue biblique* 32 (1923) 120–142.

fünf oder sechs Suffragane kennt, während Phill. 1477 überhaupt keinen aufführt.

Die Palaestina Tertia, die 451 ebenfalls zum Patriarchat Jerusalem geschlagen wurde, gehörte dem Verband zunächst wohl mehr theoretisch als de facto an. Hauptort war das arabische Petra<sup>1</sup> deserti. Im Laufe der Zeit erscheinen in seinem Umkreis eine ganze Reihe weiterer Bistümer. Aber man geht wohl kaum irre, wenn man vielen davon nur eine sehr kurze Lebensdauer zuspricht. Am wichtigsten von allen war wohl Aila<sup>2</sup> (Akaba) am Golf von Akaba, ein wichtiger Handelsstützpunkt, vor allem auch in justinianischer Zeit. Seit 630 weiß man allerdings auch von diesem Bistum kaum mehr etwas. Ähnliches gilt von Jotape.<sup>3</sup> Schließlich sei noch Elusa<sup>4</sup> genannt, die Stadt des Paulos Helladikos, und Pharan am Roten Meer.

Der Sinai gehörte ursprünglich zum Bistum Pharan. Die Erhebung des Klosters zum Sitz eines Erzbischofs durch Kaiser Justinianos I. ist unhistorisch. Als eigenes Bistum taucht das Kloster auf im Jahre 869, vielleicht als Ersatz für Pharan, ohne daß man angeben könnte, wann das Bistum errichtet wurde. In den Notitiae für Jerusalem des Philipp. 1477 und Vat. gr. 1455 wird Sinai neben Pharan als autokephales Erzbistum aufgeführt, gleichzeitig aber auch Pharan von den alexandrinischen Notitiae beansprucht. Im 12. Jahrhundert jedenfalls ist als Zeitgenosse Kaiser Manuels I. ein Erzbischof des Sinai-Klosters namens Petros bezeugt, und zwar wird er offensichtlich zum Patriarchat Jerusalem gerechnet.<sup>5</sup>

## f) DAS AUTOKEPHALE KYPROS

Wie es zur Autokephalie von Kypros kam, wurde schon erwähnt.<sup>6</sup> Sie ist seit dem Konzil von Chalkedon eine vollendete Tatsache. Der Titel des autokephalen Bischofs ist Archiepiskopos, was ja der Titel einer ganzen Reihe von Bistumsinhabern bleibt, die den Ursprung ihres Sitzes auf die Apostel zurückführen. Sitz dieses Erzbischofs ist Salamis (Konstantia) auf Kypros, berühmt durch den streitbaren Erzbischof Epiphanius. Dieser Sitz wird freilich durch den Arabersturm im Jahre 648 vernichtet, und seitdem ist der Sitz Famagusta, wenngleich der Titel Konstantia bleibt. Übrigens war auch dem Verbleib in Famagusta keine Dauer beschieden. Wohl gegen Ende des 7. Jahrhunderts müssen zahlreiche Kyprioten wegen der Angriffe der Araber ihre Insel verlassen und bekommen Land bei Kyzikos zugewiesen. Die Siedlung wurde

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa XIX 1170-1178; - G. Dalman, Neue Petraforschungen, Leipzig 1912; - W. Bachmann-C. Watzinger-Th. Wiegand, Petra, Berlin-Leipzig 1921; - A. B. W. Kennedy, Petra, London 1925; - A. Kammerer, Petra et la Nabatène, Paris 1929-1930; - Abel II 407-408.

<sup>2</sup> Ph. Schertl, Ela-Akaba, OrChrPer. 2 (1936) 33-77; - Abel II 311-312; - Pauly-Wissowa I 1008 (D. H. Müller).

<sup>3</sup> F. M. Abel, L'île de Jotapé, Revue Biblique 47 (1938) 512-538.

<sup>4</sup> Pauly-Wissowa V 2457 (Benzinger) und XIII 1854 (Hölscher); - Abel II 313.

<sup>5</sup> Zum Sinai vgl. die Literatur S. 202; - zum Erzbistum speziell: L. Cheiko, Les archevêques du Sinai, Mélanges de la Fac. Orient. de l'Université de S. Joseph 2 (Paris 1907) 408-424; - A. Papadopoulos-Kerameus, Συμβολαί εις τήν ιστορίαν τῆς ἀρχιεπισκοπῆς τοῦ ἔρους Σινᾶ, 2 Bde, Petersburg 1908-1909.

<sup>6</sup> Siehe oben S. 29.

Justinianupolis Nea genannt. Die trullanische Synode (can. 39) garantiert dem neuen Sitz die privilegienmäßige Fortsetzung der kyprischen Tradition, d. h. der Autokephalie, und zwar im Umfang der Rechte des Sitzes von Konstantinopel selbst. Die Gewalt soll sich über die ganze Provinz Hellespontos erstrecken und der Inhaber des Stuhles soll von seinen eigenen Bischöfen gewählt und geweiht werden. Auch der Metropolit von Kyzikos soll künftig zum patriarchalen Verband von Justinianupolis gehören und dort seine Weihe erhalten. Man kann sich kaum vorstellen, daß die Verhältnisse sich reibungslos einspielten. Aber sie waren ja auch von kurzer Dauer. Im Laufe des 8. Jahrhunderts oder auch des 9. dürfte die kyprische Hierarchie wieder in ihre Heimat zurückgekehrt sein. Es verbleibt in den zukünftigen Jahrhunderten bei der Autokephalie, die freilich mehr und mehr nach Konstantinopel tendierte. 1191 kam die Insel übrigens unter die Herrschaft der Lateiner, und ihre Hierarchie war, wenn sie überhaupt sich halten wollte, auf die Protektion Konstantinopels angewiesen. Einen griechischen Erzbischof, der auf der Insel residieren konnte, gab es jetzt nicht mehr, und die Zahl der Diözesen wurde auf vier reduziert. Erst 1570 kann sich die griechische Hierarchie wieder voll etablieren.<sup>1</sup>

### g) NOTITIA MONASTERIORUM

Ägypten<sup>2</sup> war, solange es zum byzantinischen Reich gehörte, immer das gelobte Land des Mönchtums. Die Vita sancti Antonii des Athanasios ist und bleibt das klassische Dokument. Im Sandgebirge des rechten Nilufers schlug er seine Einsiedelei auf, die jedoch nicht ohne Kontakt mit einer schon etwas ausgebreiteteren Mönchsansiedlung in Pispir am Nilufer war. Diese Siedlung überlebte Antonios, und nach seinem Weggang übernahm Ammonas

<sup>1</sup> DHGE XII 791–802 (R. Janin); – RAC III 481–499 (E. Kirsten); – J. Hackett, A history of the orthodox church of Cyprus, London 1901; griechisch übers. v. Ch. Papaioannu 3 Bde, Athen 1923–1932; – G. Hill, A history of Cyprus, 1–3, Cambridge 1940–1941; Ph. Kurites, 'H ἑρθόδοξος ἐκκλησία ἐν Κύπρῳ ἐπὶ Φραγκοκρατίας, Leukosia 1907; – Chr. Papadopoulos, 'Ἐκ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας τῆς Κύπρου, Larnax 1912; – G. Konidares, 'H θέσις τῆς αὐτοκεφαλίου ἐκκλησίας τῆς Κύπρου ἔναντι τοῦ οὐκουμενικοῦ πατριαρχείου κατὰ τὸν θ' καὶ τὸν ι' αἰῶνα, Πρακτικά der Akademie Athen 18 (1943) 135–146; – J. Darrouzès, Notes pour servir à l'histoire de Chypre, Κυπριακαὶ Σπουδαὶ 17 (1953) 83–102; – K. Chatzipsaltes, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἐκκλησίας τῆς Κύπρου, Κυπριακαὶ Σπουδαὶ 18 (1954) 27–45; – Zur Bischofsliste: N. Cappuyns, Le synodicon de Chypre au XII<sup>e</sup> siècle, Byzantion 10 (1935) 489–504; – V. Laurent, Les fastes épiscopaux de l'église de Chypre, RevEt-Byz. 6 (1948) 153–166; – ders., La succes-

sion épiscopale des derniers archevêques de Chypre, RevEtByz. 7 (1949) 33–41; – R. Pierpoint, Archbishops of Cyprus, Notes and Queries 7. Juni 1902.

<sup>2</sup> Allgemeines zu den ägyptischen Klöstern siehe oben S. 123 f., ferner Schiwietz I. Mainz 1904, und M. Kammerer, Les monastères d'Égypte, Paris 1926; – B. T. A. Evetts, Anecdota Oxoniensia, Oxford 1895; – F. Kozman, Textes législatifs touchant le cénobitisme égyptien, Vatikan 1935; – E. Amélineau, Histoire des monastères de la Basse-Égypte, Annales du Musée Guimet 25 Paris 1894; – A. Badawa, Les premiers établissements chrétiens dans les anciennes tombes d'Égypte, Tome commémoratif du millénaire de la bibliothèque patriarcale d'Alexandrie, Alexandria 1933, 67–89; – J. Devreesse, Recherches d'archéologie copte: Les monastères de Moyenne-Égypte, Comptes-Rendus de l'Acad. Inscr. Lettr. 1952, 390–395. M. Cramer, Thebanische Mönche, ihr asketisches und kultisches Leben, Archiv f. Liturgiewissenschaft 2 (1952) 103–109.

ihre Leitung. Pachomios<sup>1</sup> lernte das mönchische Ideal in einer oberägyptischen Asketenschule bei dem Mönch Palemon kennen. Er schuf das ägyptische Koinobion in dem Nildorf Tabennisi. Wenn auch in der Nähe schon andere koinobion-ähnliche Siedlungen vorhanden waren, so war es doch Pachomios, der das Ideal richtig herausarbeitete. Der Abt ist die führende Gestalt der Siedlung, sowohl in allen wirtschaftlichen Belangen des äußeren Lebens wie auch in den innersten Fragen des geistlichen Strebens. Die Mönche sind in Gruppen eingeteilt und führen ein streng gemeinsames Leben. Handarbeit spielt eine große Rolle und der gemeinsame Gottesdienst vereinigt alle In-sassen des Klosters zweimal am Tag in der Kirche. Der Abt wird von einem Deuteros und einem Oikonomos unterstützt.

Aus dem Kloster Tabennisi entwickelt sich allmählich eine ganze Kongregation von ägyptischen Koinobia nach der Regel des Pachomios. Die meisten von ihnen liegen in der Gegend der oberen Nilschleife. Auch zwei Frauenklöster entstanden. Die Zahl der pachomianischen Klöster schwankt zwischen neun und zwölf. Sie halten jährlich ihr Generalkapitel ab, wobei nicht nur über das innere Leben der einzelnen Abteien, sondern auch über die Wirtschaftslage Rechenschaft zu geben ist. Die pachomianische Kongregation stand längere Zeit treu zur chaldonensischen Orthodoxie, schließlich aber ergab auch sie sich dem Monophysitismus.

Starke Mönchssiedlungen fanden sich auch in der Stadt Oxyrhynchos.<sup>2</sup> Hier soll die Zahl der Mönche die Zahl der Laien überschritten haben, und schließlich reichte der Raum für die Klöster innerhalb der Stadtmauern nicht mehr aus, so daß außerhalb der Mauern eine neue Mönchsstadt entstand. Insgesamt soll Oxyrhynchos 10000 Mönche und 20000 Nonnen beherbergt haben.

Ebenfalls koinobitisch, aber ohne die Diskretion des pachomianischen Mönchswesens, ist das „Weiße Kloster“ in Atripe in Oberägypten, berühmt geworden durch seinen strengen Abt Schenute.<sup>3</sup>

Das Hauptgelände des ägyptischen Mönchtums war das nitrische Gebirge und das Natron-Tal (Wadi Natrun).<sup>4</sup>

Die nitrische Wüste, eine Bodensenke der libyschen Wüste, fand in Ammon den Begründer ihres Mönchtums. Sie bevölkerte sich mit Eremitenkolonien, zu denen man von weit her reiste, um sich Belehrung im geistlichen Leben geben zu lassen. Nach Palladios sollen hier an die 5000 Mönche gelebt haben.<sup>5</sup> Im sketischen Gebirgsland waren Pambo und vor allem Makarios der Große<sup>6</sup> die Initiatoren. Wie groß der Einfluß des letzteren und die Autorität, die er in geistlichen Kreisen genoß, war, ergibt sich allein aus der Tat-

<sup>1</sup> Zu Pachomios siehe oben S. 124.

<sup>2</sup> G. Pfeilschifter, Oxyrhynchos, seine Kirchen und Klöster auf Grund der Papyrusfunde, Festgabe Knöpfler, Freiburg 1917, 248–264.

<sup>3</sup> Siehe oben S. 123.

<sup>4</sup> LTK VII 602 (G. Graf); – Johann Georg Herzog von Sachsen, Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens, Freiburg 1914; – ders., Neue Streifzüge, 1930.

<sup>5</sup> Omar Tussun, Étude sur le Wadi Natrûn, Kairo 1931; – Chr. Martin, Les monastères du Wadi'n Natroun, Nouvelle Revue Théol. 62 (1935) 113–134. 238–252; – H. G. E. White, The monasteries of the Wadi'n Natrûn, 1–3, New York 1931–1933.

<sup>6</sup> Viller-Rahner 96; – DTC IX 1452–1455 (E. Amann); – W. Bousset, Das Mönchtum in der sketischen Wüste, ZKG 42 (1923) 1–41.



sache, daß ihm ein Gutteil des messalianischen Schrifttums unterschoben wurde.

Viel gerühmt wurden auch die Eremiten im Umkreis von Arsinoë, deren Zahl Rufinus kühn auf 10000 schätzt.

Der Sinai gehört wie Ägypten und Palästina zu den frühchristlichen Eremiten- und Klosterbezirken. Geistlicher Mittelpunkt dieses Gebietes ist die Stadt Pharan, die schon um die Wende zum 5. Jahrhundert als Bistum bezeugt ist. In der Nähe liegt die Mönchskolonie von Raithu (am Südwestufer des Roten Meeres, heute el-Tor). Schon im 4. Jahrhundert litten die Einsiedler unter den Einfällen der Beduinen. Eine wichtige historische Gestalt dieser Siedlung ist Theodoros von Raithu, vielleicht später Bischof von Pharan.<sup>1</sup>

Die Mönchskolonie von Raithu trat jedoch bald in den Hintergrund gegenüber dem eigentlichen sinaitischen Mönchtum. Auch hier sind mönchische Niederlassungen schon um 400 bezeugt. Auf dem Gipfel des Heiligen Berges stand eine kleine Kirche, weiter unterhalb eine zweite an einem Platz, der Choreb genannt wurde, und schließlich am Fuße des Berges das eigentliche Kloster, Batos genannt, nach dem Dornbusch, in dem sich der Herr dem Moses gezeigt hatte. Dieses Batos-Kloster ist das eigentliche Sinaikloster. Kaiser Justinianos umgab es mit einer heute noch stehenden Festungsmauer, die es praktisch uneinnehmbar machte. Die Urkunde freilich, durch welche Justinianos den Abt des Klosters zum Erzbischof gemacht haben soll, ist eine Fälschung.<sup>2</sup> Justinianos baute den Mönchen im Batoskloster auch eine Kirche. Im Laufe des 8. oder im 9. Jahrhundert wurde der Sitz des Bischofs von Pharan auf den Sinai verlegt. Um dieselbe Zeit dürfte die Katharinenlegende ausgebildet worden sein. Die hl. Katharina wurde dann auch die Schutzheilige des Klosters und verdrängte seit dem 11. Jahrhundert die Bezeichnung Dornbuschkloster. Das Kloster selbst erfreute sich des Schutzes der Muslim, aber auch der Päpste und der Venezianer, und blieb immer ein Ziel vieler christlicher Wallfahrer aus Ost und West.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Siehe S. 382; - R. Devreesse, *Le christianisme dans la péninsule sinaitique des origines à l'année des musulmans*, *Revue Biblique* 49 (1940) 205-223.

<sup>2</sup> Zum Erzbistum Sinai vgl. S. 199.

<sup>3</sup> R. Devreesse (siehe Anmerkung 1); - P. Gregoriades, *Ἡ ἱερά μονή τοῦ Σινᾶ κατὰ τὴν τοπογραφικὴν, ἱστορικὴν καὶ διωκτικὴν αὐτῆς ἑποψίαν*, Jerusalem 1875; - A. Papadopulos-Kerameus, *Palestinskij Sbornik* 35, Petersburg 1891 ed. eine verifizierte Geschichte des Sinai von dem Metropolitens Paisios Hagiapostolites aus der 2. Hälfte des 16. Jh.; - H. Grégoire, *Sur la date du monastère du Sinai*, *BullCorr. Hell.* 31 (1907) 327-334; - J. Smirnov, *Das sinaitische Paterikon in altslavischer Überlieferung* (russ.), Moskau 1917; - Th. Wiegand, *Sinai*, mit Beiträgen von Kress von Kressenstein, Schubart, W. Watzinger, E. Werth und K. Wulzinger, Berlin-Leipzig 1920; - E. Moritz, *Beiträge zur Geschichte des Sinaiklosters im Mittel-*

*alter nach arabischen Quellen* Abh., Preuß. AW 1918, 4, Berlin 1918; - L. Eckenstein, *A history of Sinai*, London 1921; - K. N. Papamichalopoulos, *Ἡ μονή τοῦ ἁγίου Σινᾶ*, Athen 1932; - S. Riva, *Il Sinai egizio e cristiano*, *Ricerche Relig.* 9 (1933) 13-31; - E. Pantelakes, *Τὸ Σινᾶ καὶ οἱ Σιναιῖται*, Athen 1932; - ders., *Le monastère du Mont-Sinai*, *Irénikon* 12 (1935) 3-33; - Porphyrios Sinait., *Συναϊτικά*, *Νῦσιόν* 25, 368-370; - L. Prévost, *Le Sinai hier et aujourd'hui*, Paris 1937; - H. Rabbino, *Le monastère de Sainte Catherine du Mont Sinai*, *Kairo* 1938; - K. Amantos, *Σύντομος ἱστορία τῆς ἱερᾶς μονῆς τοῦ Σινᾶ*, Thessalonike 1953; - A. Guillou, *Le monastère de la Théotokos au Sinai*, *Mélanges Archéol. Hist.* 67 (1955) 217-258; - V. Benešević, *Monumenta Sinaitica archaeologica palaeographica*, Moskau I. Bd. 1925. - G. Hofmann, *Sinai und Rom*, Rom 1927; - ders., *Lettere pontificie edite ed inedite intorno ai monasteri del Monte Sinai*, Or-

Das palästinensische Klosterwesen gehört zur Hochblüte des Mönchtums im frühbyzantinischen Reiche. Eine Fülle von Typen klösterlicher Lebensweisen, eine Fülle markanter Gestalten von Gründern und Äbten und nicht zuletzt eine blühende monastisch-hagiographische Literatur unterstreichen die Bedeutung. Die politischen Geschehnisse des Reiches bringen es freilich mit sich, daß in mittelbyzantinischer Zeit zwar eine ganze Reihe dieser Klöster noch besteht, daß aber nur geringe Ausnahmen davon noch ins Reich hineinwirken.

Das älteste eigentliche Kloster, sieht man von rein legendären Nachrichten ab, dürfte das Kloster von Pharan sein, eine Gründung des hl. Chariton etwa um 330. Später lebten hier zeitweise Euthymios der Große und Theoktistos. Im 7. Jahrhundert hört man nichts mehr davon. Das Kloster liegt etwa zwei Stunden nordöstlich von Jerusalem. Derselbe Chariton gründete auch die sogenannte ältere Laura, auch Chariton-Laura oder Suka genannt. Die Laura bestand noch im hohen Mittelalter. Berühmt wurde sie durch die Hinschlachtung ihrer Mönche seitens der Beduinen im Jahre 796.

In den Anfang des 5. Jahrhunderts gehört die Gründung des Passarion-Klosters in Jerusalem durch den Chorepiskopos Passarion des Patriarchen Juvenalios. Euthymios der Große und sein Freund Theoktistos verließen 411 das Pharakloster, um eine verborgene Wildnis zu finden. So entstand in der Wüste Juda ein Kloster, dessen Abt Theoktistos<sup>1</sup> wurde und das von ihm auch seinen Namen bekam. Die Geschichte des Klosters läßt sich nicht weit über seinen Tod († 467) hinaus verfolgen. Euthymios zog indes weiter, gründete für die Beduinen das Bistum Parembolai und zog sich weiter in die Wüste zurück. Aber die große Zahl seiner Schüler zwang ihn schließlich zur Gründung seiner berühmten Laura, deren Hauptkirche Juvenalios 429 einweihete.<sup>2</sup> Um den Einfällen der Araber gegenüber besser gerüstet zu sein, wurde die Laura nach seinem Tode (473) in ein Koinobion umgewandelt. Dieses ist noch im 12. Jahrhundert bezeugt. Gegen die Jahrhundertwende spätestens entstand in Jerusalem das Kloster am Davids-Turm, wo Theodosios seine Lehrjahre hinter sich brachte.

Um 451 kam Gerasimos<sup>3</sup> aus Lykien nach Jerusalem und gründete ein paar Jahre später am Jordanufer eine Laura mit 70 Zellen und ein Koinobion für die Novizen. Das Kloster ist noch im 9. Jahrhundert bezeugt, während es im 12. Jahrhundert in Ruinen liegt und sein Titulus mit der Kalamon-Laura verbunden ist.<sup>4</sup> Diese letztere, ebenfalls am Jordan gelegen, entstand

ChrPer. 17 (1951) 283-303; - A. Mercati, Nuovi documenti pontifici sui monasteri del Sinai, OrChrPer. 18 (1952) 89-112.

<sup>1</sup> S. Vailhé, Le monastère de saint Théoctiste (411) et l'évêché de Parembolai (452), RevOrChr. 3 (1898) 58-76.

<sup>2</sup> Riess, Das Euthymioskloster, die Peterskirche der Eudokia und die Laura Heptastomos in der Wüste Juda, Zeitschr. d. deutsch. Palästinavereines 15 (1892) 212-232; - anon., La laure et le couvent de saint Euthyme, Bessarion 4 (1898) 209-225; - F. Dunkel, Das Euthymioskloster in Chan-es-sal in der Wüste Juda,

Das Hl. Land 74 (1930) 131-133; - D. J. Chitty, Excavation of the monastery of St. Euthymius 1929, Palestine Exploration Fund, Quaterly Statement for 1930, 43-47. 150-153; - A. Barrois, Une chapelle funéraire au couvent de saint Euthyme, Revue Biblique 39 (1930) 272-275.

<sup>3</sup> S. Vailhé, Les Laures de s. Gerasime et de Calamon, EO 2 (1898/1899), 106-109; - K. Koikylides, Αἱ παρὰ τὸν Ἱερὸν λαῦραι Καλαμῶνος καὶ ἁγίου Γερασίμου, Jerusalem 1902.

<sup>4</sup> Siehe vorige Anmerkung und A. M.

um dieselbe Zeit wie jene des Gerasimos. Sie wurde im hohen Mittelalter von Kaiser Manuel I. restauriert. In derselben Zeit entstand das sogenannte Kathisma (zwischen Jerusalem und Bethlehem gelegen) als Gründung der vornehmen Dame Ikelia, jedoch für Männer. Eine andere Dame, die Kaiserin Eudokia, benützte ihren Aufenthalt in Palästina neben anderen Tätigkeiten, die der Kirchengeschichte angehören, zur Gründung des Stephansklosters in Jerusalem,<sup>1</sup> das sie 455 mit Mönchen der Euthymios-Laura besiedelte. Das Kloster wurde 614 von den Persern zerstört.

Der schon erwähnte Theodosios,<sup>2</sup> der große Koinobiarches des palästinensischen Mönchtums seiner Zeit, der im Kloster am Davidsturm sein „Noviziat“ gemacht hatte, gründete um 465 sein großes Koinobion zwischen Mar Saba und Bethlehem, das schon zu seinen Lebzeiten an die 400 Mönche beherbergte. Theodosios starb 529. Sein Kloster blieb bestehen. Der spätere Patriarch Modestos verwaltete von da aus die Diözese Jerusalem, Papst Martin I. nahm die Verbindung mit dem Koinobion auf, und erst um die Wende zum 15. Jahrhundert scheint es zerstört worden zu sein. Ein kleineres Kloster in nächster Nähe des Theodosios-Koinobions baute der hl. Theognios um 475. Er starb als Bischof von Bethelia im Jahre 522.<sup>3</sup>

Aber die wichtigste Gründung dieser Zeit neben dem Koinobion des Theodosios war unstreitig die Laura des hl. Sabas,<sup>4</sup> der zuerst Mönch im Kloster des Passarion in Jerusalem war und dann bis 473 im Kloster des Theoktistos. 486 war der Bau seiner Laura für etwa 150 Mönche beendet. Die kirchengeschichtliche Bedeutung seines Gründers erwarb der Laura hohen Ruhm, wenn auch die origenistischen Streitigkeiten zu Sezessionen führten. Im 7., 8. und 9. Jahrhundert erlitten die Mönche manches Massaker seitens der Beduinen, brachten aber das Kloster auch als Zentrum der Theologie zu neuer Blüte, deren bekanntester Exponent Joannes von Damaskos ist. Sabas selbst starb im Jahre 532. Sein Zeitgenosse, der Patriarch Elias, gründete eine Mönchsniederlassung in Jericho, nachdem er selbst in Ägypten und bei Euthymios die mönchische Askese geübt hatte. Bei seiner Gründung handelt es sich um zwei Klöster, deren eines für Eunuchen bestimmt war.

Zwischen Jerusalem und Jericho gründete in den Grotten einer Schlucht, genannt Chozibas, Joannes der Ägypter um dieselbe Zeit für die Einsiedler dieser Schlucht eine Laura. Später wurde er Metropolit von Kaisareia am Meer. 614 wurde das Kloster von den Persern zerstört, aber später wieder hergestellt.<sup>5</sup>

Schneider, Das Kalamon-Kloster in der Jerichoebene, Oriens Christ. NS 13 (1938) 39–43.

<sup>1</sup> S. Vailhé, Les monastères et les églises Saint-Etienne à Jérusalem, EO 8 (1911) 78–86.

<sup>2</sup> Die Wiederherstellung des Klosters des ehrw. Theodosios des Koinobiarchen (russ.), Soobščeniija des Orthod. Palästina-vereins 1899, Sep.-Okt. 569–585; – Kl. Koikylides, Ἡ κατὰ τὴν ἔρημον τῆς ἀγίας τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλεως λαύρα Θεοδοσίου τοῦ κοινοβιάρχου, Jerusalem 1901; – E. Weigand, Das Theodosioskloster, BZ 23 (1914/1919) 167–216.

<sup>3</sup> J. van den Gheyn, Saint Théognios, évêque de Bétélie en Palestine, Revue des Questions Hist. 50 (1891) 559–567; – J. Phokylides, Ὁ ἅγιος Θεόγνιος ἐπίσκοπος Βιτυλίου, ΝΣΙών 13 (1913) 605–611.

<sup>4</sup> Siehe S. 397; – A. Ehrhard, Das griechische Kloster Mar-Saba in Palästina, seine Geschichte und seine literarischen Denkmäler, RömQuart. 7 (1893) 32–79; – S. Vailhé, Les écrivains de Saint Sabas, EO 2 (1898–1899) 1–11. 33–47; – J. Phokylides, Ἡ ἐπὶ τὰ λαύρα Σάββα, Alexandria 1927.

<sup>5</sup> Kl. Koikylides, Τὰ κατὰ τὴν λαύραν καὶ τὸν χεῖμαρρον τοῦ Χουζιβεῖ, Jerusalem

Schon Patriarch, erbaut der genannte Elias zwischen 494 und 513 mit Mönchen vom Kloster des Davids-Turms das Kloster des Heiligen Grabes, dem einst Andreas von Kreta, Michael Synkellos, sowie die beiden Graptoi Theophanes und Theodoros angehören werden. Eine kaiserliche Gründung Anastasios' I. (491–518) ist das Kloster Joannes' des Täufers (Prodomos) am Jordan. Die Mönche dort werden vom Fiskus unterhalten. Kaiser Manuel I. baut es wieder auf und noch um die Mitte des 13. Jahrhunderts wird es erwähnt.<sup>1</sup>

In der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts erlangt die Laura des Abtes Seridos bei Gaza einen weiten Ruf durch den Reklusen Barsanuphios († um 540) und seinem Schüler Joannes. Auch Abt Dorotheos († um 560) war einige Zeit Mönch dieses Klosters, bevor er selbst zwischen Gaza und Maiuma ein neues Kloster gründete.<sup>2</sup>

Abraam von Ephesos,<sup>3</sup> der spätere Bischof, geht nach der Gründung des Abraamitenklosters in Konstantinopel nach Jerusalem und gründet dort das sogenannte Kloster der Byzantiner. Kaiser Justinianos I. beschenkt die Heilige Stadt mit einem Marienkloster neben einer Marienkirche, die schon Patriarch Elias begonnen hat,<sup>4</sup> und restauriert ein zweites Marienkloster auf dem Ölberg. Zur Zeit der Regierung dieses Kaisers ist in Jerusalem auch ein Georgios-Kloster erwähnt. Eine Generation später finden wir – bei Joannes Moschos – ein Kloster in der Palaestina Tertia, Elusa, erwähnt.

Besondere Bedeutung kommt im 6. Jahrhundert jedoch der 508 gegründeten neuen Laura zu.<sup>5</sup> Schon 454 hatte Romanos aus dem Passarion-Kloster in Jerusalem in der Einöde von Thēkoa ein Kloster gegründet, das später wegen des Monophysitismus seiner Mönche zerstört wurde. Hier nun ließen sich 60 Mönche der Sabas-Laura nieder, welche gegen den hl. Sabas revoltierten. Sabas kann sie zeitweise zurückgewinnen und 508 weiht ihnen der Patriarch eine Kirche. Aber der Friede ist nur von kurzer Dauer. Nonnos, Theodoros Askidas und andere halten das Panier des Origenismus hoch. Erst 554 wird es wieder orthodox und man verjagt die Origenisten mit Waffengewalt.

Eine der späteren Gründungen – die Legende nennt allerdings bald Kaiserin Helene, bald Justinianos oder Herakleios – ist das Hl. Kreuz-Kloster, an jener Stelle, wo der Baum für das Kreuzesholz gewachsen sein soll. Im 11. Jahrhundert ist es im Besitz der Iberer.<sup>6</sup>

1904; – S. Vailhé, Jean le Khozibite et Jean de Césarée, EO 6 (1902–1903) 107–113; – Anon., Les saints Khozibites, EO 1 (1897–1898) 228–233.

<sup>1</sup> K. Koikylides, 'Ο ἐν Ἰορδάνῃ τόπος τῆς βαπτίσεως τοῦ Κυρίου καὶ τὸ μοναστήριον τοῦ τιμίου Προδρόμου, Jerusalem 1905.

<sup>2</sup> S. Vailhé, Jean le prophète et Séridos, EO 8 (1905) 154–160; – ders., Les lettres spirituelles de Jean et Barsanuphe, EO 7 (1904) 268–276; – ders., Saint Barsanuphe, a. a. O. (1905) 14–24.

<sup>3</sup> Siehe unten S. 398 und E. Honigmann, La date de l'homélie du prêtre Pantoléon sur la fête de l'exaltation de la croix,

Bulletin der Belg. AW Brüssel V 36 Brüssel 1950, 547–559.

<sup>4</sup> L. Dressaire, La basilique Sainte-Marie la Neuve à Jérusalem, EO 15 (1912) 146–153.

<sup>5</sup> Darüber bes. F. Diekamp, Die orientalistischen Streitigkeiten S. 32–66; – vgl. auch E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, Leipzig 1939, Register.

<sup>6</sup> A. Ehrhard, Das Kloster zum Hl. Kreuz bei Jerusalem und seine Bibliothek, HistJahrb. 13 (1892) 158–172; – K. Lübeck, Das Kloster zum Hl. Kreuz bei Jerusalem, Der Katholik 94 (1914) 355–369; – Chr. Papadopoulos, Ἡ ἱερὰ μὴνὴ τοῦ Σταυροῦ, ΝΣλὼν 2 (1905) 555–563. 643–783.

Man würde das palästinensische Mönchtum nur sehr unvollständig charakterisieren, wollte man nicht auch ganz kurz auf die vielen „ausländischen“ Klöster an den Heiligen Stätten hinweisen. Mit dem Namen Hieronymus ist schon ein Gutteil dieser Siedlungen charakterisiert. Er starb in Bethlehem bei der Geburtsgrötte in einem Kloster, das die hl. Paula erbaut hatte, im Jahre 420. Die Gründung des Klosters fällt in die Jahre zwischen 386 und 389. Eng verknüpft mit des Hieronymus Namen ist der seines Freundes und Feindes Rufinus und der Melanias. Das Kloster Rufins stand auf dem Ölberg. Dort hatte um 375 auch Melania die Ältere ein Kloster errichtet, während ihre Enkelin, die jüngere Melania, ihr Frauenkloster auf dem Ölberg um 432 stiftete – es bestand noch 614 – und dazu in nächster Nähe um 436 ein Männerkloster. Das ganze Mittelalter hindurch ist auch ein Benediktinerkloster<sup>1</sup> in Jerusalem bezeugt, das später unter dem Namen Sancta Maria Latina bekannt wird. Von hier nahm der Streit um das Filioque seinen Ausgang.

Stark war auch der Zustrom georgischer Pilger<sup>2</sup> im Heiligen Land. Petros der Iberer († 488) hatte sein Kloster zwischen Gaza und Maiuma. Justinianos I. restaurierte dieses Kloster sowie das der Lazen in der Wüste Juda. Auch in Jerusalem war ein Iberer-Kloster. Aber auch noch im hohen Mittelalter werden georgische Klöster errichtet. Unter den Mamelucken genossen sie besondere Freiheiten. Auch die Armenier traten schon im 5. Jahrhundert als geschlossene Gruppen auf, siedelten z.T. in griechischen Klöstern und erbauten sich auch eigene. Drei Klöster sind auch für die kaukasischen Albanier bezeugt.

Im antiochenischen Patriarchat ist als monastisches Zentrum vor allem Antiocheia selbst und seine nähere Umgegend zu erwähnen. Noch im 4. Jahrhundert errichtet Diodoros von Tarsos in Antiocheia jenes Asketion, in welchem eine Schar junger Leute nicht nur frommen Übungen lebte, sondern von ihrem Meister auch in Schrift und Theologie eingeführt wurde. Joannes Chrysostomos und Theodoros von Mopsuestia sind Schüler Diodors.<sup>3</sup>

Aphraates, der berühmte persische Einsiedler, bezieht in der 2. Hälfte desselben 4. Jahrhunderts zuerst in Edessa, dann vor den Mauern Antiocheias eine Hütte, um die sich eine klösterliche Siedlung bildet. Ein Petros aus Galatien gründet eine klösterliche Niederlassung auf dem Berge Silpios bei Antiocheia. Überhaupt wimmelt dieses ganze Bergland von Eremiten und klösterlichen Niederlassungen, die für die Metropole selbst und die eifrigen Christen in ihr zu einer Art Wallfahrtsstätte werden, in welche man auch die Kinder zur Erziehung gibt. Die größte Bedeutung jedoch gewinnt jenes monastische Gelände, auf welchem Symeon der Säulensteher († 459) seine asketischen Wunderleistungen vollbrachte. Es ist das Dorf Telneschin zwi-

<sup>1</sup> B. Gariador, *Les anciens monastères bénédictins en Orient*, Lille-Paris 1912.

<sup>2</sup> R. Janin, *Les Géorgiens à Jérusalem*, EO 16 (1913) 32–38. 211–219; – K. Koikylides, *Μοναστήρια Ἱβήρας ἐν Παλαιστίνη*, ΝΣΙΩΝ 16 (1921) 128–134; – E. Peradze, *An account of the Georgian monks and monasteries in Palestine as revealed in the*

*writings of non-Georgian pilgrims*, Georganica 1937, 181–246.

<sup>3</sup> Vgl. S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum III*, Mödling 1938, 254 bis 273; – Chr. Baur, *Johannes Chrysostomos und seine Zeit I*, München 1929, 61–91.

sehen Antiocheia und Aleppo. Das Kloster ging allerdings bald nach dem Tode des Heiligen den Orthodoxen verloren und die Monophysiten beanspruchten es selbst und den Heiligen als ihr Eigentum.<sup>1</sup> Schon ein Menschenalter später entstand hier eine großartige Anlage, eine Verbindung von Wallfahrtskathedrale, Kloster und Pilgerhotel, deren Ruinen – das heutige Qalat Sem'ân – heute noch eine Ahnung von der einstigen Größe geben.

Nicht zuletzt dieser Umstand führte dazu, daß sich die Orthodoxen nun mehr und mehr dem Heiligtum des jüngeren Styliten Symeon zuwandten, der 596 starb. Er hatte seine Säule auf dem Wunderberg bei Antiocheia. Sowohl die Umstände seines Lebens wie das Wirken der Legende vollendeten die Gleichung zwischen beiden Symeonen immer mehr. Und der Wunderberg wurde für die Orthodoxen, was Qalat Sem'ân für die Monophysiten war. Auch hier entstand um die Säule ein Kloster, um das sich im Verlauf des Mittelalters die Griechen und die Georgier erbitterte Kämpfe lieferten.<sup>2</sup> Gerade in der Umgebung des Wunderberges erstanden auch sonst nicht wenige klösterliche Siedlungen, darunter eine ganze Anzahl georgischer. Genannt sei wenigstens noch der „Schwarze Berg“<sup>3</sup> gegenüber dem Wunderberg gelegen, wo Nikon, der nach diesem Kloster benannt wird, einige Zeit lebte. Das Kloster war eine Gründung des Metropoliten Lukas von Anazarbe (11. Jahrhundert). Es ist das oft mit Raithu verwechselte Kloster τοῦ Ἰωνίου bei den armenischen Tzaten.

So reich im übrigen das klösterliche und einsiedlerische Leben Syriens und Mesopotamiens in frühchristlicher Zeit war, in der mittel- und spätbyzantinischen Zeit spielen die übrig gebliebenen Klöster – abgesehen von den genannten – für die Reichskirche kaum mehr eine Rolle.

Im kleinasiatischen Villenkranz gegenüber der Hauptstadt, in einem Vorort Chalkedons, der durch die Synode („Eichensynode“) gegen Joannes Chrysostomos berühmt geworden ist, liegt die Stiftung des allmächtigen Ministers Rufinos, nach ihm Ruphinianai genannt. 393 gegründet, wird sie mit Mönchen aus Ägypten besiedelt, die jedoch den Platz beim Sturz ihres Gründers (395) fluchtartig wieder verlassen. Ein hl. Hypatios ist der eigentliche zweite Gründer (etwa seit 397). Sie wird eines der wichtigsten Klöster in der Bannmeile von Konstantinopel. Die Persereinfälle vernichten die Gründung. Ein neuer „Gründer“ ist um 950 bezeugt (Patriarch Theophylaktos), ohne daß man über die Jahrhunderte dazwischen etwas wüßte. Das Kloster wird in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts noch erwähnt.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> S. Guyer, Zur kunstgeschichtlichen Stellung der Wallfahrtskirche von Kal'at Sim'ân, Archäologisches Jahrbuch 49 (1934) 90–96; – M. Ecochard, Le sanctuaire de Qual'at Sem'ân, Bulletin des Études Orient. 6 (1936) 61–90; – D. Krenker, Die Wallfahrtskirche des Symeon Stylites in Kal'at Sim'ân, Berlin 1939, Abh-Preuß. AW 1938, 4; – P. Peeters, Tréfonds 93–136.

<sup>2</sup> Siehe P. Peeters, L'église géorgienne du Clibanion au Mont Admirable, ABoll. 46

(1928) 241–286; – ders., Tréfonds 160–162. 134–136.

<sup>3</sup> I. Doens, Nicon de la Montagne Noire, Byzantion 24 (1954) 131–140; – G. Millet, Comptes-Rendus de l'Acad. des Inscr. Paris 1933, 346–348.

<sup>4</sup> J. P. Meliopoulos, Βουνης Αἰξεντίου. Ἱεροφυλακία. Νὰς Ἀποστόλου Θεωμᾶ ἐν τοῖς Βοραιδίου, BZ 9 (1900) 63–71; – J. Pargoire, Rufinians, BZ 8 (1899) 429–477.

Ein weiteres bedeutsames Kloster der Umgebung Chalkedons ist Galakrenai (τῶν Γαλακρηναίων), eine Gründung des Patriarchen Nikolaos I. Mystikos (901–907. 912–925), der dort auch begraben wurde. Ein weiteres Kloster in der Nähe ist die Stiftung des Joannes Raiktor (um 926). In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wird es zum konstantinopolitanischen Pantokrator Kloster geschlagen, wobei allerdings die Möglichkeit besteht, daß dieses Metochion vielleicht nicht das Joanneskloster ist, sondern jenes des Patriarchen Nikolaos, oder vielleicht ein älteres, das schon 535 bezeugt ist.<sup>1</sup>

Dauerhafter als der Ruhm von Ruphinianai war der des Auxentiosberges bei Chalkedon. Er verdankt seinen Namen dem hl. Einsiedler Auxentios, einem Syrer, der vorher als Scholarios unter Kaiser Theodosios II. (408–450) gedient hatte und dann als Einsiedler über die Propontis ging, um sich auf dem Felsen Oxeia niederzulassen. Nach verschiedenen Prüfungen seiner Orthodoxie in Zusammenhang mit der Synode von Chalkedon (451) schlug er seine Einsiedelei auf dem Berge Skopa oder Skopos auf, der nach ihm Berg des heiligen Auxentios genannt wurde (der heutige Kaich Dagh). Er starb, berühmt als Wundertäter und Seelenführer, nicht nach dem 15. II. 473. Um ihn scharten sich viele Anachoreten, auch weibliche, für welche letztere er am Fuße des Berges das Kloster Trichinaria (auch Τριχίναραιων) gründete, von dem sich höchstens sagen läßt, daß es – die Identität mit einem Metochion Τριχίναρων vorausgesetzt – jedenfalls noch Ende des 12. Jahrhunderts bestand.

Die Mönche des Auxentiosberges scheinen jahrhundertlang als Anachoreten unter der Leitung des Einsiedlers, der die Auxentioszelle erbt, gestanden zu haben. Erst Mitte des 8. Jahrhunderts entstand unter dem Martyrer des Bilderkultes, dem hl. Stephanos dem Jüngeren († 764), ein Koinobion, das jedoch bald den Wirren des Ikonoklasmus zum Opfer fiel. Freilich begegnen wir trotz der Verfolgungen auf dem Berg bald wieder Eremiten, vielleicht ist auch das Koinobion bald wieder entstanden. Nachweislich ist es allerdings erst zu Anfang des 11. Jahrhunderts. Es dürfte nach Auxentios und Stephanos benannt worden sein. Ende des 12. Jahrhunderts ist auch ein Apostelkloster bezeugt, dem dann auch der Großvater des Kaisers Michael VIII. seine Sorge angedeihen ließ, und das Michael VIII. selbst reorganisierte (jetzt oder vielleicht auch schon früher Michaelskloster genannt).

In der spätbyzantinischen Zeit taucht auf oder am Berg auch ein Kloster τῶν ἁγίων Πέντε (= Eustratios, Auxentios, Eugenios, Mardarios und Orestes) auf. Hier hat Maximos Planudes einen Teil seines Lebens verbracht.<sup>2</sup>

Wenn die Zeit des Ikonoklasmus die große Prüfungszeit des byzantinischen Mönchtums ist und die Zeit unmittelbar nach Beendigung der ikonoklastischen Auseinandersetzung den Höhepunkt des Mönchtums und seiner Geschichte in mittelbyzantinischer Zeit darstellt, so ist der Schwerpunkt dieser Entwicklung im Thema Opsikion zu suchen, d. h. in den Gegenden Kleinasien, die an die Propontis stoßen und der Hauptstadt gegenüber-

<sup>1</sup> J. P. Meliopoulos, Μονὴ Γαλακρηναίων, BZ 9 (1900) 664–667; – R. Janin, La banlieue asiatique de Constantinople, EO 22 (1923) 294–295.

<sup>2</sup> J. P. Meliopoulos, Βουνοῦς Ἀὔξεντιοῦ. Ρουφινιαναί . . . BZ 9 (1900) 63–71; – J.

Pargoire, Mont Saint-Auxence, RevOrChr 8 (1903) 15–31. 240–279. 426–458. 550–576; – J. Meliopoulos, Ἡ μονὴ τῶν ἁγίων Πέντε, Νέος Ποιμὴν 5 (1923) 17–27; – R. Janin, La banlieue asiatique de Constantinople, EO 22 (1923) 281–290.

liegen. Die Zahl der Klöster dieses Gebietes dürfte mit hundert nicht übertrieben sein, und die Zahl der Mönche ging in die Tausende. Zwar hatte das Gebiet schon in frühbyzantinischer Zeit Klöster und Einsiedeleien, die meisten der später zu Bedeutung gelangten Klöster sind jedoch Gründungen des 8. bis 10. Jahrhunderts. Und wenn manche dieser Klöster auch die ganze byzantinische Epoche hindurch bestehenbleiben, ihre Hochblüte neigt sich doch mit der Epoche der seldschukischen Eroberungen im 11. Jahrhundert ihrem Ende zu.

Mittelpunkt dieses Klosterlandes ist unstreitig der bithynische Olymp und das Gebiet um Prusa.<sup>1</sup> Das höchstgelegene dieser Klöster am Olymp selbst ist das Photeinodios-Kloster in 1430 m Höhe, das zur Zeit des Theodoros Studites 180 Mönche zählte. Etwas tiefer (1320 m) lag Pissadine, wo der jüngere Euthymios, eines der frühen Ruhmesblätter des athonitischen Mönchtums, 17 Jahre seines Mönchslebens verbrachte. Das bedeutendste Kloster war wohl das „der Symbole“, benannt wahrscheinlich nach den auch Symbole geheißenen Semantra oder Glockenhölzern. Es ist eine Gründung des 7. Jahrhunderts und galt immer als besonders eifrig. Hier war jener heilige Theosteriktos Abt, der Platon, den Onkel des Theodoros Studites, zum Mönch weihte. Platon übernahm dann auch bis 780 die Nachfolge des Theosteriktos als Abt. 781 baute er jedoch ein neues Kloster, mit dem wir die Ebene von Prusa erreichen, Sakkudion, auf einem Landgut seiner Familie. Hier erhielt Theodoros Studites und seine Brüder die Einführung ins mönchliche Leben, bevor sie das Studioskloster in Konstantinopel übernahmen. In der Ebene von Prusa, östlich der Stadt, lag das Kloster der zwei Anargyroi Kosmas und Damianos, das nach seiner Lage gewöhnlich Kalymnos genannt wurde. Da man hier offenbar von der Gewohnheit abging, keine Eunuchen ins Kloster zu nehmen, erhielt die Siedlung gerade von den Eunuchen ihre neue Bezeichnung (τῶν Ἀγγύρων = ἀγγύρων).<sup>2</sup> Der berühmteste Abt war der hl. Eustratios um die Wende zum 9. Jahrhundert († um 867). Das Kloster hatte große Besitztümer, wurde aber angesichts der seldschukischen Gefahr im 11. Jahrhundert in die Stadt Prusa transferiert, jetzt meist Kloster des hl. Eustratios genannt, oder das „Große Kloster“, da sein Abt Archimandrit für die gesamten olympischen Klöster war. In der Nähe des alten Agaurenklosters fand sich auch ein Frauenkonvent, den Petros von Atroua um 814 gegründet hatte. Eine halbe Stunde südlich der Agauren lag das Kloster der Abramiten, eine reiche Stiftung, die mit den Mitteln des Patriarchen Tarasios errichtet worden war.

Etwa 7 km südwestlich von Prusa liegt das mönchische Siedlungsgebiet von Atroua mit etwa einem Dutzend Niederlassungen. Berühmt wurden vor allem zwei Klöster: das Zacharias-Kloster, gegründet vom hl. Paulos, dessen zweiter Abt der hl. Petros von Atroua<sup>3</sup> war, einer der Bekenner des Bilderkultes unter Leon dem Armenier. Auch Lukas, der Stylit,

<sup>1</sup> Vgl. B. Menthon, Une terre de légende. L'Olympe de Bithynie, Paris 1935; — A. Hergès, Les monastères de Bithynie, Médius, Bessarione an. 3 vol. 5 (1898 bis 1899) 9–21.

<sup>2</sup> A. Hergès, Le monastère d'Agaures, EO 2 (1898/1899) 230–238.

<sup>3</sup> V. Laurent, La vie miraculeuse de s. Pierre d'Atroua, Brüssel 1956.



verweilte einige Zeit in diesem Kloster. Das zweite Kloster, das erwähnt werden soll, ist das Eustachios-Kloster, das 815 von dem berühmten Heiligen dieser Gegend, Joannikios, gestiftet wurde. Genannt sei auch noch Antidion, wo Joannikios starb.

Eine dritte Gruppe von Klöstern liegt an den Nordabhängen des Karadagh, ehemals Sigriane geheiß, und an dem davor liegenden Ufer der Propontis. Die älteste datierbare Siedlung ist wohl Polychnion (Polychronion), das 779 auf dem Besitztum des späteren Heiligen Theophanes des Bekenneren gegründet wurde. Er selbst zog sich nach einer vorzeitig abgebrochenen Laufbahn als Festungskommandant ebenfalls auf den Sigriane zurück und gründete dort 786 das Kloster τοῦ Μεγάλου Ἀγροῦ. 818 starb er in der Verbannung auf der Insel Samothrake.

Eine vierte Klostergruppe lag am Golf von Mundania (Apamea) um das antike Bryllion (Trilia). Das berühmteste davon ist das 709 gegründete Pelekete.<sup>1</sup> Der Gründer ist unbekannt. Seinen Ruhm machten drei Äbte aus, Theosteriktos, Hilarion der Jüngere und Makarios. Ein Jahr jünger ist das Kloster in Trilia selbst. Medikion<sup>2</sup> wurde gegen 780 von einem Nikephoros gegründet und erhielt in dessen Nachfolger Niketas einen berühmten Bekenner des Bilderkultes. Das jüngste Kloster der Gruppe ist nach einem Sturzbach Bathys Ryax benannt. Es wurde 956 von einem Basileios gegründet und besaß in der Nähe auch ein Frauenkloster.

Schließlich seien noch zwei Klöster im Osten Prusas erwähnt: Chenolakos, an einem kleinen See, etwa 25 km östlich von Prusa, gegründet 719 von einem hl. Stephanos. Hier lebte der spätere Patriarch Methodios einige Zeit als Mönch. Und zuletzt die Laura des hl. Michael von Ankyra, die in Maleinos am Kymina<sup>3</sup> entstand, wonach der Heilige gewöhnlich Maleinos genannt wird. Die Gründung erfolgte 922 mit Unterstützung des Neffen des Gründers, des späteren Kaisers Nikephoros Phokas. Von hier aus nahm Athanasios seinen Weg auf den Athos, um die Laura zu gründen. Und er verbindet damit die Geschichte der bithynischen Klöster mit jener des aufstrebenden Athos.

In der Diözese Nikaia findet sich das Kloster Ἁλίου Βωμῶν, oder auch τῶν Βωμῶν genannt. Auch der Name Ἐλεγκῶν begegnet dafür. Ein Nikephoros Mystikos verfaßte im 12. Jahrhundert für das Kloster ein Typikon. Das Kloster selbst scheint um mindestens etwa zwei Jahrhunderte älter zu sein.<sup>4</sup>

Das berühmteste Kloster im Bereich von Ephesos ist wohl der Berg Galesion. Dort gründete der Mönch Lazaros († 1054) nach weiten Pilgerfahrten drei Klöster, eines der Auferstehung, ein zweites des Erlösers, und als drittes das eigentliche Galesionkloster der Theotokos. Hier war der bekannte Patriarch Athanasios I. (1289–1293 und 1303–1310) Mönch und Ekklesiarches. Zur Zeit der Unionspolitik Michaels VIII. war das Kloster eines der Hauptzentren des Widerstandes.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> A. Hergès, Monastères de Bithynie. Saint Jean le Théologien de Pélécète, EO 1 (1897/1898) 274–280.

<sup>2</sup> A. Hergès, Les monastères de Bithynie: Médičius, Bessarione vol. 5 (1898 bis 1899) 9–21.

<sup>3</sup> L. Petit, Vie de s. Michel Maleinos, RevOrChr. 7 (1902) 543–603.

<sup>4</sup> Siehe unten S. 648.

<sup>5</sup> LTK IV 260 s. v. Galesion (V. Laurent); – a. a. O. VI 433/434 s. v. Lazarus (H. Engberding).

Vor den Toren von Ephesos lag auch das Kloster Emathia (τοῦ Θεοῦ τοῦ Ὀντος), das Nikephoros Blemmydes in den vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts gründete.<sup>1</sup>

In der Gegend von Philadelpheia gründete der Mönch Maximos das Kloster der Theotokos τῆς Σκοτεινῆς, dem er in einem Testament von 1247 eine Reihe liturgischer Bücher vermachte.<sup>2</sup>

Im Umkreis von Smyrna scheint das Kloster Lembos (τῶν Λέμβων oder τῆς Θεοτόκου τῆς Λεμβιωτίσσης) das bedeutendste gewesen zu sein. Seine Geschichte und Wirtschaftsgeschichte ist uns vor allem im 13. Jahrhundert unter der Herrschaft der Kaiser von Nikaia sehr gut bekannt. Diese Jahrzehnte müssen eine Zeit bedeutenden Aufstiegs gewesen sein. Zunächst in äußerst schwieriger Lage, wurde ihm die erste Hilfe durch das Paulos-Kloster auf dem Latros zuteil. In der Folgezeit erließen die Kaiser eine ganze Reihe von Urkunden zu seinen Gunsten; aber auch von privater und kirchlicher Seite folgte eine Stiftung auf die andere. Über die späteren Schicksale des Klosters scheinen keine Nachrichten vorzuliegen.<sup>3</sup>

Bei Magnesia am Hermos gründete Joannes III. (1222–1254) am Berge Sipylos das Kloster des Erlösers τῶν Σωσάνδρων. Hier fand der Kaiser seine letzte Ruhestätte. Länger als ein Jahrhundert blieb das Kloster nicht bestehen.<sup>4</sup> Seine Fürsorge wandte Joannes III. auch dem benachbarten, bei Kukulos gelegenen Kloster der Theotokos Κεχλωνισμένη zu. Der eigentliche Stifter war wohl ein Georgios Monochytras. Das Kloster erfreute sich jedoch nicht lange seiner Eigenständigkeit, sondern kam samt seinen Gerechtsamen an das Prodromoskloster auf Patmos.

Etwa zur gleichen Zeit wie auf dem bithynischen Olymp erhob sich um und auf dem Berge Latmos bei Milet, der im Mittelalter Latros heißt, eine umfangreiche Klostersiedlung, die hohes Ansehen genoß. Sicherlich kannte der Berg schon in frühbyzantinischer Zeit Mönchszellen, doch scheinen die Bewohner vor den Sarazenen geflohen zu sein. Die Wiederbesiedlung ist aber der Tradition nach ebenfalls von Mönchen erfolgt, die auf der Flucht vor den Sarazenen waren, und zwar von Mönchen des Klosters Raithu am Sinai. Dazu kamen Flüchtlinge aus dem von den Arabern besetzten Kreta. Diese Anfänge fallen in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts. Das älteste bekannte Kloster – insgesamt soll der Latros zeitweise dreizehn Klöster gezählt haben – ist Karya am Fuße des Berges.

Schon vor dem 10. Jahrhundert entstand dann das Kloster Kellibaron, am Südhang des Berges. Ursprünglich hieß es τοῦ Λαμπονίου. Sein berühmtester Abt ist der hl. Arsenios, von dessen Bios wenigstens noch ein Auszug vorhanden ist. Am Berg lag auch das alte Kloster des Erlösers, auch Ἀγρώνων genannt. Das wichtigste neben Kellibaron war jedoch das Paulos-Kloster, auch τῆς Θεοτόκου τοῦ Σπύλου genannt. Der Gründer, Paulos der Jüngere,

<sup>1</sup> Siehe unten S. 671.

<sup>2</sup> Siehe unten S. 696.

<sup>3</sup> A. M. Fontrier, Le monastère de Lembos près de Smyrne et ses possessions au XIII<sup>e</sup> siècle, BullCorrHell.16 (1892) 379–410; – F. Dölger, Chronologisches und

Prosopographisches zur byzantinischen Geschichte des 13. Jahrhunderts, BZ 27 (1927) 291–320.

<sup>4</sup> Vgl. A. Heisenberg, Kaiser Johannes Bataztes der Barmherzige, BZ 14 (1905) 166/167.

verbrachte zunächst einige Zeit im Kloster Karya, wurde dann Einsiedler auf der Bergeshöhe und um ihn bildete sich dann allmählich das große Kloster. Er starb 955. Die Äbte von Kellibaron und Stylos (Paulu) stritten sich gelegentlich um die Würde des Archimandriten, d. h. um die Protos-Stelle des Latrosberges. Patriarch Germanos II. und Kaiser Joannes III. entschieden sich für den Abt des Paulos-Klosters. In diesem Kloster war auch Christodulos, der künftige Gründer von Patmos, Abt und Archimandrit. Die Seldschukeneinfälle machten dem Latros sehr zu schaffen, aber sowohl Stylos wie Kellibaron sind auch im 13. Jahrhundert bezeugt, wenn auch letzteres damals schon mit dem Demetrios-Kloster in Konstantinopel verbunden ist, während Stylos noch 1235 eine selbständige Verfassung garantiert bekommt.<sup>1</sup>

Mehr des kunsthistorischen Interesses wegen als wegen ihrer – nicht vorhandenen – geschichtlichen Bedeutsamkeit seien hier auch die Höhlenklöster im Bistum Hagios Prokopios (heute Ürgüp) der Metropole Mokissos genannt. Es dürfte sich dabei kaum um Fluchtklöster handeln, sondern um die gewöhnlichen Wohnanlagen der Gegend. Die Datierung schwankt noch immer, da ja in Wirklichkeit bisher nur ein Teil der Höhlen erforscht ist. Bezeugt sind sie im 10. Jahrhundert, was jedoch nicht ausschließt, daß die mönchische Besiedlung schon sehr viel früher einsetzte.<sup>2</sup>

Berühmter als die Klöster im Stadtbereich von Trapezunt<sup>3</sup> wurden – wenigstens zur Zeit des trapezuntischen Kaiserreichs – die beiden Klöster in der weiteren Umgebung der Stadt, das Sumelas-Kloster und das Bazelon-Kloster. Das Kloster Βαζελών<sup>4</sup> (oder Βαζελός) auch Ζαβουλών genannt, soll der Legende nach um 270 gegründet worden sein. Die Perser hätten es dann im 5. oder 6. Jahrhundert zerstört und unter Kaiser Justinianos und mit seiner Hilfe habe es der große Belisarios restauriert. Doch ist historisch festzustellen, daß das Kloster erst zur Zeit des trapezuntischen Kaiserreichs in das volle Licht der Geschichte tritt, von da aber einen der wichtigsten geistlichen Mittelpunkte des Reiches bildet.

Ähnliches gilt vom Kloster der Panagia Sumelas.<sup>5</sup> Die fromme Überlieferung datiert die Gründung um das Jahr 376. Gründer seien die athenischen Mönche Barnabas und sein Neffe Sophronios gewesen. Sie hätten aus Athen eines jener vom Evangelisten Lukas gemalten Madonnenbilder mitgebracht und mit Hilfe des Abtes von Bazelon in der Nähe dieses Klosters ihre eigene mönchische Niederlassung gegründet. Auch das Sumelas-Kloster tritt erst im 13. und 14. Jahrhundert bedeutsam hervor.

<sup>1</sup> Th. Wiegand, Der Latros (= Milet III, 1), Berlin 1913; – S. Guyer, Die byzantinischen Klöster im Latmosgebirge bei Milet, Klio 9 (1909) 134–137; – LTK VI 406–407 s. v. Latmos (V. Laurent).

<sup>2</sup> G. de Jerphanion, Une nouvelle province de l'art byzantin: Les églises rupestres de Cappadoce, Paris 1925–1942; – E. Weigand, Zur Datierung der kappadokischen Höhlenmalereien, BZ 36 (1936) 337–397; – A. Lebedes, Αἱ ἐν μονολίθους μωαὶ τῆς Καππαδοκίας καὶ Λυκαονίας, Konstantinopel 1899.

<sup>3</sup> Vgl. dazu G. Millet, Les monastères et les églises de Trébizonde, BullCorrHell. 19 (1895) 419–459.

<sup>4</sup> P. Topalides, Ἱστορία τῆς ἱερᾶς μονῆς τοῦ προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου Ζαβουλών ἢ Βαζελών, Trapezunt 1909; E. Th. Kyriakides, Περὶ τῆς παρὰ τὴν Τραπεζοῦντα ἱερᾶς μονῆς τοῦ . . . Προδρόμου . . . τοῦ Βαζελώνος, Σύλλογος 27 (1895–1899) 358–368.

<sup>5</sup> E. Th. Kyriakides, Ἱστορία τῆς παρὰ τὴν Τραπεζοῦντα ἱερᾶς μονῆς τῆς ὑπερχίας Θεοτόκου τῆς Σουμειᾶ, Athen 1898.

Obwohl man guten Glaubens schon im vorkonstantinischen Byzanz ein Kloster finden wollte, und obwohl einige Klöster ihren Ursprung auf Konstantin den Großen und seine Mutter Helena zurückführen, kann doch, wie schon erwähnt wurde, von eigentlichen Klöstern vor dem Ende des 4. Jahrhunderts in Konstantinopel nicht die Rede sein.

Das älteste Kloster ist das des Dalmatos.<sup>1</sup> Es ist die Gründung des Syrens Isaak aus dem Jahre 382. Ihm schlossen sich auch vornehme Konstantinopolitanen an, z. B. Dalmatos, ein Gardeoffizier, nach dem das Kloster benannt wurde, weil mit seinen Mitteln der Hauptteil der Gebäude errichtet wurde. Im 11. Jahrhundert wird es Frauenkloster.

Das zweite hauptstädtische Kloster ist jenes der Akoimeten,<sup>2</sup> der Schlaflosen, die in sich ablösenden Chören das ununterbrochene Gotteslob sangen. Der Stifter ist jener berühmte Alexandros, der sich schon am Euphratufer als Klostergründer betätigt hatte und dann in Palästina und Syrien eine kirchenpolitische Haltung einnahm, die ihn dort unmöglich machte. Um 405 kommt er nach Konstantinopel und gründet hier in der Nähe der Menas-Kirche ein Kloster nach seinen Idealen. Auch in Konstantinopel wollten die Vorwürfe gegen Alexandros nicht verstummen; er wurde des Messalianismus angeklagt, ging aus der Stadt und gründete am Bosphorus ein neues, das Gnomon-Kloster. Im 12. Jahrhundert ist immer noch ein Akoimetenkloster in Konstantinopel bezeugt, ohne daß seine Herkunft bekannt wäre.

463 ist das Gründungsjahr des wohl berühmtesten hauptstädtischen Klosters τοῦ Στουδίου, benannt nach dem Konsul des Jahres 454 Studios und Joannes dem Täufer geweiht.<sup>3</sup> Ein Akoimetenkloster war ihm angeschlossen. In der frühbyzantinischen Epoche ist die Geschichte des Klosters nicht bedeutsam; als jedoch die Mönche des Sakkudion-Klosters kurz nach 797 nach Konstantinopel flohen und Studiu besiedelten, begann unter den Äbten Platon und seinem Neffen Theodoros eine Hochblüte. Der kirchenpolitische Einfluß des Klosters wuchs und selbst Bücherpflege und Schriftpflege, sonst seltene Ruhmestitel byzantinischer Klöster, haben den Ruf der Gründung vermehrt. Eine Schreibschule ist sogar 1350 noch bezeugt, obwohl im übrigen damals das Kloster nur noch ein Schatten seiner selbst gewesen zu sein scheint.

Im beginnenden 6. Jahrhundert und vielleicht schon vorher muß sich das Klosterwesen Konstantinopels sehr rasch emporgeschwungen haben. Die Urkunden und Geschichtsquellen der Zeit berichten von einer ganzen Menge von Stiftungen. Eine Reihe von Völkerschaften hatte in Konstantinopel ihre Nationalklöster,<sup>4</sup> so gab es z. B. ein Ägypterkloster, das Joanneskloster

<sup>1</sup> DHGE XIV 27-28 (V. Grumel).

<sup>2</sup> DACL I 307-321 (J. Pargoire); - DHGE I 274-282 (S. Vailhé); - R. Janin, EO 33 (1934) 340-342; - J. Pargoire, Un mot sur les acémètes, EO 2 (1898-1899) 304-308. 365-372.

<sup>3</sup> H. Delehaye, Stoudion-Stoudios, A-Boll 52 (1934) 64-65; - E. Marin, De Studio coenobio Constantinopolitano, Paris 1897; - Th. W. Allen, The origin of the

Greek minuscule hand, JournHellStud. 40 (1920) 1-12; - R. Devreesse, Introduction à l'étude des manuscrits grecs, Paris 1954, 30-35; - Literatur zu Theodoros Studites siehe unten S. 495; - J. Leroy, La vie quotidienne du moine studite, Irénikon 27 (1954) 21-50.

<sup>4</sup> Vgl. R. Janin, Les monastères nationaux et provinciaux à Byzance, EO 32 (1933) 429-438.

der Syrer, das der Bessen, der Sizilianer, der Lykaonier und mindestens sechs Klöster der Rhomaioi, d. h. der Okzidentalern. An byzantinischen Gründungen der Zeit ist zu nennen das Abramitenkloster,<sup>1</sup> gegründet um 500 durch den späteren Metropolit von Ephesos; es heißt auch τοῦ Ἀχειροποιήτου (seit dem 9. Jahrhundert). Angeblich geht auch das berühmte Christuskloster τῆς Χώρας, d. h. außerhalb der Stadtmauern (Kahrie-Cami), auf die Zeit Justinianos' I. zurück.<sup>2</sup> Gründer soll Theodoros, ein Bruder der Kaiserin Theodora, gewesen sein. Jedenfalls muß es schon im 7. Jahrhundert umgebaut werden. Unter Alexios I. wird es restauriert. 1294 gehört ihm der berühmte Humanist Maximos Planudes an, und bald darauf nimmt sich Theodoros Metochites der künstlerischen Ausstattung des Klosters an. Ebenfalls im 6. Jahrhundert soll der Ägypter Baras das Joanneskloster ἐν τῇ Πέτρα gegründet haben.<sup>3</sup> Ein Joannes der Faste (Nesteutes) restaurierte es in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts. Stephan Uroš II. von Serbien gründete dort ein Spital (um 1300).

Wohl die bekannteste Gründung nach dem Bilderstreit ist das Kloster der Theotokos τῶν Ὀδηγῶν (τῆς Ὀδηγητρίας),<sup>4</sup> entstanden wahrscheinlich unter Michael III. (842–867). Es verdankte seinen Ruf vor allem dem Gnadenbild der Hodegetria, um das man sich noch unter lateinischer Herrschaft stritt. Das Kloster überlebte sogar das Jahr 1453. Zeitweise unterstand es dem Patriarchen von Antiocheia.

Eine wichtige Welle klösterlicher Gründungen bringt wiederum das 11. Jahrhundert. Romanos III. Argyros gründet (oder restauriert) das Kloster τῆς Θεοτόκου τῆς Περιβλέπτου,<sup>5</sup> das eine gewisse Rolle einige Jahrzehnte später in der Bogomilenpolemik spielt: ihm gehörte der Mönch Euthymios, nicht zu verwechseln mit Zigabenos, an, der die Phundagiagiten entdeckte und denunzierte. Wichtiger war das Kloster τῆς Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος,<sup>6</sup> die Gründung des Mönches Paulos (1054), des Verfassers eines berühmten Gerontikon (Εὐεργετινόν). Als zweiter Ktitor gilt sein Nachfolger Timotheos.

<sup>1</sup> DHGE I 188–190 (S. Vailhé); – zu Abramios siehe unten S. 398.

<sup>2</sup> Dorotheos, Καχρίε τζαμί τῆς Χώρας Πόθεν ἢ ἐπωνυμία; Ὀρθοδοξία 5 (1930) 484–486. 585–595; – Dazu Gen. Arabazoglu, a. a. O. 576–584; – S. Eustratiades, Ἡ μορφή τῆς Χώρας. Πόθεν ἔλαβε τὸ ὄνομα; Ῥωμανός ὁ Μελωδός 1 (1932–1933) 102–105; – Th. I. Schmit, Kachrie-Džami (russ.), Izvestija Russ. Arch. Inst. Konstantinopel 11 (1906); – Ch. Loparev, De s. Theodoro monacho hegumenoque Chorensi, Petersburg 1903; – M. I. Gedeon, Θεόδωρος ὁ ἀρχαιότερος κτίτωρ μονῆς Χώρας, Ἑλλην. Φιλολ. Σύλλογος 26 (1896) Πράξεις 19–23; – H. E. del Medico, La mosaïque de la κοίμησις à Kahrie-Djami, Byzantion 7 (1932) 123–141; – ders., Essai sur Kahrie-Djami, BZ 32 (1932) 16–48. – C. Wendel, Planudes als Bücherfreund, Zentralblatt f. Bibliothekswesen 58 (1941) 77–87.

<sup>3</sup> H. Gelzer, Kallistos' Enkomion auf

Joannes Nesteutes, ZWissTheol. 29 (1886) 59–98.

<sup>4</sup> E. v. Dobschütz, Maria Romaia, BZ 12 (1903) 211; – N. H. Baynes, the supernatural defenders of Constantinople, ABoll. 67 (1949) 165–177; – R. L. Wolf, Footnote on an incident of the Latin occupation of Constantinople: the church and the icon of the Hodegetria, Traditio 6 (1948) 319–328; – V. Laurent, Le patriarche d'Antioche Cyrille II, ABoll. 68 (1950) 310–317.

<sup>5</sup> R. Janin, Le monastère de la Théotokos Pèripleptos à Constantinople, Bulletin Sect., Hist. Acad. Roumanie 26 (1945) 192–204; – G. Ficker, Die Phundagiagiten, Leipzig 1908.

<sup>6</sup> J. Pargoire, Le monastère de l'Evergétis, EO 9 (1906) 228–232. 366–373; 10 (1907) 155–167. 259–260; – ders., Les reliques de l'Evergétis EO 11 (1908) 91–93; – zu Paulos siehe unten S. 587.

Um 1050 stiftete Kaiser Konstantinos IX. Monomachos im Manganenviertel das Georgios-Kloster,<sup>1</sup> das in den großen Palast- und Spitalkomplex des Manganenviertels einbezogen wurde. Hier lebte noch im 14. Jahrhundert Joannes Kantakuzenos einige Zeit nach seiner Abdankung, und hier starb Markos Eugenikos.

1077 gründet Michael Attaleiates in der Hauptstadt das Kloster des Erbarmers Christus (τοῦ Πανοικτίρμονος), dem er seine Diataxis als Regel gibt.<sup>2</sup> Zum Kloster gehört auch ein Waisenhaus in Rhaidestos. Um dieselbe Zeit taucht auch zum erstenmal das Kloster Christi τοῦ Ἀκαταλήπτου auf, in dem Maximos Planudes seine Anthologie zusammengestellt hat.<sup>3</sup>

Unter Alexios I. erfolgen zwei wichtige Gründungen, deren Stifter Alexios selbst und seine Gattin sind; das eine ist ein Männerkloster, dem Φιλάνθρωπος Σωτήρ geweiht,<sup>4</sup> das zweite, das Kloster der Gnadenvollen (τῆς Κεχαριτωμένης), ein Frauenkloster. Ein davon verschiedenes, verfallenes Philanthropos-Kloster wird von Eirene Chumnaina, der Tochter des Nikephoros Chumnos und Gemahlin des ältesten Sohnes, Joannes, des Kaisers Andronikos II. restauriert, und zwar als eine Art Doppelkloster mit Vorrang des weiblichen Teils, während das alte Kecharitomene-Kloster wohl als Metochion sein Leben fristete.

Die berühmteste Gründung der Komnenenzeit ist das Pantokratorkloster des Kaisers Joannes II. Komnenos mit seinen Wohlfahrtseinrichtungen und seinem kulturgeschichtlich so bedeutenden Typikon.<sup>5</sup>

Nach der Wiedererrichtung des Reiches restaurierte Michael VIII. das Kloster des hl. Demetrios in Konstantinopel, vereinigte es mit dem Kellibaron-Kloster auf dem Latros und gab ihnen ein Typikon mit der berühmten „Selbstbiographie“. Seine Gemahlin Theodora erneuerte das nach der Überlieferung im 10. Jahrhundert von einem Drungarios Konstantinos Lips gegründete Kloster.<sup>7</sup> Eine weitere Theodora, Gattin des Großstratopedarchen Joannes Synadenos und Nichte Michaels VIII., stiftete ein Frauenkloster der Theotokos von der sicheren Hoffnung (τῆς Βεβαίας Ἐλπίδος).<sup>8</sup>

Noch vor 1294 erstand das Kloster der Allerseligsten Theotokos (τῆς Παμμακαρίστου) als Stiftung des Michael Tarchaneiotos Glabas, das unter den Türken zwischen 1456 und 1586 Sitz des oikumenischen Patriarchen war.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> R. Demangel-E. Mamboury, Le quartier des Manganes et de la première région de Constantinople, Paris 1939; - R. Janin, EO 33 (1934) 169-178.

<sup>2</sup> W. Nissen, Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077, Jena 1894.

<sup>3</sup> V. Laurent, EO 34 (1935) 227; - C. Wendel, Planudea, BZ 40 (1940) 408-455.

<sup>4</sup> X. A. Siderides, Περὶ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τοῦ Σωτήρος τοῦ Φιλάνθρωπου, Konstantinopel 1898, SA aus 'Εκκλ. Ἀλφθ. 1897 und 1898; - V. Laurent, Une princesse byzantine au cloître, EO 29 (1930) 29-60; - R. Janin, Les mo-

nastères du Christ Philanthrope à Constantinople, RevEtByz. 4 (1946) 135-162.

<sup>5</sup> Die Literatur vgl. unten S. 647.

<sup>6</sup> Siehe unten S. 696.

<sup>7</sup> Siehe unten S. 696.

<sup>8</sup> Siehe unten S. 696.

<sup>9</sup> X. Siderides, Περὶ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τῆς Παμμακαρίστου καὶ τῶν κτητόρων αὐτῆς, Ἑλλην. Φιλολ. Σύλλογος, Παράρτημα zu Bd. 20-22 (1892) 19-32, und ders., a. a. O., 29 (1906-1907) nr. 34, 265-273; - S. Lampros, Ἡ κτίσις καὶ ὁ κτίτωρ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τῆς Παμμακαρίστου, ΝΕλλ. 1 (1904) 280-294.

Schließlich sei abschließend auch noch ein Kloster des Nikephoros Chumnos erwähnt, der schnell-erhörenden Theotokos (τῆς Γοργοπηγκόου) geweiht.<sup>1</sup>

Damit ist natürlich der Klosterbestand der Hauptstadt auch nicht annähernd erschöpft. Das Inventar, das R. Janin aufgestellt hat, umfaßt, ohne Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu können, allein an die 300 Klöster.

Neben diesen griechischen Klöstern muß auch noch der lateinischen Klosterniederlassungen in Konstantinopel gedacht werden, die sich um so mehr vermehrten, je stärker der italienische Einfluß wurde.<sup>2</sup> Von den Klöstern der „Rhomaioi“ war schon die Rede. Benediktinerkloster war das der Amalfitaner in Konstantinopel, genannt Sancta Maria de Latina und etwa 1063 und 1256 bezeugt.<sup>3</sup> Angeblich hatte auch das athonitische Amalfitanerkloster ein Metochion in der Hauptstadt. In Galata lag das Benediktinerkloster S. Maria de Cisterna, zum erstenmal 1437 erwähnt als noviter constructum, gegründet 1427 von Genua aus.<sup>4</sup> In der Nähe von Konstantinopel hatte übrigens schon Alexios I. den Cluniazensern ein Kloster geschenkt, wahrscheinlich am Golf von Nikomedeia. Petrus Venerabilis bemüht sich bei Kaiser Joannes II. um die Rückgabe.<sup>5</sup> Im Stadtteil Petrion gab es auch Zisterzienserinnen, bezeugt 1334. Die Franziskaner besaßen zusammen mit den Dominikanern Kirchen und Kloster der Theotokos τῆς ἀγορᾶς, gegründet unter Andronikos II., aber auf Befehl desselben Kaisers 1304 wegen eines Konflikts der Mönche mit dem Patriarchen zerstört. Das eigentliche Franziskanerkloster lag in Galata und ist durch die Chronik von Morea schon für 1292 bezeugt. Von einem Observantenkloster in Byzanz ist in einem Brief Papst Martins V. die Rede.<sup>6</sup> Am stärksten war in Konstantinopel jedoch der Einfluß der Dominikaner,<sup>7</sup> welche eine wohl überlegte theologische Aufklärungsarbeit zugunsten des Lateinertums leisteten. Im alten Teil der Stadt versahen sie neben dem schon genannten Heiligtum der Theotokos von der Agora die Nikolaos-Kirche, sowie S. Maria de Constantinopoli. Ihr wichtigstes Kloster lag jedoch in Pera: St. Paul, eine Stiftung, die angeblich auf Hyacinthus, den Schüler des hl. Dominicus, zurückging. Sie muß etwa 1233 entstanden sein.

<sup>1</sup> V. Laurent, Une fondation monastique de Nicéphore Choumnos, *RevEt-Byz.* 12 (1954) 32–44.

<sup>2</sup> Vgl. bes. E. Dalleggio d'Alessio, *Recherches sur la latinité de Constantinople*, *EO* 23 (1924) 448–460; 25 (1926) 21–41.

<sup>3</sup> A. Hofmeister, *Der Übersetzer Johannes und das Geschlecht Comitiss Mauronis in Amalfi*, *Histor. Vierteljahrsschrift* 27 (1932) 225–284. 493–588. 831–833.

<sup>4</sup> E. Dalleggio d'Alessio, *Le monastère de Ste Marie de la Miséricorde de la Citerne de Pera ou de Saint Benoit*, *EO* 33 (1934) 59–94.

<sup>5</sup> J. Gay, *L'abbaye de Cluny et Byzance au début du XII<sup>e</sup> siècle*, *EO* 30

(1931) 84–90.

<sup>6</sup> Miltenberger, *Zur Geschichte der lateinischen Kirche im Orient*, *RömQuart.* 8 (1894) 275–281; – O. van der Vat, *Die Anfänge der Franziskaner-Mission und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts*, *Werl* 1934; – vgl. auch S. Salaville, *Fragment inédit de traduction grecque de la règle de saint François*, *EO* 28 (1929) 167–172.

<sup>7</sup> R. Loennertz, *Les établissements dominicains de Pera-Constantinople*, *EO* 34 (1935) 332–349; – E. Dalleggio d'Alessio, *L'établissement dominicain de Pera*, *EO* 35 (1936) 83–86.

Auch die Joanniter hatten in Konstantinopel ihr Hospital seit Kaiser Manuel I.<sup>1</sup>

Zur Hauptstadt dürfen auch noch die sogenannten Prinkipo-Inseln gerechnet werden. Auf der Hauptinsel hat angeblich schon Kaiser Justinos II. ein Kloster errichtet. Kaiserin Eirene hat es Ende des 8. Jahrhunderts restauriert; damals war es ein Frauenkloster, das u. a. Kaiserin Zoë und Anna Dalassena einige Zeit Zwangsaufenthalt gewährte. Das Hauptkloster scheint immer das Metamorphosis-Kloster, gewöhnlich nur ὁ Χριστός genannt, gewesen zu sein. Der eigentliche Ktitor der Inselklöster ist jedoch der Patriarch Ignatios. Er gründet eines auf Hyatros, dem neugriechischen Neiaandros, ein weiteres auf Terebinthos (Antirobithos), ein drittes auf Plate. Auf Oxeia ist seit Mitte des 11. Jahrhunderts ein Kloster bezeugt. Hier lebte Patriarch Joannes von Antiocheia als Asket, ebenso der spätere Patriarch Michael II. von Konstantinopel und Patriarch Arsenios. Die Insel Prote hatte in byzantinischer Zeit zwei Klöster, das eine aus dem 8., das zweite aus dem 11. Jahrhundert.<sup>2</sup>

Auf der Insel Chalke war das bekannteste Kloster das der Trinität, nach orthodoxer Tradition eine Stiftung des Patriarchen Photios. Eine zweifelhafte Bezeugung ist erst für das 11. Jahrhundert vorhanden. Ein weiteres Kloster dieser Insel ist die Panagia Kamariotissa, eine Gründung des Kaisers Joannes V. Palaiologos aus den siebziger Jahren des 14. Jahrhunderts.<sup>3</sup>

Die europäische Umgebung von Konstantinopel, das thrakische Hinterland und die Schwarzmeerküste beherbergten eine Reihe von Klöstern, von denen einigen geschichtliche Bedeutung zukommt. So ist seit dem 11. Jahrhundert im Proasteion Sostheion (Stenia) ein Michaelskloster bezeugt, das noch 1337 erwähnt wird. Es wurde zum Streitobjekt zwischen der Kirche von Konstantinopel und Alexandria, als Michael VIII. es an den Patriarchen von Alexandria als Metochion vergabte. Es ist zweifelhaft, ob dieses Kloster mit jenem anderen, von Kaiser Isaak II. erbauten oder restaurierten in Anaplis identisch ist, das an jene Michaelskirche stieß, an der der Stylit Daniel predigte.<sup>4</sup> Am Eingang zum Schwarzen Meer (heute nicht mehr eindeutig lokalisierbar) lag das Kloster Kataskepe, eine Gründung Kaiser Manuels I., der dort die tugendhaftesten Mönche seiner Zeit fernab vom

<sup>1</sup> Allgemeines zum Mönchtum in Konstantinopel besonders: La Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. I. Le siège de Constantinople et le patriarcat Oecuménique III: R. Janin, Les églises et les monastères, Paris 1953; - E. Marin, Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius, Paris 1897; - J. Pargoire, Les débuts du monachisme à Constantinople, Revue des Questions Hist. 65 (1899); - S. Vailhé, Les Stylites de Constantinople, EO 1 (1897-1898) 303-307.

<sup>2</sup> Vgl. M. P. A., Σύντομος μελέτη περί τῶν μονῶν τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν Πριγκιπωνήσων, Ὁ Νέος Ποιητὴν 3 (1921) 385-399; - L. Petit, Les mo-

nastères de saint Ignace et les cinq plus petits îlots de l'archipel des Princes, Izvēstija RussArchaeolInst. 7 (1901) 56-91; - R. Janin, Les îles des princes, EO 23 (1924) 416-427; - ders., a. a. O. 33 (1934) 50-51; - E. Mamboury, Le couvent byzantin de femmes à Prinkipo, EO 19 (1920) 200-208.

<sup>3</sup> Metr. Athenagoras, Ἡ μονὴ τῆς ἁγίας Τριάδος, Konstantinopel 1921; - Metr. Kallinikos, Περὶ τῆς ἱερᾶς μονῆς ἁγίας Τριάδος Χάλκης, Athen 1925.

<sup>4</sup> Vgl. J. Pargoire, Anaples et Sosthène, Izvēstija RussArchInst. 3 (1898) 60/97; - R. Janin, EO 33 (1934) 43-46; - das Regest Dölger 511 scheint mir doch zu Basileios II. und nicht zu Basileios I. zu gehören.



Trubel der Hauptstadt versammeln wollte. Alle Sorgen sollten ihnen durch die staatliche Dotation abgenommen sein. Über das Schicksal dieses idealistischen Planes sind wir nicht unterrichtet.<sup>1</sup> Von der Stiftung des Michael Attaleiates in Rhaidestos war schon die Rede.<sup>2</sup> Im thrakischen Ainos gründete der Sebastokrator Isaak Komnenos, der Bruder des Kaisers Joannes II., 1152 das Kloster der Theotokos Κοσμοσωτεια samt Spital und gab ihm ein Typikon.<sup>3</sup> Im östlichen Makedonien, auf dem Menoikeon bei Serrai, stand das Kloster des Joannes Prodromos, die Gründung eines Joannikios (um 1275), der des Joannikios Neffe, der Bischof Joakeim von Zichnai, 1324 ein Typikon gab.<sup>4</sup> Weiter nördlich bei Palaiokastron im Bistum Strumitza gründete der ehemalige Mönch des Auxentios-Berges und derzeitige Bischof von Strumitza, Manuel, Kirche und Kloster der Theotokos Ἐλεούσα, die er völlig „autodespota“ haben wollte (1080). Diese Freiheit war allerdings nicht aufrechtzuerhalten. Zu einer nicht genau zu bestimmenden Zeit – wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts – erhielt der Bischof von Strumitza volle Jurisdiktion über das Kloster, das in temporalibus eine Dependence des Iberonklosters auf dem Athos wurde.<sup>5</sup>

Auf bulgarischen Boden führt uns auch die Stiftung des armenischen Großdomestikos Gregorios Pakurianos († um 1086), der in Petritzos (Bačkovo) 1083 ein Kloster gründete, das zu einem Zentrum griechisch-georgischen Kulturaustausches wurde.<sup>6</sup>

Lagen – sehen wir von der Hauptstadt ab – die Mittelpunkte des früh- und mittelbyzantinischen Mönchtums in Palästina, in Ägypten und Syrien sowie im vorderen Kleinasien, so wurde seit dem ausgehenden 10. Jahrhundert mehr und mehr der Athos, der „Heilige Berg“, der Schwerpunkt des griechischen Klosterwesens. Zwar haben sich an diesen Berg bald zahlreiche Legenden geknüpft, die seine Geschichte immer weiter hinaufrückten,<sup>7</sup> aber weder Konstantin der Große noch Theodosios I. haben mit dem mönchischen Athos etwas zu tun. Erst zu Beginn des 9. Jahrhunderts treffen wir auf dem Berg Eremiten an, die sich teilweise in Lauren alten Stils zusammenfinden.<sup>8</sup> Um 870 macht Joannes Kolobos den ersten Versuch zur Gründung eines Koinobions. Aber der Berg war damals auch nicht selten das Ziel sarazenischer Seeräuber. Erst mit dem Fall Kretas 961 vermehrten

<sup>1</sup> Vgl. R. Janin, Sanctuaires de la banlieue asiatique [de Constantinople], EO 33 (1934) 46–47.

<sup>2</sup> Siehe S. 215.

<sup>3</sup> Siehe S. 648.

<sup>4</sup> Siehe S. 697; – vgl. auch N. Papageorgiu, Αἱ Σέρραι καὶ τὰ προσόστεια τὰ περὶ τὰς Σέρρας καὶ ἡ μονὴ Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου, BZ 3 (1894), 225–329; – Abt Christophoros, Προσκυνητᾶριον τῆς ἐν Μακεδονίᾳ παρὰ τῇ πόλει Σερρών μονῆς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου, Leipzig 1904.

<sup>5</sup> L. Petit, Le monastère de ND de Pitié en Macédoine, Izvěstija RussArchInst. 6 (1900) 1–153; – N. Papageorgiu, Zu den Dokumenten des Gottesmutterklosters in Makedonien, BZ 11 (1902) 70–73; – V. Laurent, Recherches sur l'histoire et le

chartulaire de Notre Dame de Pitié à Stroumitsa, EO 33 (1934) 5–27; – F. Dölger, Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges, München 1948, 46.

<sup>6</sup> Siehe S. 646; – vgl. auch Ep. Jona, Das Kloster Bačkovo (bulg.), Sofia 1956 (mir unzug.)

<sup>7</sup> Vgl. S. Lampros, Τὰ πάτρια τοῦ ἁγίου ὄρους, NEλλ. 9 (1912) 116–161, 209–244; – Paterikon des Athos, 2 Bde, 7. Aufl. Moskau 1897 (russ.).

<sup>8</sup> Alexandros Lauriotēs, Ἡ κατὰ τὸν θ' αἰῶνα κατάστασις τοῦ Ἁθῶ, Ἐκκλ. Ἀλθθ. 15 (1895–96) 205–216; – K. Lake, The early days of monasticism on Mount Athos, Oxford 1909; – die Legenden sind ausführlich verarbeitet bei R. M. Dawkins, The monks of Athos, London 1936.

sich die klösterlichen Gründungen. Die bedeutendste darunter ist das große Koinobion, genannt die *Μεγίστη Λαύρα*, die Athanasios der Athonite<sup>1</sup> nach studitischem Vorbild 963 gründete<sup>2</sup> und die in Kürze alle vorhandenen Siedlungen, auch das Benediktinerkloster der Amalfitaner,<sup>3</sup> an Größe und Einfluß überflügelte. Als Kaiser Joannes I. Tzimiskes der Mönchssiedlung eine Gemeinschaftsverfassung gibt, den berühmten „Tragos“, beträgt die Zahl dieser Siedlungen schon 58.<sup>4</sup> Unter Kaiser Konstantin IX., der das zweite Athos-Typikon erläßt,<sup>5</sup> sind es schon 180; die Laura selbst zählte um diese Zeit an die 300 Mönche. Doch die Zeit der ersten Blüte war bald vorbei. Zur Zeit Kaiser Alexios' I. hören wir manche Skandalgeschichte, und die Zucht scheint sich beträchtlich gelockert zu haben.<sup>6</sup> Dafür brachte der weitere Verlauf des 12. Jahrhunderts nun neben die Griechen, die Lateiner und die Georgier (Iberon-Kloster)<sup>7</sup> auch die Slaven auf den Heiligen Berg. Seit 1142 ist ein Russenkloster, Xylurgu, bezeugt. 1169 ziehen seine Mönche nach Panteleemon,<sup>8</sup> dem heutigen Rossikon. 1186 tritt in diesem Kloster Prinz Rastko, der Sohn des Serben-Župan Stephan Nemanja, ein, bekommt den Mönchsamen Sabas (Sava) und gründet schließlich das Serbenkloster Chilandarion (1198).<sup>9</sup> Als kleineres (griechisches) Kloster wird Chilandarion schon 1076 erwähnt. Ähnlich erging es dem Kloster „des Malers“ τοῦ Ζωγράφου, das um die Mitte des 11. Jahrhunderts schon auftaucht, aber in späterer Zeit (das genaue Datum ist unbekannt) zur mönchischen

<sup>1</sup> Vgl. S. 588 f.

<sup>2</sup> A. Eumorphopoulos, Ἡ ἐν Ἀθῶν ἱερὰ μονὴ Μεγίστη Λαύρα, Ἑλλην. Φιλολογικὸς Σύλλογος 29 (1907) 107-120.

<sup>3</sup> O. Rousseau, L'ancien monastère bénédictin du Mont Athos, Revue liturgique et monastique 14 (1929) 530-547; - A. Pertusi, Nuovidocumenti sui benedettini amatitani del' Athos, Aevum 27 (1953) 400-429.

<sup>4</sup> Siehe S. 589.

<sup>5</sup> Siehe Dölger, Regest. 879.

<sup>6</sup> Vgl. M. Gyöni, Les Vlaques du Mont Athos au début du XIIe siècle, Études Slav. et Roum. 1 (1948) 30-42; - zeitgenössische Quellen darüber bei Meyer, Haupturkunden 163-184.

<sup>7</sup> Eine Stiftung des Iberers Joannes und seines berühmten Sohnes Euthymios; - vgl. J. B. Bury, Iveron and our Lady of the Gate, Hermathenaea 10 (1897) 71-99; - M. J. Gedeon, Χρονογραφία τῆς ἐν Ἀθῶν μονῆς τῶν Ἰβήρων, Konstantinopel 1906 bis 1912, SA aus Ἑσπλ. Ἀλφθ.; - G. Pezard, L'activité littéraire des moines géorgiens au monastère d'Iviron au Mont Athos, RevHist.Eccl. 23 (1927) 530-539.

<sup>8</sup> A. V. Soloviev, Geschichte des russischen Mönchtums auf dem Athos (russ.), Zapiski des Russ. Wissensch. Instituts Belgrad 7 (1932) 137-155 und Byzantion 8 (1933) 213-238 (franz.); - V. Mošin, Die Russen auf dem Athos und die russisch-byzantinischen Beziehungen im 11./12. Jahrhundert (russ.), Byzantinosl. 9 (1947

bis 1948) 55-85; 11 (1950) 32-60.

<sup>9</sup> D. N. Anastasievič, Über den Ursprung des Namens und des Klosters Chilandar (serb.) Bogoslovlje 2 (1927) 50-57. 134-138; - K. Amantos, Πόθεν τὸ ὄνομα τῆς μονῆς Χελανδαρίου, Ἑλληνικά 3 (1930) 535-537; - R. M. Grujić, Athosklöster als Asyle serbischer Herrscher und Adelige nach der Schlacht am Amselfeld (serbokroat.) Glasnik Wiss. Ges. Skoplje 11 (1932) 65-95; - ders., Die Seeräuber auf dem Athosberg und die Turm von Chrusia des Chilandarklosters in der Zeit vom 12. bis 14. Jahrh. Glasnik Wiss. Ges. Skoplje 14 (1934) 1-31; - V. Ćorović, Die Schenkung des Niketasklosters an das Kloster Chilandar (serbokroat.) Glasnik Wiss. Ges. Skoplje 19 (1938) 53-58; - V. Mošin, Der Altpriester Teodosije und die Proistamenoï der Mönchsgemeinde im Kloster Chilandar (serbokroat.) Jugoslav. Filolog 17 (1938-39) 189-200; - ders. u. M. A. Purković, Die Äbte von Chilandar im Mittelalter (serbokroat.), Skoplje 1940; - G. C. Soulis, Tsar Stephan Dušan and Mount Athos, Harvard Slav. Studies 2 (1954) 125-139; - 5 Studien zum Chilandar-Typikon von Ph. Granić: Bogoslovlje 10 (1935) 173-200; Glasnik der Wissensch. Ges. Skoplje 15 (1935) 53-59; Prizoli za knjiz. jez., Ist. 16 (1936) 189 bis 198; - Sv. Sava I, Belgrad 1936, 67 bis 128; - B. Granić, Studi Bizant. 5 (1939) 646-656.

Hochburg der Bulgaren wurde. Doch konnte das fremde Element nicht das Übergewicht bekommen, trotz der reichen Ausstattung, die diesen Klöstern von seiten der Landesherren zuteil wurde. Denn schon seit dem 10. Jahrhundert erhoben sich immer mehr griechische Klöster, die zwar schwankenden Schicksalen ausgesetzt waren, jedoch als stimmberechtigte Partner der Großklöster oder selbst als Großklöster ein starkes Gegengewicht bildeten. So ist das Kloster Xeropotamu,<sup>1</sup> angeblich von Kaiserin Pulcheria gegründet, jedenfalls schon 956 bezeugt, das Kloster Batopedion (Vatopedi) 985. Vielleicht schon 1010, jedenfalls seit 1030 begegnet dann Xenophontos<sup>2</sup> und um dieselbe Zeit Docheiariu,<sup>3</sup> das Kloster eines Rechnungsführers (ἐπιδοχειαρίας), nur um einige Jahre später Esphigmenu und Kastamonitu, das Kloster eines Mannes aus Kastamon, aus dem die spätere Legende ein Konstamonitu, d. h. ein Kloster Konstantins des Großen machte, sowie Karakallu,<sup>4</sup> das sich gar auf Kaiser Caracalla als seinen Gründer berief. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts taucht dann ein Kloster mit türkischem Namen auf, Kutlumusiu,<sup>5</sup> vielleicht die Gründung eines Abkömmlings jenes Kutelmisch, der Mitte des 11. Jahrhunderts die Seldschuken verließ, nach Byzanz kam und orthodoxer Christ wurde. In der Mitte des 12. Jahrhunderts tauchen auch die Klöster Straboniketa (heute Stavronikita), wohl die Gründung eines schielenden Niketas und Philotheu<sup>6</sup> auf.

Das 13. Jahrhundert bescherte dem Berg statt der früheren sarazenischen Piraten lateinische Seeräuber, denen gegenüber Papst Innozenz III. den Mönchen seine Hilfe verspricht.<sup>7</sup> Das 14. Jahrhundert bringt die Einfälle der Katalanen<sup>8</sup> und 1430 wird der Athos türkisch.

Trotz der prekären Lage des Reiches erheben sich auch in der Spätzeit immer wieder neue Gründungen, die zum Teil zu hoher Bedeutung gelangt sind. 1367 wird Simonos Petra zum erstenmal erwähnt, wahrscheinlich eine serbische Gründung. Um dieselbe Zeit erscheinen auch Gregoriu<sup>9</sup> und Hagi Paulu,<sup>10</sup> das jedoch vielleicht schon älter ist. 1363 ist das Gründungsjahr von Pantokratoros, gestiftet von dem Stratopedarchen Alexios und dessen Bruder, dem Großprimikerios Joannes, und etwa 1366 gründete ein

<sup>1</sup> Hieß früher Cheimarrhu. Vgl. Eudokimos, 'H ἐν ἀγίῳ ὄρει "Αθῶν ἱερὰ . . . μονὴ τοῦ Ξηροποτάμου 424 (I) - 1925, Thessalonike 1926; - G. da Costa-Louillet, La vie de saint Paul de Xéropotamos et le chryso-bulle de Romain I<sup>er</sup> Lécapène, Byzantion 11 (1936) 181-211; - St. Binon, Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de St. Paul de l'Athos, Louvain 1942; - dazu V. Grumel, RevEtByz. 2 (1944) 248-254.

<sup>2</sup> Eine Geschichte des Klosters in der Einleitung bei L. Petit, Actes de Xénophon, Petersburg 1903.

<sup>3</sup> Chr. Ktenas, 'H ἐν ἀγίῳ ὄρει "Αθῶν . . . μονὴ τοῦ Δοχειαρίου . . . (963-1921), Athen 1926.

<sup>4</sup> S. Lampros, Τὸ ὄνομα τῶν μονῶν Καρακάλλου ἢ Καρακαλλᾶ? ΝΕλλ. 8 (1911) 236 bis 237; - DHGE XI 976 (R. Janin).

<sup>5</sup> P. Lemerle, A propos de la fondation du monastère de Koutloumous, BullCorr-Hell. 58 (1934) 221-234; - L. L. Louisides, Κουτλουμουσίου - Κουτλουμουσία, ByzNgrJbb. 17 (1944) 53-60; - dazu F. D., BZ 43 (1950) 461-462.

<sup>6</sup> S. Nicolaescu, Das Kloster Philotheu auf dem Heiligen Berge (rum.), Revista Arhivelor 5 (1943) 433-442.

<sup>7</sup> G. Hofmann, Athos e Roma, Orientalia Christiana V 2 nr. 19, Rom 1925; - ders., Rom und die Athosklöster, a. a. O. VIII 1, Nr. 28, Rom 1926.

<sup>8</sup> S. Lampros, Τὸ ζῆλον ἔρος καὶ οἱ Καταλώνοι, ΝΕλλ. 6 (1909) 319-321.

<sup>9</sup> B. Angelatos, 'H ἐν τῷ ἀγίῳ ὄρει "Αθῶν ἱερὰ μονὴ τοῦ ἀγίου Γρηγορίου 1300-1921, Athen 1921.

<sup>10</sup> Siehe oben Anm. 1, Binon.

Dionysios, Bruder des Metropolitens Theodosios von Trapezunt, das Felsenkloster Dionysiu.<sup>1</sup>

Inzwischen hatte sich an der inneren Struktur des Berges manches geändert. Früh schon haben sich die Vorsteher der athonitischen Gesamtgemeinde, die in Karyai, das schon im 10. Jahrhundert als „Μέση“ bekannt ist, residierten, erfolgreich für die Autonomie des Hl. Berges gegenüber dem Patriarchen eingesetzt. Kaiser Alexios vertrat nachdrücklich die Exemtion des Athos von der Patriarchalgewalt und von jeder anderen bischöflichen Jurisdiktion, aber auch von jeder weltlichen Einmischung, geht freilich in seinen Verwaltungsakten gelegentlich selbst von diesen Privilegien ab. Erst 1312 wird der Protos des Athos durch Reskript des Kaisers Andronikos II. dem Patriarchen untergeordnet. Die Athoniten wehrten sich zwar dagegen, aber vergebens. 1368 bestätigt der Patriarch sogar dem Bischof von Hierissos die kirchliche Jurisdiktion über die Athoniten. Aber schon 1392 muß dem Bischof wieder jede Einmischung verboten werden. Diese jurisdiktionalen Streitigkeiten waren gewissermaßen belanglos gegenüber der kirchenpolitischen Macht, die der Athos inzwischen durch seine hesychastische Mystik in den darüber entbrannten Kämpfen gewonnen hatte. Vielleicht nicht ganz ohne den Einfluß dieser Mystiker verwandelte sich in dieser Zeit auch die innere Struktur des Athos von der äbtlichen Verfassung zur Idiorhythmie. Ein neues Athos-Typikon, das Kaiser Manuel II. 1394 erließ, versuchte dieser Entwicklung vergebens zu steuern, ja es mußte ihr sogar schon einige Zugeständnisse machen.

Auch die Türken ließen dem Athos gegen Tribut eine gewisse Autonomie, die der Berg in neuer Form heute noch genießt.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> J. Dräseke, Vom Dionysioskloster auf dem Athos, BZ 2 (1893) 79–95; – dazu J. Müller, a. a. O. 440, und S. Lampros, a. a. O. 609–616; – A. Moraitides, Τὸ ἱερὸν κοινὸν τοῦ Διονυσίου ἐξ ἀνεκδότου περιγῆσεως εἰς Ἀθῶνα, Παρνασσός 17 (1894) 17–33.

<sup>2</sup> Ein guter Führer durch die überreiche Athos-Literatur findet sich im Anhang des Werkes: E. Amand de Mendieta, La presqu'île des caloyers: le Mont Athos, Paris 1955; – I. Smyrnakes, Τὸ ἅγιον ὄρος, Athen 1903; – K. Vlachos, Ἡ χειρὸννησος τοῦ ἁγίου ὄρους Ἀθῶ, Volos 1903; – J. Sokolov, Eine Mönchsrepublik. Aus Beobachtungen und Erinnerungen an den Hl. Berg Athos, (russ.), Istorič. Věstnik 1903 Juni 948. 972, Juli 163–188; – A. Schmidtke, Das Klosterland des Athos, Leipzig 1903; – B. Laurès, La vie cénobitique à l'Athos, EO 4 (1900–1901) 80–87. 145–153; – ders., Les monastères idiorhythmiques de l'Athos, a. a. O. 288–295; – I. Sokolov, Das athonische Mönchtum in Vergangenheit und Gegenwart (russ.), Petersburg 1904; – G. Il'inski, Die Bedeutung des Athos in der Geschichte des slavischen Schrifttums (russ.), Žurnal des Ministeriums f. Volksaufklä-

rung NS 18 (1908) Nov. 1–41; – Archim. Ionas, Topographie des Athos mit Geschichte der Lebensweise der Koinobiten und Idiorhythmiker (russ.), Soobščeniia Imperat. Pravosl. Palest. Obščestva 22 (1911) 365–381. 520–556; – F.W. Hasluck, Athos and its monasteries, London 1924; – E. Kurilas, Ἱστορία τοῦ ἀσκητισμοῦ Ἀθωνῶνται I, Thessalonike 1929; – R. Busch-Zantner, Anthropographie und Kulturmorphologie des Athos, ByzNgrJbb. 9 (1932) 231 bis 255; – W. P. Theunissen-J. Hartog, De heilige Berg, Rotterdam 1951; – P. L'Huillier, Origine et développement du monachisme athonite, Messager Exarch. Patr. Russe 6 (1955) 33–44; – G. Rouillard, La politique de Michel VIII Paléologue à l'égard des monastères, RevEtByz. 1 (1943) 73–94; – H. Hunger, Kaiser Johannes V. Palaiologos und der Heilige Berg, BZ 45 (1952) 357–379.

Über Urkunden, welche sich auf den Athos beziehen, unterrichtet zusammenfassend am besten F. Dölger, Archivarbeit auf dem Athos, Archivalische Zeitschrift 50/51 (1955) 281–295; – an einzelnen ist besonders zu nennen: Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der

Die Wahrung der Gesamtinteressen der athonitischen Mönchssiedlungen lag von Anfang an in den Händen eines Protos, der seinen Sitz in Karyai hatte. Schon das Typikon des Joannes Tzimiskes spielt auf alte Regeln zur Wahl des Protos an. Wahrscheinlich waren es die Äbte der bestehenden Klöster und Vorstände der Einsiedleransammlungen, die dazu berechtigt waren. Dasselbe Typikon sieht auch vor, daß diese Generalversammlung für den Protos auch einen Oikonomos bestellt. Zur Zeit der vollen kirchlichen Freiheit des Athos bedurfte die Wahl des Protos offenbar nur der Meldung an den Kaiser. Mit der kaiserlichen Verfügung von 1312 wird die Bestätigung und die Weihe durch den Patriarchen die Regel, was Manuel II. 1394 bestätigt. Letzteres Typikon greift in die Autonomie des Heiligen Berges sogar so weit ein, daß darin dem Patriarchen das Recht zugesprochen wird, den Protos auch abzusetzen. Dafür werden in den Verfügungen dieser Kaiser dem Protos eine Reihe von Rechten neu bestätigt oder verliehen: Er bestätigt die Wahl der Äbte und weiht sie – mit Ausnahme des Abtes der Laura, der vom Patriarchen geweiht wird. Er weiht Kirchen, Lektoren und Subdiakone und bestellt die Pneumatikoi Pateres.

Um diese Zeit wird aber auch die Berechtigung, die Wahl des Protos vorzunehmen, auf die Äbte der Großklöster eingeschränkt.

Als seine Ratgeber hatte der Protos den schon früher erwähnten Oikonomos sowie einige *ἐπιτηρηταί* und liturgisches Personal. Aber von allem Anfang an gab es neben diesem ordentlichen Rat des Protos auch die große Versammlung aller Äbte (*τὸ κοινὸν σύστημα τοῦ πρώτου καὶ τῶν προηγουμένων*), später *καθολικὴ σύναξις* genannt, die ursprünglich dreimal im Jahre dann einmal am 15. August und spätestens vom 14. Jahrhundert ab auch wieder an Ostern stattfand. Trotz dieser letzten und höchsten Instanz haben die Athosmönche und auch ganze Klöster auch in jenen Zeiten, in denen sich der Berg voller Autonomie erfreute, doch immer wieder den Rekurs an den Kaiser und an den Patriarchen ergriffen. Überhaupt sank die Autorität des Protos in dem Maße, in dem die Mönchssiedlungen sich allmählich zu Großklöstern entwickelten. Die Folge war, daß im 17. Jahrhundert das Amt völlig erlosch.<sup>1</sup>

Ein wichtiges monastisches Zentrum war Thessalonike,<sup>2</sup> obwohl wir über die Anfänge des Mönchtums dort wenig wissen. Der Stadtheilige David, gest. etwa 530, lebte nach seinem Biographen teilweise im Kloster Kukullaton oder Kukulleoton, etwas außerhalb der Stadt.

Athosklöster, Leipzig 1894; – Sammelausgaben verschiedener Athos-Archive in den *Priloženija* zum *Vizantijskij Vremennik*; – *Actes de l'Athos*, Paris 1937 ff., bisher 2 Bde; – F. Dölger, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, München 1948.

Zur Verfassung: Vgl. die *Typika* bei Ph. Meyer, *Haupturkunden* (siehe oben); – D. A. Petrakakos, *Νέαι πηγαι τῶν θεσμῶν τοῦ ἁγίου ὄρους*, *Alexandria* 1915; – ders., *Τὸ μοναχικὸν πολίτευμα τοῦ ἁγίου ὄρους Ἄθω*, Leipzig 1925; – C. Ktenas, *Ὁ πρῶτος τοῦ ἁγίου ὄρους Ἄθω καὶ ἡ „Μεγάλη Μέση“ ἢ „Σύναξις“*, *Ἐπετηρίς* 6 (1929) 233–281; –

V. Grumel, *Les protos de la Sainte Montagne de l'Athos sous Alexis I<sup>er</sup> et le patriarche Nicolas III*, *RevEtByz.* 5 (1947) 206 bis 217; – V. Mošin, *Die Protoi des Heiligen Berges* (russ.), *Starine JAZIU* 43 (1951) 83–96; – Meester, *Mon. Stat.* 316 bis 331.

<sup>1</sup> Meester 318.

<sup>2</sup> Vgl. O. Tafrali, *Topographie de Thessalonique*, Paris 1913, 192–202; – M. Th. Laskaris, *Ναοὶ καὶ μοναὶ Θεσσαλονίκης τὸ 1405 εἰς τὸ ὀδοιπορικὸν τοῦ ἐκ Σμολένσκ Ἰγνατίου, Τόμος Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου*, Thessalonike 1952, 315–344.

Eine weitere Patronin der Stadt, die hl. Theodora (9. Jahrhundert), stiftete ein Frauenkloster, das ursprünglich vielleicht den Namen des hl. Stephanos trug, später jedoch ihren eigenen.

Gründer des Akapniu-Klosters<sup>1</sup> ist der hl. Photios aus Thessalien, der Kaiser Basileios II. auf seinen Feldzügen begleitete. Die Gründung - Photios stiftete in Thessalonike auch ein Frauenkloster - ist etwa nach 1018 anzusetzen. Der Name Akapniu rührt vielleicht von der thessalonizensischen Familie der Akapnes her. Unter der Frankenherrschaft stand das Kloster unter päpstlichem Schutz. Es ist auch noch im 14. Jahrhundert erwähnt.

Das Latomu-Kloster<sup>2</sup> ist unter dem Namen Kloster τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος schon im 9. Jahrhundert bezeugt. Der Latomos (Steinschneider) ist vielleicht jener Mönch Senuphios, der später jenes berühmte Mosaik des Erlösers entdeckte, das den Ruhm des Klosters ausmachte. Das Kloster ist noch im 15. Jahrhundert bezeugt.

Theodora, die Gattin des epirotischen Despoten Michael II. Dukas (13. Jahrhundert), hinterließ in Thessalonike zwei Klostergründungen, das Georgios-Kloster, wo sie selbst nach dem Tode ihres Gatten 1267 den Habit nahm, und das Männerkloster der Theotokos Παντάνασσα.

Noch heute besteht das Kloster Blattadon<sup>3</sup> in der Nähe des Heptapyrgion, früher Blattaion genannt. Es dürfte in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstanden sein. Schließlich sei noch die Nea Mone<sup>4</sup> erwähnt, eine Gründung des Makarios Chumnos, der ca. 1383 gestorben ist. In der Nähe von Thessalonike, auf der Halbinsel Chalkidike, lag das Kloster der hl. Anastasia Φαρμακολύτρια,<sup>5</sup> das als selbständige Siedlung eine nachbyzantinische Gründung ist, als Metochion des Iberon-Klosters jedoch schon 1357 auftaucht. Ebenfalls im Umkreis von Thessalonike, bei dem Dorfe Chortaites, lag die Mone τοῦ Χορταίτου,<sup>6</sup> die vielleicht schon ins neunte Jahrhundert zurückgeht. Unter der Lateinerherrschaft wurde sie den Zisterziensern übergeben, aber schon 1213 bekamen sie die Byzantiner zurück.

Etwa 4 Wegstunden östlich von Thessalonike findet sich das Andreas-Kloster Peristera, das 871 von Euthymios dem Jüngeren gegründet wurde. Nikephoros Phokas vergabte es an die neue Laura auf dem Athos. In der Vita des Athanasios Athonites führt es die Bezeichnung μέγα μοναστήριον.

<sup>1</sup> V. Grumel, Le fondateur et la date de la fondation du monastère thessalonicien d'Acapniou, EO 30 (1931) 91-95; - vgl. auch ders., EO 29 (1930) 165-167.

<sup>2</sup> V. Grumel, La mosaïque du „Dieu Sauveur“ à Salonique, EO 29 (1930) 157 bis 175.

<sup>3</sup> P. N. Papageorgiu, 'Η ἐν Θεσσαλονίκῃ μονὴ τῶν Βλαταίων καὶ τὰ μετόχια αὐτῆς, BZ 8 (1899) 402-428; - A. Χυngorulos, Τέσσαρες μικροὶ ναοὶ τῆς Θεσσαλονίκης ἐκ τῶν χρόνων τῶν Παλαιολόγων, Thessalonike 1952, 49-62.

<sup>4</sup> V. Laurent, Écrits spirituels inédits de Macaire Choumnos, fondateur de la Nea Moni à Thessalonique, 'Ελληνικά 14 (1955) 40-86; - ders., Le métropolitte de Thessa-

lonique Gabriel et le couvent de la Nea Moni, 'Ελληνικά 13 (1954) 241-255; - ders., Une nouvelle fondation des Choumnos: La Nea Moni de Thessalonique, RevEtByz 13 (1955) 109-130.

<sup>5</sup> P. N. Papageorgiu, 'Εκδρομὴ εἰς τὴν βασιλικὴν καὶ πατριαρχικὴν μονὴν τῆς ἁγίας Ἀναστασίας τῆς Φαρμακολυτρίας, BZ 7 (1898) 57-82; - A. Papadopoulos-Kerameus, 'Η μονὴ Ἀναστασίας Φαρμακολυτρίας, BZ 10 (1901) 193-199.

<sup>6</sup> A. Bakalopoulos, 'Η παρὰ τὴν Θεσσαλονικὴν βυζαντινὴ μονὴ τοῦ Χορταίτου, 'Επετηρίς 15 (1939) 281; - P. N. Papageorgiu, Zwei Inschriften vom Kloster Χορταίτου, BZ 12 (1903), 603.

In Mittelgriechenland<sup>1</sup> wissen wir aus der frühbyzantinischen Zeit nur von vereinzelt klösterlichen Niederlassungen, die alle kaum eine größere Bedeutung gehabt haben dürften.

Das Klösterchen Kaisariane bei Athen geht nach einer Tradition bis ins Ende des 4. oder den Anfang des 5. Jahrhunderts zurück. Die Kirche jedenfalls könnte noch dem 10. Jahrhundert angehören.<sup>2</sup>

Eine bekanntere Geschichte hat Daphni (Δαφνεῖον). Seine erste Gründung geht vielleicht ins 6. Jahrhundert zurück. Im 11. Jahrhundert wurde es restauriert und bekam jene neue Kirche, die heute noch eine so gute Vorstellung einer mittelbyzantinischen Klosterkirche gibt. Nach dem vierten Kreuzzug kam das Kloster in die Hände der Zisterzienser, die es erst 1458 beim Herannahen Mehmeds des Eroberers verließen bzw. wieder an die Griechen abgaben.<sup>3</sup>

Hosios Lukas in der Landschaft Phokis soll nach einer hsl. Notiz von Kaiser Romanos II. (959–963) gegründet worden sein. Die nach dem Vorbild der Hagia Sophia erbaute Kirche soll 966 fertig geworden sein. Jedenfalls verdankt die Gründung ihren Ursprung dem heiligen Einsiedler Lukas von Steiris, gestorben 953. Sein Grab wurde ein Wallfahrtsort und, wohl erst im 11. Jahrhundert, auch ein Kloster. Die noch stehende bedeutsame Klosterkirche stammt aus dem 11. Jahrhundert.<sup>4</sup>

Am Kithairon, näherhin an seinen südlichen Ausläufern, die „Berg von Myupolis“ hießen, entstand im 11. Jahrhundert eine umfangreiche Mönchskolonie mit einem Haupt- und 24 Nebenkloöstern. Gründer war der heilige Meletios, ein Kappadokier – der über Byzanz nach Griechenland kam und dessen Wirken so viel Aufsehen erregte, daß er in Theodoros Prodromos und Nikolaos von Methone zwei Biographen in einem Jahrhundert fand. Meletios († 1105) übernahm ein älteres, Symbolon oder Symbolu genanntes Kloster, das den Erzengeln geweiht war. Die Blütezeit seiner Siedlung war allerdings von sehr kurzer Dauer.<sup>5</sup>

Im Bistum Demetrias, einem Suffragan von Larissa, auf dem Berge Dryanubaine stifteten Anna Komnene Palaiologine und ihr Gatte Nikolaos Komnenos Maliasenos in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts das Kloster Nea Petra, ein Frauenkloster. Auf dem in der Nähe gelegenen Berge Drongos stiftete derselbe Maliasenos das Muttergotteskloster Theo-

<sup>1</sup> E. Drakos, Μοναὶ ἑλληνικαί, Ἱερός Σύνδεσμος 5 (1899) 68–69. 124–126. 138–140. 152–154 (mir unzug.); – E. Kephala, Monasteries in Greece, The Christian East 2 (1921) 26–30; – G. A. Soteriu, Αἱ μοναὶ τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ ἐθνικὴ αὐτῶν δράσις κατὰ τοὺς βυζαντινοὺς χρόνους, Athen 1936.  
<sup>2</sup> J. Gennadios, Ἡ Κτισσαριανή, Athen 1930.

<sup>3</sup> G. Millet, Le monastère de Daphni, Paris 1899; – E. Diez-O. Demus, Byzantine mosaics in Greece: Hosios Lukas and Daphni, Cambridge, Mass. 1931; – A. K. Orlandos, Νεώτερα εὐρήματα εἰς τὴν Μονὴν Δαφνίου, Ἀρχεῖον τ. Βυζ. Μνημ. τ. Ἑλλάδος 8 (1955–1956) 68–99.

<sup>4</sup> Ch. Diehl, L'église et les mosaïques du

couvent de saint Luc en Phocide, Paris 1889; – R.W. Schultz-S. H. Barnsley, The monastery of saint Luc of Stiris in Phokis, London 1901; – siehe auch vorhergehende Anm.; – Chr. Papadopoulos, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ μοναχικοῦ βίου ἐν Ἑλλάδι I, Athen 1935 = Θεολογία 13 (1935) 193–233; – N. A. Bees, Ἡ μονὴ τοῦ Ὁσίου Λουκά τοῦ Στεριώτου, ByzNgrJbb. 11 (1934/35) 179–192.

<sup>5</sup> A. K. Orlandos, Ἡ μονὴ τοῦ ὁσίου Μελετίου καὶ τὰ παραλαύρια αὐτῆς, Ἀρχεῖον Βυζαντ. Μνημείων Ἑλλάδος 5 (1939/40) 34 bis 118; – Ch. Papadopoulos, Ὁ ὁσῖος Μελέτιος ὁ Νέος, Θεολογία 13 (1935) 97–125 = Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ μοναχικοῦ βίου ἐν Ἑλλάδι II. Athen 1935.

metor Makrinitissa τῆς Ὁξείας Ἐπισκοπέως. Die beiden Klöster bekamen zwischen 1274 und 1282 das Latomu-Kloster in Thessalonike zugewiesen. Nea Petra scheint damals in ein Männerkloster verwandelt worden zu sein.<sup>1</sup>

In die spätbyzantinische Zeit gehört jene griechische Klostergruppe, die ob ihrer pittoresken Lage besondere Berühmtheit genießt: die Meteora. Zwar will die Legende, daß der hl. Athanasios, der Gründer des eigentlichen Meteoron, d. h. des Klosters der Theotokos und des Heilands, im Jahre 1055 gestorben sei, und daß Joannes VI. Kantakuzenos (14. Jahrh.) der zweite Ktitor dieser Mönchssiedlung sei, doch die historische Wahrheit verweist schon Athanasios in das 14. Jahrhundert. Er muß um 1305 in Neai Patrai geboren sein. Um 1335 ging er auf den Athos. Von dort floh er vor den Türken nach Griechenland zurück und gründete auf dem Fels Platyolithos sein Kloster. Den Felsen benannte er in Meteoron um. Er gab seinem Kloster eine Regel und starb 1383. Einer seiner Schüler, dessen Namen wir nicht mehr kennen, schrieb seinen Bios. Noch unter Athanasios nahm ein Sohn des Symeon Uroß Palaiologos, namens Joasaph – Joasaph ist auch der Mönchsname des Kaisers Joannes VI. Kantakuzenos! – 1381 in Meteoron die Tonsur. Auch er ging zeitweise auf den Athos, kehrte aber nach Meteoron zurück und erweiterte das Kloster des Athanasios, so daß er als dessen zweiter Gründer gilt. Die weiteren Schicksale der Stiftung fallen in die nachbyzantinische Zeit.<sup>2</sup>

In der Peloponnesos<sup>3</sup> ist in früh- und mittelbyzantinischer Zeit von klösterlichen Niederlassungen wenig zu berichten; nicht als ob es sie nicht gegeben hätte, wohl aber weil fast keine eine wichtige Rolle in der Geschichte des Mönchtums gespielt hat. Doch sei wenigstens die Gründung Nikons, des Apostels der Peloponnes, gedacht († 998), der in Sparta Kirche und Kloster des Erlösers gründete,<sup>4</sup> die nach seinem Tod seinen eigenen Namen erhielten. Bei Demetsana in der Diözese Lakedaimon lag das Kloster des „Philosophen“, so benannt nach seinem Gründer bzw. Restaurator Joannes Lampardopulos, einem Freund des Kaisers Nikephoros I. Seine Stiftung erhält durch Patriarch Polyeuktos im Jahre 964 oder 966 die Stauropogie. In Monembasia kennen wir, ebenfalls im 10. Jahrhundert, ein Kloster, einen Frauenkonvent unter der Leitung der hl. Marthas. Das Kloster der Taxiarchen in der Nähe Monembasias ist dagegen erst 1426 erwähnt (zu unterscheiden vom Taxiarchen-Kloster in Aigion!). Eine der

<sup>1</sup> N. Giannopoulos, Αἱ παρὰ τὴν Δημητριάδα βυζαντινὰ μοναί, Ἐπετηρίς 1 (1924) 194–240; 2 (1925) 227–241.

<sup>2</sup> S. Lampros, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μονῶν τῶν Μετεώρων, ΝΕΛΛ. 2 (1905) 49–156; – N. Bees, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μονῶν τῶν Μετεώρων, Βυζαντις 1 (1909) 191–332. Nachtrag 684; – ders., Geschichtliche Forschungsresultate und Mönchs- und Volkssagen über die Gründer der Meteorenklöster, ByzNgrJbb. 3 (1922) 364–403; – ders., Ἐκθέσεις παλαιογραφικῶν καὶ τεχνικῶν ἐρευνῶν ἐν ταῖς μοναῖς τῶν Μετεώρων κατὰ τὰ ἔτη 1908 καὶ 1909, Athen 1910; – J. Bogiatzides, Τὸ χρονικὸν τῶν Μετεώρων,

Ἐπετηρίς 1 (1924) 138–175; 2 (1925) 149 bis 182; – N. J. Giannopoulos, Τὰ Μετέωρα, Volos 1926; – Th. Bequet, Les monastères des Météores en Thessalie, Irénikon 8 (1931) 373–383; – J. Pappasoteriu, Τὰ Μετέωρα, Trikkala 1934; – J. Ilmberger, Meteoren, Der christl. Orient in Vergangenheit und Gegenwart 5 (1940) 10–15; – D. M. Nicol, The Meteora monasteries of Thessaly, History today 5 (1955) 602–611;

<sup>3</sup> Vgl. A. Bon, Le Péloponnèse Byzantin jusqu'en 1204, Paris 1951, Index s. v. monastères; – D. Zakythenos, Le despotat de Morée II, Athen 1953, 295–309.

<sup>4</sup> Siehe unten S. 589.



bekannteren früheren Gründungen ist jene des Klosters Areia durch den Bischof Leon von Argos-Nauplia im Jahre 1143.<sup>1</sup>

Greifbarer werden die Klöster in der späthbyzantinischen Zeit. Dabei ist vor allem an die Gründungen in Mistras zu denken. Das älteste Kloster dürfte das der hl. Theodoroi sein, das ein Abt Daniel gründete (kurz vor 1296).<sup>2</sup> Nicht lange darauf wurde das heutige Aphantikon gegründet, das Kloster der Theotokos τοῦ Βροντοχίου (vor 1311/12). Sowohl Kaiser Andronikos II. wie Michael IX. nahmen sich der Stiftung an, die sehr bald zu reichen Besitztümern kam. Der Abt führte den Titel Archimandrit. Der Despot Manuel Kantakuzenos gründete spätestens 1365 das Kloster der Hagia Sophia, wahrscheinlich identisch mit dem Kloster des Erlösers (τοῦ Ζωοδότου), Das Pantanassa-Kloster ist die Stiftung des ersten Ministers des Despoten Theodoros II., des Protostrators Joannes Frankopulos.

Sehr späte Gründungen sind auch zwei peloponnesische Klöster, die in neuerer Zeit zu hohem Ruhm gelangt sind, nämlich Mega Spelaion und Hagia Laura. Ersteres,<sup>3</sup> in eine Berggrotte Aroaniens in der Nähe der mittelalterlichen Stadt Zachloru gehauen, soll der Legende nach schon 362 gegründet worden sein und wurde berühmt durch eine Theotokos-Ikone des Evangelisten Lukas. Es handelt sich jedoch dabei um eine syrische oder palästinensische Ikone des 11. oder 12. Jahrhunderts. Vom Kloster selbst gibt es vor dem 13. Jahrhundert keine beglaubigten Nachrichten. Unter Andronikos II. und III. wurde es sehr gefördert.

Die Hagia Laura<sup>4</sup> bei Kalabryta führt ihren legendären Ursprung auf einen Schüler des Athanasios Athonites (10. Jahrh.) zurück. Aber es ist durchaus fraglich, ob ihre Gründung überhaupt noch in byzantinischer Zeit erfolgte.

Das Kloster der Taxiarchen in Aigion ist die Stiftung eines hl. Leontios, der in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts gehört.<sup>5</sup>

In der Nähe von Patras ist das Kloster Gerokomeiu gelegen. Zur Zeit der fränkischen Herrschaft besaßen es zunächst die Templer, 1210 ging es auf Cluny über. In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts begründete dort Neilos Erychiotos ein byzantinisches Kloster.<sup>6</sup>

Das berühmteste Kloster auf den griechischen Inseln ist das des Joannes Prodromos auf der Felseninsel Patmos. Der Gründer Joannes – mit Mönchsname Christodulos –, geb. um 1020, war zunächst Mönch auf dem Olympos, ging auf Pilgerfahrten und ließ sich schließlich auf dem Latros nieder, wo er Abt wurde. Er verließ aber das Styloskloster vor den andringenden Seldschuken und ging über Kos und Konstantinopel schließlich auf die Insel

<sup>1</sup> Siehe unten S. 648.

<sup>2</sup> A. Orlandos, Δανιήλ ὁ πρῶτος κτίτωρ τῶν ἁγίων Θεοδώρων τοῦ Μιστραῖ, Ἐπετηρίς 12 (1936) 443–448; – St. N. Dragumes, Ἡ ἐλληθής ἐπιβλησις τῆς ἐν Μυσθραῖ μονῆς τῆς Θεοτόκου Ὀδηγητρίας, Ἀθηνᾶ 21 (1909) 300 bis 310.

<sup>3</sup> G. Sotiriou, Περὶ τῆς μονῆς τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου, Παράρτημα τοῦ Ἀρχαιολογικοῦ Δελτίου, Athen 1918.

<sup>4</sup> D. Apostolides, Κιτιορικὸν ἔτι ιστορία

τῆς ἱερᾶς μονῆς Λαύρας τῆς ἐν Καλαβρύταις, Athen 1905.

<sup>5</sup> A. Papadopoulos, Ὁ ἅγιος Λεόντιος Παλαιολόγος Μαμωνᾶς (1377–1452). Ἡ μονὴ ταξιαρχῶν Αἰγαλείας, Thessalonike 1940; – L. Politis, Ἡ μονὴ ταξιαρχῶν Αἰγίου, Byz.-NgrJbb. 14 (1938) 277–278.

<sup>6</sup> Siehe S. 785; – ferner: K. N. Triantaphyllos, Ἱστορία τῆς βυζαντινῆς μονῆς Γηροκομείου τῶν Πατρῶν, Patras 1954.

Patmos, wo er jenes Kloster gründete, das durch seine Bücherbestände sehr bald berühmt wurde und heute noch ist. Kaiser Alexios I. und seine Mutter verschafften der Stiftung Steuer- und Lastenfreiheit für ewige Zeiten. Christodulos trat dafür seine Besitzungen auf Kos an den Fiskus ab. Ebenso erhielt das Kloster volle Exemption und wurde autodespoton (1088). Freilich blieb Christodulos auch auf Patmos nicht lange Zeit; er floh vor den Piraten nach Euboia, wo er 1101 starb. Das Kloster aber behielt sein Ansehen die ganze byzantinische Zeit hindurch und die Kaiserkanzlei wurde nicht müde, seine Privilegien einzuschärfen, zu erneuern und zu vermehren.<sup>1</sup>

Auf Kypros war es Neophytos mit dem Beinamen Enkleistos, der in Zusammenhang mit seiner Rekluzenzelle ein Kloster für seine Schüler stiftete und ihm 1178 ein Typikon gab.<sup>2</sup>

Bekannt ist auch das Typikon, das einige Dezennien später der Mönch Neilos dem Kloster der Panagia τοῦ Μαχαριᾶ auf Kypros gab (1210),<sup>3</sup> sowie das Typikon des bekannten Neilos Damilas für das von ihm gestiftete Frauenkloster in Baioneia auf Kreta.<sup>4</sup>

Eine eigene Provinz des byzantinischen Mönchtums bildete das sogenannte „basilianische“ Klosterwesen in Sizilien und Unteritalien.<sup>5</sup> Die Blüte dieses Mönchtums geht Hand in Hand mit der Rebyzantinisierung dieser Gebiete seit dem 7. Jahrhundert, als viele Griechen dem arabischen

<sup>1</sup> P. Renaudin, Christodoule, higoumène de Saint Jean à Patmos, *RevOrChr.* 5 (1900) 215-246; - P. Euzet, Patmos, Paris 1944; - Ch. Diehl, Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du 13e s., *BZ* 1 (1892) 488-526.

<sup>2</sup> Siehe S. 634.

<sup>3</sup> Siehe S. 695.

<sup>4</sup> Siehe S. 750; - Zu Kypros allgemein vgl. J. A. G. Sykutris, *Μοναστήρια ἐν Κύπρῳ*, *Κυπριακά Χρονικά* 1 (1923) in 6 Forts.; - F. Halkin, Un monastère copte à Famagouste au XIVe s., *Muséon* 59 (1946) 511 bis 514.

<sup>5</sup> M. Scaduto, Il monachismo basiliano nella Sicilia medievale, Rom 1947; - J. Gay, Notes sur la conservation du rite grec dans la Calabre et dans la terre d'Otrante au 14e s.; listes des monastères basiliens d'après les archives du Vatican, *BZ* 4 (1895) 59-66; - Kirsopp Lake, The Greek monasteries in South Italy, *JournTheolStud.* 4 (1903) 345-368, 517-542; 5 (1903) 22-41, 189-202; - C. Karalevsky, Documenti inediti per servire alla storia delle chiese italo-greche, *Bessarione* III 7 (anno 14) (1909 bis 1910) 386-423; III 8 (1910-1911) 440 bis 483; III 9 (1912) 181-199; IV 10 (1913) 170-197; - J. D. Protasov, Das griechische Mönchtum in Süditalien und seine Kirchenkunst (russ.), *Bogoslov. Vestnik* 24 (1915) Mai und Juni, auch separat: *Sergiev Posad* 1915; - D. L. Raschella, Saggio storico sul monachismo italo-greco in Calabria,

Messina 1925; - C. Korolevsky (= C. Charon), Le vicende ecclesiastiche dei paesi italo-albanesi della Basilicata e della Calabria, *ArchStorCalLuc.* 1 (1931) 43-68; - G. Gabrieli, Inventario topografico e bibliografico delle cripte eremitiche basiliane di Puglia, Rom 1936. - N. Borgia, Romanità e italianità del Monachismo bizantino della Magna Grecia, *Atti IV Congr. Naz. Studi Romani* 1, Rom 1938, 332-340; - S. Bottari, Chiese basiliane della Sicilia e della Calabria, Messina 1939; - R. Cantarella, Nuovi documenti sui monasteri greci di Sicilia nel secolo XIV, *Studi Bizantini* 5 (1939) 70-78; - C. A. Garufi, Per la storia dei monasteri di Sicilia nel tempo normanno, *Archivio Storico della Sicilia* 6 (1940) 1-96; - G. de Jerphanion, L'excursion en Calabre et dans les Pouilles, *Studi Bizantini* 6 (1940) 566-599; - G. Mercati, Per la storia dei manoscritti greci di Genova e di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo, *Vatikan* 1935; - A. Vaccari, La Grecia nella Italia meridionale, Rom 1925; - K. M. Setton, The byzantine background to the Italian renaissance, *Proceedings Americ. Philos. Society* 100 (1956) 1-76; - S. Borsari, Sulla cultura letteraria nei monasteri bizantini del mezzogiorno d'Italia, *ArchStorCalLuc.* 18 (1949) 139-146; - H. M. Laurent, Les monastères basiliens de Calabre et la décime pontificale, *RevAscMyst.* Nrn. 99 bis 100 (1949) 334-355.

Ansturm in Palästina und Syrien auswichen; sie stieg an mit der liberalen Religionspolitik der ikonoklastischen Kaiser, die ihre strengen Maßnahmen in Unteritalien nur zögernd oder überhaupt nicht zur Anwendung brachten.<sup>1</sup> Von Sizilien und Kalabrien aus drang das Mönchtum – und mit ihm ein Gutteil byzantinischer religiöser und auch klassisch-profaner Kultur – weiter nach dem Norden vor, sicherte sich einen bedeutenden Platz in Rom und strahlte aus bis über die Alpen. Man darf als Charakteristikum dieses Mönchtums eine größere Literaturbeflissenheit, ein stärkeres Interesse am geistigen Austausch feststellen, als es im Mutterland üblich war. Wahrscheinlich war es gerade die Diaspora, die anregend wirkte. Von hier aus gingen jene Anregungen hervor, die schließlich zur sogenannten Renaissance des 12. Jahrhunderts führten, und auch zur Renaissance des 15. Jahrhunderts laufen viele Fäden von Kalabrien aus. Man hat die Zahl der Klöster auf 1500 geschätzt, doch damit war sie sicherlich zu hoch gegriffen. Korolevsky fand immerhin an die 265 Klöster bezeugt, davon 58 in Sizilien. Diese Klöster entwickelten nicht nur eine eigene Hagiographie, sondern auch eigene künstlerische Formen u. ä.; und auch in der byzantinischen Paläographie spielen sie eine bedeutsame Rolle. Selbst die normannische Herrschaft macht ihrem Einfluß kein Ende; im Gegenteil: gerade unter den normannischen Königen entstanden neue bedeutsame Abteien, die im Leben des Königreichs einen nicht zu unterschätzenden Platz einnahmen.

Einige wichtige Klöster seien ausdrücklich genannt. Da ist in Sizilien wohl das bedeutendste das Kloster des Erlösers in Messina.<sup>2</sup> Es ist eine Gründung der Normannenzeit (1131–1134). Gründer ist der hl. Bartholomaios von Simeri. Das Typikon gab der Abt Lukas († 1149). Der Abt des Klosters war der Archimandrit der sizilianischen Klöster des byzantinischen Ritus. Bartholomaios kam aus dem Kloster „del Patir“ (τοῦ Πατρῶς), einem Kloster bei Rossano, das ebenfalls seine Gründung ist, und dessen Handschriftenschatze berühmt geworden sind.<sup>3</sup> In der Terra d'Otranto (Hydrus) war es die Abtei Casole, die zu einem wichtigen geistigen Umschlagplatz zwischen Ost und West wurde. 1098–1099 gegründet, wurde es erst unter Mehmed von den Türken zerstört.<sup>4</sup> Sein bedeutendster Abt ist Nikolaos (Nektarios) zu Beginn des 13. Jahrhunderts. Kleinere, aber nicht unbedeutende Mönchssiedlungen lagen in Carbone (Elias-Kloster)<sup>5</sup> und auf der Isola Tarentina.<sup>6</sup> Fast vor den Toren Roms erhielt das byzantinische Mönchtum

<sup>1</sup> L. White, The byzantinisation of Sicily, *American Histor. Review* 42 (1936) 24 S.; – P. Lagolo, L'editto di Bizanzio del 775, trattamento della Sicilia durante la persecuzione iconoclasta, *Archivio Stor. Sicilia Orientale* 19 (1922–1923) 155–166.

<sup>2</sup> DHGE VI 968–970 (L. Bréhier); – S. Rossi, *Archivio storico Messinese* 5 (1904) 138–158; – siehe S. 641.

<sup>3</sup> P. Batiffol, *L'Abbaye de Rossano*, Paris 1891; – S. G. Mercati, *Sulle reliquie del Monastero di Santa Maria del Patir presso Rossano*, *ArchStorCalLuc.* 9 (1939) 1–14; – zum Mönchtum im Umkreis von Rossano: M. T. Mandalari, *Le grotte di Rossano ca-*

labro, *ArchStorCalLuc.* 7 (1937) 243–268.

<sup>4</sup> Siehe S. 649 und G. Cozza-Luzi, *Della fondazione e del fondatore di Casole*, *Rivista Stor. Calabrese* VI 8; – ders., *Memorie del monastero di san Nicola di Casole*, a. a. O. VI 5 und II quarto, quinto e sesto abbate di Casole a. a. O. VI 7 (alle drei mir unzugänglich).

<sup>5</sup> G. Robinson, *History and chartulary of the Greek monastery of St. Elias and St. Anastasius of Carbone*, Rom 1928–1929.

<sup>6</sup> Vgl. C. Stornajolo, *Istrumento greco di donazione di un terreno alla badia di s. Pietro nell'Isola Tarentina*, *Atti Pontif. Acad. Archeol. Rendiconti* 1921–1922, 65–68.

einen bedeutsamen Stützpunkt in Grottaferrata, der Stiftung des Abtes Neilos († 1004), auf den eine Reihe von bedeutenden Äbten, wie Bartholomaios und Lukas, folgen.<sup>1</sup> Neilos gehört zu den Persönlichkeiten um Kaiser Otto III. und seine Abtei ist nicht nur politisch wichtig, sondern wird auch zu einem geistigen Zentrum des Griechentums in Italien, das Jahrhunderte überdauert.

In Rom selbst finden wir um 800 nicht weniger als ein Dutzend griechischer Klöster.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Siehe S. 607 und A. Rocchi, *De coenobio Cryptoferratensi eiusque bibliotheca et codicibus praesertim graecis commentarii*, Tusculi 1893; – P. Karolides, *Περὶ τοῦ ἐλληνικοῦ κοινοβίου τῆς Κρυπτοφέρρας*, *Ἀρμονία* 2 (1901) 241–257; – A. Palmieri, *L'abbaye de Grottaferrata et son IX<sup>e</sup> centenaire*, *VVrem.* 11 (1904) 396–419; – A. de Waal, *Zur neunten Säkularfeier der Abtei von Grottaferrata*, *RömQuart.* 18

(1904) 221–234; – G. Sola, *L'attività culturale dell'abbazia di Grottaferrata*, *Accademie e Biblioteche d'Italia* 7 (1933) 61–71.

<sup>2</sup> F. Antonelli, *I primi monasteri di monaci orientali in Roma*, *Rivista di Archeol. Christ.* 3 (1928) 105 ff.; – A. Michel, *Die griechischen Klostersiedlungen in Rom bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts*, *Ostkirchl. Studien* 1 (1952), 32–45.

**II. HAUPTTEIL**

**LITURGIE UND HAGIOGRAPHIE**

## A. LITURGIE

Die Liturgie<sup>1</sup> im Rahmen des byzantinischen Reiches gehört zu den lebendigsten Äußerungen des geistigen Lebens seiner Völker. Stärker wohl als sonst irgendwo im Raum der christlichen Kirche wachsen sich Liturgie und Ritus aus zu nationalen Charakteristika und identifizieren sich mit

<sup>1</sup>Sammel Ausgaben liturgischer Texte: E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 Bde., Paris 1715–1716; Neudruck: Frankfurt 1847; – J. A. Assemani, *Codex liturgicus ecclesiae universae*, 13 Bde, Rom 1749–1766; – H. A. Daniel, *Codex liturgicus ecclesiae universae*, IV. *Ecclesia orientalis*, Leipzig 1853; – H. Denzinger, *Ritus orientalium*, 2 Bde, Würzburg 1863; – Neale, *The liturgies of S. Mark, S. James, S. Clement, S. Chrysostom, S. Basil*, 2. ed. Littledale 1868; – Hammond, *Liturgies eastern and western*, Oxford 1878; – F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western I*, Oxford 1896 (neubearb. v. Hammond); – eine Sammlung deutscher Übers. R. Storf, *Griechische Liturgien*, Kempten 1912; – deutsch-slav. ed. die verschiedensten Bücher des byzant. Ritus in etwa 10 Bänden: A. von Maltzew, Berlin 1890 bis 1900; – eine franz. Übers. der wichtigsten Liturgiebücher des byz. Ritus ed. F. Mercenier-F. Paris, *La prière des églises de rite byzantin*, Amay 1937 ff. (noch nicht abgeschlossen); – Eine kleine Auswahl der ältesten griech. Texte: *Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen: Liturgische Texte: 1. Zur Geschichte der oriental. Taufe und Messe im 2. und 4. Jahrh.* Ausgew. von H. Lietzmann, 2. Aufl., Bonn 1909; 3. *Die Konstantinopolitanische Meßliturgie vor dem IX. Jahrh.* von A. Baumstark, Bonn 1909; – J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima I bis VII*, Bonn 1935–1937; – Max von Sachsen, *Ritus missae ecclesiarum orientalium s. Romanae ecclesiae unitarum* (lat.), Regensburg 1907–1908 (5 Fasc.); – *Liturgiae, preces, hymni christianorum e papyris collecti*. Ed. C. Grande, Neapel 1928; – Ambrosios Staurinos, *Αἱ ἀρχαιόταται καὶ αἱ σύγχρονοι λειτουργίαι τῶν κυριωτέρων τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησιῶν*, Konstantinopel 1921 bis 1922 (ohne die eigentlich byzant. Formulare).

Einführungen: Max, Prinz von Sachsen, *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, 2 Bde., Freiburg 1908–1913; – H. Lietz-

mann, *Liturgien der christlichen Kirche*, Pauly-Wissowa XXV, 798–804; – DACL VI 2, 1591–1602 (P. de Meester); – J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae ritum orientalium*. II. III. Appendix, Rom 1930–1932; – S. Salaville, *Liturgies orientales. Notions générales. Eléments principaux*. Paris 1932; – ders., *Liturgies orientales. La messe*, Paris 1942, 2 Bde; – A. Raes, *Introductio in liturgiam orientalem*, Rom 1947; – F. Probst, *Liturgie der ersten drei Jahrhunderte*, Tübingen 1870; – ders., *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster 1893; – L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3. Aufl. Paris 1903; – A. Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, 4. Aufl., Kempten-München 1921; – ders., *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg 1923; – ders., *Liturgie comparée*, 3e éd. par B. Botte, Chevetogne 1953; – J. Moreau, *Les liturgies eucharistiques. Notes sur leurs origines et leur développement*, Brüssel-Paris 1924; – J. H. Strawley, *The early history of liturgy*. 2. Ausg., Cambridge 1947; – R. Janin, *Églises orientales et rites orientaux*, 4me éd. Paris 1950; – C. Gatti-C. Korolevskij, *I riti e le chiese orientali I: Il rito bizantino e le chiese bizantine*, Genova 1942; – A. A. King, *The rites of eastern Christendom*, 2 Bde, Rom 1947 (mir unzug.).

Aus der unendlichen Vielzahl der Werke und Aufsätze, die sich in irgendeiner Weise mit den Aspekten und der Liturgie des Ostens befassen, kann hier nur eine kleine Auswahl als Ergänzung zur Allgemeinliteratur gegeben werden: Allgemeines: A. Gillet, *Le génie du rite byzantin*, *Questions liturgiques et paroissiales* 9 (1924) 81–90; – S. Antoniadès, *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques*, Leiden 1939; vgl. dazu F. Dölger, *BZ* 40 (1940) 155–165; – A. Tarchnišvili, *Einheit und Volksverbundenheit in der byzantinischen Literatur, Liturgie und Leben* 1937, 205–212; – P. Hendrix, *Der Mysteriencharakter der byzantinischen Liturgie*, *BZ* 30 (1929–1930) 333–359; – ders.,

dem nationalen Bewußtsein. Aufs Ganze gesehen ist die kirchliche Liturgie nur ein Ausschnitt aus dem liturgischen Spiel dieser Völker, die Äußerung einer Gesamthaltung, die sich nicht nur hier, sondern z. B. auch im Kaiser-

Het mysterie-karakter der byzantijnsche Liturgie, *Nieuw Theol. Tijdschrift* 18 (1929) 247–257; – V. Stapelmann, *Der Gedanke der Gemeinschaft in der griechischen Liturgie, Theologie und Glaube* 22 (1930) 19–28; – J. Caspar, *Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche*, Freiburg 1939; – *Zur Theologie und Frömmigkeit*: A. Buckel, *Die Gottesbezeichnungen in den Liturgien der Ostkirche*, Würzburg 1938; – A. Raes, *Théologie, liturgie et piété orientales*, *OrChrPer.* 7 (1941) 265 bis 274; – J. Tyiaci, *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit*, Freiburg 1937; – S. Salaville, *Christus in Orientalium pietate*, *Ephemerides Liturg.* 52 (1938) 221 bis 236; – J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925; – H. Engberding, *Maria in der Frömmigkeit der byzantinischen Liturgie*, *Ein Leib – ein Geist*, Münster 1940; – S. Salaville, *Marie dans la liturgie byzantine ou grécoslave*, in: *Maria. Études sur la sainte Vierge I*, Paris 1949, 247–326; – C. Cumbinger, *The cult of the mother of God in the Byzantine liturgy*, *Franciscan Studies* 20 (1941) 49–61; – J. Narrallah, *Marie dans la sainte et divine liturgie byzantine*, Paris 1955; – H. Engberding, *Die Hochschätzung des Mönchtums in den ostchristlichen Liturgien*, *Benedikt. Monatsschrift* 18 (1936) 362–376; – Ch. de Corswarem, *La liturgie byzantine et l'union des églises*, Avignon 1926; – H. M. Biedermann, *Der eschatologische Zug in der ostkirchlichen Frömmigkeit*, Würzburg 1949; – A. Baumstark, *Friede und Krieg in altkirchlichen Liturgien*, *Hochland* 13 (1915–1916) 257–270; – L. Biehl, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich*, Paderborn 1937; – *Heterodoxes*: C. Schneider, *Das Fortleben der Gesamtantike in den griechischen Liturgien*, *Kyrios* 4 (1939–1940) 185–221; – W. Weyh, *Astrologisches in der griechisch-orthodoxen Liturgie?* *Philologus* 68 (1909) 572–573; – J. D. Stefanescu, *Rites païens conservés dans les liturgies chrétiennes*, *Studi Bizantini* 6 (1940) 538; – *Zur liturgischen Terminologie*: L. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris 1895; – H. Leclercq, *Lexique liturgique grec*, *DACL* IX 1–14; – A. A. Papadopoulos, *Ὅροι λειτουργικῶν*, *Ἄθηνᾶ* 40 (1928) 60–87; – Behelfsmäßig sehr wichtig ist auch G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, Leipzig 1894.

**Bibliographisches:** P. Oppenheim, *Introductio in literaturam liturgicam*, Turin 1937; – von den neuesten Forschungsberichten ist bes. zu erwähnen: H. Engberding, *Bibliographia liturgiarum orientalium praesertim byzantinae*, *Ephemerides Liturg.* 52 (1938) 505–513; 53 (1939) 259–267. 392–403; 54 (1940) 105–114. 230–258; – O. Heiming, *Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert*, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 1 (1950) 354–396; – A. Baumstark, *Liturgie comparée* 223–259.

**Zu den liturgischen Sprachen** vgl. z. B. *DACL* VIII 1297–1312 (H. Leclercq); – E. Bouvy, *Les langues liturgiques, Études préparatoires au pèlerinage eucharistique de Jérusalem*, Paris 1893, 29–37; – Max von Sachsen, *Praelectiones I* 21–25; – C. Charon, *Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melkites*, *Χρυσσοστομικά*, Rom 1908, bes. S. 167–169; – ders. (= C. Korolevskij), *Liturgie en langue vivante*, Paris 1955; – S. Salaville, *Liturgies orientales*, Paris 1932, 33–51 mit Literatur; – H. Siegert, *Griechisches in der Kirchensprache*, Heidelberg 1950; – A. A. Papadopoulos, *Ἐκκλησιαστικὰ λέξεις ἀθηνᾶριστοι*, *Ἄθηνᾶ* 54 (1950) 202–225.

**Ausstrahlungen in die lateinische Liturgie:** A. Baumstark, *Der Orient und die Gesänge der Adoratio Crucis*, *Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft* 2 (1922) 1–17; – J. Ottenwälder, *Griechisch-byzantinische Einflüsse auf die abendländische liturgische Dichtung und Musik*, *TheolQuart.* 97 (1915) 550–567; – A. Baumstark, *Orientalisches in den Texten der abendländischen Palmenfeier*, *Jahrb. f. Liturgiewiss.* 7 (1927) 148–153; – ders., *Byzantinisches in den Weihnachtstexten des römischen Antiphonarius officii*, *Oriens Christ.* III 11 (1936) 163–187; – H. Frank, *Das Alter der römischen Laudes- und Vesperantiphonen der Weihnachtsoktave und ihrer griechischen Originale*, *Oriens Chr.* 36 (1941) 14–18; – L. Brou, *Les chants en langue grecque dans les liturgies latines*, *Sacris Erudiri* 1 (1948) 165–180. 4 (1952) 226–238; – ders., *L'Alleluia gréco-latin „Dies sanctificatus“*, *Revue Grégorienne* 24 (1939); – J. Quasten, *Oriental influence in the Gallican liturgy*, *Traditio* 1 (1943) 55–73; – E. Welles, *Eastern Elements in western chant*, Boston 1947. (dort weitere Literaturhinweise!).

kult, im Kult und in der Liturgie der großen Rede, im Brauchtum usw., ja auch in den theologischen Konzeptionen und im ganzen Weltbild manifestiert. Auf der anderen Seite wird die kirchliche Liturgie im engeren Sinne dann aber auch Ausdruck des gesamten nationalen Lebens und der gesamten Weltanschauung; mit anderen Worten: sie umfaßt die Theologie und wird eines ihrer beredtesten Zeugnisse, sie übernimmt die moralische Unterweisung, sie sorgt sich um Kaiser und Reich, um die großen Augenblicke im menschlichen Leben, um Krieg und Frieden, um alle Stände und um die kleinen Einzelheiten des täglichen Lebens.

Historisch gesehen ist sie nicht in allem eine Neuschöpfung, sondern übernimmt manches aus dem Formelschatz der heidnischen Kulte. Aber die Eigenkraft des Christlichen ist schließlich so stark, daß die Umdeutung nur die Frage kurzer Zeit ist. Gerade auch die christlichen Lehrkämpfe der patristischen Jahrhunderte, die nationalen Aspirationen der Reichsvölker, dogmatische Kämpfe und der Streit um Sprachen und Eigenrechte, ja auch die strukturellen Veränderungen im Raum der Ostkirche, vor allem das Streben Konstantinopels nach dem kirchlichen Jurisdiktionsprimat – all dies findet in der Geschichte der liturgischen Formularien seinen Ausdruck und Niederschlag. Durchaus nicht zuletzt aber ist die Liturgie das packendste Denkmal der ostkirchlichen Frömmigkeit und des gesamten religiösen Typs, den die Ostkirche verkörpert.

Dem Zweck des Handbuches entsprechend ist es unmöglich, hier einen Gesamtaufriß der verschiedenen liturgischen Formen des Ostens zu geben. Es geht vielmehr zunächst um die Literaturgeschichte der griechischen Formularien, die freilich ohne einzelne allgemeineschichtliche Bemerkungen nicht verständlich wäre. Wir werden also zunächst die wichtigsten frühbyzantinischen Formularien aufzählen, die im Reich in Gebrauch waren, und uns dann mehr und mehr dem konstantinopolitanischen Ritus zuwenden, der schließlich und endlich das Feld beherrschen wird.

## 1. SYRISCHE LITURGIEN

Für den Bezirk des Orients fließen die Quellen zur Kunde der Liturgien verhältnismäßig reichlich. Neben halb kanonistischen, halb liturgisch-rubrizistischen und disziplinären Schriften und neben den Aussagen der syrischen Kirchenväter besitzen wir auch alte ausgearbeitete liturgische Formularien, solche aus der Praxis und solche, die bloße Schreibtischarbeiten waren.

Hier können nur die wichtigsten Quellen genannt werden. Neben der Apostolischen Didaskalie,<sup>1</sup> die wohl angibt, von den zwölf Aposteln in Jerusalem abgefaßt zu sein, in Wirklichkeit aber um die Mitte des 3. Jahrhunderts in Syrien entstanden ist – das griechische Original ist verloren,

<sup>1</sup> F. Nau, *La didascalie des douze apôtres*, Paris 1912; – C. Schmidt, *Studien zu den Pseudo-Clementinen*, Leipzig 1929, 313; – F. C. Burkitt, *The Didascalia*, *JournTheolStud.* 31 (1930) 258–265.



doch besitzen wir die syrische Fassung, weswegen sie die syrische Didaskalie genannt wird, und lateinische Fragmente – sind vor allem die Apostolischen Konstitutionen zu nennen. Diese Διαταγαὶ τῶν ἀγίων ἀποστόλων, ebenfalls ein Pseudoepigraph, sind in Syrien entstanden, stützen sich auf die eben genannte Didaskalie und im achten Buch besonders auf die Kirchenordnung des Hippolytus. Als Entstehungszeit darf das Ende des 4. Jahrhunderts angenommen werden. Die Konstitutionen bieten reiches liturgisches Material und insonderheit im achten Buch ein ausgeführtes Formular der Meßliturgie, die sogenannte Klemens-Liturgie. Dieses Formular scheint jedoch nicht der Praxis selbst zu entstammen, vielmehr ein Idealformular in Anlehnung an die liturgische Praxis darzustellen, einen Niederschlag der westsyrischen Liturgie des 4. Jahrhunderts also.<sup>1</sup>

Gegenüber der sog. Klemens-Liturgie stellt die Liturgie des hl. Jakobus ein gewachsenes liturgisches Meßformular dar, das wahrscheinlich auf Jerusalem zurückgeht. Die älteste griechische Fassung (Vat. gr. 2282) bietet einen Text, der etwa in die Zeit zwischen 670 und 787 und in den antiochenischen Patriarchat zu datieren ist. Die Rubriken sind in dieser Hs. schon arabisch. Die erste Erwähnung einer Jakobus-Liturgie findet sich im Trullanum can. 32 (692), doch dürfte die Urform in die frühbyzantinische Zeit zurückzudatieren sein, jedenfalls in die Zeit vor dem monophysitischen Schisma, da auch bei den Jakobiten eine Jakobus-Liturgie vorhanden ist, welche von der griechischen wenig abweicht. Der Gebrauch der griechischen Liturgie des Jakobus ist aber auch für Kypros, Zakynthos, Süditalien, Sizilien, ja Thessalonike bezeugt. Noch im ausgehenden 12. Jahrhundert war sie die ordentliche Liturgie des Patriarchats Jerusalem, dürfte aber im Verlaufe des 13. Jahrhunderts durch die byzantinischen Formularien verdrängt worden sein. Auf Zakynthos lebt sie heute noch, während ihr jetziger Gebrauch in Jerusalem neueren Datums ist. Die griechische Jakobus-Liturgie wurde außer ins Syrische auch ins Armenische, Georgische, Äthiopische und Slavische übersetzt. Vor allem wichtig ist eine Reihe syrischer Derivate dieser Liturgie.<sup>2</sup>

Syrische Didaskalie: lat. ed. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum I*, Paderborn 1905, 1–384; – E. Hauler, *Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia*

<sup>1</sup> F. Probst, *Liturgie der ersten drei Jahrhunderte*, Tübingen 1870, 175–183; – F. X. Funk, *Die Apostolischen Konstitutionen, eine literaturhistorische Untersuchung*, Rottenburg a. N. 1891; – ders., *Die Zeit der Apostolischen Konstitutionen, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II*, Paderborn 1899, 359–372; – E. Schwartz, *Die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen*, Straßburg 1910; – P. Drews, *Untersuchungen über die sogenannte klementinische Liturgie im VIII. Buche der Apostolischen Konstitutionen*, Tübingen 1906; – A. Baumstark, *Ägyptischer oder antiochenischer Liturgietypus in AK I–VII*, *OrChr.* 7 (1907) 388–407; – H. Lietzmann, *Zur Geschichte der orien-*

*talischen Taufe und Messe im II. und IV. Jahrhundert*, Bonn 1923; – *DTC III* 1520–1537 (F. Nau); – *DACL III* 2, 2732–2795 (H. Leclercq).

<sup>2</sup> *DACL I* 2, 2427–2439 (H. Leclercq); – Anagnostes, *La liturgie de S. Jacques à Jérusalem*, *EO* 4 (1900–1901) 247–248; – A. Baumstark-Th. Schermann, *Der älteste Text der griechischen Jakobusliturgie*, *OrChr.* 3 (1903) 214–219; – C. Charon, *Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melkites*, *Χρυσοστομικά*, Rom 1908, bes. 485–497; – G. Peradse, *Muséon* 45 (1932) 255–272; – O. Heiming, *Palimpsestbruchstücke der syrischen Version der Jakobusanaphora aus dem 8. Jahrhundert*, *OrChrPer.* 16 (1950) 190–200.

latina, Leipzig 1900; – M. Gibson, *Horae Semiticae. I. The Didascalia Apostolorum in Syriac. II. The Didascalia Apostolorum in English*, London 1903; – R. H. Connolly, *Didascalia Apostolorum. The Syriac version translated and accompanied by the Verona Latin fragments*, Oxford 1929; – Meßordnung aus der Didaskalie lat. I. Quasten I 34–36; – Die Didaskalie deutsch: H. Achelis-J. Fleming, *Die syrische Didaskalia*, Leipzig 1903; – *Constitutiones Apostolorum*: ed. F. X. Funk, Paderborn 1905; – die liturg. Partien: Brightman 2–30; – griechisch-lat.: Quasten IV; – Klemens-Liturgie deutsch: Storf 22–79; – Klemens-Liturgie griech.: H. Lietzmann, *Die klementinische Liturgie mit Anhängen*, Bonn 1910; – Jakobus-Liturgie: J. Cozza-Luzi, *Nova Patrum Bibliotheca X 2 Rom 1905*, 37–110 (Vat. gr. 2282); – Swainson 214a–330a (Messan. 177); – ders. 214b–330b (Vat. gr. 1970); – Brightman, 31–68 (Paris. 2509); – deutsch: Storf 84–123; – neue griech. Ausg. B. Ch. Mercier, *La liturgie de saint Jacques*, PO XXVI, 2, Paris 1944; – georg. Übers. C. S. Kekelidse, *Altgrusinisches Archieratikon* (russ.), Petersburg 1912; – russ. Übers. des Georg.: ders., *Liturgische grusinische Denkmäler* (russ.), Petersburg 1908, 6–22; – engl. Übers. des Georg.: F. C. Conybeare-C. Wardrop, *RevOrChr. 18* (1913) 396–410; 19 (1914) 155–173; – altslav. Übers.: P. Syrku, *Zur Geschichte der Korrektur der Bücher in Bulgarien im 16. Jahrhundert* (russ.) I 2, Petersburg 1890, 179–218; – armenisch: J. Kateryan-J. Dašian, *Meßformularen der Armenier* (arm.), Wien 1897; – 435–450; – lat. Übers. des Armen.: A. Baumstark, *OrChr. NS 7–8* (1900) 1–32; – vgl. auch A. Rücker, *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Jaqôb(h) von Edessa*, Münster 1923; – moderne kirchenslav. Übers.: P. Levkijskij, *Sofia 1948* (aus dem Griechischen); – M. Tarchnišvili, *Eine neue georgische Jakobsliturgie*, *Ephemerides Liturg.* 62 (1948) 49–82 (deutsche Übers.).

Die westsyrische Liturgie kennt Dutzende von liturgischen Anaphoren unter den verschiedensten Namen griechischer, ägyptischer und syrischer Väter und Kirchenfürsten. Sicherlich gehört eine ganze Reihe davon in eine Zeit, in welcher der Raum ihrer Entstehung nichts mehr mit dem byzantinischen Reiche zu tun hatte. Einige allerdings sind aus dem Griechischen übersetzt oder spiegeln in irgendeiner Weise die alten Verhältnisse zur Zeit der byzantinischen Herrschaft wider. So zeigt zum Beispiel die Anaphora des hl. Athanasios<sup>1</sup> viele Übereinstimmungen mit der sogenannten Klemensliturgie und mit der Chrysostomosliturgie. A. Baumstark erblickt deshalb in ihr einen ganz alten antiochenischen Kern, der dann freilich aufs stärkste überarbeitet wurde. In die Nähe dieser Anaphora gehört jene des Ignatios von Antiocheia, die sicher aus dem Griechischen übersetzt wurde. Auch die Anaphoren des Timotheos von Alexandria, Gregorios von Nazianz, Kyrillos von Jerusalem (oder Alexandria) und des Seueros von Antiocheia<sup>2</sup> lagen ursprünglich griechisch vor.<sup>3</sup>

Die Herausgabe der syrischen Anaphoren übernahm das päpstliche Orientalische Institut: es liegen vor: *Anaphorae syriacae*, vol. 1, 1939–1944 mit den Anaphoren des Timotheos, Seueros, Gregorios von Nazianz, Joannes Chrysostomos, der zwölf Apostel, des Dioskoros und des Kyrillos; hrsg. v. A. Raes, H. G. Codrington, I. Hausherr, G. de Vries; vol. 2 Fasc. 1. A. des Jakob von Sarug ed. H. G. Codrington, 1951; – Die Ignatios-Anaphora lat. bei Renaudot II, 1847, 214–226; – die des Gregorios von Nazianz lat.

<sup>1</sup> A. Baumstark, Eine syrische „Liturgia s. Athanasii“, *OrChr.* 2 (1902) 90–129.

<sup>2</sup> A. Baumstark, Die syrische Anaphora des Seueros von Antiocheia, *Jahrbuch f. Liturgiewissensch.* 2 (1922) 92–98.

<sup>3</sup> Einzelnes zu den einzelnen Anaphoren vgl. Baumstark, *Geschichte der syri-*

*sehen Literatur* (Index unter den einz. Namen!); – Klassifizierung bei H. Fuchs, *Die syrische Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôhannân I.*, Münster 1926 (Einleitung); – Hanssens III 594–616.

Assemani IV 4, 185–199; des Kyrillos von Jerusalem a. a. O. 155–179 und Renaudot II 274–284; – Seueros-Anaphora: lat. Renaudot 320–332; engl. T. Brett, A collection of the principal liturgies, London 1838, 80–88.

Für die ostsyrische Liturgie sind zu nennen neben dem Ordinarium der Apostelliturgie der hl. Addai und Maris<sup>1</sup> die Anaphora des Nestorios.<sup>2</sup> Nach Ausweis der Hss. wurde diese Liturgie durch den Katholikos Mar Abba aus dem Griechischen übersetzt (nebst sämtlichen Werken des Nestorios), als er in die „Romania“ kam. Mar Abba I. (540–552) ist einer der hervorragendsten Vertreter der altnisibenischen Schule; sein Helfer bei der Übersetzung war der Edessener Thomas. Nach A. Baumstark hätten wir in der Nestorios-Liturgie einen der ältesten Zeugen der konstantinopolitanischen Liturgie in der Bearbeitung des Patriarchen Nestorios selbst.

Daß Theodoros von Mopsuestia eine Anaphora verfaßt hat, ist uns durch Leontios von Byzanz bezeugt. Die unter seinem Namen bei den Ostsyrrern gebrauchte Liturgie könnte darauf zurückgehen,<sup>3</sup> jedenfalls ist auch sie von Mar Abba und seinem Begleiter Thomas aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden.

Apostelliturgie des Addai und Maris: syr. in den Missalien von Urmia (1890) und dem chald. Missale, Rom 767 und Urmia 1906; – lat.: Renaudot II 578–592; – engl. G. P. Badger, The Syriac liturgies of the Apostles . . . London 1875; – Nestorios-Liturgie: syr. in den genannten Missalien; – lat. Renaudot II 620–642; – lat. für Kathol. Max von Sachsen, Missa chaldaica, Regensburg 1907; – engl. Badger, a. a. O.; – Theodorosliturgie: syr. in den Missalien wie oben; – lat. Renaudot II 610–619; – engl. Badger, a. a. O.; – Die Parallelen zur Chrysostomosliturgie und griech. Rekonstruktionsversuch der Nestorios-Liturgie: A. Baumstark, Die konstantinopolitanische Meßliturgie vor dem IX. Jahrhundert = Liturgische Texte III, Bonn 1909.

Neben den eigentlichen Meßformularien und Anaphoren kennen wir aus dem syrisch-palästinensischen Liturgiebezirk noch einige Bücher, die vor allem für die Kenntnis des Liturgievollzugs – und zwar auch außerhalb der Meßliturgie – von Bedeutung sind. Ganz abgesehen von den indirekten Quellen der Peregrinatio Aetherae, der Katechesen des Kyrillos von Jerusalem, der Predigten des Seueros von Antiocheia – um nur einiges aus dieser Gattung zu nennen –, ganz abgesehen auch von den über die Meßliturgie hinausgehenden Angaben der Apostolischen Konstitutionen und ähnlicher Kirchenordnungen, besitzen wir einige Dokumente, welche direkt der liturgischen Praxis entstammen. So ein für die Kirche von Jerusalem bestimmtes Lektionar, das freilich nur in der alten armenischen Übersetzung bekannt ist und deshalb Rituale Armenorum genannt wird: ein liturgisches Lesebuch mit Rubriken, die es ermöglichen, den Festkalender zu rekonstruieren. Es gehört dem 6. Jahrhundert an, spiegelt aber die Verhältnisse nach der Mitte des 5. Jahrhunderts wider, und wurde auch noch in diesem Jahrhundert ins

<sup>1</sup> Auch in ihr wird neuerdings ein sehr alter Kern vermutet: vgl. B. Botte, L'anaphore chaldéenne des Apôtres, OrChrPer. 15 (1949) 259–276; – vgl. auch A. Raes, Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et ma-

labare des Apôtres, OrChrPer. 10 (1944) 216–226.

<sup>2</sup> Literatur siehe unten Anm. 1, S. 242.

<sup>3</sup> H. Lietzmann, Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia, Sb. Preuß. AW 23, Berlin 1933.

Armenische übersetzt und wieder hundert Jahre später (um 690) im Armenischen kommentiert.<sup>1</sup>

Eng damit verwandt ist das palästinensische Lektionar,<sup>2</sup> das A. Smith-Lewis veröffentlicht hat; wenn es auch in dieser Form bereits das Orthodoxiefest (9. Jahrhundert) voraussetzt, spiegelt es doch ältere Verhältnisse wider.

Ein Typikon der Kirche von Jerusalem liegt auch vor in dem sogenannten Georgischen Kanonar,<sup>3</sup> das von K. Kekelidze unvollständig herausgegeben wurde. Der Herausgeber sah in Sophronios von Jerusalem den Verfasser. Das ist jedoch nicht möglich. Mit Wahrscheinlichkeit läßt sich das dritte Viertel des 7. Jahrhunderts als Entstehungszeit angeben. Es ist sicher ein griechisches Original zu postulieren und es darf angenommen werden, daß wir es mit einer Niederschrift der liturgischen Bräuche der georgischen Gemeinde im Sabaskloster bei Jerusalem zu tun haben.

Des weiteren kennen wir ein Karwochentypikon<sup>4</sup> der Kirche von Jerusalem, das sicher nach 614 und vor das Jahr 870 zu setzen ist. Das Typikon enthält auch den Wortlaut sehr vieler Gesänge. Die Hs., der es entstammt, ist auf 1122 datiert.<sup>5</sup>

Rituale Armenorum: ed. F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905; – das palästinensische Lektionar ed. A. Smith-Lewis, *Studia Sinaitica VI*, London 1897; dazu Fragmente bei J. P. Land, *Anecdota Syriaca I*, Leiden 1862; – H. Duensing, *Christlich-palästinensische und aramäische Texte und Fragmente*, Göttingen 1906, 126, 152–156; – A. Smith-Lewis, *Horae semiticae VIII*, Cambridge 1912; – Georg. Kanonar: K. Kekelidze, *Jerusalem Kanonar des 7. Jahrh.* (russ.), Tiflis 1912; teilw. deutsch: Th. Kluge-G. Peradze, *OrChr. II 5* (1915) 201–233; – *Karwochentypikon* ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα II* 16–22.

<sup>1</sup> Vgl. dazu A. Baumstark, *OrChr. II 1* (1911) 64 f.

<sup>2</sup> Darüber A. Rahlfs, *Das alttestamentliche Lektionar der griechischen Kirche*, Berlin 1913; – A. Baumstark, *Die nicht-evangelische syrische Perikopenordnung des ersten Jahrtausends*, Münster 1921, 131–172; – F. C. Burkitt, *The old lectionary of Jerusalem*, *JournTheolStud.* 24 (1923) 415–424.

<sup>3</sup> Vgl. H. Goussen, *Über georgische Drucke und Handschriften die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalem betreffend*, München-Gladbach 1923; – A. Baumstark-Th. Kluge, *Quadragesima und Karwoche Jerusalems im 7. Jahrhundert*, *OrChr. NS 5* (1915) 201–233; – P. Peeters, *ABoll 42* (1924) 137–140.

<sup>4</sup> A. Baumstark, *OrChr. NS 4* (1914) 39–58, bes. 49 ff.

<sup>5</sup> Weiteres zur Liturgie des Patriarchats von Antiocheia und zur ostsyrischen Liturgie: C. Charon, *Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melkites*, *Χρυσοστομικά*, Rom 1908, 473–718; – T. Halabia, *Del rito siro puro della chiesa d'Antiochia*, *Bessarione* 21 (1917) 171–183. 364–373; 22

(1918) 289–293; – A. Baumstark, *Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518*, *RömQuart.* 11 (1897) 31–66; 13 (1899) 305–323; – ders., *Der antiochenische Festkalender des frühen 6. Jahrhunderts*, *Jahrbuch f. Liturgiewiss.* 5 (1925) 123–235; – ders., *Die nicht-evangelische syrische Perikopenordnung des ersten Jahrtausends*, Münster 1921; – P. Hinde, *Disciplina Antiochena antica*. Siri III. *Textes concernant les sacraments*, Vatican 1941; ders., *Siri IV. Lieux et temps sacrés, culte divin, magistère ecclésiastique*... Vatican 1943; – *Zu Einzelheiten der Liturgie von Jerusalem*: *DACL VII* 2374–2393 (H. Leclercq); – M. Gedeon, *Ἀκολουθία γινόμενη τῇ ἀγία καὶ μεγάλῃ παρασκευῇ τοῦ Πάσχα, ἑβδομαδιατὰ Ἐπιθεώρησις* (Wochenbeilage zur *Zeitung Neologos*), Konstantinopel 4. IV. 1893; – A. Baumstark, *Jerusalem und die römische Liturgie der Charwoche*, *Die Kirchenmusik* 9 (1908) 65–69; – J. Klapper, *Der Ursprung der lateinischen Osterfeiern*, *Zeitschr. f. deutsche Philologie* 50 (1923) 46–58; – J. B. Thibaut, *Ordre des offices de la semaine sainte à Jérusalem du IV<sup>e</sup> au Xe siècle*, Paris 1926; – G. Khouri-Sarkis, *L'Orient Syrien* 1 (1956) 345–373.

## 2. ÄGYPTISCHE LITURGIEN

Eines der ältesten liturgischen Formularien der ägyptischen Kirche – wahrscheinlich entstammt es noch dem 3. Jahrhundert – enthält der in Oxford verwahrte Papyrus von Dêr-Balyzeh aus dem 6./7. Jahrhundert. Es handelt sich um Fragmente einer Meßfeier, und zwar wahrscheinlich um eine Messe der Neugebauten, also um eine Osterliturgie.<sup>1</sup>

Reicher ist der liturgische Befund des sogenannten Euchologions des Bischofs Serapion von Thmuis in Unterägypten († nach 362), eines Korrespondenten des Athanasios von Alexandria. Dieses Euchologion ist eine Sammlung von dreißig liturgischen Gebeten, darunter eine eucharistische Anaphora. Serapion selbst dürfte nicht der Verfasser all dieser Gebete sein, vielmehr wird er das liturgische Erbe seiner Bischofsstadt redigiert haben.<sup>2</sup>

Das wichtigste Formular der griechischen Liturgie Ägyptens ist die Markos-Liturgie. Vollständig erhalten ist sie allerdings erst in griechischen Handschriften des hohen Mittelalters, die bereits Spuren der Beeinflussung seitens der byzantinischen Liturgie aufweisen. Doch haben sich Papyrusfragmente gefunden, nach denen dieses Formular wohl bis ins 4. Jahrhundert zurückzuverfolgen ist. Außerdem helfen literarische Zeugnisse aus der ägyptischen Patristik dazu, den Aufriß des alten Bestandes dieser Liturgie zu rekonstruieren. Es spricht alles dafür, daß wir das alexandrinische Stadtformular vor uns haben, das dann allmählich die übrigen lokalen Formularien verdrängte. Freilich unterlag es dann selbst mehr und mehr dem byzantinischen Einfluß und Ende des 12. Jahrhunderts dürfte es endgültig aus dem melkitischen Raum Ägyptens verschwunden sein.<sup>3</sup>

Die byzantinische Liturgie verschaffte sich sogar Eingang in die koptische Nationalkirche, jedenfalls in der Form der Basileiosliturgie. Dieses Formular, in dem man zeitweise eine Vorform der griechischen Basileiosliturgie des byzantinischen Ritus gesehen hat, dürfte doch eher als Abkürzung des byzantinischen Formulars anzusprechen sein.

Eine dritte griechische Anaphora der Kirche von Ägypten geht unter dem Namen des hl. Gregorios von Nazianz.<sup>4</sup> Auch sie soll nach A. Baumstark

<sup>1</sup> DACL II 1881–1893 (F. Cabrol); – S. Salaville, Le nouveau fragment d'anaphore égyptienne de Deir Balyzeh, EO 12 (1909) 329–335; – ders., La double épiclese des anaphores égyptiennes, EO 13 (1910) 133–134; – A. Jungmann, Zwei Textergänzungen im liturgischen Papyrus von Dêr-Balyzeh, ZKathTheol. 48 (1924) 465–471.

<sup>2</sup> DACL XI 1, 606–612 (H. Leclercq); – P. Batiffol, Une découverte liturgique, Bulletin de Littérature Ecclésiastique. 1899, 69–81; – I. Wordsworth, Bishop Serapion's Prayer-Book, London 1899 (mir unzug.); – F. E. Brightman, JournTheolStud. 1 (1900) 88–113; – P. Drews, Über Wobbermins, „Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens“, ZKG 20 (1900) 291–328. 415–441; – A. Baumstark, Die Anaphora von Thmuis und ihre Überarbeitung durch den

hl. Serapion, RömQuart. 18 (1904) 123–142; – H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, 186–197; – B. Capelle, L'anaphore de Sérapion, Muséon 59 (1946) 425–443.

<sup>3</sup> H. Lietzmann, Ein liturgischer Papyrus des Berliner Museums, Festgabe für A. Jülicher 1927, 213–228; – ders., Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, 24 ff.; – DACL I 1194 ff. (H. Leclercq); – S. G. Mercati, L'anaphora di S. Marco riconosciuta in un frammento membranaceo del Museo Britannico, Aegyptus 30 (1950) 1–7; – Zur Abschaffung der Markos-Liturgie vgl. C. Charon, Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melkites, Χρυσοστομικά, Rom 1908, 477–484.

<sup>4</sup> Vgl. A. Baumstark, Die Chrysosto-

ein Import aus Kappadokien sein, und zwar die alte Anaphora der Kirche von Nazianz. Die koptische Kyrillos-Liturgie scheint im wesentlichen die monophysitische Adaptation der melkitischen Markos-Liturgie zu sein.<sup>1</sup>

Papyrus von Dér-Balyzeh: ed. P. de Puniet, *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus*, Report of the nineteenth eucharistic congress held at Westminster 1908, London 1909, 367-408; - ders., *Revue Bénédictine* 26 (1909) 34-51; - ders., *A propos de la nouvelle anaphore égyptienne de Dér Balyzeh*, EO 12 (1909) 329-335; - Th. Schermann, *Der liturgische Papyrus von Dér-Balyzeh, eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens*, Leipzig 1910; - Ch. Wessely, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus II*, PO XVIII, 3, 425-429; - J. Quasten I 37-44 (mit lat. Übers.); - wichtigste Ausgabe mit neuen Fragm.: C. H. Roberts - B. Capelle, *An early euchologium*, Löwen 1949; eine lat. Übers. dazu mit Bibliographie bei A. Bugnini, *Ephemerides Liturg.* 65 (1951) 157-170; - *Euchologion des Serapion*: A. Dmitrievskij, *Trudy der geistl. Akademie von Kiev* 2 (1894); - A. Pavlov, *VVrem.* 1 (1894) 207-213; - G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis*, Leipzig 1898; - F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum II*, Paderborn 1905, 158-195 (mit lat. Übers.); - die Meßgebete des Euchologions gr. mit lat. Übers. J. Quasten I 48-67; - deutsch: Storf 140-157; - Markos-Liturgie: C.-A. Swainson 1-73 (nach Rossanensis, *Rotulus Messanens.* und *Vatic.* mit Kollation des *Textus receptus*); - Brightman 113-143 (nach *Rotulus Vaticanus*, einer Sinaihs und einer Hs. aus Kairo (alle 12.-13. Jahrh.) mit Kollation der kopt. Kyrillos-Liturgie; - N. Kephala, *Θεολογία* 26 (1955) 14-36 (nach einer Hs. des Meletios Pegas, 16. Jahrh.); - Papyrusfragm. der Markos-Liturgie: M. Andrieu-P. Collomp, *Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc*, *RevScRel.* 8 (1928) 489-515; - Markos-Liturgie deutsch: F. Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen 1870, 318-334, und Storf, *Griech. Liturgien* 160-189; - Basileios-Liturgie: griech. Fragm.: H. G. Evelyn White, *The monastery of the Wadi'n Natrun I*, New York 1926, 202-206; - vollst. mit lat. Übers. Renaudot I 57-85; - Gregorios-Liturgie griech.-lat.: Renaudot I 85-115 und Assemani IV 4, 87-133; - kopt. Kyrillosliturgie: Kollation bei Brightman 113-143; - kopt. Ausg. im *Missale Copticum*, Rom 1736; lat. Assemani VII 2.

### 3. KONSTANTINOPOLITANISCHE LITURGIEN

Zum syrischen Liturgiekreis gehören ihrem Typus nach auch die liturgischen Anaphoren und Meßformulare der eigentlich byzantinischen Liturgie. Die wichtigsten davon sind die Chrysostomos-Liturgie, die Basileios-Liturgie und die Praesanktifikatenliturgie, auch Liturgie des Gregorios Dialogos genannt.

mosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios, *Χρυσοστομικά*, Rom 1908, bes. 846-848; - vgl. auch S. de Beaurecueil, *La prière eucharistique dans la liturgie égyptienne de S. Grégoire*, *Les Cahiers Coptes* 7-8 (1954) 6-10 (mir zuzug.).

<sup>1</sup> Allgemeines zur alexandrinischen Liturgie: Th. Schermann, *Rubrizistische Vorschriften für die Kirche und Messe nach ägyptischen Quellen vom 3. bis 6. Jahrhundert*, *Theologie und Glaube* 4 (1912) 817-830; - ders., *Die Abendmahlsliturgie der Neophyten nach ägyptischen Quellen vom 2.-6. Jahrh.*, *ZKathTheol.* 36 (1912) 464-488; - ders., *Der Aufbau der*

ägyptischen Abendmahlsliturgien vom 6. Jahrhundert an, *Der Katholik* 92 (1912) 229-254. 325-354. 396-417; - ders., *Ägyptische Abendmahlsliturgien des 1. Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt*, Paderborn 1912; - A. Baumstark, *Eine ägyptische Meß- und Tauf-liturgie vermutlich des 6. Jahrhunderts*, *OrChr.* 1 (1900) 1-45; - E. Peterson, *Die alexandrinische Liturgie bei Kosmas Indikopleustes*, *Ephemerides Liturg.* 46 (1932) 66-77; - H. W. Codrington, *Egypt and the west*, *East. Church Quarterly* 4 (1940-1941) 155-163; 5 (1942-1944) 285-289; - V. Palachovskij, *La scission dogmatique*

1. Die Chrysostomos-Liturgie.<sup>1</sup> Noch in der ältesten Handschrift, dem Barberinus graecus 336, stehen nur einige Gebete dieser Liturgie unter dem Namen des Joannes Chrysostomos. Wie weit im übrigen der Anteil des Patriarchen an diesem Formular geht, ja ob er überhaupt einen daran hat, läßt sich mangels Zeugnisse nicht mehr sagen. Nach A. Baumstark hätte er die alte konstantinopolitanische Liturgie, nach F. Probst die Basileios-Liturgie gekürzt und bearbeitet. Beide Ansichten sind rein hypothetisch. Doch spricht manches dafür, daß die noch syrisch erhaltene Nestorios-Liturgie das Vorstadium der heutigen Chrysostomos-Liturgie repräsentiert. Jedenfalls hat die Chrysostomos-Liturgie bis zum späbyzantinischen und modernen Textstand eine lange Entwicklung hinter sich. Das 5. Jahrhundert brachte ihr das Trisagion, das sechste unter Justinianos I. das berühmte 'Ο μονογενής sowie nach Theodoros Lector durch Patriarch Timotheos I. (511–518) die Rezipitation des Symbolons, und zwar des Nicaenums, das unter Justinos II. durch das Nicaeno-Constantinopolitanum ersetzt wurde. Derselbe Kaiser hat nach Kedrenos die Absingung des Cherubshymnos beim Großen Eingang verfügt. Auch das Zeon, die Beimischung von etwas warmem Wasser zum eucharistischen Wein, ist schon im 6. Jahrhundert bezeugt. Eine wesentliche liturgische Änderung bedeutet die Verlegung der Proskomidie, d. h. der Vorbereitung der heiligen Gaben, an den Anfang der Liturgie; sie dürfte im 8. Jahrhundert oder noch früher erfolgt sein. Die altbezeugte Prophetenlektion kennt die heutige Chrysostomos-Liturgie nicht mehr. Man nimmt an, daß sie um das 8. Jahrhundert verschwand. Dafür ist um diese Zeit die heutige Form des Gebetes *ἁποθάρβωτος*, d. h. der Danksagung beim Ende der Liturgie, außerhalb des Heiligtums und hinter dem Ambon, bezeugt. Im 10. und 11. Jahr-

du IV<sup>e</sup> siècle et son influence sur la formation des liturgies locales, Actes du VI<sup>e</sup> Congr. Intern. Études Byzant. I, Paris 1950, 299–306; – Th. Schermann, Der ägyptische Festkalender vom 2.–7. Jahrhundert, Theologie und Glaube 5 (1913) 89–102.

<sup>1</sup> N. Krasnosel'cev, Materialien zur Geschichte des Zeremonials der Liturgie des hl. Joannes Chrysostomos I und II, (russ.), Pravosl. Sobesëdnik 1889 und 1896 (mit zahlreichen Texten); – L. Néret, La liturgie grecque de saint Jean Chrysostome, Étude comparative de la messe grecque et de la messe latine, Paris 1896; – S. Szabo, Expositio ss. liturgiae sancti Joannis Chrysostomi historica, dogmatica et moralis, 1902 (mir unzug.); – P. de Meester, Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome, Χρυσοστομικά, Rom 1908, 245–257; – A. Baumstark, Die Chrysostomos-Liturgie und die syrische Liturgie des Nestorius, Χρυσοστομικά, Rom 1908, 771–857; – ders., Zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie, Theologie und Glaube 5 (1913) 299–313. 392–395; – A. Manser, Zur lebenden Chrysostomosliturgie, Bened. Monatsschrift 8

(1926) 188–196; – C. G. Bennigsen, The byzantine liturgy of saint John Chrysostom as compared with the Roman mass, The Clergy Review 11 (1936) 363–371; – C. Bacha, Notions générales sur la version arabe de la liturgie de saint Jean Chrysostome, Χρυσοστομικά, Rom 1908, 405–471; – C. Auner, Les versions roumaines de la liturgie de saint Jean Chrysostome, Χρυσοστομικά, Rom 1908, 731–769; – C. Charon, Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melkites, Χρυσοστομικά, Rom 1908, 473–718; – A. Pétrouovski, Histoire de la rédaction slave de la liturgie de saint Jean Chrysostome, Χρυσοστομικά, Rom 1908, 859–928; – J. Bocian, De modificationibus in textu slavico liturgiae s. Joannis Chrysostomi apud Ruthenos subintroductis, Χρυσοστομικά, Rom 1908, 929–972; – J. Moreau, Les anaphores des liturgies de saint Jean Chrysostome et de Saint Basile, comparées aux canons romain et gallican, Paris 1927; – A. Pephanes, Ἐργημετα τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας τοῦ ἐναγίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου, Athen 1897.

hundert dürfte die weitere Ausgestaltung der Proskomidie zu ihrem heutigen Reichtum erfolgt sein. Dazu kamen in den folgenden byzantinischen Jahrhunderten noch einige kleinere und unwichtigere Veränderungen, Kürzungen und Erweiterungen.

2. Wesentlich früher als Joannes Chrysostomos ist Basileios von Kaisareia als Verfasser einer Liturgie bezugt.<sup>1</sup> Kommt auch das Zeugnis des Proklos von Konstantinopel (434–446) nicht in Frage, da es pseudepigraph ist (PG 68, 849), so besitzen wir doch gültige Zeugnisse aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Die älteste Handschrift ist wiederum der Barberinus gr. 336 (8./9. Jahrhundert). Nach H. Engberding hätte Basileios das alte Formular von Kaisareia, das er als Bischof vorfand, erweitert und dabei vor allem auf die theologischen Formulierungen den Akzent gesetzt. Die Basileios-Liturgie, wie sie im ägyptischen Ritus noch erhalten ist, stelle jenen Typ von Kaisareia dar, der noch nicht von Basileios erweitert ist. Die These stieß auf Widerstand, der jedoch weniger die Arbeit des Bischofs am Formular seiner Bischofsstadt betrifft, als vielmehr die Identifizierung der vorbasilianischen Liturgie mit dem ägyptischen Formular. Daß nach F. Probst Joannes Chrysostomos die Basileios-Liturgie zu dem nach ihm benannten Formular zusammengestrichen und redigiert haben soll, wurde schon erwähnt. Die Basileios-Liturgie muß in früh- und mittelbyzantinischer Zeit stärker verwendet worden sein, als es heute der Fall ist, wo sie gegenüber der Joannes Chrysostomos-Liturgie in den Hintergrund getreten ist. Ihre Geschichte ist im wesentlichen dieselbe wie die der Chrysostomos-Liturgie.

3. Auch die byzantinische Liturgie τῶν προηγιασμένων (Präsanktifikatenliturgie)<sup>2</sup> der Fastenzeit ist schon im Barberinus 336 bezugt. Im großen und ganzen besteht sie aus Teilen der ordentlichen Liturgie und Teilen des Abendoffiziums. Ps.-Theodoros Studites kennt alle Teile des bestehenden Ritus (PG 99, 1688–1690). Das Chronikon Paschale bezugt einen Teil der Riten schon für den Anfang des 7. Jahrhunderts. Wann diese Liturgie mit dem Namen des Gregorios Dialogos (Gregor der Große) in Zusammenhang gebracht wurde, ist unbekannt. Es dürfte kaum vor dem 10. Jahrhundert geschehen sein. Aber auch andere Väter wurden nach wie vor als Verfasser genannt, so z. B. Germanos I. von Konstantinopel und Epiphanius von Salamis.

4. Schließlich ist noch eines vierten Meßformulars zu gedenken, das nach dem Apostelfürsten Petrus benannt wird.<sup>3</sup> Es handelt sich um ein Formular,

<sup>1</sup> M. Jugie, *L'epiclèse et le mot antitype de la messe de saint Basile*, EO 9 (1906) 193–198; – V. Bolozov, *Bemerkungen zum Text der Liturgie des hl. Basileios des Großen* (russ.), *Christ. Čtenije* 94 (1914) 281–298; – H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, Münster 1931; – M. J. Lubatschivskiy, *Des H. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus. Ein Beitrag zur Geschichte der Basiliusliturgie*, *ZKathTheol.* 66 (1942) 20 bis 38; – Moreau (siehe vorherg. Anm.).

<sup>2</sup> DTC XIII (J. Ziadé); – F. Raible, *Über Ursprung, Alter und Entwicklung*

*der missa praesantificatorum*, *Der Katholik* 81, I (1901) 143–156. 250–266. 363–374; – Th. Schermann, *Agapen in Ägypten und die Liturgie der vorgeheiligten Elemente*, *Theologie und Glauben* 5 (1913) 177–192; – F. J. Dölger, *Lumen Christi, Untersuchungen zum abendlichen Lichtsegen in Antike und Christentum*, *Antike und Christentum* 5 (1936) 1–43; – D. N. Moraites, *Ἡ λειτουργία τῶν προηγιασμένων*, *Thessalonike* 1955.

<sup>3</sup> J. M. Hanssens, *La liturgie romano-byzantine de saint Pierre*, *OrChrPer.* 4 (1938) 235–253; 5 (1939) 103–150.



in dessen Anaphora der römische Meßkanon den griechischen Bedürfnissen adaptiert wird. Auch slavisch und georgisch ist es erhalten, doch sind diese Bearbeitungen aus dem Griechischen geflossen. Den Gebrauch im Georgischen bezeugt schon Euthymios vom Athos (Wende zum 11. Jahrhundert). Im großen und ganzen dürfte es sich bei dieser Liturgie um eine Stubenarbeit handeln, die nur vereinzelt den Weg in die Kirche fand. Ein ähnliches Elaborat ist die Messe des heiligen Gregorios.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Einzelne Zeremonien und Gebräuche der byzant. eucharistischen Liturgie: A. Strittmatter, "Ἦνυσται καὶ τετέλεσται, Traditio 11 (1955) 395-400; - P. de Meester, De concelebratione in ecclesia orientali, praesertim secundum ritum byzantinum, Rom 1923; - S. Petrides, La préparation des oblats dans le rite grec, EO 3 (1899-1900) 65-78; - M. Mandala, La protesi della liturgia nel rito bizantino greco, Grottaferrata 1935; - H. Engberding, Zum formgeschichtlichen Verständnis des ἁγίου ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος - ἐλέησον ἡμᾶς, Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 10 (1930) 168-174; - J. Quasten, Der älteste Zeuge für die trinitarische Fassung der liturgischen εἰς ἁγίους-Akklamation, ZKathTheol. 59 (1934) 253-254; - A. Raes, Le dialogue après la Grande Entrée dans la liturgie byzantine, OrChrPer. 18 (1952) 38-51; - J. Brinktrine, Zwei auffallende Bezeichnungen für die konsekrierten Partikeln in den orientalischen Liturgien, Theologie und Glaube 34 (1942) 213-214 („Perle“ u. „Kohle“); - E. Peterson, MEPIC, Ephemerides Liturg. 61 (1947) 3-12; - A. Raes, Antidoron, Proche-Orient Chrét. 3 (1953) 6-13; - S. Xanthoides, Cretan Kernoï, Annual of the British School at Athens 12 (1905-1906) 1-25; - B. Stephanides, Ein Überrest der alten Agapen in der griechischen Kirche, ZKG 52 (1933) 610-613; - dass. griech. 'Ἐπετηρίς 10 (1933) 39-42; - G. Stuhlfauth, Sphragis des griechisch-katholischen Abendmahlbrotes und das Dreieck, BZ 40 (1940) 76-77; - J. Brinktrine, Ein auffallender Brauch der byzantinischen Meßliturgie, Theologie und Glaube 29 (1937) 637-643 (Zeon); - L. H. Grondijs, L'iconographie byzantine du crucifié, Brüssel 1941 (zum Zeon); - M. N. Skabalanovič, Ektenii, Trudy der Kiever Akademie 1911, Sept. 1-39; Juni 181-202; - K. Rhalles, Περὶ τῶν λιτανειῶν κατὰ τὸ κανονικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, 'Ἐπετηρίς τοῦ 'Εθνικοῦ Πανεπιστημίου 5 (1908/9), 282-308. - Literatur zur Kirchenausstattung, liturgischen Geräten und Paramenten: Zusammenfassend orientiert darüber sehr gut: R. Janin, Les églises orientales et les rites orientaux, 4. Aufl. Paris 1955; - W. J. Legg, Church ornaments and their civil antecedents, Cambridge

1917; - K. Lübeck, Die liturgischen Geräte der Griechen, Theologie und Glaube 5 (1913) 441-454; - DACL XI 1579-1592 s. v. mobilier liturgique (H. Leclercq); - K. Holl, Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche, Archiv für Religionswissenschaft 9 (1906) 365-384 = Gesammelte Aufsätze II., Tübingen 1928, 225 bis 237; - I. B. Konstantinowicz, Ikonostasis, Lemberg 1939; - E. Weigand, Die Ikonostase der justinianischen Sophienkirche, Festgabe des Maximiliansgymnasiums, München 1950, 176 ff.; - E. Bishop, On the history of the Christian altar, The Downside Review 5 (1905) 154-182; - P. Polakes, 'Ἡ ἅγια τράπεζα ἱστορικῶς καὶ ἀρχαιολογικῶς, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 3 (1919) 293-313; - J. Braun, Die Entwicklung des christlichen Altars bis zum Beginn des Mittelalters, Stimmen der Zeit 110 (1925) 161 bis 172; - I. Barnea, Τὸ παλαιὸν χριστιανικὸν θυσιαστήριον, Athen 1940; - C. Schneider, Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien, 1. Καταπέτασμα, Kyrios 1 (1936) 57-73; 2. Θυμιάματα, a. a. O. 3 (1938) 149-190. 293-311; - P. Polakes, 'Ο ἄμβων, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 2 (1918) 202-208. 295-300. 355-361; - K. M. Rhalles, Περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν κωδῶνων κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, 'Ἐπετηρίς τοῦ 'Αθην. Πανεπιστημίου 9 (1913) 79-98; - G. Stuhlfauth, Glocke und Schallbrett, Repertorium für Kunstwissenschaft 41 (1918) 162 ff.; - Th. Dombart, Das Semanterium, die frühchristliche Holzglocke, Die christliche Kunst 20 (1924) 51-63. 77-78; - Ph. Granič, Das Weckholz in den ägyptischen und palästinensischen Klöstern der alten Kirche (serbo-kroat.), Bogoslovje 8 (1933) 302 bis 307; - St. Stanojevič, Weckholz und Glocken im mittelalterlichen Serbien, Glas der serb. AW 77 (1933) 41-50; - J. Braun, Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung, München 1932; - G. Ferrari, Ἐληγρόν ε ἀντιμύσιον presso i Bizantini, BollGrott. 10 (1956) 105-111; - S. Petrides, L'Antimension, EO 3 (1899-1900) 193-202; - K. Lübeck, Das Antimension der Griechen, Der Katholik 96 (1916) 396-415; - I. Gošev, Das Antimension, liturgische und kirchenhistorische Forschung (bulg.), Sofia 1925; - N. M. Tuta, Das heilige Antimension (rum.),

Eine annähernd vollständige Aufzählung der verschiedenen Hss., Ausgaben und Übersetzungen der Chrysostomos-, Basileios- und Praesanktifikaten-Liturgie gibt P. de Meester im DACL VI 1647-1654 (bei der Überfülle der Ausgaben muß auf diese Zusammenstellung verwiesen werden). Einzelnes: Swainson ed. S. 76-98 Basileios-, Chrysostomos- und Praesanktifikaten-Liturgie nach dem Barber. 336; S. 101-144 Chrysostomos nach cod. Boudett-Coutts III 42 (11. Jahrh.) und darunter den Text der ed. princeps des Demetrios Dukas; S. 145-147 Auszüge aus der Übers. des Leo Thuscus der Chrysostomos-Liturgie; S. 151-171 den Stand der Basileios-Liturgie im 11.-15. Jahrh.; S. 175-187 die Praesanktifikaten-Liturgie des 11. Jahrh. nach Goar und parallel nach der Editio Romana; - Brightman S. 311-344 in zwei Spalten Chrysostomos und Basileios nach Barberinus mit Zusätzen aus anderen Hss. und literar. Quellen der byzant. Zeit; S. 345-352 die Praesanktifikaten-Liturgie nach dem Barberinus mit Zusätzen vornehmlich aus Ps.-Theodoros Studites; S. 353-399 die moderne Chrysostomos-Liturgie und 400-411 die moderne Basileios-Liturgie; - Goar, Euchologion, Paris 1647 und Venedig 1730 druckt die drei Liturgien des Barberinus 83-85. 150-153 und 173 (Ausgabe Venedig); einen etwas späteren Typ der Basileios-Liturgie S. 153-156; einen Chrysostomostext des cod. Rumiancev 374 (s. 10/11) ed. N. Krasnosel'cev, Notizen über einige liturg. Hss. der Vaticana (russ.), Kazan 1885, 237-280; der Text des cod. Porphyrius (9./10. Jahrh.) ed. Krasnosel'cev a. a. O. 283-305; - die beste moderne Ausg. veranstaltete P. de Meester, La divine liturgie de s. Jean Chrysostome, Rom 1907 und mit franz., ital., engl. und deutscher Übers. (letzte Ausg. München 1932); - die alte lat. Übers. des Leo Thuscus ed. Beatus Rhenanus, Missa divi Joannis Chrysostomi, Colmar 1540; - eine etwa gleichzeitige Übers. macht namhaft A. Strittmatter, „Missa Graecorum“, Ephemerides Liturg. 55 (1941) 1-73 und Traditio 1 (1943) 79-137 (Chrysostomos-Liturgie und Basileios-Liturgie); - eine deutsche Übersetzung (siehe oben P. de Meester) bei Storf 198-294 (die drei Formulare) und die Chrys. separat Amay 1937; - Chrys. holländ. übers. v. J. Doens, Amay 1937; - franz. siehe oben P. de Meester und V. Ghiga, La messe byzantine dite de s. Jean Chrysostome, Paris 1934; - griech.-franz. mit musik. Notation ed. A. Attié, Harissa 1926; - die drei Liturgien engl. ed. J. N. Robertson,

Bukarest 1943; - A. Coiazii, La sindone nella liturgia bizantina, Salesianum 14 (1952) 394-398; - DACL VIII 1234-1237 s. v. Lance (H. Leclercq); - S. Petrides, Le couloir liturgique dans le rite grec, EO 4 (1901) 321-325; - ders., Le couloir liturgique en 1396, EO 12 (1909) 77; - L. Arnaud, A propos de la cuiller liturgique chez les Grecs, EO 14 (1911) 209-211; - S. Petrides, Burettes grecques, EO 6 (1903) 240-241; - G. Soteriu, Τὰ λειτουργικά ἄμια τῆς ὀρθοδόξου ἐλληνικῆς ἐκκλησίας, Θεολογία 20 (1949) 603-614 (über Altarparamente!); - F. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, 1859-1871; - J. Braun, Die liturgische Gewandung in den Riten des Ostens, Stimmen aus Maria-Laach 59 (1900) 167-193; - J. Braun, Die liturgische Gewandung in Okzident und Orient, Freiburg 1907; - P. Bernadakis, Les ornements liturgiques chez les Grecs, EO 5 (1901-2) 129-139; - K. Lübeck, Die liturgischen Gewänder der Griechen, Theologie und Glaube 4 (1912) 793-805; - G. Soteriu, Περὶ τῆς ἑξωτερικῆς περιβολῆς τῶν κληρικῶν, Γρηγορίου ὁ Παλαμᾶς 3 (1919) 237-247. 359-370. 452-460. 546-551; - Ph. Kukules, Περὶ τῆς ἑξωτερικῆς περιβολῆς τῶν κληρικῶν, Λαογραφία 8 (1921) 247-262; - G. A. Soteriu, Τὸ ὄραριον τοῦ διακόνου ἐν τῇ ἀνατολικῇ

ἐκκλησίᾳ, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀθηνῶν Πανεπιστημίου 1 (1926) 405-490; - Metr. Jezekiel, Ἡ ἀρχιερατικὴ ἀμφίεσις, Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου, Athen 1935, 429-432; - N. Pavlov, Über Omophorion, Sakkos und Mitra (russ.), Trudy der Kiever Geistl. Akademie 1912, Juli-August 375-424; - Metr. Athenagoras, Τὸ ῥάσον καὶ ὁ „Πάντανος“, Athen 1935; - G. de Jerphanion, La plus ancienne représentation de l'oracion du diacre, La voix des monuments II, Paris 279-282; - ders., L'attribut des diacres dans l'art chrétien du moyen-âge en Orient a. a. O. 283-296; - L. Christiam, Essai sur les origines du costume ecclésiastique, OrChrPer. 13 (1947) 69-80; - J. Braun, Weiß als liturgische Farbe in vorkarolingischer Zeit, ZKathTheol. 25 (1901) 155-164; - Alexandros Lariotes, Περὶ τοῦ λευκοῦ καὶ πορφυροῦ χρώματος, Ἐκκλ. Ἀλήθ. 13 (1893) 124-126; - J. Mylendermans, Le costume liturgique arménien, Étude historique, Le Muséon 39 (1926) 253-324; - M. S. Theochare, Ἐκκλησιαστικὰ ἄμια τῆς μονῆς Τατάρνης, Θεολογία 27 (1956) 123-147; - B. Stephanides, Ἡ τῶν αυτοκρατορικῶν ἐνδυμάτων τοῦ Βυζαντίου ἐπίδρασις ἐπὶ τῶν ἀρχαιολογικῶν ἀμφίων, Θεολογία 21 (1950) 19-25.

London 1894; – Chrys. und Bas. engl. anonym, London 1939; – Chrys. engl. ed. A. Fortescue, London 1908; – „ruthenische“ Ausg. Grottaferrata 1944, wiederholt Lemberg 1942; – Vatikan. Ausgabe 1925; – in den griech. liturg. Büchern finden sich die drei Liturgien im Euchologion und seinen Auszügen (Hieratikon usw.); – eine Separatausg. der Praesanktifikaten-Liturgie: The divine liturgy of the presanctified of St. Gregory the Dialogist, London 1918; – Petrus-Liturgie griech.: Swainson 191–203; – der georg. Text in russ. Übers. bei K. Kekelidze, Liturgische grusinische Denkmäler (russ.), 1908, 201–206 und lateinisch bei H. Goussen, Die georgische Petrus-Liturgie, OrChr. NS 3 (1913) 7–15; – die slav. Übers. bei P. Syrku, Zur Geschichte der Verbesserung der Bücher in Bulgarien (russ.) I 2, Petersburg 1890, 221–231; – H. W. Codrington, The liturgy of saint Peter, Münster 1936; – Gregorios-Liturgie: ed. A. Baumstark, Oriens Chr. 4 (1904) 1–27.

#### 4. DIE LITURGISCHEN BÜCHER DES BYZANTINISCHEN RITUS

In wenigen Teilen der byzantinischen Liturgik ist die Forschung noch so sehr im Rückstand wie auf dem Gebiet der liturgischen Bücher. Trotzdem soll hier zum praktischen Gebrauch wenigstens eine kurze Übersicht gegeben werden.<sup>1</sup>

1. Das Euchologion. Das Große Euchologion (Εὐχολόγιον τὸ μέγα) enthält heute zunächst die drei Meßformularen (Chrysostomos-, Basileios- und Präsanctifikatenliturgie) samt den Rubriken für Priester und Diakon, sowie Formularen und Rubriken für die Spendung der Sakramente, Sakramentalien und Benediktionen. Das Buch wird des öfteren in seine Teile aufgelöst. Man unterscheidet dann das kleine Euchologion (Εὐχολόγιον τὸ μικρόν), auch Leiturgikon (Λειτουργικόν) genannt, das die Meßformularen und den Ritus der häufigsten Sakramente samt einigen Annexen enthält, u. a. bes. die Episteln und Evangelien der wichtigsten Feste. Heißt das Leiturgikon mitunter auch Hieratikon (das Buch des Priesters), so bedeutet Archieratikon das Buch des Bischofs; es unterscheidet sich vom Hieratikon nur dadurch, daß einige spezifisch bischöfliche Riten – Weihesakrament usw. – beigegeben sind. Der Auszug des Euchologions, der mit Vorzug die Benediktionen umfaßt, führt den Titel Hagiasmatarion (Ἁγιασματάριον), obwohl er des praktischen Nutzens wegen oft auch die Chrysostomos- und Basileiosliturgie enthält.

Das älteste byzantinische Euchologion ist der Barberinus III 55 aus dem 8. Jahrhundert. Früh ist es auch schon in verschiedenen Übersetzungen vertreten.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> DACL IX 1882–1891 (H. Leclercq); – L. Allatius, De libris liturgicis graecorum, Paris 1644; – L. Arnaud, Un essai de correction des livres liturgiques grecs, EO 15 (1912) 300–308; – E. G. Pantelakis, Τὰ λειτουργικά βιβλία τῆς ἡμετέρας ἐκκλησίας, ΝΣιών 26 (1931) 209–223, 274–288; – E. Kurilas, Αἱ πρὸς ἀναθεώρησιν τῶν ἐκκλησιαστικῶν βιβλίων γενόμεναι ἀπώπειραι ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ ἀνατολικῇ ἐκκλησίᾳ, ΝΣιών 30–34 (1935–1939) in zahlreichen Fortsetzungen; – E. G. Pantelakis, Les

livres ecclésiastiques de l'Orthodoxie, Irénikon 13 (1936) SA 48 S.; – J. Schweigl, Revisio librorum liturgicorum byzantino-slavicorum, Periodica de re morali, canon., liturgica 1937, 361–386; – J. M. Gagov, Libri liturgici orientales ritus byzantini, Ephemerides liturg. 60 (1946) 379–385; – N. Cappuyns, L'histoire des livres liturgiques grecs, Studi bizantini 6 (1940) 470–473.

<sup>2</sup> Die besten Kommentare zu den Formularen finden sich immer noch in der Aus-

Die wichtigste und reichhaltigste Ausgabe des Euchologions veranstaltete J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale graecorum*, Paris 1647 und Venedig 1730, darin die Meßtexte aus dem Barberinus. Weitere Ausgaben dieser Meßtexte siehe oben S. 245; – Andere Riten des Barberinus bei J. Morinus, *De sacris ecclesiae ordinationibus*, Antwerpen

gabe von J. Goar (siehe oben); – einen großangelegten Kommentar begann P. de Meester, *Liturgia bizantina*. Libro II Parte 6: Rituale-Benedizionale bizantino, Rom 1930; – hauptsächlich der Geschichte der Rubriken ist gewidmet: P. N. Trempelas, *ΑΙ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Athen 1935, und dersh., *Μικρὸν εὐχολόγιον* 1 und 2, Athen 1950–1955; – weitere Literatur vor allem bei P. de Meester, a. a. O.; – Vgl. auch A. Almazov, *Zur Geschichte der Gebete für verschiedene Fälle* (russ.), *Letopis* 3 (1896) 380–432; – Einzelnes zu einzelnen Riten (z. T. mit Textausgaben im Original oder in Übersetzungen): P. de Meester, *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*, Rom 1947; – Taufe: A. Staerk, *Der Taufritus der griechisch-russischen Kirche, sein apostolischer Ursprung und seine Entwicklung*, Freiburg 1903; – J. Bois, *Le rite baptismal dans l'église gréco-russe*, EO 8 (1905) 193–200; – P. de Puniet, *La fête de l'Épiphanie et l'hymne du baptême au rite grec*, *Rassegna Gregoriana* 5 (1906) 498–514; – D. P. O., *Le baptême dans le rite byzantin selon les livres liturgiques paléoslaves*, *Irénikon* 6 (1929) 397 ff. 568 ff.; 7 (1930) 68–72; – L. v. Rudloff, *Taufe und Firmung im byzantinischen Ritus*, Paderborn 1938; – Th. Hermann, *Die Taufe in den Ostkirchen, Der christl. Orient in Vergangenheit und Gegenw.* 6 (1941) 4–6; – Postbaptismale Salbung: Rudloff, a. a. O.; – A. Staerk, *Die Cheirothesia als Materie der Myronsalbung in der altmorgenländischen Kirche*, *VVrem.* 11 (1904) 845–849; – *DDroitCan.* IV 109–128 s. v. confirmation (E. Herman); – K. Lübeck, *Die Firmung in der orthodoxen griechischen Kirche*, *Pastor Bonus* 33 (1920) 111–118; – E. C. Ratcliff, *The relation of confirmation to baptism in the early Roman and Byzantine liturgies*, *Theology* 49 (1946) 258–265. 290–295; – Kommunion: A. Petrovskij, *Geschichte der Abendmahlsordnung in der orientalischen und okzidentalischen Kirche* (russ.), *Christianskoe Čtenije* 1900, März 362–371; – E. v. d. Goltz, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche*, Leipzig 1905; – A. Dunkel, *Zu den verschiedenen Kommunionriten*, *Theologie und Glaube* 3 (1911) 300–310; – P. Browe, *Kommunionriten früherer Zeit*, *Theol. u. Glaube* 24 (1932) 592–607; – J. A. Jungmann, *Das Pater noster im Kommunion-*

*ritus*, *ZKathTheol.* 58 (1934) 552–571; – H. Kotrones, *Ἰδιόζουσα περιπτωσις ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας, Ἡ Θεία Εὐχαριστία μεταφορομένη ὑπὸ μὴ χριστιανῶν γυναικῶν*. *Θεολογία* 27 (1956) 1–24; – Buße: N. Suvorov, *Der wahrscheinliche Bestand der ältesten Beicht- und Bußordnung in der morgenländischen Kirche* (russ.), *VVrem* 8 (1901) 357–434; 9 (1902) 378–417; – *La pénitence dans le rite byzantin selon les livres liturgiques paléoslaves*, *Irénikon* 7 (1930) 577–588; – P. Matzerath, *Buße und Ölung in der byzantinischen Kirche*, Paderborn 1940; – A. Pagliardo, *Formula di confessione siciliana in caratteri greci*, *Cultura Neolatina* 8 (1948) 223 ff.; – A. Raes, *Les formulaires grecques du rite de la pénitence*, *Mélanges Mrg. Andrieu*, Strasbourg 1956, 365–372; – Ölung: Matzerath, a. a. O.; – G. Jacquemier, *L'extrême-onction chez les Grecs*, *EO* 2 (1898/99) 193–203; – K. Lübeck, *Die heilige Ölung in der orthodoxen griechischen Kirche*, *Theologie und Glaube* 8 (1916) 318–341; – Ph. Hofmeister, *Die heiligen Öle in der morgenländischen und abendländischen Kirche*, Würzburg 1948; – Weihesakrament: A. Neselovskij, *Die Akoluthien der Cheirothesia und der Cheirotonia*, *Kamenec-Podolskij* 1906; – Ch. Knetes, *Ordination and matrimony in the eastern orthodox church*, *JournTheolStud.* 11 (1910) 348–400. 481–513; – S. Salaville, *Un rite d'ordination en Orient*, *l'hostie dans la main de l'ordonné*, *EO* 16 (1913) 424–430; – *Les Ordinations dans le rite byzantin selon les livres liturgiques paléoslaves*, *Irénikon* 6 (1929) 76–97; – B. Botte, *La formule d'ordination „la grâce divine“ dans les rites orientaux*, *L'Orient Syr.* 2 (1957) 285–296; – *DDroitCan.* VI 1150–1155 (C. de Clercq); – G. Graf, *Ein alter Weiheritus der morgenländischen Kirche*, *Der Katholik* 82 II (1902) 272–281 (Bischofsweihe); – Sophronios, *Τάξις γνωμένη ἐπὶ χειροτονία ἐπισκόπου κατὰ τὸν α' αἰῶνα*, *Ὁ Νέος Ποιμὴν* 5 (1923) 451–472; – Anon., *La consécration épiscopale dans le rite byzantin selon les livres liturgiques paléoslaves*, *Irénikon* 7 (1930) 276–308; – Ehe: A. Petrovskij, *Zur Geschichte der Entwicklung der ritualen Seite des Trauungsritus*, *Christ. Čtenije* 1908, Dezember 1599–1619; – Ambrosios Staurinos, *Μελέτη περὶ τοῦ τρόπου τῆς τελέσεως τοῦ γάμου ἀπὸ τοῦ τέλους τοῦ ἐνωμένου μέχρι τοῦ τέλους τοῦ δεκάτου ἔκτου αἰῶνος*, *Ὁ νέος Ποιμὴν* 5

1695; – Material aus versch. Hss. des Sinai aus dem 10. und den folg. Jahrhunderten; A. Dmitrievskij, Beschreibung der liturgischen Hss. in den Bibliotheken des orthodoxen Ostens I, Euchologia, Kiev 1901; – eine viel gebrauchte orthodoxe Ausg. von S. Zervos, 3. Aufl. 1869 (u. öfter) und eine katholische Rom 1873; – ein melchitisches Euchologion aus dem Griech. ins Syr. übers. ed. M. Black, Rituale Melchitarum, Stuttgart 1938<sup>1</sup>; – ein slav. Euchologion mit den griech. Paralleltextrn und franz. Übers. ed. J. Frček, PO XXIV 5 (= S. 611–802), Paris 1933; – Ob R. Nahtigal, Euchologion Sinaiticum, 2 Bde, Lju-

(1923) 109–128. 159–174. 236–246; als Buch: 'H ἱερολογία τοῦ γάμου... Konstantinopel 1923; – S. Bückmann, Das Sakrament der Ehe und der Segen der Kirche für Familie und Haus im byzantinischen Ritus, Paderborn 1940; – Benediktionen und Sakramentalien: P. de Meester, La bénédiction et la consécration par contact dans le droit et les rites orientaux, Angelicum 20 (1943) 254–260; – P. de Meester, De precibus et caeremoniis, quibus in ecclesiis ritus byzantini personae, loca ac res benedicantur atque sanctificentur, Acta Conventus Pragensis 1930, 103–116; – Byzant. Material auch bei A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2 Bde, Freiburg 1909, und G. Schreiber, Mittelalterliche Segnungen und Abgaben, Brotweihe, Eulogie und Brotdenar, Zeitschr. der Savigny-Stiftung 63, Kan. Abt. 32 (1943) 191–299; – Mönchsweihe: Archim. Innokentij, Die Mönchsweihe (russ.), Wilna 1899; – O. Casel, Die Mönchsweihe, Jahrb. f. Liturgiewissensch. 5 (1925) 1–47; – Ph. Granić, Die Cheirotonie der Mönche der alten Kirche (serbokroat.), Bogoslovje 7 (1932) 283–289; – P. Oppenheim, Mönchsweihe und Taufritus, Miscellanea Liturgica L. C. Mohlberg dedicata, Rom 1948, 259–282; – Taufwasserweihe: H. Scheidt, Die Taufwasserweihegebete im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte untersucht, Münster 1935; – E. G. C. F. Achtle, On the epiklesis of eucharistic liturgy and in the consecration of the font, Oxford 1935; – G. Margoliouth, The liturgy of the Nile, Journ. of the Royal Asiatic Society, Oktober 1896, 677–731; – J. Quasten, The blessing of the baptismal font in the Syrian rite of the IVth century, Theolog. Studies 7 (1946) 309–313; – M. Lo Iacone, Il grande agniasmos dell' Epifania, Palermo 1946; – Kirchweihe: D. Stiefenhofer, Die Geschichte der Kirchweihe vom ersten bis zum siebten Jahrhundert, München 1909; – K. M. Rhalles, Περὶ τῆς καθ' ἑρῶσεως τῶν ναῶν κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ἁγιοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Ἐπετηρὶς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 9 (1913) 99–130; – S. Salaville, Cérémonial dela consécration d'une église selon le rite byzantin avec introduction et notes explicatives, Vatikan 1937; – Chr. Konstantinidis, L'Ordre de la dédicace des églises selon le rite byzantin vers la

moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, Ἑλληνικά, Παράρτημα 9 (1956) 206–215; – Totenliturgie: A. Baumstark, Frühchristliches Totengebet des christlichen Ostens, Hochland 14 (1916) 129–140; – E. Pantelakes, Ἡ νεκρώσιμος ἀκολουθία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Νῆσιον 25 (1933) in vier Forts.; – P. Materzath, Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche, Paderborn 1939; – K. Kirchhoff, In Paradisum. Totenhymnen der byzantinischen Kirche, Münster 1940; – Militärgottesdienst: J. R. Vieillefond, Les pratiques religieuses dans l'armée byzantine, Revue des Études Anciennes 37 (1935) 322–330; – A. Heisenberg, Kriegsgottesdienst in Byzanz, Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte für E. Kuhn, Breslau 1916, 244–257; – A. Pertusi, Una acoluthia militare inedita del X secolo, Aevum 22 (1948) 145–168; – auch A. Baumstark, Friede und Krieg in altkirchlicher Liturgie, Hochland 13 (1915–1916) 257–270, und S. Stanojević, Berichte vom Kriegsschauplatz (serbokroat.), Starinar III 8/9 (1933) 3–7; – Myronweihe: E. Herman, Wann ist die Chrysamweihe zum Vorrecht des Patriarchen geworden? Sbornik Nikov = Izvestija der Bulg. Histor. Gesellsch. 16/18 (1940) 509–515; – Einzelnes: A. Almazov, Die Gebete um Heilung (russ.), Letopis 5 (1900) 367–514; – F. Drexl, Byzantina: I. Ein verkanntes byzantinisches Schulgebet, Bayer. Blätter f. d. Gymnasialschulwesen 58 (1922) 27; – J. Parisot, La bénédiction liturgique des raisins, RevOrChr. 4 (1899) 354–363; – L. Arnaud, L'exorcisme de Tryphon le Martyr, EO 12 (1909) 201–205; – ders., La Baskania ou le mauvais œil chez les Grecs modernes, EO 15 (1912) 385–394. 510–524; – ders., L'exorcisme κατὰ τῆς ἄβρας attribué à saint Grégoire, EO 16 (1913) 292–304.

<sup>1</sup> Ein weiteres syro-melchitisches Euchologion aus dem 11./12. Jahrhundert beschreibt H. W. Codrington, A medieval easter sacramentary, East. Church Quarterly 4 (1940/41) 299–305; – vgl. auch E. Lanne, Les textes de la liturgie eucharistique en dialecte sahidiq, Muséeon 68 (1955) 5–16; – J. B. Darblade, L'Euchologe arabe melkite de Kyr Méléce Karmi, Proche-Orient Chrét. 6 (1956) 28–37.

bjana 1941–1942 dieselben Texte enthält, konnte ich nicht feststellen; – eine alte vorzügliche Ausgabe des Archieratikon: J. Habert, *Archieratikon*, Paris 1643; – dtsh. A. v. Maltzew, *Die Sakramente der orthodox-kath. Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1898.

2. Zur Ergänzung der Meßformularien für die einzelnen Feste dienen der Apostolos und das Euangelion mit den Episteln und Evangelien des Jahres, d. h. mit den Perikopen. Der Apostolos, auch Praxapostolos (Apostelgeschichte und Apostelbriefe) genannt, folgt sehr stark dem Prinzip der *Lectio continua*; so kommen zwischen Ostern und Pfingsten die *Acta Apostolorum* zur Verlesung und von da ab in fünf Reihen die Apostelbriefe, jede Reihe je acht Wochen umfassend. Diese Perikopenordnung, so altertümlich sie aussieht, scheint doch weniger weit zurückzugehen, als man annahm. Ausgangspunkt dürfte die antiochenische Ordnung sein. Dazu kommen Einflüsse aus Jerusalem, das dann umgekehrt von Konstantinopel beeinflusst wird, während ähnlich wie in den liturgischen Formularien Nestorianer, Jakobiten und Kopten dem byzantinischen Einfluß nur sehr wenig Tribut entrichten, vielmehr, vor allem Jakobiten und Nestorianer, stärker von Antiocheia selbst abhängig sind. Etwa bis zum 8. Jahrhundert gehörte zu diesen Perikopen aus der Hl. Schrift auch der Prophetes, d. h. die Sammlung der alttestamentlichen Perikopen, die jedoch um diese Zeit aus der byzantinischen Literatur verschwanden.<sup>1</sup>

3. Ein viertes liturgisches Buch aus der Schrift ist das Psalterion, das jedoch nicht für die Meßliturgie, sondern für das Stundengebet dient. Es ist eingeteilt in zwanzig Kathismata zu je drei Staseis oder Antiphona. Der Begriff Kathisma bedeutet in diesem Zusammenhang die Pausen nach Rezitation einer Gruppe von Psalmen, während deren man sich sitzend ausruhte. An die 150 kanonischen Psalmen schließt sich ein unkanonischer 151. Psalm an; sodann folgen die 9 Oden oder biblischen Cantica für das Offizium des Orthros.

4. Das *Horologion*<sup>2</sup> oder Stundenbuch enthält das Ordinarium, d. h. die feststehenden Formularien für das kanonische Stundengebet. Darüber hinaus

<sup>1</sup> Zur Geschichte und zum System der Perikopenordnung vgl. C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments I A II*, Leipzig 1900, 327–478; – S. Beißel, *Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches*, Freiburg 1907, 5–31. 172–174; – A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*, Nachrichten der Ges. der Wissensch. zu Göttingen 1915, Heft 1; – A. Baumstark, *Nicht-evangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*, Münster 1921; – G. Kunze, *Die gottesdienstliche Schriftlesung*, Göttingen 1947 (dort weitere Literatur); – J. Ruwet, *Lecture liturgique et livres saints du Nouveau Testament*, *Biblica* 21 (1940) 378–412; – W. C. Braithwaite, *The lection-systems of the Codex Macedonianus*, *JournTheolStud.* 5 (1904) 265–274; – *DACL VIII* 2270–2306 (H.

Leclercq); – E. C. Colwell-D. W. Riddle, *Prolegomena to the study of the lectionary text of the Gospels*, Chicago 1933; – M. W. Redus, *The text of the major festivals of the Menologium in the Greek gospel lectionary*, Chicago 1936; – B. M. Metzger, *The Saturday and the Sunday lessons from Luke in the Greek gospel lectionary*, Chicago 1944; – J. M. de Vries, *The epistles, gospels and tones of the Byzantine liturgical year*, Schotenhof 1954 (mir unzug.).

<sup>2</sup> N. Borgia, *‘Ωρολόγιον, „Diurno“ delle chiese di rito bizantino*, 2. ed. Grottaferrata 1929; – *DACL IX* 1882–1891 (H. Leclercq); – D. C. McPherson, *The divine office in the byzantine rite*, *East. Church Quarterly* 7 (1948) 482–490; 8 (1949) 125–129; – Ambros. Staurinos, *Μελέτη ἐπὶ τῶν ἱερῶν ἀκολουθιῶν τοῦ λυχνικοῦ*

enthält es auch einen kleinen Bestandteil der beweglichen Formularien, nämlich die Apolytikia, d. h. die Haupttroparien des Tages, welche die Tagesoffizien, bes. Vesper und Orthros beenden (daher der Name), sowie die Kontakia aller Feste des Jahres, außerdem die Antiphonen der Meßliturgie, Kommuniongebete und weitere Andachtsübungen mehr privater Natur. Das byzantinische Stundengebet umfaßt folgende Horen: das Mesonyktion oder Mitternachtsoffizium, den Orthros oder das Morgenoffizium mit dem Gesang des Δόξα ἐν ὑψίστοις (Gloria) und der biblischen Cantica, die eigentlichen Horen, die den kleinen Horen des römischen Ritus entsprechen, nämlich die Πρώτη (Prim), die Τρίτη (Terz), die Ἑκτὴ (Sext), die Ἐνάτη (Non). Dazu gehört je eine Zwischenhore (μεσώριον), die in bestimmten Fastenzeiten am Schluß der betreffenden Haupthore eingeschaltet wird. Das abendliche Lichtoffizium heißt Hesperinos und entspricht der Vesper. Dazu gehört vor allem der Lichtpsalm 140 (ψαλμὸς λυχνικός) und die ἐπιλόγιος εὐχαριστία<sup>1</sup> mit dem Gesang des uralten Hymnos φῶς ἱλαρόν.<sup>2</sup> Der römischen Komplet entspricht schließlich das Apodeipnon, von dem es ein großes und ein kleines Formular gibt. Neben diesen Formularien des Stundengebetes und neben einigen anderen Texten enthält das Horologion auch die Akoluthie des Akathistohymnus<sup>3</sup> auf die Theotokos, die Akoluthie des kleinen und des großen παρακλητικὸς κανὼν ebenfalls auf die Theotokos. Während letztere Akoluthie offenbar späteren Ursprungs ist, lassen sich die übrigen Horen und Akoluthien durchaus auf die byzantinische Zeit zurückführen, und zwar teilweise schon in die ersten Jahrhunderte, wenn auch die Formularien natürlich im Laufe der Zeit ausgebaut und modifiziert wurden. Die Synaxarotizen des Horologions über einzelne Heilige des Kirchenjahres sind nachbyzantinische Zutat.<sup>4</sup>

Einen bes. ausgestalteten Hesperinos ed. Alexandros Lauriotēs, Ἑκκλ. Ἀλγῆθ. 15 (1895–1896) 164–166; – das Horologion franz.: F. Mercenier-F. Paris, La prière des églises de rite byzantin I, Amay 1937.

5. Eines der ausgefeiltesten liturgischen Bücher des byzantinischen Ritus ist das sogenannte Triodion.<sup>5</sup> Es umfaßt die eigentümlichen liturgischen Texte der zehn Wochen, die Ostern vorausgehen, einschließlich des Karstamstag. Im Triodion ist das Kontakion durch den Kanon abgelöst; aber

καὶ τοῦ ἁγίου, Konstantinopel 1924; – E. Antoniadēs, Περὶ τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς ἡμῶν ἀκολουθίαις τοῦ ἑσπερινοῦ καὶ ὁρθροῦ εὐχῶν, ByzNgrJbh. 13 (1937) 245–280; – A. Baumstark, Nocturna laus. Münster 1957; – O. Strunk, The Byzantine office at Hagia Sophia, Dumbarton Oaks Papers 9–10 (1956) 175–202; – A. Raes, Notes sur les anciennes matines byzantines et arméniennes, OrChrPer. 19 (1953) 205–210; – ders., Les complies dans les rites orientaux, OrChrPer. 17 (1951) 133–145; – J. M. Hanssens, Aux origines de la prière liturgique. Nature et genèse de l'office des matines, Rom 1952.

<sup>1</sup> Vgl. F. J. Dölger, Lumen Christi, Antike und Christentum 5 (1936) 1–43 mit Literatur.

<sup>2</sup> E. R. Smothers, Φῶς ἱλαρόν, RechScRel. 19 (1929) 266–283.

<sup>3</sup> Vgl. die Literatur unten S. 427 und zum Ritus: P. de Meester, Il canto del l'Inno acatisto durante la grande quaresima, Bolletino Pian. dei Greci 5 (1941) 8–11.

<sup>4</sup> A. Raes, Les notices historiques de l'horologe grec, ABoll. 68 (1950) 475–480.

<sup>5</sup> M. Paraniķas, Τὸ Τριώδιον, Ἑκκλ. Ἀλγῆθ. 13 (1893) 7–8; – Archim. Kallistos, Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις τοῦ Τριωδίου, ΝΣιδὼν 29 (1934); – P. de Meester, Riti e particolarità liturgiche del Triodion e del Pentecostario, Padua 1943; – bes. wichtig N. Cappuyens, L'histoire des livres liturgiques grecs, Studi Bizantini 6 (1940) 470–473.

auch die Kanones werden nur noch verkürzt vorgetragen, jedenfalls umfassen sie am Samstag nur noch vier Oden, ein Tetraodion, und an den übrigen Wochen nur noch ein Triodion; daher denn auch der Name des Buches. Wir haben es wohl mit einer studitischen Redaktion zu tun, wenn auch daneben noch lange Zeit andere Typen im Umlauf sind. Hauptautoren der poetischen Stücke dieses Buches sind Kosmas der Melode und Joannes Damaskenos, Andreas von Kreta, Andreas der Blinde, Theodoros Studites und sein Bruder Joseph, Theophanes Graptos und andere.

Deutsche Übers. von K. Kirchhoff, *Die Ostkirche betet*, Bd. 1–4, Leipzig 1934–1937; – slav.-deutsch ed. A. v. Maltzew, *Fasten- und Blumen-Triodion*, Berlin 1899.

6. Die Fortsetzung des Triodions bildet das Pentekostarion, das die Zeit vom Ostersonntag bis zum ersten Sonntag nach Pfingsten, dem Sonntag Allerheiligen, umfaßt. Sowohl nach Struktur wie nach Alter reiht es sich unmittelbar an das Triodion an.<sup>1</sup>

Deutsche Übersetzung: K. Kirchhoff, *Osterjubil der Ostkirche*, Münster 1940; – slav.-deutsch: A. v. Maltzew, *Fasten- und Blumen-Triodion*, Berlin 1899.

7. Die Parakletike (Bittbuch), auch die große Oktoechos genannt, umfaßt die Zeit vom zweiten Montag nach Pfingsten bis zum letzten Sonntag, welcher der Vorfastenzeit vorangeht (Sonntag des Pharisäers und Zöllners). Sie zerfällt in acht Teile, welchen je einer der acht Kirchentöne (ἕχχοι) zugeordnet ist und die sich auf je eine Woche verteilen. Die Redaktion der Oktoechos wurde Joseph dem Hymnographen zugeschrieben. Jedenfalls entfallen von den 96 Kanones des Buches 48 auf Joseph, 32 auf Theophanes und 16 auf andere Dichter.<sup>2</sup>

Die Totenhymnen der Oktoechos deutsch: K. Kirchhoff, *In paradisum*, Totenhymnen der byzantinischen Kirche, Münster 1940; – Marienhymnen deutsch: ders., *Über dich freut sich der Erdkreis*, Münster 1940; – Sonntagshymnen deutsch-slav. A. Maltzew, *Fasten- und Blumen-Triodion nebst den Sonntagsliedern des Oktoechos*, Berlin 1899.

8. Die Menaia, das „Proprium Sanctorum“ der byzantinischen Kirche, wurde schon in byzantinischer Zeit häufig in mehrere Bände, nicht selten in 12 Monatsbände zerlegt. Die Menaia beginnen mit dem 1. September und enthalten das Offizium für alle Feste mit festem Datum. Die Akoluthie des Heiligen selbst enthält vor allem den Kanon auf den Heiligen, zwischen dessen sechster und siebenter Ode einiges Hagiographische über den Gefeierten eingeschaltet wird. Diese meist sehr kurzen historischen Notizen heißen Synaxarion.<sup>3</sup> Sie wurden auch eigens gesammelt, gelegentlich in etwas aus-

<sup>1</sup> P. de Meester, a. a. O. (siehe vorige Anmerkung!); – DACL XIV 259–260 (H. Leclercq).

<sup>2</sup> Fr. Nau, *Notice sur un nouveau ms. de l'octoëchus de Sévère d'Antioche*, *Journal Asiatique* 12 (1896) 346–351; – J. Jeannin, *Octoechos syrien*, DACL XII 1888–1900, verkürzt aus *OrChr.* 3 (1913) 82–104. 277–298; – K. Weber, *Oktoechos-Forschungen I.*, Leipzig 1937.

<sup>3</sup> Zur Klarstellung der Terminologie sei folgendes bemerkt: Menäen sind die im

Text an erster Stelle genannten liturgischen Bücher mit den Offizien für die Heiligenfeste und übrigen Feste mit bestimmtem Datum. Unter Menologien versteht man a) Sammlungen großer Heiligenviten nach Ordnung des Kalendars, b) fälschlich werden damit manchmal auch die Menäen selbst bezeichnet, c) umfangreiche Sammlungen der historischen Notizen aus den Menäen (= Synaxar) und d) gelegentlich auch Tafeln mit der Übersicht über die Tageslesungen usw. Unter



gedehnter Form. Die Sammlungen tragen ebenfalls den Namen Synaxarion, gelegentlich auch Menologion. Beide Termini, Synaxarion und Menologion, werden gelegentlich auch auf große Sammlungen von Heiligenleben, welche nach dem Kalender geordnet sind, angewendet.<sup>1</sup>

Editio Romana der Menäen: 1888–1901<sup>2</sup>; – zahlreiche Texte aus dem byzantinorussischen Menäen ed. slav.-deutsch A. Maltzew, Die Nachtwache oder Abend- und Morgengottesdienst der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1892; – slav. Texte bei V. Jagić, Carminum christianorum versio palaeoslovenico-rossica. Menaea Septembris, Octobris, Novembris, Petersburg 1886.

Zu den bekanntesten Sammlungen von Synaxarotizen gehört das sog. Menologion A des Kaisers Basileios: PG 117<sup>3</sup> und das nach dem Jesuiten Sirmond benannte, nach Konstantinopel gehörige Synaxarium Sirmondianum ed. H. Delehaye: Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Brüssel 1902 (= Propylaeum zu den ASS November).<sup>4</sup> Teile des Synaxarium des Jesuiten Chifflet sind an den verschiedensten Stellen der ASS März bis August abgedruckt; es entstammt wahrscheinlich dem Pantokratorkloster in Konstantinopel.<sup>5</sup>

9. Akoluthia: Unter Akoluthie versteht man im byzantinischen Ritus nicht nur die Formularien einzelner liturgischer Verrichtungen, sondern auch jene kleinen liturgischen Bücher, welche das Tagesoffizium eines bestimmten Heiligen enthielten, also sozusagen verselbständigte Teile der Menäen. Sie enthalten natürlich auch die entsprechenden Synaxarotizen zum Leben des Heiligen; es gibt aber auch eine ganze Anzahl von Akoluthien dieser Art, welche statt dieser kurzen Notizen längere Viten von Heiligen enthalten, teils solche, die den großen Viten-Sammlungen entnommen sind, teils eigens für die Akoluthie angefertigt.<sup>6</sup>

10. Das liturgische Typikon ist das Buch, das den Ablauf der gesamten Liturgie für das ganze Jahr regelt. Über die Entstehung des byzantinischen

Synaxar versteht man a) die historischen Notizen in den Menäen, b) die Sammlung dieser Notizen in eigenen Büchern (= Menologion c), c) die Tafeln für Schriftlesungen usw. (= Menologion d), wie z. B. das von A. S. Morcelli hrsg. Kalendarium ecclesiae Constantinopolitanae 2 Bde, Rom 1788.

<sup>1</sup> Zu den Menaia vgl. A. Papadopoulos-Kerameus, Σχεδιασμα περί των λειτουργικῶν μνημῶν, VVrem. 1 (1894) 341–388; – T. P. Themeles, Τὰ μνηαῖα ἀπὸ τοῦ α' μέχρι τοῦ γ' αἰῶνος, Έσολ. Φάρος 30 (1931) 287–312 und separat Alexandria 1931.

<sup>2</sup> Vgl. C. Korolevsky, L'édition romaine des ménées grecques 1888–1901, BollGrott. 3 (1949) 30–40. 153–162. 225–247; 4 (1950) 15–16.

<sup>3</sup> Faksimileausgabe des Cod. Vat. gr. 1613: Menologio di Basilio II, Torino 1907.

<sup>4</sup> H. Delehaye, Le synaxaire de Sirmond, ABoll. 14 (1895) 396–434; – B. A. Pančenko, Wo wurde das Synaxar Sirmonds redigiert? (russ.), Izvěstija Russ-ArchInst. 14 (1909) 86–96.

<sup>5</sup> F. Halkin, Le synaxaire grec de Chifflet retrouvé à Troyes, ABoll. 65 (1947) 61–106; – ders., Distiques et notices propres au synaxaire de Chifflet, ABoll. 66 (1948) 5–32; – ders. über ein verwandtes Synaxar: Un nouveau synaxaire byzantin: le ms. Gr. lit. d. 6 de la Bibliothèque Bodléienne à Oxford, Annuaire 10 (1950) 307–328; – zu weiteren Synaxaren: H. Delehaye, Un synaxaire italo-grec, ABoll. 21 (1902) 23–28; – A. Dmitrievskij, Das älteste Synaxar von Chilandari nach dem Jerusalem Statut, Trudy der geistl. Akademie von Kiev 46 (1905) Juli 473–493 (russ.).

<sup>6</sup> Ein Verzeichnis der bekannten Akoluthien, soweit sie zwischen 1626 und 1926 gedruckt wurden, findet sich bei L. Petit, Bibliographie des acolouthies grecques, Brüssel 1926; – Ergänzungen: S. Eustratiades, Ἀγιολογικά, Ἐπετηρίς 9 (1932) 80–122; – Ehrhard, Überlieferung I 3, 968–996 (Akoluthien mit hagiographischen Texten); – F. Halkin, Acolouthies gréco-turques à l'usage des Grecs turcophones d'Asie Mineure, Mémorial L. Petit, Paris 1948, 194–202.

Typikons gehen verschiedene Legenden. Sophronios von Jerusalem soll das alte Typikon des hl. Sabas von Jerusalem durch das Sinai-Typikon vervollständigt haben, und Joannes Damaskenos soll eine neue Redaktion vorgenommen haben. Zunächst sind dabei zwei Sabas-Typika zu unterscheiden: a) die Klosterregel des hl. Sabas, von der hier nicht die Rede ist (siehe unten S. 397), und b) das nach ihm benannte liturgische Typikon. Was dann die typische Gottesdienstordnung der Kirche von Byzanz anlangt, so ist an erster Stelle nicht das Sabas-Typikon zu nennen, sondern das Typikon des cod. Patm. 226, das aus einem Typikongrundstock aus dem beginnenden 9. Jahrhundert und einem Synaxar aus der Zeit um 880 besteht und jedenfalls ohne Zusammenhang mit Jerusalem ist. Allmählich machte sich dann eine Vermischung jerusalemitischer und byzantinischer Ordnungen bemerkbar; so steht z. B. das Karwochenritual von Jerusalem schon unter byzantinischem Einfluß. Das Sabas-Typikon gehört in dieselbe Reihe, in einen Prozeß der gegenseitigen Durchdringung, der etwa im 11. Jahrhundert abgeschlossen wurde. Das Sabas-Typikon geht nicht etwa auf ein altes Typikon Jerusalems zurück, sondern ist eine byzantinische Schöpfung, an der vor allem Studiu Anteil gehabt zu haben scheint, eine Schöpfung, die dann auch in Jerusalem und seinen Klöstern zur Zeit der Kreuzzüge Eingang fand und von daher seinen Namen bekam.<sup>1</sup>

Ausgabe des Materials zur Geschichte des Typikons: Dmitrievskij III 1-508. Erstdruck: Venedig 1546.

## 5. DAS BYZANTINISCHE KIRCHENJAHR

Im byzantinischen Kirchenjahr verschränken sich bewegliche und unbewegliche Kalenderteile.<sup>2</sup> Die beweglichen richten sich nach dem Datum des Osterfestes, dessen Berechnung für die byzantinische Kirche endgültig durch die erste oikumenische Synode von Nikaia gegenüber den kleinasiatischen Quattuordezimanern geregelt worden war.<sup>3</sup> Das bewegliche Kirchen-

<sup>1</sup> Vgl. A. Baumstark, Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus, OrChr. III 2 (1927) 1-32.

<sup>2</sup> Eine gute bibliographisch dokumentierte Übersicht über die Kalendarien bei R. Aigrain, L'hagiographie, Paris 1953, 13-68; - Ehrhard, Überlieferung I 1, 25-53; - H. Kellner, Heortologie, 3. Aufl., Freiburg 1911; - P. Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, 2. Aufl. Innsbruck 1896-1897; - M. Gedeon, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, Σάλλογος 24 (1895) 121-160; - G. Provillegio, Εβδὼν ἱστορικὴ καὶ θερησευτικὴ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἑορτῶν, Syra 1903; - J. Archatzikakes, Études sur les principales fêtes chrétiennes dans l'ancienne église d'Orient, Genf 1904; - ders., dass. griechisch, Νεῶν 7-10 (1908-1910) in zahlr. Fortsetzungen; - J. Dowden, The church year and calendar, Cambridge 1910; - A. Stoelen, L'année liturgique

byzantine, Amay 1928; - A. Hollard, Les origines des fêtes chrétiennes, Paris 1937; - Baumstark, Liturgie comparée bes. 168-221 (mit Literatur); - vgl. auch die Repertorien der Hagiographie unten S. 268 Einzelnes: Th. Schermann: Der ägyptische Festkalender vom 2.-7. Jahrhundert, Theologie und Glaube 5 (1913) 89-102; - A. Baumstark, Der antiochenische Festkalender des frühen 6. Jahrh., Jahrbuch f. Liturgiewiss. 5 (1925) 123-135; - ders., Das Kirchenjahr in Antiochia zwischen 512-518, RömQuart. 11 (1897) 31-66; 13 (1899) 305-323; - H. Goussen, Über georgische Drucke und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalem betreffend, München-Gladbach 1923; - V. Bolotov, Über das armenische Kirchenjahr (russ.), Christ. Vostok 1 (1912) 367-376.

<sup>3</sup> Vgl. J. Schmid, Die Osterfrage auf dem ersten allgemeinen Concil von Nicaea,

jahr besteht aus einer Vorbereitungszeit auf das Osterfest, aus der nach-österlichen Feier und den darauf folgenden freien Sonntagen. Kernzeit der Vorbereitung auf das Osterfest ist die ebenfalls um 325 schon streng fixierte vierzig-tägige Fastenzeit, die μεγάλη τεσσαρακοστή.<sup>1</sup> Die genaue Berechnung dieser vierzig Tage schwankt im Laufe der Geschichte beträchtlich.<sup>2</sup> Noch dazu schickte man der eigentlichen Fastenzeit eine Vorfastenzeit voraus, die schließlich drei Wochen, umrahmt von vier Sonntagen, betrug. Die Berechnung der Wochen beginnt jeweils mit dem Montag.

1. Sonntag des Zöllners und Pharisäers (τοῦ τελώνου καὶ τοῦ φαρισαίου) nach der Evangelienperikope Lukas 18, 10 ff. Der Sonntag trägt, da mit ihm das Tridion einsetzt, auch die Bezeichnung κυριακή τοῦ τριωδίου. Mit dem Montag beginnt die ἑβδομάς προσφωνήσιμος ἤτοι τοῦ ἀρτζιβουρίου.<sup>3</sup>

2. Sonntag des verlorenen Sohnes (τοῦ ἀσώτου), Lukas 15, 11–32. Am Montag beginnt die Woche der Enthaltung von Fleischspeisen (ἑβδομάς τῆς ἀπόκρεω). Sie hat ihre Bezeichnung vom darauffolgenden Sonntag, ist also nicht schon eine Woche der Abstinenz. Vielleicht schon seit dem 8. Jahrhundert ist der Samstag den Verstorbenen geweiht: ψυχοσάββατον (τῶν κεκοιμημένων).

3. Sonntag der Fleischabstinenz (τῆς ἀπόκρεω, oder ἀποκρεώσιμος ἑορτή), auch Sonntag der Parusie Christi genannt. Es ist der letzte Sonntag mit erlaubttem Fleischgenuß. Am Montag beginnt die ἑβδομάς τῆς τυρινῆς, τῆς τυροφαγίας oder ἀποτυρώσεως, die letzte Woche mit Laktizinen. Der Dienstag führt die Bezeichnung τῆς κατηχήσεως. Der Samstag ist der Festtag aller heiligen Asketen, von denen der Festkanon an die hundert Namen enthält.

4. Sonntag τῆς τυρινῆς. An ihm wird der Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies gedacht. Mit dem Montag beginnt die erste Fastenwoche, die καθαρά ἑβδομάς, deren erste vier Tage mit dem großen Bußkanon des Andreas

Wien 1905; – F. Daunoy, La question pascale au concile de Nicée, EO 24 (1925) 424–444; – Chr. A. Papadopoulos, Τὸ ζήτημα περὶ τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα μετὰ τὴν ἀ' οἰκουμένην σύνοδον, Athen 1936; – L. Paulides, Κανονικὸν τοῦ Πάσχα, Σωτήρ 16 (1894) 61–64; – A. Mentz, Beiträge zur Osterfestberechnung bei den Byzantinern, Königsberg 1906; – D. R. Fotheringham, The date of Easter and other Christian festivals, London 1928.

<sup>1</sup> Zur großen Fastenzeit und den Fastenzeiten im allgemeinen: K. Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz in den ersten 5 Jahrhunderten, Paderborn 1903; – ders., Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen des Morgen- und Abendlandes, Münster 1907; – F. X. Funk, Die Entwicklung des Osterfestes, Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 241–278; – A. Petrovsky, Quadragesimalfasten in der Geschichte seiner Entwicklung (russ.), Christiansk. Čtenie 1900 April 587–600; – K. M. Rhalles, Περὶ τῶν

νηστεϊῶν, Athen 1919; – E. Vacandard, Les origines du carême, Revue du Clergé Français 38 (1904) 124–145; – Th. Michels, Montag, Mittwoch und Freitag als Fastentagssystem in kirchlicher und monastischer Überlieferung, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 (1923) 102–108; – K. Holl, Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche, Abh. Preuß. AW 1923, 5, Berlin 1924 = Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1928, 155–203; – E. C. E. Owen, Fasting in the eastern church, Church Quarterly Review 1938, 95 – 110; – Ch. A. Chatzes, Ἀπόκρεως-Τεσσαρακοστή, Ἑπετηρίς 14 (1938) 182–194.

<sup>2</sup> Dazu vgl. Baumstark, Liturgie comparée 215 ff.

<sup>3</sup> Diese armenische Bezeichnung kommt von einem von den Griechen mitunter heftig bekämpften Fasten; vgl. darüber D. I. X. Tzolakides, Ἡ παρ' Ἀρμενίους πενήτημος νηστεία Ἀρατζάβουρατ, Ἐκκλ. Ἀλήθ. 13 (1893) 13.

von Kreta angefüllt sind. Am Samstag wird des hl. Theodoros Teron gedacht und findet die Weihe der Kolyba statt.

Die Fastenzeit ist liturgisch charakterisiert durch den Gebrauch der Liturgie der Proagiasmena, die jeweils Mittwoch und Freitag zelebriert wird, die Montage, Dienstag und Donnerstag sind aliturgisch. Die eigentliche Liturgiefeier – heute die Basileios-Liturgie – ist den Samstag und Sonntagen schon durch can. 49 von Laodikeia reserviert. Das Trullanum erneuert die Vorschrift in can. 52 und setzt neben die Samstag und Sonntage auch das Fest des Euangelismos. Die Begründung gibt Balsamon in seinem Kommentar zu diesem Kanon: „τὸ δὲ προσάγειν τῷ θεῷ θυσίαν, πανηγυρίζειν ἐστίν.“<sup>1</sup>

5. Der erste Fastensonntag. Dieser Tag kam im 9. Jahrhundert zu besonderer Bedeutung, als auf ihn das Fest der Orthodoxie verlegt wurde (κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας).<sup>2</sup> Kernstück der Liturgie wurde jetzt die ἐτήσιος εὐχαριστία mit dem sogenannten Synodikon der Orthodoxie, die auch nach dem 9. Jahrhundert immer wieder durch neue Anathematismen ergänzt wurde.

6. Der zweite Fastensonntag. Aus ihm wurde eine Art zweites Fest der Orthodoxie gemacht, als auf ihn im Jahre 1368 anlässlich der Kanonisation des großen Vorkämpfers der hesychastischen Theologie, Gregorios Palamas, dessen Fest verlegt wurde.

7. Der dritte Fastensonntag, Sonntag der Kreuzverehrung (τῆς σταυροπροσκυήσεως).<sup>3</sup> Die darauffolgende vierte Fastenwoche ist die μέση τῶν νηστειῶν und der Mittwoch die μεσονήστιμος τετάρτη (Mittfasten).

8. Der vierte Fastensonntag ist Joannes, dem συγγραφεὺς τῆς κλιμακος geweiht. In der darauffolgenden fünften Fastenwoche ist der Donnerstag die πέμπτη τοῦ μεγάλου κανόνος; an diesem Tag wird der große Bußkanon des Andreas von Kreta ex integro gesungen. Der Samstag gehört zu den großen Mariensamstagen der byzantinischen Kirche. An ihm wird der Akathistos-Hymnos gesungen.<sup>4</sup>

9. Der fünfte Fastensonntag ist in neueren Zeiten der Maria von Ägypten geweiht. Ihr ursprünglicher Tag scheint jedoch der Donnerstag des Großen Kanon zu sein. Die darauffolgende sechste Fastenwoche ist die Woche τῶν βατῶν, sie gedenkt aber auch immer wieder der Auferweckung des Lazaros, deren eigentlicher Tag der Samstag dieser Woche (σάββατον τοῦ Λαζάρου) ist.<sup>5</sup>

10. Der nächste Sonntag ist der Palmsonntag, die κυριακὴ τῶν βατῶν oder einfach ἡ βασιόφορος.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Rhalles-Potles III 427.

<sup>2</sup> B. A. Mystakides, Ἡ ἐορτὴ τῆς ὀρθοδοξίας, Ἐκκλ. Ἀλήθ. 14 (1894–1895) 398–400; – J. F. Th. Perriou, De Zondag der Orthodoxie in de Byzantise Kerk, Het Christ. Oosten 9 (1956–1957) 182–200; – siehe auch S. 497.

<sup>3</sup> B. A. Mystakides, Κυριακὴ τῆς σταυροπροσκυήσεως, Ἐκκλ. Ἀλήθ. 15 (1895–1896) 5; – M. Christopoulos, Τυπικὴ διάταξις τῆς βασιλείου τάξεως τῆ κυριακῆ τῆς

σταυροπροσκυήσεως, Ἐπετηρίς 11 (1935) 48–51.

<sup>4</sup> Vgl. die Literatur S. 427.

<sup>5</sup> M. L. Arnott, Σάββατο τοῦ Λαζάρου. Νέα Ἐστία 59 (1956) 562–566.

<sup>6</sup> A. Baumstark, La solennité des palmes dans l'ancienne et nouvelle Rome, Irénikon 13 (1936) 3–24; – O. Braun, Der Palmsonntag in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge, Hist.-Polit. Blätter 171 (1923) 479–512.

Mit dem Montag beginnt die Karwoche.<sup>1</sup> Jede ἡμέρα dieser Woche trägt die Bezeichnung ἡ ἁγία καὶ μεγάλη. Jede wird durch besondere liturgische Andachtsübungen gefeiert. Die Liturgie der Karwoche scheint in Byzanz nicht unwesentlich von den Bräuchen in Jerusalem beeinflusst worden zu sein, wie wir sie zum erstenmal durch die gallische Pilgerin Aetheria berichtet bekommen.

Der Gründonnerstag, die ἁγία καὶ μεγάλη πέμπτη, wird gefeiert mit der Fußwaschung und der Waschung des Altars. Die Liturgie gedenkt der Einsetzung der Eucharistie, des Ölbergs und des Verrats des Judas. Der Patriarch konsekriert das Myron.<sup>2</sup> Am Kaiserhof nahm die Fußwaschung der Kaiser selbst vor.<sup>3</sup> Der Karfreitag,<sup>4</sup> die ἁγία καὶ μεγάλη παρασκευή, wird durch eine ἀγρυπνία begangen, in der in zwölf Evangelienabschnitten die Passionsberichte verlesen werden. Die kleinen Horen führen an diesem Tag die Bezeichnung βασιλικαί. Auch die Praesanktifikatenliturgie wird an diesem Tag nicht gefeiert. Zur Vesper wird das Begräbnis Christi gefeiert, wobei ein Epitaphion, ein mit Christi Bild besticktes Textil, verehrt wird.

Der Karsamstag,<sup>5</sup> das ἄγιον καὶ μέγα σάββατον, kennt wiederum die Verehrung des Epitaphion. Das Abendoffizium beginnt mit 15 großen Lektionen zum Taufritual; dann beginnt der eigentliche Ostergottesdienst<sup>6</sup> mit

<sup>1</sup> A. Dmitrievskij, Der Gottesdienst der Karwoche und Osterwoche im hl. Jerusalem des 9. und 10. Jahrhunderts (russ.), Kazan 1894; — E. Bouvy, La semaine sainte et la poésie liturgique, EO 1 (1897) 193; — A. Baumstark, Jerusalem und die römische Liturgie der Charwoche, Die Kirchenmusik 9 (1908) 65–69; — ders., Übersetzungen aus dem Griechischen in den Responsorien der Metten des Triduum Sacrum, Stimmen aus Maria Laach 11, (1913) 209–220; — J. B. Thibaut, Ordre des offices de la semaine sainte à Jérusalem du IVe au Xe s., Paris 1926; — E. A. Pezopulos, Ἡ μεγάλη ἑβδομάς, Athen 1929.

<sup>2</sup> Vgl. L. Petit, Du pouvoir de consacrer le saint chrême, EO 3 (1899–1900) 1–7; — ders., Composition et consécration du saint chrême, a. a. O. 129–142; — E. Herman, Wann ist die Chrysmweihe zum ausschließlichen Vorrecht der Patriarchen geworden? Sbornik P. Nikov, Sofia 1940, 509–515.

<sup>3</sup> Vgl. auch S. Petrides, La cérémonie du lavement des pieds à Jérusalem, EO 14 (1911) 89–99; — E. H. Kantorowicz, The baptism of the Apostles, Dumbarton Oaks Papers 9–10 (1956) 203–251.

<sup>4</sup> A. Baumstark, Der Orient und die Gesänge der Adoratio crucis, Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 2 (1922) 1–17; — Alexandros Lauriotis, Ἐξήγησις τοῦ ἀπολυταίου τῆς ἁγίας παρασκευῆς, Ἐκκλ. Ἀλφθ. 12 (1892) 214–216; — M. J. Gedeon, Ἀκολουθία γινομένη τῇ ἁγία καὶ μεγάλῃ παρασκευῇ τοῦ Πάσχα, Νεολόγου Ἑβδομαδαία Ἐπιθεώρησις 4. April 1893; — A. Dmitri-

evskij, Der Gottesdienst der Karwoche und Osterwoche im hl. Jerusalem des 9. und 10. Jahrhunderts (russ.), Kazan 1894; — Arkadios Vatopedinos, Αἱ ἐν τῷ ναῷ τῆς ἁγίας Εἰρήνης κατὰ τὴν Μ. Παρασκευὴν τελούμενα θεία κατηχήσεις, Ἐπετηρίς 7 (1930) 382–387; — A. Baumstark, Die Idiomele der byzantinischen Karfreitagshoren in syrischer Überlieferung, Oriens Christianus III 3–4 (1930) 232–247; — A. Rücker, Die adoratio crucis am Karfreitag in den orientalischen Riten, Miscellanea R. Mohlberg I, Rom 1948, 397–406.

<sup>5</sup> S. Eustratiades, Ἡ ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου Σαββάτου καὶ τὰ μεγαλυνάρια τοῦ Ἐπιταφίου, ΝΣλιών 32 und 33 (1937 und 1938) in 10 Forts.; — A. Costanza, De ἐπιτάφιος θρῆνος in de griekse liturgie van stillen Zaterdag, Studia Catholica 15 (1939) 352–374; 17 (1941) 33–46; 18 (1942) 292–318; — zum Karsamstagfeier in Jerusalem vgl. die Literatur S. 197.

<sup>6</sup> B. A. Mystakides, Ὁ πατριάρχης καὶ ὁ αὐτοκράτωρ τοῦ Βυζαντίου κατὰ τὴν πέμπτην τῆς διακαινησίμου, Ἐκκλ. Ἀλφθ. 15 (1895–1896) 51; — E. v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten, Leipzig 1903; — J. Klapper, Der Ursprung der lateinischen Osterfeiern, Zeitschr. f. deutsche Philologie 50 (1923) 46–58; — H. J. M. Milne, An easter-tide fragment on papyrus, Journal of Egypt. Archaeol. 21 (1935) 217–218; — H. Engberding, Osterfeier und Osterfreude in byzantinischer Liturgie, Benedikt. Monatsschrift 21 (1919) 106–117; — A. Baumstark, Liturgie comparée 181 ff.; — A. Baumstark, Der Oster-

der Liturgiefeyer und dem Osterkanon des Joannes von Damaskos und der Verlesung der Osteransprache, die von Joannes Chrysostomos stammen soll. Die Osterwoche heißt auch *διακαινήσιμος* [ἐβδομάς]. Mit dem Ostersonntag tritt anstatt des Triodion das Pentekostarion als liturgisches Buch in Funktion. Ostermontag und Osterdienstag wurden vom Kaiser und vom Patriarchen mit ähnlichem Pomp begangen wie der Ostersonntag selbst. Der Freitag war speziell der Theotokos als Θ. τῆς ζωοδόχου πηγῆς gewidmet.

1. Erster Sonntag nach Ostern (*κυριακή νέα* oder *καινή* oder *τοῦ ἀντιπάσχατος ἡτοιΘωμᾶ*). Das Evangelium ist jenes vom ungläubigen Thomas (Joannes 20, 19/31). Auch die zweite Osterwoche gedenkt immer wieder des Thomas und wird nach ihm benannt.

2. Der zweite Sonntag *ἀπὸ τοῦ πάσχα* ist der Sonntag der *μυροφόροι* (d. h. der Frauen am Grabe) und Josephs des Gerechten, d. h. von Arimathäa.

3. Der dritte nachösterliche Sonntag ist die *κυριακή τοῦ παραλύτου*, des Gichtbrüchigen (Jo. 5, 1–15). Der darauffolgende Mittwoch beginnt die Mittfingstenfeiern (*ἡ τετάρτη τῆς μεσοπεντηκοστῆς*), die bis zum folgenden Mittwoch dauern.<sup>1</sup>

4. Der vierte Sonntag nach Ostern ist der Sonntag der Samariterin (*τῆς Σαμαρείτιδος*) nach Jo. 4, 5–42.

5. Der fünfte Sonntag nach Ostern hat das Evangelium vom Blindgeborenen (*τοῦ τυφλοῦ*), Jo. 9, 1–38. Der Donnerstag der folgenden Woche ist das Fest der Himmelfahrt Christi, der *ἀνάληψις*, weshalb auch die ganze Woche die Bezeichnung *ἀνάληψιμος* führt.<sup>2</sup>

6. Der sechste Sonntag nach Ostern ist der Sonntag *τῶν ἁγίων πατέρων*, worunter die 318 Väter der ersten Synode von Nikaja gemeint sind.<sup>3</sup> Der darauffolgende Samstag ist in ganz besonderer Weise den Verstorbenen geweiht. Auch an diesem Samstag werden, wie am entsprechenden Samstag der Fastenzeit, Kolyba geweiht.

7. Der Pfingstsonntag<sup>4</sup> ist besonders ausgezeichnet durch das Offizium der Kniebeugung (*ἀκολουθία τῆς γονυκλισίας*), das nach der Überlieferung

kanon des hl. Joannes von Damaskus als topographische Quelle, in: A. Baumstark, Die modestianischen und konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem, Paderborn 1915, 34 ff.

<sup>1</sup> N. Nilles, Mitte-Pfingsten, ZKathTheol. 19 (1895) 169–177.

<sup>2</sup> Vgl. S. Salaville, Tessarakosté: Carême ou Ascension, EO 14 (1911) 355–357; – ders., Τεσσαρακοστή, Ascension et Pentecôte au IV<sup>e</sup> siècle, EO 28 (1929) 257–271. Das Himmelfahrtsfest wurde ursprünglich zusammen mit Pfingsten am 50. Tag nach Ostern als Schluß der göttlichen Oikonomia gefeiert. Der vierzigste Tag hat sich erst nach Aethieria eingebürgert. Vgl. auch E. Dekkers, De datum der „Peregrinatio Egeriae“ en het feest van Ons Heer Hemelvaart, Sacris Erudiri 1 (1948) 181–205; – A. Heisen-

berg, Zur Feier von Weihnachten und Himmelfahrt im alten Jerusalem, BZ 24 (1923–1924) 329–335.

<sup>3</sup> Vgl. S. Salaville, La fête du concile de Nicée et les fêtes de conciles dans le rite byzantin, EO 24 (1925) 445–470. Ursprünglich und zum erstenmal begegnet das Fest zusammen mit der Feier an die Erinnerung von Chalkedon, Ephesos und Konstantinopel im Jahre 518. In der Folgezeit erhielten auch die übrigen General-synoden eigene Feste, und das erste Konzilsfest wurde aufgespalten mit eigenen Feiern für Konstantinopel, Ephesos und Chalkedon. Vgl. S. Salaville, La fête du concile de Chalcedoine, in: Das Konzil von Chalkedon II, Würzburg 1950, 677–695.

<sup>4</sup> E. v. Dobschütz (siehe S. 256 Anm. 6); – Anon., Il vespero della γονυκλισία, Roma

Basileios dem Großen zugeschrieben wird. Man hat die Vermutung ausgesprochen, es handle sich um eine Art Bußgottesdienst für die in der Osterfreude begangenen Exzesse.

Mit den Pfingstfeiern und dem Sonntag nach Pfingsten schließt auch das Pentekostarion.

Die folgenden Wochen stehen in keinem organischen Zusammenhang mit den bisher geschilderten beweglichen Festzeiten, wenn sie sich auch terminmäßig nicht von ihnen trennen lassen. Das entsprechende Liturgiebuch ist die Oktoechos. Die Sonntage werden nach den Evangelisten unterschieden, welche die Evangelien der Sonntage liefern. Auf 17 Matthaios-Sonntage, beginnend mit dem ersten Sonntag nach Pfingsten, folgen 18 Lukas-Sonntage. Der Ausgleich mit dem Triodionsbeginn und mit der Tatsache, daß einige dieser Sonntage an feste Daten des Kirchenjahrs (vor und nach Weihnachten) gebunden sind, muß durch Verschiebungen und Einschaltungen für jedes Jahr eigens getroffen werden.

Einige dieser Sonntage bedürfen besonderer Erwähnung:

1. Erster Sonntag nach Pfingsten (1. Matthaios-Sonntag), noch im Pentekostarion stehend, ist der Sonntag τῶν ἁγίων πάντων, das Allerheiligenfest.

2. Die zwei Sonntage vor und nach der ὕψωσης, d. h. vor und nach der Kreuzerhöhung, die ihr Evangelium Joannes bzw. Markos entnehmen. Nach dem zweiten dieser Sonntage beginnt die Lukas-Zeit.

3. Der zweite Sonntag vor Weihnachten (3. Adventssonntag) ist den προπάτορες geweiht, der erste vor Weihnachten (4. Advent) den heiligen Vätern. Der Sonntag nach Weihnachten führt die Bezeichnung μετὰ τὴν Χριστοῦ γέννησιν, die Sonntage vor und nach der Epiphanie (6. Januar) heißen πρὸ τῶν φώτων und μετὰ τῶν φώτων.

Vom Festkalender der stehenden Feste seien hier nur die wichtigsten Daten erwähnt. Das Weihnachtsfest<sup>1</sup> im Orient ist sicherlich erst jüngeren Datums als das Epiphaniefest. Das römische Fest des 25. Dezember kam in der

e l'Oriente 2 (1912) 81–89; – S. Eustratiades, Ἡ τελετὴ τῆς γονυκλισίας τῆς ἁγίας πενήκοστῆς κατὰ τὸ ἰα' αἰῶνα, Ὁ Νέος Ποιμὴν 5 (1923) 223–232; – H. Engberding, Pfingsten in der byzantinischen Liturgie, Benediktin. Monatschrift 18 (1936) 161–170; – A. Rücker, Die feierliche Kniebeugungszeremonie zu Pfingsten in den orientalischen Riten, in: Heilige Überlieferung . . . für . . . J. Herwegen, Münster 1938, 193–211; – O. H. E. Burmester, The office of genuflection on Whitsunday, Le Muséon 47 (1943) 205–257; – V. Zander, La pentecôte dans l'église orthodoxe, Sanctae Ecclesiae 29 (1948) 83–102.

<sup>1</sup> Zur weitverzweigten Literatur über das Weihnachtsfest, hier nur einige Hinweise: H. Usener, Das Weihnachtsfest, 2. Aufl. bearb. v. H. Lietzmann, Bonn 1911; – E. Norden, Die Geburt des Kindes, Leipzig-Berlin 1924; – J. Bonaccorsi, Noël, Paris

1903; – A. Baumstark, Die Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel, Oriens Christ. 2 (1902) 441–446; – C. A. Kneller, Die Begleitfeste der Weihnacht, Stimmen aus Maria-Laach 67 (1904) 538–556; – K. Lübeck, Die Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel, Hist.-Jahrb. 28 (1907) 109–118; – E. Vacandard, Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie, Revue du Clergé Franç. 52 (1907) 593–615; 53 (1908) 5–24; – C. Erbes, Das syrische Martyrologium und der Weihnachtsfestkreis, ZKG 26 (1908) 1–58; – A. Baumstark, Griechische und syrische Weihnachtspoesie des 8. Jahrhunderts, Gottesminne 6 (1911–1912) 244–263; – G. Allmang, Weihnachten. Anfänge des Festes und liturgische Entwicklung, Pastor bonus 25 (1912–1913) 129–136. 257–264; – A. Meyer, Entstehung und Entwicklung des Weihnachtsfestes, Zürich, 2. Aufl. 1913; – J.-B. Thibaut, La solen-

zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts nach Syrien und Kleinasien und wohl auch nach Konstantinopel. In Ägypten scheint es erst im 5. Jahrhundert Eingang gefunden zu haben, und in Jerusalem bedurfte es kaiserlichen Drucks, bis es im 6. Jahrhundert volle Geltung erlangte. Eine Vorbereitung auf das Weihnachtsfest bahnte sich schon zu einer Zeit an, als dieses Fest im wesentlichen Grundgedanken am 6. Januar gefeiert wurde. Ein eigentliches Vorbereitungsfasten scheint schon bei Seueros von Antiochia greifbar.<sup>1</sup> Etwa im 7. Jahrhundert scheint eine vierzig tägige Fastenzeit vor Weihnachten fester Bestand des liturgischen Jahres zu sein. M. Jugie glaubt bereits für das 4. Jahrhundert an einen vorbereitenden Festzyklus für Weihnachten, der das älteste Marienfest – feierend die Mutterschaft Mariens – und ein Fest des Joannes Prodromos umfaßte. In das vorbereitende Fasten fällt nach dem heutigen Festkalender am 9. Dezember das Fest der Empfängnis der hl. Anna, das sich jedoch vor dem 10. Jahrhundert kaum größerer Verbreitung erfreut haben dürfte.<sup>2</sup> Das Weihnachtsfest selbst hat eines der berühmtesten Kontakien dem *usus liturgicus* erhalten: 'Η παρθένος σήμερον von Romanos Melodos. Das Stephanosfest und das Gedächtnis der Unschuldligen Kinder stehen seit frühbyzantinischer Zeit am 27. und 29. Dezember.

Das alte Weihnachtsfest war, wie schon erwähnt, der Festtag des 6. Januar, Epiphanie,<sup>3</sup> Theophanie oder auch einfach τὰ φῶτα genannt. Über den Ur-

nité de Noël, EO 19 (1920) 153–162; – B. Botte, Les origines de la Noël et de l'Épiphanie, Louvain 1932; – K. Prümm, Die Entstehung der Geburtsfeier des Herrn in Ost und West, Stimmen der Zeit 135 (1938) 207–225; – H. Frank, Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie I, Münster 1932; – V. Zander, La fête de Noël de l'église orthodoxe, Sanctae Ecclesiae 29 (1948) 209–224; – S. Vailhé, L'introduction de la fête de Noël à Jérusalem, EO 8 (1905) 212–218; – A. Heisenberg, Zur Feier von Weihnachten und Himmelfahrt im alten Jerusalem, BZ 24 (1923–1924) 329–335; – G. Peradze-A. Baumstark, Die Weihnachtsfeier Jerusalems im 7. Jahrh., OrChr. 23 (III 1) (1927) 310–318; – Chr. Papadopoulos, 'Η ἑορτή τῶν Χριστουγέννων ἐν τῇ ἑορτήσῃ 'Ιεροσολύμων, ΝΣιών 33 (1938) 3–18. 113–128.

<sup>1</sup> DACL I 3223–3230 (F. Cabrol); – LTK I 110–111 (G. Kieffer); – F. Cabrol, L'avent liturgique, Revue Bénédictine 22 (1905) 484–495; – RAC I 118–125 (A. Baumstark); – vgl. auch M. Jugie, EO 22 (1923) 129–152; – K. Holl, Die Entstehung der vier Fastenzeiten (siehe S. 254, Anm. 1).

<sup>2</sup> Vgl. M. Jugie, EO 16 (1913) 491–492; – E. Vacandard, Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception, Revue du Clergé Franç. 61 (1910) 5–41; 62 (1910) 257–278. 681–701; – A. Schultz, Der liturgische Grad des Festes der Empfängnis Mariens im byzantinischen Ritus vom 8. bis zum 13. Jahrhundert (Diss. Teildruck),

Rom 1941; – P. de Meester, La festa della concezione di Maria santissima nella chiesa greca, Bessarione, II vol. 7 anno 9 (1904–05) 89–102.

<sup>3</sup> Auf das Epiphaniastfest nehmen auch die meisten der Anm. 1, S. 258 zitierten Arbeiten Bezug. Vgl. außerdem: W. Bousset, Kyrios Christos, 2. Aufl. Göttingen 1921, 270 ff.; – K. Holl, Der Ursprung des Epiphaniestestes, Sb. Berliner AW 1917, 402–438 = Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1928, 123–154; – P. de Puniet, La fête de l'Épiphanie et l'hymne du baptême du rite grec, Rassegna Gregoriana 5 (1906) 498–514; – ders., Formulaire grec de l'Épiphanie dans une traduction latine ancienne, Revue Bénédictine 29 (1912) 29–46; – Anon., L'epifania nella chiesa greca, Roma e l'Oriente 3 (1913) 286–301; – Archim. Kallistos, Τὸ ἅγιον φῶς, ΝΣιών 25 (1933) 280–293. 357–367; – E. Lichtenstein, Östliche Theophaniefiern, Kyrios 3 (1938) 191–207; – L. Kunz, Die Struktur der drei ältesten Epiphanie-Troparien, BZ 41 (1941) 40–44; – V. Zander, La fête de l'Épiphanie dans l'église orthodoxe, Sanctae Ecclesiae 28 (1947) 1–19; – zur Wasserweihe vgl. S. 248. – H. Frank, Hodie caelesti sponso iuncta est ecclesia. Ein Beitrag zur Geschichte und Idee des Epiphaniestestes, in: Vom christlichen Mysterium, Düsseldorf 1951, 192 bis 218; – O. Heiming, Die Entwicklung der Feier des 6. Januar zu Jerusalem im 5. und 6. Jahrhundert, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 9 (1929) 144–148.



sprung des Festes sind die verschiedensten Thesen aufgestellt worden. Es scheint jedenfalls die Erscheinung des Herrn und seine Taufe zusammen gefeiert worden zu sein, so daß die Wasserweihe zum *signum distinctivum* des Festes werden konnte. In Verbindung damit stand die Epiphanie des wunderwirkenden Herrn: das Wunder von Kana, und offenbar in geringerem Grad die Anbetung durch die drei Weisen, die im Westen im Volksbewußtsein der Hauptinhalt des Festes blieb. Es ist immer die *ἀνάδειξις τῆς οἰκείας θεότητος* (Konstit. Apost. V 13, 2), die primär gemeint ist.

Eines der ältesten Herrenfeste, an seinem heutigen Platz nur denkbar in Relation zum 25. Dezember, ist das Fest der „Begegnung“ (*ὕπαπαντή*)<sup>1</sup> Christi mit Symeon im Tempel, erst im Westen zu einem Marienfest „Mariä Reinigung“ umgedeutet. Schon Aetheria begegnete dem Fest in Jerusalem, und von da aus nahm es seine Verbreitung in alle Welt. Es ist jedoch möglich, daß die Verbindung des Festes mit der Kerzenweihe von Rom nach Jerusalem zurückfand.

Das nächste große Fest des unbeweglichen Kirchenjahres fällt auf den 25. März: Mariae Verkündigung, griechisch *εὐαγγελισμός* genannt.<sup>2</sup> Es ist nicht das älteste Marienfest, hat aber einen der höchsten Ränge im byzantinischen Kirchenjahr. Seine Kollision mit bestimmten Tagen der Fastenzeit gehört zu den Problemen, denen die Vorliebe der griechischen Rubrizisten galt. Das Fest geht in seinen Ursprüngen nicht über Kaiser Justinianos I. zurück. Es muß etwa zwischen 530 und 550 geschaffen worden sein. Der erste Festredner ist Abramios von Ephesos. Das älteste Marienfest scheint nach M. Jugie<sup>3</sup> eine Synaxis der Muttergottes in Verbindung mit dem Weihnachts- bzw. Epiphaniestage gewesen zu sein (26. Dezember). Es scheint ursprünglich ein bewegliches Fest gewesen zu sein, da es auf einen Sonntag fiel (5. Jahrh.). Dem Fest ging eine Woche das Gedächtnis des Prodromos voraus.

„Facile princeps“ aber unter den Marienfesten wurde Mariä Heimgang, die *κοίμησις*, am 15. August.<sup>4</sup> Ältere Marienfeste am 15. August, etwa im Patriarchat Jerusalem, haben mit der *κοίμησις* nur mittelbar zu tun. Die all-

<sup>1</sup> A. Baumstark, Rom oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmeßfestes, Theologie und Glaube 1 (1909) 90–105; – H. Thurston, The „churching“ of our blessed Lady, The Month 153 (1929) 422–433. 516–525; – E. de Moreau, L'Orient et Rome dans la fête du deux Février, Nouvelle Revue Théol. 62 (1935) 5–20; – M. Kishpausch, The feast of the presentation of the Virgin Mary in the temple, Diss. Washington 1941; – Chr. S. Konstantinides, Ἡ ἐορτὴ τῆς ὑπαπαντῆς τοῦ κυρίου, Istanbul 1944; – Baumstark, Liturgie Comparée 166–167.

<sup>2</sup> Vgl. M. Jugie, EO 22 (1923) bes. 130 bis 131; – S. Vailhé, Origines de la fête de l'annonciation, EO 9 (1906) 138–145.

<sup>3</sup> M. Jugie, La première fête mariale en Orient et en Occident, EO 22 (1923) 153 bis 181; – dazu: P. Bruylants, Questions liturgiques et paroissiales 23 (1938) 200 bis 210; – B. Botte, La première fête mariale

de la liturgie romaine, Ephemerides Liturgicae 47 (1933) 425–430; – B. Capelle, La fête de la vierge à Jérusalem, Muséon 56 (1943) 1–33; – ders., Sacris Erudiri 2 (1949) 111–122.

<sup>4</sup> J. Deligny, Les origines de la fête de l'assomption, Revue Augustinienne 6 (1907) 529–539; – F. Cabrol, La fête de l'assomption, Revue du Clergé Franç. 63 (1910) 385–397; – B. Capelle, La fête de l'assomption dans l'histoire liturgique, Ephemerides Theol. Lovanienses 3 (1926) 33–45; – V. Grumel, L'apodosis de la fête de la koimesis dans le rite byzantin, Εὐχὴ μνήμην Στ. Λάμπρου, Athen 1935, 231–237; – M. Jugie, La fête de la dormition et de l'assomption de la sainte vierge en Orient et Occident, L'Année Théol. 4 (1943) 11–42; – A. Raes, Aux origines de la fête de l'assomption en Orient, OrChrPer. 12 (1946) 262–274; – B. Botte, Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotocos à Jérusalem

gemeine kirchliche Feier der Koimesis verdankt ihre Verbreitung einem Dekret des Kaisers Maurikios (582–602), und unter den „byzantinischen Päpsten“ drang es ein Jahrhundert später auch in Rom ein. Ein weiteres Marienfest, das Fest ihrer Darstellung im Tempel<sup>1</sup> (εἰσοδος), ist schon unter Patriarch Germanos I. zu Beginn des 8. Jahrhunderts bezeugt, scheint dann aber wieder einigermaßen in Vergessenheit geraten zu sein. Vielleicht hat es der Beginn des 9. Jahrhunderts wieder zu höheren Ehren gebracht. Die byzantinische Kirche feiert das Fest am 21. November. Das Fest der Geburt der Theotokos fällt auf den 8. September. Es dürfte etwa so weit zurückgehen wie das Fest des Euangelismos. Ursprünglich wird es sich um ein Kirchweihfest in Jerusalem (an der probatica piscina) gehandelt haben.

Daß etwa um die Mitte der Fastenzeit ein besonderer Termin für die Kreuzesverehrung festgesetzt war, wurde schon erwähnt. Die byzantinische Kirche kennt aber außerdem, wie der Westen, noch ein anderes Kreuzfest,<sup>2</sup> das des 14. September (ὑψώσις τοῦ σταυροῦ). Das Fest geht auf die Feierlichkeiten zurück, unter denen Kaiser Herakleios nach seinem Perserfeldzug die Kreuzreliquie wieder nach Jerusalem brachte, wenigstens was die Solemnität des Tages angeht. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß schon in konstantinischer Zeit als Begleitfest zur Dedicatio der konstantinischen Anastasis in Jerusalem (13. Sept.) ein Kreuzesfest entstand, das um 515 auch schon in Konstantinopel gefeiert wird.

Zu den vornehmen Festtagen des byzantinischen Kirchenjahres gehören neben den Herren-, Kreuzes- und Marienfesten vor allem die Aposteltage. Noch Manuel I. führt sie 1166 unter den Vollfeiertagen auf.<sup>3</sup> Am wichtigsten sind unter ihnen die „Κορυφαῖα“ Petrus und Paulus. Manuel führt sie gemeinsam am 29. Juni an.

Ursprünglich hat sich die Festfeier der einzelnen Apostel, auch ihrer „Fürsten“, offenbar auf ein einziges Sammelfest, etwa in der Umgebung des Weihnachtsfestes, beschränkt.<sup>4</sup> Das Datum des 29. Juni ging aus römischer Lokaltradition in den Osten über. Ein eigenes Paulus-Fest hatte allerdings Antiocheia schon zur Zeit des Joannes Chrysostomos, vielleicht am 28. Dezember. Sicher bezeugt ist der 29. Juni in Konstantinopel erst unter Kaiser Herakleios; wahrscheinlich war das Fest damals jedoch bereits an die hundert Jahre alt. Das Fest des Apostels Andreas (30. Nov.) dürfte sich zu-

rusalem au V<sup>e</sup> siècle, *Sacris Erudiri* 2 (1949) 111–122; – V. Gonzalez, *La dominación de María en las antiguas liturgias*, *Estudios Marianos* 9 (1950) 63–69; – C. Capelle, *L'assomption dans la liturgie*, *Compte Rendu VI<sup>e</sup> Congr. Marial*, Rennes 1951, 99–113.

<sup>1</sup> E. Bouvy, *La fête de l'Εἰσοδος ou de la présentation de la vierge au temple dans l'église grecque*, *Bessarione* 1 (1896–97) 555 bis 562; – S. Vailhé, *La fête de la présentation de Marie au temple*, *EO* 5 (1902) 221–224; – V. Grumel, *EO* 32 (1933) 166 bis 167; – H. Chirat, *Les origines de la fête du 21 novembre*, *Mélanges E. Podéchar*, Lyon 1945, 127–134.

<sup>2</sup> N. H. Baynes, *The restoration of the*

*cross of Jerusalem*, *The English Hist. Review* 27 (1912) 292; – E. Honigmann, *La date de l'homélie du prêtre Pantoléon sur la fête de l'exaltation de la Croix*, *Bulletin der Belg. AW V 36*, Brüssel 1950, 547–559; – B. Cornet, *La fête de la Croix du 3 mai*, *Revue Belge Phil. Hist.* 30 (1952) 805–812; – L. Mirković, *Krstovdan*, *Zbornik Pravosl. Bogosl. Fakult.* 2 (1951) 14–20; – Baumstark, *Liturgie comparée* 203.

<sup>3</sup> Dölger, *Regest* 1466.

<sup>4</sup> Vgl. Baumstark, *Liturgie comparée* 204 ff.; – K. Holl, *Fastenzeiten*, *Gesammelte Aufsätze II*, bes. 160 ff.; – J. B. Wainwright, *The office for the commemoration of ss. Peter and Paul according to the Byzantine rite*, London 1909.

sammen mit der Legende von der Apostolizität des Sitzes von Konstantinopel liturgisch erst im 10. Jahrhundert durchgesetzt haben.<sup>1</sup>

Das Fest des Vorläufers (Prodromos) Christi, des Täufers Joannes, am 24. Juni scheint ebenfalls lateinischen Ursprungs. Das alte orientalische Fest fiel, wie erwähnt, in die Weihnachtszeit. Eine alte Synaxis am 7. Januar ist trotz der Einführung des 24. Juni erhalten geblieben. Dazu kamen die Erinnerungstage an die Auffindung des Hauptes des Täufers am 24. Februar (1. und 2. Auffindung) und am 25. Mai (3. Auffindung).

Zu diesen Heiligenfesten kamen noch eine ganze Reihe von Kirchweihfesten,<sup>2</sup> die ihren Ausgang wohl von den Enkainia der Anastasis in Jerusalem 335 (13. September) nahmen. Die wichtigsten für den Bereich von Konstantinopel sind wohl die Enkainia der Hagia Sophia am 23. Dezember, der Blachernenkirche am 31. Juli, der Chalkoprateiakirche am 18. Dezember, der Nea am 1. Mai, der Sergios-Bacchos-Kirche am 29. November u. a. Eine Art Neujahr war der 1. September als Fest der neuen Indiktion, das auch kirchlich begangen wurde.

Von den Fastenzeiten wurden bereits die große τεσσαρακοστή und das Adventsfasten genannt. Zu diesen beiden Fastenzeiten kamen weitere „Quadragesimalfasten“, so das sogenannte Apostelfasten. K. Holl wollte es schon um 800 entdecken,<sup>3</sup> doch weiß der entsprechende Beleg aus Theodoros Studites zwar von einem Apostelfasten, kennt jedoch keine Relation als Vorbereitung auf Peter und Paul am 29. Juni. Es scheint, daß diese Quadragesima ein ursprünglich nachpfingstliches Heilig-Geist-Fasten war. Als Vorbereitung auf das Apostelfest ist es erst durch Athanasios Athonites um die Wende zum 11. Jahrhundert bezeugt. Die vierte „Quadragesima“ der byzantinischen Kirche ist das Fasten als Vorbereitung auf das Koimesis-Fest.<sup>4</sup> Es ist angeblich schon bei Theodoros Studites bezeugt. Sicher sind die Zeugnisse erst aus der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts. Der Grund für seine Einführung ist unbekannt. Die Dauer könnte ursprünglich wohl 40 Tage gewesen sein, wurde jedoch offenbar wegen der Nähe des Apostelfestens spätestens um die Wende zum 9. Jahrhundert auf 14 Tage reduziert.

## 6. LITURGISCHE HYMNOGRAPHIE

Am Anfang der uns bekannten byzantinischen liturgischen Poesie stehen kurze, gleichzeitige, akzentuierend gebaute Lieder, welche gewöhnlich Tro-

<sup>1</sup> Vgl. Chr. Konstantinides, La fête de l'apôtre André dans l'église de Constantinople à l'époque byzantine et aux temps modernes, Mélanges M. Andrieu, Straßburg 1956, 243–261 (mir unzug.); – F. Dvornik, L'idée de apostolicité à Byzance et la légende de l'apôtre André, Actes X<sup>e</sup> Congrès Intern. d'Études Byz. Istanbul 1957, 323–326.

<sup>2</sup> M. Black, The festival of Encaenia Ecclesiae in the ancient church with special reference to Palestine and Syria, Journal Eccles. History 5 (1954) 78–85; –

B. Botte, Les dimanches de la dédicace dans les églises syriennes, L'Orient Syrien (1957) 64–70.

<sup>3</sup> K. Holl, a. a. O. bes. S. 177 ff.; – dazu V. Grumel, EO 32 (1933) 162–165; – O. Heimig, Kennt man nach Eucheria zu ihrer Zeit in Jerusalem das Pfingstfasten? Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 6 (1926) 236–237.

<sup>4</sup> V. Grumel, Le jeûne de l'assomption dans l'église grecque, EO 32 (1933) 162–194; – über den ganzen August als Marienmonat

parien genannt werden.<sup>1</sup> Sie wurden beim kirchlichen Stundengebet verwendet, wo sie zwischen die Lesungen eingeschaltet oder an deren Ende gestellt wurden. Ihre Einführung ging nicht ohne Widerstand vor sich, doch scheint gerade die Propaganda der Häretiker, die sich, dem Beispiel der Gnostiker und des Areios folgend, gern der Mittel des Liedes bedienten, dazu angeregt zu haben, auch im orthodoxen Gottesdienst sich der gebundenen Redeform zu bedienen. Aus dieser Gegenpropaganda erklärt sich dann auch leicht, daß diese kleinen Lieder nicht so sehr Ausdruck einer religiösen Stimmung als vielmehr einer präzisen dogmatischen Lehre sind.

Die uns erhaltenen Lieder dieser Art stammen meist erst aus dem 5. und 6. Jahrhundert. Neben diesen gleichzeitigen stehen aber auch ungleichzeitige. Daß erstere sehr rasch mit geringen Ausnahmen aus dem Gottesdienst verschwanden, erklärt sich nach einer Vermutung von Paul Maas vielleicht damit, daß diese Dichtung *κατὰ στίχον* für die entstehende liturgische Musik, die sich streng an das Schema der Strophen anschließen wollte, zu kurz erschien.<sup>2</sup> Unter den ungleichzeitigen Hymnen der frühbyzantinischen Epoche – sie sind etwa so alt wie die gleichzeitigen – stehen so ehrwürdige Stücke wie der Cherubshymnos der Chrysostomos-Liturgie, das Kommunionlied für den Gründonnerstag: *Τοῦ δειπνοῦ σου τοῦ μυστικῆς* u. ä.<sup>3</sup> Es ist gut möglich, daß wir die Ursprünge dieser Poesie in Palästina zu suchen haben, daß aber die formalen Elemente hellenistischer Natur sind.<sup>4</sup>

Dieselbe Zeit, der die erhaltenen Stücke dieser Hymnographie angehören, ist aber auch die Zeit, in der bereits eine hymnographische Gattung viel komplizierterer Art voll ausgebildet vor uns steht. Es ist das Kontakion.<sup>5</sup> Kontakion – vielleicht bedeutungsmäßig etwas Ähnliches wie Rotulus – ist ein Ausdruck, der uns erst im 9. Jahrhundert bezeugt ist, während die frühere Zeit für diese Gattung keinen eigenen Ausdruck besaß. Das Kontakion besteht aus durchschnittlich 18 bis 24 Strophen, die nach Zahl der Silben, Platz der Akzente in der Zeile, syntaktischer Gliederung usw. völlig übereinstimmen. Auch Kola, Kommata und Perioden innerhalb der einzelnen Strophen entsprechen der Anordnung in den anderen. Hymnengeschichtlich könnte man sagen, das Kontakion bestehe aus einer Vielzahl von ungleich-

vgl. ders., *Le mois de Marie des Byzantins*, EO 31 (1932) 257–269.

<sup>1</sup> Ein Teil des vorhandenen Materials wurde ediert und besprochen von P. Maas, S. G. Mercati und S. Gassisi, *Gleichzeitige Hymnen der byzantinischen Liturgie*, BZ 18 (1909) 309–356.

<sup>2</sup> Vgl. P. Maas, *Gleichzeitige Hymnen in der Liturgie der griechischen Kirche*, *Studia Patristica II*, Berlin 1957, 47–48.

<sup>3</sup> Die ältesten gleichzeitigen Stücke zusammen mit ungleichzeitigen ed. P. Maas, *Frühbyzantinische Kirchenpoesie I*, Anonyme Hymnen des 5.–6. Jahrhunderts, 2. Aufl. Berlin 1931; – deutsche Übers. S. v. Dunin-Borkowski, *Aus der frühbyzantinischen Kirchengedichtung*, Stimmen aus Maria-Laach 81 (1911) 12–20; – weitere ältere Lieder und Troparienaus-

gaben: P. Maas, *Das älteste Lied auf Mariae Lichtmeß*, Beilage zur Münchener Allgem. Zeitung 1905 Nr. 28 (3. Februar) 184–185; – F. Mercenier, *L'antienne mariale grecque la plus ancienne*, *Muséon* 52 (1939) 229–233; – S. Gassisi, *Un antichissimo „kontakion“ inedito*, *Roma e l'Oriente* 1 (1910–1911) 165–187; – S. Petrides, *Un tropaire byzantin sur un fragment de poterie égyptienne*, EO 3 (1899–1900) 361 bis 367; – N. Borgia, *Frammenti eucaristici antichissimi*, Grottaferrata 1932.

<sup>4</sup> Vgl. A. Baumstark, „Te deum“ und eine Gruppe griechischer Abendhymnen, *OrChr.* 34 (III 12) (1937) 1–26; – ders., *Liturgie comparée* 117.

<sup>5</sup> *DACL VIII* 819–820 (H. Leclercq); – P. Maas, *Das Kontakion*, BZ 19 (1910) 285 bis 306.

zeitigen Troparien.<sup>1</sup> Die Strophen werden denn auch Troparia oder noch häufiger οἴκοι genannt. Am Kopf dieser Strophen steht eine Einleitungsstrophe, κουκούλιον genannt. Dieses Kukulion ist allometrisch. Die Metrik all dieser Strophen ist natürlich akzentuierend und nicht quantifizierend.<sup>2</sup> Sie beruht auf der quantitativen Silbengleichheit und dem Verlust des Gefühls für Länge und Kürze der Vokale. Die Stropheninitialen der Kontakia bilden stets eine Akrostichis,<sup>3</sup> auch ein Refrain ist stets vorhanden, und zwar sind durch den Refrain die οἴκοι mit dem κουκούλιον verbunden.

Seinem Inhalt nach ist das Kontakion eine versifizierte Predigt, die aufs stärkste mit den dramatischen Mitteln einer mit Zwischenrufen, Fragen, Apostrophen usw. dekorierten Rhetorik arbeitet. Wir kennen ähnliche Predigtformen vor allem im syrischen Bereich:<sup>4</sup> die Memra, eine einfache metrische Predigt, die Madraša, für die auch der Refrain obligat und die Akrostichis häufig ist, und die Sughita, eine Art Dialogpredigt. Wir kennen aber auch griechische Predigten ähnlicher Art, vor allem von Basileios von Seleukeia. Das Kontakion ist nur die strenge und konsequente Durchführung der in diesen Predigten angeschlagenen Art und Weise. Wie es zur Ausbildung des Kontakions dann tatsächlich kam, wissen wir nicht. Es tritt uns, sieht man von einigen plumperen Belegen des 6. Jahrhunderts ab, in Romanos dem Meloden<sup>5</sup> sofort in größter Vollendung entgegen. Eine Art Vorform können wir im Partheioneion des Methodios von Philippoi sehen, wenn auch hier das Metrum noch quantifizierend ist. Der Einfluß des syrischen Dichterkreises dürfte nicht unbedeutend sein, denn nur von einem solchen grundsätzlich christlichen Kulturkreis her, der sich um hellenistische Vorbilder nicht zu kümmern hatte, läßt es sich verstehen, daß das Kontakion so ohne jede Rückverbindung mit der hellenistischen Poesie arbeitet.

Das Kontakion war für den musikalischen Einzelvortrag bestimmt. Man darf an eine Art Rezitativ denken. Die Melodie wird schon in den ältesten Handschriften nach Tonart (ἤχος) vermerkt. Strophen, welche sich besonderer Beliebtheit erfreuten, wurden als Musterstrophen für andere neue Gedichte verwendet. Diese Musterstrophe (εἰρμός) wird zu Beginn der neuen Lieder immer neben der Tonart angegeben. Der Refrain jeder Strophe führt die Bezeichnung ἐφύμιον. Kontakia, die sich nicht nach einem εἰρμός richten, nennt man ἰδιόμελα.

<sup>1</sup> Ein Verzeichnis der Einzeltermini der griechischen Hymnographie z. B. bei Christ-Paranikas LVII ff.

<sup>2</sup> Technisches zu Metrik, Akzentuations-system, Strophik usw. zusammengefaßt bei Dölger, Dichtung 37 ff.; – vgl. auch M. Paranikas, 'H μετρικὴ τῶν βυζαντινῶν καὶ ἰδιὰ τῶν ὕμνογράφων τῆς ἡμετέρας ἐκκλησίας, Σύλλογος 27 (1895–1899) 246–262; – W. Meyer, Pitra, Mone und die byzantinische Strophik, Sb. Bayer. AW 1896, München 1896, 49–66; – P. Aubry, Le rythme tonique dans la poésie liturgique et dans les chants des églises chrétiennes au moyen-âge, Paris 1903; – H. J. W. Tillyard, Quantity and accent in Byzantine hymnody,

Laudate 4 (1926) 85–90; – N. K. Konstantopoulos, 'H ἀρχαία ἑλληνικὴ μετρικὴ ἐν τῇ βυζαντινῇ λειτουργικῇ ὕμνογραφίᾳ, Athen 1954.

<sup>3</sup> K. Krumbacher, Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie, Sb. Bayer. AW 1903, 4, S. 551–691.

<sup>4</sup> Vgl. A. Baumstark, Syrische und hellenistische Dichtung, Gottesminne 3 (1905) 570–593; – ders., Geschichte der syrischen Literatur 39 ff.

<sup>5</sup> Siehe S. 425 ff. Dort auch die Bibliographie zu Romanos, die wesentliche Beiträge zur Hymnographie im allgemeinen enthält.

Die hohe Zeit des Kontakion waren das sechste und siebte Jahrhundert, Romanos der Melode der dichterische Exponent, der Akathistos-Hymnos und das Weihnachtslied des Romanos die bedeutsamsten Vertreter des Genos.

Mit dem achten Jahrhundert wird das Kontakion so radikal verdrängt, daß sich heute in den liturgischen Büchern nur noch Bruchstücke alter Kontakia finden. Die Großmacht, der diese Verdrängung gelang, ist der Kanon. Als „Erfinder“ dieser neuen Dichtungsart gilt Andreas von Kreta.<sup>1</sup> Was es mit der Nachricht auf sich hat, läßt sich schwer entscheiden. Es ist durchaus denkbar, daß sein riesiger Bußkanon von 250 Strophen der byzantinischen Prolixität als angenehmes Vorbild gedient hat. Ursprünglich hatte der Kanon kein eigenständiges Leben, sondern diente dazu, zwischen die biblischen Cantica (ὧδαί) eingestreut zu werden. Entsprechend den neun biblischen Cantica zählen die Kanones ursprünglich auch neun Teile, auch ihrerseits ὧδαί genannt. Da aber das lange Canticum aus Deuteronomion 32, 1–20 meist nur in der großen Quadagesima gelesen wurde, haben wir auch meist nur achteilige Kanones.<sup>2</sup> Es gibt aber auch kleinere Kanones mit nur vier Teilen (τετραὶώδια), drei Teilen (τριώδια) und zwei Teilen (διώδια). Aufs ganze gesehen sind jedoch die Kanones zumeist so angeschwollen, daß sie den Zweck, für den sie geschaffen waren, vergessen ließen, d. h. daß sie die Cantica selbst verdrängten. Andererseits wollte man aber doch die Teile nicht unvermittelt aufeinanderfolgen lassen; man hat deshalb kleine Anrufungen komponiert (ἐφόμνια) welche die ehemaligen Cantica-Verse ersetzten. Auch die Kanones haben einen Heirmos, eine Musterstrophe. Die einzelnen ὧδαί des Kanons sind dann selbständig gestaltet, so daß jede ein Lied mit eigenem Versmaß darstellt. So entspricht natürlich jeder Ode auch ein eigener Heirmos. Damit ist ein voll ausgebildeter Kanon, sozusagen eine Anhäufung von neun (oder acht) eigenständigen Kontakia. Die Akrostichis<sup>3</sup> wird in den Kanones gegenüber den Kontakia seltener; dasselbe gilt vom Refrain.

Neben Andreas von Kreta sind die wichtigsten Vertreter der Kanones-Dichtung die beiden Palaestiner Joannes Damaskenos und Kosmas von Maiuma, was schon dadurch belegt wird, daß man etwa zu den Kanones des Joannes Kommentare schrieb (so z. B. Joannes Zonaras). Weitere bedeutsame Namen der späteren Zeit sind Theodoros Studites, Theophanes Graptos und Joannes Mauropus. Aber auch die spätbyzantinische Hymnographie erschöpfte sich im großen und ganzen im Kanon, d. h. in Nachahmungen der Kanones des 8.–10. Jahrhunderts. Es darf vermerkt werden und es bezeugt das artistische Element, das bei der Kanonesdichtung schon sehr stark spürbar ist, daß Joannes Damaskenos z. B. drei sogenannte „iambische Kanones“ gedichtet hat, welche das alte quantifizierende Prinzip (Zwölfsilber) mit der akzentuierenden Strophik kombiniert.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Siehe S. 500.

<sup>2</sup> A. Papadopulos-Kerameus, Δεύτεραι ὧδαί ἱερατικῶν κανόνων, VVrem. 13 (1906) 484–488; – ders., Ἐκκλ. Ἀρχ. 21 (1901) 425–427; – Th. Xydes, Τὸ θεματικὸ ἀντικείμενο στὴν ἀ' φῶδὴ τῶν ἱερατικῶν κανόνων, Athen 1949.

<sup>3</sup> W. Weyh, Die Akrostichis in der byzantinischen Kanonesdichtung, BZ 17 (1908) 1–69.

<sup>4</sup> A. Nauck, Canones iambici cum commentario et indice verborum, Petersburg 1894.

Die alte Art zu dichten manifestiert sich ja auch noch zur „Zeit der Kontakien“ in den liturgischen Anakreonten des Sophronios von Jerusalem. Auf den Spuren des Sophronios wandeln Elias Synkellos von Jerusalem, Michael Synkellos von Jerusalem und Metrophanes von Smyrna.<sup>1</sup>

Andererseits konnte die Kanones-Dichtung das Kontakion nicht völlig aus dem Felde schlagen. Noch Theodoros Studites und Joseph der Hymnograph versuchen sich – neben dem Kanon – auch am Kontakion.

Eine liturgische Dichtungsform, die gleichzeitig etwa mit dem Ende des Kontakions und dem Beginn des Kanons geht, freilich ohne die Verbreitung des einen oder anderen zu erreichen, ist das Syntomon.<sup>2</sup> Es handelt sich auch hier um eine Dichtung, deren Strophen eingeschoben werden zwischen andere liturgische Stücke, hier zwischen Psalmverse. Deshalb wird das Syntomon auch häufiger *στιχηρόν* genannt. Das Syntomon besteht meist aus vier, manchmal auch aus fünf und mehr (bis neun) Strophen. Prototyp scheint der Melode Kyprianos zu sein, der sich vielleicht in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts datieren läßt.

Es muß darauf hingewiesen werden, daß eine Menge von hymnographischen Stücken der früh- und frühmittelbyzantinischen Zeit sich auch in syrischer Überlieferung finden. Auch die Jakobiten haben sich an dieser Adaption byzantinischen Materials beteiligt. Bei diesem Material findet sich noch sehr viel, was erst datiert und seinem griechischen Autor zugeteilt werden muß.<sup>3</sup>

Die große Masse der liturgischen Dichtung der Byzantiner findet sich in den liturgischen Büchern, welche den Titel Triodion, Pentekostarion und Oktoechos führen.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Zu den liturgischen Anakreontikern vgl. Th. Nissen, Die byzantinischen Anakreonten, Sb. Bayer. AW 1940, 3, München 1940.

<sup>2</sup> G. Schirò, Lineamenti storici sulla genesi e lo sviluppo del syntomon. Cipriano il melode, BollGrott. 3 (1949) 132–152. 195–217.

<sup>3</sup> Vgl. J. Molitor, Byzantinische Troparien und Kontakia in syro-melchitischer Überlieferung, OrChr. III 3/4. 5. 6. 8 (1930 bis 1933) in 6 Forts.; – O. Heimig, Syrische 'Eniäné und griechische Kanones, Münster 1932.

<sup>4</sup> Auswahlgaben byzantinischer Hymnen: Christ-Paranikas; – dazu J. Mearns, The Anthologia graeca carminum christianorum, JournTheolStud. 16 (1915) 255 bis 262; – G. Soteriades, Ἐκλογαὶ ἱερῶν ὕμνων τῆς ἑλληνικῆς ἐκκλησίας, Athen 1915; – S. Eustratiades, Ποιητὰὶ καὶ ὕμνογράφοι τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας I, Jerusalem 1940 (mir unzug.); – P. Trempelas, Ἐκλογή ἑλληνικῆς ὀρθοδόξου ὕμνογραφίας, Athen 1949 (mir unzug.); – G. R. Woodward, Hymns of the Greek church (griech.-engl.), London 1922; – B. Pick, Hymns and poetry of the

eastern church, New York 1908; – G. M. Dreves, Blüten hellenistischer Hymnodie. Griechische Communionlieder, Stimmen aus Maria-Laach 46 (1894) 529–537; – G. Schirò, Quattro inni per santi calabresi dimenticati, Miscellanea G. Mercati V, Vatikan 1946, 7–40; – ders., Innografi italo-greci, Grottaferrata 1947; – vgl. auch die deutschen Übersetzungen verschiedener liturgischer Bücher; siehe S. 251 f. Allgemeine Literatur: Dölger, Dichtung 28 ff.; Krumbacher 653–705; – Th. Michels, Mysterien Christi. Hymnen aus dem Griechischen. Ldtsch., Münster 1952; – C. Eme-reau; – Baumstark, Liturgie comparée 102–122; – G. J. Papadopoulos, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, καὶ οἱ ἀπὸ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων ἄχρι τῶν ἡμερῶν ἡμῶν ἀκμάσαντες ἐπιφανέστεροι μελωδοὶ, ὕμνογράφοι, μουσικοὶ καὶ μουσικολόγοι, Athen 1890; – Filaret (Gumilevskij), Historische Skizze über die Melodien und liturgischen Hymnen der griechischen Kirche (russ.), 3. Aufl., Petersburg 1902; – F. Cabrol, L'Hymnographie de l'église grecque, Angers 1893; – E. G. Pantelakes, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἑλληνικὴν χριστιανικὴν ποιησιν,

## B. HAGIOGRAPHIE

Neben der Homiletik ist die Hagiographie jenes literarische Genos, das die theologisch-religiöse Literatur der Byzantiner am eifrigsten und mit der größten Liebe pflegte.<sup>1</sup> Die Spannweite dieser Literatur geht vom akten-

\*Αθηνᾶ 30 (1919) 103–176; – P. Ventilescu, *Despre poesia innografica*, Bukarest 1937.

Einzelthemen (teils mit Originaltexten oder Übersetzungen): S. Eustratiades, 'Ο Χριστὸς ἐν τῇ ὑμνογραφίᾳ, *Θεολογία* 9–11 (1931–1933) in 7 Forts.; – K. Kirchhoff, Ehre sei Gott. Dreifaltigkeitshymnen der byzantinischen Kirche, Münster 1940; – ders., Über dich freut sich der Erdkreis. Marienhymnen der byzantinischen Kirche, Münster 1940; – G. R. Woodward, The most holy mother of God in the songs of the eastern church, London 1949; – S. Eustratiades, 'Η θεοτόκος ἐν τῇ ὑμνογραφίᾳ, *Paris-Chennevières* s. u.; – J. Thibaut, *Panegyrique de l'Immaculée dans les chants hymnographiques de l'église grecque*, Paris 1909; – S. Eustratiades, 'Αγολογικά, 'Ο ἅγιος Δημήτριος ἐν τῇ ὑμνογραφίᾳ,' *Ἐπετηρίς* 11 (1935) 120–150; – G. R. Woodward, Saint George in twenty hymns of the holy and orthodox eastern church, London s. a.; – D. Mallardo, San Gennaro nella innografia greca, *EphLit.* 62 (1948) 354–362.

<sup>1</sup> Allgemeine Literatur zur Hagiographie: R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953; – E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes in der griechischen Kirche, Tübingen 1904; – A. J. Festugière, *La sainteté*, Paris 1942; – A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum XVI. Jahrhundert, Leipzig 1936 ff.; – H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1905; – ders., *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1934; – ders., *La méthode historique et l'hagiographie*, *Bulletin Acad. Royale de Belgique* 1930, 218–231; – F. Grossi-Gondi, *Principi e problemi di critica agiografica*, Rom 1919; – H. Günter, *Legendenstudien*, Köln 1906; – ders., *Psychologie der Legende*, Freiburg 1949; – J. Vogeser, *Zur Sprache der griechischen Heiligenlegenden*, München 1907; – H. Mertel, *Die biographische Form der griechischen Heiligenleben*, München 1909; – K. Holl, *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens*, Neue Jahrbücher f. klass. Altertum 29 (1912) 406–427 = K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II*, Tübingen 1928, 249–269; – A. Priessnig, *Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegenden in ihrer geschicht-*

lichen Entwicklung

, Münsterstadt 1924; – P. R. Norton, *The biographical form of the Vitae Sanctorum with special reference to the Dialogus „De vita Chrysostomi“ by Palladius Hellenopolitanus*, *JournTheol-Stud.* 26 (1925) 256–262; – P. Bezobrazov, *Die byzantinischen Erzählungen* (russ.), *VizObozrenie* 1 (1915) I 117–224; 2 (1916) I 1–96. 117–294; – P. Zographos, *Οι διάφοροι τρόποι τῆς βυζαντινῆς ἀγιογραφίας ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἐρμηνείας τῶν ζωγράφων*, *Δελτίον* 2. Serie 3 (1926) 49–61; – Ph. Kukulés, 'Αγίων ἐπίθετα, *Ἡμερολόγιον τῆς μεγάλης Ἑλλάδος* 1931, 387–402. 741–754; – Chr. Loparev, *Beschreibung einiger griechischer Heiligenleben* (russ.), *VVrem.* 4 (1897) 337–401; – A. Rudakov, *Abriß der byzantinischen Kultur auf Grund der griechischen Hagiographie* (Russ.), Moskau 1917.

Zu einzelnen Typen: H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Brüssel 1924; – E. Günther, *Μάρτυς*. Die Geschichte eines Wortes, *Gütersloh* 1941; – H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Brüssel 1933; – A. Ehrhard, *Die griechischen Martyrien*, Straßburg 1907; – H. Delehaye, *Sanctus*, Brüssel 1927; – J. Neubner, *Die heiligen Handwerker in der Darstellung der Acta Sanctorum*, Münster 1929; – H. Grégoire, *Saints jumeaux et dieux cavaliers*, *RevOrChr.* 9 (1904) 453–490; – H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909; – G. Sántha, *Die byzantinischen Legenden der Soldatenheiligen* (ungar.), Budapest 1943; – N. Nilles, *Die Studentpatrone in der griechischen Kirche*, *ZKath-Theol.* 26 (1902) 211 f.; – E. Nestle, *Die Schülerpatrone in der griechischen Kirche*, *Neues Korrespondenzblatt für die gelehrten und Realschulen Württembergs* 11 (1904) 454; – H. Delehaye, *Les saints stylites*, Brüssel 1923; – zu den Saloi siehe S. 140.

Einzelne hagiographische Territorien: V. V. Latyšev, *Notizen über die Hagiographie von Palästina und Syrien* (russ.), *Soobščenija der Kaiserl. Orthod. Palästina-gesellschaft* 25 (1914) 6–29. 305–325; 26 (1915) Heft 1 und 2; – ders., *Συλλογὴ Παλαιστίνης καὶ Συριακῆς ἀγιολογίας*, *PravPalestSbornik* 60, Petersburg 1914; – A. Papadopoulos-Kerameus, *Sbornik Palestinskij i Sirijskoj agiologii* 1, Petersburg 1907; – Th. Nöldeke, *Orientalische Skizzen*, Berlin 1892, 219 bis



mäßigen Bericht bis zum hagiographischen Roman, vom nüchternen Bios bis zum unentwirrbaren Gestrüpp von Legenden, Mythen und Mirakeln.

Am Anfang stehen die genuinen Martyrerakten, unter denen die byzantinischen allerdings nur einen verschwindenden Bruchteil bilden.

Wenn im folgenden über diese Hagiographie einige allgemeine Ausführungen gemacht werden sollen, so geht es uns dabei um die eigentliche hagiographische Literatur und nicht um sämtliche Quellen, welche für die Feststellung sowie die historische und lokale Plazierung eines Heiligen zu Rate gezogen werden müssen, also zunächst nicht um das liturgische Material, um Inschriften, um vereinzelte Nachrichten bei Historikern und dgl., auch nicht um den heortologischen Befund, sondern um den Bericht, die Erzählung, d. h. um Hagiographie als literarische Gattung. Dabei scheiden hier auch die eigentlichen Panegyriken und Enkomien aus, da ihrer bei der Homiletik zu gedenken ist. Die ältesten dieser Berichte sind, wie schon gesagt, die echten Martyrerakten. Dazu gehören Verhandlungsprotokolle vor dem Richter, sei es daß sie offiziell aufgenommen wurden, sei es, daß eine Privatperson sich um ihre Aufnahme bemühte, aber auch irgendwelche Augenzeugenberichte über die Vorgänge, die zum Todesurteil führten, und über die Exekution. Diese Akten und Augenzeugenberichte wurden für die Lektüre bei der Versammlung der Gläubigen nicht selten zurechtgerichtet und überarbeitet. Das Maß der Überarbeitung ist für die Kritik die Wegstrecke, die sie zum authentischen Martyrium zurücklegen muß. Manchmal handelt

249; - P. Peeters, Le „Passionnaire d'Adiabène“, ABoll. 43 (1925) 261-304; - H. Delehaye, Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II, PO II, 4, 405-560; - ders., Saints de Thrace et de Mésie, ABoll. 31 (1912) 161-300; - ders., Saints des Chypre, ABoll. 26 (1907) 161-301; - ders., Les martyrs d'Égypte, ABoll. 40 (1922) 1-154, 299-364; - L. Cheitcho, L'hagiologie du Liban, Beyrouth 1914; - S. Panareo, I santi nella tradizione popolare pugliese, Japigia 5 (1934) 147 bis 178; - G. de Costa Louillet, Saints de Constantinople aux VIII<sup>e</sup>, X<sup>e</sup>, X<sup>e</sup> siècles, Byzantion 24 (1954) 179-263, 435-511 (zur Forts.); - J. Schirò, Quattro inni per santi calabresi dimenticati, ArchStorCalLuc. 15 (1946) 17-27.

Einzelne Perioden: B. de Gaiffier, „Sub Juliano Apostata“ dans le martyrologe romain, ABoll. 74 (1956) 5-49; - H. Leclercq, Les martyres IV: Juifs, Sarassins, Iconoclastes, Paris 1905; - Florovskij, Die byzantinischen Heiligen der orthodoxen Kirche vom V. bis zum VIII. Jahrhundert (russ.), Paris 1933; - J. Pargoire, Saints iconophiles, EO 4 (1900-1901) 347-356; - Chr. Loparev, Die Hagiographie des 8. und 9. Jahrhunderts als Quelle für die byzantinische Geschichte (russ.), VizObzorenje 2 (1916) I, 167-176; - ders., Die byzantinischen Heiligenleben des 8. und 9. Jahrhunderts, VVrem. 17 (1910) 1-224; 18

(1911) 1-147; 19 (1912) 1-151; - G. de Costa-Louillet, Saints de Constantinople aux VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, Byzantion 24 (1954); - Kirsopp Lake, Early days of monasticism on Mount Athos, Oxford 1909; - E. Kurilas, Ἱστορία τοῦ ἀσκητικμοῦ: Ἀθωνίται I, Thessalonike 1929.

Repertorien: Bibliotheca hagiographica graeca, 3<sup>me</sup> éd. par F. Halkin, I-III, Brüssel 1957; - L. Petit, Bibliographie des acoluthies grecques, Brüssel 1926; - dazu S. Eustratiades, Ἑπετηρίς 9 (1932) 80-122; - N. Nilles, Calendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, Innsbruck 1896-1897; - F. G. Holneck, Calendarium liturgicum festorum Dei et Dei Matris Mariae, Philadelphia 1926; - ders., A biographical dictionary of the Saints, St. Louis 1924; - Vie des Saints et Bienheureux (begonnen von D. Baudot und D. Chaussin) ed. die Benediktiner von Paris, 12 Bde, Paris 1935 ff.; - A. Butler-H. Thurston, Lives of Saints, 12 Bde, 1926-1938; - Als wichtiges Arbeitsinstrument zur Information über byzantinische Heilige sei hier - neben seiner kritischen Bedeutung als Edition - erwähnt das Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, ed. H. Delehaye, Propylaeum ad ASS Nov., Brüssel 1902, sowie der Kommentar zum Martyrologium Romanum, Propylaeum ad ASS Decembris, Brüssel 1940.

es sich nur um eine Präambel und eine moralische Schlußsentenz, manchmal jedoch handelt es sich um Überarbeitungen, welche den Weg zum Original so gut wie ganz verbauen. Je stärker der Geschmack am Wunderbaren wird und je schwächer der am aktenmäßig Verbürgten, desto größer ist die Gefahr des Übergangs vom Bericht zur eigentlichen Legende. Aber nicht nur der Geschmack an Mirakeln, auch bestimmte Stilprinzipien, die Sucht zur literarischen Anleihe u. ä. führten zu Bearbeitungen, welche sich von den ursprünglichen Tatbeständen unter Umständen weit entfernten.

Hippolyte Delehaye hat in die Hagiographie den glücklichen Begriff „Epische Passion“ eingeführt für jene Fälle, in denen der Hagiograph aus dem historischen Bericht ein Epos macht und sich zu diesem Zwecke aller dichterischen Freiheiten des Epikers bedient. Manche dieser Epen arten zu reinen Romanwerken aus, die mit einem ganz bestimmten Requisitenschatz, – Martyrer, Kaiser, Statthalter, Henker, fromme Frauen usw. – arbeiten und nicht selten einfach darauf ausgehen, über einen Heiligen, von dem man nichts als ein liturgisches Datum oder dergleichen kennt, jenes literarische Werk zu schaffen, dessen eine volle liturgische Heiligenfeier bedarf oder nach dem sich der Wallfahrtsbetrieb und der Lokalpatriotismus sehnen. Bald ist es ein Abenteuer- und Reiseroman, der Pate steht, bald ein antikes Idyll, bald die erbauliche „seelenfördernde“ (ψυχοφελής) Geschichte, ja auch ein Märchen oder eine richtige Epopöe.

Verwandt diesen Gattungen der Martyrien sind die Gattungen der Heiligenleben, die sich bereits da abzeichnen, wo in einem Martyrium vor der eigentlichen Passio das Vorleben des Heiligen geschildert wird. Je seltener das echte Martyrium wurde, je stärker neben den Martyrer der Bekenner aller Berufe trat, desto stärker wurde der Einfluß dieser Viten. Ihre unendliche Reihe beginnt im griechischen Sprachbereich mit der Vita Antonii des Patriarchen Athanasios von Alexandria, die literarhistorisch gesehen eine Verbindung zwischen der hellenistischen Darstellung des Ideals des Weisen mit der Fülle volkstümlichen Wunderstoffes darstellt. Ziel ist nicht so sehr eine plutarchische Charakterschilderung, als der Athlos, der Kampf wider die Mächte der Welt, des Fleisches und der Finsternis, die dabei geleisteten athletischen Werke und der damit verbundene Wundersegen. Pate stand der Pythagoras der philosophischen Legende. Je stärker im Laufe der Zeit sich diese Art von Bios mit dem Gesetz des rhetorischen Enkomions koppelt, desto „byzantinischer“ wird die gesamte Hagiographie. Mit der Vita Antonii beginnt eine nicht mehr abreißende Reihe von Mönchsleben, die alle mehr oder minder die Aufbauprinzipien der Vita Antonii, aber auch die Formen des griechischen Enkomions verraten, bis schließlich selbst die mönchische Autobiographie – etwa bei Nikephoros Blemmydes – zum Eigen-Enkomion hagiographischer Natur ausartet. Neben die Mönchsbiographie schiebt sich frühzeitig die Biographie der großen Bischöfe, asketisch lebender Kaiser und Kaiserinnen und gelegentlich sogar einfacher Christen. Daneben geht immer auch noch das Martyrium her, sei es aus der Verfolgungszeit unter dem Kaiser Julianos, oder aus der Ikonoklastenzeit, und später aus der Zeit lateinischer oder seldschukischer und osmanischer Orthodoxiefeindlichkeit.

Was speziell unsere Berichtszeit anlangt, so ist im 6. Jahrhundert das Martyrium vermutungsweise noch stark vertreten. Ich sage: vermutungsweise; denn wir besitzen eine Menge von überarbeiteten nicht mehr voll authentischen Martyrien, deren Entstehungszeit etwa zwischen dem vierten und achten Jahrhundert zu suchen ist, ohne daß sie sich genauer datieren ließe. Auch die Sammlertätigkeit A. Ehrhards hat in vielen Fällen nicht mehr als einen Terminus ante quem verhältnismäßig späten Datums ergeben. Daneben erblüht aber gerade im sechsten Jahrhundert die Mönchsbiographie zu ihrem ersten großartigen Höhepunkt, der durch die Namen Kyrillos von Skythopolis und Joannes Moschos gekennzeichnet ist. Dabei bleibt es charakteristisch, daß diese Mönchsbiographien, vorab diejenigen des Kyrillos, bei allem Interesse für das asketische Ideal und für das religiöse Leben ihrer Helden zugleich von einem starken kirchenpolitischen Interesse getragen sind, wie es sich bei der Schärfe der Auseinandersetzung kirchenpolitischer Natur unter der Regierung Justinians kaum anders erwarten läßt. Bedeutsam ist auch, daß die sprachliche Form dieser Viten zwar nicht völlig der stilistischen Ambition entbehrt, trotzdem aber in Wortwahl, Syntax und Formenlehre sowie in den formalen Aufbauelementen ungekünstelt mitten in der Entwicklung der griechischen Sprache der Zeit steht und keine ausgeprägten antiquarischen Interessen verrät.

Das nächste Jahrhundert, das des Monotheletenstreites, bietet uns für Maximos den Bekenner und seine Mitkämpfer noch einmal die dokumentarische Passio auf der Höhe ihrer objektiven Berichterstattung. Ebenso stark ist auch das Interesse am Wunderbericht (Sophronios) und an der volkstümlichen Biographie von Asketen und Bischöfen, die dann in diesem Jahrhundert in Leontios von Neapolis nochmals einen Klassiker findet. Dabei scheint das kirchenpolitische Interesse nicht mehr jene Rolle zu spielen wie im Jahrhundert vorher. Das hagiographische Volksbuch dieser Zeit finden wir nicht nur in der Vita des Symeon Salos von Leontios von Neapolis, sondern auch im Theophilus-Roman des Eutychianos. Das kirchenpolitische Element, freilich lokalpatriotisch umgebogen, spielt schließlich in den Periegesis des Apostels Barnabas auf Kypros seine nicht unwichtige Rolle.

Nach dem 6. Jahrhundert ist es dann vor allem die Zeit des Ikonoklasmus, besonders das Ende dieser Zeit und die Periode unmittelbar nachher, die einen großen Aufschwung der Hagiographie erlebt. Da die Mönche die Hauptlast des Kampfes um die Bilderverehrung trugen, ist ihnen auch die Hauptmasse der Biographien gewidmet. Das Athlon, diesmal nicht so sehr das Athlon in der Wüste oder im Kloster, sondern gegenüber der kaiserlichen Politik, steht wieder ganz im Vordergrund. Mit Ausnahme etwa Griechenlands selbst umfaßt diese Hagiographie den ganzen Ambitus des byzantinischen Reiches und greift z. B. mit Joannes von Damaskos noch weit darüber hinaus.

Neben den Martyrern der ikonoklastischen Kaiser stehen weitere Martyrien, welche jene Heiligen feiern, die gegenüber dem Islam ihren Glauben tapfer bekannten oder auch wahllos von wilden Beduinen niedergemacht wurden.

Das 9. und 10. Jahrhundert ist aber auch das Jahrhundert der großen kirchenpolitischen Bioi, in denen zwar das Schema des Enkomions nicht ganz verlassen, aber doch der historische Stoff als das Beherrschende behandelt wird. Hier sei wenigstens das Hypomnema auf den Patriarchen Methodios erwähnt, dann aber vor allem die berühmte Vita des Patriarchen Ignatios und bis zu einem gewissen Grad auch jene des Patriarchen Euthymios. Der hagiographische Roman aber findet ebenfalls seine Pflege, ja, man darf sagen, daß er in der Vita der hl. Theoktiste von Lesbos und in jener des Theodoros von Edessa geradezu klassische Blüten getrieben hat. Schließlich und endlich müssen jene Bioi eigens erwähnt werden, welche infolge des Fehlens profaner Quellen uns für manche Phasen der griechischen Geschichte zur Hauptquelle geworden sind, wie z. B. das Leben des Missionars der Peloponnesos, Nikon Metanoete, und andere. Den Abschluß dieser Periode der griechischen Hagiographie bildet die Tätigkeit Symeons des Metaphrasten. Es ist äußerlich ein Abschluß, weil im Gefolge des Siegeszuges seines Menologions eine ganze Anzahl älterer Viten verlorengegangen ist, so daß wir die historischen Tatbestände nur noch mühsam aus der Metaphrasis herauschälen können; ein Abschluß auch formal, weil von da ab – von geringen Ausnahmen abgesehen – die naive unrhetorische Hagiographie ihr Ende findet und nur noch die stark formalistisch rhetorisierte sich behaupten kann; das Schema wird immer drückender und enger und damit das Verhältnis zur unmittelbaren Berichterstattung immer gespannter.

Um dieselbe Zeit freilich erobert sich die byzantinische Hagiographie wenigstens territorial ein neues Gebiet: Sizilien und Unteritalien, die von da an einen nicht unwesentlichen Beitrag und auch eigenes Kolorit stellen. Die große Zeit der Hagiographie aber ist vorbei, die Hochflut von Heiligen, wie sie die ikonoklastische Periode gebracht hat, das erregende Moment einer greifbaren Auseinandersetzung, wie es den Martyrien jeweils eigen ist, die Vitalität einer naiven Schilderung – all das wird im Laufe der Jahrzehnte immer seltener, ebenso der geborene Hagiograph von den hohen Graden eines Leontios oder Kyrillos.

Gegenüber den aus frischem Erleben geschilderten Heiligen der eigenen Zeit greift die Hagiographie immer mehr zur Reproduktion alter Stoffe, denen man ein neues rednerisches Gewand gibt.

So ist das Zeitalter der Komnenen hagiographisch eine Enttäuschung. Das Fortleben der volkstümlichen Heiligenvita könnte man in einer damals geschriebenen Vita der hl. Paraskeue suchen, wäre diese Vita nicht auf Befehl des Patriarchen Nikolaos Muzalon vernichtet worden. Einige Viten werden noch von Unteritalien und Sizilien gestellt. Ähnlich liegen die Verhältnisse während des nikänischen Interregnums. Kaiser Theodoros II. versucht sich in hagiographischen Enkomien, Nikephoros Blemmydes schreibt sich sein eigenes, da und dort werden alte Stoffe ausgegraben, wie etwa das Leben des Hymnographen Joseph durch Joannes Diakonos, oder bisher prosaische Legenden werden in Verse umgegossen, wie das Leben des Nikolaos.

Erst gegen Ende des 13. und zu Anfang des 14. Jahrhunderts wird die Produktion wieder reicher, wenn auch nicht unbedingt origineller. Es sind

jetzt oft hochgelehrte Männer der Kirche und des Staates, wie Patriarch Georgios Kyprios oder Theodoros Metochites, welche sich in ihren Mußstunden auch der Hagiographie widmen. Vorab genannt aber sei Konstantinos Akropolites, der den Namen eines Neuen Metaphrastes bekommen haben soll, wenn sein Oeuvre im Umfang auch keineswegs dem des Symeon gleichkommt. Auch seinem Werk kommt keine besondere kritische oder literarische Bedeutung zu, aber es ist charakteristisch für den Zeitgeschmack, und sein Beiname bezeugt, wie sehr die Ansprüche heruntergeschraubt worden sind.

Neues Leben kommt in die Hagiographie erst wieder mit dem Ausbruch des Hesychastenstreites. Die Hesychasten und Palamiten – große Propagandisten ihrer Idee – haben den Wert der Hagiographie für die Verbreitung ihrer Ideale nicht unterschätzt. So entstehen jetzt zwar teilweise tendenziöse, aber immerhin lebendige Werke, Viten von Einsiedlern, welche der Ruhe des Herzens lebten, von Bischöfen, welche für den Palamismus gelitten und gestritten haben. Die künstlerische Naivität des Kyrillos von Skythopolis ist zwar nicht mehr vorhanden, wohl aber etwas von seiner Begeisterung für die Helden, seiner unschuldig-schuldigen Verquickung von Heiligkeit und Politik, seinem Interesse für Zeitgeschichte und Lebensnähe. So schreibt Patriarch Philotheos Kokkinos einen Bios des Hesychasten Nikodemos des Jüngeren und vor allem Leben und Offizium des Gregorios Palamas, den er selbst kanonisiert, ferner einen Bios seines Vorgängers Isidoros und das Leben des Athoniten Sabas des Jüngeren, ganz zu schweigen von seinen Viten älterer Heiliger. Die Vita des Gregorios Sinaites schreibt Patriarch Kallistos I. Der Athonite Maximos Kausokalybes erhält schon kurz nach seinem Tode nicht weniger als vier Biographien, und der Mönch Nephon, Verfasser eines dieser Bioi, wird selbst wieder als Heiliger literarisch verewigt. Zu bemerken ist auch, daß in dieser Spätzeit auch Trapezunt sich wieder stärker in die Hagiographie einschaltet.

Jedenfalls bedeutet die Spätzeit des Reiches für die Hagiographie eher einen Aufschwung nach der Flaute der vorhergegangenen Jahrhunderte als einen Abstieg.

Ein eigenes Wort muß über die hagiographischen Sammlungen gesagt werden,<sup>1</sup> denen die „Palästinensischen Martyrer“ des Eusebios von Kaisareia Vorbild und Urbild waren, wenn auch das eigentliche Sammlungsprinzip des Eusebios, die geschichtliche Orientierung, später offenbar nie mehr angewandt wurde. Das formale Sammlungsprinzip bildete vielmehr in den meisten Fällen das liturgische Bedürfnis nach einer gottesdienstlichen Lesung. Solche Sammlungen lagen sicher schon im 6. Jahrhundert vor. Auch die 7. allgemeine Synode erwähnt sie schon und Theodoros Studites beschreibt eine solche Sammlung in 12 Heften, also wohl verteilt auf

<sup>1</sup> Hier ist mit bes. Nachdruck auf Ehrhard, Überlieferung, hinzuweisen, denn Ehrhard hatte bei seinen Forschungen, was oft zu wenig beachtet und vielleicht von ihm auch nicht deutlich genug zum Ausdruck gebracht wurde, in erster Linie

die Sammlungen im Auge, weswegen denn das Kapitel Einzelüberlieferung in der letzten Lieferung des Werkes nur eine Art Anhang ohne Anspruch auf Vollständigkeit sein kann.

die zwölf Monate. Eine zweibändige Sammlung hat z. B. der Patriarch Methodios während seines römischen Aufenthaltes hergestellt. Schon damals verquicken solche Sammlung die Hagiographica im engeren Sinne des Wortes mit Predigten über die Heiligen. Auf kaiserliche Initiative sollte dann im 10. Jahrhundert der Mönch Euaristos eine Sammlung von Heiligenleben als Lesungen für das Kirchenjahr veranstalten. Ob er dazu gekommen ist, wissen wir freilich nicht. Der hsl. Befund stellt uns schließlich zwei Hauptüberlieferungswegen gegenüber, die z. T. durch die Struktur des byzantinischen Kirchenjahres bedingt sind: Da sind zunächst Jahressammlungen, welche bewegliches und unbewegliches Kirchenjahr zu vereinigen suchten, und dann die Menologien,<sup>1</sup> der Hauptweg der Überlieferung, welche ausschließlich Lesungen enthalten, die auf einen ganz bestimmten Tag des Jahres fallen. Auch diese letzteren zerfallen wieder in verschiedene Typen: solche welche das ganze Jahr umfassen und damit gezwungen sind, eine bestimmte Auswahl der hauptsächlichsten Feste zu treffen, und andere, die ein halbes, ein drittel, ein viertel Jahr oder auch nur einen oder zwei Monate behandeln und sich damit größerer Ausführlichkeit befleißigen konnten. Freilich enthalten auch diese Sammlungen nicht nur eigentliche Viten sondern auch Panegyriken, Enkomien, Apokryphen und dergleichen. Von diesen Menologien sind die eigentlichen Panegyriken und Homiliare zu unterscheiden, die nun freilich zunächst das bewegliche Kirchenjahr im Auge haben, aber dies doch wiederum nicht ausschließlich, weder in der Auswahl der Feste noch in der Auswahl der Texte. Dabei entwickelt Unteritalien bereits einen eigenen Typ, so wie auch Panegyriken einzelner Autoren und Panegyriken für bestimmte Festtypen, etwa die Herren- oder Marienfeste, entstehen.

Auch in der Entwicklung dieser Literaturgattung der hagiographischen Sammlungen als solcher bildet Symeon Metaphrastes einen tiefen Einschnitt. Sein zehnbändiges Menologion setzt sich zwar nicht unmittelbar, aber doch je länger desto stärker durch, bald im Original, bald verkürzt oder erweitert oder mit anderen Elementen untermischt. Unabhängig, wenn auch nicht immer formal ganz selbständig, bilden sich später fast nur gewisse Spezialpanegyriken und -homiliare einzelner großer Prediger unter den byzantinischen Bischöfen heraus. Freilich ist diese „menologische“ Überlieferung nicht die einzige. Da sind gewisse Menäen und Synaxare mit ausführlichen hagiographischen Texten, teils aus der Zeit vor dem Metaphrasten, teils aus der Zeit nach ihm, dann Spezialsammlungen für verschiedene Kategorien von Heiligen, besonders für Apostelfeste, aber auch z. B. für weibliche Heilige, oder Sammlungen, die sich in erster Linie an Mönche wandten.

Neben diesen Sammlungen darf wohl auch noch eigens der Sammlungen von Heiligenwundern gedacht werden,<sup>2</sup> wenn diese auch nicht selten in die genannten Sammlungen aufgenommen worden sind. Da seien etwa die gro-

<sup>1</sup> Näheres zu diesen liturgischen Buchtypen sowie zu den nachher genannten siehe S. 251.

<sup>2</sup> Vgl. H. Delehaye, *Les recueils anti-*

*ques de miracles des saints*, ABoll. 43 (1925) 5–85. 303–325 und als Buch Brüssel 1925.

Ben Wundertäter und Anargyrer Kosmas und Damian genannt, oder Menas, oder die historisch so außerordentlich wichtigen Wunder des hl. Demetrios von Thessalonike. Oft sind diese Wundersammlungen an Wallfahrtsorten und für den Gebrauch der Wallfahrer entstanden. Sie sind kulturgeschichtlich – man denke nur z. B. an die Georgios-Wunder – manchmal von größerer Wichtigkeit als der Bios des Heiligen selbst.

Schließlich sei hier noch jener Sammlungen gedacht, die an sich ohne Verbindung mit liturgischen Zwecken und ohne Rücksicht auf die literarische Form der verwerteten Nachrichten und Texte sind und damit eine Art Anthologie darstellen. Muster etwa die „Geistliche Wiese“ des Joannes Moschos im 6./7. Jahrhundert, eine Sammlung von Fioretti aus dem Leben der Wüstenväter, oder die Erzählungen von den Mönchen auf dem Berge Sinai, oder die bekannte Kompilation des Paulos Euergetinos, oder schließlich das Florileg des Mönches Markos im Chisianus 27.

Die Verehrung der Heiligen in der byzantinischen Kirche ist im allgemeinen so wenig an einen „Kanonisationsprozeß“<sup>1</sup> gebunden wie in der gleichzeitigen Kirche des Westens. Bei vielen Heiligen war der „cultus ab immemorabili tempore“ Legitimation genug. Bei neueren Heiligen, welche sich nicht als Martyrer von vornherein ein Recht auf Kult erworben hatten, setzte die Verehrung meist mit einem lokalen Kult ein, etwa in einer Bischofskirche oder einem Kloster. Die Hagiographie tat dann ein übriges, um aus den Heiligen einen verehrungswürdigen Bekenner oder Bischof der östlichen Gesamtkirche zu machen. Im Laufe der Jahrhunderte scheinen sich dann die Patriarchen und ihre Synode das Recht vorbehalten zu haben, den Kult eines Heiligen zu gestatten, sei es durch eigenes Dekret, sei es durch faktische Erlaubnis, den Kult zu feiern. Andere Wege waren, freilich nur unter bestimmten Umständen und Formulierungen, die Aufnahme in Diptycha und Synodikon.

Eine Kanonisation durch Dekret soll schon Photios mit dem Sohn des Kaisers Basileios, Konstantinos, vorgenommen haben.<sup>2</sup> Als Kaiser Nikephoros Phokas die im Kampf um Kreta gefallenen Helden als Martyrer verehrt wissen wollte, wandte sich Polyektos, der Patriarch, dagegen, weil nach kanonischem Recht auf drei Jahre exkommuniziert war, wer im Krieg Blut vergossen hatte.<sup>3</sup> Und Patriarch Sergios verurteilte Symeon den jüngeren Theologen zur Verbannung, weil er eigenmächtig seinem Meister Symeon Eulabes kultische Ehren in der Öffentlichkeit erwieß. Eine Art privaten Lokalkult hätte der Patriarch wohl zugestanden und auch erlaubt, nachdem er die dafür verfaßten Texte gelesen hatte. Was er nicht ohne seine Legitimation erlaubte, war die große Festivität.<sup>4</sup> In der spätbyzantinischen Kirche

<sup>1</sup> E. Temnikovskij, Zur Frage der Kanonisation der Heiligen (russ.), Jaroslav 1903; – Chr. Papadopoulos, Περὶ τῆς ἀναγκρῆς ἕως ἁγίων ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ ἐκκλησίᾳ, Athen 1934; – N. Popescu-Prahova, Die Kanonisation in der orthodoxen Kirche (russ.), Candela 50/51 (1942) 421–488; – A. Alibizatos, Ἡ ἀναγκρῆς τῶν ἁγίων ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ ἐκκλησίᾳ, Θεολογία 19 (1941–1948) 18–52; – Y. Congar, A propos des saints canonisés

dans l'église orthodoxe, RevScRel. 28 (1948) 240–259.

<sup>2</sup> Vgl. Vita Ignatii, PG 105, 573 B; – Grumel, Regest 526.

<sup>3</sup> Grumel, Regest 790.

<sup>4</sup> I. Hausherr – G. Horn, Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien, Rom 1928, Einleitung 108. 130. 142 u. a.

ist uns dann, wie im Falle des Gregorios Palamas im 14. Jahrhundert, die Kanonisation durch die Synode bezeugt.<sup>1</sup>

Über die Rolle des Reliquienkultes<sup>2</sup> in der byzantinischen Kirche klärt uns jede Heiligenvita und jeder Festkalender mit seinen Translationsfesten usw. auf. Er führt seine Entstehung ins Altertum zurück und kann höchstens in seinen Ausmaßen als spezifisch byzantinisch bezeichnet werden.

<sup>1</sup> Siehe S. 60.

<sup>2</sup> Fr. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum I*, Gießen 1909; - K. M. Rhalles, *Περὶ τῶν ἁγίων λειψάνων καὶ τῶν ἐπ' αὐτῶν νομικῶν σχέσεων*, *Πρακτικά* der Akademie Athen 13 (1938) 30-42; - M. Grappi, *Il*

*culto delle reliquie al VI secolo*, *Rivista Liturgica* 26 (1939) 227-233; - A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 Bde, Paris 1946.



III. HAUPTTEIL

**DIE THEOLOGIE DER BYZANTINER**

## I. HAUPTPHASEN DER BYZANTINISCHEN DOGMENGESCHICHTE

In den folgenden Abschnitten soll versucht werden, einen Abriß der Hauptprobleme der byzantinischen Dogmengeschichte zu geben. Eine einläßliche Darstellung mit umfassendem Quellenbeleg ist im Rahmen dieses Werkes nicht möglich, um so weniger, als zusammenfassende Vorarbeiten sehr selten sind. Um des Stoffes einigermaßen Herr zu werden, sollen zunächst etwas ausführlicher jene dogmatischen Kämpfe auf ihre theoretische Grundlage hin untersucht werden, die das Bild der byzantinischen Theologie entscheidend geprägt haben, d. h. der Kampf gegen den Monophysitismus, gegen die Monotheleten, gegen die Bilderstürmer, gegen die Lateiner und schließlich für und gegen Palamas und seine Theologie.

Im Anschluß daran seien kleinere dogmatische Auseinandersetzungen wenigstens kurz gestreift und durch Angabe der wichtigsten Literatur zugänglich gemacht. Es wird jedoch darauf verzichtet – darauf sei ausdrücklich aufmerksam gemacht – diejenige Literatur zu zitieren, die sich auf einzelne Theologen bezieht, weil sie in der Literaturgeschichte im zweiten Teil dieses Werkes in extenso aufgeführt wird. Die hier gegebenen Literaturangaben sind also mit jenen im zweiten Teil zusammenzuhalten. Da jeweils auch hier im ersten Teil die wichtigsten Polemiker genannt werden, begegnet dies keinen sonderlichen Schwierigkeiten.

Wenn dieser Abriß der byzantinischen Dogmengeschichte in erster Linie eine Geschichte der byzantinischen Polemik ist, so bedeutet das zwar eine Einengung, entspricht aber doch bis zu einem gewissen Grade dem Charakter und der Natur der byzantinischen Dogmatik, die sich in einem hohen Maße in der Polemik erschöpft. Ein Traktat etwa über den Heiligen Geist ohne polemischen Anlaß ist in Byzanz nicht vorhanden, ebensowenig eine methodische Einleitung in die Theologie oder ein Traktat über Gottes Einfachheit. Aber nicht nur die Monographien sind zu einem Gutteil Polemik, auch die systematischen Gesamtdarstellungen der Theologie – an sich schon dünn gesät – lassen selten den polemischen Anlaß vermissen. Es handelt sich fast immer, von wenigen Ausnahmen abgesehen, um „Panoplien“ und „Hoplōtheken“. Immerhin sei versucht, wenigstens in einem bibliographischen Abriß die Lücken, welche die Polemik offenläßt, zu überbrücken, wobei freilich der Rahmen der Patristik bis zum 6. Jahrhundert unberücksichtigt bleiben muß und kann.

Allgemeine Literatur zur byzantinischen Theologie: L. Allatius, *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Köln 1648; – M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia dissidentium I–V*, Paris 1926–1935; – M. Gordillo, *Compendium theologiae orientalis in commodum auditorum facultatis theologiae concinnatum*, Rom 2. Aufl. 1939; – Pl. de Meester, *Étude sur la théologie ortho-*

doxe, *Revue Bénédictine* 23–26 (1906–1909) in vielen Fortsetzungen; – A. Iščak, *Dogmatische Theologie des getrennten Orients I*, Lwów 1936 (mir unzug. und unbekannt, ob weiteres erschienen); – Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937; – *Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien*, Geschichte, Lehre und Verfassung, *Ekklesia X*, 1 hrsg. v. F. S. Schultze, Leipzig 1939; – A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, 2 Bde (Prolegomena), Florenz 1911–1913; – W. Gass, *Symbolik der griechischen Kirche*, Berlin 1872; – F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde I. Die orthodoxe anatolische Kirche*, Freiburg 1892; – K. Lübeck, *Die dogmatischen Anschauungen der schismatischen Kirchen des Orients*, *Theologie und Glaube* 1 (1909) 777–787; – A. Palmieri, *La teologia bizantina*, *Studi Relig.* 2 (1902) 115–135. 333–351; – T. Spáčil, *Commentarius de theologia dogmatica*, *Orientalia Christiana XXII* 3, nr. 70, Rom 1931; – V. Grumel, *Les aspects généraux de la théologie byzantine*, *EO* 30 (1931) 385–396; – V. Laurent, *Die byzantinische Theologie* (poln., mir unzug.) Posen 1933; – P. Bianchi, *Theologia orientalis*, Rom 1937; – J. Tyciak, *Wege östlicher Theologie*, Bonn 1946; – I. Hausherr, *Dogme et spiritualité orientale*, *RevAscMyst.* 23 (1947) 3–37; – K. Bonis, *Βυζαντινὴ θεολογία*, *Θεολογία* 19 (1941–1948) 171–186. 287–300.

*Methodik und Grundlagen*: Jugie I 642–682; – DTC XV 1268–1290 s. v. tradition (A. Michel); – Th. Spáčil, *Doctrina theologiae orientis separati de revelatione, fide, dogmate*, *Orientalia Christiana XXXI* 2, nr. 88 und nr. 104, Rom 1933–1935; – M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode I*, Freiburg 1909 passim; – H. Beck, *Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz*, *Divus Thomas* 13 (1935) 3–22; – A. Vaccari, *Lo studio della bibbia all'età dei padri e ai nostri giorni*. *Civiltà Cattolica* (1941) 321–334; (1942) 350–353; (1943) 98–103; – M. Jugie, *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'église grecque et l'église russe*, Paris 1909; – ders., *Le canon de l'Ancien Testament dans l'église byzantine*, *EO* 10 (1907) 129–135.

*Gottes- und Trinitätslehre*: Jugie II 29–536; – E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935 = ders., *Theologische Traktate*, München 1951, 45–151; – K. E. Kirk, *The vision of God. The Christian doctrine of the Summum Bonum*, London 1931 passim; – L. Faulhaber, *Die „drei Wege“ der Gotteserkenntnis und der wissenschaftliche Gottesbegriff*, Würzburg 1924; – E. Schlenker, *Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summa Alexanders von Hales*, Freiburg 1938, Einleitung; – G. L. Prestige, *God in the patristic thought*, 2. Aufl. London 1952, franz. Paris 1955; – H. Couget, *La sainte trinité et les doctrines antitrinitaires*, Paris 1904; – M. Rackl, *Der hl. Thomas von Aquin und das trinitarische Grundgesetz in byzantinischer Beleuchtung*. *Xenia Thomistica III*, Rom 1925, 363–389; – J. P. Grendel, *Die persönlichen Ausgänge in Gott nach der Auffassung des Morgen- und Abendlandes*, *Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel Mödling* 1 (1922) 119–161; – L. H. Grondijs, *Le double Logos du monastère de Sucevita*, *Byzantion* 19 (1949) 291–313; – H. B. Swete, *The Holy Spirit in the ancient church*, London 1912; – S. Tromp, *De Spiritu Sancto anima corporis mystici I*. Rom 1932; – siehe des weiteren die Literatur Seite 306!

*Christologie und Erlösungslehre*: Jugie II 645–722; – Pl. de Meester, *Le dogme de la rédemption d'après la théologie de l'église orthodoxe*, *Bessarione* 25 (1921) 47–67; – J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, *Essai d'étude historique*, Paris 1905; – ders., *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, Löwen 1931; – ders., *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge*, Paris 1934; – H. Keller, *Das Dogma von der Erlösung in der Auffassung der Ostkirchen*, *Ein Leib – ein Geist*, Münster 1940, 17–35; – S. Cave, *The doctrine of the person of Christ*, Duckworth 1925; – D. de Basly, *Inopérantes offensives contre l'„Assumptus homo“*, *France Francisc.* 17 (1934) 419–473; 18 (1935) 33–104; – M. Jugie, *La béatitude et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins*, *RevScPhilThéol.* 10 (1921) 548–559. – B. M. Schwalm, *Les controverses des pères grecs sur la science du Christ*, *Revue Thomiste* 1904, 12–47; – E. Schulte, *Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik*, Paderborn 1914. – J. M. Bissen, *La tradition sur la prédestination absolue de Jésus Christ du VII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> s.*, *La France Francisc.* 22 (1939) 9–34; – P. Tekeyan, *Controverses christologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> s.*, Rom 1939; – N. Ladomersky, *Une histoire orthodoxe*

du dogme de la rédemption. Étude sur l'exposé du russe J. Orfanitsky, Paris 1937; - L. H. Grondijs, L'iconographie du crucifié mort sur la croix, Brüssel 1941; - J. Turmel, Étude historique sur la descente du Christ aux enfers, Annales de philos. chrét. 74 (1903) 508-533; - J. Kroll, Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe, Leipzig-Berlin 1932; - I. N. Karmires, Περὶ τῆς καθόδου τοῦ Χριστοῦ εἰς τὸν Ἅδην, ByzNgrJbb. 14 (1938) 275-276; - ders., 'H εἰς Ἄδου καθόδος τοῦ Χριστοῦ ἐξ ἐπιφωκῶς ὀρθοδόξου, Athen 1939; - dazu O. Casel, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 14 (1938) 1-78; - A. Grillmeier, Der Gottessohn im Totenreich, ZKathTheol. 71 (1949) 1-53. 184-203.

Schöpfung, Vorsehung, Anthropologie: Jugie II 537-644; - H. Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner, Rom 1937; - F. Šanc, Die Vorsehung Gottes (serbokroat., mir unzug.), Zagreb 1939; - DTC XIII 941-960 (Simonin); - J. Turmel, Histoire de l'angélologie depuis le faux Denys l'Aréopagite, RevHistLittRel. 4 (1899) 217-238. 289-309. 407-434. 5 37-562; - H. Grégoire, „Ton ange“ et les anges de Théra, BZ 30 (1929-1930) 641-644; - E. Peterson, Das Buch von den Engeln, Leipzig 1935 = ders., Theologische Traktate, München 1951, 323-408; - V. Zenkowsky, Das Bild vom Menschen in der Ostkirche, Stuttgart 1951; - DTC s. v. péché originel DTC XII bes. 317-363 und 406-432 (Gaudel); - J. Turmel, Le dogme du péché originel dans l'église grecque après saint Augustin, RevHistLittRel. 9 (1904) 236-251; - M. Jugie, Le dogme du péché originel dans l'église grecque, RevAugustinienne 9 (1910) 163-177; - N. Gloubovskij und H. S. Alivisatos in: The doctrine of Grace, hrsg. v. W. T. Whitley, London 1932, S. 61-105 und 247-277; - C. Neuhaus, Die Gnadenehre in der orthodoxen morgenländischen Kirche, InternKirchZeitschr. 23 (1933) 99-118. 129-159; 24 (1934) 101-126; - M. Lot-Borodine, La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'orthodoxie gréco-orientale, Oecumenica 7 (1939) 15-27. 114-126; - L. Baur, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter, TheolQuart. 98 (1916) 467-491; - O. Fallér, De Graecorum et christianorum deificatione, Gregorianum 6 (1925) 405-435; - M. Lot-Borodine, La doctrine de la „déification“ dans l'église grecque jusqu'au XI<sup>e</sup> s., RevHistRel. 105-107 (1932-1933, in versch. Fortsetzungen); - J. Gross, La divinisation du chrétien d'après les pères grecs, Paris 1938; - ders., Die Vergöttlichung des Christen nach den griechischen Vätern, ZAszMyst. 14 (1939) 79-94; - P. Perdrizet, Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale, Straßburg 1922; - J. Rivière, Mort et démon chez les pères, RevScRel. 10 (1930) 577-621; - A. Delatte-Ch. Jossierand, Contribution à l'étude de la démonologie byzantine, Annuaire 2 (1934) 207-232.

Mariologie: Th. Livius, Die allerseligste Jungfrau bei den Vätern der ersten sechs Jahrhunderte, Mainz 1901-1907; - E. Campana, Maria nel dogma cattolico, Turin 1923; - A. Janssens, De heilige maagd en moeder Gods Maria, Brüssel 1926-1928; - J. M. Bove, Maria Mediatrix, Brügge 1929; - J. Rivière, Chronique de théologie dogmatique, Questions mariales, RevScRel. 12 (1932) 77-102; - F. L. Drewniak, Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit, Breslau 1934; - L. J. L. M. de Gruyter, De beata Maria regina, Turin 1934; - H. Barré, La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles, RevScRel. 29 (1939) 129-162. 303-334; - C. Dumont, L'intercession de Marie dans la tradition orientale, Vie Spirit. 58 (1938) 1-21; - I. Ortiz de Urbina, Lo sviluppo della Mariologia nella patrologia orientale, OrChrPer. 6 (1940) 40-82; - Katholische Marienkunde hrsg. v. P. Sträter, II, Paderborn 1947; - G. Jouassard, Marie à travers la patristique; in: Maria. Études sur la sainte Vierge I, Paris 1949, 69-157; - H. Jürgens, Die kirchliche Überlieferung von der leiblichen Aufnahme der seligsten Gottesmutter in den Himmel, ZKathTheol. 4 (1880) 595-650; - M. Jugie, La mort et l'assomption de la sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles, EO 25 (1926) 5-20; - ders., La fête de la dormition et de l'assomption de la sainte vierge en orient et occident, L'Année Théologique 4 (1943) 41-42; - J. M. Bover-J. A. de Aldama-F. Sola, La ascension de Maria, Madrid 1947; - J. Ternus, Zur historisch-theologischen Tradition der Himmelfahrt Mariens, Scholastik 25 (1950) 321-360; - C. Piana, Assumptio B. Mariae V. apud scriptores saeculi XIII., Rom 1942; - L. Carli, La morte et l'assunzione di Maria santissima nelle omelie greche dei secoli VII. VIII, Rom 1941; - M. Jugie, La mort et l'assomption de la Sainte

Vierge, Vaticano 1944: – A. Wenger, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> s.*, Paris 1955; – N. Marini, *L'immacolata concezione di Maria Vergine e la chiesa ortodossa dissidente*, Bessarione an. 9–12 (1904–1908) in vielen Forts. Buchausgabe Rom 1908; – Pl. de Meester, *Le dogme de l'Immaculée Conception et la doctrine de l'église grecque*, RevOrChr. 9 (1904); 10 (1905) in fünf Forts.; – E. Vacandard, *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception*, Revue du Clergé Franc. 61 (1910) 5–41; 62 (1910) 257–278. 681–704; – F. S. Mueller, *Die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter in der griechischen Überlieferung*, Gregorianum 16 (1935) 74–96. 225–250; 17 (1936) 82–115.

Sakramentenlehre: Jugie III 8–490; – K. J. Dyobuniotes, *Tà μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας ἐξ ἀπόψεως δογματικῆς*, Athen 1923; – J. Slipyi, *De septenario numero sacramentorum apud orientales uti vinculo unionis et conservationis fidei*, Bohoslovia 11 (Lwów 1933) 177–185; – G. Florovsky, *The limits of the church*, Church Quart. Review 117 (1933) 117–131; – M. Lot-Borodine, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'orient*, RevScPhilThéol. 24 (1935) 664–675; – Th. Spáčil, *Doctrina theologiae orientis separati*. De sacramentis in genere, Rom 1937.

Taufe: *L'histoire du baptême depuis l'édit de Milan jusqu'au concile in Trullo*, Revue des Questions Hist. 64 (1898) 313–324; – A. Palmieri, *La rebaptisation des Latins chez les Grecs*, RevOrChr. 7 (1902) 618–46; 8 (1903) 111–132. – Firmung: B. Welte, *Die postbaptismale Salbung*, Freiburg 1939; – Fr. J. Dölger, *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt*, Wien 1906; – J. Deslandes, *Le prêtre oriental ministre de la confirmation*, EO 29 (1930) 5–15; – F. C. Macdonald, *A history of confirmation*, London 1938; – K. Lübeck, *Die Wiederfirmung in der griechisch-russischen Kirche*, Der Katholik 195(1915) 220–232. 287–304; – M. Jugie, *La reconfirmation des apôtres dans l'église gréco-russe*, EO 9 (1906) 65–76. – Eucharistie: Mgr. Béquino, *La très sainte Eucharistie*. Exposition de la foi des 12 premiers siècles de l'église, Paris 1903; – D. Stone, *A history of the doctrine of the Eucharist*, I. London 1909; – S. Salaville, *L'Eucharistie et les églises d'Orient*, RevAugustinienne 9 (1910) 41–63; – Th. Spáčil, *Doctrina theologiae orientis separati de ss. Eucharistia I–II.*, Rom 1928–1929; – M. Jugie, *Le mot transsubstantiation chez les Grecs avant 1629*, EO 10 (1907) 5–12; – H. A. Rees, *The oecumenical doctrine of the Eucharistic presence*, Sobornost' NS nr. 9 (März 1937) 38–45; – A. Hiedl, *Geist und Eucharistie in der Ostkirche*, Der christl. Orient in Vergangenheit und Gegenwart 4 (1939) 10–16; – ders., *Die beiden Gestalten der Eucharistie in ostkirchlicher Betrachtung*, a. a. O. 5 (1940) 38–43. – Beichte: DTC XII, 1127 ff. (M. Jugie); – A. Almazov, *Die Geheimbeichte in der orthodoxen morgenländischen Kirche* (russ., mir unzug.), I–III, Odessa 1894; – K. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt*, Leipzig 1898; – V. Ermoni, *La pénitence dans l'histoire à propos d'un ouvrage récent*, Revue des Questions Hist. 67 (1900) 5–55 (zu Holl); – J. Hörmann, *Untersuchungen zur griech. Laienbeichte*, Donauwörth 1913; – H. Koch, *Zur Geschichte der Bußdisziplin und Bußgewalt in der orientalischen Kirche*, HistJahrb. 21 (1900) 58–78; – G. Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg 1908; – I. Smirnov, *Der „geistliche Vater“ oder Starec in den alten orientalischen Klöstern* (russ.), Bogoslovskij Vestnik 1904 II 473–508. 682–716; – ders., *Beichte und Buße in den alten Klöstern des Orients*, a. a. O. 1905 II 371–400. III 453–480. IV 733–774; – A. Vacandard, *Les moines confesseurs en Orient du IV<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, Revue du Clergé Franc. 44 (1905) 236–260; – N. Suvorov, *Die Frage über die geheime Beichte und über die Beichtväter in der morgenländischen Kirche*. 2. Aufl., Moskau 1906 (mir unzug.); – A. Palmieri, *I padri spirituali nei monasteri d'Oriente e la storia della confessione sacramentale*, Rivista Stor. Crit. Science Teol. 3 (1907) 121–133; – I. Smirnov, *Der „geistliche Vater“ in der alten orientalischen Kirche* (russ.), I, Sergiev Posad 1907; – F. Diekamp, *Briefe an einen Sünder*. Zur Geschichte des griechischen Bußwesens, Aus Ethik und Leben, Festschrift Mausbach, Münster 1931, 43–54; – L. Hertling, *Hagiographische Texte zur Bußgeschichte des frühesten Mittelalters*, ZKathTheol. 55 (1931) 274–287; – P. Browe, *Die Pflichtbeichte im Mittelalter*, ZKathTheol. 57 (1933) 335–383; – ders., *Das Beichtgeheimnis im Altertum und Mittelalter*, Scholastik 9 (1934) 1–57; – Euchelaion: G. Jacquemier, *L'extrême onction chez les Grecs*, EO 2 (1898/99) 193–203;

– K. Lübeck, Die heilige Ölung in der orthodoxen griechischen Kirche, Theologie und Glaube 8 (1916) 318–341; – Th. Spáčil, *Doctrina theologiae orientis separati. De sacra infirmorum unctione*, *Orientalia Christiana* XXIV 2 nr. 74, Rom 1931. – Priesterweihe: Ch. Knetes, Ordination and matrimony in the eastern orthodox church, *Journ-TheolStud.* 11 (1910) 348–400. 481–513; – *DACL VII* 301–413 s. v. imposition des mains (F. Cabrol); – *DTC VII* 1302–1425 s. v. imposition des mains (P. Galtier); – J. M. Hanssens, La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rit grec, *Gregorianum* (1924) 208–277; (1925) 41–80; – M. Siotis, Die klassische und die christliche Cheirotomie in ihrem Verhältnis, *SA aus Θεολογία* 20 (1949); 21 (1950); 22 (1951), Athen 1951; – *DTC s. v. réordinations XIII* 2, 2385–2431 (E. Amann); – Schneider, Die Wiedertaufe nach griechischem Ritus und das kanonische Recht, *TheolPrakt. Monatsschrift* 6 (1896) 245–247; – L. Saltet, Les réordinations, Paris 1907; – Ehe: Knetes (siehe oben unter Priesterweihe); – weitere Literatur zu den Sakramenten unter liturgischem Gesichtspunkt siehe S. 247 f., zum Ehesakrament siehe S. 86 ff., zur Eucharistie S. 321 f.

**Ekklesiologie:** Jugie IV 203–639; – *DTC XV* 2200–2245 (A. Michel); – E. Rausch, Kirche und Kirchen im Licht griechischer Forschung, Leipzig 1903; – F. Griveč, Primat und Einheit der Kirche in byzantinischer Auffassung (slow.), *Bogoslovna Akad. Ljubljana III*, Laibach 1921; – Th. Spáčil, *Conceptus et doctrina de ecclesia iuxta theologiam orientis separati*, *Orientalia Christiana I* 2 nr. 2 II 2 nr. 8, Rom 1923–1924; – A. Guberina, De conceptu petrae ecclesiae apud ecclesiologiam byzantinam usque ad Photium, *Bogoslovna Smotra* 18 (1930) 145–174. 307–317; – P. Dumont, Notes d'ecclésiologie orthodoxe, *Irenikon* 10 (1933); 11 (1934) in zahlr. Forts.; – J. Böni, Le problème d'église, Lausanne 1934; – J. Tyciak, Von ostchristlicher Kirchengauffassung, *Theologie und Glaube* 32 (1940) 144–152; – H. Rahner, „Mysterium lunae“. Ein Beitrag zur Kirchenlehre der Väterzeit, *ZKathTheol.* 63 (1939) 311–349; 64 (1940) 61–80. 121–131; – ders., *Antenna crucis*, a. a. O. 66 (1942) 89–118. 196–227; 75 (1953) 129–173. 385–410; 79 (1957) 129–169; – K. Goldammer, *Navis ecclesiae*, *ZNTWiss.* 40 (1941) 76–86; – weitere Literatur siehe S. 35 u. 37 f.

**Eschatologie:** Jugie IX 9–202; – ders., *La Doctrine des fins dernières dans l'église gréco-russe*, *EO* 17 (1914) 5–22; – Th. Spáčil, *La dottrina degli orientali separati intorno ai novissimi*, *Orientalia Christiana* XXII 3 Nr. 70, Rom 1931; – W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*, Göttingen 1895; – F. Alcaniz, *Ecclesia patristica et millenarismus*, Granada 1933 (mir unzug.); – MacCulloch, *The harrowing of hell*, Edinburgh 1930; – H. Meyer, *Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge*, Festgabe Alb. Ehrhard, Bonn-Leipzig 1922, 359–380.

## a) DER CHRISTOLOGISCHE STREIT IM 6. JAHRHUNDERT

Die kaum zu überschätzende Bedeutung jener Synode, die 451 in Chalcedon abgehalten wurde,<sup>1</sup> kommt nicht zuletzt in dem Umstand zum Ausdruck, daß der Streit um ihre Entscheidungen auch noch das ganze 6. Jahrhundert in Atem hielt, so daß fast die ganze Theologie dieser Jahrzehnte aufging im Kampf für und gegen den Horos dieser Synode. Trotzdem hat sich die dogmengeschichtliche Lage gegenüber dem 5. Jahrhundert verschoben. Die Lehre des Eutyches – oder besser gesagt: was man landläufig unter Eutychianismus verstand – war nicht mehr die Lehre der „Monophysiten“ schlechthin. Die meisten monophysitischen Theologen des 6. Jahrhunderts

<sup>1</sup> Von allen Seiten sowohl in ihrem Zustande kommen wie in ihren Folgerungen beleuchtet wird diese Synode durch das erichaltige Sammelwerk *Das Konzil von*

Chalcedon, *Geschichte und Gegenwart*. Hrsg. v. A. Grillmeier und H. Bacht, I–III, Würzburg 1951–1954.

bekämpften nicht nur Chalkedon, sondern auch den Eutychianismus, wobei man wohl annehmen darf, daß dieser Eutychianismus meist weniger eine geschichtliche Realität als eine spekulative Konstruktion war. Ähnliches gilt vom Nestorianismus. Als lebendige Lehre war er nach Persien abgewandert und führte dort ein Eigendasein. Zwar malen Neuchalkedonier und Severianer die Gefahr des Nestorianismus in grellen Farben an die Wand; aber Nestorianer ist für sie sehr schnell jeder, der ihr Formular nicht bereitwillig unterschreibt (und sei es selbst der Legat des Papstes); außerdem bedürfen sie des Nestorianismus als Folie.

Um was es im 6. Jahrhundert in Wirklichkeit ging, das war der Ausgleich bzw. die Differenzierung zwischen der christologischen Terminologie des Kyrillos von Alexandria und jener der Synode von Chalkedon. Die Union von 433 hatte den Frieden zwischen den Orientalen und Kyrillos gebracht. Die Orientalen traten dem Urteil des Ephesinums gegen Nestorios bei, während Kyrillos gute Teile seiner Terminologie opferte. Statt *μία φύσις* hieß es nun *ἓν πρόσωπον* und statt *ἔνωσις φυσική* las man *δύο φύσεων ἔνωσις*, *ὡς ἐπὶ δύο φύσεων*. Die Idiomenkommunikation war zwar angenommen, doch wurde ihr Gebrauch eigens gerechtfertigt. Die harten Ausdrücke dieser Kommunikation, wie überhaupt die Sprache der Anathematismen des Kyrillos, waren vermieden; besonders fehlte die Formel: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*.<sup>1</sup>

Die Synode von Chalkedon baute auf dieser Glaubensformel von 433 weiter und sprach von keiner *ἔνωσις φυσική*, sondern von einem und demselben Christus *ἐν δύο φύσεων ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως*, von der Erhaltung der *ιδιότης* einer jeden Natur und von der wirklichen Menschheit Christi. Terminus dieser Vereinigung von zwei Naturen ist eine Person (*ἓν πρόσωπον καὶ μία ὑπόστασις*).<sup>2</sup>

Daß die Formel von Chalkedon mit Begriffen arbeitete, deren philosophisch-theologische Tragweite noch umstritten war und der weiteren Klärung bedurfte, ist bekannt. Daß die Monophysiten weiter darauf beharrten, diese Formel für nestorianisch zu halten, forderte neue Erklärungen seitens ihrer Verteidiger. Und wenn die Monophysiten den Nestorianismus dieser Formel gerade im Gegensatz zur vollständigen Theologie des Kyrillos sahen, dessen Einlenken 433 schließlich nur ein Akt der Oikonomia war, so war es auch für die Chalkedonier die Aufgabe zu zeigen, daß sich Chalkedon und Kyrillos nicht widersprächen, ja, daß man gut daran tue, die Formel der Synode durch die 433 unter den Tisch gefallenen Formulierungen des Alexandriners zu ergänzen, um sie gegen nestorianisierende Mißdeutungen abzuschirmen. Diese neue Richtung innerhalb der Verteidiger des Chalcedonense nennt man neuerdings Neuchalkedonier; sie haben der Theologie der Orthodoxen im 6. Jahrhundert mehr und mehr ihren Stempel aufgedrückt.

Ihr erster namhafter Vertreter ist Nephaios, der turbulente alexandrinische Mönch; nach ihm ist die kyrillische *μία φύσις* unerläßlich für eine

<sup>1</sup> Das Glaubensbekenntnis der Union, wahrscheinlich aus der Feder des Theodoretos: PG 77, 169–173 und ACO Ephes. I 1, 4

S. 8–9.

<sup>2</sup> Horos von Chalkedon: ACO II 1, 2 S. 129–130.

feinere Theologie, welche die crassiora verba des Chalcedonense verdeutlichen will.<sup>1</sup> Besonders ausgeprägt begegnet dann diese Theologie bei den sogenannten skythischen Mönchen, die gerade mit jenem „gout de la surenchère“ (C. Moeller), der diese Richtung häufig auszeichnet, aus dem Prinzip der Idiomenkommunikation die letzten Folgerungen ziehen und sich deshalb mit besonderer Vorliebe der theopaschitischen<sup>2</sup> Formel bedienen. Formeln dieser Art begegnen ja schon bei antenicänischen Vätern (z. B. Ignatios: ad Rom. VI 3: „ . . . τὸ πάθος τοῦ θεοῦ μου), sie sind Ausdruck einer Sprechweise, die keine theologische Genauigkeit anstrebt, sondern einfach von dem einem Christus ausgeht, der Gott und Mensch zugleich ist. Wir finden ähnliche Formeln auch bei Kyrillos. Petros Gnapheus (Fullo), Patriarch von Antiocheia (468/70) fügte dem Trisagion den Zusatz ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς bei, ein Zusatz, der in Konstantinopel eine Revolte auslöste; das Schibboleth der skythischen Mönche lautete „Unus ex trinitate passus est“ (Ἐὶς ἐκ τῆς τριάδος). Der Terminus Theotokos wird ohne jede Präzision gebraucht – kurz, gerade „barocke Formulierungen“ sind ihnen besonders lieb. Daß all diese Formulierungen im Sinne des Chalcedonense gedeutet werden können, wenn es unbedingt sein soll, steht außer Zweifel; sie zur conditio sine qua non einer orthodoxen Deutung des Horos von 451 zu machen, ist der Ehrgeiz dieser Mönche und ihrer Parteigänger und sollte der Kirche noch schwere Kämpfe kosten. Die Formel siegt, um im gleichen Augenblick auch zu verschwinden, bezeichnend genug für ihre „Unumgänglichkeit“. Der Auftakt des Neuchalkedonismus ist nicht vielversprechend.

Sehr viel gewichtiger ist die Theologie des Joannes Grammatikos von Kaisareia, mag sie noch so trocken und dürr erscheinen. Auch ihm scheinen die Formeln des Kyrillos für das Verständnis des Chalcedonense nötig zu sein, und er verteidigt ausdrücklich die kyrillischen Anathematismen. Für die Terminologie bedient er sich der trinitarischen Begriffe der Kappadokier, um dafür von Seueros den Einwand hören zu müssen, wenn Natur die οὐσία κοινή bedeute, dann müsse offenbar die ganze Trinität Mensch geworden sein.<sup>3</sup> Joannes hat sich anscheinend über die Schwierigkeiten der Übertragung dieser Terminologie nicht genügend Rechenschaft gegeben. Für die hypostatische Union bringt er (vielleicht zum erstenmal) den Gesichtspunkt, daß die menschliche Natur Christi deshalb ohne Hypostase gedacht werden könne, weil sie nie ohne den Logos subsistiert habe.

Der wichtigste der neuchalkedonischen Theologen wurde jedenfalls der Kaiser Justinianos selbst. Auch er steht unter den Verteidigern des Kyrillos. Seine Formel von der μία φύσις sei zu verstehen aus dem Gegensatz zur heterodoxen Lehre des Nestorios, und der Zusatz σεσαρκωμένη verrate deutlich, daß er auch eine zweite Natur in Christus annahm.<sup>4</sup> Und im Anschluß

<sup>1</sup> Die entsprechenden Stellen bei Seueros contra Nephaliu (ed. Lebon).

<sup>2</sup> Théopaschites, DTC XV 505–512 (E. Amann); – M. Ocijuk, Theopaschitische Streitigkeiten (russ.), Trudy der Akad. Kiev 1913, April, 529–559; – S. Frankl, Florilegium de „Uno ex beata trinitate“, Collectanea theologica 15 (Lwów 1934)

3–23; – V. Schurr, Die Trinitätslehre des Boëthius im Lichte der „skythischen Kontroversen“, Paderborn 1935.

<sup>3</sup> PG 86, 2945 BC.

<sup>4</sup> E. Schwartz, Drei dogmatische Schriften Justinians, Abh. Bayer. AW NF 18, München 1939, S. 35/36: ὁ ἐν ἁγίοις Κύριος καὶ πρὸ τῆς Νεστορίου κατακρίσεως καὶ



daran verordnet er: die Kirche Gottes nehme alle Schriften des Alexandriner ohne Ausnahme an.<sup>1</sup> Und was die chaledonische Formel ἐν δύο φύσεσιν anlange, so sei sie identisch mit ἐκ δύο.<sup>2</sup> Das Ergebnis der Union in Christus sei allerdings keine φύσις σύνθετος, sondern eben eine ὑπόστασις σύνθετος.<sup>3</sup> Justinianos sieht bei Nestorios eine richtige Lehre von den zwei Naturen, aber eine falsche von der ὑπόστασις.

Justinianos hatte die Machtmittel, dem Neuchalkedonismus auch äußerlich zum Sieg zu verhelfen. Der Streit war erbittert, aber der Kaiser siegte. Nicht nur, daß er schließlich die Annahme der theopaschitischen Formel durch den päpstlichen Stuhl durchsetzte, er betrieb auch mit Nachdruck die Verurteilung der „Drei Kapitel“,<sup>4</sup> d. h. der letzten Stützen der antiochenischen Theologie in der Orthodoxie. Es handelte sich dabei um die Person des großen Antiocheners Theodoros von Mopsuestia, um einige Schriften des Theodoretos von Kyrros und schließlich um den Brief des Bischofs Ibas von Edessa an Maris. Schon 543 und 544 mußten die Bischöfe ein diesbezügliches kaiserliches Dekret unterschreiben. Etwa 550 veröffentlichte der Kaiser eine ausführliche Widerlegung der *Drei Kapitel* und 551 ein *Edikt über den richtigen Glauben* gegen die Drei Kapitel. Nicht nur, daß der Kaiser die allgemeine Christologie des Theodoros im Lichte der Formulierungen des 6. Jahrhunderts verdammt, obwohl doch gerade das Kernstück von Chalkedon, die hypostatische Union der zwei Naturen, ein Lehrstück des Theodoros war, auch Theodoros selbst, längst tot und in seiner Bischofsstadt in hochgeehrtem Andenken, wird verurteilt. Auch Theodoretos erfährt den kaiserlichen Zorn, weil er es gewagt hat, gegen die Anathematismen des Kyrillos zu schreiben, und auch sonst sich heterodox geäußert hat; der Brief des Ibas, dessen Echtheit offen gelassen wird, erfährt ebenfalls das Anathem.

Was der Kaiser in diesen Dokumenten niederlegte, bestätigte die fünfte oikumenische Synode ohne großes Zögern, und schließlich schloß sich auch der Papst diesem Urteil an.<sup>5</sup> Daß damit der Geist des Konzils von Chalkedon verletzt wurde, sollte nicht geleugnet werden; der Erfolg gegenüber dem

ἐν αὐτῇ . . . καὶ μετὰ . . . οὐ διέλιπεν τὴν περὶ τῶν δύο φύσεων ἐπὶ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ ὁμολογίαν αἱ κηρύττων. — a. a. O. S. 33, 12–16: . . . σαφῶς διδάσκει ὅτι οὐ διὰ τὸ λέγειν δύο φύσεις Νεστόριος κατεκρίθη, ἀλλ' ἐπειδὴ τὴν τῶν δύο φύσεων καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν ἀπηνεῖτο δύο υἱοὺς ἀναπλάττων. ταύτην δ' αὐτοῦ τὴν ἀσέβειαν ἀνελεῖν βουλευόμενος ὁ ἐν ἀγίοις Κ. εἶπεν μίαν φύσιν τοῦ υἱοῦ καὶ ἐπήγαγεν σεσαρκωμένην σημαίνων ὅτι ἕτερα ἐστὶ φύσις θεότητος καὶ ἕτερα τῆς σαρκός.

<sup>1</sup> a. a. O. S. 33, 16–18: ἡ ἀγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία ὁρθῶς δέχεται πάντα τὰ παρὰ Κυρίλλου εἰρημένα.

<sup>2</sup> a. a. O. S. 9, 17–19: . . . ὁμολογεῖ ὡς περὶ τὸ ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος ἐκ δύο φύσεων σημαίνει, οὕτω καὶ τὸ ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι ἐν δύο φύσεσιν εἶναι τε καὶ γνωρίζεσθαι τὸν Χριστὸν δηλοῖ.

<sup>3</sup> a. a. O. 18, 10: οὐ φύσιν σύνθετον

ἀλλὰ Χριστὸν σύνθετον, später freilich läßt er auch den Ausdruck gelten (a. a. O. 86/88) εὐσεβῶς εἶποι τις ἐν μίαν ὑπόστασιν τοῦ θεοῦ λόγου σύνθετον ἤπερ μίαν φύσιν σύνθετον.

<sup>4</sup> DTC XI 1868–1924 (E. Amann); — G. Simonon, La dispute des Trois-Chapteres, Revue Eccl. de Liège 19 (1928) 234–238; — R. Devreesse, Pelagii diaconi ecclesiae Romanae in defensionem trium Capitulorum, Vatikan 1932, bes. Einleitung!; — R. Devreesse, Lo scisma dei tre capitoli, Atti del IV Congr. Intern. di Studi Romani I (1938) 341–350.

<sup>5</sup> Hefele-Leclercq III 1, 1–432; — R. Devreesse, Le cinquième concile et l'œcuménicité byzantine, Miscellanea G. Mercati III, Vaticano 1946, 1–15; — Ch. Moeller, RevScPhilThéol. 35 (1951) 413–423.

Monophysitismus blieb dieser Konzession wie dem ganzen Neuchalkedonismus versagt. Und wenn Justinianos schließlich noch die Sache der Aphthartodoketen zu seiner eigenen machte, so endet damit sein Neuchalkedonismus jenseits jener Barriere, die ihn von den Monophysiten trennt.

Neuchalkedonier wie sein Kaiser war auch der Comes Orientis und spätere Patriarch von Antiocheia, Ephraem von Amida. Freilich, zur Verurteilung der Drei Kapitel konnte er sich nur unter Druck entschließen.

Eine besondere Erwähnung unter den Neuchalkedoniern verdient Leontios von Jerusalem. Er entwickelt eine eigenartige Theorie vom Einfluß der göttlichen Hypostase auf die menschliche Natur Christi. Während Seueros von Antiocheia und auch Justinianos den Ausdruck „zusammengesetzte Hypostase“ für Christus gebrauchen, lehnt Leontios diese Terminologie ab. Er selbst geht von den *Idiomata* aus. Schon in der Trinität bilden die zahlreichen *Idiomata* des Logos, durch die er sich von den übrigen Personen unterscheidet, eine einzige zusammengesetzte Proprietät. Nach der Inkarnation nimmt der Logos zu dieser zusammengesetzten Proprietät noch die Proprietäten der menschlichen Natur auf, so daß schließlich eine noch stärker zusammengesetzte Proprietät (*συνθετώτερον ἰδίωμα*) entsteht.<sup>1</sup> Bei einem weiteren Neuchalkedonier, Anastasios I. von Antiocheia, zeichnet sich sogar schon die Problematik des Monothetismus ab.<sup>2</sup>

So wenig es den Neuchalkedoniern gelang, die Severianer für sich zu gewinnen, so entschieden war ihr Erfolg in der Bekämpfung des Nestorianismus – zu entschieden vielleicht, da damit zugleich das beste Erbe der antiochenischen Schule aus der Orthodoxie – sieht man von Photios ab – verschwand.

Nicht nur die Theologie der Verteidiger des Chalcedonense, auch die seiner Gegner, der Monophysiten, erfährt in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts eine Neugestaltung. Einerseits lag es in der Natur der Sache, daß sich auch diese Theologie auf die Dauer nicht damit begnügen konnte, Aussage an Aussage meist polemischer Natur aneinanderzureihen, sondern danach trachten mußte, die eigene Stellungnahme geistig zu vertiefen und abzurunden; auf der anderen Seite drängte sich eine neuchalkedonische Theologie vor, die es den Monophysiten einfach nicht mehr gestattete, sich mit den ererbten Annahmen und Deutungen zufrieden zu geben, weil diesen durch die Neuchalkedonier zum Teil der Boden entzogen wurde.

Diese notwendige Leistung der monophysitischen Theologie ist das Werk eines Mannes, der auf eine erstaunliche Weise die Kenntnis der Vätertheologie mit jener der Lehrsätze seiner Gegner, die vorzügliche biblisch-patristische Bildung mit klarem Verstand und scharfer Unterscheidungsgabe verband: Seueros von Antiocheia. Er ist das Musterbeispiel dafür, was eine Theologie, ohne ganz scholastisch zu werden, rein aus der Tradition heraus und mit Verständnis für die Bedürfnisse der Gegenwartslage, zu leisten vermög. Wenn diese Theologie auch der Philosophie nicht enträt – und wie könnte sie es –, so vergißt sie doch kaum jemals ihr eigenes Anliegen und

<sup>1</sup> PG 86. 1485.

<sup>2</sup> *Doctrina Patrum* 125 (Diekamp).

läßt die Fachphilosophie in ihren Raum erst ein, wenn sie abgestimmt ist auf die Gegebenheiten in Schrift und Patristik.

Historisch gesehen ist die Theologie des Seueros eine Neufassung der Theologie des Kyrillos von Alexandria und will gar nichts anderes sein; die Theologie eines Kyrillos, der mit einigem Widerstreben zur Union von 433 bereit ist, und den von den Entscheidungen der Synode von Chalkedon mehr die Terminologie als der Gedanke trennt.

Gerade dieser terminologische Ausgangspunkt des großen Patriarchen ist patristisch begründet. Einer Stelle des Athanasios<sup>1</sup> entnimmt er die radikale Gleichsetzung von *ὑπόστασις* und *οὐσία*, wozu er gelegentlich auch noch *ὑπαρξίς*, *πρόσωπον* und *φύσις* nimmt. Als guter Kenner der Väter weiß er freilich, daß die Termini in der Vergangenheit doch nicht immer synonym gebraucht wurden. Die Betrachtungsweise etwa des Basileios, der zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις* den Unterschied zwischen dem *κοινόν* und dem *καθ' ἑκάστον* sieht, gilt auch für Seueros,<sup>2</sup> aber nur bei einer Betrachtungsweise abstrakter Natur. Die Identität ist im Konkreten dafür um so vollständiger. Gerade um das Konkrete aber geht es Seueros, wie es Kyrillos um das Konkrete gegangen ist. Nachdem die Menschheit Christi nicht vom Logos getrennt war und nachdem der Logos selbst seit Ewigkeit existiert, ist die konkrete Betrachtungsweise die allein berechnigte. Im konkreten Fall hat jede *φύσις* ihre *ὑπόστασις*, sind also die Termini *φύσις*, *ὑπόστασις* und *πρόσωπον* völlig synonym. „Unmöglich kann eine Sache Natur sein, ohne zugleich Hypostase (und Person) zu sein.“<sup>3</sup> Besäße Christus auch eine menschliche Natur, so hätte sie schon vor der Union mit dem Logos existieren müssen. Seueros folgt also ganz den Spuren des Kyrillos, der die Begriffe ebenfalls synonym gebraucht und Christi Menschheit nie *ὑπόστασις* oder *φύσις* nennt. Von Kyrillos aber geht der Gebrauch zurück auf jene apollinaristischen Fälschungen, die auch Kyrillos nicht durchschaute.

Wie für Kyrillos ist auch für Seueros der Ausgang der Betrachtungsweise der ewige Logos, der seine *φύσις* von Ewigkeit her hat und zwar eine *φύσις ἄσαρκος*. Die Menschwerdung ist innerhalb dieser Ewigkeit sozusagen Episode, ein Ereignis der *οἰκονομία*, des *fieri*, nicht des *esse*. Inkarnation aber ist *ἔνωσις*, und *ἔνωσις* verlangt ihrer Natur nach, daß wirklich Eines herauskommt, sie schließt radikal die Mehrzahl aus.<sup>4</sup> Wo Mehrzahl vorhanden ist, kann es nur *συνάφεια* oder *παράθεσις* geben. Nähme man nach der Einigung zwei Naturen in Christus an, so widerspräche man sich selbst.<sup>5</sup>

Diese *ἔνωσις* nun ist *φυσική* oder *ὑποστατική* (oder *κατὰ φύσιν = καθ' ὑπόστασιν*), was alles synonyme Ausdrücke sind. Jede andere *ἔνωσις* bleibt rein nominalistisch. Das heißt also, daß Terminus der Inkarnation und der *ἔνωσις* die Natur = Hypostase ist.

<sup>1</sup> PG 26, 1036. Vgl. Contra Grammaticum 2, 3; 26; 33 (Lebon 56. 165. 197).

<sup>2</sup> Contra Gram. 2, 1; 4; 33 (Lebon 52. 58. 198).

<sup>3</sup> Philalethes 36 (Sanda).

<sup>4</sup> Unio deletrix est dualitatis quamvis

ex duobus quibusdam compactum sit unum. Ad Nephaliu 2 (Lebon 17).

<sup>5</sup> PG 86, 932: εἰ δὲ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἐν δύο φύσεσι γνωρισθῆσεται, λύεται μὲν ἡ ἔνωσις τῇ δυάδι διαίρεθῆσαι.

Trotzdem bleibt auch nach Seueros der Unterschied zwischen Gottheit und Menschheit ohne Vermischung gewahrt.<sup>1</sup> Wenn Seueros mit besonderer Vorliebe für die *ένωσις* auch den Terminus *σύνθεσις* (*μία φύσις σύνθετος*) verwendet, so versteht er auch mit diesem Ausdruck auf der einen Seite den Gegensatz zu jeder Vermischung und auf der anderen Seite den zu jeder Art von *ιδιοσύστασις*.<sup>2</sup>

So ist für Seueros die klassische Formel des Monophysitismus: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* samt ihren Abwandlungen<sup>3</sup> die eigene immer wiederkehrende klassische Formel, – auch sie kyrillisch und auch sie letzten Endes apollinaristisch. Diese *μία φύσις* ist eindeutig die *φύσις* des ewigen Logos; und ob es nun heißt *σεσαρκωμένη* oder *σεσαρκωμένου*, gemeint ist immer, daß die eine göttliche Natur Terminus der *ένωσις* ist und sein muß; jede dyophysitische Formel der Chalkedonier, wie sie auch gemeint sein mag, ist nestorianisch. Es mag richtig sein, daß dyophysitische Formeln auch bei den älteren Vätern begegnen, aber einmal ist ihr Gebrauch durch den Mißbrauch der Nestorianer in der jetzigen Zeit zu Recht zu verdammen, und zum anderen haben diese älteren Väter die Formel im Sinne von *δύο φύσεις έν θεωρία* (*τῇ φαντασίᾳ, τῇ ἐπινοίᾳ* usw.)<sup>4</sup> angewendet, das heißt sie haben die rein theoretische Möglichkeit anerkannt, die nicht zu bestreiten ist, zwei Realitäten in Christus zu unterscheiden. In diesem Sinne mag dann auch die Formel *έκ δύο φύσεων* zugestanden werden, nämlich insofern aus zwei *πράγματα* ein einziges, *έν πράγμα*, wurde.<sup>5</sup>

Die Frage der Unterscheidbarkeit von Göttlichem und Menschlichem in Christus schließt die Frage nach den Eigenheiten beider Realitäten in sich. Die *ιδιότης*, d. h. das, was jemand allein zukommt und was er mit keinem anderen teilt, ist bei der Gottheit wie bei der Menschheit eben dieses besondere Sein, diese spezifische Essenz der Gottheit bzw. der Menschheit, die *ιδιότης* *ώς έν ποιότητι φυσικῇ*. Diese Proprietäten sind nicht identisch mit der Existenz,<sup>6</sup> eben weil die Menschheit in Christus keine eigene Existenz besitzt. Einzig diese *ιδιότης* *ώς έν ποιότητι φυσικῇ* wird von Seueros in Christus in der Zweizahl anerkannt. Darüber hinaus kennt natürlich auch Seueros eine Menge von *ιδιώματα* der Menschheit sowohl wie der Gottheit, nur lassen sie sich nicht mehr getrennt denken, wenn sie auch unvermischt bleiben. Sie sind *Idiomata* der einen göttlichen Person als ihres Subjekts. Wenn der Körper Christi leidet, würde der Logos mitleiden, wäre er nicht wesentlich impassibel. Hier liegt denn die Begründung für die *communicatio idiomatum*, von der auch Seueros reichlichen Gebrauch macht. Daß Seueros dieser Lehre entsprechend auch nur eine *ένέργεια* in Christus anerkennt, ist wiederum kyrillisch, weil für ihn wie für Kyrillos Handeln nur in Verbindung mit dem letzten Prinzip des Handelns, hier dem

<sup>1</sup> Non exstinxit differentiam naturarum, ex quibus est unus et solus Christus, sustulit autem et amovit divisionem in duas. Philalethes 134 (Sanda).

<sup>2</sup> PG 86, 1848: . . . έξ ζῶν ἡ ένωσις μενότων ἀμείωτων καί ἀναλλοιώτων, έν συνθέσει δέ ὑφεστώτων καί οὐκ έν μονάσει

*ιδιοσυατάτοις.*

<sup>3</sup> Z. B.: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σύνθετος πρὸς τὴν σάρκα.*

<sup>4</sup> PG 86, 908 A. 936 D. 1841 C usw.

<sup>5</sup> Contra Gramm. 2, 50 (Lebon 229).

<sup>6</sup> Brief 1 an Sergios (Lebon 54).

Logos, verstanden wird, nicht aber in Verbindung mit einer Zweiheit von unmittlbarbaren Prinzipien, wie Leo, der Papst, es in seinem Tomos verstand.

Dies sind ungefähr die Grundprinzipien der severianischen Christologie. Sie geben kein abgeschlossenes Ganzes, denn Seueros behandelte seine Lehre meist in der Polemik, abwehrend sowohl eutychnische Reste wie vor allem Angriffe der Neuchalkedonier. Eine der wichtigsten Kontroversen entzweite ihn allerdings mit seinem eigenen Schüler und Freund, dem Bischof Julianos von Halikarnassos.

Was Seueros von Julianos trennte, war gerade die severianische Lehre von den beiden *ιδιώτητες* *ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ*. Julianos weigerte sich, den Fortbestand einer eigenen spezifischen Essenz des Leibes Christi anzuerkennen. Die *ιδιώτης* ist einzig, wie die *φύσις*. So ist Christi Leib *ἀπαθής*, ein *ἄφθαρτον*, wonach seine Anhänger den Beinamen Aphthartodoketen bekamen, während Seueros selbst sie mit Vorliebe Phantasiasten nennt.<sup>1</sup> Ob Seueros den Bischof Julianos richtig verstanden hat, bleibt eine Frage. Vielleicht wollte Julianos doch nichts anderes sagen, als daß Christus ohne Erbsünde war und deshalb die Leiden usw. bei ihm nicht Folge der Sünde waren, so daß er auch nicht auf unsere menschliche Weise gelitten hat, d. h. nicht auf Grund einer unausweichlichen Notwendigkeit, sondern völlig freiwillig. Immerhin scheint Julianos den Urzustand der ungefallenen Menschheit und den des Lapsus auf eine Art und Weise zu deuten, die der orthodoxen Theologie seiner Zeit nicht ganz entsprach. Jedenfalls betont Seueros ihm gegenüber mit Nachdruck, daß die Leidensunfähigkeit Adams vor dem Fall eine besondere Gnadengabe gewesen sei und nicht ein integrierender Faktor seiner menschlichen Existenz.

Die Lehre Julianos' fand zahlreiche Anhänger, und sie gründeten eine eigene Kirchengemeinde, die nach ihrem ersten Bischof Gaianos auch die Kirche der Gaianiten genannt wird. Einige seiner Schüler bildeten die Lehre des Meisters weiter und bestanden so stark auf der Einheit Christi und der Einheit der *ιδιώτης*, daß sie den Leib Christi ungeschaffen nannten, weswegen man sie Aktistetai (*ἀκτιστῆται*) nannte.

So wie die Aktisteten die Lehre der Aphthartodoketen, die auch in chalkedonischen Kreisen Anklang gefunden zu haben scheint, weiterführten, so die Agnoëten<sup>2</sup> die gegenteilige Lehre des Seueros. Der Seueros-Schüler Themistios, Diakon der Kirche von Alexandria, schrieb auch der Seele Christi Unvollkommenheiten zu, um die Echtheit von Christi Menschheit zu unterstreichen; er nahm die Meinung älterer Väter auf, dem Wissen Christi seien gewisse Grenzen gesetzt gewesen, besonders habe er den Augenblick des letzten Gerichts nicht gekannt. Patriarch Theodoros von Alexandria verurteilte diese Ansicht seines Diakons, die Parteien trennten sich und man unterschied nun Agnoëten und Theodosianer. Letztere bildeten schließlich eine Gruppe aus, die den Unterschied der Gottheit und

<sup>1</sup> Fragm. des Julianos bei R. Draguet, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche, Louvain 1924; - vgl. auch DTC VI 999-1002 (Gaianites von M. Jugie) und Monophysisme: DTC

X 2, 2242 (M. Jugie).

<sup>2</sup> DTC X 2, 2242-2243 (M. Jugie); - DTC I 586-596 (A. Vacant); - J. Marié, De agnoëtarum doctrina, Zagreb 1914.

Menschheit in Christus so stark verwischten, daß sie von einer solchen Unterscheidung überhaupt nicht mehr sprechen wollten und damit einen Eutychanismus vertraten, wie man ihn damals verstand, der freilich nicht auf Eutyches selbst zurückgeführt werden kann. Diese Denomination scheint um 570 entstanden zu sein und wurde nach Stephanos Niobe Niobitische Sekte genannt.

Wichtiger als diese letzten Ausläufer eines Mißverständnisses wurde die Lehre des Joannes Philoponos, deren Ursprünge einigermaßen im Dunkel liegen. Vorläufer war ein gewisser Syrer Joannes von Apameia. Joannes Philoponos, ein Monophysit, wollte dem Vorwurf gegen die severianische Theologie begegnen, sie sei inkonsequent insofern, als sie zwar in der Trinität zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις* unterscheide, nicht aber in der Christologie. Als Aristoteliker behauptet Philoponos, in der Realität gebe es keine *οὐσία*, die nicht zugleich *ὑπόστασις* ist, oder anders ausgedrückt, jede *οὐσία μερικὴ* ist *ὑπόστασις* und *ἄτομον*. So sind in der Trinität drei *μερικαὶ οὐσῖαι ἧτοι φύσεις ἤγουν ὑποστάσεις*.<sup>1</sup> Trotz dieser zunächst überraschenden Sprache, die Philoponos und seinen Anhängern den Vorwurf des Tritheismus eingetragen hat, hält aber Philoponos energisch an der Einheit der göttlichen Natur fest;<sup>2</sup> freilich betont er, daß diese einzige Natur in der Realität nicht für sich, sondern nur in den drei *μερικαὶ οὐσῖαι* existiert. So ist dieser Tritheismus rein verbal, der Versuch, die christologische Terminologie des Seueros auf die Trinitätsterminologie, der sie letztthin entstammt, wieder anzuwenden. Das Ganze bedeutet nichts anderes als die Behauptung, jede der drei göttlichen Personen sei eine *μερικὴ οὐσία*, eine *φύσις* und eine *ὑπόστασις*. Ein Tritheismus wird daraus nur, wenn man *οὐσία* und *φύσις* im abstrakten Sinn nimmt; nichts aber lag Philoponos ferner als das, während ihm seine Gegner gerade dies zum Vorwurf machten, damit der Logomachia kein Ende sei. Immerhin sei bemerkt, daß man um der severianischen Orthodoxie des Philoponos willen, für welche er sich energisch einsetzte, seinen „Tritheismus“ in monophysitischen Kreisen bald vergaß, so daß er zum großen Lehrer der syrischen Kirche wurde, und seine Autorität der des Seueros selbst wenig nachstand.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Fragm. bei Joannes Damaskenos PG 94, 748.

<sup>2</sup> a. a. O.

<sup>3</sup> Erwähnt man neben Severianern, Tritheisten, Julianisten oder Aphthartodoketen, Phantasiasten und Gaianiten, sowie neben Aktisteten und Agnoëten, Theodosianern und Niobiten – erwähnt man neben diesen Denominationen auch noch die Eutychanier als Vertreter der „vermengten Naturen“ – sie spielen im 6. Jahrhundert wohl nur noch eine theoretische Rolle – sowie die Akephalen (Synonym zu reinen Monophysiten im Gegensatz zu den Henotikern, den An-

hängern des Henotikon), so hat man wahrscheinlich die wichtigsten, wenn auch bei weitem nicht alle Sekten bzw. Lehrrichtungen des Monophysitismus aneinandergereiht. Es gibt daneben noch zahlreiche Sonderklänge, die sich jedoch meist unschwer auf eine der großen Gruppen zurückführen lassen und im übrigen oft eine mehr kirchenpolitische Bedeutung haben als eine dogmengeschichtliche. Der Name Jakobiten – nach Jakobus Burdeana – aber bezeichnet die kirchlich gefestigte monophysitische Konfession im großen genommen, im Gegensatz zu den Melkiten oder Anhängern des Chalcedonense.

## b) MONENERGISMUS UND MONOTHELETISMUS

Ähnlich wie hinter der neuchalkedonensischen Theologie steht hinter jener der Monenergeten und Monotheleten – bewußter wahrscheinlich als bei jener – der Gedanke einer Annäherung an die Monophysiten.<sup>1</sup> Es scheint Tatsache zu sein, daß die ersten Anregungen zum Ausbau des monenergetischen Systems – soweit von System geredet werden kann – bei neuchalkedonensischen Theologen gefunden werden können. Und wenn die Identifizierung Theodoros' von Rhaithu mit Theodoros von Pharan Stich hält,<sup>2</sup> so zeigt ein und derselbe Mann, den man bisher – zwierteilt – teils an das Ende der neuchalkedonensischen Entwicklung im 6. Jahrhundert und teils an den Beginn des Monenergismus im 7. Jahrhundert gestellt hat, wie sich der Übergang fast naht- und bruchlos vollziehen konnte.

Die persische Okkupation Syriens und Ägyptens zu Beginn des 7. Jahrhunderts brachte den Monophysiten im Reiche einen überraschenden Aufstieg. „Das Gedächtnis der Chalkedonenser wurde vernichtet vom Euphrat bis zum Orient“ (Michael der Syrer). Eine Verständigung mit diesem erstarkten Monophysitismus nach Zurückwerfung der Perser schien deshalb ein Gebot der politischen Notwendigkeit, dem sich Herakleios so wenig entziehen konnte wie sein treuer Statthalter, der Patriarch Sergios.

Werkzeug ihrer Unionspolitik wurde der Patriarch Kyros von Alexandria, der schließlich im Jahre 633 jenen berühmten Unionspakt mit den Monophysiten abschloß, der den monenergetischen Streit auslösen sollte.<sup>3</sup> Das Kernstück dieses Satzes lautete: „... τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργούντα τὰ θεοπεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μίᾳ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ.“<sup>4</sup> Sophronios, der spätere Patriarch von Jerusalem, war zur Zeit des Unionspaktes in Alexandria und protestierte laut gegen diese Formulierungen. Er trug diesen Protest dahin, woher die Aktion kam, nach Konstantinopel vor den Patriarchen Sergios. Für Sophronios besteht die einzig richtige Formulierung der Energienlehre in der Anerkennung von zwei unvermischten Energien in Christus, entsprechend den beiden unvermischten Naturen in Christus. Patriarch Sergios verlangt von ihm Belegstellen aus den Vätern, die in der Lage wären, sein eigenes Florileg monenergetischer Vätersätze zu widerlegen. Sophronios war offenbar nicht in der Lage, diesem Ansinnen zu entsprechen. Schließlich kommt es zu einem Kompromiß: Es soll weder die Formel „eine Energie“ noch die Formel „zwei Energien“ gebraucht werden, vielmehr unter Absehung von einer eventuell theoretisch vorzunehmenden Scheidung der Energien nur noch ganz konkret von „Einem

<sup>1</sup> ProtRealEnc. XIII 401–413 (G. Krüger); – DTC X 2, 2307–2323 (M. Jugie); – G. Owsepian, Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus, Leipzig 1897; – V. Grumel, Recherches sur l'histoire du monothélisme, EO 27 (1928) 6–16, 257–277; 28 (1929) 19–34, 158–166, 272–282; 29 (1930) 16–28; – ders., Les textes monothélites d'Aétius, EO 28 (1929) 158–166; – A. Crivellucci, La chiesa di Roma e

l'imperio nella questione monoteletica, Studi Storici 9 (1900) 351–388, 417–447; – DTC XV 1945–1948 (s. v. Type de Constant II. A. Amann); – P. Parente, Uso e significato del termine θεοκίνητος nella controversia monoteletica, RevEtByz. 11 (1953) 241–251.

<sup>2</sup> Siehe unten S. 430.

<sup>3</sup> Mansi XI 563–568.

<sup>4</sup> Mansi XI 565 D.

Wirkenden“ (εἷς καὶ αὐτὸς ἐνεργῶν) gesprochen werden, d. h. die Betrachtungsweise des Energieproblems geht nicht mehr von den Naturen, sondern von der Person aus.<sup>1</sup> Das ist auch der Inhalt jener ψῆφος, die Sergios, um die Gemüter zu beruhigen, im August 633 erließ – ein Dokument, das nur inhaltlich im Sergios-Brief an Papst Honorius erhalten geblieben ist.<sup>2</sup> Sophronios soll von dem Kompromiß befriedigt gewesen sein, und Maximos der Bekenner hielt ihn für eine gute Lösung.

Als jedoch Sophronios Patriarch von Jerusalem geworden war, hielt er sich nicht mehr an den Kompromiß gebunden und rechtfertigte in einer großen Enzyklika seine Lehre.<sup>3</sup> Für ihn ergeben sich die zwei Energien in Christus zwangsläufig aus den beiden Naturen, weil Operationsprinzip eben die Natur ist. Die Operation gehört wesensmäßig und naturnotwendig zu einer echten Natur.<sup>4</sup> Andererseits betont Sophronios freilich – und hier wollte man den Einfluß des Sergios sehen – mit allem Nachdruck, daß von der Zweiheit der Energien keineswegs auf eine Zweiheit der Hypostasen geschlossen werden dürfe. In der göttlichen Person Christi kulminiert die Synnergie der zwei Energien.<sup>5</sup> Von einem menschlichen Willen Christi ist bei Sophronios nicht die Rede, sondern nur vom göttlichen Willen des Logos. Daraus den Schluß zu ziehen, er sei zwar Dyenerget auf der einen Seite, Monothelit aber – wenigstens in der Wurzel – auf der anderen Seite gewesen, scheint etwas voreilig. Jedenfalls ist die Tatsache auffällig und das Schweigen vom menschlichen Willen beredt; und zumindest läßt sich sagen, daß Sophronios den logischen Nexus zwischen Monenergismus und Monothelismus in keiner Weise urgirt hat.

Sergios, der Patriarch von Konstantinopel, akzeptiert diese Enzyklika des Sophronios, die in einer späteren Phase des Kampfes vielleicht zu lahm erschien, nicht. Er sieht in dieser Lehre die Gefahr des Nestorianismus, d. h. der Zweiheit der Personen in Christo. Mit anderen Worten: für seine Betrachtungsweise stand nicht das physische Wirkungsvermögen der Naturen im Vordergrund, sondern die personale Grundlage des effektiven Wirkens. Θεοκίνητος, vom Göttlichen her bewegt, war das Wirken Christi für beide Parteien. Die eine der Parteien sah nur den Effekt dieser Bewegung, die andere kümmerte sich um die relative Selbständigkeit der beiden dahinterstehenden Naturvermögen.<sup>6</sup> Der Begriff ἐνέργεια war zweideutig. Sergios berichtet über die ganzen Vorfälle in einem Schreiben an Papst Honorius – ein Schreiben, das wahrscheinlich die Wirkungen der Union von Alexandria viel zu günstig sieht, das aber im übrigen nur bei vorgefaßter Meinung des bösen Willens geziehen werden kann.<sup>7</sup> Der Papst lobt das Vorgehen des Patriarchen. Hauptgrund dafür war, daß er in der Nennung von

<sup>1</sup> Mansi XI 533 D: ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐνεργεῖν καὶ ὁμολογεῖν τὰ τε θεῖα καὶ ἀνθρώπινα καὶ πᾶσαν θεοπροπῆ καὶ ἀνθρωποπροπῆ ἐνέργειαν ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ θεοῦ λόγου ἀδιαρέτως προΐεναι.

<sup>2</sup> Grumel, Regest 287.

<sup>3</sup> Mansi XI 461–510 und PG 87, 3, 3147–3200.

<sup>4</sup> PG 87, 3, 3169 D: καὶ εἰ δύο τὰς κοινῶς ἐνεργοῦσας μορφὰς δογματίζομεν,

ἐκάστην κατὰ τὴν ἑαυτῆς φυσικὴν ἰδιότητα. . .

<sup>5</sup> A. a. O. 3168 B: Ὁ δὲ Ἐμμανουὴλ εἷς ὢν καὶ ἐν ταύτῳ τὰ ἑκότερα, τούτέστι θεὸς τε καὶ ἄνθρωπος, τὰ ἑκατέρας ἔδρα κατὰ ἀλήθειαν φύσεως κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο ἐνεργῶν τὰ πραττόμενα.

<sup>6</sup> Vgl. dazu bes. den in der allgemeinen Literatur zu diesem Kapitel zitierten Aufsatz von Parente.

<sup>7</sup> Mansi XI 529–537.



zwei Energien eine dogmatische, durch die Tradition nicht begründete Neuerung sah, durch die nur Verwirrung unter die Gläubigen kommen könne. Da die Gottheit zwar unsere Natur, nicht aber unsere Fehler angenommen habe, so fährt der Papst fort, könne man auch nur von einem Willen Christi sprechen: „unde et unam voluntatem fatemur Domini Nostri Jesu Christi“.<sup>1</sup> Damit war jener folgenschwere Satz ausgesprochen, der aus dem Papst Honorius für lange Jahrhunderte einen „Fall“ machen sollte. Wie weit Honorius diese Formel in einem zweiten, nicht erhaltenen Schreiben einschränkte oder erläuterte, wissen wir nicht, so wenig es bekannt ist, ob Sergios diesen zweiten, eventuell einschränkenden Brief schon in Händen hatte, als er seine Ekthesis verfaßte, die nach dem Tod des Sophronios – auch Honorius war inzwischen gestorben – im Jahre 638 als kaiserliches Edikt veröffentlicht wurde.<sup>2</sup> Jedenfalls waren die Positionen dieser Ekthesis nun wenigstens allem Anschein nach durch päpstliche Autorität gedeckt. Der Streit, ob μία ἐνέργεια oder δύο ἐνέργειαι, wird hier überhaupt verboten. Aus der Auseinandersetzung zwischen Dyenergismus und Monenergismus wird das ganze Problem auf den unbezweifelbar richtig erscheinenden Monotheismus verschoben, und die Formulierung des Papstes ad verbum wiederholt: „ἐν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ὁμολογοῦμεν.“<sup>3</sup>

Es ist ganz klar, daß der Streit bislang mit methodisch und terminologisch unzulänglichen Mitteln geführt worden war. Berechtigte Ängste standen auf beiden Seiten Pate: hier die Befürchtung, die hart erkämpfte chaldonensische Zweinaturen-Lehre könnte aufgeweicht werden, dort das Bedenken, die Anerkennung zweier Energien könnte die Einheit des Handelns des Gottmenschen bedrohen und einen Zwiespalt, einen Energien- oder Willenskonflikt heraufbeschwören.

Es ist das Verdienst des Bekenners Maximus, durch seinen logischen Scharfsinn überhaupt erst das Terrain bereinigt und für eine echte Auseinandersetzung geeignet gemacht zu haben. Zunächst ist der Dyenergismus für Maximus eine unbestreitbare Tatsache. Die Aktion ist zwar nicht von der Hypostase zu trennen, die Hypostase handelt aber durch die Natur, so daß die Aktion von der Natur nicht nur nicht getrennt werden kann, vielmehr die Natur erst erkenntlich macht.<sup>4</sup> Der Effekt der beiden Handlungsweisen kann unter Umständen einheitlich sein, etwa bei den Wundern Christi, wo menschliche und göttliche Energie zusammenwirken, und das speziell sei der Sinn der ἐνέργεια θεανδρική, des vielberufenen Zitates aus Dionysios dem Ps.-Areopagiten.<sup>5</sup> Besonders sorgfältig aber behandelt Maximus die Willenslehre. Er unterscheidet θέλημα, das Vermögen zur Selbstbestimmung, die θέλησις, das Willensstreben (abgesehen von seiner Tendenz), und das θελητόν, das Objekt des Wollens. Das θέλημα selbst, das Vermögen

<sup>1</sup> Mansi XI 539 C; – vgl. P. Galtier, La première lettre du pape Honorius, Gregorianum 29 (1948) 42–61.

<sup>2</sup> Mansi X 992–997. Das begleitende Synodaldekret: Fragment a. a. O. 1000–1001. Vgl. Grumel, Regest 292, und Dölger, Regest 211.

<sup>3</sup> Mansi X 996 C.

<sup>4</sup> PG 91, 348 A: ἡ γὰρ ἐνέργεια, φυσικῆ οὐσα, φύσεως ὑπάρχει συστατικὸς καὶ ἐμφυτος χαρακτήρ.

<sup>5</sup> PG 3, 1072 C.

der Selbstbestimmung, wiederum zerfällt in das θέλημα φυσικόν oder das ἀπλῶς θέλειν und in das θέλημα γνωμικόν oder das πῶς θέλειν. Das θέλημα φυσικόν ist schließlich und endlich die Grundtendenz zum Guten, und dieses Willensvermögen ist eine untrennbar und unverlierbar der Natur zugehörige Proprietät. Das θέλημα γνωμικόν (oder θέλημα προαιρετικόν) ist identisch mit der προαίρεσις. Es steht unter der Unsicherheit der Erkenntnis und bedarf der γνώμη, der Überlegung. Damit aber schließt es die Möglichkeit ein, „παρὰ φύσιν“ zu wollen, d. h. zu sündigen. Es ist damit eine hypostatische Proprietät, also bei Christus nicht vorhanden, da er keine menschliche Person besitzt.<sup>1</sup>

Maximos war mit diesen Unterscheidungen den meisten Schwierigkeiten des Problems gewachsen und er hatte damit den zwei Befürchtungen, die am Anfang des monenergetischen Streites standen, praktisch den Boden entzogen. Sein Vorwurf gegen die Monotheliten geht hauptsächlich dahin, sie würdigten die Naturvermögen zu rein mechanischen Instrumenten herab.<sup>2</sup> Dem Einwand des Pyrrhos, die menschliche Aktivität und das menschliche Wollen, mit einem Wort: die menschliche Natur Christi werde doch „νεύματι τοῦ ἐνωθέντος αὐτῇ λόγου“ bewegt, hält er entgegen, eine solche Formel sei zu allgemein, sie könne von jedem Wirken Gottes ausgesagt werden.<sup>3</sup>

Wenn trotz dieser scharfen Distinktionen der Kampf noch Jahrzehnte weiterging, so ist dies vielleicht auf den Tatbestand zurückzuführen, daß – neben der Unlust „sich bekehren zu lassen“ – die Monotheliten eben doch im gnomischen Willen das eigentlich Auszeichnende des menschlichen Willens sahen, so daß sein Fehlen für die Definition der Willenssituation in Christus jedenfalls entscheidender in Anspruch genommen werden müsse, als das Vorhandensein irgendeines θέλημα φυσικόν, das ja doch dem göttlichen Wollen absolut untergeordnet bleiben müsse. Diese Unterordnung war es denn auch, die man zum Abschluß der Kontroverse auf dem Konzil von 681 neben der Zweiheit der Willen besonders betonte: καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἦτοι θελήματα ἐν αὐτῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαίρετως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως . . . κηρύττομεν καὶ δύο φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, ἀλλ' ἐπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα . . . καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι . . .<sup>4</sup>

<sup>1</sup> PG 91, 12 C ff.: θέλημά φασι εἶναι φυσικὸν ἤγουν θέλησιν, δύναμιν τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικῆν καὶ τῶν οὐσωδῶς τῇ φύσει προσόντων συνεκτικὴν πάντων ἰδιωμάτων . . . ἡ δὲ προαίρησις ὀρέξεως καὶ βουλῆς καὶ κρίσεως σύνοδος. ὀρεγόμενοι γὰρ πρότερον βουλευόμεθα, καὶ βουλευσάμενοι κρίνομεν καὶ κρίναντες προαιρούμεθα . . . Ἄλλ' οὔτε βουλήσις ἐστὶν ἡ προαίρεσις. Βούλησις μὲν γὰρ ἐστὶ ὀρεξις φανταστικῆ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

<sup>2</sup> PG 91, 64 C: εἰ δὲ τεχνικὸν τὸ ὄργανον

λέγετε, ἄψυχον τοῦτο εἰσάγετε καὶ ἰδίᾳ διστηκὸς καὶ μεμερισμένον.

<sup>3</sup> PG 297 A: διαίρεῖς τὸν Χριστὸν, νεύματι γὰρ αὐτοῦ ἐκινεῖτο καὶ Μωυσῆς . . . Ἡμεῖς δὲ φαμεν, ὅτι περ αὐτὸς ὁ τῶν ὅλων θεὸς ἀτρέπτως γενομένος ἄνθρωπος, οὐ μόνον ὡς θεὸς ὁ αὐτὸς καταλλήλως τῇ αὐτοῦ θεότητι ἤθελεν, ἀλλὰ καὶ ὡς ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς καταλλήλως τῇ αὐτοῦ ἀνθρωπότητι . . . I. c. 304: φύσει θελικὸς ὁ ἄνθρωπος.

<sup>4</sup> Mansi XI 637.

## c) DER BILDERSTREIT

Der Bilderstreit,<sup>1</sup> der die Theologie und Kirchenpolitik des ganzen 8. und eines Gutteils des 9. Jahrhunderts in Atem hielt, ist nicht wie ein Blitz aus heiterem Himmel über Byzanz hereingebrochen. Die Frage nicht nur, ob der Bilderkult erlaubt sei, sondern ganz allgemein, ob es angehe, religiöse Bilder herzustellen, hatte die Gemüter der Christen schon Jahrhunderte vorher in Bewegung gebracht.<sup>2</sup>

Kein Zweifel, daß zunächst das Bilderverbot des alten Bundes – „οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῆ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς· οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσεις αὐτοῖς“ (Exodus 20, 4/5) – auch von den jungen Christengemeinden für verbindlich betrachtet wurde. Geradezu Zeit begnügte sich die „christliche Kunst“ mit symbolischen und allegorischen Darstellungen, während Bilder Christi selbst ihren Ursprung bei den Sektierern gehabt haben dürften.

Aber das Zusammenleben der christlichen Gemeinden mit den spätantiken Kulturkreisen auf der einen Seite, sowie die Entwicklung der theologischen Christologie auf der anderen bahnte doch bald eine Entwicklung an, die zunächst in historischen, erzählenden Darstellungen aus der Heilsgeschichte des Alten und Neuen Testaments zur Illustrierung des christlichen Unterrichts und zur Erbauung der einfachen Gläubigen, dann aber auch in eigentlichen Kultbildern Christi und der Heiligen nichts Anstößiges mehr finden konnte.<sup>3</sup>

Die Ursprünge des Bilderkultes liegen nach wie vor im Dunkel. Sie dürften nicht weit entfernt vom Heiligenkult und besonders vom Reliquienkult zu suchen sein. Eine besondere, wenn auch wahrscheinlich keine einzigartige Rolle kommt dabei in der späteren Zeit den Styliten zu.<sup>4</sup> Bezeich-

<sup>1</sup> DTC VII 1, 575–595 Iconoclasmie (C. Emereau); ~ DTC VI 1, 766–844 Images (V. Grumel); – RAC II 287–341 (A. Baumstark - H. E. Killy - M. Höpfner - J. Kollwitz); – K. Schwarzlose, Der Bilderstreit, Gotha 1890; – L. Bréhier, La querelle des images, Paris 1904; – G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreits, Breslau 1929; – H. Barion, Quellenkritisches zum byzantinischen Bilderstreit, Römische Quartalschr. 38 (1930) 78–90; – Chr. Papadopoulos Αἰτία καὶ γενεὴς χαρακτήρ τῆς εἰκονομαχίας, Θεολογία 8 (1930) 5–16; – V. Grumel, Recherches récentes sur l'iconoclasmie, EO 29 (1930) 92–100; – E. J. Martin, A history of the iconoclastic controversy, London 1930; – B. Gorianov, Die ikonoklastische Bewegung in Byzanz (russ.) Istoričeskij Žurnal 1941, 68–78; – F. Uspenskij, Skizzen zur Geschichte der ikonoklastischen Bewegung (russ.) VVrem. NR 3 (1950) 393–438 und 4 (1951) 241–262.

<sup>2</sup> Vgl. u. a. H. Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen,

Göttingen 1917; – W. Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den vier ersten Jahrhunderten, Leipzig 1930; – D. S. Balanos, Ἡ ἐκαθίσταστος τέρη καὶ οἱ πατέρες τῆς ἐκκλησίας, Ἐπετηρίς 7 (1930) 133–137; – M. P. Şesan, Proto-Iconoclasm, Omagiu N. Balan, Sibiu 1940, SA 8 S.; – N. H. Baynes, The Icons before Iconoclasm, Harvard Theol. Review 44 (1951) 93–106 = ders., Byzantine Studies and other essays, London 1955, 226–239.

<sup>3</sup> W. J. A. Visser, Die Entwicklung des Christusbildes in der Literatur und Kunst in der frühchristlichen und frühbyzantinischen Zeit, Bonn 1934; – G. de Jerphanion, L'image de Jésus-Christ dans l'art chrétien, Nouvelle Revue Théol. 65 (1938) 257–283.

<sup>4</sup> K. Holl, Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung, Philothesia für Paul Kleinert, Berlin 1907, 51–66 = Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, Tübingen 1928, 388–398.

nend ist, daß der Glaube den Bildern zum Teil noch lebender Styliten nicht nur den Charakter von Wallfahrtsandenken und Devotionalien beilegte, sondern in ihnen Gnadenträger sah.

Spätestens in der Zeit des Kaisers Justinianos I. tauchen dann auch jene Bilder auf, die „nicht von Menschenhand gemacht“ sind (*ἀχειροποίητα*) und deshalb schon ihrem Ursprung nach wunderbar und wunderkräftig sind;<sup>1</sup> so etwa das geheimnisvoll auf Leinen gemalte Christusbild im kappadokischen Kamulia oder Kamuliana,<sup>2</sup> das 574 nach Konstantinopel übertragen wurde und dort für geraume Zeit als Reichspalladium galt – ein Bild, das sich sozusagen wunderbar vermehrte und „nicht von Menschenhand gemachte“ Kopien in Kaisareia und Melitene aufwies; dann vor allem das wunderbare Bild, das Christus dem König Abgar von Edessa schickte<sup>3</sup> – die Erweiterung der Abgarlegende dürfte ebenfalls im 6. Jahrhundert entstanden sein –, das berühmte *μικρολόγιον*, das 944 nach Konstantinopel übertragen wurde, um dann irgendwo im Okzident als Versatzgut des byzantinischen Reiches zu verschwinden; oder das Marienbild in Lydda, das eine unsichtbare Hand an eine Säule gemalt hatte. Daß im Kulte solcher Bilder der religiöse Volksglaube der Theologie mit großen Schritten vorseilte, ist evident. Die Theologie selbst folgte nur zögernd dieser Entwicklung. Eusebios sieht in den Christusbildern eine heidnische Kultform, Epiphanius von Salamis<sup>4</sup> bekämpft derlei Darstellung mit der ihm eigenen Unnachgiebigkeit. Hypatios von Ephesos will von Bildern nichts wissen – wenigstens nicht für seine eigene Person, wenn er sie auch als *Biblia pauperum* nicht ohne weiteres verwirft; sein Korrespondent Julianos von Adramyttion dagegen steht noch ganz auf dem Standpunkt des Eusebios.<sup>5</sup> Noch aus den Schriften des Leontios von Neapolis und des Stephanos von Bostra ergibt sich, daß der Vorwurf der Idololatrie gegen den Bilderkult nicht verstummt war. So bemühen sich die bilderfreundlichen Theologen dieser ersten Jahrhunderte, vor allem diesen Vorwurf zu entkräften und den erbaulichen und moralischen Sinn der Bilderverehrung herauszustellen. Demgegenüber gebührt dem canon 82 der Synode in Trullo eine besondere Beachtung, in dem allegorische Christusdarstellungen, etwa das Lamm Gottes, als unvollkommene, nachalttestamentliche Schattenbilder abgelehnt und die menschliche Darstellung Christi namens der Menschwerdung gefordert wird.

Trotzdem blieben im Umkreis der byzantinischen Reichskirche und an ihren Grenzen noch Möglichkeiten genug, sich auf bilderfeindliche Vorbilder zu berufen. Nach wie vor bestand, wie sich aus Leontios von Neapolis ergibt, der Vorwurf der Juden, die Christen trieben mit den Bildern

<sup>1</sup> RAC I 68–71 s. v. *Acheiropoietia* (C. Schneider); – E. v. Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig 1899, 40–196.

<sup>2</sup> Dobschütz, a. a. O. 40–60; Berichte über Kamulia a. a. O. 1\*\*–18\*\*; – DHGE XI 616–618 (J. Gouillard)

<sup>3</sup> Dobschütz, a. a. O. 102–196 und 39\*\* bis 126\*\*; – DACL I 87–97 s. v. Abgar (H. Leclercq).

<sup>4</sup> Bekanntlich ist die Echtheit der bil-

derfeindlichen Schriften des Epiphanius immer noch umstritten (vgl. B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg 1950, S. 273–274 mit Literatur); jedenfalls gibt auch Ostrogorsky, der die Unechtheit am nachhaltigsten vertreten hat, zu, daß unter den überlieferten Schriften bzw. Exzerpten auch echte enthalten sind.

<sup>5</sup> F. Diekamp, *Analecta patristica*, Rom 1938, 118.

Götzendienst; ausgesprochene Gegner des Bilderkultes waren auch die Paulikianer,<sup>1</sup> eine ketzerische Bewegung, die nicht nur der byzantinischen Kirche, sondern auch der Militärmacht des Reiches gerade zur Zeit des Bilderstreites schwer zu schaffen machte; und schließlich vor allem der Islam, dessen Theologie gerade damals die Byzantiner zu beschäftigen begann.<sup>2</sup>

Im Augenblick, in dem in Konstantinopel der große Bilderstreit ausbrach, hatten also sowohl Bilderfreunde wie Bilderfeinde schon gewisse Grundzüge einer Bildertheologie vor sich. Dazu kam, daß in der Christologie schon längst eine εἰκῶν-Lehre ausgebildet worden war, die zwar zunächst das geistige Bild meinte, also der Ideenlehre zugehörte, aber unschwer auch auf die Theologie der Ikonen bezogen werden konnte.<sup>3</sup>

Diese Lehre geht in wesentlichen Zügen auf die platonische Philosophie zurück, wobei zu beachten ist, daß Platon nicht immer dieselbe Stellung zum Bild eingenommen hat. In einigen seiner Dialoge ist das Bild nur Bild, eine völlig unzureichende Darstellung des Eigentlichen, der Idee. Im *Ti-maios* jedoch ist der Kosmos nicht mehr ein unzureichendes Abbild, sondern geradezu ein vollkommener Abglanz eines ewigen παράδειγμα. Als dann im späteren Platonismus die Ideen ihre ursprüngliche selbtherrliche Stellung verlieren, zu Gedanken Gottes werden – da werden sie von selbst zum Bild Gottes. So kann dann Philo den Logos eine εἰκῶν τοῦ θεοῦ nennen, und auf dieser Linie liegt auch die Bezeichnung Pauli für Christus: εἰκῶν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Kol. 1, 26). Von diesem Pauluswort her versteht sich das Bemühen der orthodoxen Christologie, zu zeigen, daß ein Bild ὁμοούσιος mit dem Original sein müsse, wenn anders Christi Konsubstantialität mit dem Vater und zugleich sein Abbildcharakter gerettet werden sollen. Dabei fällt bei Athanasios, der diese Bildtheologie kennt, besonders der Vergleich mit dem Kaiserbild auf. Nach ihm ist im Kaiserbild Idee (εἶδος) und Gestalt (μορφή) des Kaisers enthalten; das Bild könnte sagen: ich und der Kaiser sind eins.

Gerade von dieser christologischen Bildlehre – und nicht aus magischen Vorstellungen – beziehen die Ikonoklasten ein Hauptstück ihrer Theologie.

Neben dieser Bildertheologie christologischer Natur entwickelt die Patristik aber auch eine solche anthropologischer Art: der Mensch als Bild Gottes. Hier wurde das Bild anders definiert, mußte anders definiert werden. Das Beherrschende ist der μίμησις-Gedanke. Das Bild ist nicht dem Vorbild wesensgleich, wie Christus dem Vater wesensgleich ist. Nicht die οὐσία stellt das Band zwischen Prototyp und Abbild her, sondern die Identität der Form, eine σχέσις κατὰ τι, eine Relation. Christus ist Bild Gottes von Natur aus (φύσει), alle anderen Bilder sind Bilder, insofern sie ein μίμημα des Abgebildeten sind. Von hier aus versteht man, warum die Synode

<sup>1</sup> Vgl. F. Scheidweiler, Paulikianerprobleme, BZ 43 (1950) 371.

<sup>2</sup> Enzyklopädie des Islam s. v. Sura IV 607–609 (A. J. Wensinck); – Handwörterbuch des Islam, Leiden 1941, 706–708 s. v. Sura; in beiden Artikeln die nötigen Literaturangaben.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu bes. G. Ladner, The concept of the image in the Greek fathers and the Byzantine iconoclastic controversy, *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953) 1–34; aber auch die meisten der S. 296 zitierten Schriften und Aufsätze.

von 553 Theodoros von Mopsuestia vorwirft, er habe eine zu enge Beziehung zwischen der Relation Kaiser – Kaiserbild und Christus – Gottvater hergestellt.

Freilich – und das ist eine neue Gedankenreihe, die ihre Rolle spielen wird: Bild im Neuen Testament ist etwas anderes als Bild im Alten. Das alttestamentliche Bild ist ein bloßer Schattenriß der Wirklichkeit, ein *προσκλασμα*; erst im Neuen Bund wird das Bild zum wahren echten Bild der göttlichen Wirklichkeit.

Nimmt man zu diesen Theologumena das große und umfassende, den ganzen Kosmos durchwaltende Abbild-Denken etwa eines Dionysios Areopagites und ferner jene vom Quinisextum hergestellte Beziehung zwischen Christusbild und Menschwerdung, so ist in groben Zügen das Material bezeichnet, mit dem Bilderfreunde und Bilderfeinde die theologischen Kämpfe des 8. und 9. Jahrhunderts austragen werden.

Kaiser Leon III. der Syrer war nicht der erste Bilderstürmer in seinem Jahrhundert. Noch vor ihm verfügte der Kalif Jezid II. (720–724) die Vernichtung einiger Kultbilder,<sup>1</sup> und die byzantinische Legende will, daß Juden hinter dieser Maßnahme standen und daß ebendiese Juden, nach ihrem Scheitern beim Kalifen, dasselbe beim byzantinischen Kaiser versuchten.<sup>2</sup> Was im einzelnen Leon III. zu seinem Schritt bewogen haben mag, kann hier nicht dargelegt werden. So viel sei immerhin bemerkt, daß man eine Beeinflussung durch das Beispiel der Muhammedaner, Juden oder Paulikianer oder aller zugleich nicht schon deswegen ausschließen darf, weil der Kaiser den Islam theologisch bekämpft, die Juden zwangsweise bekehrt und die Paulikianer befehdet habe. In komplexen weltanschaulich-politischen Auseinandersetzungen ist die Trennungslinie nicht immer eine Gerade; die Gegner nähern sich oft gerade da einander an, wo sie sich keine Angriffsflächen bieten wollen.

Jedenfalls steht fest, daß Leon III.<sup>3</sup> den Bildern den Kampf ansagte, daß er im Bilderkult seiner Zeit einen Schaden für die Reinheit der christlichen Lehre und Praxis sah und daß er nicht nur beim hohen Klerus – wenigstens in den Ostprovinzen – eine beträchtliche Anhängerschaft für diese Politik hinter sich hatte. Ob die Initiative ganz bei ihm lag, oder ob kleinasiatische Bischöfe, vorab Konstantinos von Nakoleia in Phrygien, ihn maßgebend beeinflussten, wird sich nicht mehr entscheiden lassen. Etwa 726 begann der Kampf – nicht mit einem bilderfeindlichen Edikt, wie man gemeint hat, sondern wahrscheinlich mit kaiserlichen Predigten und Disputationen. Erst 730 scheint das erste strenge und grundsätzliche Edikt ergangen zu sein.

<sup>1</sup> Vgl. Enzyklop. des Islam s. v. Yezid IV 1257–1258 (Levi della Vida).

<sup>2</sup> Vgl. J. Starr, An iconodulic legend and its historical basis, *Speculum* 8 (1933) 500 bis 503.

<sup>3</sup> L. Bréhier, Les caractères généraux et la portée de la réforme iconoclaste, *Revue des cours et conférences* 9 (1901) 226 bis 235; – N. Jorga, Les origines de l'icono-

clasmé, *Congès de Byzantologie de Bucarest, Bulletin de la Sect. Histor. de l'Acad. Roumaine* 11, Bucarest 1924, 143–156; – G. Ostrogorsky, Les débuts de la querelle des images, *Mélanges Ch. Diehl* I, Paris 1930, 235–255; – L. Bréhier, Sur un texte relatif au début de la querelle iconoclaste, *EO* 37 (1938) 17–22.

Worin bestand nun die Lehre der Bilderfeinde?<sup>1</sup> Leon III. scheint hauptsächlich geltend gemacht zu haben, daß der Bilderkult Götzendienst sei, daß es sich also bei den εἰκόνες um εἰδωλα handle. Das gleiche Argument deutete die ikonoklastische Partei des Episkopats an.<sup>2</sup>

Demgegenüber war die Beweisführung der ersten Verteidiger des Bilderkultes hauptsächlich religiös-pädagogischer Natur. Germanos I. sieht in der Bilderverehrung eine Erziehung zur Liebe zu den dargestellten Heiligen, Hilfe und Handreichung zur Aneignung dessen, was die Predigt theoretisch vermittelt, und Anregung zur Nachahmung. Der Bilderkult entspricht nach ihm der geistig-leiblichen Struktur des Menschen: die Schau soll befestigen, was der Glaube vorweggenommen hat. Gerade durch das Ziel, das mit dem Bilderkult verfolgt wird, unterscheidet sich die εἰκὼν vom εἰδωλον. Aber Germanos sieht auch klar den Zusammenhang, der zwischen Bilderkult und Christologie hergestellt werden kann, wenn er ihn auch nicht annähernd so einläßlich behandelt wie die späteren Ikonodulen.<sup>3</sup>

Von ausschlaggebender Wichtigkeit für die Theologie der Folgezeit wurde das Denken des Joannes Damaskenos. Er hat manchmal in nuce und manchmal in voller Ausführlichkeit alle Argumente vorweggenommen, die in den nächsten Dezennien noch entwickelt werden sollten. Von Basileios von Kaisareia übernimmt er den kulturellen Grundsatz: Die Ehre, die dem Bild erwiesen wird, geht auf das Urbild zurück;<sup>4</sup> er schärft also die Relativität des Bilderkultes ein und trennt ihn damit vom Kult des Götzenbildes, wie es das damalige Christentum verstand.

Wie bei Germanos entspricht auch bei ihm das religiöse Bild der leibseelischen Konstitution des Menschen. Zu Gehör gehört das Wort, zum Gesichtssinn aber das Bild.<sup>5</sup> Joannes aber geht weiter. Die Verehrungswürdigkeit der Bilder resultiert für ihn schließlich daraus, daß sie göttlichen Ursprungs sind: Gott selbst hat als erster ein Bild von sich, den Sohn, gemacht.<sup>6</sup> Der göttliche Ursprung der übrigen „Ikonographie“ braucht nicht dokumentarisch belegbar zu sein; so wie das Evangelium ἀγράφως verkündigt wurde, so wurde auch das christliche Gesetz der Abbildung Christi ἀγράφως überliefert.<sup>7</sup> Diese ungeschriebene Überlieferung garantiert

<sup>1</sup> Zur folgenden Darstellung der Theologie der Bilderfreunde und Bilderfeinde vgl. neben einer Anzahl anderer schon zitierter Schriften vor allem: A. Gardner, Some theological aspects of the iconoclastic controversy, *The Hibbert Journal* 2 (1904) 360–374; – A. Riley, The doctrine of the holy images, *The Christian East* 1 (1920) 30–35; – G. Ostrogorsky, Der Zusammenhang der Frage der hl. Bilder mit der christlichen Dogmatik (russ.), *Seminarium Kondakovianum* 1 (1927) 35–48; ders., Die gnoseologischen Grundlagen des byzantinischen Streites um die hl. Bilder (russ.), *Seminarium Kondakovianum* 2 (1928) 47–52; – G. Ladner, Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinischen und abendländischen Theologie, *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 50 (1931) 1–23; – L. Koch, Zur Theologie der Christusikone,

Benediktinische Monatsschrift 19 (1937) 375–387. 20 (1938) 32–47. 168–175. 281 bis 288. 437–452; – vgl. auch die in der Literaturgeschichte bei den einzelnen Autoren vermerkte Literatur.

<sup>2</sup> Vgl. PG 98, 168 AB.

<sup>3</sup> Vgl. PG 98, 157 C.

<sup>4</sup> PG 94, 1252 D; siehe PG 32, 1249 C' H τῆς εἰκόνης τιμὴ πρὸς τὸ πρωτότυπον διαβαίνει.

<sup>5</sup> 94, 1248 C: καὶ ἀσθητῶς μὲν τὸν αὐτοῦ χαρακτῆρα προτίθεμεν ἀπανταχῆ, καὶ τὴν πρῶτην ἀγιαζόμεθα, πρῶτη γὰρ ἀσθησεῶν δρασις, ὡστερ καὶ τοῖς λόγοις τὴν ἀκοήν.

<sup>6</sup> 94, 1345 A B Αὐτὸς ὁ θεὸς πρῶτος ἐγέννησε . . . εἰκόνα αὐτοῦ ζῶσαν.

<sup>7</sup> 94, 1304 A: ὡστερ γὰρ ἐν ἔλω τῷ κόσμῳ ἀγράφως ἐκηρύχθη, τὸ εὐαγγέλιον, οὕτως ἐν ἔλω τῷ κόσμῳ ἀγράφως παρεδόθη τὸ εἰκονίζειν Χριστὸν τὸν σαρκακιμένον θεόν.

den Wahrheitsgehalt des Bildes. Das Bild ist aber zugleich auch Gnaden-träger. Wo Christi Symbol, da ist er selbst mit seiner Kraft.<sup>1</sup> Die Bilder sind voll von Gottes Wirkkraft und Gnade, da der Name dessen, den sie darstellen, in einer Art Epiklese (προσηγορία) auf sie herabgerufen ist.<sup>2</sup> So sind sie voll des Heiligen Geistes, freilich nicht voll der οὐσία des Geistes, wohl aber seiner ἐνέργεια.<sup>3</sup> Das Bild ist aber zugleich eine Offenbarung. Ἐν ἅλλῳ ὁράσει durchdringt der Mensch die Darstellung und dringt vor zum Urbild.<sup>4</sup>

Das Bild Christi speziell ist legitimiert durch die Menschwerdung des Logos. Gott, den reinen Geist, vermögen wir freilich nicht darzustellen, wohl aber Christus in seiner Erscheinung als wahrer Mensch. Durch die Menschwerdung ist die Materie verklärt und würdig, daß Christus in ihr dargestellt werde, ja die Bilderverehrung bedeutet geradezu ein Bekenntnis zu dieser Verklärung:<sup>5</sup> οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργὸν τὸν ὕλην δι' ἐμὲ γενόμενον, . . . καὶ σέβων οὐ παύσομαι τὴν ὕλην, δι' ἧς ἡ σωτηρία μου εἴργασται.

So wird bei Joannes Damaskenos der Bilderkult zur kosmischen Liturgie vor der verklärten Materie, zur Offenbarung der Verklärung der Welt überhaupt. Alles wird zum Bild: der Sohn ist Bild und der Geist ist Bild; Bild sind die Begriffe der zu schaffenden Dinge in Gott, Bild ist der Mensch als Abbild Gottes, Bilder sind die sichtbaren Dinge, die in ihrer Gestalt das Unsichtbare in etwa ahnen lassen. Ikonoklasmus aber ist Manichäismus. Ihre Berufung auf den rein geistigen Gottesdienst zerstört im Grunde die Sakramente der Kirche.<sup>6</sup>

So wie Joannes die Gnadenhaftigkeit der Bilder nicht mit der οὐσία des Geistes, sondern mit seiner ἐνέργεια begründet, so begründet er auch diese Göttlichkeit der Bilder nicht mit der φύσις, sondern mit ἔνωσις und μέθεξις; so wie etwas, was im Feuer steht, selbst ganz Feuer wird.<sup>7</sup>

Hier ist die ganze Theologie zu einer Bildertheologie geworden. In Joannes triumphiert der Areopagite.

Es ist sicherlich das Verdienst dieser Theologie, die, außerhalb der Grenzen des Reiches entstanden, nicht unterdrückt werden konnte, daß in der Folgezeit die Ikonoklasten das Problem nicht mehr auf der etwas primitiven Ebene beließen, auf der es Leon III. gesehen hatte. Die Entwicklung geht von den πύσεις des Kaisers Konstantinos V. aus, die er kurz vor dem Zusammentreten der Synode von 754 veröffentlichte. Konstantinos V. greift auf die christologische Bildertheologie der Patristik zurück. Ein echtes Bild muß nach ihm wesensgleich mit dem Prototyp sein. Christus besteht aus zwei Naturen, einer göttlichen und einer menschlichen, und die göttliche Person

<sup>1</sup> 94, 1132: Ἐνθα γὰρ ἂν ἦ τὸ σημεῖον, ἐκεῖ καὶ αὐτὸς ἔσται.

<sup>2</sup> 94, 1264 B: χάρις διδοται θεῖα ταῖς ὕλαις διὰ τῆς τῶν εἰκονιζομένων προσηγορίας.

<sup>3</sup> 94, 1249 C: οὐ κατ' οὐσίαν, ἀλλὰ χάριτι καὶ ἐνεργείᾳ.

<sup>4</sup> 94, 1345 A: Μὴ θέλων οὖν θεὸς παντελῶς ἀγνωεῖν ἡμᾶς τὰ ἀσώματα, περιέθηκεν αὐτοῖς τύπους καὶ σχήματα καὶ εἰκόνας κατὰ τὴν

ἀναλογίαν τῆς φύσεως ἡμῶν, σχήματα σωματικά ἐν ἅλλῳ ὁράσει ὁρώμενα.

<sup>5</sup> 94, 1245 AB.

<sup>6</sup> 94, 1264 AB: . . . ἔνελε πάντα τὰ σωματικά καὶ . . . αὐτὰ τὰ ἐξ ὕλης τελουμένα θεῖα μυστήρια . . . ταῦτα γὰρ πάντα ὕλη.

<sup>7</sup> 1249 D: οὐ τῇ φύσει, ἀλλὰ τῇ ἐνώσει καὶ ἔξει.



Christi ist untrennbar mit beiden Naturen verbunden. Eine Darstellung Christi würde also auch die Darstellung seiner göttlichen Natur implizieren und ist deshalb abzulehnen.<sup>1</sup> Für Konstantinos ist das Bild immer Bild einer Person.<sup>2</sup> Möchte jemand vorgeben, er stelle nur die σάρξ Christi dar, dann hieße das, daß er der menschlichen Natur Christi eine eigene Person zuteilt, so daß schließlich in der Trinität vier Personen zu unterscheiden wären.<sup>3</sup> Jedenfalls wird in beiden Fällen gegen die ἀσύγχυτος ἔνωσις gesündigt. So gibt es denn nach Konstantinos ein einziges wahres Bild Christi: die Eucharistie, in der allein die Homousie gewahrt bleibt.<sup>4</sup>

Die Synode von Hiereia hat zwar nicht alle Gedankengänge des Kaisers übernommen und manches vorsichtiger ausgedrückt, das christologische Grundargument aber doch besonders betont und häresiologisch ausgeschlachtet: die beiden Naturen in Christus dürfen weder getrennt noch vermengt werden. Dagegen aber verstoßen alle bildlichen Darstellungen Christi. Wollen sie den ganzen Gottmenschen darstellen, so vermengen sie auf unzulässige Weise die beiden Naturen, die darstellbare und die undarstellbare – sie enden im Monophysitismus. Wollen sie aber die menschliche Natur allein darstellen, so trennen sie die Naturen und enden im Nestorianismus.<sup>5</sup> Auch für diese Synode ist die Eucharistie die einzig wahre, weil konsubstanziale Abbildung Christi.<sup>6</sup> Die Verehrung der Heiligenbilder und ihre Anfertigung ist zwar nicht ebenso prinzipiell abzulehnen wie die der Bilder Christi. Immerhin ist es der Heiligen nicht würdig, sie auf niedriger Materie abzubilden, und die Gefahr des Götzdienstes liegt auch bei ihrer Verehrung nahe.<sup>7</sup>

Eine gewisse Mäßigung des Konzils gegenüber den Lehren und Forderungen des Kaisers ist unverkennbar. Konstantinos scheint sich aber daran nicht gebunden gefühlt zu haben. Er hat offenbar nicht nur den Bilderkult, sondern auch die Heiligenverehrung, ja vielleicht sogar das Heiligenprädikat überhaupt abgelehnt und dieser Ablehnung mit härtestem Druck Recht verschafft. Doch diese Phase der Verfolgung, wie auch diese Phase der ikonoklastischen Theologie hatte mit dem Tod des Kaisers ihr Ende. Theologisch ist die Mitte des Jahrhunderts der Höhepunkt des Ikonoklasmus.

Die oikumenische Synode von Nikaia im Jahre 787 sammelte die Argumente der bilderfreundlichen Theologen der vorausgegangenen Jahrzehnte. Aber das Hauptgewicht lag wohl auf einem Traditionsbeweis, der Väterstellen mit legendären Erzählungen, wunderbare Berichte von Teilnehmern der Synode und moralisch-erbauliche Erwägungen auf eine Weise vermengt, die das Mißvergnügen der Theologen der Libri Carolini in besonderem Maße herausforderte. Im eigentlich theologischen Bereich bringt die Synode keine neuen Gedanken, was ja auch nicht ihre Aufgabe war. Betont wird natürlich, daß das Christusbild unmöglich Christi Gottheit darstellen könne. Die Ar-

<sup>1</sup> Konstantinos V. fragm. 5, S. 8 (Ostrogorsky).

<sup>2</sup> fragm. 7, S. 89.

<sup>3</sup> fragm. 6, S. 9: εἰ δὲ καὶ τῆς σαρκὸς μόνῃς εἰκόνα ποιεῖ, λοιπὸν καὶ πρόσωπον ἐπὶ τῇ σαρκὶ ἴδιον δίδωσι. καὶ γίνεται τοῦτο τῇ ἑλθῆ θεότητι τετραῖς . . . vgl. Mansi XIII 257 E-260 B.

<sup>4</sup> fragm. 21, S. 10: τί γάρ; καὶ εἰκὼν ἐστὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ ὁ ἄρτος, ἐν λαμβάνομεν, μορφάζων τὴν σάρκα αὐτοῦ, ὡς εἰς τύπον τοῦ σώματος ἐκείνου γινόμενος.

<sup>5</sup> Mansi XIII 252 AB. 257 E-260 AB.

<sup>6</sup> A. a. O. 261 E-264 C.

<sup>7</sup> Mansi XIII 252 D.

gumente des Kaisers Konstantinos verrieten unwillkürlich seinen verborgenen Monophysitismus. Im übrigen sei die Verehrung, die dem Bild gezollt werde, keine λατρεία, sondern ἀσπασμός und τιμητική προσκύνησις.<sup>1</sup> In starkem Maße wird auch die Rolle der Kirche hervorgehoben. Des Malers ist nichts als die τέχνη, die θεομοθεσία aber ist einzig die Sache der Kirche und schließlich Christi selber; denn nichts, was in der Kirche sich findet, ist ohne Christus geworden.<sup>2</sup>

Die zweite Phase des Bilderstreites beginnt mit der Synode in der Hagia Sophia im Jahre 815. Man hat versucht, in den Beschlüssen dieses Konzils neue ikonoklastische Gedankengänge zu entdecken, vor allem das Argument, das beste Bild von Christus und seinen Heiligen sei dasjenige, das der Christ in sich selbst durch die Befolgung ihrer Tugendbeispiele auspräge.<sup>3</sup> Aber auch dieser Gedankengang ist nicht neu und entspricht bis zu einem gewissen Grad der Grundtendenz des Horismos von 754. Die ikonoklastische Theologie der zweiten Epoche unterscheidet sich kaum von jener der ersten, es sei denn dadurch, daß der Vorwurf der Idololatrie – abgesehen natürlich von populären Erörterungen – kaum mehr erhoben wird, während die christologische Problematik noch mehr im Vordergrund steht. Dem entspricht die Theologie der Bilderfreunde.

Erst in neuerer Zeit hat man begonnen, das Werk des Patriarchen Nikephoros besser zu würdigen. Sicherlich begegnet man bei ihm kaum grundsätzlich neuen Gedankengängen, aber die Art, wie er ältere Beweisreihen neu faßt und von seiner Sicht – der eines gemäßigten und doch bekenntnisfreudigen Theologen – aus beleuchtet, ist doch der Beachtung wert. Stärker als in der Synode von Nikaia drängt sich bei ihm eine ekklesiologische Argumentation in den Vordergrund. Der Bilderkult ist kirchlich beglaubigte, zuletzt durch die oikumenische Synode von Nikaia bestätigte kirchliche Übung. Deshalb kann dieser Kult nicht Idololatrie oder Häresie sein, weil das kirchliche Lehramt nicht irren kann, da es die Verheißung des Herrn hat. Es würde den Zusicherungen Christi widersprechen, würde die Kirche in Irrtum und Heidentum zurückfallen.<sup>4</sup> Schließlich erklärt Nikephoros unumwunden, daß keine dogmatische Ansicht in der Kirche, wie weit man sie auch zurückverfolgen könne, Rechtsgültigkeit erlangen könne, bevor der römische Stuhl sie bestätigt habe, weil diesem Stuhl das ἐξάρχων zukomme, das er von den beiden Aposteln Petrus und Paulus verliehen bekommen habe.<sup>5</sup>

Wenn Theologen der alten Zeit, etwa Hypatios von Ephesos, den Wert der Bilder vor allem in ihrer pädagogischen Bedeutung für die einfachen Christen sahen, so ist Nikephoros der Meinung, daß die Bilder auch für die Gebildeten und Weisen von Nutzen seien.<sup>6</sup> Schon Joannes Damaskenos hatte das Bild dem Gesichtssinn und die evangelische Botschaft dem Gehörsinn zugeordnet. Nikephoros gibt dem Schauen vor dem Hören sogar den Vorzug, denn im Gefolge des Wortes können Zweifel und Unklarheiten entstehen, die

<sup>1</sup> Mansi XIII 377

<sup>2</sup> Mansi XIII 212 C.

<sup>3</sup> P. J. Alexander, The iconoclastic council of St. Sophia (815) and its definition, *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953) 37–66; vgl. dazu M. V. Anastos, *BZ* 47 (1954) 244.

<sup>4</sup> PG 100, 212–213. 216–217.

<sup>5</sup> PG 100, 597: ὡς δὴ λαχόντων κατὰ τὴν ἱερωσύνην ἐξάρχειν, καὶ τῶν κορυφαίων ἐν ἀποστόλοις ἐργεχειρισμένων τὸ ἀξιωμα.

<sup>6</sup> PG 100, 749 A: ὅτι καὶ σοφοῦς καὶ ἰδιώ-  
τας χειραγωγούντα οὐδὲν ἤττον ὀνήησι.

durch die Schau gewonnene gläubige Überzeugung aber schließe jede Ungewißheit aus; und schließlich seien ja auch die Worte nichts anderes als Bilder der Dinge.<sup>1</sup> Die εἰκόν unterscheidet sich von den εἶδωλα gerade dadurch, daß sie Bild von etwas ist, während hinter den εἶδωλα eben das Nichts steht. Im übrigen gibt das Bild Christi doch mehr wieder als nur Christi menschliche Natur. Auch der Logos wird auf eine gewisse Weise im Bilde sichtbar, wenn auch nicht abbildhaft und nicht „mitumschrieben“. Da nämlich die menschliche Natur Christi und Christi göttliche Person aufs engste verbunden sind, wird der Logos mit ins Bewußtsein gebracht. So kann man die Christusikone mit Recht das Abbild des Logos nennen.<sup>2</sup> Natürlich ist auch für Nikephoros das Bild gnadenvermittelnd; seine Heiligung erfolgt durch die Herabkunft und Gegenwart des Heiligen Geistes.<sup>3</sup> Nikephoros gibt durchaus die Möglichkeit zu, daß ungebildete und schwerfällige Menschen den wahren Sinn des Bilderkultes nicht erfassen, doch sei es unlogisch, diesen Kult als solchen deshalb zu verwerfen. In dem Brauch der ikonoklastischen Kaiser, das Bild Christi auf ihren Münzen nicht mehr anzubringen, sieht Nikephoros den Versuch der Kaiser, Christus zu behandeln, als sei nicht er der wahre Kaiser der Welt, als kümmere er sich um die Welt nicht. Damit aber macht sich der Kaiser zum Antichrist. Der Ikonoklasmus wird zu einem Stück häretischer politischer Theologie.<sup>4</sup>

Was die eigentliche Wesensbestimmung des Bildes angeht, so betont Nikephoros, daß es ein konsubstanziales Bild nur in der Trinität gebe. Der Fehler des Kaisers Konstantinos sei es gerade gewesen, nicht gesehen zu haben, daß es sich beim Kultbild um Kunstbilder, nicht um Wesensbilder handle.

Nicht anders als die des Patriarchen Nikephoros, was die wesentlichen *Gedankengänge* anlangt, aber im Ton doch hier und da merkwürdig verschärft, ist die Bildertheologie eines ihrer furchtlosesten Bekenner, des Abtes Theodoros Studites. Nikephoros preist das Bild als Stütze des Glaubens, weil es nicht wie das Wort einer irr tümlichen Auslegung fähig sei. Es handelt sich bei ihm dabei sicher um eine Art theologischer Hyperbel. Theodoros jedoch bringt Wort- und Bildtheologie in unauflösbare Verbindung. Die Bildschau ist eine αὐτοψία der göttlichen Mysterien, und Christus kann nach ihm nicht anders bekannt werden als durch die Annahme seines Bildes. Wäre alles nur geistige Schau, dann wäre nach ihm keine Menschwerdung nötig gewesen.<sup>5</sup> Und wenn Nikephoros erklärte, der Bilderkult sei nicht nur für die Ungebildeten, sondern auch für die Gebildeten von Nutzen, so macht Theo-

<sup>1</sup> PG 100, 381 C. 384 A. 348–349.

<sup>2</sup> PG 100, 256 B: Οὐ γὰρ δὴ μόνον τὸ κατὰ Χριστὸν ὀρώμενον ἀνθρώπειον εἶδος εἰσάγεται . . . ἡ δὲ καὶ ὁ Λόγος; – 100, 324 AB: Ὡς περὶ τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ λόγος λέγεται, οὕτω δὲ καὶ ἡ εἰκὼν τοῦ παναγίου σώματος αὐτοῦ καὶ ἀφομοίωμα ὡς οἰκεῖον ἐπ' αὐτὸν ἀναφέρεται.

<sup>3</sup> PG 100, 476 D: . . . ἐνέργειαν λαβόντες τοῦ πνεύματος . . . τὴν πηγὴν ἐν ἑαυτοῖς τῆς χάριτος φέροντες.

<sup>4</sup> PG 100, 393; – zum Problem Kaiser-

bild–Christusbild vgl. A. Grabar, L'icographie sacrée des empereurs byzantins et l'art des iconoclastes, Bulletin de Institut Arch. Bulgare 10 (1936) 89; – ders., L'empereur dans l'art byzantin, Paris 1936, 166 bis 172, und L. Koch, Christusbild–Kaiserbild, Benediktinische Monatsschrift 21 (1939) 85–105.

<sup>5</sup> PG 99, 348 C: Ἴσον γὰρ ὕψους ἡ ἀκοή, καὶ οὐχ οἶόν τε μὴ τὰ δύο εἶναι. 99, 1220 A: Ἐμ-φρασις γὰρ ἐστὶ τῆς αὐτοψίας . . . Vgl. auch 99, 1397 C und 99, 336 B.

doros aus diesem Nutzen eine Pflicht, der sich niemand, auch kein Vollkommener und kein Bischof, entziehen kann.<sup>1</sup>

Die Hauptarbeit des Theodoros gilt jedoch in erster Linie der Bekämpfung des ikonoklastischen Begriffs vom Wesensbild. Dabei gelangt er zu Formulierungen, deren Kühnheit in unmittelbarer Beziehung zur besonderen Geltung der Ikone in der Ostkirche steht. Urbild und Abbild beim Kunstbild – um ein solches handelt es sich in der Ikone immer – sind dem Wesen nach verschieden – es gibt nur das eine *ὁμοούσιος*-Bild: der Logos als Bild des Vaters. Die Beziehung zwischen Ur- und Abbild beim Kunstbild, so sagt er gelegentlich, besteht in der Ähnlichkeit.<sup>2</sup> Daneben aber stehen Formulierungen wie: von jedem, der bildlich dargestellt wird, wird nicht die Natur, sondern die Person dargestellt;<sup>3</sup> der Unterschied zwischen Ur- und Abbild besteht nicht in der Person, sondern nur in der Wesenheit;<sup>4</sup> in der Person sind beide eins. Zwar erläutert Theodoros diesen Satz gelegentlich dahin, daß die Gleichheit durch die individuellen Züge, die Charakteristika der Person hergestellt werde, so daß es den Anschein hat, als sei Hypostase und Individuation für ihn gleich, bzw. als fasse er den Begriff „Persönlich“ im Sinne der äußeren Erscheinung,<sup>5</sup> öfter aber bleibt diese letztlich wohl von Theodoros mystisch verstandene hypostatische Identität zwischen Bild und Urbild unkommentiert und lapidar stehen. So wird denn auch das Bild mit der Bezeichnung, die dem Urbild gebührt, angerufen.<sup>6</sup> Und so versteht man es auch, warum der Bilderkult nicht mehr indifferent betrachtet werden kann, warum die moralischen Seiten des Kultes gegenüber den dogmatischen so stark zurücktreten. Das Bild ist nach Theodoros sogar für die geistige Schau unumgängliche Vorbedingung. „Wenn das, was wegen seiner Abwesenheit nur geistig geschaut werden kann, nicht auch in bildlicher Darstellung sinnlich geschaut wird, verschließt es sich auch dem geistigen Blick.“<sup>7</sup>

Diese Bildertheologie, sei es nun die der Bilderfreunde oder die der Ikonoklasten, ist also ein wesentlich griechisches Anliegen und durchaus kein Anliegen der gesamten Ostkirche – sofern dieser Singularbegriff überhaupt einen Sinn hat. Die monophysitischen Kirchen waren im allgemeinen bilderfeindlich, ebenso die nestorianischen. Aber auch vom Westen konnte diese Bildertheologie kaum verstanden werden, da dort allein die rein pädagogischerbauliche Bilderverehrung bekannt war. So ist es verständlich, daß die karolingischen Theologen sich gegen die Lehre der Synode von Nikaia ablehnend verhielten, und der Papst einige Mühe hatte, die Kirche ultra montes von der Richtigkeit dieser Theologie zu überzeugen.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> 99, 1537 D: ὡς δεῖται πᾶς τέλειος, κἀν ἐν ἀποστολικῷ ἀξιώματι κατελεχεται, τῆς εὐαγγελικῆς δέλου, οὕτω καὶ τῆς κατ' αὐτὴν γραφικῆς ἱστορίας.

<sup>2</sup> 50, 417 B.

<sup>3</sup> 99, 405 AB: παντὸς εἰκονιζομένου οὐχ ἡ φύσις, ἀλλ' ἡ ὑπόστασις εἰκονίζεται.

<sup>4</sup> 99, 1640 D: ἡ διαφορότης οὐκ ἐπὶ τῆς ὑποστάσεως ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον.

<sup>5</sup> 99, 405 BC.

<sup>6</sup> 99, 1184 A.

<sup>7</sup> 99, 436 A.

<sup>8</sup> Siehe: G. Ladner (S. 300, Anm. 1); – G. Ostrogorsky, Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung, Seminarium Kondakovianum 6 (1933) 73–87; – E. Tea, Echi del concilio Trullano e della lotta degli iconoclasti a Roma. Atti del IV Congr. Naz. di Studi Romani 1 (1938) 409–414; aber auch vergleichsweise H. Jedin, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung, Theol. Quartalschrift 116 (1935) 423 ff.

Man darf jedoch über den hohen Zügen dieser Ikonentheologie nicht übersehen, daß sich große Teile des Volkes und auch manche Martyrer des Bilderkultes kaum um diesen großen Gedankenflug werden gekümmert haben. Das Kircheng Volk mehr auf jene legendären und miraculösen Züge Wert gelegt haben, die schon dem Nicaenum II so teuer waren.

Geblichen ist auf jeden Fall als Erbe der großen Auseinandersetzung die Ikone der griechischen Kirche, Kultbild in ganz hervorragendem Maße, undenkbar ohne die Vorstellung, daß es Gnadenträger und quasi Evangelium ist, undenkbar auch ohne jene besondere Kultmystik, die sich nur aus dem Glauben an die „hypostatische Identität“ erklären läßt; – ein Bild, das sich allein verstehen läßt aus einer umfassenden Bildertheologie, in der alles, aber auch alles Abbild und Abganz wird und in steiler Stufenfolge wieder zurückführt zum einzigen Archetypus alles Seins.<sup>1</sup>

#### d) DIE KONTROVERSE ÜBER DAS FILIOQUE UND DIE ÜBRIGEN LATEINISCH-GRIECHISCHEN STREITPUNKTE

So sehr der Streit um die Bilderverehrung, ihre Grundlagen und ihre Berechtigung, die Geister im 8. und im beginnenden 9. Jahrhundert beherrschte, so darf man doch nicht übersehen, daß schon in diesen Jahrzehnten sich jene Auseinandersetzung anbahnte, die für Jahrhunderte das Hauptthema der byzantinischen Theologie bilden sollte: die Kontroverse mit den Lateinern über den Ausgang des Heiligen Geistes.<sup>2</sup> Den theologischen Gehalt dieser Kontroverse einfach in Abrede zu stellen, hieße den geschichtlichen, vorab den geistesgeschichtlichen Tatsachen nicht gerecht werden. Der Grund der Auseinandersetzung liegt zutiefst, wenigstens bei den wichtigeren Theologen, nicht in Formeln, sondern in verschiedenen theologischen Ansatzpunkten, insonderheit in der verschiedenen Inangriffnahme des trinitarischen

<sup>1</sup> Vgl. u. a. W. Zaloziecky, Byzanz und Abendland im Spiegel ihrer Kunsterscheinungen, Salzburg 1936, und G. Wunderle, Um die Seele der heiligen Ikonen, 3. Aufl. Würzburg 1947.

<sup>2</sup> EncCatt. XI 1147–1149 (M. Gordillo); – DTC V 676–829 s. v. Esprit-Saint (A. Palmieri); – DTC XV 1753–1767 s. v. Trinité (Controverse du filioque) (A. Michel); – Jugie I 154–222. 286–310; II 296–419; – ders., De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientalesdissidentes, Rom 1936; – ders., Origine de la controverse sur l'addition du Filioque au symbole, RevScPhilThéol. 28 (1939) 369 bis 385; – ders., Quelques témoignages grecs nouveaux ou peu connus sur la doctrine catholique de la procession du Saint-Esprit, EO 35 (1936) 257–273; – K. F. Noesgen, Geschichte der Lehre vom Heiligen Geiste, Gütersloh 1899; – U. Kürty, die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff der abend-

ländischen und morgenländischen Kirche, Intern. Kirchl. Zeitschr. 39 (1943) 1–19; – A. Palmieri, La consubstantialità divina e la processione del Spirito Santo, Bessarione an. IV vol. 7 (1900) 201 bis 224; – ders., Le divergenze dommatiche, disciplinari e liturgiche tra le due chiese di Oriente e di Occidente, Bessarione ser. III vol. 8\* (anno XV) (1910–1911) 1–12. 161 bis 178. 297–311; – V. Buri, La questione morale nella controversia del Filioque, Civiltà Cattol. 1929 vol. III, 198–210; – ders., La questione storica nella controversia del Filioque, a. a. O. 495–508; – V. Lossky, The procession of the Holy Spirit in the orthodox triadology, East Church Quarterly, 7 (1948) Suppl. 2, 31–53; – P. Galtier, Le Saint Esprit en nous d'après les pères grecs, Rom 1946; – J. Lachmayr, Die dogmatischen Differenzen der katholischen und der griechisch-orientalischen Kirche, Theol.-Prakt. Quartalschrift 62 (1909) 289 bis 300.

Problems bei Griechen und Lateinern. Daß sich im Verlauf der Streitigkeiten die sprachlichen und philosophischen Mißverständnisse häuften, nationale und rituelle Eigenheiten dazu kamen und die gegenseitige Abneigung jedes Verständnis erschwerte, ist nicht zu leugnen; ebensowenig, daß in vielen Fällen die Auseinandersetzung zum leeren Kampf mit leeren Formeln herabsank. Um einiges Grundsätzliche herauszuheben: a) Die Kontroverse zeigt, daß es dem griechischen Denken vor allem um die Proprietäten der göttlichen Personen der Trinität ging, während die Lateiner in erster Linie die gemeinsame göttliche Substanz der drei Personen zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen machten. Ferner: b) Die Griechen gingen bald dazu über, gewissen Wörtern und Begriffen, wie *αὐτὰ*, *ἐκπορεύεσθαι* und *ἐκ* usw. eine spezifische, engere, sozusagen rein trinitätstheologische Bedeutung zu verleihen, während die lateinische Theologie die entsprechenden lateinischen Begriffe z. T. offenließ, sie weniger vom allgemeinen Sprachgebrauch absonderte und damit ihre Verwendungsfähigkeit weniger spezifizierte, wodurch dann freilich die Kongruenz mit der griechischen Terminologie mehr und mehr abhanden kam. c) Die lateinische Theologie entwickelte seit Augustinus eine psychologisch-trinitarische Spekulation, die den Griechen Jahrhunderte lang fremd blieb, während diese letzteren gerade in der Begriffsbildung ihre Hauptaufgabe sahen. d) Die Unterschiede zwischen dem ewigen Ausgang der Personen und ihrer zeitlichen Sendung wurden von beiden Parteien verschieden aufgefaßt. Die Griechen leugneten häufig die Verbindung zwischen beiden, während bei den Lateinern ersterer wesentlich die zweite bedingte und vorbildete.

Wo diese Unterschiede klar gesehen wurden, bildete sich immer wieder im Laufe der byzantinischen Geschichte ein theologisches Denken heraus, das die Stellung der beiden Parteien einander einigermaßen anglich. Im Grunde freilich blieb – je länger, desto mehr – der Gegensatz auch bei Überbrückung sämtlicher terminologischen und psychologischen Schwierigkeiten unüberwindbar.

Zum Verständnis der Kontroverse seien einige Daten aus der Vorgeschichte kurz angedeutet. Zunächst war das gemeinsame Minimum von Ost und West im Kampfe gegen die Häresien die Lehre, daß der Heilige Geist wahrer Gott sei, und zwar gerade deswegen, weil er vom Vater ausgehe. Eine Erklärung des Unterschiedes zwischen der Zeugung des Sohnes und dem Ausgang des Geistes hat die griechische Theologie kaum versucht – dies schien ihr ein Angriff auf das tiefste Mysterium des Glaubens. Doch blieb auch sie bei der Formel *ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται* nicht stehen, verengte sie vor allem lange nicht auf ein *ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς*. Die Beteiligung des Sohnes am Ausgang des Geistes wird schon von den vornizänischen Vätern festgestellt, wenn auch den Andeutungen eines *δι' υἱοῦ* bei Origenes<sup>1</sup> und bei Gregorios Thaumaturgos<sup>2</sup> kein allzu starkes Gewicht beigemessen werden darf. Aber schon Athanasios der Große spricht klar davon, daß *τάξις* und *φύσις* des Geistes gegenüber dem Sohn der *τάξις* und *φύσις* des Sohnes gegenüber dem

<sup>1</sup> PG 14, 128/129. Comment. in Joann. II 6.

<sup>2</sup> PG 10, 985: ... ἐκ θεοῦ τὴν ὑπαρξίν ἔχον καὶ διὰ υἱοῦ πεφηγός.

Vater entspreche.<sup>1</sup> Kyrillos von Alexandria kennt sogar die Formulierung „ex patre filioque“ oder auch „ex ambobus“.<sup>2</sup> Epiphanius von Salamis verwendet die verschiedensten Formulierungen,<sup>3</sup> eine Vielfalt, die unter dem Einfluß der kappadokischen Väter allmählich eingeschränkt wird, deren „monarchische“ Trinitätslehre zwar eine Mitwirkung des Sohnes anerkennt, die Ursächlichkeit des Vaters aber streng als προκαταρκτικῆ αἰτία auffaßt, und die μεσιτεία des Sohnes mit Vorzug durch ein nicht weiter erklärbares, jedenfalls abschwächendes δι' υἱοῦ andeutet.<sup>4</sup> Die Bildersprache dieser Väter scheint sogar manchmal auch dieses „per filium“ auszuschließen, so etwa wenn Gregorios von Nyssa vom Sohn und Geist als einer διδυμος τοῦ πατρὸς ἀκτίς spricht,<sup>5</sup> und Dionysios der Ps.-Areopagite von zwei βλαστοὶ θεόφυτοι der θεότης πηγίαα des Vaters.<sup>6</sup> Theodoretos schließlich scheint so weit zu gehen, daß er auch kein kausales δι' υἱοῦ mehr gelten läßt.<sup>7</sup> In der späteren patristischen Theologie verschwindet dementsprechend die Formel „ex patre filioque“ so gut wie ganz. Der Begriff αἰτία besagt strikte eine ἀναίτιος αἰτία, eine πρώτη αἰτία, und bleibt somit dem Vater reserviert, ebenso wie die Präposition ἐκ dem Ausgang aus dem Vater vorbehalten bleibt. Das δι' υἱοῦ wird im Sinne einer μεσιτεία verstanden, für welche der Begriff αἰτία, verengt auf die μόνη αἰτία, wie er nun ist, nicht mehr anwendbar ist. Zeugen dieser Entwicklung sind vor allem Maximos Homologetes und Joannes Damaskenos. Ersterer, der die Angriffe der Monotheliten auf die Heilig-Geist-Lehre des Papstes Martinus (in dessen Littera synodica) kennt und in seinem Brief an Martinus verteidigt, erklärt, die Monotheliten hätten Martinus der Häresie bezichtigt, weil er vom Ausgang des Geistes aus dem Vater und aus dem Sohne geschrieben habe. Aber, so interpretiert er, die Römer hätten mit dem „ex“ nicht etwa den Sohn zur αἰτία des Geistes gemacht, denn μία αἰτία des Geistes sei allein der Vater. Das „ex“ bedeute vielmehr δι' αὐτοῦ, um das συναφές τῆς οὐσίας zu demonstrieren.<sup>8</sup> Er selbst, Maximos, gebraucht denn auch für sich die Formel δι' υἱοῦ.<sup>9</sup> Abschließend wie immer formuliert Joannes Damaskenos die Lehre vom Ausgang des Geistes, indem er die kappadokische Formulierung zur allein gültigen erhebt. Ein parataktisches „filioque“ ist für ihn undenkbar.<sup>10</sup> Die klassische Formel ist vielmehr ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ.<sup>11</sup> Daß von hier aus beim exklusiven Gebrauch die Formel ἐκ μόνου

<sup>1</sup> PG 26, 580, ep. ad Serap. I.: τοιαύτην δὲ τάξιν καὶ φύσιν ἔχοντος τοῦ πνεύματος πρὸς τὸν υἱὸν οἶαν ὁ υἱὸς ἔχει πρὸς τὸν πατέρα.

<sup>2</sup> PG 75, 585 A: πρόσεισι δὲ καὶ ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ; PG 71, 140 A: πρόσεισι δὲ δι' ἀμφοῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ζωοποιού.

<sup>3</sup> PG LXII 433 AB (de haer. 73, 16): ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ; Ancor. 67, S. 81 (Holl): καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ Χριστοῦ ἢ παρ' ἀμφοτέρων; Ancor. 8 S. 15 (Holl): ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ.

<sup>4</sup> Basileios, PG 31, 616 C: κυρίως ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ, — ders., PG 32, 148: ὡς τοίουν ἔχει ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα, οὕτω καὶ πρὸς τὸν υἱὸν τὸ πνεῦμα; — ders., PG 32, 145: ἔν τὸ ἅγιον πνεῦμα δι' ἐνὸς υἱοῦ τῷ ἐνὶ πατρὶ συναπτόμενον.

<sup>5</sup> PG 46, 1108.

<sup>6</sup> PG 3, 645 B.

<sup>7</sup> PG 76, 432: ὡς ὁμοφύεις καὶ ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον . . . δεζόμεθα. εἰ δὲ ὡς ἐξ υἱοῦ ἢ δι' υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον ὡς βλασφημιον τοῦτο καὶ ὡς δυσσεβὲς ἀπορρίψμεν.

<sup>8</sup> PG 91, 136 B.

<sup>9</sup> PG 90, 672 C u. a.

<sup>10</sup> PG 96, 605: οὐκ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχει. — PG 94, 832 833: ἐκ τοῦ υἱοῦ δὲ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν, πνεῦμα δὲ υἱοῦ ὀνομάζομεν. καὶ δι' υἱοῦ πεφανερῶσθαι καὶ μεταδίδοσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν; — PG 94, 849: . . . καὶ υἱοῦ δὲ πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον. μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ . . . ἐκ πατρὸς μὲν δι' υἱοῦ ἐκπορευόμενον.

<sup>11</sup> Z. B. PG 94, 849 A.

τοῦ πατρὸς keine eigentliche Neuerung mehr darstellt, ist klar. Die entscheidende Frage ist nur, wie das δι' υἱοῦ interpretiert wird, d. h. ob auf den inneren Ausgang oder nur auf eine davon kausal unabhängige missio ad extra, mit anderen Worten, ob die Formel ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς auch jede μεσιτεία des Sohnes im inneren Ausgang ausschließt oder nicht. Jedenfalls ist für byzantinische Ohren nach Maximus und Joannes Damaskenos eine Formel „e patre et filio“ nicht mehr annehmbar.

Dieser griechischen Entwicklung stand die lateinische gegenüber. Die alten lateinischen Väter kennen zwar die alte griechische Alternation ex und per. Später aber siegt das e filio über das per filium, ja es nimmt in gewissen Teilen des Westens, vor allem in Spanien, Gallien und Germanien, das Monopol für sich in Anspruch. Diese Theologie beruft sich mit Recht auf Augustinus, der allerdings, diese Formel kommentierend, die Akribie des griechischen δι' υἱοῦ sehr wohl erfaßt hatte, was ihm seine Jünger nicht immer nachtaten. Die Formel Filioque findet sich bezeichnenderweise schon in einem Brief des Papstes Hormisdas an Kaiser Justinus<sup>1</sup> und ist Gregor dem Großen nicht nur in den Homilien und Moralia, sondern auch in den „untheologischen“ Dialogen vertraut,<sup>2</sup> wobei es freilich interessant zu beobachten ist, daß wahrscheinlich schon sein Übersetzer, Papst Zacharias, die lateinische Formel in die griechische Formel umbog.<sup>3</sup>

Was den Griechen aber zunächst anstößig erschien – sieht man von der erwähnten Attacke der Monotheleten ab –, ist nicht die Lehre, sondern der Zusatz dieses Filioque zum Glaubenssymbol, speziell zum Nicaeno-Constantinopolitanum – ein Zusatz, der jedenfalls schon 653<sup>4</sup> vorhanden ist, während er in anderen westlichen Symbolen schon früher auftritt. Von Spanien kam der Gebrauch, das Symbolum mit diesem Zusatz zu rezitieren, nach Frankreich und Ende des 8. Jahrhunderts in die Pfalzkapelle Karls des Großen nach Aachen. In Aquileia scheint die Einführung zur selben Zeit erfolgt zu sein, während die päpstliche Kapelle den Gebrauch nicht vor dem 11. Jahrhundert (wahrscheinlich nicht vor 1014) übernahm. In diesem Brauch sahen die Griechen einen Verstoß gegen einen Beschluß der oikumenischen Synode von Ephesos, der folgendermaßen lautet: „Ὁρίσεν ἡ ἀγία σύνοδος ἑτέραν πίστιν μηδεὶν ἐξεῖναι προφέρειν ἢ γοῦν συγγράφειν ἢ συντιθέναι παρὰ τὴν ὁρισθεῖσαν παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν τῇ Νικαέων συναχθέντων πόλει σὺν ἁγίῳ πνεύματι.“<sup>5</sup> – ein Beschluß, der sich freilich auf das Nicaenum und nicht das Nicaeno-Constantinopolitanum bezog, und in dem z. B. Kyrillos von Alexandria keine Beschränkung für spätere Synoden sah, sondern nur eine Verwahrung gegen irgendwelche private, zweifelhafte Glaubensbekenntnisse.<sup>6</sup> Tatsache ist, daß z. B. auch auf dem Nicaenum II durch den Patriarchen Tarasios ein Symbol verlesen wurde mit der Fassung: ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ.<sup>7</sup> So enthält die griechisch-lateinische Kontroverse ein doppeltes Element: ein disziplinär-rituelles und ein dogmatisches. Das erste greifbare Erstaunen der Griechen über das Filioque als Lehre finden wir bei

<sup>1</sup> PL 63, 514 BC.

<sup>2</sup> PL 75, 598. 600. 1198; 76. 204.

<sup>3</sup> Vgl. Photios, PG 102, 368/69.

<sup>4</sup> Mansi X 1210.

<sup>5</sup> Sess. VI, I 1, 7, 105–106; – Mansi IV 1361–1364.

<sup>6</sup> PG 77, 189 AB.

<sup>7</sup> Mansi XII 1121 D.



den Monotheliten (siehe oben S. 308). Vom ersten Streitgespräch zwischen Griechen und Lateinern hören wir auf der Synode von Gentilli (767).<sup>1</sup> Über den Ausgang des Streites wissen wir leider nichts. Die sogenannten Libri Carolini üben nicht nur an der griechischen Ikonenlehre Kritik, sondern auch an dem  $\delta\tau' \upsilon\omicron\sigma\upsilon$  des Symbolums des Patriarchen Tarasios: *Ex patre enim et filio spiritum sanctum, non ex patre per filium procedere recte creditur et usitate confitetur.*<sup>2</sup> Papst Hadrian I. nahm jedoch Tarasios in Schutz und stellte die Identität zwischen lateinischer und griechischer Lehre fest.<sup>3</sup> Die Griechen scheinen ihrerseits schon damals die Offensive ergriffen zu haben; sie machten offenbar den Lateinern einen Verstoß gegen das Ephesinum zum Vorwurf, während die Lateiner bald behaupten werden, die Griechen hätten das Filioque aus dem Symbolum gestrichen. Einige Jahre später bricht der Streit in Jerusalem aus. Ein Mönch der Sabas-Laura namens Joannes hört im Jahre 808 oder früher die Benediktiner auf dem Ölberg das Credo mit dem Zusatz singen und erhebt öffentlich gegen sie den Vorwurf der Häresie. Die Benediktiner berufen sich auf die Praxis der Pfalzkapelle ihres Kaisers, auf Gregor den Großen, auf ihre Regel und appellieren an Papst Leo III.<sup>4</sup> Der Papst antwortet in einer Enzyklika an die Orientalen mit der Lehre „a patre et a filio aequaliter procedentem“.<sup>5</sup> Wie Jerusalem diese Botschaft aufnahm, wissen wir nicht. Eine Aachener Synode von 809 scheint den Zusatz für das Reich vorgeschrieben zu haben. Der Papst – in der Lehre mit der Synode eins – weigerte sich jedoch, den Zusatz aufzunehmen, und ließ zum Beweis seiner Treue zum alten Symbol den alten Text zweisprachig auf silbernen Tafeln in der Peterskirche anbringen. Von Jerusalem aus schickte Patriarch Thomas im Jahre 813 eine Gesandtschaft bestehend aus Michael Synkellos, dem Mönche Job und den beiden späteren Graptoi, Theodoros und Theophanes, nach Rom um nähere Auskünfte. Die Gesandtschaft sollte Rom jedoch nicht erreichen.

Der schleichende Gegensatz wird von dem Patriarchen Photios ins grelle Licht einer von Anfang an vergifteten Kontroverse gerückt. Nach seiner Absetzung durch Papst Nikolaus I. 863 bewahrte der Patriarch zunächst Schweigen, erhob aber in seiner berühmten Enzyklika vom Jahre 867 neben zahlreichen anderen Anklagen gegen Rom auch die, man habe nicht nur das Credo abgeändert, sondern man vertrete auch die Lehre, daß der Geist nicht vom Vater allein ausgehe, sondern auch vom Sohne, wodurch zwei Prinzipien in die Trinität eingeführt und die Einheit Gottes aufgelöst würde. Die Synode von 869/70, in der Photios verurteilt wurde, schwieg sich über diese Vorwürfe des Patriarchen aus, und die Synode von 879/80, auf welcher Photios wieder triumphierte, wiederholte das Verbot des Ephesinums und schloß einen Zusatz auch für den Fall aus, „daß der Böse durch seine Machenschaften eine neue Häresie anstifte“.<sup>6</sup> Erst später nahm Photios die Polemik gegen die Lateiner wieder auf in seinem Schreiben an Walpert von Aquileia und in der Mystagogie.

<sup>1</sup> PL 123, 125 A.

<sup>2</sup> PL 98, 1117/18.

<sup>3</sup> PL 98, 1249.

<sup>4</sup> PG 94, 206–207.

<sup>5</sup> PL 129, 1260–1262.

<sup>6</sup> Sessio VII, Mansi XVII A 516.

Die Lehre, die Photios vorträgt, lautet mit einfachen Worten: Der Geist geht allein vom Vater aus.<sup>1</sup> Die Teilnahme des Sohnes bezieht sich in keiner Weise auf den ewigen Ausgang des Geistes, sondern nur auf seine *missio ad extra*. Photios kennt in der Trinitätslehre nur Aussagen, welche entweder alle drei göttlichen Personen betreffen, oder ausschließlicly eine.<sup>2</sup> Somit ist die *προβολή* des Geistes eine hypostatische Eigenschaft des Vaters allein, nicht mitteilbar dem Sohne.<sup>3</sup> Nirgends in der Schrift finde sich ein Hinweis auf den Ausgang des Geistes vom Sohne, ebensowenig bei den Vätern (was bei Photios' Kenntnis der Literatur erstaunlich ist!).<sup>4</sup> Die oft zitierte Stelle Jo. 16, 14 „ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται“ bedeute „ἐκ τοῦ ἐμοῦ πατρὸς λήψεται“. Abgesehen davon wäre auch bei einer anderen Deutung λαμβάνειν in keiner Weise identisch mit ἐκπορεύεσθαι.<sup>5</sup> In Ausdrücken wie „der Geist Christi“ sieht Photios Formeln, die sich auf Christi Menschheit beziehen oder einfach die Feststellung der Konsubstantialität zwischen Sohn und Geist.<sup>6</sup> Auf die Lehre der griechischen Väter geht Photios so gut wie nicht ein, auch die Formel δι' υἱοῦ bespricht er nicht. Bilder und Vergleiche der griechischen Patristik deutet er in seinem Sinne: der Hl. Geist werde z. B. Bild des Sohnes genannt, um zu zeigen, daß uns eine Erkenntnis des Sohnes nur durch die Gnade des Geistes möglich ist.<sup>7</sup> Was die lateinische Lehre angeht, so ist er der Meinung, daß sie nur wenige Vertreter habe und daß sich diese Väter sehr wohl geirrt haben könnten.<sup>8</sup> Außerdem nimmt er jene Lateiner für sich in Anspruch, welche schlichtweg – und sei es auch nur bei Zitierung des Nicaeno-Constantinopolitanums – sagen, der Geist gehe vom Vater aus, d. h. er operiert mit dem heuristischen Prinzip, eine einfache affirmative Aussage sei exklusiv.

Die Lehre des Photios setzte sich rasch durch. Der Einfluß dieser Lehre ist z. B. unverkennbar bei Kaiser Leon VI.<sup>9</sup> und besonders deutlich bei Niketas Byzantios,<sup>10</sup> der – wie Photios – von der Formel δι' υἱοῦ ganz schweigt, aber auch keinen Wert mehr auf die lateinische Vätertradition legt. Für Michael Kerullarios spielte das Filioque in der Polemik zunächst gar keine Rolle, er konzentrierte sich ganz auf die disziplinären Unterschiede. Erst

<sup>1</sup> Homilie 37, Aristarchi I 294–295: καὶ γὰρ καὶ τοῦτο (τὸ πνεῦμα) ἐκ μόνου προβέβληται. Mystag. 2, PG 102, 281 A: μυσθολογεῖς τὸ πνεῦμα προέρχεσθαι τοῦ υἱοῦ usw.

<sup>2</sup> Encykl. 21: PG 102, 729 CD: πᾶν ἕπερ μὴ ἐστὶ κοινὸν τῆς τριάδος, ἐνὸς ἐστὶ μόνου τῶν τριῶν. I. c. 22: 732 AB: ἡ δὲ τοῦ πνεύματος προβολὴ οὔτε κοινὸν ἐστίν, ἀλλ' οὐδ' ὡς αὐτοὶ φασὶν ἐνὸς καὶ μόνου τινός, οὐκ ἄρα ὅλως ἐστὶν ἐν τῇ τριάδι.

<sup>3</sup> PG 101, 281–284.

<sup>4</sup> Myst. 5: PG 102, 284: τίς εἶπε τῶν ἱερῶν καὶ περιωνόντων πατέρων τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι; – L. c. 385: μήτε θεῖος βήμασι κατὰ λέξιν ποτ' ἐνεργήθη τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι τοῦ υἱοῦ.

<sup>5</sup> Mystag. 22: PG 102, 302 A: εἶπεν . . . οὐκ ἔξ ἐμοῦ λήψεται, ἀλλ' ἔκ τοῦ ἐμοῦ . . . τὸ δὲ ἔκ τοῦ ἐμοῦ πάντως ἕτερον πρόσωπον παρὰ τὸν εἰπόντα συνεισάγει . . . τοῦτο δὲ ποῦον ἀν εἶη . . . εἰ μὴ ὁ πατήρ;

<sup>6</sup> Epist. ad Walp. 11: PG 102, 804–805: ἐστὶ γὰρ τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ, ἐπεὶ μὴ δ' ἀλλότριον, μὴ δ' ἀντιφθεγγόμενον αὐτῷ, μὴ δ' ἀντινομοθετοῦν . . . Mystag. 48–56, bes. PG 102, 328/329: „ἐκπορεύεσθαι δὲ ἐκ τοῦ υἱοῦ“ οὔτε διὰ τῆς ἐκείνου [sc. Παύλου] θεοβήμονος γλωττίης προσελήλυθεν, οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ τῶν εὐσεβῶν οὐδεὶς . . . ἐγράφατο.

<sup>7</sup> Amphiloch. 235, PG 101, 1029 A: εἰκῶν δὲ υἱοῦ τὸ πνεῦμα οὐχ ὡς εἰς αὐτὸν ἀναπερῶμενον, ἀπαγε, ἀλλ' ὅτι μὴ οἷόν τε γνωρίσαι τὸν υἱὸν ἑτέρωθεν, εἰ μὴ . . . σύνεργον λαβόντο πνεῦμα.

<sup>8</sup> Ad Walp. 16: PG 102, 810 BC: εἰ δέκα ἢ καὶ εἰκοσὶ τινες τῶν πατέρων ταύτων εἶπον τῆν φωνῆν, μῦρισι δὲ οὐκ ἐφθέξατο.

<sup>9</sup> Z. B. Homilie 13, PG 107, 136–152.

<sup>10</sup> Vgl. seine 24 Syllogismen gegen die Lateiner, ed. J. Hergenröther, Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia, Regensburg 1869, 84–138.

durch den Mißgriff des Kardinals Humbert, der den Griechen vorwirft, sie hätten das Filioque aus dem Symbolon getilgt, wurde er veranlaßt, die Frage, übrigens ohne viel Nachdruck, wieder aufzugreifen. Er beschränkte sich im allgemeinen darauf, die Enzyklika des Photios einzusehen und ihre Vorwürfe zu wiederholen.<sup>1</sup> Petros von Antiocheia tadelt zwar den Zusatz der Lateiner zum Credo, in Sachen der eigentlichen Lehre glaubt er jedoch, man könne den barbarisierten Lateinern nicht die Akribie der griechischen Lehre abverlangen.<sup>2</sup> Im allgemeinen kann man sagen, daß in dieser unmittelbaren nachphotianischen Periode das Filioque eine viel geringere Rolle spielte als etwa die Frage nach den Azymen und dergleichen. Das gleiche gilt von den ersten Jahren der Komnenenherrschaft. Weder bei Leon von Preslav noch bei Joannes II. von Kiev oder Symeon von Jerusalem kommt es zu einer eigentlichen Auseinandersetzung darüber. Einer der verständigsten Theologen der Zeit, Theophylaktos von Achrida, ist zwar in der Lehre reiner Photianer, trennt wie Photios scharf zwischen dem ewigen Ausgang des Geistes und seiner zeitlichen Sendung und kennt auch die Ausgangsformel δι' υἱοῦ nicht. Sein Kanon lautet: Πίστευε σύ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς μὲν προιέναι, δι' υἱοῦ δὲ χορηγηῖσθαι τῇ κτίσει. καὶ οὕτως ἔσται σοι κανὼν ὁρθοδοξίας.<sup>3</sup> Andererseits hält auch er dem sprachlich-philosophischen Barbarismus der Lateiner einiges zugute.<sup>4</sup>

Die Verhältnisse wurden anders, als seit Beginn der Kreuzzugszeit immer wieder westliche Theologen, teils privat, teils in amtlicher, kaiserlicher oder päpstlicher Mission nach Byzanz kamen und die Gelegenheit wahrnahmen, den westlichen Standpunkt in der Lehre vom Filioque zu präzisieren und neues patristisches Material zu Tage zu fördern. Die wichtigsten dieser Theologen sind ohne Zweifel Pietro Grossolano,<sup>5</sup> von den Griechen Chrysolanos genannt, der Mailänder Erzbischof, der in seinem Bistum große Schwierigkeiten hatte, zweimal auf Pilgerfahrt ins Heilige Land ging und dabei auch nach Konstantinopel kam; sodann der Prämonstratenserbischof Anselm von Havelberg,<sup>6</sup> der mindestens zweimal, 1136 und 1154, im Disput mit griechischen Theologen anzutreffen ist.

Besonders nachhaltig wirkten die Brüder Leo Tuscus<sup>7</sup> und Hugo Eteriano.<sup>8</sup> Leo war Dolmetscher am Hofe Manuels I. und schrieb ein Werk De haere-

<sup>1</sup> Synodaledikt: Grumel, Regest 869: PG 120, 740/741.

<sup>2</sup> PG 120, 806–808.

<sup>3</sup> PG 123, 1224 D.

<sup>4</sup> PG 126, 229 A: . . . βιάζει πρὸς τὸ τοιοῦτο περὶ λέξεων καὶ λατίνου γλώττης σπενότητι . . .

<sup>5</sup> A. Amelli, Due sermoni inediti di Pietro Grossolano, arcivescovo di Milano, Florenz 1933; – V. Grumel, Autour du voyage de Pierre Grossolanus, archevêque de Milan à Constantinople en 1112, EO 32 (1933) 22–33; – DTC XII 2, 1939 (V. Grumel).

<sup>6</sup> J. Dräseke, Anselm von Havelberg und seine Gesandtschaftsreisen nach Byzanz, ZKG 21 (1900) 160–185; – V. Grumel, Notes d'histoire et de littérature

byzantines II. EO 29 (1930) 336; – G. Schreiber, Studien über Anselm von Havelberg, Anal. Praemonstr. 18 (1942) 5 bis 90; – ders., Anselm von Havelberg und die Ostkirche, ZKG 60 (1942) 354–411; – K. Fina, Anselm von Havelberg, Analecta Praemonstratensia 32 (1956) 69–101. 193 bis 227; 33 (1957) 5–39 (zur Forts.).

<sup>7</sup> Ch. H. Haskins, Leo Tuscus, BZ 24 (1923–1924) 43–47.

<sup>8</sup> DTC VII 308–310 (L. Petit); – DTC XV 2, 1755–1758 s. v. Trinité (A. Michel); – R. Lechat, Mélanges Charles Moeller, Löwen-Paris I, 1914, 485 ff.; – C. H. Haskins, Studies in the history of medieval science, 2. Aufl. Cambridge (Mass.) 1927, 217; – A. Dondaine, Contra Graecos. ArchFrPraed. 21 (1951) bes. 362–364; –

sibus et praevaricationibus Graecorum, eine Art Gegenstück zu dem berühmten Pamphlet der kerullarischen Zeit „Gegen die Franken“. Sein Bruder Hugo, Ratgeber des Kaisers, dessen Lösung im Streit über die Stelle „Pater maior me est“ von Manuel seinen Bischöfen aufkrotyriert wurde, schrieb ein Werk über den Ausgang des Heiligen Geistes in drei Büchern, das er in Konstantinopel gleich in den zwei Sprachen veröffentlichte. Hugo übersetzte auch den genannten Traktat gegen die Franken ins Lateinische. Vor allem Hugos Werk erfreute sich bei den „Latinophrones“, z. B. bei Patriarch Bekkos, besonderer Beliebtheit und zwang die Photianer, ihr patristisches Material beträchtlich zu revidieren.

Als Grossolano nach Konstantinopel kam, fand in Gegenwart des Kaisers, hoher Beamter und der Synode eine Versammlung statt, in der der Mailänder über den Ausgang des Heiligen Geistes sprach, und zwar zweimal. Der Niederschlag der Diskussionen, die sich anschlossen, wurde zu Protokoll genommen. Die Antworten seiner Theologen scheinen den Kaiser wenig beeindruckt zu haben, und sie mußten sie nochmals überarbeiten. Es spricht einiges dafür, daß die kaiserlichen Theologen Euthymios Zigabenos, Joannes Phurnes, Eustratios von Nikaia, Niketas Seides, Nikolaos Muzalon, Theodoros Prodromos und Theodoros Smyrnaios gewesen sind. Ihre Schriften sind zum Teil noch unediert. Nach der Panoplia dogmatica des Zigabenos zu schließen dürfte sich Euthymios auf die photianischen Positionen zurückgezogen haben.<sup>1</sup> Anders Eustratios von Nikaia. Das Argument des Mailänders, wenn der Geist nicht auch vom Sohne ausgehe, gebe es keinen Unterschied zwischen Sohn und Geist, beantwortet er mit der Tatsache des Unterschieds zwischen einem Ausgang γεννητῶς und einem Ausgang ἐκπορευτῶς – ein Unterschied, der sich freilich nicht näher bestimmen lasse, sondern gerade das unerforschliche Geheimnis der Trinität ausmache. Andererseits anerkennt er auch die Formel δι' υἱοῦ – und das ist das Neue gegenüber den reinen Photianern – und sieht in ihr offenbar mehr als nur den Ausdruck der bloßen Konsubstantialität zwischen Sohn und Geist.<sup>2</sup> An der lateinischen Lehre stört ihn am meisten, daß in ihr seiner Ansicht nach der Sohn als eigentliches erstes Prinzip in die Trinität eingeführt werde.<sup>3</sup> Immerhin deuten sich bei ihm Lösungsversuche an, die vor allem von einem richtigen Verständnis der Terminologie der Parteien bedingt sind.

Die stärkste Annäherung an den lateinischen Standpunkt hat vielleicht der Metropolit Niketas von Nikomedeia im Disput mit Anselm von Havelberg vollzogen, wenn auch die Quellenlage undeutlich ist. Nach Eteriano wäre Niketas reiner Photianer gewesen;<sup>4</sup> Anselm hingegen berichtet von einem Wandel seiner Ansichten. Zunächst habe auch er in die lateinische

De haeres. lat. PL 202, 227–396 (unvollst.).

<sup>1</sup> Er reproduziert im Titel XIII seiner Panoplia das Photios zugeschriebene Werk über den Ausgang des Heiligen Geistes: PG 102, 391–410.

<sup>2</sup> Demetrakopulos, Ἐκκλ. Βιβλ. 90: Ἐπεὶ ἐκ πατρὸς ἄμφοι ἄλλως καὶ ἄλλως, ὡς τὸ μὲν γεννητῶς, τὸ δὲ ἐκπορευτῶς. . . – A. a. O. 61: ἐπεὶ δὲ τοσοῦτον ἡμῖν τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα

οἰκεῖον ὁμολόγηται, ὡς ἡμοούσιόν τε εἶναι αὐτοῦ . . . καὶ πρὸς τοῦτοις δι' αὐτοῦ ἐκπορεύεσθαι . . .

<sup>3</sup> A. a. O. 56–57: . . . οἱ δὲ πρώτῃ ἀρχῇ φασὶ τὸν λόγον τοῦ πνεύματος, διὰ δὲ μέσου αὐτοῦ καὶ τὸν πατέρα . . . Daneben gibt es freilich auch Stellen, in denen Eustratios wie ein Photianer spricht.

<sup>4</sup> PL 102, 295 B. 360 A.

Doktrin die Lehre von zwei Prinzipien hineingelesen, dann aber die für Anselm neue Formel  $\delta\epsilon'$   $\upsilon\omicron\upsilon\delta$  in die Debatte geworfen und diesen Ausdruck dahin erläutert, daß die  $\pi\rho\omicron\beta\omicron\lambda\eta$  des Geistes dem Vater primär und eigentlich angehöre, dem Sohn aber mittelbar, insofern er sie vom Vater empfangen habe. Man könne auch die lateinische Formel gelten lassen, wenn man sie in diesem Sinne auffasse, doch müsse darüber ein oikumenisches Konzil entscheiden. Eine Originalschrift des Niketas scheint uns nicht erhalten zu sein, so daß wir nicht entscheiden können, inwieweit Anselm getreulich referiert. Immerhin trägt Anselms Bericht den Stempel einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf der Stirn, um so mehr, als wir wissen, daß er mit einem weiteren Disputanten, Basileios von Achrida, keinen solchen Erfolg hatte und dies auch nicht vorgab.<sup>1</sup>

Auch des Niketas' Zeitgenosse, Niketas von Maroneia, Erzbischof von Thessalonike, muß hier genannt werden. In seinen Dialogen über das Thema stellt er die Lehre der Lateiner objektiv dar und läßt seinen Griechen jeweils die Konkordanz zwischen Lateinisch und Griechisch finden. Der Schluß ist ein Kompromiß: Die Lateiner sollen den Zusatz beim Symbolon weglassen, die Griechen aber die lateinische Lehre als gültigen Ausdruck des Dogmas gelten lassen. Ob ex filio oder per filium: richtig verstanden handle es sich um dieselbe Lehre.<sup>2</sup>

Die meisten übrigen Theologen der komnenischen Jahrzehnte sind dagegen überzeugte Photianer, wenn auch der eine oder andere Formulierungen gebraucht, die sich bald mehr oder weniger der lateinischen Position anzunähern scheinen. Das gilt auch bis tief in die Mitte des 13. Jahrhunderts, ja gerade der vierte Kreuzzug war nicht dazu angetan, die lateinische Position Terrain gewinnen zu lassen. Das gilt von Andronikos Kamateros sowohl wie von Niketas Choniates, Joannes X. Kamateros, Nikolaos Mesarites und Germanos II.

Besondere Erwähnung, weil aus dem Rahmen des nun schon Traditionellen herausfallend, verdient unter den Theologen des nikänischen Reiches Nikephoros Blemmydes. Er ist zunächst ganz offensichtlich Photianer. In zwei Traktaten, gerichtet an Kaiser Theodoros II. Laskaris und Jakobos von Bulgarien, zeigt sich jedoch eine wesentliche Wandlung, ohne daß wir sagen könnten, wer daran die Schuld trägt. Er übernimmt jetzt von den Lateinern das Argument, daß ohne „Beteiligung“ des Sohnes am Ausgang des Heiligen Geistes kein Unterschied mehr zwischen Sohn und Geist festzustellen wäre.<sup>3</sup> Der Sohn freilich ist nicht das erste Prinzip des Geistes, sondern vielmehr der Vater.<sup>4</sup> Blemmydes prüft auch eingehend die Position des Joannes von Damaskos und andere Väterstellen und wendet sich unter anderem auch gegen das bisher immer wiederholte Prinzip des Photios, die ewige Sendung des Geistes sei eine hypostatische Proprietät des Vaters und darum dem Sohne nicht mittelbar.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. PL 188, 1165 ff.

<sup>2</sup> Vgl. die Exzerpte bei M. Jugie II 313 bis 326.

<sup>3</sup> Laemmer 183 f.:  $\epsilon\tilde{\pi}\epsilon\rho$   $\acute{\omega}\varsigma$   $\acute{\epsilon}\xi$   $\acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$   $\pi\alpha\tau\rho\delta$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ,  $\mu\eta$   $\delta\iota\acute{\alpha}$   $\theta\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon$   $\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ ,  $\delta\iota\acute{\alpha}\rho\epsilon\iota\varsigma$   $\epsilon\iota\sigma\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$   $\tau\eta\varsigma$   $\theta\epsilon\acute{\omicron}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ ,

$\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota$   $\delta\acute{\epsilon}$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\omicron$   $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\delta\iota\eta\gamma\eta\tau\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$   $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ .

<sup>4</sup> A. a. O. 176–177.

<sup>5</sup> A. a. O.: . . .  $\tau\eta\nu$   $\tau\omicron\upsilon$   $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\eta\nu$   $\mu\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\nu$   $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\varsigma$   $\tau\epsilon$   $\kappa\alpha\iota$   $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\tau\iota\kappa\eta\varsigma$   $\iota\delta\iota\acute{\omicron}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ .

Seit dieser Zeit kann die byzantinische Theologie vom Ausgang des Hl. Geistes nicht mehr ohne eine genaue Rücksichtnahme auf die lateinischen Positionen bis in die Einzelheiten auskommen. Wenn etwa Georgios Akropolites und Maximos Planudes dafür plädieren, die ganze Debatte zu begraben und sich ganz auf die Aussagen der Hl. Schrift zu beschränken, so ist das eine verständliche Resignation angesichts langer unfruchtbarer Kämpfe, aber andererseits auch eine Forderung, die völlig in den Wind gesprochen war. Schon die erneuten Vorstöße der lateinischen Theologie auf griechischem Boden selbst und teilweise in griechischer Sprache ließen die Debatte nicht erkalten. Dazu kamen immer wieder päpstliche Missionen und kaiserliche Unionsversuche. Es sind vor allem die Dominikaner und ihre Klöster im Osten, die den Vorwürfen der Griechen mit Schärfe, nicht ohne Sachkenntnis und mit guter patristischer Dokumentation und schließlich vor allem mit den Texten ihres Theologen Thomas von Aquin in den Übersetzungen der Gebrüder Kydones entgegentreten. Schon 1252 veröffentlicht ein Dominikaner des Konvents von Konstantinopel einen berühmten Traktat „Contra errores Graecorum“.<sup>1</sup> Der Autor, wahrscheinlich ein Franzose, könnte zu jenen lateinischen Theologen gehören, die der päpstlichen Legation des Jahres 1234 an die Hand gingen. Das Werk selbst erschien in einer lateinisch-griechischen Ausgabe, von welcher letzterer allerdings offensichtlich nur die von Buonaccorsi erhaltenen Fragmente übrig geblieben sind. Der Einfluß des Werkes auf Ost und West war bedeutend. Im Jahre 1305 wurde es neu bearbeitet von einem Dominikaner namens Bartholomaeus von Konstantinopel.<sup>2</sup> Um dieselbe Zeit arbeitete auf demselben Feld der eben genannte Dominikaner Buonaccorsi aus Bologna. Er verfaßte verschiedene Kontroversschriften in griechischer Sprache, vor allem ein zweisprachiges Florileg, den *Thesaurus veritatis fidei*,<sup>3</sup> den um 1326 Andreas Doto umarbeitete. Von dem Dominikaner Simon von Konstantinopel,<sup>4</sup> der gegen 1325 gestorben sein dürfte, macht Leon Allatius drei kleine Traktate über den Ausgang des Geistes in griechischer Sprache namhaft, gerichtet an Manuel Holobolos, den Nomophylax Joannes und den Mönch Sophianos. Ein vierter Traktat wendet sich an Andronikos II. und eine Schrift an die Adresse des Philosophen Joseph widerlegt Matthaios Blastares. Das eigentliche Ereignis der Epoche, das die ganze Diskussion

<sup>1</sup> Der Autor ist nicht bekannt. Da der Text außerdem durch Pierre Stevart in einer „caricature de l'original“ (A. Dondaine) veröffentlicht wurde, wurde er in der Neuzeit viel weniger beachtet als im Mittelalter. Die Veröffentlichung in der PG 140, 487–574 unter dem Namen eines Diakon Pantoleon beruht auf einem Mißverständnis: Das Werk enthält nur ein Exzerpt aus diesem Pantoleon, das sich auf Ereignisse des Jahres 1054 bezieht. Vgl. DTC XI 1885 (V. Grumel); – R. Loenertz, *Autour du traité de fr. Barthélemy de Constantinople contre les Grecs*, ArchFrPraed. 6 (1936) 361–371; – A. Dondaine, *Contra Graecos*, ArchFrPraed. 21 (1954) 320–446.

<sup>2</sup> Zu Bartholomaeus vgl. den in der vorherigen Anm. genannten Aufsatz von Loenertz.

<sup>3</sup> Vom *Thesaurus* sind nur Teile gedruckt bei H. Reusch, *Die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen*, Abh. Bayer. AW III Cl. XVIII 3, München 1889, 690–706; – vgl. Dondaine, a. a. O.; – DHGE IX 710 (M. H. Laurent); – EncCatt. II 1826–1827 (A. d'Amato).

<sup>4</sup> *Fragmente ed. A. Allatius, Contra Hottingerum*, Rom 1661, 382. Vgl. auch Dondaine, a. a. O. 405–406; – R. Loenertz, *Fr. Simon de Crète*, ArchFrPraed. 6 (1936) 372–378.

leidenschaftlich belebte, war die Union, die Kaiser Michael VIII. abschloß und die er in einem Glaubensbekenntnis niederlegte, das ohne jede Einschränkung oder Erläuterung die Formel *ἐκ πατρὸς υἱοῦ τε* enthielt. Der repräsentative Theologe der Union ist der Patriarch Joannes Bekkos. Ursprünglich durchaus Gegner der lateinischen Theologie, verdankt er der Lektüre der Schriften des Nikephoros Blemmydes seine Wandlung, die er dann durch ein eigenes patristisches Studium vertiefte. Seit seinen Schriften bewegt sich der Kampf sozusagen um jede Höhe und jeden Hügel auf dem Gelände der Patristik. Und wenn man das sechste oikumenische Konzil die Synode der Philologen genannt hat, so könnte man die im Gefolge der Synode von Lyon entbrannte Debatte ebenfalls eine Debatte patristischer Philologen nennen. Auch für Joannes Bekkos ist der Vater der Urgrund des Geistes (*αἴτιον ἀρχικόν* oder *κυρίως αἴτιον*), *causa proxima*, unmittelbare Ursache ist der Sohn, der Vater mittelbar, sozusagen zurück über den Sohn, ohne daß dadurch zwei Prozessionen in die Gottheit eingeführt würden.<sup>1</sup> Wer den Geist *ἀμέσως* aus dem Vater ausgehen lasse, lehne damit das gut griechische *δι' υἱοῦ* ab.<sup>2</sup> Richtig verstanden seien die Formeln *ἐκ* und *διὰ* durchaus identisch und besagten dasselbe, nur habe das *ἐκ πατρὸς* eine andere Bedeutung als das *ἐκ υἱοῦ*.<sup>3</sup> Stärkstes Gewicht legte Bekkos auf die patristische Argumentation, der er insbesondere seine *ἐπιγραφαί* widmete. Man kann sagen, daß seit Bekkos das *διὰ* kaum noch exklusiv auf die zeitliche *Missio* des Geistes angewandt werden kann. Um so verzweifelter sind die Deutungsversuche, die von den Photianern nun diesem *διὰ* gewidmet werden. Theodoros Muzalon soll es rein instrumental verstanden haben.<sup>4</sup> Georgios Moschampan verwandelt das *διὰ* in ein *μετά* mit Genitiv bzw. in ein *ἅμα*,<sup>5</sup> und macht es damit irrelevant, ohne der griechischen Grammatik einen Dienst damit zu erweisen, wie seine Zeitgenossen gehant zu haben scheinen. Eine eigene Theorie entwickelte der Patriarch Gregorios Kyprios; er unterscheidet von der eigentlichen *προβολή* des Geistes aus dem Vater eine ewige Manifestation dieser *προβολή* durch den Sohn,<sup>6</sup> was ihm nicht einmal sein Klerus abnahm, sowenig, wie er damit seinen theologisierenden Kaiser überzeugen konnte.

<sup>1</sup> PG 141, 64.

<sup>2</sup> A. a. O.: ὁ γὰρ ἀμέσως ἐκ πατρὸς λέγων τὸ πνεῦμα κατήργησε τὸ δι' υἱοῦ.

<sup>3</sup> A. a. O. 68: ὅτι δὲ ἐφ' οὗς ἡ διὰ δῆλωσιν οὐσιώδους ὑπάρξεως ἔχει, εἰς τὸ τῆς ἐκ παραλαμβάνεται ἰσοδύναμον καὶ ἀπὸ τῶν φυσικῶς γινόμενων καὶ φαινομένων γνωσθήσεται· ἐκ τῆς ρίζης γὰρ διὰ τοῦ κλάδου λέγοντες τὸν καρπὸν, τί ἄλλο ἢ ὅτι ἐκ τοῦ κλάδου αὐτὸν λέγομεν. — A. a. O. 373: ἡμεῖς διὰ πασῶν τῶν ἡμετέρων γραφῶν τὸ ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι στέργειν καὶ πρεσβεῦν ὁμολογοῦντες πρὸς τὴν εἰρήνην τῶν τῶν ἐξ ἀμφοῖν λεγόντων ἐκπόρευσιν ὡς ὅπαδοι καὶ μμηταὶ τῶν ἐπὶ συγκταβάσει τινὶ καὶ οἰκονομίᾳ τοιαῦτ' ἄττα θεοφιλῶς διαπραξαμένων πατέρων ἡμῶν ἠλθομεν· οὐ δὲ ὡς ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς, οὕτω καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι ἡμᾶς τὸ πνεῦμα

λέγειν διαβεβαιούμενος, πῶς οὐχὶ καὶ πρώτου καὶ ἀρχικοῦ τοῦ πατρὸς αἴτιον λέγειν ἡμᾶς ἔφης;

<sup>4</sup> Vgl. Georgios Metochites, Hist. dogm. 349 (A. Mai).

<sup>5</sup> Titel eines seiner Werke: Τὸ διὰ τοῦ υἱοῦ λέγειν ἐκπορεύεσθαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀντὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ καὶ ἅμα τῷ υἱῷ ἐκ πατρὸς ἔχειν τὴν ὑπαρξίν λαμβάνεσθαι.

<sup>6</sup> PG 142, 283; 'Ἐπεὶ περ αἴτιος μὲν υἱοῦ καὶ πνεύματος ὁ πατήρ, τῷ πατρὶ δὲ, ἢ πατρὶ, εὐθὺς συνεπινοεῖται ὁ υἱὸς . . . προεπινοεῖται τοῦ πνεύματος ὁ υἱὸς, ἀλλ' οὐχὶ καὶ κατὰ τὴν τοῦ εἶναι πρόοδον οὐδὲ τῶ αἰτίαν αὐτὸν ὑπάρχειν τοῦ πνεύματος. — A. a. O. 240 τρανώς (Joannes Damaskenos): τὴν δι' υἱοῦ τοῦ πνεύματος παριστάνει φανέρωσιν ἐκ πατρὸς τὴν ὑπαρξίν ἔχοντος . . .

Die einzelnen Positionen verhärteten sich immer mehr. Und wenn auch der palamitische Streit im nächsten Jahrhundert für einige Zeit den trinitarischen Disput auf die Seite schob, so dauerte dies doch nicht allzu lange. Die Aussichten, auf dem Konzil von Florenz<sup>1</sup> die Theologumena der beiden Parteien wirklich und für eine überwältigende Mehrheit auf einen Nenner zu bringen, waren damit von vornherein gering. In Markos Eugenikos trat auf dem Konzil ein überzeugter Photianer auf, der mit allen nur denkbaren Mitteln die griechische Position, die man damals längst nicht mehr schlechthin so nennen konnte, verteidigte und zum Angriff vortrug. Neues findet sich bei ihm nicht, aber in uner müdlicher Weise trug er die alten Argumente zusammen und verteidigte sie bei jeder Gelegenheit. Für ihn ist wie für Photios die *προβολή* des Geistes eine hypostatische Eigenschaft und damit ein Reservat des Vaters, unmittelbar an den Sohn wie die Vaterschaft selbst.<sup>2</sup> Ihm gegenüber steht – außer den lateinischen Theologen – mit einigen Einschränkungen Bessarion. Dieser sieht im Zusatz zum Symbolum keine eigentliche *προσθήκη*, sondern eine logische *ἀνάπτυξις*.<sup>3</sup> Die Präpositionen *ex* und *per* aber sind für ihn *sub quodam respectu* vertauschbar, insofern das *ex* die substanziale *aequalitas*, nicht aber den *ordo* bezeichnet, in dem Vater und Sohn bei der *προβολή* des Geistes zueinander stehen, während *per* gerade diesen *ordo* meint, dafür aber die *aequalitas* außer acht läßt.<sup>4</sup> Schillernd ist die Position des späteren Patriarchen Scholarios und sein bezeichnendstes Dictum – bezeichnend für die tieferen Gründe der theologischen Situation zu Ende des byzantinischen Reiches – ist jener resignierte sowohl wie verzweifelte Ausspruch, daß den Griechen ihre Position nicht weniger lieb und teuer sei und bleibe, als den Lateinern die ihrige.<sup>5</sup>

Das photianische Schisma stand zwar seinem Wesen nach im Zeichen der Ablehnung der päpstlichen Primatialansprüche, manifestierte sich jedoch dogmengeschichtlich in erster Linie als Angriff gegen die Lehre der Lateiner vom Ausgang des Heiligen Geistes –, und dies so sehr, daß diese Lehre bald zum Kontroverspunkt erster Klasse zwischen Griechen und Lateinern wurde. Aber es muß betont werden, daß sie trotzdem beim „endgültigen“ Vollzug des griechisch-römischen Schismas im Jahre 1054 unter Patriarch Michael Kerullarios so gut wie keine Rolle spielte. Ja, selbst der römische Primat stand damals nicht sogleich im Vordergrund, sondern die Unteritalienpolitik des Westens und ihre byzantinischen Gegenspieler, genauer

<sup>1</sup> Siehe Seite 48 Anm. 2.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. PO. XVII 393: *εἰ τοίνυν τοῦ πατρικοῦ ὀνόματος οὐ μεταδίδωσι τῷ υἱῷ, οὐδὲ τῆς προβλητικῆς ιδιότητος αὐτῷ μεταδώσει.*

<sup>3</sup> PG 161, 464: *οὐ προσθήκη ἀλλὰ ἀνάπτυξις τε καὶ ἐπεξήγησις ἐστὶν. προσθήκη γὰρ ἐστὶ καὶ κατ' αὐτοὺς τοὺς ἡμετέρους διδασκάλους ἢ τῶν ἑναντίων δογμάτων διδασκαλία, ἢ δὲ τῶν αὐτῶν τε καὶ ὁμοίων διαστάσεις ἀνάπτυξις ἐστὶ καὶ οὐ προσθήκη.*

<sup>4</sup> PG 161, 443–444: *Praepositio namque ex aequalitate quidem significat, ordinem vero unius ad alterum minime. Et praepo-*

*sitio per e converso ordinem quidem significat, aequalitatem vero minime. Unde sancti patres et doctores cum orientales tum occidentales, cum ad potentiae aequalitatem immo identitatem respicerent, ex patre et filio dicunt Spiritum sanctum procedere et esse. Cum vero ordinem eorum ad invicem ostendere volunt, ex patre per filium eum procedere et ex patre per filium, sive ex deo per filium eum esse docent.*

<sup>5</sup> Oeuvres III 41. Neu ist bei Scholarios gegenüber den bisherigen Interpretationen des *διά* die Deutung *μετὰ τόν*.



gesagt: die Bündnispolitik der beiden Reiche. Aber wieder ging es dabei nicht ohne kirchliche Verdächtigung des Gegners ab. Man griff diesmal eine Frage auf, die zunächst ganz auf dem disziplinären Sektor zu liegen scheint: Darf man, wie die Lateiner es tun, bei der Feier der Liturgie Azymen gebrauchen, oder muß man gesäuertes Brot benützen? Diese disziplinäre Frage hat jedoch durchaus einen dogmatischen Hintergrund und auf diesen kam es schließlich Kerullarios an: Wenn Azymen keine eucharistische Materie sind, dann haben die Lateiner auch keine echte Eucharistie und damit keinen Zusammenhang mehr mit dem sakramentalen Leben der Kirche überhaupt.

Die Kontroverse wurde ausgelöst durch ein Schreiben des Metropoliten Leon von Achrida an den Bischof Joannes von Trani in Unteritalien. Die Argumente lieferte Michael Kerullarios. Nach diesem Schreiben ist der Gebrauch der Azymen deswegen unstatthaft, weil sie kein Brot (*ἄρτος*) im wahren Sinne des Wortes sind. Christus aber hat beim letzten Abendmahl nicht das jüdische Paschamahl gefeiert und deshalb ebenfalls keine Azymen benützt. Der Gebrauch der Azymen ist so ein jüdisches Relikt in der christlichen Kirche.

Diese hier angeschnittenen Argumente wurden dann unverzüglich durch Niketas Stethatos untermauert und ausgebaut. Die Antizipation des legalen Paschamahles durch Christus wird mit einer Menge biblischer und patristischer Argumente verteidigt. Dann aber kann Christus auch keine Azymen gebraucht haben. Für die altkirchliche Disziplin spricht vor allem das Verbot der Apostolischen Kanones, die jüdischen Azymen zu essen, das vom Konzil in Trullo, also nach byzantinischen Begriffen von einer ökumenischen Synode, erneuert und bestätigt worden ist. Im selben Sinne äußern sich auch die uralten Synoden von Gangrai und Laodikeia. Auch kein einziger orientalischer Patriarchat bedient sich der Azymen. Und schließlich beten wir im Vaterunser um das tägliche Brot und nicht um Azymen, die gar kein Brot sind.

Die spätere Kontroverse, vor allem die vielen Theologen des 12. Jahrhunderts, wiederholten im wesentlichen immer die Argumente des Stethatos. Etwa seit dem 13. Jahrhundert versickert die ganze Kontroverse und wird zwar nicht vergessen, aber auch nicht mehr sehr gepflegt. Grund dafür dürften die lateinischen Gegenschläge gewesen sein. Freilich konnten auch diese das Problem nicht lösen. Denn mehr und mehr verschob sich die ganze Frage auf die bibelexegetische Ebene, vor allem auf die bis heute ungelöste Frage nach dem Datum und der Art des Letzten Abendmahles. So wurde der ganze Komplex bald, wie B. Leib mit Recht sagt, zu einer „*polémique inextricable, véritable labyrinthe où se perdirent ceux-là même qui prétendaient en connaître les méandres*“.

Es ist bezeichnend, daß Rom und seine Theologen zunächst den byzantinischen Angriffen nicht mit Beweisen aus Bibel und Tradition begegneten, sondern mit dem Hinweis auf die Autorität des römischen Stuhles. Aber je mehr diese Autorität selbst zu einem Streitpunkt wurde, desto mehr mußten sich auch die lateinischen Theologen angewöhnen, in die Arena der Exegese hinabzusteigen, wo es dann bei einem Unentschieden blieb. So be-

gegen denn auch in Byzanz einige einsichtige Theologen, etwa Niketas von Nikomedeia und Theorianos, welche der ganzen Frage kein wesentliches Gewicht beimessen. Übrigens war der ganze Streitpunkt ein Thema, mit welchem sich die Byzantiner nicht nur gegen die Lateiner, sondern auch gegen die Armenier zu wenden hatten, wie etwa eine Abhandlung des Niketas Stethatos und die beiden bekannten Invektiven gegen die Irrlehren der Armenier, sowie Theorianos beweisen.<sup>1</sup>

Das 13. Jahrhundert brachte in die Polemik zwischen Griechen und Lateinern eine neue Note: die Frage nach einem Reinigungsort der abgeschiedenen, noch mit leichteren Fehlern behafteten Seelen, d. h. die Frage nach dem, was die lateinische Theologie seit langem als das purgatorium kannte, das Fegefeuer. Im Oktober 1231 kam Georgios Bardanes, Metropolit von Kerkyra, als Gesandter seines Despoten nach Otranto und verbrachte einige Zeit bei seinem Freund, dem Abt Nektarios in dessen Kloster Casole. Hier hatte er einen Disput mit einem Franziskaner, fra Bartolomeo, über das „πῦρ καθαρτήριον“, worüber er, Bardanes, einen Bericht redigierte. Angeblich hat er auch den Patriarchen Germanos II. von Nikaia über die Irrtümer seines Gesprächspartners und der Lateiner in diesen Fragen aufgeklärt. Seit dieser Zeit wird mit einiger Lässigkeit auch dieser Punkt im Dossier der Antilatina geführt. Kaiser Michael VIII. muß in seinem Glaubensbekenntnis von 1267 in einem eigenen Passus die Existenz des Fegefeuers anerkennen. Die Polemiker nahmen sich des Gegenstandes in der Zwischenzeit nur selten an. Zu nennen ist etwa Matthaïos Angelos Panaretos, ferner Symeon von Thessalonike. Mit einiger Leidenschaft wurde über den Gegenstand erst wieder anlässlich der Synode von Florenz unter der Wortführung von Markos Eugenikos gestritten.

Einen sehr wesentlichen Punkt der lateinisch-griechischen Kontroverse bildete der Gegenstand nie. Wahrscheinlich deshalb nicht, weil die Byzantiner ihrerseits über keine sehr klare Eschatologie verfügten und teilweise das, was sie in ihren Schriften lehrten, in ihrer Liturgie widerriefen. Es scheint, daß sich schon Bardanes und fra Bartolomeo nicht verstanden und aneinander vorbeigeredet haben. Wenn fra Bartolomeo so argumentiert hat, wie Bardanes es berichtet, so war des letzteren Vorwurf des Origenismus, d. h. der Zeitlichkeit der Höllestrafe, gar nicht so weit hergeholt. Dieser Vorwurf des Origenismus wird auch in der späteren Kontroverse des öfteren wiederholt, wogegen z. B. Scholarios die Lateiner eigens schützt. Bardanes selbst, wie er die byzantinische Lehre darstellt, ist nicht der Exponent der griechischen Eschatologie überhaupt, sondern nur einer kleinen Gruppe, welche ohne diese unnötige Kontroverse vielleicht immer in der Minderheit

<sup>1</sup> DTC I 2653 ff. (J. Parisot); – Julie I 311–343. III 232–255; – Hanssens II 125–161; – B. Leib, *Deux inédits byzantins sur les azyms au début du XIIe s.*, *Orientalia christiana* II 3 nr. 9, Rom 1924; – A. Michel, Humbert und Kerullarios II., Paderborn 1930, passim; – T. Spáčil, *Doctrina theologiae orientis separati de SS. Eucharistia I. und II.*, *Orientalia christiana*

XIII 3 nr. 48 und XIV 1 nr. 50, Rom 1928–1929, passim; – K. Schweinburg, *Zum Ursprung der Lehre vom Sauerbrote*, *Byzantion* 9 (1934) 595–612; – A. Michel, *Anticipation des Paschamahles im Schisma des 11. Jahrhunderts*, *OrChrPer.* 2 (1936) 155–163; – ders., *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit*, Rom 1939.

geblieben wäre. Daß die Byzantiner ihrerseits den Status von Seelen im Jenseits kannten, die bis zur ewigen Glorie noch der Reinigung bedurften, beweisen am besten die liturgischen Fürbitten für die Toten. Was im einzelnen das sog. „Jüngste Gericht“ für die Seelen im Jenseits bedeutet, wußten die Byzantiner, oder wenigstens einige von ihnen, sowenig anzugeben, so wenig andere von ihnen mit Bibelstellen fertig wurden, welche von einem unmittelbaren Straf- oder Lohnantritt nach dem Tode sprechen.<sup>1</sup>

Sieht man davon ab, daß im 14. Jahrhundert der Streit über die Grundlagen der Theologie, vor allem über die theologische Methode, nicht nur im innerbyzantinischen Raum, sondern – angeregt durch die bekanntgewordenen Thomasübersetzungen – auch in der Kontroverse zwischen Griechen und Lateinern in aller Schärfe entbrannte, so ist das letzte Novum, das die Liste der Gravamina gegen die Lateiner erfuhr, in diesem Jahrhundert hinzugekommen. Es ist die Frage nach Sinn und Tragweite der liturgischen Epiklese.

Die Kontroverse scheint dieses Mal durch Lateiner ausgelöst worden zu sein. Wenigstens berichtet Nikolaos Kabasilas darüber. Die Lateiner behaupteten, so Kabasilas, die Konsekration, d. h. die Verwandlung der eucharistischen Materie in Leib und Blut Christi erfolge bekanntlich durch die Einsetzungsworte „Dies ist mein Leib . . . Dies ist mein Blut“. Es sei darum völlig unverständlich, warum in der griechischen Liturgie nach dem Einsetzungsbericht durch den Priester noch ein Gebet gesprochen werde, worin er den Heiligen Geist bitte, die auf dem Altar liegenden Gaben in den Leib und das Blut Christi zu verwandeln.<sup>2</sup> Ein solches Gebet sei, nachdem die Wandlung schon vollzogen, nicht nur überflüssig, sondern eben ein Akt des Unglaubens gegenüber der Wirksamkeit der eigentlichen Wandlungsworte.

Es ist selbstverständlich, daß ein Angriff dieser Art und in dieser Form auf die sakrosankten Formeln einer ehrwürdigen Liturgie die traditionsbewußten Griechen aufs äußerste treffen mußte. Um so erstaunlicher ist es, daß dieser Angriff doch nur eine dem Umfang nach sehr geringe Kontroverstheologie heraufbeschwor. Man kann es wohl nur damit erklären, daß die Kräfte der Theologen durch Palamismus und Antipalamismus, die Filioque-

<sup>1</sup> Jugie IV 36–202; – DTC s. v. purgatoire XIII 1163–1326 (A. Michel); – DTC s. v. jugement VIII 1765–1794 (J. Rivière); – G. Bardy, Les Pères de l'Église en face des problèmes posés par l'enfer, Paris 1950; – L. Petit in der Einleitung zu PO XV 1, Paris 1920; – M. Jugie, Un apophthegme des Pères inédit sur le purgatoire, Mémorial L. Petit, Paris 1948, 245–253; – ders., La doctrine des fins dernières dans l'église greco-russe, EO 17 (1914–15) 5–22; 402 bis 421; – Th. Spätli, La dottrina degli orientali separati intorno ai novissimi, Orientalia Christiana XXII 3 nr. 70 (1934) 155–169.

<sup>2</sup> „... παρακαλούμεν σε και δεόμεθα και ικετεύομεν· κατάπεμψον τὸ Πνεῦμά σου τὸ

ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς και ἐπὶ τὰ προκειμένα δώρα ταῦτα και ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦτε αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου.“ Chrysostomos-Liturgie; – „... προθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος και αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου, σου δεόμεθα και σε παρακαλοῦμεν, ἅγιε ἅγιον, εὐδοκίᾳ τῆς σῆς ἀγαθότητος ἔλθειν τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς και ἐπὶ τὰ προκειμένα δώρα ταῦτα και εὐλογῆσαι αὐτὰ και ἁγιάσαι και ἀναδέξαι.“ Basileios-Liturgie. Beide zitiert nach P. M. Trempelas, Αἱ τρεῖς λειτουργίαι, Athen 1935, S. 111–115 und S. 182–183; zu „ἀναδέκνυμι“ vgl. E. Peterson, Festgabe Adolf Deißmann, Tübingen 1927, 320–326.

frage und theologische Grundsatzfragen schon aufs äußerste angestrengt waren. Wir kennen außer Nikolaos Kabasilas in der byzantinischen Epoche praktisch nur Symeon von Thessalonike, Markos Eugenikos und Isidoros von Kiev, die wesentlich zur Kontroverse beitrugen. Der patristische Befund, dem diese Theologen gegenüber standen, war nicht einheitlich. Einige Väter stellen, etwa bei Joannes Damaskenos,<sup>1</sup> schienen ihnen rechtzugeben, wenn sie die Wandlung auf den Augenblick der Epiklese verschoben. Andere Stellen sprachen expressis verbis von der verwandelnden Kraft der Einsetzungsworte. Im großen und ganzen läßt sich sagen, daß meist auch da, wo die Einsetzungsworte als konsekratorisch angesprochen wurden, doch auch noch von einer besonderen Kraft der Epiklese des Heiligen Geistes die Rede war. Es lag den Byzantinern, die doch in der Messe zumeist den Ablauf eines Dramas sahen, ziemlich fern, in diesem Drama religiös-moralischer Natur sozusagen juristisch entscheidende Augenblicke zu suchen. Nachdem aber einmal der Finger auf das Problem gelegt war, mußte es für die Byzantiner schwer sein, den Text ihrer Epiklese anders zu interpretieren, als sie es taten, nämlich als den eigentlichen Augenblick der Wandlung. Der Gedanke an eine verbale Auseinanderlegung eines Augenblicksgeschehens lag ihnen fern. Sie argumentierten nun etwa so: Mit den Worten „Dies ist mein Leib“ usw. hat Christus seinen Jüngern gegenüber nur auf die vollendete Tatsache der Wandlung hingewiesen; verwandelt aber hat er Brot und Wein schon vorher, als er „dankte, segnete und zum Himmel blickte“. Diesem Beispiel folgend konsekriert der Priester jetzt, wenn er die Gaben segnet und die Herabkunft des Hl. Geistes erleht. Freilich sind die Worte „Dies ist mein Leib“ nicht ohne Bedeutung und nicht bloße Erzählung. Sie verhalten sich zur eigentlichen Wandlung wie das Bibelwort „Wachset und mehret euch“ zur menschlichen Fortpflanzung: es sind virtuelle, mittelbare Wandlungsworte. Trotzdem bleibt Christus der Hohe Priester der Liturgie, denn er konsekriert operante Spiritu Sancto während der Epiklese. Außerdem sei auch die Form der übrigen Sakramente deprekatorisch, und die Eucharistie mache davon keine Ausnahme. Und wenn in der Basileiosliturgie die heiligen Gaben nach dem Einsetzungsbericht und vor der Epiklese Antitypen des Leibes Christi genannt würden, so habe dies doch nur dann einen Sinn, wenn eben die Wandlung noch nicht vollzogen sei. Und schließlich hätten auch die Lateiner in ihrer Liturgie eine Epiklese – bald nennen die Byzantiner das Gebet „Supplices“, bald „Quam oblationem“ – so daß ihr Vorwurf des Überflüssigen und des Unglaubens auf sie selbst zurückfalle.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> PG 94, 1145: „... διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος μεταποιούνται...“

<sup>2</sup> Jugie III 256–300; – Hanssens III 454 bis 463; – DTC V 194–300 (S. Salaville); – DACL s. v. Epiclèse V 142–184 (F. Cabrol); – P. Smolikovskij, 'Ἐπικλησις seu de invocatione Spiritus Sancti post consecrationem in liturgiis orientalibus, Analecta Eccles. 1 (Rom 1893); – Watterich, Der

Konsecrationsmoment im hl. Abendmah und seine Geschichte, Heidelberg 1896; – E. Lings, Die eucharistische Konsekurationsform, ein dogmengeschichtlicher Überblick zur Epiklesenfrage, ZKathTheol. 21 (1897) 51–106; – E. Batareikh, La forme consécatoire de l'Eucharistie d'après quelques mss. grecs, RevOrChr. 8 (1903) 459 bis 470; – Buchwald, Die Epiklese in der römischen Messe, Wien

## e) DER STREIT UM DIE PALAMITISCHE THEOLOGIE

Eine terminologische Bemerkung zur Einleitung<sup>1</sup> dürfte am Platze sein. Unter Hesychasmus könnte man eines der Hauptanliegen der gesamten byzantinischen Mystik, ja bis zu einem gewissen Grade diese Mystik über-

1907, SA aus Weidenauer Studien H. 1; - P. Batiffol, La question de l'épiclesse eucharistique à propos d'un essai de M. Bishop, Revue du Clergé Franç. 56 (1908) 644-662; - M. Jugie, L'épiclesse et le mot antitype de la messe de saint Basile, EO 9 (1906) 193 bis 198; - S. Salaville, L'épiclesse d'après saint Jean Chrysostome et la tradition occidentale, EO 11 (1908) 101-112; - ders., Étude de liturgie comparée: L'épiclesse, RevAugustinienne 8 (1909) 303-318. 547 bis 568; - ders., La consécration eucharistique d'après quelques auteurs grecs et syriens, EO 13 (1910) 321-324; - F. Varaine, L'épiclesse eucharistique. Étude de théologie positive et d'histoire liturgique, Brignais 1910; - P. de Puniet, Les paroles de la consécration et leur valeur traditionnelle, RevHistEcl. 13 (1912) 34-72; - F. Liowski, Die Einsetzungsworte und die Epiklese (poln.) Lemberg 1912; - J. Höller, Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien, Wien 1912; vgl. auch HistJahrb. 35 (1914) 110-126; - ders., Die Stellung der Päpste zur Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien, Theol.-Prakt. Quartalschrift 66 (1913) 315-323; - K. J. Merk, Der Konsekrationstext der römischen Messe, Rottenburg 1915; - J. Brinktrine, Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese, ZKathTheol. 42 (1918) 301-326. 483-518; - O. Casel, Zur Epiklese, Jahrb. f. Liturgiewissensch. 3 (1923) 100-102; - J. Brinktrine, De epiclesis eucharisticae origine et explicatione, Ephemerides liturgicae 37 (1923) SA; - O. Casel, Neue Beiträge zur Epiklesenfrage, Jahrb. f. Liturgiewiss. 4 (1925) 169 bis 178; - S. Salaville, Spiritus liturgiae orientalis et doctrina de epiclesi in theologia orientali, Acta Conventus Velehrad. 1927, Olmütz 1927, 131-139 = ders., Studia orientalia liturgico-theologica, Rom 1940, 85-97; - J. Brinktrine, Neue Beiträge zur Epiklesenfrage, Theologie und Glaube 21 (1929) 434-452; - S. Salaville, La croyance grecque sur la forme de l'eucharistie et l'épiclesse d'après un cours théologique inédit du XVIIIe s., BZ 30 (1929-1930) 328-332; - Archim. Kyprian, Die Epiklese in den alexandrinischen Liturgien (serbokroat.), Bogoslovlje 7 (1932) 290-335; - M. Jugie, La forme de l'eucharistie d'après George Scholarios, EO 33 (1934) 289-297; - G. Dix, The origin of the epiclesis I, Theology 28 (1934) 125-137.

187-202; - E. G. C. F. Atchley, On the epiclesis of the eucharistic liturgy and in the consecration of the font, Oxford 1935; - M. Jugie, A propos de quelques textes de saint Fulgence. Considérations générales sur la question de l'épiclesse, EO 35 (1936) 324-330; - H. W. Codrington, The heavenly altar and the epiclesis in Egypt, JournTheolStud. 39 (1938) 141-150; - E. Mappelli, La questione dell'epiclesi tra greci e latini nel s. XIV, Scuola Catt. 67 (1939) 184-212; - ders., L'epiclesi al concilio di Firenze, Scuola Catt. 67 (1939) 326-359; - M. Jugie, De forma eucharistica. De epiclesibus eucharisticis, Roma 1943; - A. Raes, L'epiclesi nelle liturgie orientali, Roma 1945; - A. Chavasse, L'épiclesse eucharistique dans les anciennes liturgies orientales, Mélanges de Science Rel. 2 (1946) 197-206; - K. Kern, Eucharistija (russ.), Paris 1947; - B. Schultze, Zum Problem der Epiklese anlässlich der Veröffentlichung eines russ. Theologen, OrChrPer. 15 (1949) 360-404; - M. Jugie, De epiclesi eucharistica secundum Basilium Magnum, Acta Acad. Velehrad. 19 (1948) 202-207; - B. Botte, L'épiclesse dans les liturgies syriennes orientales, Sacris Erudiri 6 (1954) 48-72; - M. G. H. Gelsing, The epiclesis in the Liturgy of saint Basil, The Eastern Churches Quarterly 10 (1954) 243-248.

<sup>1</sup> Zur Literatur über die dem Streit zugrunde liegende Mystik siehe S. 364; - ferner: Jugie II 48-183; - DTC XI 2, 1777 bis 1818 s. v. Palamite, Controverse (M. Jugie); - DACL VI 2362-2365 (H. Lecerq); - I. Hausherr, L'hésychasme, OrChrPer. 22 (1956) 5-40. 247-285; - Fr. J. Stein, Studien über die Hesychasten des 14. Jahrhunderts, Wien 1873; - F. Uspenskij, Skizzen zur Geschichte der byzantinischen Kultur (russ.), Petersburg 1892; - ders., Das Synodikon für die Woche der Orthodoxie (russ.), Odessa 1893, 68-96; - J. Dräseke, Zum Hesychastenstreit, ZWissTheol. 42 (1899) 427-436; - J. Bois, Les débuts de la controverse hésychaste, EO 5 (1901-1902) 353-362; - Th. Chatzistauru, Αί περί τῶν ἡσυχαστῶν τῆς ἰδ' ἐκ. καὶ διδασκαλίας αὐτῶν ἐπιδες, Leipzig (lies Thessalonike!) 1905; - C. Pasquali, Eine Quelle des Basilium und die hesychastische Polemik, ZKG 30 (1909) 361-362; - J. Dräseke, Zur Beurteilung des Hesychastenstreites, Neue Kirchl. Zeitschr. 22 (1911) 638-652; -

haupt verstehen. Es wird jedoch gut sein, in diesem Zusammenhang den Ausdruck für die Sonderform der byzantinischen Mystik zu reservieren, deren Hauptwerkzeug jene Gebetsmethode ausmacht, die man auf Symeon den Theologen zurückführt und die jedenfalls um die Wende zum 14. Jahrhundert durch Gregorios Sinaites zu einem Wesenszug der athonitischen Mystik wird. Von dieser Mystik zu unterscheiden, wenn auch unmöglich zu trennen, ist die durch Gregorios Palamas inaugurierte Theologie von Gott dem Einen, seinem Wesen und Wirken, die den Zweck hat, der genannten hesychastischen Mystik einen gewissen spekulativen Unterbau zu schaffen und sie gegen die Angriffe ihrer Gegner zu wappnen. Dieser Theologie gibt man deshalb am besten den Namen Palamismus, und in diesem Sinne ist der Begriff auch im folgenden zu verstehen.

Die Entstehungsgeschichte der palamitischen Theologie ist uns in großen Zügen aus den Quellen bekannt, so sehr auch Einzelheiten noch der Klärung bedürfen.<sup>1</sup> Der Kalabrese Barlaam lernte bei seinem Aufenthalt in Konstantinopel und Thessalonike die neue Mystik auf dem Athos kennen. Er ließ sich durch Eingeweihte davon unterrichten. Es sei ihm dabei, so erklärt er, viel Gutes und Rühmenswertes zu Ohren gekommen, freilich auch Kunde von wunderlichen Mechaniken, von sonderbaren Theorien von der Trennung und Wiedervereinigung von Seele und Geist, von Kämpfen mit den Dämonen und Lichtvisionen in den verschiedensten Farben, von Ein- und Ausgang des  $\nu\omicron\varsigma$  mit dem Atem, von Nabelschau und sinnlich wahrnehmbarer Einwohnung Gottes im Menschen. Vor allem wandte Barlaam sein Interesse den Lichtvisionen zu, da man ihm erklärt habe, dieses Licht, das dabei geschaut werde, sei kein anderes als jenes ungeschaffene, göttliche Licht, das Christus auf dem Tabor umflossen habe.

Barlaam gedachte gegen diese ihm ungeheuerlich dünkenden Theorien mit dialektischer Schärfe und beißendem Witz Stellung zu nehmen. Die hesychastischen Mönche bekamen vom geplanten Schlag Kenntnis und riefen einen der ihrigen, Gregorios Palamas, zu Hilfe, der mit überraschender Schnelligkeit ein theologisches System ausarbeitete, das seinen Anhängern wie eine neue Offenbarung dünkte. Diese ganze Theologie entwickelte sich gleichsam im Dialog mit Barlaam. Für diesen letzteren ist das Taborlicht eine materielle, vergängliche Lichtvision, die mit dem Augenblick der Verklärung ins Nichts versank. Dagegen sammelte nun Palamas Väterzeugnisse, in denen dieses Licht als etwas Göttliches und Ungeschaffenes gepriesen wurde. Worauf Barlaam in scholastischer Schärfe einwarf: Wenn unge-

K. Ranozek, Studien zur Geschichte des Hesychasmus, Eos 31 (1928) (mir unzug.) – Mercati, Notizie passim; – M. Jugie, La controverse palamite: Les faits et les documents conciliaires, EO 30(1931) 397–421; – G. Ostrogorsky, Die Hesychasten des Athos und ihre Gegner (russ.), Zapiski des Russ. Wissensch. Instituts in Belgrad 1931, 349–370; – S. Guichardan, Le problème de la simplicité divine en orient et en occident aux XI<sup>ve</sup> et XV<sup>ve</sup> siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios, Lyon

1933; – V. Grumel, Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine, EO 34 (1935) 84–96; – Vasilij Krivošein (siehe S. 715 Anm. 2); – J. Gouillard, Autour du Palamisme, EO 37 (1938) 424 bis 460; – W. Theunissen, Hesychasme op den heiligen Berg Athos, Studia Catholica 19 (1943) 33–46. 65–78.

<sup>1</sup> Von besonderer Wichtigkeit ist hier der Bericht des David Disypatos; siehe S. 730.

schaffen und göttlich, dann muß dieses Licht gleichzusetzen sein mit Gottes Wesen; damit aber erklären die Hesychasten Gottes Wesen für sichtbar. Mit anderen Worten, sie verfallen dem reinen Messalianismus. Die Antwort Palamas': Dieses Licht ist zwar ungeschaffen und göttlich, eine θεότης, aber nicht Gottes Wesen (οὐσία), sondern eine göttliche Kraft (ἐνέργεια), ungeschaffene Gnade, χάρις und δόξα des göttlichen Wesens. Wiedermum insistiert Barlaam: Also gibt es in Gott zweierlei, ein ἄλλο καὶ ἄλλο, das göttliche Wesen, eine θεότης ὑποκειμένη, die völlig unzugänglich bleibt, und eine θεότης ὑφειμένη, die mitteilbar ist: die ἐνέργεια Gottes. Trotzdem ist Gott nach Palamas weiter das einfachste Wesen, weil diese Energie untrennbar mit ihm verbunden ist.

So steht also für die Theologie des Palamas immer im Hintergrund die göttliche οὐσία in letztem undurchdringlichen Dunkel.

Diese οὐσία, die Palamas zwar nicht immer, aber mit Vorzug mit der ἀγαθότης Gottes gleichsetzt,<sup>1</sup> ist, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, das „Ganz Andere“, jenseits jedes Begriffes, Terminus aller apophatischen Theologie; jenseits aber auch aller religiösen Erfahrung, auch der mystischen, auch jener der seligen Geister in der Vollendung.<sup>2</sup> Von einer Teilnahme irgendeines geschaffenen Wesens an diesem Wesen Gottes zu sprechen, wäre reiner Messalianismus. Eine solche Teilnahme würde zur absurden Folgerung führen, daß der Teilnehmende selbst substanziiell vergottet und allmächtig würde.<sup>3</sup>

Andererseits würde dieses Wesen Gottes zu einem reinen Allgemeinbegriff verflüchtigt, dächte man es sich ohne eine von ihm verschiedene Energie; sie wäre ohne Existenz, wie der Allgemeinbegriff Mensch in keiner Weise die Existenz eines Einzelmenschen konnotiert.<sup>4</sup> Ebensowenig geht es nach Palamas an, sich die Wesenheit Gottes als unmittelbar aus sich wirkend vorzustellen, in einer Wirksamkeit, die nach außen schafft. Damit wäre ja dieses Wirken nicht mehr zu unterscheiden von Gottes Zeugen und Hervorbringen, das heißt aber von jenen innertrinitarischen Prozessen, deren Endpunkt Sohn und Geist sind. Eine Unterscheidung der Kreatur von diesen beiden göttlichen Personen wäre nicht mehr möglich.<sup>5</sup>

So sieht sich Palamas auf Grund dieser Voraussetzungen gezwungen, gegen diese unbegreifliche, unmittlere, nicht nach außen tretende „übergeordnete Gottheit“ des göttlichen Wesens in realer Distinktion ein göttliches Wirken abzugrenzen. „Gott hat etwas, was nicht seine Substanz ist.“<sup>6</sup> Es steht außerhalb der göttlichen Substanz, ist also auch selbst nicht

<sup>1</sup> PG 150, 1141 D: Οὐσίαν ἔχει τὴν ἀγαθότητα; anders PG 150, 945 BC.

<sup>2</sup> PG 150, 936 A: Τὴν ὑπερουσιότητα τὴν θεϊαν οὐτε εἰπεῖν ἔστιν οὐτε ἐνοῆσαι, οὐτε ὅπως πως θεωρῆσαι . . . οὐδὲ γὰρ ὀνομά ἐστιν αὐτῆς κατὰ τὸν νῦν αἰῶνα ἢ κατὰ τὸν μέλλοντα ὀνομαζόμενον . . .

<sup>3</sup> PG 150, 940 B: εἴπερ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ μετέχομεν, κἂν εἰ πάσης κἂν εἰ μορίου μετέχη τις αὐτῆς, παντοδύναμος ἔσται.

<sup>4</sup> PG 150, 1216-1217: ἡ οὐσία εἰ μὴ

ἐνέργειαν ἔχει διαφέρουσαν ἑαυτῆς ἀνυπόστατος ἔσται τελείως καὶ διανοίας μόνης θεωρημα . . . διότι καὶ τελείως ἀνυπόστατος ἔστιν ὁ καθόλου ἄνθρωπος.

<sup>5</sup> PG 150, 1189 B: εἰ μὴ δὲν διαφέρει τῆς θεϊας οὐσίας ἡ θεία ἐνέργεια, καὶ τὸ ποιεῖν, ὁ τῆς ἐνεργείας ἔστιν, κατ' οὐδὲν διαίσει τοῦ γεννᾶν καὶ ἐκπορεύειν, ἃ τῆς οὐσίας ἔστιν.

<sup>6</sup> PG 150, 1216 B: ἔχει ὁ θεὸς καὶ ὁ τι μὴ ἔστιν οὐσία.

Substanz (*ἀνούσιος*); freilich handelt es sich dabei aber auch um kein Akzidenz in Gott, weil dieses Wirken unteilbar mit Gott verbunden ist und weder Vermehrung noch Verminderung erfährt. Gottes *ἐνέργεια* ist *ἀπαθής* und darum mit dem Akzidenzbegriff nicht vereinbar.<sup>1</sup> Wenn Theologen es mitunter Quasi-Akzidenz heißen, so doch nur deshalb, weil sie damit ausdrücken wollen, daß die *ἐνέργεια* in Gott ist, ohne mit seinem Wesen zusammenzufallen.<sup>2</sup> Dieses Wirken Gottes ist dem Effekt nach plural, so daß man von einer großen Anzahl, ja Unzahl von solchen untergeordneten Gottheiten sprechen könnte. Die Distinktion, die Palamas zwischen dieser Energie und Gottes Wesen sieht, ist ohne Zweifel real;<sup>3</sup> er vergleicht sie mit dem Unterschied zwischen den Personen der Trinität und dem Wesen Gottes.<sup>4</sup> Vielleicht kommt es von diesem Vergleich, daß er mitunter das Wirken Gottes als Relation bezeichnet und es damit vom Akzidenzcharakter abzusetzen unternimmt.<sup>5</sup>

So steht Palamas natürlich vor dem Problem der göttlichen Einfachheit.

Er löst es auf, indem er die Einfachheit gleichsetzt mit dem Gegensatz zum Kompositum, das auflösbar ist. Gott ist einfach, weil er keine *σύνθεσις* ist.<sup>6</sup> Die reale Distinktion bedeutet keinen *μερισμός*.<sup>7</sup> In Gott ist *ἀδιαίρετος διαίρεσις* und zugleich *διηρημένη ἕνωσις*.<sup>8</sup> Nur der *μερισμός* zerstört die Einfachheit.

Mit dieser Theologie ist natürlich auch das Problem des Taborlichtes gelöst. Dieses Licht ist eben eine jener unerschaffenen, aber mitteilbaren, ja schaubaren Energien Gottes, identisch mit Gottes Gnade, die kein Habitus, sondern eben etwas Unerschaffenes ist,<sup>9</sup> ein allen drei Personen der Trias gemeinsames Wirken. Diese Gnade ist zugleich die *βασίλεια τοῦ θεοῦ*, d. h. mit anderen Worten die ewige Seligkeit. Auch die Seligen gelangen also nicht zur Anschauung des Wesens Gottes.<sup>10</sup>

Um diese Theologie nun erhebt sich bald ein Kampf, der mit einem auch für Byzanz ungewöhnlichen Aufwand an Streitschriften, Synoden, Tomoi usw. geführt wird und zeitweise die antilateinische Polemik in den Hintergrund zu drängen droht. Um die Ursachen und den Sinn dieses Ringens zu verstehen, müssen wohl einige grundsätzliche Überlegungen angestellt werden. Es geht – dies ist vor allem zu betonen – Palamas zunächst um die Verteidigung der hesychastischen Mystik gegen jede Profanierung, vor allem wenn diese von einem „Fremden“, als der Barlaam immer galt, unter-

<sup>1</sup> PG 150, 1216 C: τὸ γὰρ μὴ μόνον οὐκ ἀπογινόμενον ἀλλ' οὐδὲ αὐξήσιν ἢ μείωσιν ἠγνισαοῦν ἐπιδεχόμενον ἢ ἐμποιοῦν οὐκ ἔστ' ὅπως ἂν συναριθμοῖτο τοῖς συμβεβηκόσιν . . . ἀλλ' ἔστιν καὶ ὡς ἀληθῶς ἔστιν.

<sup>2</sup> PG 150, 1209 CD: οὕτε γὰρ οὐσία ἐστὶν οὕτε συμβεβηκός, εἰ καὶ συμβεβηκός πῶς ἐστίν, παρ' ὧν καλεῖται, θεολόγων δεικνύντων τοῦτο μόνον, ὅτι ἐστὶν ἐν τῷ θεῷ καὶ οὐσία οὐκ ἔστιν.

<sup>3</sup> Das *νῶ* καὶ *λόγω* μόνῳ in PG 150, 1177 besagt nicht mehr als die Untrennbarkeit, wie sich aus dem Kontext ergibt.

<sup>4</sup> PG 150, 936–940, 1209.

<sup>5</sup> PG 150, 1209: οὐ μὴν πᾶν ἔπερ ἐπὶ θεοῦ λέγεται, οὐσίαν σημαίνει, λέγεται γὰρ

καὶ τὸ πρὸς τι. ἔπερ ἀναφορικόν ἐστὶ καὶ ἀναφορὰς πρὸς ἕτερον ἀλλ' οὐκ οὐσίας δηλωτικόν.

<sup>6</sup> PG 150, 1212 A . . . σύνθεσις οὐκ ἐμποιεῖ.

<sup>7</sup> PG 150, 940 C: . . . μερισμὸν οἱ τάλανες τὴν διαστολὴν ὑπονοοῦσι ταύτην, μὴ συνωρῶντες οὖν ὡς εἰ καὶ διενήνοχε τῆς φύσεως οὐ διασπᾶται ταύτης ἢ τοῦ πνεύματος χάρις.

<sup>8</sup> PG 150, 1177 D.

<sup>9</sup> PG 151, 432/433; PG 150, 1185–1188, 1221–1226.

<sup>10</sup> PG 151, 425 B. 432 C.D. PG 150, 815: ὅτι τῆς ἀκτίστου ἐνεργείας τοῦ θεοῦ ἀλλ' οὐχὶ τῆς οὐσίας μετέχουσιν οἱ ἄγιοι.



nommen wurde. Dieser Schutz lag der byzantinischen Theologie deshalb so sehr am Herzen, weil ihr das athonitische Mönchtum so sehr am Herzen lag, und weil diese besondere Mystik zwar methodische Neuheiten brachte, im Kern jedoch die alte sinaitische Mystik des 7. Jahrhunderts, ja die nie erloschene euagrianische Tradition fortführte.

Da es dem 14. Jahrhundert nicht einfallen konnte, die psycho-physischen Grundlagen der Visionen der Athosmönche zu analysieren, 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. Daß dieses System gerade so ausfiel, hat freilich seine besonderen Ursachen und gliedert diese Theologie doch in den Gang der Ideengeschichte ein. Die Hesychasten waren sich durchaus darüber klar, daß ihr System als solches nicht ausdrücklich in der Schrift oder den Vätern nachzuweisen sei. Die hesychastisch-palamitische Lehre verhält sich zur Offenbarung des Neuen Testaments ähnlich, wie diese zu jener des Alten Testaments.<sup>1</sup> Andererseits aber fanden die Hesychasten besonders bei jenen Vätern, welche gegen den „Rationalismus“ des Eunomios ankämpften, genug Stellen, welche in harter Diktion das Wesen Gottes derart in die Transzendenz und ein alles überlagerndes Dunkel versetzten, daß es legitim erscheinen konnte, von Gott zu behaupten, er müsse „etwas haben, was nicht sein Wesen sei“, um Gottes schöpferische, wirkende, vorsehende und erhaltende Tätigkeit überhaupt noch zu retten. Das Taborlicht vollends wurde in der kirchlichen Redekunst und Dichtkunst in Ausdrücken gefeiert, die der tiefsten Sehnsucht dieser Menschen nach dem Ereignis der Theophanie Stimme liehen und die Hesychasten nicht mehr im Zweifel ließen, daß es sich dabei um etwas Göttliches, Ungeschaffenes gehandelt haben müsse. So sah sich Palamas in der Patristik zwei Aussagereihen gegenüber: jener einen der totalen ἀπόφασις gegenüber Gottes Wesen, und der anderen von der Teilnahme am ungeschaffenen Glanz Gottes. Sein Prinzip, im Grunde eine petitio des Prinzips, solange der Sachverhalt kontrovers blieb, lautete dementsprechend, daß die eine Aussagereihe immer die „höhere Gottheit“ meinen müsse, die andere aber die „niedrigere“, die Wirksamkeit, und daß dementsprechend hier jeweils die Realdistinktion anzusetzen sei. Die dynamische Gotteslehre des Ostens kannte zwar ebenso wie der Westen eine Skala von „Distinktionen“,<sup>2</sup> hatte jedoch keine entsprechende Terminologie ausgebildet, so daß Palamas es nicht schwer hatte, diese Skala auf zwei Pole, die Realdistinktion und die rein verstandesmäßige Distinktion zurückzuführen. Bei seiner geistigen Veranlagung und dem Gang seiner Bildung lag ihm wohl auch der Gedanke fern, die Relationen Gottes nach außen nicht als real in Gott selbst aufzufassen, wie er denn auch den Begriff Energie kaum jemals näher beleuchtet.

So ist der Kampf zwischen Palamiten und Antipalamiten nicht ohne weiteres und schon gar nicht seinen Anfängen nach ein Kampf zwischen

<sup>1</sup> Darüber vgl. bes. den Tomos hagioretikos in der Einleitung: PG 150, 1225 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Guichardan (s. oben S. 323 Anm. 1) 43–50.

philosophischen Systemen. Aus der Art der Gegner des Palamas in der ersten Zeit und aus der Art des Palamas selbst ergibt sich eindeutig, daß 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.

Allerdings ist die Polemik gegen Barlaam, in der sehr stark die Enttötung über die Einmischung eines „Ausländers“ mitschwingt, schon in hohem Grad von der Ablehnung jeder Art von rationaler Betrachtungsweise in theologiceis mitbestimmt. Daß den lateinischen Theologen gegenüber die Palamiten von vornherein reserviert waren und bei ihnen auf kein Verständnis rechneten, das zeigen die nicht unbedeutenden Konzessionen, die der Exkaiser Kantakuzenos gegenüber dem lateinischen Bischof Paulus macht, und zwar nicht als Folge einer Kontroverse, sondern schon in Beantwortung einer bloßen Anfrage. Mit dem Eintritt der Gebrüder Kydones in den Streit wird freilich der Gegensatz zwischen Palamiten und Antipalamiten ex obliquo zum Gegensatz zwischen Lateinerfreunden und Antilateinern, was beim Charakter der scholastischen Theologie auch gar nicht anders zu erwarten war.

Aber trotz der Einschränkungen, die sich Kantakuzenos οἰκονομικῶς gegenüber den Lateinern auferlegte, und trotz der geschlossenen Argumentation eines Prochoros Kydones und eines Manuel Kalekas blieb der strenge Palamismus über ein Jahrhundert im großen und ganzen die offizielle Lehre der byzantinischen Kirche, die erst durch Georgios Scholarios einigermaßen gemildert wurde. Man ließ sich im allgemeinen nur herbei, einige besonders gefährliche Formulierungen des Palamas – z. B. jene von einer höheren Gottheit und niedrigeren Gottheiten – zu verschweigen. Dies tat schon Palamas' engster Freund und enthusiastischer Enkomiasist Philotheos Kokkinos. Er ist der Redaktor des hagioreitischen Tomos, wobei er sozusagen unter dem Diktat des Palamas stand; mit dem Tomos von 1351 verfaßte er jenes Schriftstück, das den Palamismus dogmatisierte, und mit den Anathematismen für den Sonntag der Orthodoxie schuf er jenen Syllabus, der diese Lehre in prägnanten Sätzen zusammenfaßte. Im hagioreitischen Tomos betonte der künftige Patriarch sehr stark die Einfachheit Gottes, gab aber deutlich zu verstehen, daß er diese Einfachheit nicht anders als Palamas im wesentlichen als Untrennbarkeit auffaßte.<sup>1</sup> Ebenso legte er besonderes Gewicht auf die Sprechweise der Väter von einer unerschaffenen und substanziellen Gnade, so daß also der Vorwurf des Messalianismus, den Barlaam vorgebracht habe, nicht berechtigt sei; im Gegenteil: Messalianer sei gerade, wer die Vereinigung mit Gott ohne eine solche unerschaffene

<sup>1</sup> PG 150, 1228 D: πολυπλασιασµὸν γὰρ ὁ θεὸς οὐ πάσχει, οὐδὲ δύο λέγει τὰς οὐτῶς θεότητας.

Gnade anstrebe und die Gnade für eine bloße *ἔξις τῆς λογικῆς φύσεως* halte, denn dies – so argumentiert Kokkinos implicite – bedeute eben, Gottes ohne Gnadenhilfe teilhaftig werden zu wollen.<sup>1</sup>

Der scharfe antidialektische Kurs des Palamismus läßt sich vor allem aus Kokkinos' Tomos gegen Prochoros Kydones ersehen, dem immer wieder vorgeworfen wird, er folge nur eigenen Überlegungen und den aristotelischen Beweisgängen und Syllogismen und verachte die Zeugnisse der heiligen Väter.<sup>2</sup>

Geradezu klassisch aber sind die Formulierungen der palamitischen Lehre, wie sie in den Anathematismen des Orthodoxie-Sonntags vorgetragen werden. Verurteilt wird, wer das Taborlicht ein *ἴνδαλμα, κτίσμα* oder *φάσμα* nennt, das nur einen Augenblick Christi Gestalt umfloß; das sei eine arianische Lehre, weil sie die Gottheit in Geschaffenes und Ungeschaffenes auflöse,<sup>3</sup> zugleich aber auch Messalianismus, weil damit die *οὐσία* Gottes zu etwas Sichtbarem erniedrigt werde.<sup>4</sup> Verurteilt werden des weiteren diejenigen, welche behaupten, in Gott gebe es keine *ἐνέργεια φυσική*, sondern nur die *οὐσία*, und anstatt dessen behaupten, Gottes *ἐνέργεια* sei geschaffen; damit werde ja folgerichtig auch die *οὐσία* Gottes zu etwas Geschaffenem.<sup>5</sup> Anathem auch diejenigen, welche in der palamitischen Gotteslehre eine *σύνθεσις* entdecken, weil darin zwischen Gottes Wesen und Wirken unterschieden werde;<sup>6</sup> Anathem schließlich und endlich jenen, welche lehren, Gottes *οὐσία* sei *μεθεκτὴ*, während sie doch *ἀμέθεκτος παντελῶς* ist.<sup>7</sup>

So sehr Kantakuzenos Palamit ist, so stark sind andererseits bei ihm jene Konzessionen in der Terminologie, von denen schon die Rede war. In einem unedierten Brief scheut er sich nicht, jene mit dem Anathema zu belegen, welche lehren, in Gott seien zwei Gottheiten, eine sei *οὐσία*, die andere *ἀνούσιος*, – eine Lehre, die expressis verbis bei Palamas zu finden ist. Er wehrt sich auch gegen den Vorwurf der Gegner, die Palamiten verehrten *ἀνάρχους θεοὺς ἀριθμὸν ὑπερβαίνοντας, ὑφειμένους δὲ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ προϊόντας* und sie trügen die Lehre vor, *θεοὺς ὑφειμένους ἐνεργεῖν τὰ πάντα, τὴν δὲ θείαν φύσιν μηδὲν τῶν ὄντων ἐνεργεῖν*.<sup>8</sup>

Sicherlich wollte Palamas nicht von der Einheit Gottes lassen, seine Terminologie jedoch enthält gerade die Begriffe, die hier der Exkaiser zurückweist.

Gelegentlich scheint der Kaiser sogar die Realdistinktion zu leugnen (*οὐ πράγματι, ἀλλ' ἐπινοία*), aber er meint damit in Wirklichkeit doch nur die Trennbarkeit von Wesen und Wirken, denn er betont im gleichen Atemzug: *τῆς διαφορᾶς . . . οὐκ ἐν τῷ νῷ μόνῳ . . . ἀλλ' ἀληθῶς οὐσης ἐν τῷ θεῷ*. So erklärt

<sup>1</sup> A. a. O. 1229 B: Messalianer ist, *ὅστις μόνῃ τῇ μιμήσει τε καὶ σχέσει χωρὶς τῆς θεοποιού χάριτος τοῦ πνεύματος τὴν πρὸς τὸν θεὸν τελείαν ἔνωσιν ἀποφαίνεται τελείσθαι . . . καὶ τὴν θεοποιὸν χάριν τοῦ θεοῦ ἔξις τῆς λογικῆς φύσεως . . .*

<sup>2</sup> Z. B. PG 151, 699 B: *τοῖς ἰδίοις λογισμοῖς καὶ ταῖς ἀποδείξεσι χρώμενος δῆθεν τοῖς Ἀριστοτελικοῖς συλλογισμοῖς.*

<sup>3</sup> Hier steht die Überlegung Pate, daß das Taborlicht auf jeden Fall göttlich sei;

wenn also die Gegner es ein geschaffenes Licht nennen, so bringen sie etwas Kreatürliches in den Begriff der Gottheit hinein, so wie Aereos den göttlichen Logos für eine Kreatur des Vaters ansah.

<sup>4</sup> Fedor Uspenskij, *Sinodik v nedeljju pravoslavija*, Odessa 1893, S. 30.

<sup>5</sup> Uspenskij 31.

<sup>6</sup> Uspenskij 33.

<sup>7</sup> Uspenskij 33–34.

<sup>8</sup> Unediert. Siehe Jugie II 115.

er denn auch den Unterschied ebenso wie Palamas mit dem Unterschied zwischen *αἰτιατόν* und *ἀναίτιον*.<sup>1</sup> Im Grunde ist also kaum ein Unterschied zwischen Kantakuzenos und Palamas festzustellen, und die scheinbaren Differenzen dürften sich leicht mit der Tatsache erklären, daß beim Kaiser die Lust zur Theologie größer war als sein *acumen mentis*, wie sich auch aus anderen theologischen Werken dieses Dilettanten leicht nachweisen ließe.

Ganz im Fahrwasser des Exkaisers bewegt sich auch sein Freund Theophanes von Nikaia, der die Einheit Gottes in der palamitischen Theologie mit der Formulierung: *διαφέρει ἀλλήλων ἡ θεῖα οὐσία τε καὶ ἐνέργεια πράγματι, ἐπεὶ πράγματ' ἔστιν καὶ ἄμφω· διαρῖεται δὲ καὶ χωρίζεται ἑκατέρα ἑκατέρας ἐπινοῖα μόνῃ καὶ οὐ πράγματι*<sup>2</sup> gerettet wissen will. Weitere Zeugnisse der strengen palamitischen Theologie anzuführen erübrigt sich. Meist werden die Worte des Meisters wiederholt, neue oder alte Väterstellen aneinandergereiht und nach des Palamas Prinzip interpretiert.

Auch die Gegner der palamitischen Theologie arbeiteten in erster Linie mit dem patristischen Beweis. Gerade der tiefgreifende Unterschied, den Akindynos zwischen der ererbten Väterlehre und den Aufstellungen Palamas' findet, bringt ihn zur Gegnerschaft gegen Palamas, dem er doch in der Ablehnung gegenüber dem „Rationalismus“ des Barlaam und in der Verehrung für die athonitische Mystik immer zutiefst verbunden bleibt. Er betont gegenüber Palamas immer wieder, es könne nach Väterlehre zwischen Gottes Wesen und der Kreatur kein Mittelding geben.<sup>3</sup> In Gott ist alles eins, und außer den Proprietäten der göttlichen Personen gibt es keine Unterschiede.<sup>4</sup> Deshalb kann auch das Taborlicht keine ungeschaffene Gottheit, kein wesentlich göttliches Licht sein; das ungeschaffene Licht des Vaters ist der Sohn allein.

Auch Gregoras, der nach des Akindynos Tod die Führerschaft der Antipalamiten übernimmt, betont immer wieder, daß Palamas keine Väterstelle aufführen könne, wonach göttliches Licht mit körperlichem Auge geschaut werden könnte.<sup>5</sup> Außerdem sei des Palamas Lehre jener der Ikonoklasten verwandt, da er behaupte, durch das Taborlicht sei das Fleisch des Herrn in unvergängliches Licht verwandelt worden. Beweis dafür sei auch die Tatsache, daß die Palamiten heilige Ikonen ins Feuer geworfen haben!<sup>6</sup> Die Identität aber von Wirken und Wesen Gottes ist für ihn eine logische Selbstverständlichkeit und durch Väterzeugnisse schlagend belegt.<sup>7</sup> Im ganzen gesehen dürfte freilich der Theologie des Gregoras kaum ein besseres Zeugnis auszustellen sein als der seines Gegners Kantakuzenos.

Wie sehr diese frühe Bestreitung des Palamismus im Grunde auf demselben theologischen Boden stand wie Palamas selbst, beweist der Streit der

<sup>1</sup> Jugie II 120.

<sup>2</sup> Jugie II 121.

<sup>3</sup> Z. B. PG 150, 849: οὐχ ἤττονος γὰρ δυσσεβείας ἐστὶ που . . . τό τι φρονεῖν ἄκτιστον ἡλαττωμένον ἢ τι φρονεῖν ἑλαττον οὐκ ἐκτισμένον.

<sup>4</sup> PG 150, 848: μερίζεται γὰρ οὐδαμῶς πλὴν ὡς θέμις. θέμις δὲ τριτῶς εἰς ἀγνάς ὑποστάσεις, und unediert bei Jugie II 154:

ταυτότης μόνῃ ἐν τῷ θεῷ καὶ ἀπαρραλαξία πλὴν τῶν κατὰ τὰς τρεῖς θεαρχικὰς ὑποστάσεις ἰδιότητων.

<sup>5</sup> Gregoras, Hist. XIX 3: II 940 ff. (Bonn).

<sup>6</sup> A. a. O. 943: ἐτι μὲν γὰρ καὶ θεῖα τῶν ἁγίων εἰκόνες καὶ τοῖς ἐπεὶ τὸν Παλαμῶν ἐρριπτοῦντο πρὸς πῦρ.

<sup>7</sup> A. a. O. 970 ff.

antipalaminischen Theologen untereinander über die Natur des Taborlichtes. Auch sie standen in der großen patristischen Tradition, für welche jenes Licht mehr als nur ein bloßes *ἑνδαλμα* war. Am weitesten „links“ stand natürlich Barlaam selbst, für welchen das Taborlicht eine Erscheinung bedeutete, die jedenfalls ihrem Wesen nach tiefer stand als die menschliche Erkenntnis, eine rein materielle Lichtvision, bestimmt, den Glauben der Apostel zu stärken.<sup>1</sup> Isaak Argyros, einer der gewichtigsten Gegner der palaminischen Gotteslehre, sieht im Taborlicht jenen göttlichen Glanz, mit dem der erste Mensch im Zustand vor dem Sündenfall ausgestattet war – ein Glanz, welcher mit der Auferstehung des Fleisches wiederkommen wird.<sup>2</sup> Theodoros Dexios hält von dieser Auffassung nichts, offenbar wird sie seiner Meinung nach dem Geheimnis nicht gerecht. Für ihn verbietet sich jede weitere Aussage über dieses Licht, welche über die hinausgeht, daß es eben der Glanz der verklärten Menschheit des Herrn gewesen, vom Herrn selbst nicht zu unterscheiden.<sup>3</sup> Man sieht hier deutlich, daß es einer ganzen Anzahl von Gegnern des Palamas doch nicht einfiel, nun einfach die Ansichten des Barlaam zu übernehmen, d. h. daß ihnen das mystische Anliegen der Hesychasten durchaus am Herzen lag und sie es doch klar von der eigenartigen palaminischen Gotteslehre zu scheiden wußten.

Eine ähnliche Ansicht wie Isaak Argyros über das Taborlicht hegt auch Joannes Kyparissiotis;<sup>4</sup> aber darauf beschränkt sich seine Bedeutung keinesfalls: er ist einer der vielseitigsten Gegner der gesamten palaminischen Lehre, die er sozusagen Satz für Satz zerpfückt; dabei zielt er besonders auf die Darstellung, die Neilos Kabasilas von der palaminischen Lehre gegeben hat. Indem Palamas die Grundprinzipien von Gottes Einfachheit und Einheit verläßt, gelangt er zu nicht weniger als vier *φύσεις* in der Gottheit.<sup>5</sup> Seine Theologie ist auch insofern in diesem Zusammenhang von besonderer Wichtigkeit, weil er in seiner *Στοιχειώδης ἔκθεσις* in einem größeren Zusammenhang Dionysios Areopagites, eine wichtige und nicht leicht zu beseitigende Autorität der Palamiten, in der Deutung des Maximus Homologes für die Lehre von der Einfachheit Gottes verwendet und dabei die gefährlichen *πρόδοι* des Dionysios auf eine *κίνησις*, reduziert auf *σχέσεις*, die *ἐν τῷ γενέσθαι μόνον* ihr Sein haben.<sup>6</sup> Wichtig ist auch, daß Kyparissiotis mit besonderem Nachdruck den Kirchenbegriff herausarbeitet und die kirchliche Lehre derjenigen der Palamiten entgegensetzt.<sup>7</sup>

Blieb in der *πρόδοι*-Lehre des Kyparissiotis noch manches unklar, eben weil die *πρόδοι* schon bei Dionysios nicht der Problematik entbehren, so faßt ein weiterer Antipalaminist von hohen Graden, Prochoros Kydones, die Frage mit den aus der lateinischen Scholastik gewonnenen Mitteln an. Ihm

<sup>1</sup> Vgl. 151, 682 D: *πάντα γὰρ τὰ τε νοήματα καὶ νοούμενα σεμνότερά ἐστι τοῦ φωτός ἐκείνου . . . τὰ αἰσθητὰ μόνον δεικνύοντος τοῖς ὀφθαλμοῖς . . .*

<sup>2</sup> Unediert (Jugie II 159): *„ . . . ἡ λαμπρότης ἦν καὶ τὸ ἀργέτυπον καὶ φυσικὸν κάλλος, μεθ' οὗ παρὰ θεοῦ ὁ πρῶτος δεδημιουργηταὶ ἄνθρωπος . . .“*

<sup>3</sup> Unediert (Jugie II 157): *“Ὁ γὰρ ὄπται τοῖς αὐτόπτοις Χριστοῦ σωματικοῖς ὅμμασι*

*κτιστὸν ἀληθῶς καὶ αἰσθητὸν ἦν. ἦν δὲ ἄρα οὐχ ἕτερον ἢ τὸ θεῖον πρόσωπωμα μεταμορφωθέν.*

<sup>4</sup> PG 152, 864.

<sup>5</sup> Nämlich die *κοινὴ οὐσία*, die *ὑπόστασις*, die *ἐνέργεια* und schließlich der dreipersönliche Gott selbst.

<sup>6</sup> Ottob. gr. 99 fol. 133 v und 134 r.

<sup>7</sup> PG 152, 700 ff.

geht es zunächst darum, den antidialektischen Affekt gewisser Palamiten als antihumanistisch hinzustellen. Jede Wahrheit ist für ihn doch ein Syllogismus oder Prinzip eines Syllogismus; um diese Struktur des menschlichen Geistes ist nicht herumzukommen; es handelt sich dabei obendrein um eine Gottesgabe. Diese Gabe sei gerade in der jetzigen Zeit um so wichtiger, weil angesichts des Mangels an wahren Gottesmännern sie das einzige sei, was uns verblieb. Dem Taborlicht kann er keine übertriebene Bedeutung beimessen, weil er sonst die wahre Menschheit Christi gefährdet sieht.<sup>1</sup>

Im übrigen erfaßt Prochoros genau das Problem der palamitischen Theologie, wenn er darauf hinweist, daß zunächst einmal der Begriff der göttlichen ἐνέργεια vollständig zu klären und von äquivoken Begriffen abzusondern sei.<sup>2</sup> Des weiteren entwickelt er den Gedanken, daß Gottes Wesen naturnotwendig mit seinem Sein identisch sein müsse, daß aber in einem Wesen, das ens a se ist, ebenso notwendig οὐσία und ἐνέργεια zusammenfallen müssen.<sup>3</sup>

Auf ähnlichen Bahnen wie Kydones wandelt Manuel Kalekas, wie er sich auch ähnlicher Mittel bedient. Auch für ihn liegt der Ursprung der Streitigkeiten in dem Unvermögen der Palamiten, zu erkennen, daß Gott κατὰ μίαν δύναμιν δι' ἑαυτοῦ τὰ πάντα παράγει könne,<sup>4</sup> und er macht darauf aufmerksam, daß schon die Väter beim Begriff ἐνέργεια scharfe Unterscheidungen anbringen.<sup>5</sup> Bei Gott aber gibt es kein ἔχειν, sondern nur ein εἶναι auch in bezug auf seine Eigenschaften.<sup>6</sup> Kalekas vergißt auch nicht, auf die Folgerungen aus der Lehre des Palamas aufmerksam zu machen: Nehme man diese Lehre aufs Korn, so ergebe sich z. B., daß Maria unmöglich eine gottmenschliche Person empfangen haben könne, sondern nur eine ἀνυπόστατος ἐνέργεια.<sup>7</sup>

So zeigt die zweite Phase der Bekämpfung des Palamismus, daß die lateinische Scholastik geeignete Waffen bot, um den Fragenkomplex in aller Schärfe aufzugreifen. Daß gewisse Palamiten, z. B. Neilos Kabasilas, daraufhin den Prinzipien dieser Theologie grundsätzlich den Kampf ansagten, ist verständlich. Schwierig wird die Auseinandersetzung, wo scholastische Methode und Theologie mit der Treue zu der nun einmal seit langen Jahrzehnten dogmatisierten palamitischen Lehre Hand in Hand gehen möchte, wie bei Gennadios Scholarios. Wenn er einmal in einer Predigt vom Taborlicht dieses Licht bezeichnet als ὡς περ ἀπήχημά τι τῆς ἐνυπαρχούσης ἀοράτου θεότητος διὰ τοῦ σώματος παραδόξως διαδιδόμενον,<sup>8</sup> so wäre wohl Palamas nicht ganz zufrieden gewesen. Und bald verschwindet das Taborlicht aus den palamitischen Erörterungen des Theologen überhaupt. Aber er bleibt dabei, daß zwischen οὐσία und ἐνέργεια Gottes eine reale Distinktion besteht, allerdings die geringste dieser Distinktionen, schwächer – im Gegensatz zu Palamas – als jene zwischen den göttlichen Personen.<sup>9</sup> Die Distinktion besteht εἰδικῶς, und zwar εἶδει τε καὶ τῇ τοῦ πράγματος φύσει.<sup>10</sup> Mit anderen

<sup>1</sup> PG 151, 701 BC: ἐκεῖνο οἶμαι ἀπολογητέον, ὡς ἐπεὶ πᾶσα ἀλήθεια ἢ συλλογισμός ἐστιν ἢ ἀρχὴ συλλογισμοῦ, καὶ ἐμοὶ καὶ τοῦτοις ἀνάγκη καὶ μὴ βουλομένοις συλλογισμοὺς λέγειν εἴπερ ἀληθῆ λέγομεν.

<sup>2</sup> A. a. O. 1191 B ff.

<sup>3</sup> A. a. O. 1201 A ff. 1217 C: ἡ οὐσία καὶ ἡ ἐνέργεια ἓν τι καὶ τὸ αὐτὸ δηλοῖ ἓν τοῖς

καθ' αὐτὰ ὑφεστῶσιν εἶδεν.

<sup>4</sup> PG 152, 312.

<sup>5</sup> A. a. O. 331.

<sup>6</sup> A. a. O. 310.

<sup>7</sup> A. a. O. 309.

<sup>8</sup> Oeuvres complètes I 157–158.

<sup>9</sup> A. a. O. III 228 ff.

<sup>10</sup> A. a. O. III 226.

Worten: Scholarios versucht dem Problem mit der *distinctio formalis* des Johannes Duns Scotus beizukommen; ein Versuch, der weniger geglückt als interessant ist. Immerhin scheint es berechtigt, bei Scholarios im Gegensatz zu seinen palamitischen Vorgängern von einem gemilderten Palamismus zu sprechen.

So schließt die Entwicklung der palamitischen Theologie in Byzanz ab mit dem Versuch eines Ausgleichs zwischen östlicher und westlicher Theologie – ein Versuch, der bei Scholarios nur Teil eines größeren Ganzen ist, Beginn einer neuen Art Theologie zu treiben, deren hoffnungsvolle Ansätze den Fall der Hauptstadt nur um ein paar Jahrzehnte überlebten. Die hesychastische Mystik aber, die sich in ihren Vertretern auf dem Athos zunächst so heftig für Palamas in die Arena warf, scheint gegen Ende des Reiches – dies dürfen wir dem Schweigen der großen Zusammenfassung dieser Mystik durch den Patriarchen Kallistos II. entnehmen – scheint sich im Lauf der Jahrzehnte am theologischen Streit weniger und weniger interessiert zu haben, um sich wieder ganz ihrem eigentlichen Anliegen zu widmen.

#### f) POLEMIK GEGEN VERSCHIEDENE HÄRESIEN

Neben den großen Kapiteln der byzantinischen Dogmengeschichte, die jeweils ein ganzes Jahrhundert prägen, etwa dem Monophysitismus und Monotheletismus, sind eine ganze Reihe von Themen der dogmatischen Kontroverse zu nennen, die zwar nicht so sehr im Vordergrund standen, immerhin aber so gut wie die ganze byzantinische Zeit hindurch stets neue Polemiker und Kontroverstheologen auf den Plan riefen.<sup>1</sup>

Hier verdient an erster Stelle die Bekämpfung des religiösen Judentums genannt zu werden. Wir begegnen ihr schon im 6. Jahrhundert, und zwar offensichtlich im Rahmen jener legislativen Maßnahmen Justinians, welche den Juden einen großen Teil der bürgerlichen Rechtsfähigkeit absprachen. Besonders reich an antijüdischem Schrifttum ist jedoch die Zeit der Dynastie des Herakleios. Das Verhalten der Juden gegenüber den persischen Eroberern des Jahres 614 sowie gegenüber den Arabern seit 633 machten sie zu einer Gruppe im Reich, der gegenüber Vorsicht das erste Gebot war. Das beste Mittel der Politik ihnen gegenüber schien die Missionspredigt und die Bekämpfung der Wahrheit ihres Glaubens zu sein. Stephanos von Bostra, Hieronymos von Jerusalem, Leontios von Neapolis und vielleicht auch Anastasios Sinaites widmeten sich dieser Aufgabe. Ein Jahrhundert später sind es die Kämpfer gegen den Ikonoklasmus, die sich zugleich der Juden-

<sup>1</sup> Es muß hier freilich bemerkt werden, daß auch die genannten großen Themen nicht auf ihre Hauptperiode beschränkt blieben. Der Monophysitismus ist ein Thema, das die Byzantiner immer wieder beschäftigte. Der Grund war oft von außen her gegeben, etwa durch die Eroberungen des Reiches an der Euphratgrenze und in Armenien, wo man auf große jakobitische

Gemeinden stieß. Dasselbe gilt vom Monotheletismus, der z. B. noch um die Wende zum 12. Jahrhundert beim Patriarchen Joannes Oxeites eine Rolle spielt, vom Ikonoklasmus, den noch Photios bekämpft und von dem eine neue Spielart ebenfalls unter Kaiser Alexios I. zur Diskussion steht (siehe unten S. 611 f.) usw.

polemik annehmen, z. B. Theodoros Abu Qurra und der Patriarch Nikephoros. Aber auch im hohen Mittelalter nimmt diese Polemik kein Ende. Die wichtigsten Repräsentanten sind im 13. Jahrhundert Nektarios von Casole und im 14. Theophanes von Nikaia, dem wir das umfangreichste polemische Werk gegen Israel verdanken.

Kern der Polemik ist jeweils das gleiche Thema: die Erfüllung und Auflösung des Alten Testaments und seiner Religiosität durch die Lehre des Neuen Testaments. Der Nachweis der Gottheit Christi, der die Verheißungen des Alten Testaments erfüllt hat, der sich durch seine Wunder als der Vollstrecker des Willens Jahwes erwiesen hat, entzieht einer Weitergeltung des Alten Testaments das logische Fundament. Daneben werden besonders die Bräuche des religiösen Judentums, die z. B. zur Zeit des Joannes Chrysostomos für die Christen von Antiocheia noch recht anziehend waren, und wohl auch zur Zeit des Trullanums noch Freunde unter den Christen fanden (vgl. can. 11) einer scharfen Kritik unterzogen und die Juden selbst auch in ihrem persönlichen Gehabe immer wieder verunglimpft.<sup>1</sup>

Ein zweites, Jahrhundert umspannendes Thema der byzantinischen Polemik bildete die Auseinandersetzung mit der Astrologie. Die Astrologie war ja in der Spätantike zu einer Art Religionsersatz geworden und bei hoch und niedrig beliebt. Man darf ohne Übertreibung behaupten, daß der Kampf um die Astrologie einer der wichtigsten Bestandteile der Auseinandersetzung zwischen Christentum und spätantikem Heidentum war. Und mit den spätantiken Quellen drang das Problem mit allem Für und Wider auch in der

<sup>1</sup>J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain, leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914; - R. Janin, *Les Juifs dans l'empire byzantin*, EO 15 (1912) 126-133; - A. M. Andreades, *Oi 'Eβραῖοι ἐν τῷ βυζαντινῷ κράτει*, 'Επετηρίς 6 (1929) 23-43; - J. Parkes, *The conflict of the Church and the Synagogue*, 1934; - J. E. Seaver, *Persecution of the Jews in the Roman Empire (300-438)*, Lawrence Kansas 1952; - ders., *The Jews in the Byzantine Empire*, *Economic History* 3 (1933/34) SA 23 S.; - G. Ferrari dalle Spade, *Privilegi degli Ebrei nell'Impero romano cristiano*, *Festschrift L. Wenger*, II, München 1945, 102-117; - ders., *Giurisdizione speciale ebraica nell'impero romano-cristiano*, *Scritti Ferrini* I, Milano 1947 239-261; - P. Browe, *Die Judengesetzgebung Justinians*, *Analecta Gregoriana* 8 (1935) 109-146; - J. Starr, *The Jews in the Byzantine empire 641-1204*, Athen 1939; - G. I. Bratianu, *La fin du régime des partis à Byzance et la crise antisémite du VII<sup>e</sup> s.*, *RevSud-Est Europ.* 18 (1941) 49-67; - S. Vailhé, *Les Juifs et la prise de Jérusalem en 614*, EO 12 (1909) 15-17; - J. Starr, *Byzantine jewry on the eve of the Arab conquest (565-638)*, *Journ. Palest. Orient. Society* 15 (1935) 280-293; - V. N. Benešević, *Zur Geschichte der Juden in*

Byzanz vom 6.-10. Jahrh. (russ.), *Evropejskaja Mysl'* 1926, S. 197-224 und 305-318; - J. B. Frey, *La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes*, *Biblica* 15 (1934) 265-300; - F. Cumont, *La conversion des Juifs byzantins au IX<sup>e</sup> s.*, *Revue Instruct. Publique en Belgique* 46 (1903) 8-15; - D. Kaufmann, *Ein Brief aus dem byzantinischen Reiche über eine messianische Bewegung der Judenheit und der zehn Stämme aus dem Jahre 1096*, *BZ* 7 (1898) 83-90; - J. Starr, *Romania: The Jewries of the Levant after the fourth crusade*, Paris 1949; - ders., *The status of the Jewry of the Levant after the 4th crusade*, *Actes VI<sup>e</sup> Congr. Intern. Etudes Byz.* I, Paris 1950, 199-204; - J. Perles, *Jüdisch-byzantinische Beziehungen*, *BZ* 2 (1893) 569-584; - Fr. Murawski, *Die Juden bei den Kirchenvätern und Scholastikern*, Berlin 1925; - Ehrhard 50-51; - F. Cumont, *Une formule grecque de renonciation au judaïsme*, *Wiener Studien* 24 (1902) 462-472; - S. Krauss, *Eine byzantinische Abschwörungsformel*, *Festschrift i Anledning af Prof. Simonsens 70-aarige Fødselsdag*, Kopenhagen 1923, 134-157; - J. Starr, *Le mouvement messianique au début du VIII<sup>e</sup> s.*, *Revue des Études Juives* NS 2 (1937) 81-92.



früh-, mittel- und spätbyzantinischen Zeit ein. Soweit die Astrologie Astronomie war, konnte sie das Christentum nicht berühren. Astrologie als solche aber stand mit der christlichen Lehre von der göttlichen Vorsehung in keinem friedlichen Verhältnis. An Stelle eines unerforschlichen und doch immer gültigen Wirkens Gottes setzt die Astrologie die ehernen Gesetze des siderischen Umlaufes, und diese Gesetze berauben den Menschen seiner freien Entscheidung. Andererseits scheint die Bibel selbst der Astrologie manche Stütze zu gewähren, so vor allem in der Erzählung vom Stern, der die Magier nach Bethlehem geführt hat, aber auch in anderen biblischen Berichten, welche Ereignisse der Heilsgeschichte mit bestimmten Gestirnkonstellationen verknüpfen. So war der Kampf gegen die Astrologie auf gute Strecken ein exegetisches Problem, d. h. die Aufgabe, solche Bibelstellen christlich zu deuten, dann aber auch ein theologisches im strengen Sinn des Wortes, d. h. der Nachweis der göttlichen Vorsehung und ihre Vereinbarkeit mit der Prädestination und schließlich und endlich ein anthropologisches, d. h. der Nachweis der menschlichen Willensfreiheit. Und die beiden letzteren zusammen bildeten den Schlüssel zu jenem alten Menschheitsproblem, das im Hintergrund der Astrologie stand: die Theodizee. Es scheint, daß die wesentlichen Aussagen der patristischen Theologen zu den Problemen der Astrologie auf Origenes zurückgehen. Nach Origenes gibt es – vor allem in byzantinischer Zeit – kaum einen theologischen Schriftsteller, der nicht da oder dort auf diese Fragen zu sprechen käme. Grund dafür ist die Tatsache, daß auch den Byzantinern Astrologie eine Herzensangelegenheit war, und daß viele orthodoxe Byzantiner, etwa Kaiser Manuel I., mit einigen dürftigen theologischen Distinktionen die Astrologie mit dem Christentum versöhnen zu können glaubten, während einige, etwa Joannes Katrarios, auf diese Vereinbarkeit überhaupt kaum noch Rücksicht nahmen. So sind unter den byzantinischen Theologen jene, welche sich ähnlich Kaiser Manuel I. für eine bedingte Astrologie aussprechen, wohl ebenso zahlreich wie die strengen Gegner der Astrologie. Wie immer aber der Ausgleich zwischen Astrologie und Christentum gesucht werden mag, das eigentliche Anliegen bleibt für die Theologen die Theodizee, die Rettung der göttlichen Vorsehung und der menschlichen Willensfreiheit, während z. B. das Problem des Ineinander von Vorsehung und Prädestination recht eigentlich ex professo erst Genadios Scholarios angreift und löst, soweit es eine theologische Lösung gibt. Vor ihm ist außer der formalen Juxtaposition der Thesen kein wirklich ergiebiger Ausgleich festzustellen, was darauf zurückzuführen ist, daß die orthodoxe Kirche jene Kämpfe um die Gnadenlehre, wie sie das 5. Jahrhundert schon der lateinischen Kirche gebracht hatte, kaum zur Kenntnis genommen hatte.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> RAC I 817–831 (W. Gundel); – F. Boll-C. Bezdol-W. Gundel, Stern Glaube und Sterne, 4. Aufl., Leipzig-Berlin 1931; – F. Cumont, Astrologues romains et byzantins, *Mélanges de l'École française de Rome* 37 (1918–1919) 33–54; – K. Dieterich, Hellenistische Volksreligion und byzantinisch-neugriechischer Volksglaube, *Angelos* 1

(1925) 1–23; 2 (1926) 69–73; – D. Kotsakes, 'Η ἀστρονομία καὶ ἡ ἀστρολογία κατὰ τοὺς βυζαντινοὺς χρόνους, *Ἐπετηρίς* 24 (1954) 204–229; – P. Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1950; – H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Rom 1937, 65–84; – U. Riedinger, *Die*

Von den altchristlichen Häresien, welche in keinem klaren Zusammenhang mit den großen trinitarischen und christologischen Kämpfen der frühen patristischen Jahrhunderte standen, war der Manichäismus jene, welche auch die byzantinischen Polemiker am längsten beschäftigte, wenn nicht immer in Form des reinen Manichäismus, so doch in allen möglichen Abarten des dem Manichäismus zugrunde liegenden Dualismus. Zwar ist der Dualismus in den Sekten schon vor Mani vorhanden, aber erst durch Mani wurde er entscheidend im System verankert: es ist hier der unbedingte Dualismus zweier sich seit Ewigkeit feindlich gegenüberstehender Prinzipien und Reiche des Lichtes und der Finsternis, ein Dualismus, der etwas später auch mit astronomischen bzw. astrologischen Vorstellungen gekoppelt wurde. Der Manichäismus hielt sich trotz aller Verfolgungsmaßnahmen auch im öst-römischen Reich noch geraume Zeit. Die Polemik dagegen geht weit in die patristische Zeit zurück - zu nennen sind etwa Didymos von Alexandria, Basileios von Kappadokien und Titos von Bostra. Im Jahrhundert Justinians sind zu nennen Herakleianos von Chalkedon, Zacharias von Mitylene und Paulos der Perser. Es ist aus dem Erhaltenen ersichtlich, daß die philosophische Seite des Dualismus diese Autoren besonders reizte. Einen reichen Nachhall davon finden wir bei Joannes von Damaskos, der zwar, wie immer, auch hier altes Gut kompiliert, aber eben doch genial kompiliert hat. Sein Schriftchen - in zwei Rezensionen erhalten - ist für die Konzeption dieses Themas vorbildlich für die ganzen byzantinischen Jahrhunderte: es ist der Nachweis des inneren Widerspruchs des Dualismus, der mit diesem Nachweis in sich zusammenstürzt, wodurch andererseits das *κακόν* in seiner Vielfältigkeit geradezu grandios, ja beängstigend eingengt wird.<sup>1</sup>

In neuer und doch gewohnter Form begegneten die byzantinischen Theologen dem Dualismus in der Häresie der Paulikianer.<sup>2</sup> Es ist in diesem Zu-

Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie, Innsbruck 1956.

<sup>1</sup> W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907; - H. H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, Bibliothek Warburg, Vorträge 1924-1925. Leipzig 1927; - ders., Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen, Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken, Leipzig 1936, 80-109; - E. de Stoop, Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain, Gand 1909; - F. Cumont, La propagation du manichéisme dans l'empire romain, *RevHistLittRel.* NS 1 (1910) 31-43; - E. H. Kaden, Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian, Festschrift H. Lewald, Basel 1953, 55-68; - F. C. Burkitt, The religion of the Manichees, Cambridge 1925; - Abschwörungsformel der Manichäer: G. Ficker, *ZKG* 27 (1906) 443-464, und A. Brinkmann, Die Theosophie des Aristokritos, *Rhein. Museum* 51 (1896) 273-280; - DTC s. v. mal IX 1679-1704 (E. Masson); s. v.

Manichéisme IX 1841-1895.

<sup>2</sup> Karapet Ter-Mkrtschian, Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig 1893; - B. Sarkisian, Studie über die manichäisch-paulikianische Häresie, (arm.) Venedig 1893; - I. Ivanov, Der Ursprung der Paulikianer nach zwei bulgarischen Handschriften (bulg.), *Spisanie der Bulg. Akad. Wissensch.* 24 (1922) 20-31; - I. Iavorskij, Legende über den Ursprung der Paulikianer, *Sbornik A. Sobolevskij, Leningrad* 1928, 503-507; - H. Grégoire, Les sources de l'histoire des Pauliciens, *Bulletin Acad. Belg.* V 22 (1936) 95-114; - ders., Autour des Pauliciens, *Byzantion* 11 (1936) 610-614; - ders., Précisions géographiques et chronologiques sur les Pauliciens, *Bulletin Acad. Belg.* V 33 (1947) 289-324; - D. Obolenskij, The Bogomils, Cambridge 1948, 28-58; - S. Runciman, Le manichéisme médiéval, Paris 1949, S. 30-60; - F. C. Conybeare, The key of truth, Oxford 1898; - L. Arpee, Armenian Paulicianism and the key of truth, *Americ. Journ. of*

sammenhang von geringerer Bedeutung, sich völlig klar über Ursprung und Art dieser Sekte zu sein, als darüber, was sich die byzantinischen Theologen darunter vorgestellt haben. Neben dem Dualismus wird der Sekte vorgeworfen, sie verwerfe das Alte Testament und einen Teil des Neuen Testaments, sie vertrete eine doketische Christologie und verwerfe Kreuz, Bilder und kirchliche Hierarchie. Diese Punkte, vorab aber der Dualismus, sind es auch, welche die byzantinischen Polemiker beschäftigen, die dabei meist mit dem Schriftargument operieren und die alte patristische Polemik gegen den Manichäismus neu aufleben lassen. Das gilt sowohl von Petros Sikeliotes wie vom Patriarchen Photios, den ersten Bekämpfern der Sekte. Da die Paulikianer bald durch die Bogomilen<sup>1</sup> abgelöst wurden, ist mit den beiden genannten Namen die genuine Paulikianerpolemik der Byzantiner auch so gut wie erschöpft. Zigabenos etwa oder Niketas Choniates reproduzieren nur die photianischen Argumente. Mit der Niederlage des Jahres 872 hatten die Paulikianer auch als politischer Faktor im Reiche ausgespielt. Daß ein Jahrhundert später von den byzantinischen Kaisern immer noch Paulikianer ausgesiedelt und nach Thrakien verpflanzt wurden, mag wesentlich dazu beigetragen haben, daß dort der Bogomilismus so rasch und gründlich sich verbreiten konnte. Freilich hat der Bogomilismus gegenüber den Paulikianern alter Prägung und den Manichäern eine Reihe von Eigenheiten aufzuweisen. Dualisten sind auch die Bogomilen, doch scheinen sie einen viel stärkeren Zug zu einer welt- und gesellschaftsverneinenden Aszetik gehabt zu haben als ihre Vorgänger – eine negative Haltung, die nach dem Urteil ihrer Feinde zur rechten Zeit ins antinomistische Gegenteil umschlug. Die Sekte, die bald das religiöse Bild des Balkans prägen sollte, wurde im Reich zum erstenmal an den Pranger gestellt durch den Patriarchen Theophylaktos (933–956). Wir begegnen ihr zu Beginn des 11. Jahrhunderts in den vorderkleinasiatischen Themen unter dem Namen Phundagiagiten. Andere ähnliche Schwärmerbünde werden unter der alten Bezeichnung Messalianer und Euchiten bekämpft, gelegentlich und ex obliquo selbst von Michael Psellos. Schließlich nimmt sich Alexios I. der Sekte an und bringt ihr Haupt auf den Scheiterhaufen. Aber noch das ganze 12. Jahrhundert hindurch macht sich der Bogomilismus selbst im höheren byzantinischen Klerus bemerkbar, und auch im 13. Jahrhundert hat Patriarch Germanos II. damit zu tun. Hauptpolemiker sind Euthymios, ein Mönch des Peribleptosklosters in Konstantinopel, und Euthymios Zigabenos. Die Polemik des ersteren besteht freilich hauptsächlich in der Aufzählung sektiererischer Skurrilitäten und in Verfluchungen und Verwarnungen, während Zigabenos seine Widerlegung der Bogomilen mit der der Paulikianer zusammennimmt.

Theol. 10 (1906) 267–285; – J. Friedrich, Der ursprüngliche bei Georgios Monachos nur teilweise erhaltene Bericht über die Paulikianer, Sb. Bayer. AW 1896, 67–111; – C. de Boor, Der Bericht des Georgios Monachos über die Paulikianer, BZ 7 (1898) 40–49; – F. Scheidweiler, Paulikianerprobleme, BZ 43 (1950) 10–39.

366–384; – J. G. C. Anderson, The Campaign of Basil I against the Paulicians in 872, Class. Review 10 (1896) 136–140; – H. Beck (siehe Anm. 1, S. 334) S. 21–26.

<sup>1</sup> L. v. Thallóczy, Bruchstücke aus der Geschichte der nordwestlichen Balkanländer: Beiträge zur Kenntnis der Bogomilenlehre, Wissensch. Mitteilungen aus

Wichtiger als Paulikianer und Bogomilen sind für die byzantinischen Theologen die Auseinandersetzungen mit dem Islam seit dem 8. Jahrhundert. Was der Islam vor allem bedrohte, war nicht einmal so sehr die griechische Trinitätslehre oder Christologie, sondern das Auserwählungsgefühl des byzantinischen Reiches und Staates, das Bewußtsein, unter einer besonderen Vorsehung Gottes zu stehen. Das Prunken des Islam mit seinen Erfolgen, das Sendungsbewußtsein, das Muhammed und die Kalifen dem Reichsbewußtsein der Byzantiner entgegensetzten, das war es, was die Sonderstellung der Byzantiner als neues Sion und auserwähltes Volk Gottes in Frage stellte. Und auf dieses Feld verlegt sich, je länger desto mehr, der Schwerpunkt der Polemik. Trotzdem findet auch die Christologie bzw. die christologische Häresie in dieser Polemik durchaus einen gar nicht sehr kleinen Platz. Das hängt genetisch damit zusammen, daß schließlich der Islam in einer christlichen Umwelt entstanden ist, die ihrerseits mit der Orthodoxie nicht vereinbar war.<sup>1</sup> Monophysitische, aber wohl auch nestorianische Einflüsse im Koran lassen sich kaum leugnen. Und die Polemiker nahmen die entsprechende Rücksicht darauf, um so mehr, als sie sich damit auf vertrautem Boden fanden. Das gilt vor allem von Joannes von Damaskos und Theodoros Abu Qurra.

Darüber hat man freilich Einzelfragen der Dogmatik nicht ganz übersehen. Es geht um den Koran, seine Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit, es geht um die Gottesvorstellung im Koran, dann um Willensfreiheit und Kismet usw. – wobei bis heute noch nicht recht geklärt ist, ob im einzelnen die Distinktionen der christlichen Polemiker es waren, die erst einmal in den

Bosnien und der Hercegovina 3 (1895) 298–371; – M. Weingart, Die Anfänge der Bogomilensekte, *Slovanského Přeledu* 16 (1913) Nr. 1, 1–15; – G. Ficker, Die Phundagiagiten, Leipzig 1908; – M. Jugie, *Phoundagiagites et Bogomiles*, EO 42 (1909) 257–262; – N. P. Blagoev, Juristische und soziale Aspekte des Bogomilismus, Sofia 1912; – N. Grosse, Zur Geschichte der byzantinischen Bogomilen, (russ.), *Trudy Akad.*, Kiev 1913, Dezember 589–612; – S. Gheorghieff, *Les Bogomiles et Presbyter Kosma*, Lausanne 1920; – I. A. Ilič, Die Bogomilen und ihre geschichtliche Entwicklung, *Karlovcı* 1923; – I. Trifonov, Die Rede des Presbyters Kosmas und ihr Verfasser (bulg.), *Spisanie der Bulgar.* AW 29 (1923) 1–77; – N. Blagoev, Die Rede des Presbyters Kosmas gegen die Bogomilen, *Godišnik der Univ. Sofia* 18 (1923) 1–90 (bulg.); – I. Ivanov, *Bogomilenbücher und Legenden* (bulg.), Sofia 1925; – V. N. Sharenkoff, A study of Manichaeism in Bulgaria with special reference to the Bogomils, *New York* 1927; – N. P. Kondakov, Über den Manichäismus und die Bogomilen (russ.), *Seminarium Kondakovianum* 1 (1927) 289–301; – St. Runciman, *Bogomil and Jeremiah*, *Sbornik P. Nikov*, Sofia 1940,

379–383; – H. Ch. Puech-A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris 1945; – D. Obolensky, *The Bogomils*, Cambridge 1948; – H. Grégoire, *Cathares d'Asie Mineure, d'Italie et de France*, *Mémorial L. Petit*, Bucarest 1948, 142–151; – D. Angelov, *Der Bogomilismus auf dem Gebiete des byzantinischen Reiches*, Sofia 1948–1950; – H. Beck, *Vorsehung*, a. a. O. 26–32; – J. Starr, *An eastern Christian sect: the Athinganoi*, *Harvard TheolRev.* 29 (1936) 93–106.

<sup>1</sup>T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, *Kyrkohist. Arsskrift* 23 (1923) 149–206; – ders., *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Leipzig 1926; – ders., *Mohammed, sein Leben und Glaube*, Leipzig 1932; – C. H. Becker, *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, *Islamstudien I*, Leipzig 1924; – R. Bell, *The origin of Islam in its Christian environment*, London 1926; – H. Grégoire, *Mahomet et le Monophysisme*, *Mélanges Ch. Diehl I*, Paris 1930, 107–119; – J. Fück, *Die Originalität des arabischen Propheten*, *Zeitschr. Dtsch. Morgenl. Gesellsch.* 90 (1936) 509–525; – vgl. auch H. Lammsens, *Fátima et les filles de Mahomet*, Rom 1912.

Islam gewisse Lehren – etwa die Verwerfung der Bilder – hineintrugen, oder ob die Polemiker schon mit den ausgeprägten Schulen des Islam es zu tun hatten.<sup>1</sup>

Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Primitivität der Polemik,<sup>2</sup> wie sie bei Joannes Damaskenos bzw. Abu Qurra vorliegt, durch den damaligen Stand der islamischen Theologie bedingt ist. Auch Bartholomaios von Edessa beschränkt sich im wesentlichen darauf, die Ungereimtheiten im Koran festzunageln. Der unter dem Namen Leons III. gehende Brief an Omar, der jedoch nicht vor dem Ende des 9. Jahrhunderts entstanden sein kann, beschäftigt sich bereits damit, den Erfolgen der Araber die Jenseitshoffnung der Christen entgegenzusetzen, während Niketas von Byzanz den Koran schon im einzelnen zerpfückt.

Am wichtigsten auf diesem Gebiet aber sind doch zwei Apologien von zwei Kaisern des 14./15. Jahrhunderts, Joannes VI. Kantakuzenos und Manuel II. Palaiologos. Die Apologie des ersteren legt, breit angefaßt, die ganze christliche Lehre gegenüber dem Islam dar und geht dann erst zur Polemik über. Es kommt ihm dabei darauf an zu zeigen, daß der Fortbestand des Bösen in der christlichen Welt kein Argument gegen diese an sich ist, während er den Einwürfen der Muhammedaner, die vom Unglück des byzantinischen Reiches ausgehen, mit dem Hinweis auf die Blüte der westlichen Reichshälfte begegnet.

Solche Ausflüchte erlaubt sich sein Enkel Manuel II. nicht mehr. Ihm scheint es im wesentlichen darauf anzukommen, die innere Überlegenheit des Christentums, vor allem der christlichen Moral, herauszustellen, die göttliche Vorsehung als Mysterium zu erläutern und dabei für sein byzantinisches Reich keine Sonderrechte mehr zu beanspruchen. Eine solche Klarstellung der theologischen Begriffe, gerade angesichts der Kalamitäten des Reiches, scheint auch das Hauptanliegen des Georgios Scholarios gewesen zu sein, nicht nur da, wo er sich expressis verbis gegen den Islam wendet, sondern auch da, wo er – seine Meisterleistung – die Probleme der göttlichen Vorherbestimmung als solche untersucht. Anlaß dazu mag wohl auch der

<sup>1</sup> Vgl. z. B. C. H. Becker, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, Zeitschr. f. Assyriologie 26 (1912) 174–195; – I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2. Aufl. hrsg. v. F. Babinger, Heidelberg 1925; – A. I. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932; – O. Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, Sb. Bayer. AW München 1940, Heft 4; – W. M. Watt, *Free will and destiny in early Islam*, London 1948; – ders., *Early discussions about the Qur'an*, *The Muslim World* 40 (1950) 27–40. 96–105; – R. Paret, *Der Islam und das griechische Bildungsgut*, Tübingen 1950.

<sup>2</sup> H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Rom 1937, 32–65; – A. Palmieri, *Il Corano. I polemisti dell'oriente e l'Islam*, Bessarione an. 4 vol. VII (1900) 609–641; –

ders., *La polemica dell'Islam a Costantinopoli*, Bessarione an. 4 vol. VIII (1900) 145–161; – ders., *Die Polemik des Islam*, Salzburg 1902; – W. A. Shedd, *Islam and the oriental churches*, Philadelphia 1904; – E. Montet, *Ancien rituel grec pour l'abjuration des Musulmans*, *RevHistRel.* 53 (1906) 145–163; – J. Ebersolt, *Un nouveau ms. sur le rituel d'abjuration des Musulmans dans l'église grecque*, *RevHistRel.* 54 (1906) 231–232; – F. Cumont, *L'origine de la formule grecque d'abjuration imposée aux musulmans*, *RevHistRel.* 64 (1911) 143–150; – C. Güterbock, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*, Berlin 1912; – G. Faraoni, *Islam e cristianesimo*, *Scuola Catt.* 6 (1925) 40–47; – G. Graf, *Christliche Polemik gegen den Islam*, *Gelbe Hefte* 2 (1926) 825–842; – F. W. Hasluck, *Christianity and Islam*

Islam gewesen sein, wichtiger aber war die Opposition gegen den Fatalismus der Lehre Plethons, der seinerseits vielleicht doch nicht ganz ohne Anlehnung an den Islam zu verstehen und zu deuten ist.

Man darf zusammenfassend wohl behaupten, daß auf kaum einem Gebiet der Polemik die byzantinische Theologie sich so geläutert hat wie auf dem des Kampfes gegen den Islam.

So beherrschend auch zur Zeit der Komnenenkaiser die dogmatische Auseinandersetzung mit der lateinischen Theologie in Erscheinung tritt, so entfaltete die byzantinische Kirche doch in derselben Zeit auch noch auf anderen Gebieten der Glaubenslehre eine umfangreiche synodale Tätigkeit, welche die verschiedensten Glaubensformeln zum Gegenstand hatte, sie teils verurteilte, teils als orthodox bestätigte. In nicht wenigen Fällen lag die Initiative bei den Kaisern selbst, in manch anderen waren die Kaiser und ihre Politik wenigstens Anlaß zur dogmatischen Kontroverse.

Letzteres gilt zum Beispiel von den Säkularisierungsmaßnahmen des Kaisers Alexios I. Komnenos, zu denen er anläßlich der normannischen Feldzüge am Beginn seiner Regierungszeit gezwungen war, um seine Truppen auszurüsten und bezahlen zu können.<sup>1</sup> Da zu den säkularisierten kirchlichen Wertgegenständen auch in Gold und Silber gerahmte und umkleidete Ikonen und auch Gravuren gehörten, erhob sich, angeführt durch den Metropolitan Leon von Chalkedon, eine Partei, die darin eine Art Neuauflage des Ikonoklasmus erblickte und heftig dagegen polemisierte. Wir kennen den sachlichen Inhalt der Diskussion am besten aus einem Dialog aus der Feder des Eustratios von Nikaia.<sup>2</sup> Basileios von Euchaita erklärte z. B.: Man könne

under the Sultans, Oxford 1929; – E. Fritsch, Islam und Christentum im Mittelalter, Breslau 1930; – A. Abel, Le rôle des moines dans la polémique islamo-chrétienne en terre d'Islam du VIIIe au XIe siècle, Résumés des Communic. prés. au Congr. de Varsovie 1933, I. 1933, 245–247; – W. Eichner, Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern, Der Islam 23 (1936) 133–162. 197–244; – G. Klinge, Die Beziehungen zwischen christlicher und islamischer Theologie am Anfang des Mittelalters, ZKG 56 (1937) 43–58; – S. Lator, Cristianesimo e islamismo, Brescia 1949; – G. Vismara, Bisanzio e l'Islam, Milano 1950.

Zur Abrundung des Bildes von den byzantinisch-christlichen Beziehungen zum Islam vgl. neben den genannten Büchern von Hasluck und Vismara auch noch z. B. L. Caetani di Teano, I popoli cristiani sottomessi ai Sassanidi, Bessarione 11 (1906–1907) 232–254; – G. Graf, Apokryphe Schutzbriefe Muhammeds für die Christen, HistJahrb. 43 (1923) 1–14; – W. Heffening, Das islamische Fremdenrecht, Hannover 1925; – A. S. Tritton, Islam and the protected religions, Journal Roy.

Asiatic Soc. (1928) 485–508; – ders., The Caliphs and their non-muslim subjects, London 1930; – K. Amantos, 'H αναγκώριαις ὑπὸ τῶν Μωαμεθανῶν θρησκευτικῶν καὶ πολιτικῶν δικαιωμάτων τῶν χριστιανῶν, 'Hπειρωτικὰ Χρονικὰ 5 (1930) 197–210; – A. Abel, Quelques précisions sur le statut des chrétiens dans l'empire arabe, Revue belge de Phil. Hist. 12 (1934) 1013–1014; – K. Amantos, Zu den christlich-muhammedanischen Beziehungen, Izvestija des Bulg. Archaeol. Inst. 9 (1935) 382–383; – M. Canard, La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien, Revue Africaine 1936 SA; – K. Amantos, Οἱ προνομιακοὶ νόμοι τοῦ μουσουλμανισμοῦ ὑπὲρ τῶν χριστιανῶν, 'Ἐλληνικὰ 9 (1936) 103–166; – L. Massignon, La politique islamo-chrétienne des scribes nestoriens de Dêir Qunnâ à la cour de Bagdad au IXe s. de notre ère, Vivre et Penser 2 (1942) 7–14; – Gardet, Rencontre de la théologie musulmane et de la pensée patristique, Revue thomiste 47 (1943) 45–112.

<sup>1</sup> Vgl. Dölger, Regest 1085.

<sup>2</sup> Ed. bei Demetrakopulos, 'Ἐκκλ. Βιβλ. 127–151 und 151–160.

nicht einfach sagen, es handle sich im Grunde nur um Gold und Silber, um Metall, auf dem das Bild Christi oder seiner Heiligen eingraviert sei. In dem Augenblick nämlich, wo diese Metalle das eingravierte Bild Christi tragen, zerbricht derjenige, der diese Metalle einschmelzt, nicht nur mehr eine Materie, sondern das Bild Christi und damit Christus selbst.<sup>1</sup> Leon von Chalkedon versteht in diesem Zusammenhang unter Bild einen „Charakter“, der einer Materie eingegraben wird. Betrachten wir bei einem solchen Bild Materie und Form getrennt, so erhält auch die Materie einen relativen Kult, insofern sie in einer Relation zur Form steht. Die Form selbst aber muß latreutisch verehrt werden, d. h. absolut als solche, und zwar weil diese Form als solche von der göttlichen Person in Christo angenommen worden ist: sie ist θεοῦπόστατος χαρακτήρ. Wer also ein solches Bild zerstört, vergreift sich am Prototyp.<sup>2</sup> Eustratios wendet grundsätzlich dagegen ein, daß alles, was ein Bild darstellen könne, immer nur die menschliche Natur Christi sei. Da diese geschaffen ist, könne sie auch nicht latreutisch verehrt werden. Abgesehen davon stelle von dieser menschlichen Natur das Bild immer nur die Akzidenzien und nie das Wesen dar, nie die Substanz.<sup>3</sup>

Der Streit, in den sich auch kaiserliche Prinzen mischten, da ja schließlich und endlich die Finanzpolitik des Reiches auf dem Spiele stand, endete, obwohl sich Leon nicht ganz zu Unrecht auf gewisse Sätze älterer Bildertheologen berufen konnte, welche die Identität zwischen Archetypos und Bild allzu stark betont hatten, mit der Verurteilung der Lehren des Chalkedonensers.<sup>4</sup>

Wichtiger als der Fall Leons war ohne Zweifel die Affäre des Hypatos der Philosophen Joannes Italos, des Nachfolgers des Michael Psellos. Wenn gleich nun dem Philosophen eine Anzahl theologisch-dogmatischer Irrtümer angekreidet wurden, so ist doch in einer Reihe von Fällen der Nachweis nicht schwer, daß Italos diese Lehren nicht vertreten hat: es scheint, daß man ganz einfach aus der „heidnischen“ Philosophie diese Irrtümer kannte und sie Italos imputierte, eben weil er allzu eifrig mit dem Studium der Heiden beschäftigt war. Der Schlag gegen Italos war, abgesehen von seinen dynastisch-politischen Hintergründen, zunächst ein Schlag gegen den Versuch, Platonismus, Neuplatonismus und Aristotelismus ohne Kritik in den christlichen Schulbetrieb mitaufzunehmen.<sup>5</sup>

Hatte Eustratios von Nikaia im Streit um die Lehren des Leon von Chalkedon noch das Vertrauen seiner Kirche – wenigstens dem Schein nach –, so sollte es nicht lange dauern, bis auch seine Position erschüttert wurde. Dazu hat nicht zuletzt der Umstand beigetragen, daß man in Eustratios noch einmal Joannes Italos treffen konnte und traf, d. h. eine für byzantinische Verhältnisse nicht gewohnte und darum für gefährlich erachtete Verwendung der Philosophie in der Theologie. In einer Kontroverse mit armenischen Monophysiten kam es zu einer besonders starken Betonung der Menschheit Christi, die ihm von orthodoxer Seite den Vorwurf des Nesto-

<sup>1</sup> Die Zitate bei P. Stéphanou, La doctrine de Léon de Chalcédoine et de ses adversaires sur les images, OrChrPer. 12 (1946) 177–199.

<sup>2</sup> Vgl. 'Εκκλ. 'Αλγθ. 20 (1900) 415 a–b.

<sup>3</sup> Demetrakopulos, 'Εκκλ. Βιβλ. 131. 144.

<sup>4</sup> Vgl. Grumel, Regest 932. 935. 939. 941. 955. 967. 968 mit Angabe der Prozeßquellen und der Literatur.

<sup>5</sup> Quellen und Literatur siehe S. 542.

rianismus einbrachte. Er sprach nicht nur von der Perfektibilität der menschlichen Natur Christi, sondern auch von einer gewissen δύναμις zur Sünde, wie denn überhaupt die menschliche Natur Christi gegenüber seiner Gottheit immer δούλος bleibe.<sup>1</sup> Eustratios schwor zwar 1117 vor der Synode seine Irrtümer ab, doch ruhten seine Gegner nicht, bis ein Syllabus seiner Häresien aufgestellt und er selbst auf Lebenszeit suspendiert wurde.<sup>2</sup>

Von der Häresie eines Mönches Neilos erfahren wir aus der Alexias. Er soll ein sehr bibelkundiger Theologe gewesen sein, während seine sonstige Wissensbasis die Komnenenprinzessin nicht befriedigt.<sup>3</sup> Seine Irrtümer scheinen auf der Linie des Monophysitismus gelegen zu sein und vor allem bei den Armeniern im Reich Anklang gefunden zu haben. Näheres darüber ist nicht bekannt. Vielleicht hat Kaiser Alexios I. seine christologische Rede gegen die Armenier in erster Linie gegen die Lehren des Neilos gerichtet. Neilos wurde auf einer Synode etwa 1087 verurteilt.<sup>4</sup>

Besser unterrichtet sind wir über die Lehre der Bogomilen. Es ist hier nicht der Platz, über diese Sekte, die wohl auf manichäisch-massalianischer Grundlage und auf dem Boden der paulikianischen Propaganda im Reiche erwachsen ist und vor allem bei den Bulgaren Anklang fand, ausführlicher zu handeln. Über die erste Phase der Polemik war schon die Rede. Ihre Propaganda zur Zeit des Kaisers Alexios Komnenos stand unter der Führung des Arztes Basileios, dessen der Kaiser habhaft wurde.<sup>5</sup> Euthymios Zigabenos gibt uns in seiner Panoplia (Titel 27) einen ausführlichen Bericht über die Sekte, der sich angeblich auf die Aussagen des Arztes Basileios vor Gericht stützt.<sup>6</sup> Es ist das durch fast alle christlichen Jahrhunderte gleichbleibende Bild einer Sekte der „Reinen“. Zugrunde liegt ein dualistisches Weltbild, das im Alten Testament das Weltssystem des dunklen Gottes sieht, eine Christologie mit stark doketischen Zügen, eine ausgeprägte Feindseligkeit gegen die Kirche der Hierarchen und ein nicht selten antinomistischer asketischer Zug, dem schließlich auch ein nicht unerhebliches Maß sozialen Ressentiments beigemischt ist. Bei der Widerlegung der Häresie griff Euthymios Zigabenos auf das bewährte Arsenal gegen Manichäismus, Messalianismus und Paulikianismus zurück. Und dabei blieb es zumeist auch bei den übrigen Polemikern.<sup>7</sup>

Im Zusammenhang damit darf wohl auch der Häretiker Konstantinos Chrysomallos angeführt werden, gegen dessen Lehren eine Synode des Jahres 1140 einschritt. Konstantinos selbst war damals schon tot. Nach dem Synodalprotokoll mischten sich hier die Irrtümer der Enthusiasten mit denen des eigentlichen Bogomilismus.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Demetrakopoulos, Ἐκκλ. Βιβλ. Σ. ια'–ιε'; – P. Joannou, Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi, BZ 47 (1954) 374–378.

<sup>2</sup> Grumel, Regest 1002 und 1003. Quellen und Literatur siehe S. 618.

<sup>3</sup> Alexias X 1: II 186–189 (B. Leib).

<sup>4</sup> Grumel, Regest 945; – S. Salaville, EO 29 (1930) 148–150; – J. Hussey, Church and learning 95.

<sup>5</sup> Alexias XV 8: III 218–223 (Leib).

<sup>6</sup> PG 130, 1273–1289.

<sup>7</sup> Neben den Maßnahmen des Kaisers Alexios gegen den Arzt Basileios nimmt auch die Patriarchalsynode mehrere Male gegen bogomilische Irrtümer Stellung; vgl. z. B. Grumel, Regest 988. 989. 1007–1011. 1012. 1014. 1020. Literatur siehe oben S. 336 f.

<sup>8</sup> Text: Rhalles-Potles V 76–82; – Grumel, Regest 1007; – siehe auch unten S. 633.



Standen diese dogmatischen Kontroversen in engem Zusammenhang mit den großen sektiererischen Bewegungen der Zeit, so befinden wir uns bei Soterichos Panteugenes, dem gewählten Patriarchen von Antiocheia, wieder auf dem Gebiet der innerbyzantinischen dogmatischen Akribie. Die Frage, die sich der Patriarchenkandidat vorlegte, war: Wurde das Kreuzesopfer vom menschengewordenen Logos, der Priester und Opfer zugleich war, allen drei göttlichen Personen oder nur dem Vater und dem Geist dargebracht. Soterichos entscheidet sich für die zweite Lösung, da sonst der Logos sein eigenes Opfer sich selbst dargebracht hätte, damit aber käme man zu einer Art Doppelperson in Christus und damit zum Nestorianismus. Und wenn man sage, es sei die menschliche Natur Christi, welche geopfert, und die göttliche, welche das Opfer entgegengenommen habe, so gehe dies ebenfalls nicht an, da sonst logischerweise ebenfalls jeder dieser Naturen eine Person zugeteilt werden müßte.<sup>1</sup> Die Gegenseite argumentierte vor allem mit den liturgischen Formeln „Du bist der Opfernde und der Geopferte“ und das berühmte „τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοι προσφέρομεν“. Da schließlich Soterichos das Meßopfer zu einer dramatischen Erinnerungsfeier verflüchtigte, trat eine Synode zusammen, welche die Lehren des Soterichos verdammt. Weitere Synoden präzisierten den orthodoxen Standpunkt und befaßten sich mit den Anhängern des Verurteilten.<sup>2</sup>

Einen besonderen Aufwand an Synoden rief der Streit um die Deutung des Evangelienwortes: „Der Vater ist größer als ich“ (Jo. 14, 28) hervor. Zur Zeit des Kaisers Manuel I. Komnenos kursierten in Byzanz nicht weniger als fünf verschiedene Deutungsversuche.<sup>3</sup> Zwei davon legten den Ton auf die menschliche Natur des Logos. Christus habe sich unter den Vater gestellt, insofern er zwar Gott sei, aber eine menschliche Natur angenommen habe; oder aber: Christus meinte, als er das Bibelwort sprach, überhaupt nur seine menschliche Natur unter mentaler Abstraktion von der hypostatischen Union. Drei andere Gruppen versuchten diese Einschränkung auf die menschliche Natur nicht. Für die einen war der Vater größer als der Sohn, da er Prinzip des Sohnes ist; für die zweiten leitete sich der geringere Rang des Sohnes gerade aus der Kenosis ab; und die dritten verstanden das Wort vom Logos als dem Haupt des mystischen Leibes der Kirche und als unserem Mittler – einem Seinszustand, der für die Göttlichkeit Christi eine gewisse *προσωπική οικονομία* impliziere. Daß über die Berechtigung dieser verschiedenen unterschiedlich wahrscheinlichen Deutungen im sechsten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts so erbittert gestritten wurde, geht hauptsächlich auf Demetrios von Lampe zurück, der auf einer Gesandtschaftsreise ins Abendland zum Studium dieser Fragen angeregt worden war, und zwar wahrscheinlich durch den Kampf Gerhochs von Reichersperg gegen die Gilbertiner, wobei die eigentliche Ansicht des Demetrios jedoch aus den Quellen nicht

<sup>1</sup> Dialog ed. J. Dräseke, ZWissTheol. 29 (1886) 224–237; – Apologie: ed. I. Sakkelion, Πατριμική Βιβλιοθήκη, Athen 1890, 328–331.

<sup>2</sup> Grumel, Regest 1039–1044; – Anathematismen für den Sonntag der Recht-

gläubigkeit bei F. Uspenskij, Sinodik 22–27. Literatur: siehe unten S. 624.

<sup>3</sup> Aufgeführt in den Synodalakten PG 140, 204 f und im Semeioma des Kaisers Manuel I., PG 133, 774–782.

mehr recht ersichtlich wird.<sup>1</sup> Jedenfalls kam es zu einem erstaunlichen Aufwand an Synoden, von denen die wichtigste im Frühjahr 1166 unter dem Vorsitz des Kaisers abgehalten wurde. Man entschied sich dabei im großen und ganzen für Manuels I. Ansicht, d. h. für die Deutung der Bibelstelle auf Christus, insofern er zwar göttliche Person sei, aber in Union mit einer menschlichen Natur und deren Proprietäten stehe. Aber auch die Lehre, wonach das Bibelwort auf den Rang des Vaters als *ἀνάτιος αἰτία* zu deuten sei, wurde nicht ausgeschlossen. Die übrigen Lösungen wurden anathematisiert und später mehrere ihrer Vertreter, z. B. Joannes Eirenikos und Konstantinos von Kerkyra, verurteilt,<sup>2</sup> sowie Anathematismen für den Sonntag der Rechtgläubigkeit abgefaßt.<sup>3</sup> Ein Theologe vom Format Hugo Eterianos hat seine Unzufriedenheit mit der oberflächlichen Handhabung des Problems, woran vor allem die Willkür des Kaisers schuld war, kaum verborgen. Und Patriarch Michael Autoreianos hat in der ersten Hälfte des nächsten Jahrhunderts versucht, die Anathematismen zu korrigieren, scheiterte aber am Widerstand seiner Kirche, hauptsächlich an dem des Nikolaos Mesarites<sup>4</sup> und seiner Anhänger.

Eine merkwürdige dogmatische Kontroverse beschäftigte die Patriarchalsynode von Konstantinopel unter der Regierung des Kaisers Alexios III. und des Patriarchen Ioannes Kamateros (1198–1206). Myron Sikidites, identisch mit dem Chronisten Michael Glykas, hatte sich mit der Frage nach der Verderblichkeit des Leibes Christi in der Eucharistie befaßt,<sup>5</sup> eine Kontroversfrage, die aufs engste mit der allgemeinen Lehre der byzantinischen Kirche der damaligen Zeit in der Eucharistiefrage zusammenhing, wonach die reale Präsenz Christi ohne media species gegeben ist und wonach die Messefeier eine dramatische Repräsentation des ganzen Lebens Christi darstellt mit dem Endpunkt der Verklärung der Menschheit Christi durch die Auferstehung.<sup>6</sup> So ist für Glykas der Leib Christi vom Augenblick der eucharistischen Wandlung an zunächst verderblich, um im Augenblick des Genusses durch den Kommunikanten den unverderblichen Zustand des verklärten Leibes Christi anzunehmen. Diese These rief einiges Aufsehen hervor, fand aber eine ganze Anzahl überzeugter Anhänger, besonders den Patriarchen Georgios Xiphilinos, der sich weigerte, die Lehre dem Gericht der Synode zu unterwerfen. Auch der Nachfolger des Xiphilinos, Joannes Kamateros, schloß sich der Ansicht seines Vorgängers an, mußte aber dann doch eine synodale Untersuchung anordnen, wobei es besonders um die Widerlegung des Glykas durch den Bischof von Paphos ging. Aber die Synode wich einer eigentlichen Entscheidung aus. Niemand solle mehr die Schriften des Glykas oder seines Gegners lesen. Im übrigen halte man sich an die Anathematismen des Jahres 1156/57 im Falle des Soterichos Panteugenos, wonach verurteilt

<sup>1</sup> Darüber ausführlich P. Classen, Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner, BZ 48 (1955) 339–368.

<sup>2</sup> Grumel, Regest 1109–1111.

<sup>3</sup> Anathematismen bei F. Uspenskij, Sinodik S. 27–29.

<sup>4</sup> A. Heisenberg, Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und

der Kirchenunion III, Sb. Bayer. AW 1923, 3, S. 11–19; – vgl. Jugie II 655–657; III 317–320; – DTC X 2, 1336–1339 (M. Jugie).

<sup>5</sup> In seinen Erotapokriseis ed. S. Eustratiades, Alexandria 1912, cap. 61, S. 133–135 und cap. 83, S. 348–379.

<sup>6</sup> Vgl. Jugie III 321–325.

wurde, wer behauptete, das Meßopfer sei nur ein Bild des Opfers am Kreuz, sowie wer behauptete, die Versöhnung des Menschengeschlechtes mit Gott sei in Etappen erfolgt, d. h. zunächst die Versöhnung mit dem Logos durch die Inkarnation und dann die Versöhnung mit dem Vater durch die Passion.<sup>1</sup> Durch die Ereignisse des Jahres 1204 und den bald erfolgten Tod des Glykas erlosch der Streit zunächst, flammte dann aber noch einmal unter Kaiser Theodoros Laskaris auf, wurde aber auch von diesem Kaiser unterdrückt.<sup>2</sup>

## 2. THEOLOGIE DER ASKESE UND MYSTIK

Die großen Linien der asketischen und mystischen Systeme,<sup>3</sup> denen die byzantinischen Geistesmänner anhängen, die sie teils getreulich tradiert, teils weitergebildet und auch grundsätzlich verändert haben, gehen in die frühchristlichen Jahrhunderte zurück. Es genüge, sie hier in einigen Grundstrichen zu zeichnen, eben soweit ihre Kenntnis für das Verständnis der Entwicklung vom 6. bis zum 15. Jahrhundert nötig ist.

<sup>1</sup> Grumel, Regest 1195, hauptsächlich nach Niketas Choniates, Thesaurus tom. 27, abgedruckt bei Eustratiades II κ'-μ'.

<sup>2</sup> Konstantin Sathas, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη VII 466.

<sup>3</sup> Allgemeine Bibliographie: I. Hausherr, Les grands courants de la spiritualité orientale, OrChrPer. 1 (1935) 114-138; - ders., The great currents of eastern spirituality, Eastern Churches Quarterly 2 (1937) 111-121. 175-185; - P. Pourrat, Spiritualité chrétienne I, Des origines de l'église au moyen âge, 6e éd. Paris 1921; - M. Viller, La spiritualité des premiers siècles chrétiens, Paris 1930; - M. Viller-K. Rahner, Askese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939; - F. Heiler, Östliche und westliche Mystik, Eine Heilige Kirche XX 1, München 1941; - V. Lossky, Essai sur la théologie mystique de l'église de l'Orient, Paris 1944; - N. v. Arseniev, Ostkirche und Mystik, München 1925; - E. Mercier, La spiritualité byzantine, Paris 1934 (nur zum Teil zum Thema gehörig); - P. Minin, Die Haupteinrichtungen der altkirchlichen Mystik, Bogosl. Vestnik 23 (1914) 151-172. 304-326; - E. Blochet, La pensée grecque dans le mysticisme oriental, RevOrChr. III 8 (1931-1932) 102-177. 225-228; - E. v. Ivánka, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik, Scholastik 11 (1936) 163-195.

Einzelne Themenkreise: F. Tailliez, Βασικὰ ἔθελος. Les valeurs d'un terme mystique et les prix de son histoire littéraire, OrChrPer. 13 (1947) 299-354; - H. Rahner, Die Gottesgeburt, ZKathTheol. 59 (1935) 333-418; - J. H. Bavinck, Christus en de mystiek van het Oosten, Kampen

1934; - I. Hausherr, L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine, Mélanges Fr. Cavallera, Toulouse 1948, 231-259; - ders., Opus Dei, OrChrPer. 13 (1947) 195-218; - L. Baur, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter, TheolQuart. 98 (1916) 467-491; - O. Faller, De Graecorum et christianorum deificatione, Gregorianum 6 (1925) 405-435; - M. Lot-Borodine, La doctrine de la déification dans l'église grecque jusqu'au XIe s., RevHistRel. 105-107 (1932-1933) in versch. Fortsetzungen; - J. Gross, La divinisation chrétienne d'après les pères grecs, Paris 1938; - ders., Die Vergöttlichung des Christen nach den griechischen Vätern, ZAszMyst. 14 (1939) 79 bis 94; - M. J. Congar, La déification dans la spiritualité de l'Orient, Vie Spirituelle 43 (1935) [91]-[107]; - J. Chevalier, La présence de la trinité par la sanctification d'après les pères grecs, Vie Spirituelle 45 (1938) [153]-[186]; - I. Hausherr, Comment priaient les Pères, Rev-AscMyst. 32 (1956) 31-58. 284-296; - G. Wunderle, Die Wesenszüge der inneren Gebethaltung in der Ostkirche, ZAszMyst. 18 (1943) 150-162; - P. Krüger, Gläubiges Beten, Paderborn 1940; - E. Peterson, Zur Gebetsstung, Jahrbuch f. Liturgiewissensch. 4 (1925) 168-169; - G. Graf, Zur Gebetsstung, a. a. O. 7 (1927) 153-159; - A. Raes, Théologie, liturgie et piété orientales, OrChrPer. 7 (1941) 265-274; - S. Salaville, Christus in orientalium pietate, EphLit. 52 (1938) 221-236; 53 (1939) 13-59. 350-385; - J. Tyckiak, Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit,

Trotz der Mißdeutbarkeit der Begriffe und obwohl die beiden Termini sich gelegentlich überschneiden, sich jedenfalls nicht gegenseitig ausschließen, seien zunächst zwei Schulen unterschieden, eine biblische und eine philosophische. Die biblische, vorwiegend evangelisch-neutestamentliche Schule bestand vor der philosophischen, so wie die Kirche eine Regula fidei kannte, bevor sie eine wissenschaftliche Theologie besaß. Für diese Art von geistlichem Leben ist das Subjekt der Mensch, vor allem insofern er begabt ist mit einem freien Willen, mit der Fähigkeit zu lieben und für seine Liebe Opfer zu bringen. Sie wendet sich also in erster Linie an den Willen und nicht an den grübelnden und schauenden Verstand. Christus aber, die Einheit mit Christus durch die Kirche und durch die Mysterien des kirchlichen Lebens, sind die Themen dieser opferbereiten Liebe. Alle paulinische Mystik, die großen Gedanken der apostolischen Väter, eines Ignatius von Antiocheia vorab und eines Polykarpos von Smyrna usw., gipfeln in diesem Ideal. Die Echtheitsprobe dieser Liebe aber ist sehr bald der Tod für Christus als Glaubenszeuge, das Martyrium geworden. In ihm verwirklicht sich sehr real und nachprüfbar die *Unio mystica* der Seele mit Christus. Wo aber das Martyrium nicht gegeben ist, muß wenigstens die Bereitschaft dazu vorhanden sein, ein Leben, das jederzeit von Gott des Martyriums gewürdigt werden kann.

Diese Schule einen Christusliebe, welche sich wenig Gedanken über einen „theoretischen“ Aufstieg zu Gott macht, sich dafür um so nachhaltiger von Enthusiasmus und sakramentalem Formenschatz der neutestamentlichen

Freiburg 1937; - M. Lot-Borodine, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'orient*, *RevScPhilThéol.* 24 (1935) 664-675. Zur Mönchsmystik im allgemeinen siehe S. 121; - zur hesychastischen Mystik siehe S. 364.

Aszetik und Moral: M. J. Rouet de Journel, *Textes ascétiques des pères de l'église*, *Fribourg* 1947; - O. Zöckler, *Askese und Mönchtum*, 2. Aufl. Frankfurt 1897; - *RAC I* 758-795 (P. Keseling); - S. Zarin, *Der Aszетismus nach der rechthgläubigen christlichen Lehre* (russ.), I, *Petersburg* 1907; - ders., *Die Bedeutung des aszetischen Prinzips in der orthodoxen Theologie*, *Christ. Čtenije* 87 (1907) 882-891 (russ.); - N. Suvorov, *Geschichte der Morallehre in der morgenländischen Kirche* (russ.), *VVrem.* 10 (1903) 31-62; - O. Dittrich, *Geschichte der Ethik II* Leipzig 1926; - K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, *RevAscMyst.* 13 (1932) 115-145; - O. Zöckler, *Die Tugendlehre des Christentums geschichtlich dargestellt*, *Gütersloh* 1904; - O. Zöckler, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*, *München* 1893; - I. Hausherr, *L'origine de la théorie des huit péchés capitaux*, *Orientalia Christiana* XXX 3 Nr. 86, *Rom* 1933, 164-175; - A. Vögtle, *Woher stammt das Schema der Hauptsünden?* *TheolQuart.* 122 (1941) 217-237; - M. W. Bloomfield, *The Origin of the con-*

*cept of the seven cardinal sins*, *Harvard Theol. Review* 34, 121-128; - S. Zarin, *Die Bedeutung der Lüste im geistlichen Leben* (russ.), *Christ. Čtenije* 1904, 483-515. 660-669; - I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'orient chrétien*, *Rom* 1944; - ders., *Philautie*, *Rom* 1952; - ders., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, *Rom* 1955; - E. J. Jonkers, *Einige Bemerkungen über Kirche und heidnische Reinheitsvorschriften in den ersten sechs nachchristlichen Jahrhunderten*, *Mnemosyne III* 11 (1943) 156-160; - A. Pinaud, *L'idée de la paix dans le christianisme du Ier au XIIIe siècle*, *Mortagne* 1934; - P. A. Kirsch, *Die Behandlung der crimina capitalia in der morgenländischen Kirche*, *Archiv. f. Kath. Kirchenrecht* 84 (1904) 263-282; - F. Meffert, *Caritas und Krankenwesen bis zum Ausgang des Mittelalters*, *Freiburg* 1927; - Irenäus von Novi Sad, *Das Sozialethos des orthodoxen Christentums*, *Kirche, Bekenntnis und Sozialethos*, *Genf* 1934, 33-40; - L. Oeconomus, *La vie religieuse dans l'empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges*, *Paris* 1918; - L. Lallemand, *Histoire de la charité II. Les neuf premiers siècles de l'ère chrétienne*, *Paris* 1903; - K. A. Amantos, *Ἡ ἐδελγητικὴ φιλανθρωπία κατὰ τοὺς μεσαιωνικοὺς χρόνους*, *Ἄθηνᾶ* 35 (1923) 131-164.

Begriffe wie  $\phi\omega\varsigma$ ,  $\zeta\omega\eta$  ἐν Χριστῷ usw. nährt, welche ihr Hauptaugenmerk auf die Erfüllung der göttlichen Gebote in der „Praxis“ des Alltags richtet – diese Schule frühchristlichen geistlichen Lebens wird geradlinig fortgesetzt von einer Reihe von Gesetzgebern des koinobitischen Klosterlebens. Hier ist besonders Basileios der Große<sup>1</sup> zu nennen. Freilich mit einer charakteristischen Besonderheit: mit geringeren oder stärkeren Einschränkungen ist es fortan der Mönch, dem der Weg der Vereinigung durch Christus mit Gott über die „praktischen Tugenden“ offensteht. Dieser Mönch ist der Christ mit Vorzug, und der Mensch in der Welt wirkt sein Heil nur oder doch wenigstens am sichersten durch eine möglichst große Angleichung an die mönchischen Ideale. In der koinobitischen Lebensform ist das Martyrium als bewährendes Zeugnis der Christusliebe ersetzt durch das Martyrium des Gehorsams. In diesem μαρτύριον τῆς ὑποταγῆς vollzieht sich der Aufstieg zur Vollkommenheit. Im Lichte der philosophischen Mystik besehen ist dies im großen und ganzen nichts anderes als der Weg der „Praxis“. Daß aber mit dieser in der Liebe vollendeten Tugendübung nur ein Teil des idealen Christenlebens verwirklicht würde, kommt Basileios kaum in den Sinn. Für ihn ist die integrale Beobachtung der Gebote das allein Wesentliche. Sie wird erreicht durch die radikale Trennung von der Welt und durch die Reinigung des Herzens. Quelle dieser Aszetik ist vor allem die Bibel. Wenn Basileios auch das Werk des Origenes kennt und da und dort die griechische Philosophie heranzieht, so werden diese Anleihen doch nie zu selbständigen Bestandteilen seines Systems. Wenn von eigentlicher Mystik bei Basileios die Rede sein soll, dann findet sie sich am ehesten in seiner Lehre von der „Erinnerung an Gott“ (ἡ περὶ θεοῦ ἐννοια), die er nach Art eines ständigen Gebetes auffaßt. Basileios ist mit diesen Ansichten der Lehrer einer sehr breiten Schicht byzantinischer Mönche und Nonnen, aber auch byzantinischer Laien geworden, und es wäre falsch, bei aller Beachtung, welche die theoretische Mystik seiner Zeitgenossen, besonders des Euagrius verdient, diese Komponente des geistlichen Lebens in Byzanz gering einzuschätzen.

Neben dieser Mystik des Willens, des Gehorsams, der ὑποταγή, die trotz mancher Entlehnungen aus der platonischen und stoischen Philosophie und aus Origenes in erster Linie auf der Bibel gründet, steht eine philosophische Mystik, die von dem anaxagoreischen Axiom ausgeht:  $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$  ἐστὶ τέλος τοῦ βίου, für die wie für Platon nicht der Wille, sondern der Nus das Höchste ist. Diese Mystik geht zurück auf Origenes und die Alexandriner, findet aber ihre charakteristische und für Byzanz ausschlaggebende Ausformung bei Euagrius aus dem Pontos (346–399). Was für Basileios ein Cursus completus des geistlichen Lebens war, das ist für Euagrius eine Vorstufe,<sup>2</sup> das Tor zur

<sup>1</sup> Aus der umfangreichen Basileios-Literatur verdient hier herausgehoben zu werden: D<sup>S</sup>pirit. I 1273–1283 (G. Bardy); – P. Humbertclaude, La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée, Paris 1932; – D. Amand, L'ascèse monastique de saint Basile, Maredsous 1949; – A. Dirking, Die Bedeutung des Wortes Apathie beim heiligen Basilius dem Großen, TheolQuart. 134 (1954) 202–212.

<sup>2</sup> Auch aus der Literatur zu Euagrius sollen nur einige hier wichtige Arbeiten genannt werden: W. Bousset, Apophthegmata, Tübingen 1923, 281–335; – K. Rahner, Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus, ZAszMyst. 8 (1933) 21–38; – A. Saudreau, La spiritualité d'Evagre Pontique, Vie Spirituelle 46 (1936) [180]–[198]; – M. Viller, Aux sources de la spiritualité de saint Maxime, RevAscMyst.

Theoria. Christentum ist für Euagrios das Gesetz Jesu Christi, „zusammengesetzt aus der Praxis, der Betrachtung der Natur und der Theologie“. Auch für Euagrios ist wie für Origenes die Welt dreigeteilt. In unnahbarer Höhe thront die Gottheit, die heilige Monas, die zugleich Trias ist. Tiefer steht das Reich der Engel und Dämonen, zu dem de jure auch der Mensch gehört, das Wesen der μεσότης zwischen den lichten Engeln und den dunklen Dämonen. Zutiefst aber steht das Reich der Materie. Die Gottheit kennt keine Bewegung, eine solche kann nur von etwas Nichtgöttlichem, vom Nus ausgehen und ist im wesentlichen identisch mit der Sünde. Gott ist Einheit und Dreiheit, ohne daß es hier um numerische Begriffe ginge, sondern um eine Wesensbestimmung. Das Heer der Geister greift wie eine große Kette ineinander. Die verschiedenen Stufen der Geister stehen sich gegenseitig Hilfe. Besonders aber ist es der Dienst der Engel, dem Menschen bei seiner Aufwärtsbewegung behilflich zu sein. Ähnelt dies alles sehr der Weltsicht des Origenes,<sup>1</sup> so sind doch wesentliche Unterschiede nicht zu übersehen. Euagrios verwirft die Lehre, nach der die Welt ihren Ursprung der Sünde verdanke. Was ihn interessiert, ist nicht die Kosmogonie, sondern die geistliche Psychologie. Die κίνησις ist ein psychologischer Vorgang. Durch diese sündhafte κίνησις aber ist der Nus aus seiner Einheit herausgefallen und in die Zahl eingegangen. Resultat ist die παχύτης, die geistige Schwerfälligkeit, der Auseinanderfall des Menschen in drei Bestandteile: Nus, Psyche und Soma. Die große Aufgabe, vor der sich der Mensch sieht, ist nun das ἀνάγεσθαι, die Rückkehr zur göttlichen Einheit, eine Rückkehr, die genau dem origenistischen Schema entspricht, das drei Stufen kennt: πράξις, θεωρία φυσική und θεολογία, wozu gelegentliche Unterabteilungen der Naturbetrachtung kommen, etwa Betrachtung der σώματα und der ἀσώματα, und wozu manchmal auch die Betrachtung des göttlichen Gerichtes und der göttlichen Vorsehung als eigene Stufen erwähnt werden, so daß gelegentlich vier bis sechs Etappen des Aufstieges gezählt werden. Grundlegend jedoch bleibt das Dreier-Schema. Die Praxis ist das asketische Streben nach Reinigung der Seele durch Kampf gegen die Leidenschaften, Beobachtung der göttlichen Gebote und Übung der Tugenden. Der Glaube und die Gottesfurcht bilden die Grundlage, der weitere Tugendaufstieg bewegt sich über Enthaltensamkeit, Geduld und Hoffnung zu Gelassenheit (ἀπάθεια) und zur Liebe (ἀγάπη). Die beiden letzteren bilden die Krone der Praxis und zugleich die Tür zur Theoria. Die Apatheia ist nicht zu verwechseln mit voller Freiheit von Versuchungen und auch nicht mit der stoischen Apathie, sie bedeutet vielmehr den inneren Frieden des ausgeglichenen Menschen, der den Versuchungen zu widerstehen weiß und die Regungen der Natur nur noch in geringem Maße verspürt. Die Liebe ist der unmittelbare Ausfluß dieser Apatheia. Diese Liebe, die bei Basileios die Vollendung schlechthin ist, ist hier zunächst wenigstens nur die Vollendung der Vorstufen. Das größere, die Theoria in ihren zwei Stufen, der φυσική und der Theologia, folgt erst, wenn

11 (1930) 156-184. 239-268. 331-336; - R. Reitzenstein, *Historia monachorum* und *Historia Lausiaca*, Göttingen 1916, 124-142.

<sup>1</sup> Ich verweise hier nur kurz auf E. v. Ivánka, *Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus*, BZ 44 (1951) 291-303.

die Liebe schon gegeben ist. Wobei es freilich gegen den Sinn des Euagrios wäre, die folgenden Stufen rein intellektualistisch aufzufassen, wengleich er durch die Stellung der Liebe in seinem System diese Deutung selbst verschuldet hat. Schwer zu definieren ist das Wesen der *θεωρία φυσική*. Manchmal hat es den Anschein, als handle es sich dabei um nichts anderes als eine ästhetische oder noëtische Betrachtung der Schöpfung. In Wirklichkeit aber geht es Euagrios doch um eine religiöse Weltbetrachtung und zuletzt auch um eine mystische von Gott geschenkte – wenn auch Ausdrücke nicht fehlen, wonach sie erlernbar ist. Es handelt sich – genauer beschrieben – um eine religiöse Einsicht in die Seinsgründe des Seienden und um ihre Relation zu Gott, um ihren *λόγος θεοτελής*. Zu dieser Erkenntnis bedarf es eines geistlichen Sinnes, ja in Relation zu den körperlichen Sinnen fünf geistlicher Sinne, mag es sich nun um das Verständnis der Bibel oder um die Betrachtung der Natur oder das Verständnis der Heilsgeschichte handeln. Die Begriffe und Gedanken, die dabei gebildet werden, sind, nachdem die Seele die Praxis durchschritten hat, natürlich nicht mehr von Leidenschaften durchtränkt, es sind *λογισμοί φιλοί*, ein *νόημα ψιλόν*. Für die Theologie aber, die Schau des dreieinigen Gottes, müssen auch diese reinen Gedanken aus dem Nus verschwinden, er muß völlig *γυμνός* werden, was er rein der Gnade Gottes verdankt. Hier hilft kein eigenes Bemühen und kein menschliches Bemühen. Dieser Zustand wird von Euagrios nicht nur *θεολογία*, sondern auch *προσευχή νοερά* genannt, und schon diese Gleichung deutet an, daß der Prozeß nicht etwa rein intellektualistisch verstanden wird, aber auch, daß die *ἀγάπη*, Tor zur Theoria, in der Vollendung der Theoria durchaus ihren Platz hat. Die Vorgänge dieser Theologie können nicht beschrieben werden. Nur andeutungsweise kann gesagt werden, sie sei eine *γνώσις οὐσιώδης*, welche Gottes Wesen und die Trinität erblickt, und zwar in ihrem eigenen Licht, das heißt in völlig bildloser und ideeloser Weise. Und diese Erkenntnis ist so überwältigend, daß sie andere Mystiker mit ebensoviel Recht nicht als Licht, sondern als Dunkel bezeichnen werden. Dabei erleidet aber nach Euagrios der Mensch keine Ekstase, es ist vielmehr der reine Nus, in dem sich Gottes Licht offenbart. Im Lichte dieser Offenbarung erkennt der Mensch auch sich selbst. Der so Begnadete ist zum „Ort Gottes“ geworden und über sein ganzes Wesen breiten sich Frieden und Ruhe aus. Auch der Leib scheint seine Schwere zu verlieren.

Dieses steile Aufstiegssystem ist im Grunde die ganze byzantinische Zeit hindurch beherrschend gewesen. Und selbst da noch, wo man einige Abschnitte daraus gestrichen hat, hält man formal am Ganzen fest. Daran kann auch Dionysios Areopagites nichts ändern. Er ist – wenn man sich so ausdrücken darf – zu spät gekommen. Auch das mystische System des Ps.-Areopagiten<sup>1</sup> ist ein System des stufenweisen Aufstiegs, doch entsprechen diese Stufen nicht wie bei Euagrios in etwa den psychologischen Gegebenheiten, sie sind vielmehr ähnlich den neuplatonischen Stufen ungeheuer auseinandergezogen und vervielfältigt. Ganz am Anfang steht der absolut trans-

<sup>1</sup> DSpirit. III 244–429; – R. Roques, *divinis nominibus*“ des Ps.-Dionysios, L'univers dionysien, Paris 1954; – E. v. Scholastik 15 (1940) 386–399.  
Ivánka, Der Aufbau der Schrift „De

zendende Gott, die göttliche Monade; ihre erste Emanation ist eine Trias (*δυνως ἓν, αὐτοζωή* und *σοφία*) mit einer Art zwischenweltlichem Dasein; eine weitere Trias schließt sich an, bestehend aus *σοφία*, *δύναμις* und *εἰρήνη*. Auf sie folgt die himmlische Hierarchie der neun Chöre der Engel und auf diese die kirchliche Hierarchie mit ihren Abstufungen. Diesem System von *πρόοδοι* entsprechen aber ebenso viele Grade der Erleuchtung (*ἐλλάμψεις*) derauf, daß die göttliche Erleuchtung mit jedem niederen Grad selbst schwächer wird. Das Anliegen der Mystik ist es, über diese Stufenleiter hinweg zum letzten Einen zu gelangen. Dieser Aufstieg ist letztlich Gnade Gottes. Aber bei Dionysios wirkt Gott nicht unmittelbar auf die einzelnen Stufen der Schöpfung ein, sondern immer nur mittelbar durch die nächsthöhere Stufe. Die Erleuchtung, die jede Stufe bekommt, ist für die tiefere mittelbar, und so erleuchtet der Erzengel den Engel, der Bischof den Priester und der Priester den Gläubigen. So ist die Mystik des Dionysios ganz im Gegensatz zur euagrianischen eine im eminenten Sinn hierarchische Mystik, die schon deshalb das byzantinische Wesen nicht entscheidend prägen konnte, weil die byzantinische Welt im allgemeinen in der Hierarchie keine eigentlich „enthusiastisch-mystische“ Institution sah, diese Aufgabe vielmehr den pneumatischen Vätern, die nicht unbedingt zur Hierarchie gehören mußten, überließ. Dieser absolut stufengebundene Aufstieg verträgt sich auch schwer mit dem euagrianischen Raptus, ja im Grunde ist überhaupt nicht zu sehen, wie die Rückkehr zum Einen erfolgen kann, da doch im Bestfall der Erleuchtungsgrad der nächsthöheren Stufe erreicht werden kann. Der jeweilige Aufstieg zerfällt bei Dionysios in die klassisch gewordene Dreieinheit von Reinigung, Erleuchtung und Vollendung (*κάθαρσις, φωτισμός, τελείωσις*). Wie bei diesem System doch eine Vereinigung mit Gott selbst zustande kommen kann, scheint Dionysios von einer anderen Seite her sichtbar zu machen. Neben dem Gedanken der absoluten Transzendenz steht jener der göttlichen Nähe. Gerade weil Gott so absolut transzendent ist, spielt die Entfernung, etwa zwischen Seraphim und Materie, gemessen an dieser unendlichen Entfernung zu Gott, keine bedeutsame Rolle mehr. Gott ist durch seine Erleuchtungen und seine Vorsehung allen Wesen der langen Stufenleiter im Grunde doch gleich nah. Und es ist möglich, daß der Mensch trotz seiner Erleuchtungsbedürftigkeit durch die Stufe über ihm zugleich unmittelbar auf Gott stoßen kann. Es ist der göttliche Eros, der die Kraft hat, den Menschen aus der Reihe und aus sich selbst ekstatisch herauszureißen und ihn unmittelbar in das göttliche Dunkel stürzen zu lassen.

Man geht nicht irre in der Annahme, daß außer den schon genannten Gründen es eben die Geradlinigkeit des euagrianischen Systems war, die ja keines solchen ekstatischen Auswegs bedurfte, welche Euagrios vor Dionysios zum Sieg verhalf. Wobei allerdings angemerkt werden muß, daß der Einfluß der dionysischen Mystik auf Byzanz noch zu wenig erforscht ist, als daß vornehmlich geurteilt werden dürfte.

Neben Basileios, Euagrios und Dionysios muß jedoch hier noch einer anderen Form der Mystik gedacht werden, deren Charakter zwar nicht orthodox ist, die aber als dunkle Folie, manchmal von attraktivem Dunkel, für ein klares Bild der byzantinischen Mystik nötig ist: des Messalianismus. Es



ist hier nicht der Platz, auf die religionsgeschichtlichen Hintergründe der Sekte oder gar auf die literarhistorischen Probleme einzugehen. Sie liegen alle vor dem Zeitraum, dem diese Darstellung gewidmet ist. Hier seien nur einige Prinzipien des religiösen Lebens der Messalianer (Massalianer, Euchiten oder Choreuten genannt) angeführt.<sup>1</sup> Wesentlich ist die Scheidung in Menschen, die den göttlichen Funken in sich zum Ersterben gebracht haben (*χοϊκοί* oder *ὕλκοι* genannt), in solche, bei denen dieser Funke sehr klein geblieben ist, die ihres Heiles nicht sicher sind (*ψυχκοί*) und für welche das Kommen Christi unbedingt nötig war, und schließlich in die Klasse der Pneumatiker, der Reinen und Vollkommenen, denen zwar Christus einige Erleuchtung gebracht hat, die aber im Grunde auf Christus gar nicht angewiesen sind. Die messalianische Mystik dreht sich wesentlich nur um diese Reinen. Ihr Weltbild ist dualistisch, Satan ist der Schöpfer der materiellen Welt, und auch in jedem Menschen haust seiner leib-seelischen Konstitution entsprechend ein finsterner Dämon. Das ganze Streben des Reinen muß dahin gehen, dem Licht in sich zum Siege zu verhelfen und den Dämon zu vertreiben. Das vermag keine Taufe und kein Sakrament, sondern nur das Gebet. Betet man andauernd und nachhaltig genug, dann wird es dem Dämon allmählich zu viel und er verläßt den Menschen mit dem Nasenschleim oder dem Speichel. Dieses exorzisierende Gebet ist kein anderes als das Gebet des Herrn. Es hat nicht nur die Kraft, den Dämon zu verjagen, sondern mit dem Scheiden des Bösen macht es den Menschen auch bereit zur *Unio mystica*, wenn er sich völlig passiv verhält. Dann kommt der Heilige Geist und nimmt Platz in der Seele. Dieses Ereignis bleibt nicht etwa in der Sphäre des Glaubens, sondern kann, ja muß wirklich wahrgenommen werden. So wie der Dämon *ὀσωδῶς* und *ἐνυποστάτως* vom Menschen Besitz ergriffen hatte, so jetzt der Geist. *Es ist eine Gemeinschaft, die der Mensch, wie es in manchen Quellen heißt, spürt, ὅταν αἰσθάνεται ἡ γυνὴ ἐν τῇ συνουσίᾳ τοῦ ἀνδρός.* Die Einwohnung ist mit Lichtvisionen verbunden und mit Tröstungen, welche sie bestätigen. Alles muß fühlbar und spürbar sein. Nun aber ist der Mensch weiter nicht mehr gefährdet, die Sünde ist fortan unmöglich, der Eingeweihte kann sich wieder der Welt zuwenden, ja sogar unmoralisch leben, es wird seinem Heile nichts schaden.

Mag man auch von allen ausschweifenden Erweiterungen dieses Sektenglaubens absehen: die große Versuchung für den christlichen Mystiker blieb der Glaube an die Spürbarkeit der Gnade, ja die Identifizierung von Gnadenwirklichkeit und der Erfahrung davon, sowie das Visionäre und Tröstliche als gültiger Beweis für die Wirklichkeit. Die orthodoxe Reaktion gegen den Messalianismus, vorab Diadochos von Photike, wird gegen die Sinnesfreudigkeit der Messalianer die *αἰσθητικὴ νοερά* setzen, ein geistiges Organ sicherer Unterscheidungsgabe, welche den sinnlich wahrnehmbaren mystischen Phänomenen gegenüber göttlich und dämonisch auseinanderhalten wird und

<sup>1</sup> F. Dörr, Diadochos von Photike und die Messalianer, Freiburg 1937; – H. Dörries, Symeon von Mesopotamien, Leipzig 1941; – J. Stiglmayr, Pseudo-Makarius und die Aftermystik der Messalianer, ZKath-Theol. 49 (1925) 244–260; – I. Hausherr,

L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme, OrChrPer. 1 (1935) 328–360; – DTC X 1 s. v. Messaliens (E. Amann); – A. Kemmer, Gregor von Nyssa und Ps.-Makarius, in: Antonius Magnus Eremita, Rom 1956, 268–282.

die es dem Mystiker erlaubt, sich der göttlichen Tröstungen ohne Furcht zu erfreuen. So wenig für Diadochos die Gnade spürbar sein muß, so kann sie sich doch kundtun, und Diadochos glaubt dafür auch gewisse psychologische Regeln angeben zu können. Eine solche *αἰσθησις* ist Mittel göttlicher Pädagogik und Belohnung zugleich. Daß mit dieser Lehre neben die euagrianische Mystik reiner Geistigkeit doch so etwas wie ein Affekt- wenn nicht Sinnesmoment tritt, ist klar. Daß man in Byzanz wieder und wieder danach greifen wird, ist von vornherein wahrscheinlich und entspricht nur den allgemeinen Gesetzen der Geschichte der Mystik.

Die systematische Arbeit an den Theorien der Asketik und Mystik ist mit Dionysios dem Pseudo-Areopagiten im wesentlichen für Jahrhunderte abgeschlossen. Gegenüber diesen Leistungen ist das 6. Jahrhundert fast ärmlich zu nennen. Die Vielfalt des theologischen Dilettantismus Kaiser Justinianos' I. zwang die Geister zuvörderst zur Beschäftigung mit dogmatischen Fragen, freilich nicht großen Stils. Daß eine dieser Fragen, nämlich der sog. 2. Origenismus, die dogmatischen Fundamente der origenistischen und teilweise euagrianischen Mystik betraf und verurteilte, mochte ein Grund mehr dafür sein, daß dieses System im justinianischen Zeitalter keine wesentlichen Vertreter fand, die fördernd und weiterbildend daran gearbeitet hätten. Dazu mußte die etwas hektische Betriebsamkeit der kaiserlichen Theologie erst überwunden werden. Was Justinianos in seinem ersten Dekret gegen den Origenismus verurteilte<sup>1</sup> und verurteilen ließ, waren zunächst Lehrsätze aus *Περὶ ἀρχῶν*, die Präexistenz, die *κόρος*-Lehre und die Apokatastase.<sup>2</sup> Sie hingen mit der origenistisch-euagrianischen Mystik insofern zusammen, als gerade bei Origenes der mystische Aufstieg aufs engste mit dem kosmischen Prozeß der Weltwerdung, wie er sie verstand, zusammenhing, der hier verurteilt wurde. Die zweite Phase des Streites, die ihren Niederschlag im Brief des Kaisers an die Väter der noch nicht eröffneten Synode von 553 fand, sowie in den Verhandlungen dieser Väter, betraf nicht nur Origenes, sondern auch Didymos und Euagrius, vor allem aber die Lehre der origenistischen Mönche Palästinas, soweit sie sich noch nicht mit den Orthodoxen wieder zusammengefunden hatten. Es waren dies vor allem die sogenannten *Ἰσόχριστοι*, welche in der Apokatastase eine völlige Wesensangleichung der Verklärten mit dem verklärten Christus verkündigten – greifbar z. B. in dem Fragment des Theodoros Askidas –, eine Lehre also, mit der sich ihre Vertreter auf Euagrius berufen konnten, auch wenn die Berechtigung dieser Berufung nachträglich nur schwer zu entscheiden sein dürfte. Diese euagrianische Mystik hatte in Hieronymus und seinen Freunden sowie im Patriarchen Theophilos von Alexandria schon früher scharfe Gegner gefunden. Am stärksten war der Widerstand naturgemäß bei jenen Mönchen, für welche die Askese der täglichen kleinen und kleinsten Leistung in Eremos und Laura wichtiger war als die Fragen sublimer Theorie, die geneigt war, jene Leistungen als Stufe der Unvollkommenen zu bewerten. Diese koinobitisch orientierten Kreise griffen auch jetzt energisch ein, und zwar schon

<sup>1</sup> F. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert, Münster 1899; – W. Fairweather, Origen and Greek

patristic theology, New York 1901.

<sup>2</sup> PG 86, 1, 945–990.

bevor Justinianos den Schlußstrich ziehen ließ. Hier verdient vor allem eine Gruppe von Asketen Erwähnung, die ihren Mittelpunkt im Kloster des Seridos bei Gaza fand. Führer waren der Rekluse Barsanuphios sowie sein Begleiter und Freund Joannes der Prophet (1. Hälfte des 6. Jahrhunderts). Gerade Barsanuphios war es, der in seinen geistlichen Briefen Origenes und Euagrius scharf angriff und seine Jünger davor warnte. Daß diese Abschnitte seiner Briefe auch gesondert überliefert wurden, scheint für die Bedeutung zu sprechen, die man ihnen beimaß. Joannes der Prophet war etwas zurückhaltender. Was er den Mönchen verbot, war die Lektüre der „theoretischen“ Werke des Euagrius, nicht aber die der „praktischen“, womit sich neben anderen Gründen wohl die Weitertradierung euagrianischer Schriften und ihre Lektüre auch bei orthodoxen Byzantinern erklärt. Neben dieser Bedeutung der Briefsammlung Barsanuphios-Joannes für die anti-origenistische Polemik steht ihre wesentliche Bedeutung als Dokument der zeitgenössischen Spiritualität. Sie bietet uns vor allem wertvolle Einblicke in die Art der Seelenführung dieser Kreise. Besonders betont wird die Notwendigkeit einer geistlichen Führung und die Wichtigkeit, diesem Führer auch die geheimsten Gedanken zu offenbaren. Der Führer selbst muß allerdings ein Vollkommener sein, da er sonst außerstande wäre, bei seiner Tätigkeit die notwendige *διάκρισις* zu üben. Er muß also charismatisch begabt sein. Barsanuphios besaß nach Ausweis seiner Briefe ebenso wie Joannes diese Gaben in hohem Maße, und zwar nicht nur die der Herzenskenntnis, der Prophetie usw., sondern auch die der außersakramentalen Sündenvergebung. – Die Vollkommenheit, in deren Dienst all diese Gaben stehen, besteht in der Liebe. Liebe aber heißt, die Gebote beobachten, den eigenen Willen verleugnen und Gottes Willen erfüllen in Gehorsam und Demut. Barsanuphios kennt auch höhere mystische Zustände. Er faßt sie in dem Begriff „Ruhe“ (*ἡσυχία*) zusammen. Diese *ἡσυχία* ist sicherlich ein begehrenswerter Zustand, aber der Gefahren dabei sind nur zu viele, und „Gehorsam ist besser als Opfer“. Eine eigentliche Kontemplation ist nach dem Erachten der beiden Briefschreiber wohl nur in der *ἡσυχία* möglich. Die *ἡσυχία* scheint jedoch mehr als Belohnung der Tugend denn als Tugendstadium aufgefaßt zu sein. Barsanuphios und Joannes kennen auch schon das „Jesus-Gebet“, die später so berühmte Formel „*Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἐλέησόν με*“. Sie verwahren sich jedoch gegen den einseitigen Gebrauch dieser Formel. Sie steht gleichberechtigt neben der *ψαλμωδία*, aber nicht höher.

Die Quellen, aus denen die Briefsammlung schöpft, sind Bibel und Wüstenväterliteratur, die Apophthegmata und die Lebensbeschreibungen einiger Wüstenväter, soweit sie damals bekannt waren. Das System, das daraus geformt ist – wenn von System geredet werden kann –, steht Basileios näher als der theoretisierenden Mystik der Alexandriner. Das Ideal ist die koinobitische Askese und nicht die Gnosis. Was an Theoria hier mangelt, wird durch einen kräftigen Zusatz eines charismatischen Enthusiasmus ausgeglichen.

Fast näher noch dem Geist der Apophthegmata als Barsanuphios steht der Abt Zosimas, dessen geistliche Ansprachen all die kleinen Tugenden preisen, die auch die euagrianische Mystik kennt, ohne daß sie bei Zosimas

wie dort eine abgeschlossene Grundstufe bilden würden, die der Vollendung in etwas Höherem bedürfte.

Der klassisch gewordene Vertreter dieser südpalästinensischen Schule ist der Abt Dorotheos (2. Hälfte des 6. Jahrhunderts), ein Schüler des Barsanuphios und Joannes, der schließlich ein eigenes Kloster als Abt leitete. Auch in seinen Unterweisungen spielen die Tugenden des Koinobions die Hauptrolle: Gehorsam, Demut, Mäßigung, Geduld und Bruderliebe, Fasten, Schweigen und die Betrachtung der letzten Dinge. Was ihn unterscheidet sowohl von seinen Meistern wie von Zosimos, das ist die hohe Darstellungskunst, das Vermögen, diese trockenen Lehren mit dem Salz der Erfahrung zu würzen und die bloße Theorie durch Erlebtes zu beleben. Nicht zu Unrecht schreibt M. Viller: „Hätte er die Dialogform verwendet, würde man meinen, Kassian zu lesen.“

Byzanz hat die Väter dieser nüchternen koinobitischen Ideale nie vergessen. Im Studios-Kloster wurde eine Ausgabe der Briefe des Barsanuphios und Joannes veranstaltet, und Theodoros der Studite selbst verteidigte die Orthodoxie der Verfasser. Paulos, der Gründer des Euergetidos-Klosters in Byzanz (11. Jahrhundert), nahm ein Gutteil der Sammlung in seine *Συναγωγή* auf, die viel gelesen wurde. Und die Unterweisungen des Dorotheos bildeten eines der Lieblingsbücher in den byzantinischen Koinobien.

Die asketische Richtung der Spiritualität blieb zunächst an der Herrschaft. Einen eindrucksvollen Niederschlag halb biographischer, halb moralischer Natur fand sie im *Λειμών* des Joannes Moschos, einer Art Exempelbuch dieser Mentalität, das ebenso wie die Meister der Theorie in höchster Geltung verblieb. Wenig später als Joannes Moschos schrieb der Mönch Antiochos aus der Sabas-Laura bei Jerusalem eine Art Vademecum der gleichen Richtung, seinen *Πανδέκτης*. Auch hier dreht sich fast alles um die Askese der „Praxis“, auch wenn Euagrios zu den wichtigen Quellen gehört, aus denen er schöpft.

Aber es dauerte nicht mehr lange, und das euagrianische System, vervollkommen und gereinigt, sollte auch in Byzanz wieder Auferstehung feiern, nachdem es sich bis dahin auf den syrischen Kulturbereich hatte zurückziehen müssen. Die Renaissance setzt gleichzeitig bei drei Persönlichkeiten ein. Einmal auf der Sinaihalbinsel bei Joannes Scholastikos, dem Begründer der „sinaitischen Schule“, bei Thalassios dem Libyer und bei Maximos dem Bekenner.

Joannes Scholastikos, bekannter nach dem Namen seines Hauptwerkes, der *Κλίμαξ*, ist im Grunde Euagrianer, obwohl er gegen Euagrios und Origenes polemisiert. Freilich dürfen über dieser allgemeinen Bestimmung seiner Zugehörigkeit die Besonderheiten seines Systems – und er war wirklich um ein System bemüht – nicht übersehen werden. Vor allem überrascht die starke Betonung der „Praxis“. Der größte Teil der Klimax ist ihr gewidmet, während die „Theologia“ ihr gegenüber nur gestreift, mehr andeutungsweise als ausführlich behandelt wird. Die „Theoria“ wird auch nicht als heilsnotwendig betrachtet,<sup>1</sup> wie es manche ihrer extremen Vertreter taten.

<sup>1</sup> PG 88, 816 D: οὐκ ἐργληθησόμεθα ἐν ῥητικοῖς οὐ γεγόναμεν, ἀλλὰ λόγον δώσομεν ἐξέδω ψυχῆς, διότι οὐ τεθαυματουργήκαμεν διότι ἀδιαλείπτως οὐ πεπενήκαμεν οὐδ' ὅτι οὐ θαυματολογήκαμεν οὐδ' ὅτι θεω-

Der Mensch wird nicht darüber gerichtet werden, ob er sich der θεωρία gewidmet hat, sondern ob er seine Sünden beweint hat. Nicht einmal die ἀπάθεια wird als heilsnotwendig betrachtet.<sup>1</sup> Die Tugenden der Praxis, die heilsame Trauer vor allem und der unbedingte Gehorsam, stehen freilich normalerweise im Dienste eines höheren Stadiums, der ἡσυχία. Diese mystische „Ruhe“ umfaßt selber zwei Stufen, einmal die ἀμεριμνία, identisch etwa mit der euagrianischen ἀπάθεια, und zum zweiten das immerwährende Gebet.<sup>2</sup> Die Identität zwischen den Steigerungen der Theoria und der zunehmenden Vollkommenheit des Gebetes ist bei Joannes so streng gewahrt wie bei Euagrios. Und wie Euagrios verlangt auch Joannes für dieses Gebet den Ausschluß aller Phantasievorstellungen (φαντασῖαι) und aller λογισμοί, gleichgültig ob es sich um tadelnswerte oder an sich gute handelt. Gerade die λογισμοί sind es ja, welche den Dämonen einen Einfluß auf das menschliche Innenleben geben. So wird die Achtsamkeit eine der Haupttugenden dieser Mystik. Die Termini dafür sind zahlreich: νοὸς τήρησις, προσοχή, φυλακὴ καρδίας, νῆψις usw. lösen sich gegenseitig ab und werden seit dieser Zeit zum wichtigsten Requisite der mystischen Begriffswelt. Ist das reine Gebet erreicht, die zweite Stufe also der ἡσυχία, dann bleibt als Gebetsformel nur noch die μονολογία,<sup>3</sup> die Anrufung Jesu, die μνήμη Ἰησοῦ, deren Bedeutung Joannes mit den berühmten Worten unterstreicht: Ἰησοῦ ὄνομα κολλήθῃτω τῇ πνοῇ σου καὶ πάσῃ ζωῇ σου καὶ τότε γνώσῃ ἡσυχίας ὠφέλειαν.<sup>4</sup>

Die höchste Vollendung, die ἀρπαγὴ πρὸς κύριον,<sup>5</sup> wird von Joannes, wie erwähnt, mehr angedeutet als ausgeführt. Es ist eine überwältigende Lichtvision, in welcher der Geist umstrahlt ist von Gottes Licht, in dem er wie in einem Spiegel sich selbst erkennt und die Mysterien Gottes zu schauen bekommt.<sup>6</sup> Der relative Intellektualismus erscheint hier einigermaßen abgeschwächt. Mit Vorzug ist von einem „Tun des Herzens“ die Rede, von einem Ruhen in der αἰσθησις des Herzens usw. Es ist jedenfalls eine Berührung mit Gott, begleitet von charismatischen Gaben und Gnaden, ein Gipfel der Seligkeit.

Daß gerade die starke Betonung der Aufmerksamkeit, der φυλακὴ καρδίας usw., zu einem Spezifikum der sinaitischen Mystik geworden ist, zeigt sich auch deutlich in den Zenturien des Abtes Hesychios aus dem Dornbuschkloster auf dem Sinai, der wohl bald nach Joannes Klimax geschrieben hat. Hier wird nun alles fast ausschließlich auf die Bewahrung des Herzens und die Monologia reduziert. Die λογισμοί sind die Hauptverantwortlichen für jede Sünde, in welche der Mensch stürzt. Dagegen vermögen die Werke der „Praxis“ wenig oder nichts. Nur die προσοχικὴ ἀρετὴ ist imstande, Abhilfe zu schaffen.<sup>7</sup> Sie aber bedarf zu ihrer Ergänzung und Stärkung der Monolo-

<sup>1</sup> A. a. O. 1029 D: οὐ πάντας μὲν ἀπαθεῖς γενέσθαι δυνατόν, πάντας δὲ σωθῆναι καὶ θεῶ διαλλαγῆναι οὐκ ἀδύνατον.

<sup>2</sup> 688 C.

<sup>3</sup> 1132 B: πολυλογία μὲν πολλάκις ἐν προσευχῇ τὸν νοῦν καὶ ἐφάντασε καὶ διέγυσε, μονολογία δὲ πολλάκις τὸν νοῦν συνάγειν πέφυκε . . .

<sup>4</sup> 1112 C.

<sup>5</sup> Das Wort Ekstase verwendet Joannes wie Euagrios im abschätzigen Sinn von Verrücktheit.

<sup>6</sup> 1100 C: Ὁ περὶ ἡσυχίας λεπτῶς καὶ γνωστικῶς ἐξηγουμένους, διήγειρε καθ' ἑαυτοῦ δαίμονας . . . ὁ ἡσυχίαν καταλαβὼν ἐγνω βυθὸν μυστηρίων . . . τῆς ἡσυχίας τὸ οὐς δέξεται παρὰ θεοῦ ἐξάισια . . .

<sup>7</sup> PG 93, 1516 B: Cent. II. 13 . . . προσ-

gia.<sup>1</sup> Sie vermag das Herz zu reinigen, bis wir uns selbst wie in einem Spiegel sehen und in diesem Spiegel auch das Aufsteigen eines jeden λογισμὸς sofort feststellen können. Ist aber die Vollendung erreicht, dann entstehen statt der λογισμοί im Geist reine νοήματα, wir erblicken die göttlichen Geheimnisse und erreichen den Zustand der Seligkeit.

Des Zusammenhanges wegen sei hier auch Philotheos, wohl ebenfalls ein Mönch des Dornbuschklosters, erwähnt, der sich allerdings zeitlich nicht näher bestimmen läßt. Auch für ihn spielt die προσοχή eine sehr wichtige Rolle; aber er ist im Gegensatz zu Hesychios eher ein „aktiver Hesychast“ (I. Hausherr), der die körperliche Askese um keinen Preis beschneiden möchte. Die προσοχή wird hier zunächst als Hilfsmittel für die Erfüllung der Gebote bewertet, in der das Heil besteht. Die Wonnen der θεωρία liegen ihm weniger am Herzen. Aber vielleicht handelt es sich hier nur um einen Unterschied des Temperaments. Es wäre vielleicht voreilig, in ihm nur einen Vertreter der „Praxis“ zu sehen, da es nicht außerhalb der terminologischen Möglichkeiten liegt, die mystische Vollendung mit dem Begriff „Erfüllung der Gebote“ zu beschreiben.

Wie stark gerade die Klimax des Joannes im byzantinischen Kulturkreis nachgewirkt hat, braucht hier nicht beschrieben zu werden. Und zwar im Koinobion sowohl wie in der Eremos. Ihre Hauptwirkung erzielte diese sinaitische Mystik aber – freilich nicht ohne Verengungen und Verkürzungen – im System der athonitischen Hesychasten, die sich nicht umsonst gerade auf Gregorios berufen, der den Beinamen „der Sinaite“ führte.

Neben der sinaitischen Mystik haben vor allem der libysche Abt Thalassios und Maximus der Bekenner die euagrianische Mystik neu bearbeitet, ohne daß sich sagen ließe, welchem von beiden die zeitliche Priorität gebührt. Bei aller Ähnlichkeit ihrer Aussagen ist doch keiner vom anderen nachweisbar direkt abhängig. Vielmehr scheinen die Ähnlichkeiten gerade auf die gleichzeitige Benützung des Euagrios zurückzugehen. Dabei geht Thalassios mit Euagrios freier um als Maximus. Thalassios unterscheidet sich von vielen seiner platonisierenden Vorgänger durch eine sehr humane Vorstellung von den Problemen des menschlichen Daseins und der menschlichen Psychologie. Die Harmonie zwischen Körper und Geist unter Führung des νοῦς ist für ihn nicht etwa nur Ziel der Mystik, sondern Postulat des echten Menschseins.<sup>2</sup> Der Dualismus im Menschen ist kein Kampffeld, sondern das Kräftefeld einer echten Harmonie. Die Herstellung dieser Harmonie ist Aufgabe der πράξις. Ihr Hauptmittel äußerer Art aber ist die ἡσυχία.<sup>3</sup> Diese ist also bei Thalassios nicht mehr identisch mit der Kontemplation (außer in gelegentlichen Äußerungen), sie ist kein Zustand, sondern eine Tugend, die Tugend des zurückgezogenen Betens und Meditierens und des Selbstverzichtes. So wie diese Tugend die Blüte der körperlichen Askese darstellt, so

οχικὴν ἀρετὴν πάσῃ δυνάμει μέτελθε ἢ ἐστὶ νοὸς φυλακὴ, νοῦ τήρησις καὶ τελειώσις καρδιακῆς γλυκειας, ἡσυχία ἀπάνταστος . . .

<sup>1</sup> PG 93, 1536 Cent. II 72: εὐχή δὲ μονολόγιστος κτείνει τε καὶ ἐκτεροῖ τὰς αὐτῶν [sc. δαίμονων] ἀπάτας, δι' ἡμῶν παρακαλούμε-

νος Ἰησοῦς ὁ Θεὸς καὶ Θεοῦ υἱός, συνεχῶς δὲ καὶ ἀόκνωσ . . .

<sup>2</sup> Z. B. II, 5: PG 91, 1437: ἴδιον τοῦ λογικοῦ τὸ ὑποταγῆναι τῷ λόγῳ καὶ τὸ ὑποτάσσει καὶ δουλαγωγῆσαι τὸ σῶμα.

<sup>3</sup> II 10: PG 91, 1437: ἐργλεισον τὰς αἰσθήσεις ἐν τῷ φρουρῳ τῆς ἡσυχίας.

die ἀπάθεια den Gipfel der inneren Askese, deren Hauptaufgabe es ist, die φιλαντία abzulösen durch den πόθος, eine liebende Sehnsucht nach Gott, die sich des ganzen Wesens bemächtigen muß und selbst die Sinne auf die Spur Gottes setzt, zunächst auf die Spur Gottes in der Natur, dann aber schließlich auf die Spur der besiegenden Vision Gottes in der θεολογία.<sup>1</sup> Diese Theologia, grundgelegt durch die volle Harmonie des menschlichen Wesens, ist kein immer weiter in die Ferne rückendes Ideal, sondern jedem erreichbar; sie ist der Normalzustand des νοῦς. Denn für den Reinen ist nichts unmöglich. Was hier der πόθος an steigender Reinheit erreicht, wird begleitet von einer steigenden Gnosis, durch die θεωρία φυσική der körperlichen und unkörperlichen Wesen bis zur reinen und unvermittelten Vision der Trinität selbst.

Einen neuen Höhepunkt feiert die byzantinische Mystik in Maximos den Bekenner. Nicht insofern, als hier neue Elemente bestimmend eingeführt werden, sondern insofern, als Härten und Brüche in den bisherigen Systemen ausgeglichen und eine denkbar hohe Harmonie erreicht wird. Das dürfte auch seine Geltung behalten, selbst wenn man die philosophische Bedeutung, die Maximos in letzter Zeit beigegeben worden ist, doch einigermaßen zu reduzieren geneigt ist. Bleibt freilich auf jeden Fall die Schwierigkeit, im Einzelfall zu entscheiden, wo Tradition und wo Originalität ist, weil der Bau einiger seiner Werke nicht ohne weiteres ersehen läßt, ob sie als Stoffsammlung aus der Tradition oder als eigene Meinung des Verfassers zu betrachten sind.

Im großen und ganzen ist das Aufstiegsschema des Maximos kein anderes als das des Euagrius: Praxis, Natur-Theoria und Theologia. Aber nachdrücklicher als Euagrius löst Maximos diesen Aufstieg aus der Verkettung mit den Kosmogonie-Theorien des Origenes, vor allem dadurch, daß er zu beweisen sucht, daß ein kreatürliches Wesen nicht im Stillstand entstehen kann, daß vielmehr die Bewegung vor der Ruhe steht,<sup>2</sup> weil es sonst keine Ruhe des Mystikers in Gott geben kann. Bei dem Auf und Ab der Bewegung im Origenismus wird nach Maximos Gott nicht als das absolut Gute und Liebensewerte genommen, sondern nur insofern er einen Gegensatz darstellt.<sup>3</sup> Aber nicht allein in dieser Loslösung des mystischen Weges aus der Gleichung von Gnadenstand und Seinsrang des Origenes besteht die Bedeutung des Maximos. Ebenso wichtig sind seine Ansichten über das Verhältnis der einzelnen Stufen der Mystik zueinander. Sicherlich ist auch bei Euagrius die ἀγάπη nicht nur Spitze der Praxis, sondern sie begleitet, ja sie muß den

<sup>1</sup> IV 80: PG 91, 1465: ἐκ πίστεως τῆς προσεχοῦς ὁ νοῦς ἀρχόμενος φιλοσοφίαν εἰς τὴν παντός ἐπέκεινα νοῦ καταλήγει θεολογίαν, ἣν ἀληστον πίστιν καὶ πράγματος ἀφανοῦς θεωρίαν ὀρίζουσι.

<sup>2</sup> Cap. gnost. I 3: PG 90, 1084: πᾶσα οὐσία τὸν ἑαυτῆς ὄρον ἑαυτῆ συνεισάγουσα, ἀρχὴ πέφυκεν εἶναι τῆς ἐπιθεωρουμένης αὐτῆ κατὰ δύνειμιν κινήσεως. Πᾶσα δὲ φυσικὴ πρὸς ἐνέργειαν κινήσις . . . προειπουμένη . . . τῆς ἐνεργείας . . . PG 91, 1220 CD: Δικαίως γοῦν . . . μέμψως ἄξιος . . . λέγων

ἄρα κατὰ τὴν ὑπαρξιν εἶναι τῆ γενέσει τῶν λογικῶν τὴν στάσιν . . .

<sup>3</sup> PG 91, 1069 C: τοῦ δὲ οὕτω φέρεσθαι τὰ λογικὰ καὶ μηδεμίαν ἔχειν ἢ ἐλπίζειν βᾶσιν ἀμετάθετον τῆς ἐν τῷ καλῷ παγιώτητος, τί ἄλλο γένοιτ' ἂν ἐλευνότερον; Εἰ δὲ δύνασθαι μὲν φαῖεν, μὴ βούλεσθαι δὲ διὰ τὴν γενομένην πείραν τοῦ ἐναντίου, καὶ οὕτως οὐ δι' ἑαυτὸ ὡς καλὸν ἀλλὰ διὰ τὸν ἐναντίον τὸ καλὸν αὐτοῖς ἔσται ἐξ ἀνάγκης στεργόμενον.

Mystiker begleiten bis in die Höhen der Theologia. Aber abgesehen davon, daß bei seiner Liebe zum präzisen Schema doch oft der Eindruck entsteht, als habe diese Liebe nur die Funktion einer *conditio sine qua non* am Tor zur Beschauung, bleibt jedenfalls die Perfektion der Liebe an die Verbindung mit der Theoria geknüpft. Maximos betont viel stärker, daß der Tugendkomplex der Praxis mit der Liebe als Führerin die Theoria bis zur Vollendung begleiten muß,<sup>1</sup> daß die Praxis also zwar Vorstufe, aber keine jemals abgeschlossene Vorstufe bedeutet.<sup>2</sup> Und freilich nicht *ἐμπαθῶς*, wohl aber *συμπαθῶς* muß die Praxis sich immer wieder der Welt zuwenden, auch in den höchsten Stadien der Mystik, und das Auge des *θεωρητικός* beschützen. Ja, Maximos geht weiter und sieht zwei Typen des christlichen Lebens, welche beide die christliche Vollkommenheit zu erreichen imstande sind, den des *πρακτικός* und den des *θεωρητικός*.<sup>3</sup> Mit anderen Worten: Maximos erkennt die Bedeutung der natürlichen Veranlagung für den Weg des Christen und er erkennt der Praxis eine selbständige Vollendungsmöglichkeit zu von gleichem Heilswert wie die Vollendung der Theoria, weil die Vollendung beider in der *ἀγάπη* besteht. Maximos' Mystik zeichnet sich auch dadurch aus, daß er die Stufe der *θεωρία φυσική* sehr viel ernster nimmt als die meisten seiner Nachfahren. Er bestimmt die *λόγοι*, um welche es bei dieser Kontemplation geht, als den pneumatischen Sinn jedes Dings, als seine tiefste Relation zu Gott, seinem Schöpfer (*θεοτελεῖς*). Und wenn bei einigen Mystikern sich diese *θεωρία φυσική* mehr oder weniger auf eine mystische Schriftbetrachtung reduziert, so geht auch hier Maximos weiter und vertieft diese Theoria<sup>4</sup> zu einer universaleren Betrachtung, in der das Gesetz der Offenbarung in der Schrift nur einen Bestandteil bildet, neben dem gleichberechtigt die Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte steht. Die humanistische Mystik des Maximos, die schon in seiner Verselbständigung der Praxis angedeutet wurde, findet hier eine weitere Bestätigung. Auch auf dem Gipfelpunkt der Theologia verdankt die mystische Theorie Maximos manche Präzision. Vor allem sind trotz der Benützung und Herübernahme einzelner Motive des Origenes und trotz der grundsätzlichen Gleichheit der Theologie bei Maximos und Euagrios jene Gefahren bei Maximos ausgeschlossen, welche dieser Theologia bei Euagrios drohen, nämlich jenes „Isochristentum“, jene wesensmäßige Identifizierung zwischen dem höchsten Mystiker und Christus. Maximos betont zwar die „Vergottungslehre“ wie nur wenige griechische Väter; aber er ist ja zugleich der mutige Verteidiger der chaldonensischen Orthodoxie im Streit um den

<sup>1</sup> Cap. de Charit. I 9: PG 90, 964 A: *Εἰ δὲ ἡ ζωὴ τοῦ νοῦ ὁ φωτισμὸς ἐστὶ τῆς γνώσεως, τοῦτο δὲ ἢ εἰς θεὸν ἀγάπη τίεται, καλῶς οὐδὲν τῆς θείας ἀγάπης εἰρηται μείζον.*

<sup>2</sup> PG 91, 601 C (Ep. 20): *δαυμόνων θεολογία διχα πράξεως γνώσις.* — ad chal. 48 PG 90, 440 A: *ὁ γὰρ ἐκζητῶν χωρὶς πράξεως οὐχ εὕρισκει τὸν κύριον;* — de Charit. I 31: PG 90, 968 A: *Ὡςπερ μνήμη πυρὸς οὐ θερμαίνει τὸ σῶμα οὕτω πλάσις ἀνευ ἀγάπης οὐκ ἐνεργεῖ εἰς τὴν ψυχὴν τὸν τῆς γνώσεως φωτισμὸν.* — 91, 716 A: *Mystag.*

24: *συμπαθῶς μᾶλλον, ἀλλ' οὐ μὴ ἐμπαθῶς . . . ἐνεργεῖν . . .*

<sup>3</sup> De Charit. II 6: PG 90, 985 AB: *τῆς καθαρᾶς προσευχῆς δύο εἰσὶν ἀκρόταται καταστάσεις. ἡ μὲν τοῖς πρακτικοῖς, ἡ δὲ τοῖς θεωρητικοῖς ἐπισημαίνουσα. καὶ ἡ μὲν ἐκ φόβου θεοῦ καὶ ἐλπίδος ἀγαθῆς τῇ ψυχῇ ἐγγίνεται, ἡ δὲ ἀπὸ θείου ἔρωτος καὶ ἀκροτάτης καθάρσεως.*

<sup>4</sup> PG 90, 392 B (ad. Chal. 39): *. . . τροφὴν ἀφθαρτον . . . τὴν γνῶσιν τῶν γεγονότων.*



Monenergismus und Monotheletismus, dem die Begriffe des „Unvermischten“ nicht nur in der rein dogmatischen Christologie, sondern ebenso sehr in der „mystischen Christologie“ besonders wichtig sind. Andererseits liegt ihm gerade die christologische Mystik mehr am Herzen als vielen späteren byzantinischen Mystikern. Die Menschwerdung ist ein Motiv, das Gott in denen, die dessen würdig sind, immer wiederholen möchte.<sup>1</sup> Und das echte Christenleben ist eine Kreuzigung.<sup>2</sup> Das Kreuz ist ihm ein universales Symbol: „Alle erscheinenden Dinge bedürfen des Kreuzes, alle intelligiblen Dinge aber bedürfen des Begrabenwerdens. Wenn alle Naturbewegung aufgehoben ist, taucht der Logos allein, für sich selbst seiend, wie von den Toten erstehend, empor. Denn das Heil der Auserwählten vollzieht sich in Gnade, nicht in Natur.“<sup>3</sup>

Wenn Maximus auf diese Weise dem euagrianischen System manche Präzisierung hinzugefügt hat, so hat er ihm damit einen Charakter gegeben, der sein Fortleben in Byzanz trotz der kirchlichen Verurteilung der Gründer erst ermöglicht hat. Freilich ist Maximus auch der Kommentator des Areopagiten. Und seine Tätigkeit an diesem System diente ebenso seiner „Entgiftung“ – wenn eine solche überhaupt nötig war – wie bei Euagrius. Joannes von Skythopolis hatte hier schon vorgearbeitet. Maximus beseitigte in der großen dionysischen Emanationsreihe jene merkwürdigen Zwischenwesen „Sein an sich“, „Leben an sich“ usw. ganz und setzte an ihre Stelle eindeutige Universalprinzipien, die er *καθόλα* nannte. Damit war eine viel klarere Fassung des Schöpfungsdogmas möglich und für das mystische „ἀσυγχύτως“ auch hier die letzte Bresche geschlagen. Er vollendet damit, was bereits Gregorios von Nyssa begonnen hatte. Aber die Tat blieb ohne wesentliche Folgerungen. Denn wie schon bei Maximus selbst, so spielt die dionysische Mystik in den späteren byzantinischen Jahrhunderten nur eine geringe Rolle im Gesamtaufbau. Ihre Funktion ist mehr die eines terminologischen Dekors als die eines echten Aufbauelements. Dafür vertrug sie sich im Letzten zu schlecht mit der euagrianischen Lichtmystik, welche schon allzu fest verwurzelt war.

Die glückliche Verbindung bedeutender philosophischer Spekulation mit mystischer Begabung und Inbrunst, wie sie bei Maximus vorhanden war, sollte sich in Byzanz kaum noch wiederholen. Das ist auch der Grund, warum die nachfolgende Mystik zwar immer wieder auf Maximus zurückgreift, ihn aber kaum mehr kongenial erfaßt und weiterbildet.

Schon chronologisch fällt es schwer, in die Entwicklung der Mystik der folgenden Jahrhunderte Ordnung zu bringen.

Nicht viel später jedenfalls als Maximus schrieb ein nestorianischer Bischof von Niveh, Isaak mit Namen, einer der großen Meister der euagrianischen Mystik. Zwei Mönche der Sabas-Laura, Abramios und Patrikios, übersetzten ihn wohl nicht sehr viel später ins Griechische. Aus dem nestorianischen Bischof wurde der heilige Vater Isaak der Syrer, einer der wich-

<sup>1</sup> PG 90, 324 B (ad Chal. 22): . . . δι' ὧν ὁ θεὸς ἀει θεῶν ἐν τοῖς ἀξίους ἀνθρώπος γίνεται.

<sup>2</sup> *Ambigua*. PG 91, 1360 AB: . . . ἕκαστος

τῶν πεπιστευκότων τῷ Χριστῷ . . . σταυροῦται τε καὶ συσταυροῖ ἑαυτῷ τὸν Χριστόν . . .

<sup>3</sup> PG 90, 1108 B: Τὰ φαινόμενα πάντα δεῖται σταυροῦ.

tigsten Kanäle für die euagrianische Lehre, den Paulos vom Euergetidos-Kloster kaum weniger ausschreiben wird, als den Antieuagrianer Barsanuphios. Vielleicht in dieselbe Zeit gehört auch Joannes von Karpathos. Man darf von seinen Zenturien keine große Originalität verlangen; die Grundlinien liegen seit langem fest. Das Schema – es überrascht nicht mehr – ist das euagrianische. Aber er schreibt wohl hauptsächlich für Anfänger und so liegt der Schwerpunkt auf der Praxis. Er steht jeder Tendenz fern, die Praxis zugunsten höherer Stadien abzukürzen. Während aber Maximos weniger als Euagrius in der Praxis einen Kampf mit den Dämonen sah, ist hier bei Joannes das dämonische Element wieder sehr viel stärker, wenn sich bei ihm auch trotzdem ein klarer Blick für die besonderen psychologischen Gefährdungen des Einsiedlers bemerkbar macht. Trotz dieser Dämonenfurcht vergißt Joannes auch keineswegs die große Lehre vom freien Willen. An die Stufe der Vollendung rührt Joannes nur mit wenigen Worten. Die ἀπάθεια, ein Geschenk Gottes, ist das Bindeglied. Die θεολογία muß zwar immer das höchste Ziel und Streben des Mönches bleiben, aber er ist ihrer nie sicher, sie bleibt immer gefährdet und muß immer unter dem Schutz der Furcht vor der Sünde stehen.<sup>1</sup> Christus allein kann die θεολογία einführen. Aber ähnlich wie beim Areopagiten kommt auch den Engeln eine erleuchtende Tätigkeit zu.<sup>2</sup> Euagrianisch temperierte Mystik der dunklen byzantinischen Jahrhunderte. Der steile Höhenflug der Mystik bleibt für geraume Weile – soweit es sich um den schriftstellerischen Niederschlag handelt – gehemmt. Die wertvollsten Leistungen der Zeit bleiben dem eigentlich asketischen Gebiet vorbehalten. Hier aber gebührt dem Abt des Studiosklosters Theodoros der Ehrenplatz.

Von Theodoros Studites hat I. Hausherr zu Recht gesagt: Sa force est dans son tempérament plus que dans son esprit. Wenn auch Theodoros mit seiner Lehre sich zunächst an die Mönche wendet, so will er doch damit zugleich für die Weltleute schreiben. So wenig wie für Basileios, sein großes Vorbild, gibt es für Theodoros einen Unterschied zwischen den Verpflichtungen der ἐσωτερικοί (Mönche) und der ἐξωτερικοί (Weltleute). Abgesehen von Armut und Zölibat gilt: ἐπίσης πάντα. Die Mönche haben nur die Verpflichtung, alles ἐντεταμένως zu vollführen. Trotz dieser grundsätzlichen Gleichstellung kann sich Theodoros nicht genug tun im Preis des klösterlichen Lebens. Was er dagegen vom Leben in der Welt sagt, ist geradezu bestürzend. Das Auszeichnende am Klosterleben ist nicht so sehr die Ruhe, die ἡσυχία oder gar die θεωρία, sondern der Gehorsam, das μαρτύριον τῆς ὑποταγῆς. Der Abt wird Christus gleichgestellt. Man muß ihm nicht nur gehorchen, man muß ihn auch lieben, so wie man Christus liebt. So hat der Abt auch Anspruch auf die ἐξαγόρευσις seiner Mönche; keiner ihrer Gedanken soll ihm fremd bleiben. Denn nur so ist er imstande, die Mönche zu

<sup>1</sup> PG 85, 1840: θαυμάζω γάρ, εἰ χωρὶς φόβου . . . διότι οὐδεὶς ἀναμάρτητος κἀν Μωυσῆς κἀν Πέτρος εἶη. ἀλλ' ἕμως ἐν τοῖς τοιοῦτοις ἡ θεία ἀγάπη νικήσασα ἐξω βάλλει τὸν φόβον ἐν καιρῷ ἐξόδου.

<sup>2</sup> PG 85, 1850: Εἰ τοσοῦτον ἰσχύει δαίμων, ὥστε καὶ μὴ θέλοντος τοῦ ἀνθρώπου μετα-

σκευάζειν τοῦτον καὶ μεταφέρειν πρὸς τὴν οἰκίαν φορὰν τῆς κατὰ φύσιν ἐκστάτης ἀγαθῆς καταστάσεως, πόσον ἰσχύει ἄγγελος τῷ ὀρισμένῳ καιρῷ τὸ κέλευμα τοῦ θεοῦ δεξιόμενος πᾶσαν ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταγαγεῖν τὴν τοῦ ἀνθρώπου διάθεσιν.

Christus zu führen. Was sonst das Mönchsleben an asketischen Vorschriften kennt, wird daneben bei Theodoros nicht eigens hervorgehoben. Alles bleibt in mäßigen Grenzen, und Exzesse verbieten sich von selbst. Auch eine eigentliche Theorie des geistlichen Aufstieges scheint er nicht entwickelt zu haben. Wenn von Mystik bei ihm gesprochen werden kann, dann nur im Sinne einer enthusiastischen Christusliebe.

Die bedeutendste Gestalt der mittelbyzantinischen Mystik ist ohne Zweifel Symeon der Theologe, der dritte dieses Beinamens. Ihn in die Geschichte der byzantinischen Mystik einzuordnen, ist nicht leicht. Aber vielleicht geht man nicht ganz an der Wirklichkeit vorbei, wenn man bei ihm die Auffüllung eines etwas dünn gewordenen euagrianischen Schemas mit der Affekt- und Herzensmystik eines Diadochos, ja wohl auch mit Elementen der Mystik des „Makarios“ feststellt. Das alte euagrianische Schema ist unverkennbar: Es beginnt mit der Praxis, für welche er mit Vorzug den Begriff „Buße“<sup>1</sup> gebraucht zu haben scheint. Und die Vollendung liegt in der Theologia, deren mystischen Charakter er mit so viel Leidenschaft verteidigte, daß für Theologie als Wissenschaft und Lehre kaum noch Raum blieb.<sup>2</sup> Bedeutsam ist jedenfalls, daß er auch die Zwischenstufe der θεωρία φυσική einigermaßen kennt, wenn sie auch nur eine sehr geringe Rolle spielt.<sup>3</sup> Theologia aber ist ihm die Gottesschau, die Schau der Trinität.

Nun schieben sich freilich in dieses Schema bedeutsame Faktoren, die Euagrios im allgemeinen fremd waren. So traditionell die Tugendlehre und die Lasterlehre sind, welche in der Praxis ihren Platz haben, so finden sich doch bedeutsame Akzentverlagerungen. Man darf sagen, daß die Theoria bei Symeon zwei vor allen anderen wichtige Faktoren ausweist: den Gehorsam und die Tränen. Und zwar ist es nicht wie im koinobitischen Ideal der Gehorsam gegenüber dem Abt, den Theodoros Studites, dessen Schule Symeon doch teilweise angehörte, so sehr ans Herz gelegt hatte, sondern der Gehorsam gegenüber dem Pater Pneumatikos. Aus diesem unbedingten und blinden Gehorsam wird eine *conditio sine qua non* jedes mystischen Aufstieges.<sup>4</sup> Die Tränen aber sind ebenfalls eine solche *conditio sine qua non*,<sup>5</sup> sie sind zur Wiedergewinnung der Gnade unerläßlich. „Etenim post homines natos numquam auditum est, animam, quae post baptismum peccato se foedasset, absque lacrimis ab illis sordibus purgatam esse.“<sup>6</sup> Diese Überzeugung ist nur Teil einer umfassenderen, die eben das „makarianische“ Element seiner Mystik darstellt: der Notwendigkeit der Spürbarkeit der Gnade. Zwar steht Symeon fest im sakramentalen Leben seiner Kirche und unterscheidet sich damit grundsätzlich von den Messalianern, aber die „*vis coelestis*“ der Gnade muß gespürt werden als *intellectualis*

<sup>1</sup> PG 120, 631 CD.

<sup>2</sup> Vgl. den versifizierten Brief an den Synkellos bei I. Hausherr, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, Rom 1928, LXIII bis LXV.

<sup>3</sup> Z. B. PG 120, 449 CD. 579 AC.

<sup>4</sup> Z. B. PG 120, 430 BC. 446 D. 447 A.

<sup>5</sup> Ante luctum et lacrimas non est in nobis poenitentia, PG 120, 641/642. Haus-

herr, a. a. O. XLV; K. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt*, Leipzig 1898 S. 61 aus Coisl. 292: . . . τὴν συγχώρησιν ἔλαβον . . . ἄραγε ἐκ νηστείας, ἐξ ἀγρυπνίας . . . ἢ ἐξ ἄλλης τινὸς ἐπιπόνου ἐργασίας; μὴ γένοιτο. ἀλλ' ἐκ μόνης τῆς μετανοίας καὶ τῶν ἀπὸ ψυχῆς δακρύων.

<sup>6</sup> PG 120, 474 B.

sensus zwar, worin wir unschwer die αἴσθησις νοερά erkennen, aber αἴσθησις ist hier wirklich Sinn und das Adjektiv bedeutet nur die geistige Transposition der sinnlichen Erfahrung.<sup>1</sup> Aber auch die Gehorsamsverlagerung vom Abt als dem kirchlich bestellten Oberen auf den charismatisch „entdeckten“ Geistlichen Vater ist nur eine Einzelheit innerhalb einer enthusiastischen Auffassung, der Symeon zum Beispiel auch in seiner Konzeption vom Bußsakrament Ausdruck gibt, das er nicht von der Hierarchie als solcher, sondern von geistlichen Menschen verwaltet wissen will. Ein Sündenbekenntnis entgegennehmen, heißt ja als Mittler zwischen dem Sünder und Gott agieren, den Sünder wieder mit Gott aussöhnen. Dazu aber bedarf es einer geistlichen Einsicht in Sünde und Sünder; es bedarf der Weisung auf den Weg zur Buße. Da aber gerade das Mönchtum der Stand der Metanoia ist, ist der echte Mönch – freilich nur dieser – auch dazu der berufene Mann. Nur der geistliche Mensch hat die nötige παρρησία Gott gegenüber.<sup>2</sup> Freilich, man würde die „Praxis“ Symeons verkürzen, würde man nur auf diese Punkte den Akzent legen. In manch anderen folgt er ganz den Spuren des Basileios, so vor allem in der Betonung der Gebote. Sämtliche müssen beachtet werden, ohne jede Ausnahme, und es wäre eine Häresie zu behaupten, dies ließe sich nicht bewerkstelligen. Der Mönch unterscheidet sich hierbei nicht grundsätzlich vom Weltmenschen. Wie denn überhaupt Symeon bei seiner Mystik immer wieder trotz aller Lobsprüche auf das Mönchtum des Menschen in der Welt nicht vergißt.

Und genau wie der Mönch ist auch der Weltmensch, jeder Christ schlechthin, berufen zur höchsten Stufe der Vollendung, zur Theologia. Diese Theologie ist wirklich – wie schon erwähnt – Gottesschau im diesseitigen Leben. Wenn Christus in seiner Herrlichkeit aufgeleuchtet ist, muß es auch möglich sein, daß die Menschen, auch wenn sie ihr leibliches Dasein noch nicht abgestreift haben,<sup>3</sup> ihn sehen. Am Gnadencharakter dieser Schau läßt Symeon nicht den geringsten Zweifel, auch wenn der Mensch sich darauf vorbereiten kann und auch wenn alle ohne Ausnahme dazu berufen sind. Im Grunde, so scheinen andere Aussagen Symeons anzudeuten, ist es aber dann doch nicht Gottes Wesen, das geschaut wird, sondern eher etwas wie der Strahl, das Licht der Gottheit. An dieser Stelle muß nun freilich wieder angemerkt werden, wie sehr diese höchste Theoria bei Symeon im Bilde einer Lichtvision auftritt. Sieht der Mensch nach Symeons Überzeugung das Licht der Gottheit, wie er ein irdisches Licht schaut, umfließt ihn dieses Licht,

<sup>1</sup> Vgl. die Rede: „περὶ τῶν οἰομένων ἀγνώστων ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς τὸ πνεῦμα, μὴ ἐπισταθνομένων δέ“ ed. I. Hausherr, La méthode d'oraison hésychaste, Orientalia Christiana IX 2, nr. 36, Rom 1927, S. 173–209; – ferner PG 120, 366 C zur Spürbarkeit der auflebenden Taufgnade; Holl, a. a. O. 53: ζητήσωμεν τοιγαροῦν τὸν Χριστὸν ὃν . . . ἐξεδύθημεν . . . ἐπειδὴ ἀναισθητῶς ἀγιασθέντες εἶτι νήπιοι ὄντες . . . ἑαυτοῦς ἐμολύναμεν.

<sup>2</sup> Holl, a. a. O. 110: τὸ γὰρ πνευματικὸς πνευματικὰ συγκρίνειν τῶν ἀπαθῶν καὶ ἁγίως ἐστὶν ἀνδρῶν . . .

a. a. O. 116–117: . . . μεσίτην εἰ βούλει καὶ ἱατρὸν καὶ σύμβουλον ἀγαθὸν ἐκζητήσῃ, ἵνα μετανοίας μὲν τρόπος τῇ ἀγαθῇ συμβουλῇ ἁρμαζόντως ὑπόβηται ὡς σύμβουλος ἀγαθός. .

a. a. O. 119–120: . . . ὅτι γὰρ ἐνδέχεται εἰς μοναχὸν ἱερωσύνην μὴ ἔχοντα ἐξαγγέλλειν ἡμᾶς, τοῦτο ἀφ' οὗ τὸ τῆς μετανοίας ἔνδυμά τε καὶ πρόσχημα ἐκ θεοῦ ἐδωρήθη . . .

<sup>3</sup> Holl S. 46 unten: ἀποστῶμεν τῆς βλαβεραῆς καὶ αἰρεσιώδους διδασκαλίας καὶ υπονοίας τῶν λεγόντων μὴ ἀποκαλύπτεσθαι νῦν ἐν ἡμῖν τοῖς πιστοῖς τὴν δόξαν τῆς θεότητος. . .

wie das Taborlicht Christus mit irdischen Augen schaubar umflossen hat, oder handelt es sich um eine *προσευχή νοερά* im Sinne des Euagrius, nur entsprechend unserem sprachlichen Unvermögen mit dem Bilde des irdischen Lichtes zum Ausdruck gebracht? Es wird schwer sein, hier eine Entscheidung zu fällen. Das visionäre Element ist unverkennbar. Es handelt sich um Lichtvisionen von der Art einer Sonnenscheibe u. ä.<sup>1</sup> und Christus gibt ihm zu verstehen, daß er es ist, der in diesem Licht geschaut wird. Daß die Vision sinnlich ist, geht aus den Texten unzweifelhaft hervor, daß sie aber zugleich den seelischen Bezirk voll erfaßt und ausfüllt, wird ebenfalls immer betont. Und es scheint nicht, als seien diese Lichtvisionen nur als Begleiterscheinung der Mystik Symeons gedacht. Sie werden mit einer Emphase geschildert, die vermuten läßt, daß Symeon in ihnen den entscheidenden Höhepunkt sah, der freilich als äußerlich-inneres Phänomen zugleich die sittlich-religiöse Vollendung der Persönlichkeit herbeiführt. Ja, nach Symeons Ansicht gehört dieses Sichtbarwerden Christi und Gottes notwendig zum Christentum. Christus wäre nicht das Licht der Welt, wenn niemand in dieser Welt dieses Licht wahrnähme.<sup>2</sup> Die unmittelbare Schau des Göttlichen ist die Vorbedingung für ein echtes christliches Leben. In souveräner Exegese bezieht Symeon eine ganze Reihe von Schriftstellen mit Versprechungen der Gottesoffenbarung auf seine Lichtvisionen hier auf dieser Erde. Die Vision ist nur eine Seite dessen, was Symeon auch Vollendung, Wiedergeburt, Einigung usw. nennt. Und aus dieser Vision entspringt das notwendig spürbare Gefühl der Versöhnung mit Gott und der Vollendung in Gott. Die Vision ist die Garantie der Gotteserkenntnis und die Vorbedingung dieser Erkenntnis.

So fließen denn bei Symeon mystische Richtungen zusammen, die bis dahin zum Teil getrennte Bahnen gehabt hatten. Und diese Verquickung wird für die spätbyzantinische Mystik entscheidend, wenn auch nicht gesagt werden kann, daß die gesamte spätere Mystik in dieser Richtung verlaufe.

Vor allem muß doch wohl betont werden, daß die hesychastische Technik nicht nur literarhistorisch kaum etwas mit Symeon zu tun hat, sondern auch ideell nicht einfach auf Symeons Mystik zurückgeführt werden kann.

Wie sich aber die einzelnen affektiven, materiellen und geistigen Momente im System Symeons zueinander auch verhalten mögen – das System selbst ist im Grunde er selbst, seine persönliche mystische Erfahrung, von deren Echtheit und Richtigkeit er so tief durchdrungen ist, daß er immer wieder geneigt ist, das Persönliche zum Allgemeingültigen zu erheben. Dieses Persönliche, diese Eruption der Erfahrung ist aber auch das Größte an seiner Lehre und Mystik. Ihr eignet eine Unmittelbarkeit wie selten dem System eines anderen byzantinischen Mystikers, und schon deswegen gehört er zu den Größten unter ihnen.

<sup>1</sup> Holl 39: ἔξανατέλλει ἐν ἐμοὶ ἔνδοθεν τῆς ταλαίνης καρδίας μου ὡς ἥλιος ἢ ὡς ἥλιου δίσκος σφαιροειδῆς δαικνύμενος, φωτσοειδῆς ὡς φῶς γάρ.

<sup>2</sup> A. a. O. 46: εἰ τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου ὁ Χριστός ἐστι καὶ θεός, παρὰ μηδενὸς δὲ τῶν ἀνθρώπων τούτων ἀδιαλείπτως ὁρᾶσθαι πιστεύομεν, τίς ἄρα ἡμῶν ἀπιστότερος;

In jeder Hinsicht Schüler Symeons ist Niketas Stethatos,<sup>1</sup> bekannt nicht nur als Biograph Symeons, als geistlicher Schriftsteller und Kommentator des Areopagiten, sondern auch als Polemiker anlässlich der Auseinandersetzung zwischen Kardinal Humbert und Patriarch Michael Kerullarios. Er projiziert sein Systemdenken in die Lehren Symeons hinein; und es ist im einzelnen schwer, beide voneinander ganz säuberlich zu trennen. Sein Aufbau des mystischen Schemas ist euagrianisch. Er beginnt mit der φιλοσοφία ἔμπρακτος, an deren Ende die Apatheia steht. Diese wiederum ist das Tor zur Theoria und diese wiederum vollendet sich in der Theologia. Es ist bezeichnend, daß er die Stufe der Theoria, das, was die Älteren θεωρία φυσική genannt haben, zwar kennt und beschreibt, aber doch nicht ausbaut, wohl nicht zuletzt deshalb, weil sie auch bei Symeon nur eine geringe Rolle spielt. Theologie ist für ihn dasselbe wie für seinen Meister Symeon. Durch die λόγοι erreicht man den Logos, und durch den Logos unter dem Einfluß des Hl. Geistes die Trinität selbst. Und ebenso wie jener betont auch er verschiedene Modalitäten dieses Systems, z. B. die Notwendigkeit des Pater Pneumatikos, ohne den es keine Geburt aus dem Geiste geben kann, sowie die Wichtigkeit des ständigen Betens und der Tränen, wie denn auch bei ihm der Stand der Vollkommenheit fühlbar sein muß. Die mystischen Begleitphänomene spielen dabei eine entscheidende, wenn nicht die Hauptrolle.<sup>2</sup>

Etwa ein Zeitgenosse des Niketas dürfte jener Elias Ekdikos gewesen sein, dem aller Wahrscheinlichkeit nach die "Ἐτερα κεφάλαια angehören, die man lange Zeit für ein Werk des Maximus gehalten hat. Disdier hat von ihm gesagt, trotz der traditionellen Sprache habe kaum ein Byzantiner auf so wenigen Seiten das Wesen der byzantinischen Spiritualität zusammengefaßt. Wie bei Maximus ist auch bei ihm der geistliche Aufstieg eine Rückkehr zum Urzustand. Es ist der Durchzug durch das Rote Meer ins gelobte Land der Kontemplation. Besonders ausgeprägt, temperiert und diskret ist seine asketische Lehre. Die vollkommene Art des Gebetes ist nach ihm die wiederholte Anrufung des Namens Jesu, das μονολογίστως<sup>3</sup> Beten. Auf der höchsten Stufe der Beschauung hören alle natürlichen λογισμοί auf. Begleitet aber ist sie auch bei Elias von einer Lichtvision, einer φωτοφανεία,<sup>4</sup> die schließlich zur Ekstase führt.

Die Theoretiker des geistlichen Lebens in der Zeit der Komnenen und Angeli sind uns nur unzureichend bekannt. Manche von ihnen, vielleicht die meisten, legen den Hauptakzent auf das asketische, praktische Leben. Man denke nur an die Mönchsexhorten des Patriarchen Joannes Oxiteus von Antiocheia oder an die Mahnungen des Eustathios von Thessalonike, in denen die Mönche aufgefordert werden, statt nichts zu tun, praktische Beschäftigungen und auch ein wenig Pflege des geistigen Lebens auf sich zu nehmen. Auch die geistlichen Werke des Philippos Monotropos sind in der Hauptsache auf Askese und Buße abgestellt und interessieren sich weni-

<sup>1</sup> Über seine Mystik orientiert am schnellsten die Einleitung von Hausherr zu Niketas' Bios des Symeon (siehe S. 538).

<sup>2</sup> Über diese Phänomene vgl. vor allem den kleinen Traktat des Niketas bei Hausherr, a. a. O. XXXIV-XXXV.

<sup>3</sup> nr. 94: PG 127, 1145 A: Νοῦ θεοφιλοῦς μαρτύριον εὐχῆ μονολογίστος.

<sup>4</sup> A. a. O. 1148 A: . . . οἷά τις φλῆξ περι-κυκλώσασα . . . vgl. aber auch 1167 C: Πάντας μὲν ὄρα ὁ θεός, ὄρωσι δὲ τὸν θεὸν οἱ θεωροῦντες μηδὲν ἐν τῷ εὐχασθαι.

ger für den steilen mystischen Aufstieg. Wie weit Lukas Adialeptos – vorausgesetzt, daß er in dieses Jahrhundert gehört – unter die Mystiker zu rechnen ist, müßte erst untersucht werden. In den Titeln seiner geistlichen Reden spielt jedenfalls die Hesychia eine bedeutsame Rolle.

Im ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhundert ist ebenfalls der Sieg der reinen Mystiker keineswegs Tatsache. Symeon Mesopotamites dürfte in diese Zeit gehören, der einen vielgelesenen Traktat über den ständigen Gedanken an den Tod geschrieben hat; dann Athanasios Chatzikes, der sich mit den Motiven zum Klostereintritt und mit den sozialen Beziehungen innerhalb der Klostergemeinde befaßt, vor allem aber Patriarch Athanasios I., der mit einem ungeheuren Reformeifer die asketischen Prinzipien des christlichen Lebens einschränkte. Wohl die bedeutendste Persönlichkeit dieser Gruppe aber ist Theoleptos von Philadelpheia, einer der einflußreichsten Männer seiner Zeit, beghehrter Seelenführer bei Laien und Nonnen. Da sein monastisches Ideal das koinobitische ist, kann man ihn trotz gelegentlicher Anklänge nicht zum beginnenden Hesychasmus zählen. Seine Traktate behandeln Gebet, Nüchternheit, Gehorsam, die Leidenchaften, das Schweigen und das verborgene Leben in Christus. Gerade mit letzterer Arbeit scheint er mir eine Gruppe einzuleiten, deren Höhepunkt Nikolaos Kabasilas darstellt. Zwar war Theoleptos Schüler des Hagioriten Nikephoros, aber von der eigentlichen Mechanik des hesychastischen Gebets finden wir bei ihm kaum etwas. Ebenso scheint das Visionäre keine Rolle zu spielen.

Diese Zeit ist es nun auch, in welcher sich das Wesentliche dessen herauskristallisiert, was man die hesychastische Gebetstechnik<sup>1</sup> nennt.

Was diese Technik anlangt, so ist zunächst einmal zu betonen, daß die entsprechenden Schriften zunächst keine mystischen Traktate sind in dem Sinn, daß sie eine Theologie der Mystik geben wollen, sondern nur eben methodische Anweisungen für eine Gebetsart, die nach dem Glauben der Verfasser am schnellsten zur Vereinigung mit Gott führt. Kernstück der Technik ist jenes Jesusgebet,<sup>2</sup> das wir mindestens bis in 5. Jahrhundert

<sup>1</sup> Literatur zur theologischen Seite des Hesychasmus siehe S. 322; vgl. auch die Literatur zur Mystik des Palamas S. 715; – des weiteren: I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, Rom 1927; – M. Jugie, *Les origines de la méthode d'oraison des hesychastes*, EO 30 (1931) 179–185; ders., *L'hésychasme*, OrChrPer. 22 (1956) 5–40. 247–285; – G. Wunderle, *Zur Psychologie des hesychastischen Gebets*, Würzburg 1949; – E. v. Ivánka, *Hesychasmus und Palamismus*. Ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung, *Jahrbuch der österr. Byzant. Gesellsch.* 2 (1952) 23–34; – ders., *Die philosophische und geistesgeschichtliche Bedeutung des Palamismus*, *Studi Bizantini* 7 (1953) 124–129; – B. Joannides, *Βασιλικὰ γνωρίσματα τοῦ θεωρητικοῦ βίου ἢ τῆς „ἡσυχίας“ τοῦ παλαμισμού*, *Studi Bizantini* 7 (1953) 120–123.

<sup>2</sup> R. Schmid, *Das geistige Gebet*, Halle 1916; – N. Crainic, *Das Jesusgebet*, ZKG 60 (1941) 341–353; – Anon., *La prière de Jésus*, *Irénikon* 20 (1947) 243–273. 381 bis 421; Buchausg. Chevetogne 1951; – B. Krivochéine, *Date du texte traditionnelle de la prière à Jésus*, *Messenger Exarchat Patr. Russe* 7–8 (1951) 55–59; – H. de B., *La prière du coeur*, *Messenger de l'Exarchat Patr. Russe* nr. 13 (1953) 13–40; – I. Brian-Chaninov, *On the prayer of Jesus*, London 1952; – I. Hausherr, *Variations récentes dans les jugements sur la méthode d'oraison des hésychastes*, *OrChrPer.* 19 (1953) 423 bis 428; – B. Schultze, *Untersuchungen über das Jesusgebet*, *OrChrPer.* 18 (1952) 319–343; – E. v. Ivánka, *Byzantinische Yogis?* *Zeitschr. deutsch. morgenländischen Gesellsch.* 102, NF 27 (1952) 234 bis 239; – W. Nölle, *Hesychasmus und Yoga*, *BZ* 47 (1954) 95–103; – Hier sei auch

zurückverfolgen können, und das in seiner äußeren Form – man nennt es auch *Monologia* – die Jahrhunderte hindurch im wesentlichen gleichgeblieben ist. Die „*Methodos*“ gibt nun Anweisungen, auf welche Weise dieses Gebet zu rezitieren ist, mit welcher Körperhaltung und unter welchen Begleitumständen. Es handelt sich dabei um eine Psychotechnik, der wir heute gelassener gegenüberstehen als etwa Barlaam im 14. Jahrhundert, eine Technik, die religionsgeschichtlich eine sehr allgemeine Erscheinung darstellt. Durch eine besondere Atemtechnik, die begleitet und gefördert wird durch die ständige Rezitation einer Formel, soll jene Sammlung erreicht werden, die den Hesychasten befähigt, das Andenken an Gott als aktuellen Dauerzustand zu erreichen. Die geheimen Fähigkeiten, welche dem Gesetz des Rhythmus innewohnen, werden dabei für die innere seelische Bereitschaft verwertet.

Und je mehr diese Bereitschaft als religiöse Bereitschaft aufgefaßt wird, desto eher stellt sich das Gefühl der Nähe und Gegenwart Gottes ein. Dazu kommt die zwar heute noch nicht recht erklärbare, aber immer wieder experimentell feststellbare Tatsache, daß diese Zustände rhythmisch erzwungener Sammlung von Lichtvisionen begleitet sind, für deren Deutung grundsätzlich zu unterscheiden ist, ob man mit der Erklärung ihren Ursprung oder ihren religiösen Wert erfassen will. Die Frage nach der hesychastischen Methode wird so schließlich zur Frage, was die Hesychasten aus diesen Lichtphänomenen machen. Daß sie geneigt sind, sie zu überschätzen und falsch zu deuten, liegt auf der geschichtlichen Linie der byzantinischen Mystik seit Symeon dem Theologen. Die Methode des Nikephoros (zur Zeit Kaiser Michaels VIII.) nimmt von vornherein an, daß die hesychastische Gebetsübung auf die *φωτοφάνεια* Christi hinzielt, daß der Hesychast als erstes und oberstes Ziel eine experimentelle Gotteserfahrung haben will.<sup>1</sup> Dagegen kann man von der ps.-symeonischen *Methodos*<sup>2</sup> nicht behaupten, daß sie unmittelbar auf die Lichtvision ziele. Besonders aber Gregorios Sinaites, dem man gewöhnlich die Hauptverantwortung für die sogenannte hesychastische Mystik und alles, was dazu gehört, zuschiebt, warnt immer und immer wieder vor allen visionären Begleitumständen; in seinem Kapitel *Περὶ πλάνης* schließt er jede Erscheinung aus. „Siehst du bei deinem Werk ein Licht oder Feuer, in dir oder außer dir, oder das sogenannte Bild Christi, so nimm es nicht an! Alle geistigen oder sensiblen Bilder, die sich der Seele darstellen, kommen nicht von Gott, sondern vom Feind.“<sup>3</sup> Gregorios ist es auch, dem jede Verachtung des mönchischen Psalmengebets fernliegt. Diesen mehr nüchternen Betrachtungsweisen gegenüber steht nun freilich jene Überschätzung der Lichtvisionen, die Barlaam glaubte feststellen zu können, und deren Hochschätzung Palamas jedenfalls schon dadurch

auf die ausgezeichnete franz. Anthologie aus der berühmten *Philokalia* verwiesen: J. Gouillard, *Petite philocalie de la prière du coeur*, Paris 1953.

<sup>1</sup> Vgl. PG 147, 945: ὅσοι τῆς μεγαλοπρεποῦς τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ θεϊκῆς φωτοφανείας τυχεῖν ἐρωτικῶς ἔχετε, ὅσοι τὸ ὑπερουράνιον πῦρ καρδιακῶς ἐν αἰσθήσει ὑποδέσασθαι βούλεσθε, ὅσοι τῆς πρὸς θεὸν

καταλλαγῆς πείρα καὶ αἰσθήσει τυχεῖν σπεύδετε . . .

<sup>2</sup> Édiert von I. Hausherr, *La méthode* (siehe oben S. 364 Anm. 1).

<sup>3</sup> PG 150, 1924: μὴ παραδέξῃ αὐτὸ, ἵνα μὴ βλάβῃν ὑποστής, μηδὲ σὺ ἀφ' ἑαυτοῦ εἰκονικῶς προσέχων ἐάσης τὸν νοῦν ἐκτυποῦν τοιαῦτα. Vgl. PG 150, 1339.



beweist, daß er zu ihrer Verteidigung ein ganzes theologisches System entwickelt.

Um jedoch auf Gregorios Sinaites zurückzukommen: seine Schriften sind sicherlich der Methode des hesychastischen Gebetes gewidmet; sie enthalten aber auch eine ganze Fülle anderer mönchischer Anweisungen, die an keine Verabsolutierung des hesychastischen Ideals denken lassen. Das Aufhören der Logismoi oder die Suspension der körperlichen Verzückungen, das sind für ihn jeweils nur vorübergehende Zustände. Ziel des ganzen Strebens ist ἡ χωρίς λογισμῶν καρδιά ἐνεργουμένη τῷ πνεύματι.<sup>1</sup> Die ἀτρεψία aber gehört erst dem künftigen Leben an. Nur bei den ganz Vollkommenen kann es vorkommen, daß etwas wie eine αὔρα λεπτή φωτὸς εἰρηναία entsteht, von Christus her, der im Herzen wohnt und im Geist aufleuchtet.<sup>2</sup> Von einer Gleichung mit dem Taborlicht keine Rede; auch kein Wort davon, daß dieses Licht mit leiblichem Auge gesehen werden müßte.

Was aber Gregorios Palamas angeht, so ist er zweifelsohne bemüht, die hesychastische Methode als Methode praktischer, nicht unvernünftiger Natur zu interpretieren. Er hat dies in einer eigenen Verteidigung der Hesychasten getan.<sup>3</sup> Es wäre auch nicht richtig, in Palamas nur den Theologen zu sehen, der nun um jeden Preis versucht, die Meinungen der Hesychasten durch ein verzweifelt theologisches System zu retten und sich bei dieser Rettung zu bescheiden. Was immer es mit dieser Theologie auf sich haben mag, sie dient ihm ihrerseits wieder dazu, seine eigene mystische Konzeption zu unterbauen. Diese Konzeption aber lebt von der großen Polarität zwischen Gott – dem Wesen nach der ganz andere, im letzten Mysterium und Dunkel verbleibende – und Gott, dem Guten schlechthin, der seine Güte gerade dadurch zeigt, daß er sich teilt und den Menschen an sich heranzieht. In dieser Polarität schwingt ein gut Stück areopagitischer Vorstellungen mit, freilich frei von jener geistigen Abstraktionslust, die den Areopagiten auszeichnet, dafür aber eingetaucht in eine theologia affectiva des Herzens; denn das Herz ist für Palamas der eigentliche Sitz des geistigen und geistlichen Lebens.<sup>4</sup> Daß sich diese mystische Konzeption theologisch nur mit logischen Antinomien durchführen läßt – darin findet auch Palamas schließlich und endlich nur eine Bestätigung für die Richtigkeit seiner Ansichten von der Unaussprechlichkeit Gottes. Auch das Taborlicht selbst bleibt bei Palamas in einer fast möchte man sagen zwielichtigen Doppelheit, zwar dem sinnlichen Auge wahrnehmbar, aber doch nur auf geistige Weise.<sup>5</sup> Und nicht zuletzt lebt diese mystische Theologie von einer sehr handfesten Lehre der Theologie überhaupt, der Menschwerdung des Logos nämlich, die ja in ihrer Art auch Materie und Immaterielles auf unbegreifliche und doch menschlich wahrnehmbare Weise zusammenfaßt. Mag das Urteil

<sup>1</sup> Vgl. aber auch PG 150, 1240: γνώσιν ἀληθείας τὴν τῆς χάριτος αἰσθησιν εἶναι κυρίως νόμισον. Τὰς δὲ λοιπὰς νοήσεων ἐμφάνσεις καὶ πραγμάτων ἀποδείξεις ἀποκαλεῖν δεῖ.

<sup>2</sup> PG 150, 1343: ἐν ἐτέροις δὲ τελευταῖον αὔραν λεπτὴν φωτὸς εἰρηναίαν ἐν τοῖς προκόψαις μάλιστα ἐν προσευχῇ ἐνεργεῖ ὁ θεὸς τοῦ Χριστοῦ ἐν καρδίᾳ οἰκήσαντος . . . καὶ μυστι-

κῶς ἀναφαινομένου ἐν πνεύματι.

<sup>3</sup> PG 150, 1101–1121.

<sup>4</sup> PG 150, 1103–1105.

<sup>5</sup> Vgl. PG 151, 433 B: ὁρᾷς ὅτι πρὸς τὸ φῶς ἐκεῖνο τυφλοὶ εἰσιν οἱ κατὰ φύσιν ὄραντες ὀφθαλμοί. οὐκοῦν οὐδὲ τὸ φῶς ἐκεῖνο αἰσθητὸν οὐδὲ οἱ ὄραντες αἰσθητικοὶ ἀπλῶς ἐώρων ὀφθαλμοῖς. . . .

über den Theologen Palamas ausfallen wie immer, das Urteil über seine Mystik kann der Natur der Sache nach nicht ohne weiteres mit dem über seine Theologie identifiziert werden. Ganz abgesehen davon umfaßt seine Theologie nicht nur die umstrittenen Specifica. Er entwickelt z. B. in seinen Kephalaia sehr eingehend die Sonderstellung des Menschen im Kosmos. Es ist die Göttlichkeit und das Geschaffensein nach Gottes Bild, das ihn besonders auszeichnet und bei ihm viel deutlicher zum Ausdruck kommt als selbst bei den Engeln. Die Sünde trübt diese Beziehungen, aber die Umkehr des Menschen und Gottes Gnade stellt sie wieder her. Die Bibel aber zeigt, wie dieser Vorgang der Umkehr eine Wiederherstellung von Gottes Bild im Menschen bedeutet und im Umfließenwerden von Gottes Licht sich manifestiert. Palamas erinnert dabei nicht nur an das Licht der Verklärung Christi, sondern auch an jenes, das Saulus umfloß, als aus ihm Paulus wurde.<sup>1</sup> Daß er bei dieser Manifestation Gottes auf die areopagitische Terminologie rekurriert, ist sehr geschickt. Seine Mystik ähnelt überhaupt der Prodoi-Lehre des Areopagiten auf eine für Byzanz neue Weise, ja man kann mit einigen Einschränkungen sagen: der Areopagite rächte sich durch Palamas für die lange Zeit, welche er im Hintergrund stehen mußte.

Karl Holl hat wohl nicht ganz zu Unrecht schon bei Symeon dem Theologen darauf hingewiesen, daß sich in einem solchen System trotz aller Betonung des Wirkens Christi und trotz allen Heraushebens der drei Personen der Trinität ein gewisser Modalismus der trinitarischen Konzeption geltend mache, sowie daß das Bild Christi an wirklich wesenhafter Bedeutung nur an gewissen Punkten des Systems gewinnt. Ähnliches läßt sich auch vom System des Palamas sagen. Man hat zwar in jüngerer Zeit immer wieder auf die Rolle Christi in seinem System verwiesen, aber auch sie beschränkt sich mehr auf eine exemplarische Funktion. In seinen theologischen Capita etwa tritt das Bild Christi sehr zurück. Das Ganze geht doch viel mehr um Gottes Wesen und die göttlichen Energien als um die Menschwerdung Gottes, wie denn diese ja auch schwer in das System einzugliedern ist, ohne neue Gewalttätigkeiten.

Nun scheint es, daß sich gerade gegen diese Verkürzung des Christus-Bildes eine lebhaftere Reaktion erhoben hat. Wortführer ist hier Nikolaos Kabasilas, dessen Bedeutung als Mystiker nicht geringer ist als jene des Palamas. Sein System sieht freilich ganz anders aus. Für ihn ist geistliches Leben von Anfang bis zum Ende Leben in Christo, und zwar speziell im sakramentalen Christus. Die Stufen des Aufstiegs sind die Stufen des sakramentalen Lebens. Sein Ausgangspunkt ist die Lehre vom Corpus Christi mysticum, dessen Haupt der Herr selbst ist. Daher die Gemeinsamkeit des geistlichen Besitzes zwischen ihm und uns.<sup>2</sup> Aber es gehört zum Wesentlichen bei Kabasilas, daß er Christus nicht nur als unser Haupt, sondern auch als unser Herz auffaßt. Dieses neue Lebensprinzip im Christen ist Garant und Unterpfand der christlichen Herrlichkeit.<sup>3</sup> Die Mystik des

<sup>1</sup> PG 150, 1169 A.

<sup>2</sup> PG 150, 501: οὐσσωμοι αὐτῷ γενόμεθ' καὶ σύζωοι καὶ μέλη. 520: καὶ μέλη τῆς μακαρίας ἐκείνης κατέστημεν κεφαλῆς. Ἐξ ἐκείνου τοί-

νον, ἃ τῆς κεφαλῆς ἐστί καὶ ἡμῶν γίνεται.

<sup>3</sup> A. a. O. 596 D: τὴν τε γὰρ ἀληθινὴν ζῶν εἰς ἡμᾶς ἢ τῆς ἱερᾶς τραπέζης δύναμις ἀπὸ τῆς μακαρίας ἐκείνης ἔλκει καρδίας.

Kabasilas ist getragen von einer kräftigen ontologischen Auffassung der sakramentalen Vorgänge. Die Taufe begründet unser neues göttliches Leben, und erst auf dieser neuen Seinsgrundlage kann christliches Wirken entstehen. Aus der Seinsgleichheit muß die Kraft zur ethischen Assimilation, zur „Nachfolge Christi“ erfließen. Dabei sind die Sakramente nicht bloße Gnadenmittel, sondern echte Mysterien, Wirklichkeitsträger. Die Firmung führt weiter, was die Taufe begonnen. Sie ist das Mysterium des Geistes Christi. In der Eucharistie aber kulminiert diese ontische und sittliche Identität des Christen mit Christus.<sup>1</sup>

Mit diesen seinsbegründenden inneren Vorgängen beim Empfang der Sakramente muß Hand in Hand gehen das Mitwirken des Christen. Es hat zum Ziel die Angleichung an Gott, und das beste Mittel hierzu ist die Meditation (μελέτη) über Person, Leben und Wirken Christi.<sup>2</sup> Christus ist sozusagen der einzige Gegenstand dieser Betrachtung.<sup>3</sup> Ein anderes Mittel zur Heiligung ist nicht nötig. Damit aber vollzieht sich die Umwandlung des Menschen, die im Willen ihr Zentrum hat und auf keine Charismata angewiesen ist.<sup>4</sup> Sie vollendet sich in der reinen Liebe.<sup>5</sup>

Zum Abschluß dieser kurzen Übersicht über die byzantinischen Systeme des Aufstiegs zu Gott darf jene Centurie genannt werden, die von den beiden Mönchen Ignatios und Kallistos stammt, am Ende der byzantinischen Zeit steht und sich auch nach dem Zusammenbruch des Reiches noch einer ganz besonderen Beliebtheit erfreute. Sie ist gleichsam charakteristisch für das mystische Erbe, das die Byzantiner ihren Nachfolgern hinterlassen haben. Das Leben des Mystikers verläuft nach dieser Centurie zwischen der ersten Begnadigung (durch die Taufe), die entgegen der Ansicht Symeons des Theologen nicht verloren werden kann, und der vollendeten Gnadenentfaltung, wie sie das reine Gebet mit sich bringt. Das Beten ist nur in seinen Anfangsstadien eine Art Handlung; es wird, je mehr es sich vollendet, um so mehr zum reinen Zustand.<sup>6</sup> Dieser Zustand des Gebetes des Herzens ist mit asketischen Mitteln erreichbar. Er wird gekrönt durch die γῶσις, die nichts von Gott Getrenntes ist, sondern eben eine ἔλλαμψις Gottes, die ἀγέννητος θεωρία.<sup>7</sup> Dieser Zustand ist reines Geschenk. In diesem Zustand erkennt die Seele sich rein und unumwölkt, und es kann sein, daß dabei jenes Licht aufleuchtet, das die Apostel auf dem Tabor gesehen haben. Der Begriff γῶσις ist in der Centurie unterschieden vom Begriff θεωρία. Erstere ist Vorrecht der Hesychasten, letztere ist alles, was die Praktikoi erreichen können. So bringt diese Centurie viel von dem in die spätere Zeit, was „Hesychasmus“ bedeutet, aber es verdient bemerkt zu werden, daß das spezifisch palamitische Gedankensystem außerhalb des Interesses der Verfasser liegt. Wohl aber ist die hesychastische Gebetsmethode, so wie Gregorios Sinaites sie gelehrt hat, ein Hauptbestandteil des Buches.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> A. a. O. 581.

<sup>2</sup> A. a. O. 641–645.

<sup>3</sup> A. a. O. 677 D: μόνος ἐστὶν Ἰησοῦς . . .

<sup>4</sup> 688: ἀλλ' οὐδ' εἰ θεωριῶν τινων ἀπολαύει καὶ ἀποκαλύψων τυγχάνει καὶ τὰ μυστήρια πάντα οἶδεν ἀπὸ τούτων αὐτὸν . . . θαυμάσομεν . . . οὐ συνίστησιν οὐδ' ἐργάζεται τὴν

ζωὴν . . .

<sup>5</sup> 701–704.

<sup>6</sup> nr. 38; PG 147, 709: ὅτι μείζων πάσης ἐργασίας ἢ καθαρὰ προσευχὴ ἐστίν.

<sup>7</sup> nr. 68; PG 147, 752–756.

<sup>8</sup> nr. 49. 51. PG 147, 725–729. 733.

**IV. HAUPTTEIL**

**GESCHICHTE DER THEOLOGISCHEN LITERATUR  
DER BYZANTINER**

# I. DIE THEOLOGIE IM ZEICHEN DES KAMPFES FÜR UND WIDER DEN MONOPHYSITISMUS

## A. DOGMATIK UND POLEMIK

### a) DIE STRENGEN CHALKEDONIER

Die Politik der Kaiser Zenon, Basiliskos und Anastasios I. war einer Entwicklung der chalkedonischen Theologie nicht sehr günstig. Trotzdem läßt sich noch in der Regierungszeit des Letztgenannten (491–518) eine Neubelebung dieser Theologie feststellen. Sie ist freilich mit einer Gabelung verbunden, die zwar nicht als Bruch in der Front bezeichnet werden kann, aber doch zu Reibungen führte, die für eine gesunde Gesamtentwicklung nicht von Vorteil waren. Man bezeichnet die beiden Richtungen als strikten Chalkedonismus oder Dyophysitismus und als Neuchalkedonismus. Während ersterer die Zweiheit der Naturen in Christus besonders betont und die Verbindung mit der reichen Überlieferung der antiochenischen Theologie nicht abreißen läßt, geht es letzterem vor allem um den Einbau nicht nur einzelner Sätze, sondern des gesamten Lehr- und Formenschatzes des Kyrillos von Alexandria in die chalkedonische Theologie und folgerichtig um die Ausschaltung der antiochenischen Tradition eines Theodoros von Mopsuestia und Theodoretos von Kyrrhos usw. Im Verlauf des Jahrhunderts gewinnt die neuchalkedonische Richtung mehr und mehr an Boden, besonders seit sich Justinianos I. ihrer annimmt.

Unter den ersten Vertretern des Dyophysitismus strenger Observanz muß wohl der konstantinopolitanische Patriarch Makedonios (495–511) genannt werden, der sicherlich nur deshalb von Seueros als Nestorianer bezeichnet wurde, weil er der barocken Formel „Unus ex trinitate passus“ nichts abgewinnen konnte. Seueros macht ihm die Abfassung von zwei Sammlungen von Väterzitate häretischer Herkunft zum Vorwurf. Die eine davon muß eng verwandt mit dem Athanasios-Florileg des Laurent. IV 23 gewesen sein und war sicherlich vorephesinisch; die zweite, ebenfalls aus dem 5. Jahrhundert stammend, hatte vielleicht den Nestorianer Joannes von Aigai zum Verfasser. Von einer Verfasserschaft des Patriarchen kann nicht die Rede sein; wahrscheinlich hatte er sie in seiner Bibliothek und machte in der Polemik davon Gebrauch.<sup>1</sup>

Das Athanasios-Florileg ed. E. Schwartz, Der sogenannte sermo maior de fide des Athanasius, Sb Bayer. AW 1924, 6, München 1924.

<sup>1</sup> Richard, Florilèges 733.

Streng dyophysitisch war auch die Sammlung gefälschter Briefe an den monophysitischen Patriarchen Petros Gnapheus von Antiocheia über das monophysitische Trisagion, von der eine erste Ausgabe ca. 512 und in der Folgezeit weitere erschienen. Die Sammlung stammt von Mönchen, die zwar griechisch schrieben, deren Muttersprache aber nicht das Griechische war.<sup>1</sup>

Ausg. ACO III, 215–231; – E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*, München 1934, 125–150; – lat. Übers.: *Collectio Avellana*, ep. 71–79 (O. Günther), 162–219.

Verloren sind die Schriften des Bischofs Herakleianos von Chalkedon, der sein Amt wohl im Jahre 536 angetreten hat. Vielleicht war er vorher Presbyter an der Hagia Sophia gewesen. Er verteidigte die alte Zweinaturenlehre in einem Schreiben an den Metropolit des kappadokischen Kaisareia, Soterichos, der im Kampf der Fronten für und wider Chalkedon nicht recht Stellung zu beziehen mußte. Photios (cod. 85) las von Herakleianos auch ein Werk gegen die Manichäer – einem gewissen Achillios gewidmet –, das zeitlich gut in die neuauflammende Ketzerverfolgung des Kaisers Justinianos (etwa seit 527) paßt.<sup>2</sup>

Fragmente des Briefes an Soterichos bei M. Lequien, *Oriens christianus I*, Paris 1740, 602 f., und *Doctrina Patrum* 42 f. 134. 207 f. (Diekamp); – ein Fragment aus der Manichäerpolemik bei Maximos Homologetes, PG 91, 125.

Eine der kirchenpolitisch wichtigsten Gestalten dieser Schule ist der Metropolit Hypatios von Ephesos. Er nahm an der berühmten *Collatio cum Severianis* des Jahres 532 teil und war dabei nach dem Bericht des Innozentius von Maroneia der Wortführer der Kaiserlichen, lenkte aber zunächst, trotz der Vorliebe seines Herrn für den Neuchalkedonismus, die Unterredung durchaus im altchalkedonischen Sinn. Damals tauchten zum erstenmal die dionysischen Schriften als Beweismaterial auf. Hypatios bezweifelte die Echtheit der Areopagitica sowohl wie anderer Väterzitate der Severianer. Zum letztenmal begegnet Hypatios auf der Synode gegen Anthimos (536). 541 taucht ein neuer Bischof von Ephesos auf.

Neben einem bischöflichen Dekret über das christliche Begräbnis, das in Stein gehauen erhalten blieb, schrieb er *Σύμμικτα ζητήματα*, die bis auf wenige Reste verlorengegangen sind. Sie entstanden auf Bitten seines Suffragans Julianos von Adramyttion und umfaßten wenigstens zwei Bücher. In biblischen Katenen sind nicht weniger als 103 Hypatios-Zitate erhalten geblieben. Da außer Hypatios von Ephesos kein theologischer Schriftsteller mit diesem Namen bekannt ist, darf man diese Exzerpte wohl unserem Hypatios zuschreiben. Manches davon wird aus den *Σύμμικτα ζητήματα* stammen. An biblischen Arbeiten läßt sich aus den Exzerpten am ehesten ein Kommentar zu den zwölf kleinen Propheten wahrscheinlich machen.<sup>3</sup>

Über die *Collatio* siehe unten S. 376; das Begräbnisdekret ed. R. Heberdey, Vorläufiger Bericht über die Grabungen in Ephesus 1904, Jahreshefte des Österreichischen Archäo-

<sup>1</sup> E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*, München 1934, 287–300.

<sup>2</sup> Bardenhewer V 17; – J. P. Junglas: *Leontius von Byzanz*, Paderborn 1908, S. 56; – Moeller, *Chalcédonisme* 655–656. 662.

<sup>3</sup> Hauptschrift F. Diekamp (siehe bei den Ausgaben!); – M. Richard, *Le néo-chalcédonisme*, *Mélanges de science religieuse* (Lille) 3 (1946) 156–161; – Moeller, *Chalcédonisme* 661–662.

logischen Instituts VIII, 1905, Beiblatt Sp. 78 f.; – H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, Paris 1922, Nr. 108 S. 35 f.; – J. M. Bakhuizen van den Brink, *De oudchristelijke monumenten van Ephesus*, Den Haag 1923, 129–148 mit Kommentar; – F. Diekamp, *Analecta patristica*, Rom 1938, 126; – die vermischten Fragen: Exzerpt über die Bilderverehrung ed. F. Diekamp, a. a. O. 127–129; – Übers. des Exzerpts bei P. J. Alexander, *Hypatius of Ephesus*, *Harv. Theol. Review* 45 (1952) 177–184; – Fragmente aus den Katenen: Gesamtausgabe Diekamp, a. a. O. 129–153.

Nicht ganz sicher ist die Datierung des Mönches Eustathios. Mit einiger Wahrscheinlichkeit gehört sein Brief über die zwei Naturen in Christus etwa in den Anfang der vierziger Jahre. Eustathios versucht zu zeigen, daß sich Seueros fortgesetzt selbst widerspreche. Der Mönch formuliert seine Argumente zwar mit der Terminologie der Neuchalkedonier, scheint aber trotzdem zu den strengen Dyophysiten zu gehören.<sup>1</sup>

PG 86, 901–942.

Kurz nach Eustathios setzt die Schriftstellerei eines Mannes ein, der durch die Forschung der letzten Jahre radikal wie kein zweiter von seiner „place abusive“ in der theologischen Literaturgeschichte entfernt worden ist: Leontios von Byzanz. Leontios hat nichts zu tun mit dem skythischen Mönch gleichen Namens,<sup>2</sup> hat aber auch nichts zu tun mit dem Neuchalkedonier Leontios von Jerusalem und war auch nicht der theologische Berater des Kaisers Justinianos.<sup>3</sup> Er ist schließlich auch nicht der Verfasser des vielbesprochenen Werkes „De sectis“.<sup>4</sup> Er dürfte gegen Ende des 5. Jahrhunderts in Konstantinopel geboren sein, wurde Mönch in der Neuen Laura in Palästina und nahm teil an den Machenschaften der Origenisten um den Abbas Nonnos. Jedenfalls sprechen für die Identifizierung mit dem Origenisten Leontios sehr schwerwiegende Gründe, vor allem die Analyse seiner echten Schriften.<sup>5</sup>

Seine schriftstellerische Tätigkeit reduziert sich auf drei Werke: a) drei Bücher gegen die Nestorianer und Eutychianer. Alle drei Bücher waren von Florilegien begleitet, die erhalten, aber nur in lateinischer Übersetzung veröffentlicht sind; b) die *Epilysis*, ein Nachtrag zu den genannten drei Büchern, in dem sich der Verfasser gegen Angriffe auf seine Thesen zur Wehr setzt, und schließlich c) 30 *κεφάλαια* gegen Seueros von Antiocheia, ursprünglich ein zweiter Teil der *Epilysis*.

Sein erstgenanntes Werk, sehr flüchtig gearbeitet, entstammt wahrscheinlich den Wochen nach der Veröffentlichung des Origenistendekrets des Kaisers in Palästina (Februar 543) und diente wohl hauptsächlich dazu, seinem Freund Theodoros Askidas die Waffen in die Hand zu geben – für den Kampf gegen Theodoros von Mopsuestia und gegen den bei Hof vielleicht nicht scheinbar angesehenen Aphthartodoketismus –, mit denen sich die Origenisten rächen konnten – Waffen, die Askidas freilich nicht unwesentlich modifiziert hat.

<sup>1</sup> Ehrhard 56; – Bardenhewer V 16; – Moeller, *Chalcédonisme* 684; – Richard, *Florilèges* 743–744.

<sup>2</sup> B. Altaner, *Der griechische Theologe Leontius und Leontius der skythische Mönch*, *TheolQuart.* 127 (1947) 147–165.

<sup>3</sup> M. Richard, *Léonce de Jérusalem et*

*Léonce de Byzance*, *Mélanges de science religieuse* 1 (1944) 35–88.

<sup>4</sup> M. Richard, *Le traité de sectis et Léonce de Byzance*, *RevHist.Eccl.* 35 (1939) 695–723.

<sup>5</sup> M. Richard, *Léonce de Byzance était-il origéniste?* *RevEtByz.* 5 (1947) 31–66.

Leontios gehört zu den strengen Dyophysiten; er steht dem Lehrsystem des Theodoros von Mopsuestia näher als er glauben machen will. Seine Theologie ist völlig unabhängig von Kyrillos, sie wächst viel eher auf dem Boden der Kappadokier und ist versetzt mit einer „mehr brillanten als tiefgehenden Dialektik“ (Ch. Moeller), die sich nur teilweise auf Aristoteles zurückführen läßt. Die Art seines literarischen Vorgehens läßt ihn – ganz abgesehen von der Teilnahme an den Revolten in Palästina – charakterlich nicht im besten Licht erscheinen. Sein Einfluß auf die spätere griechische Theologie ist geringer, als man bisher angenommen hat. Daß er die beherrschende orthodoxe Gestalt des 6. Jahrhunderts gewesen sei, um den sich die übrigen Namen als Mitsreiter scharten, entspricht nicht den Tatsachen.<sup>1</sup>

Gegen Nestorianer und Eutychianer: PG 86, 1, 1267–1396 (nach A. Mai); – die Florilegien dazu lat. nach Torres bei H. Canisius, *Antiquae lectiones*, IV, Ingolstadt 1603, 1–171, und J. Basnage, *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum I*, Antwerpen 1725, 527–630; Teile bei Maximos Homologetes, PG 91, 544–76 und *Doctrina Patrum* (Diekamp) passim; (vgl. Index); – die Epilyis: PG 86, 2, 1915–1945; – die *κεφάλαια*: PG 86, 2, 1901–1916 und *Doctrina Patrum* 155–164 (Diekamp).

Das letzte Zeugnis des alten Chalkedonismus, nicht ohne Verständnis für die neuen Lehransätze, ist das Werk „De sectis“, das bisher unter dem Namen des Leontios von Byzanz ging, ihm aber sicher nicht angehört, da Leontios darin besonders wegen seiner Anthropologie angegriffen wird. Es beruht auf den Notizen, die sich Theodoros, den M. Richard und andere mit Theodoros von Rhaithu identifizieren wollen, in den Vorlesungen eines weiter nicht bekannten Leontios gemacht hat. Das Werk gehört in das ausgehende Jahrhundert und stellt in 10 Kapiteln eine Art Zusammenfassung der zeitgenössischen Theologie dar.<sup>2</sup>

PG 86, 1, 1193–1268.

<sup>1</sup> Die ältere Literatur bis Bardenhewer einschließlich ist in sehr vielen Punkten durch die Anm. 2–5, S. 373 genannte Literatur überholt. Dazu kommt an neueren Forschungen Sila Rees, *The de sectis, a treatise attributed to Leontius of Byzantium*, *JournTheolStud.* 49 (1939) 346–360; – R. Devreese, *Le florilège de Léonce de Byzance*; *Revue des sciences rel.* 10 (1930) 545–576; – Moeller, *Chalcédonisme* 662–664; – Richard, *Florilèges* 739–740; – H. Reindl, *Der Aristotelismus bei Leontios von Byzanz*, (Maschinenschriftl. Diss.) München 1953; – An älterer Literatur, die gelegentlich beizuziehen ist, nenne ich: Fr. Loofs, *Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz*, Leipzig 1887; – W. Rügamer, *Leontius von Byzanz*, Würzburg 1894; – J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn 1908; – M. Jugie, *La béatitudo et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins*, *RevScPhilThéol.* 10 (1921) 548–559; – A. Casamassa, *I tre libri di Leonzio Bizantino contro i nestoriani e i monofisiti*, Bessarione 25 (1921)

33–46; – V. Grumel, *L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et s. Maxime le Confesseur*, *EO* 25 (1926) 393–406; – V. Grumel, *Le surnaturel dans l'humanité du Christ viateur d'après Léonce de Byzance*, *Mélanges Mandonnet II*. Paris 1930 15–22; – S. Rees, *Leontius of Byzantium and his defence of the council of Chalcedon*, *The Harvard Theol. Review* 24 (1931) 111–120; – Ehrhard 54–56; – Bardenhewer V 9–13; – *DTC IX* 1, 400–426 (V. Grumel); – E. Hammerschmidt, *Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe bei Leontios von Byzanz*, *Johannes von Damaskus und Theodor Abū Qurra*, *Ostkirchl. Studien* 4 (1955) 147–154; – A. Theodoru, *Χριστολογική όρολογία και διδασκαλία Αεοντίου του Βυζαντίου*, *Θεολογία* 26 (1955) 211–222. 421–435; 584–592; 27 (1956) 32–44.

<sup>2</sup> Siehe oben Anm. 3 und 4 S. 373 und unten Anm. 2 S. 383. Dazu M. Richard, *ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ*, *Byzantion* 20 (1950) bes. S. 198–202; – Moeller, *Chalcédonisme* 663–666;



## b) DIE NEUCHALKEDONIER

Verzweigter, reicher an Schattierungen und dauerhafter als der alte Chalkedonismus, besonders seit der Verurteilung der Drei Kapitel, ist die Theologie der Neuchalkedonier im 6. Jahrhundert. Auch sie setzt noch unter Kaiser Anastasios I. ein, und zwar mit dem alexandrinischen Mönch Nephalius. Er gehörte ursprünglich zur monophysitischen Gruppe der Akephaloi und beteiligte sich an den Ruhestörungen dieser Gruppe im Jahre 481. Später ging er ins Lager der Orthodoxen über, ohne seinen turbulenten Charakter mit dem Konfessionswechsel zu ändern. Jedenfalls putschte er 507 die palästinensischen Mönche gegen Seueros auf, der sich damals im Kloster des Petros von Iberien bei Majuma aufhielt. Seueros reiste daraufhin 508 nach Konstantinopel, wohin ihm Nephalius folgte, ohne daß wir seine Spur weiter verfolgen könnten. Die Rede, die er in Majuma gegen Seueros hielt, wurde schriftlich niedergelegt und geriet auch Seueros in die Hände, der dagegen zur Feder griff. Wir kennen sie nur aus dieser Widerlegung.<sup>1</sup>

Der eigentliche Wegbereiter des Neuchalkedonismus in der Hauptstadt war jene betriebsame Gruppe von skytischen Mönchen, deren Haupt Maxentios hieß.<sup>2</sup> Ihnen war es vor allem um die Annahme der theopaschitischen Formel zu tun, die dazu dienen konnte, einen Ausgleich der Theologumena auszudrücken, von den Skythen aber als Schibboleth der Orthodoxie gehandhabt wurde, wobei dann jeder Chalkedonier alten Stils, etwa der Papst und sein Apokrisiarios, zum „Nestorianer“ wurde. Die Schriften des Maxentios, eine gegen die „Nestorianer“, sowie einige Libelli, waren lateinisch abgefaßt, gehören also streng genommen nicht in diesen Rahmen. Maxentios war ein leidenschaftlicher Logomachos und ein schlechter Schriftsteller dazu. Sein Werk bildet keinen erfreulichen Auftakt für die neue Richtung, so wenig wie das „Wirken“ des Nephalius.<sup>3</sup>

Ausg. PG 86, 1, 75–158 (nach J. Cochlaeus) und ACO IV, 2, 3–62 (in griech. Übersetzung).

Einen Fürsprecher fand die theopaschitische Formel im Patriarchen Epiphanius von Konstantinopel (520–535). Er richtete 520 an den Papst ein chalkedonensisches Glaubensbekenntnis (nur lateinisch erhalten) und bat ihn 533 um die Approbation der Formel „Unus ex trinitate“ und um Verurteilung derer, welche Maria nicht als Theotokos anerkennen, d. h. wohl jener, welche diese Formel nicht ohne Beisatz gebrauchen wollten (verloren).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ch. Moeller, Un représentant de la christologie néochalcédonienne au début du 6<sup>me</sup> siècle en Orient: Nephalius d'Alexandrie, *RevHistEcl.* 40 (1944–1945) 73–140; – ders., *Le Chalcédonisme* 670–671.

<sup>2</sup> Vgl. B. Altaner, s. oben Anm. 2 S. 373. Danach ist die Identifizierung mit dem Bischof Joannes von Tomoi nicht mehr wahrscheinlich, die W. C. Back, *John Maxentius and the Collectio Palatina*, *Harvard Theol. Review* 30 (1943) 97–107, vorgeschlagen hat; damit fällt der Beinamen Joannes.

<sup>3</sup> Vgl. Bardenhewer V 14–15; – W. Elert, *Die Theopaschitische Formel*, *TheolLitZeit.* 75 (1950) 195–206; – B. Altaner, *Zum Schrifttum der „skythischen“ (gotischen) Mönche*, *HistJahrb.* 62 (1943) 261–273 (nicht ausgeliefert) und nochmals: *HistJahrb.* 72 (1953) 568–581; – V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „skythischen Kontroversen“*, Paderborn 1935; – Moeller, *Chalcédonisme* 676–679.

<sup>4</sup> Grumel, *Regest* 217–227.

Glaubensbekenntnis lat. PL 63,494–495, Collectio Avellana nr. 195, 652–654 (O. Günther) und Mansi VIII 502–503.

Ein ähnliches Anliegen wie die Bitte des Patriarchen Epiphanius wurde durch den Kaiser Justinianus I. auch mit der sogenannten *Collatio cum Severianis* verbunden, die im Jahre 532 stattfand. Justinianus hatte dazu eine Reihe bisher verbannter monophysitischer Bischöfe und Mönche nach Konstantinopel eingeladen. Wortführer der Chalkedonier war Bischof Hypatios, der die Debatten mit dem Ziel der Anerkennung des strengen Dyophysitismus führte. Am letzten Tag der Besprechungen aber brachte der Kaiser seine Lieblingsformel, das „Unus ex trinitate passus“, mit dem er die Monophysiten zu gewinnen hoffte, vor und bat die Versammlung, sich um die Billigung dieser Formel durch den Papst zu bemühen. Über den Verlauf der Gespräche sind wir unterrichtet durch einen Brief des Bischofs Innokentios von Maroneia an den Presbyter Thomas von Thessalonike, der freilich nur mehr lateinisch erhalten ist. Die an den päpstlichen Hof gehende Abordnung nahm nicht nur das Protokoll der Gespräche mit, sondern wohl auch ein Commentarium desselben Bischofs Innokentios, das sicherlich ursprünglich griechisch abgefaßt war. Darin wird der Nachweis versucht, daß die theopaschitische Formel aus der Polemik gegen Theodoros von Mopsuestia und Nestorios hervorgegangen sei und der Christologie des Tomus Leonis nicht widerspreche.<sup>1</sup>

Brief des Innokentios; Mansi VIII 817–834 und ACO IV 2, 167–184; – Commentarium ACO IV 2, 16–84.

Nach den wenig versprechenden Anfängen des Neuchalkedonismus findet er endlich in Joannes Scholastikos Bischof von Skythopolis in Palästina (zwischen 536 und 550), einen Vertreter, der über eine umfassende, ja erstaunliche Bildung verfügte und damit als erster Seueros ebenbürtig gegenübergestellt werden kann. Seine schriftstellerische Tätigkeit fällt etwa in das zweite und dritte Jahrzehnt des Jahrhunderts. Schon um 510 verfaßte er ein Werk über die Menschwerdung, dessen Besonderheit eben darin bestand, daß er nicht nur mit Nachdruck das Chalcedonense verteidigte, sondern mit ebenso viel Eifer die Lehre des Kyrillos. Der „Nestorianer“ Basileios Kilix griff ihn deshalb an und widerlegte die drei Bücher in sechzehn eigenen. Beide Werke sind verlorengegangen, jedoch hat Photios die Widerlegung noch in Händen gehabt (cod. 107). Vielleicht um die Aufrichtigkeit seiner Treue zum Chalcedonense zu beweisen, schreibt Joannes jetzt (zwischen 512–518) ein umfangreiches, mindestens acht Bücher umfassendes Werk für das Konzil, das Seueros erst nach geraumer Zeit in die Hände fiel. Es ist freilich nicht völlig ausgeschlossen, daß die beiden genannten Werke doch identisch sind. Die 6. Synode zitiert auch ein Werk „Gegen Seueros“, das etwa 527 entstanden sein könnte. Berühmt geworden ist Joannes Scholastikos als der erste Scholiast des *Corpus Areopagiticum*. Die Scholien müssen vor dem Drei-Kapitel-Streit entstanden sein. Sie wurden spätestens im

<sup>1</sup> Ehrhard 56; – E. Schwartz, Konzilsstudien, Schriften der wiss. Ges. Straßburg 1914 H. 20, 36–52; – ACO IV 2,

S. XVI; – E. Schwartz, Zur Kirchenpolitik Justinians, Sb. Bayer. AW 1940, 2. 37–38.

12. Jahrhundert mit den Scholien des Maximus Homologetes zusammenge-  
worfen. Dadurch aber, daß der wichtigste Teil der Scholien des Joannes  
frühzeitig (die hsl. Überlieferung geht bis ins Jahr 804 zurück) ins Syrische  
übersetzt wurde, läßt sich mit einiger Vorsicht das Gut des Joannes von  
dem des Maximus scheiden.<sup>1</sup>

Fragm. der Schrift gegen Seueros: Mansi X 1107. XI 437-448; – *Doctrina Patrum*  
85-86 (Diekamp); – die Scholien zusammen mit denen des Maximus: PG 4, 15-432,  
527-576.

Klar, nüchtern und trocken erläutert die neuchalkedonischen Ansichten  
Joannes Grammatikos von Kaisareia in Palästina. Er verfaßte zwischen  
514 und 518 ein Libell zugunsten der Synode von Chalkedon, zugleich aber  
auch um zu zeigen, daß die Beschlüsse der Synode sich mit den Anathema-  
tismen des Kyrillos vertragen. Die Schrift wurde von Seueros widerlegt,  
wodurch uns in syrischer Sprache große Fragmente des Grammatikos sowie  
70 Texte seines patristischen Florilegs, welches den Libell begleitete, erhal-  
ten geblieben sind. Jüngst hat Ch. Moeller drei Fragmente in griechischer  
Sprache unter den Fragmenten des Eulogios von Alexandria entdeckt,  
dem die Widerlegung des Seueros noch im Urtext vorlag. Joannes war auch  
der Redaktor des Briefes, welchen eine neuchalkedonische Synode von Alex-  
andrette in Kilikien an Kaiser Anastasios richtete.<sup>2</sup>

Griech. Fragm. PG 86, 2944 B-2945 C; – syr. Fragm. bei Seueros siehe S. 389.

Bei Kaiser Justinianus I. (527-565) verbindet sich wie kaum wieder  
bei einem byzantinischen Kaiser Politik, Verwaltung und Theologie – und  
das nicht zuletzt in seinen Verlautbarungen. Trotzdem lassen sich aus die-  
sen hier einige Stücke namhaft machen, in denen der Theologe vor dem  
Regenten und Politiker die Vorhand hat. Darin aber offenbart sich eine  
Theologie neuchalkedonischer Prägung, die selbständiger ist, als man bis-  
her angenommen hat. Es handelt sich vor allem um den Traktat gegen die  
Monophysiten, genauer gesagt um einen Brief an alexandrinische Mönche,  
welche der Patriarch Zoilos zu Anhängern des Chalcedonense bekehrt hatte,  
wahrscheinlich aus dem Jahre 542/43; ferner um eine *Expositio* des rechten  
Glaubens aus dem Jahre 551. Beide Werke bezeichnet Ch. Moeller als klas-  
sische Texte des Neuchalkedonismus. Die Dialektik der späteren Neuchal-  
kedonier spielt darin noch keine Rolle. Einen theologischen Traktat bildet  
aber auch das Edikt gegen den Origenismus, das mit 20 Anathematismen  
schließt. Das Edikt über die Drei Kapitel ist nicht erhalten geblieben, dafür  
besitzen wir eine scharfe kaiserliche Replik auf eine Denkschrift, welche die

<sup>1</sup> Ehrhard 137. 56; – Bardenhewer V 16;  
H. Urs von Balthasar, *Das Scholienwerk*  
des Johannes von Scythopolis, *Scholastik*  
15 (1940) 16-38; – Moeller, *Chalcédonisme*  
674-676; – Richard, *Florilèges* 735. –  
Moeller hat in seiner Arbeit über Nephaios  
(s. oben Anm. 1 S. 375) Zweifel an der  
Echtheit der Dionysios-Scholien angemel-  
det, ohne bisher darauf zurückgekommen  
zu sein.

<sup>2</sup> Bardenhewer V 14; – M. Richard, *Le*  
*Néo-Chalcédonisme, Mélanges de science*  
*relig.* 3 (1946) 156-161; – Ch. Moeller,  
*Trois fragments grecs de l'Apologie de*  
*Jean le Grammairien pour le concile de*  
*Chalcédoine, RevHistÉccl.* 46 (1951) 683-  
688; – ders., *Chalcédonisme* 672-674; –  
Richard, *Florilèges* 736; – J. Lebon, *Le*  
*monophysisme sévérien, Louvain* 1919,  
136 ff.

Verurteilung der Drei Kapitel angegriffen hatte. Nicht mehr erhalten ist auch das Edikt, in welchem der Kaiser an seinem Lebensabend noch für die Lehre der Aphthartodoketen eingetreten ist.

Schließlich darf man Justinianos sogar unter die Kirchendichter zählen, denn er ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Verfasser des berühmten Tropars 'Ο μονογενῆς υἱός.<sup>1</sup>

Gegen die Monophysiten: PG 86, 1, 1103–1146 (nicht vollst.) und E. Schwartz, Drei dogmatische Schriften Justinians, Abh. d. Bayer. AW NF 18, München 1939, 7–43; – gegen die Origenisten: PG 86, 1, 945–90; – Expositio fidei: PG 86, 1, 993–1036 und Schwartz a. a. O. 72–111 mit lat. Übers.; – Replik auf die Denkschrift: PG 86, 1041–1096 u. Schwartz, a. a. O. 47–69; – das Tropar: Christ-Paranikas 52 und in allen Ausgaben der Chrysostomos-Liturgie; – Ein Glaubensbekenntnis mit der skythischen Formel aus dem Jahre 533: PG 86, 1, 14–17.

Einer der treuesten Verfechter der justinianeischen Kirchenpolitik und Theologie war sein Comes Orientis Ephraem von Amida, der 527 den Patriarchenstuhl von Antiocheia bestieg und als solcher bis 545 als beamteter Kirchenpolitiker mit seinen Gegnern kurzen Prozeß zu machen pflegte. Schriftstellerisch hat er vielleicht den Kaiser inspiriert. Für Ephraem spielen die Formeln des Kyrillos fast eine größere Rolle als die der Synode von 451. Er scheint auch dem Aphthartodoketismus geneigt gewesen zu sein, weigerte sich allerdings heftig, das Dekret gegen die Drei Kapitel anzuerkennen. Photios hatte noch drei Bände mit Briefen, Sermones und theologischen Traktaten in Händen, von denen er zwei analysiert. Der erste Band enthielt hauptsächlich Briefe und Homilien, der zweite vier Bücher gegen Seueros mit fünf Antworten auf Fragen über das Buch Genesis, die ein Mönch Anatolios gestellt hatte (cod. 228 und 229). Seine überraschend reiche patristische Argumentation ist allerdings nicht kritisch und entstammt meist zweiter Hand.<sup>2</sup>

Fragmente in PG 86, 2, 2099–2110 (wobei die Fragm. εὺς μαργαρίτην zu streichen sind, die Ephraem dem Syrer zugehören), PG 89, 1185–1188. PG 103, 957–1024; Mansi X 1107. XI 433–436.

<sup>1</sup> Ehrhard 57–58; – Bardenhewer V 20–24; – DTC VIII, 2. 2277–2290 (M. Jugie); – LTK V 730–732 (F. Dölger); – von der weitverzweigten Literatur nenne ich nur solche Arbeiten, die unmittelbar auf den Theologen Justinianos Bezug haben: G. Glazolle, Un empereur théologien, Justinien; son rôle dans les controverses, sa doctrine christologique, Lyon 1905; – Fr. Loofs, Die „Ketzerei“ Justinians, Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, 231–248; – V. Grumel, L'auteur et la date de composition du tropaire 'Ο μονογενῆς, EO 22 (1923) 398–418; – M. Jugie, L'empereur Justinien a-t-il été aphthartodocète, EO 31 (1932) 399–402; – E. Schwartz, Vigilius-Briefe – Zur Kirchenpolitik Justinians, Sb. Bayer. AW 1940 H. 2, München 1940; – B. Altaner, Zu den Augustinus-Testimonien Kaiser Justinians in seinem „Schreiben gegen die drei Kapitel“, Zeitschr. f. Religions- und

Geistesgeschichte 1 (1948) 170–171; – M. V. Anastos, The immutability of Christ and Justinian's condemnation of Theodore of Mopsuestia, Dumbarton Oaks Papers 6 (1951) 123–160; – unzugänglich blieb mir T. M. Popescu, Tratatul imparatului Justinian contra lui Origen, Studii teologice 4 (1933) 17–66, so daß ich nicht angeben kann, ob hier der Traktat ediert oder nur besprochen wird. – Moeller, Chalcedonisme 679–680; – G. A. Kinsella, The two phases of the ecclesiastical policy of Justinian I, Washington 1948.

<sup>2</sup> Ehrhard 57; – Bardenhewer V 17–18; – J. Lebon, Ephrem d'Amid, Mélanges Ch. Moeller I, Löwen 1914, 197–214; – G. Downey, Ephraemius, Patriarch of Antioch, Church History 7 (1938) 364–370; – Moeller, Chalcedonisme 680–683; – Richard, Florilèges 738–739.

Leontios von Jerusalem, im Gegensatz zu Leontios von Byzanz Neuchalkedonier, war wie dieser Mönch in Palästina. Als Vertreter der Mönchsgemeinden seiner Heimat finden wir ihn 532 in Konstantinopel; 536 auf der Synode gegen Anthimos vertritt er die Klöster Palästinas als Apokrisarios. Wir dürfen in ihm einen Anhänger der kaiserlichen Kirchenpolitik und den Berater Justinianos' sehen. Als Schriftsteller verrät er nicht die beste Eignung. Wir kennen von ihm zwei Werke, eines gegen einen völlig theoretischen Nestorianismus gerichtet, das zweite, nur fragmentarisch erhalten, gegen die Monophysiten. Beide Werke sind wohl in Konstantinopel abgefaßt. Sein Väter-Florileg arbeitet mit stark verstümmelten und irreführenden Texten.<sup>1</sup>

PG 86, 1, 1399–1901 (nach A. Mai).

Häufiger im folgenden Jahrhundert als in seinem eigenen begegnet in den dogmatischen Auseinandersetzungen der Name des Patriarchen Menas von Konstantinopel (536–552), der dem Patriarchen Anthimos nachfolgte. Wir kennen aus seiner Kanzlei neben einer lateinisch gedruckten Verurteilung des Seueros und Petros von Apameia sein bei der Weihe abgelegtes Glaubensbekenntnis, sowie ein weiteres Symbolon, das er Papst Vigilius im Jahre 552 überreichte. Berühmt geworden in der monotheletischen Kontroverse und immer wieder zitiert wurde ein *λόγος δογματικός*, gehalten vor dem genannten Papst Vigilius und dem Papst ausgehändigt im gleichen Jahre 552, worin von der *μία ἐνέργεια* in Christus gehandelt und diese Lehre patristisch belegt wurde, der sogenannte Libellus Menae. Das 6. oikumenische Konzil sah darin eine Fälschung. Patriarch Sergios hatte sich auf den Libell gegenüber Papst Honorius berufen und darauf hingewiesen, der Papst könne den Text in seinem eigenen Archiv nachlesen. Honorius lehnte in seinem Antwortschreiben diese Möglichkeit nicht ab. Die Gründe der 6. Synode genügen nicht, die Echtheit zu bestreiten, um so weniger, als Menas mit seiner Lehre im 6. Jahrhundert gar nicht allein stand – auch unter den Neuchalkedoniern nicht.<sup>2</sup>

Glaubensbekenntnis bei der Weihe: Collect. Avellana 340–342 (O. Günther) (lat.) und Pitra, Jur. Eccl. II, 217–219; – Bekenntnis an Papst Vigilius: Mansi IX 62–63 und PL 69 67–69 (lat.); – Verurteilung des Seueros usw.: Mansi VII 1139–1142 (lat.); – Fragmente des Libellus; Mansi XI 525 CD. 529–536; vgl. auch 528.

Einem Pamphilos von Jerusalem wird von einer jüngeren Tradition eine *Κεφαλαίων διαφόρων λύσεις*, von A. Mai Panoplia dogmatica genannt, zugeschrieben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese antimonophysitische Schrift unter dem Einfluß des Leontios von Jerusalem entstanden ist. Des weiteren besteht einige Wahrscheinlichkeit, daß unser Pamphilos auch der Verfasser eines Enkomions auf die Martyrin Soteris ist. Jedenfalls läßt sich das Fest der Hl. im 6. Jahrh. in Jerusalem eruieren, und die Hss. nennen einen Presbyter Pamphilos von Jerusalem als Verfasser der Rede.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Siehe die Literatur unter Anm. 3 und 5 S. 373; – M. Richard, Léonce et Pamphile, RevScPhilThéol. 27 (1938) 27–52; – ders., Florilèges 740; – Moeller, Chalcedonisme 686–687; – ders., Textes „monophysites“ de Léonce de Jérusalem, EphemTheolLov. 27 (1951) 467–482.

<sup>2</sup> LTK VII 80 (J. Lippel); – Grumel,

Regest 232–243; – E. Schwartz, Vigilius-Briefe. Zur Kirchenpolitik Justinians, Sb. Bayer. AW 1940, 2, München 1940, 42 ff.; – F. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten S. 69–73. Die Biographie des Patriarchen siehe S. 408.

<sup>3</sup> Bardenhewer V 18–19; – Ehrhard, Überlieferung I 2, 11; – BHG 1662, 1662a

A. Mai, *Nova Patrum bibliotheca* II, Rom 1844, 597–653; – auf Soteris: ed. P. Franchi de' Cavalieri, *Hagiographica*, Rom 1908, 113–120.

In Eutychios, einem ehemaligen Mönch aus Amaseia, der als Apokrisarios seines Bischofs in Konstantinopel weilte, fand Justinianos einen eifrigen Mitarbeiter bei der Verurteilung der Drei Kapitel. Dafür wurde der Apokrisiar auch zum Patriarchen erhoben (552–565 und 577–582). Als solcher entwarf er die Synodalsentenz der 5. Synode. 565 allerdings schickte ihn der Kaiser wegen seines Widerstandes gegen den Aphthartodoketismus ins Exil, aus dem ihn Justinos II. im Herbst 577 zurückberief. Jetzt erließ er ein Schreiben gegen den Aphthartodoketismus, wandte sich aber in einem verlorenen Schreiben auch gegen die monophysitische Erweiterung des Trisagions. In diesem zweiten Pontifikat geriet er in der Lehre von der Auferstehung des Fleisches in Gegensatz zum damaligen Apokrisiar Roms, Gregorius, dem späteren Papst. Der Gegensatz entzündete sich an einem angeblich origenistischen Traktat des Patriarchen, der, wie seine übrigen Schreiben gegen die Häretiker, verlorengegangen ist. Erhalten ist außer Fragmenten einer Schrift über die Eucharistie und der Synodalsentenz von 553 ein Brief an Papst Vigilius über den Drei-Kapitel-Streit.<sup>1</sup>

Die Biographie des Patriarchen schrieb sein Schüler Eustratios.<sup>2</sup>

Synodalsentenz von 553: Mansi IX 396–400 und F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten* 90–96; – *Fragm. d. Eucharistieschrift* ed. A. Mai, *Nova Patrum bibliotheca* IV 54–63 und PG 86,2, 2392–2401; – Brief an Vigilius: Mansi IX 186 und PG 86,2, 2401–2406.

Anastasios I., Patriarch von Antiocheia (559–570 und 593–599), gehört vermutlich ebenfalls zu den Neuchalkedoniern, stellt jedenfalls bis zu einem gewissen Grad schon die Verbindung zwischen einer unionistisch gesinnten Theologie und dem Monotheletismus bzw. Monenergismus her. Er stammte aus Palästina und war zuerst Mönch, dann Apokrisarios des Patriarchen von Alexandria in Antiocheia. 559 Patriarch geworden, verteidigte er die Orthodoxie gegen den Aphthartodoketismus des Kaisers Justinianos I., wurde von Justinos II. im Jahre 570 abgesetzt und konnte erst 593 seinen Stuhl wieder einnehmen. Wir besitzen von ihm fünf dogmatische Reden. Der Kirchenhistoriker Euagrios erwähnt außerdem ein Verwahrungsschreiben an den Kaiser gegen den Aphthartodoketismus, ein Schreiben an die syrischen Mönche und ein Abschiedswort an seine Gemeinde, als er in die Verbannung ging. Maximos der Bekenner zitiert ein Werk gegen den Tritheismus des Philoponos. Joannes von Damaskos kannte Exzerpte einer Schrift an Symeon von Bostra. Hsl. werden ihm ferner eine Rede auf die Hypapante, eine auf die Verklärung und zwei auf den Euangelismos zugewiesen. Der Anastasios von Ehrhard mit Vorbehalt zugeschriebene Traktat im *cod. Reims Bibl. Munic.* 375 ist identisch mit *quaest. 6* der *Erötapo-*

Fr. Diekamp, *Notiz über Pamphilus*, einen theologischen Schriftsteller des 6. Jahrhunderts, *TheolRevue* 5 (1906) 157; – M. Richard, *Léonce et Pamphile*, *RevScPhil-Théol.* 27 (1938) 27–52; – Moeller, *Chalcé-*

*donisme* 693–694. – Vgl. auch S. 464–465.

<sup>1</sup> Ehrhard 59; – Bardenhewer V 131; – Grumel, *Regest* 244–249 und 260–263.

<sup>2</sup> Siehe unten S. 410.

kriseis, die Anastasios Sinaites zugeschrieben werden. Eine Rede über die drei Fastenzeiten muß einer wesentlich späteren Zeit angehören (siehe S. 659); dasselbe gilt von einer kurzen Erklärung des Glaubens. M. Jugie<sup>1</sup> möchte unserem Anastasios auch den Psalmenkommentar zuschreiben, der unter dem Namen eines Anastasios von Nikaia geht und den L. Mariès für Diodoros von Tarsos retten will. Vermerkt sei auch, daß unter seinem Patriarchat die Fixierung der „Notitia Antiochena“ erfolgte. Auch in den Katenen, besonders zu Matthaeus, ist er vertreten.<sup>2</sup>

Die dogm. Reden nur lat. PG 89, 1302–1399; – Reden: J. Pitra, *Jur. Eccl. II*, Paris 1864, 251–257 (Abschiedswort) und PG 89, 1362–1388; – Fragmente a. a. O. 1404–1408; – scholastische Definitionen aus seinen Werken: *Doctrina Patrum*, passim (vgl. Index!) (Diekamp); – Erklärung des Glaubens: PG 89, 1399–1402; – 3 Bruchst. einer Matthäus-erklärung: *Coisl.* 193, f. 33–36.

Die Überlieferung sieht in Patriarch Anastasios I. gelegentlich auch den Verfasser des sogenannten Religionsgesprächs am Hofe der Sassaniden. Die Zuteilung ist nicht begründet. Das Gespräch ist ein Roman „mit dogmatisch-apologetischer Spitze“. Es disputieren Christen, Heiden, Juden und ein persischer Magier. Die verschiedensten Quellen scheinen hier zusammengefloßen zu sein. Ein gutes Stück stammt aus Philippos von Side (ca. 430), dem Verfasser einer „Christlichen Geschichte“; aber auch Materialien persischen Ursprungs (so z. B. die Fassung der Magier-Erzählung) kamen dazu. Terminus post ist Philippos von Side, terminus ante der Sturz des persischen Reiches in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Wahrscheinlich dürfte die Entstehung in die Wende zum 6. Jahrhundert zu verlegen sein.<sup>3</sup> Die *Historia rerum in Perside gestarum* im Paris. gr. 1538, auf welche Ehrhard (S. 192) unter dem Namen eines Anastasios von Nikopolis verweist, beruht auf einer irrtümlichen Lesung. Die Hs. hat das genannte Religionsgespräch hier unter dem Namen des Anastasios von Theupolis (d. h. Antiocheia).

Krit. Ausgabe: E. Bratke, Leipzig 1899; – ein größerer Abschnitt in PG 10, 97–108; – frühere Ausgaben: A. Vasiliev, *Anecdota graeco-byzantina I*, Moskau 1893, 73–125, und A. Wirth, *Aus orientalischen Chroniken*, Frankfurt 1894, 134–210.

Einer der letzten Verteidiger des Chalcedonense auf dem Stuhl von Alexandria ist Patriarch Eulogios (581–607), der Freund des Papstes Gregor des Großen. Noch Photios las von ihm eine ganze Reihe von Schriften (cod. 182. 208. 225. 226. 227. 230. 280), nämlich sechs Bücher gegen die Severianer über die Menschwerdung, zwei Bücher gegen die Patriarchen Timotheos und Seueros zur Verteidigung des Tomus Leonis, eine weitere Schrift für diesen Tomus, eine Invektive gegen Theodosianer und Gaianiten und elf *Logoi* dogmatisch-polemischen Inhalts. Aus anderen Quellen wissen wir von einer Schrift über die Trinität, welche schon monenergetische Ansichten

<sup>1</sup> M. Jugie, *EO* 33 (1934) 190–193.

<sup>2</sup> Ehrhard 59–60; – Ders., *Überlieferung I* 1, 307. I 2, 128. 673 u. a.; – Graf 69; – Bardenhewer V 146–149; – Moeller, *halcedonisme* 690–691; – BHG 1140 t.

1145 s. 1962. 1993.

<sup>3</sup> Ehrhard 66; – Bardenhewer V 151–152; – U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui magi evangelici*, Vatikan 1952, 107–111; – BHG 802–805.

bekämpft,<sup>1</sup> von einer Verteidigung gegen die Monophysiten und von Fragen eines Orthodoxen an die Monophysiten. Leider sind von all diesen Schriften nur Fragmente erhalten. Ganz auf uns gekommen ist unter dem Namen des Eulogios, gelegentlich aber auch unter dem Namen des Kyrillos von Alexandria, eine Homilie über die Palmzweige und das Eselsfüllen, deren Echtheit jedoch umstritten ist. Wahrscheinlich ist Sophronios von Jerusalem ihr Verfasser.<sup>2</sup>

Fragmente: PG 86, 2937–2964 (nach A. Mai) (PG 86, 2937–2940 = PG 91, 264–265); weitere in *Doctrina Patrum* (Diekamp) siehe Index!; – Excerpte aus *De trinitate* hrsg. und kommentiert von O. Bardenhewer, *Ungedruckte Exzerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogios von Alexandrien über Trinität und Inkarnation*, *Theol. Quartalschrift* 78 (1896) 353–401; – *Palmsonntagspredigt*: PG 86, 2913–2938 = PG 77, 1049–1072 und ähnlich PG 43, 428 ff.

Als letzter Neuchalkedonier des Jahrhunderts sei Theodoros von Rhaithu genannt. Er war Priestermonch in der Mönchssiedlung nahe der Hafenstadt Rhaithu (at-Tûr) im Südwesten der Sinaihalbinsel, wo sich schon seit dem 4. Jahrhundert zahlreiche Eremiten niedergelassen hatten. Seiner Feder entstammt eine *Προπαρασκευή*, die aus einem häresiegeschichtlichen und einem dialektischen Teil besteht. Beide Teile hängen nur locker zusammen und gehen in der Überlieferung teilweise getrennte Wege. Auch hier ist das Hauptbestreben, die Formeln von Chalkedon und die des Kyrillos zur harmonisieren. Ein Werk *Περὶ τῆς ἀγίας τριάδος*, das ihm gelegentlich zugeschrieben wurde, ist in Wirklichkeit ein Auszug aus dem 5. Buch der *Fabulae haereticorum* des Theodoretos. Daß er identisch sei mit dem Verfasser der Niederschrift von „*De sectis*“, die ehemals Leontios von Byzanz zugeschrieben wurde, hat schon J. P. Junglas behauptet.<sup>3</sup> Nach Richards Argumenten<sup>4</sup> möchte man die Identität nicht mehr leichten Herzens beiseite schieben. Theodoros müßte dann Abt seiner Siedlung geworden sein. Während F. Diekamp die „Friedenszeit“, in der die *Προπαρασκευή* entstanden ist, in den Jahren 580–620 sieht, plädiert Richard für das zweite Viertel des 6. Jahrhunderts. Nun hat es sich herausgestellt, daß die Praeparatio des Theodoros handschriftlich nicht selten in einer merkwürdigen Verbindung mit den dogmatischen Traktaten des Anastasios I. von Antiocheia auftritt. Diekamp hat die ansprechende Hypothese aufgestellt, daß Theodoros geschrieben habe, um die Dogmatik des angesehenen Patriarchen leichter verständlich zu machen. Freilich könnte es sein, daß erst Spätere die Praeparatio als eine Art Erläuterungsschrift

<sup>1</sup> Nach S. L. Epiphanič, *Pseudo-Eulogios* (russ.), *Festschrift N. J. Kareev*, Petersburg 1914, 130–141 (mir unzugängl.), wäre die Schrift „*de trinitate*“ ein Pseud-epigraph aus dem Ende des 7. Jahrh., und zwar vielleicht ein Werk des Erzbischofs Epiphanius II. von Kypros. Vgl. V. Benešvič, *ByzNgrJbb.* 8 (1929–1930) 424–425.

<sup>2</sup> Ehrhard 60; – Bardenhewer V 19–20; – Graf 369; – J. Stiglmayr, *Zur neu-*

*entdeckten Schrift des Patriarchen Eulogios von Alexandrien*, *Der Katholik* 77 (1897) II 93–96; – Ch. Moeller, *Trois fragments grecs de l'apologie de Jean le Grammairien pour le concile de Chalcedoine*, *RevHistEcl.* 46 (1951) 683–688; – ders., *Chalcedonisme* 691–693.

<sup>3</sup> J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn 1908, 15–20.

<sup>4</sup> DTC XV 1, 282–284 (M. Richard).



mit den Abhandlungen des Patriarchen verbunden haben, so daß Richards Ansatz gerettet werden könnte. Neuerdings aber hat die Datierung Diekamps eine unerwartete Stütze gefunden durch die Aufstellung W. Elerts,<sup>1</sup> wonach Theodoros identisch ist mit Theodoros, Bischof von Pharan, einem der Initiatoren des Monenergismus. Die Gründe Elerts scheinen mir fast Gewißheit zu erreichen. Schon längst hat man den Zusammenhang zwischen der neuchalkedonischen Theologie und dem Monenergismus vermutet; hier bei Theodoros, der offenbar um die Jahrhundertwende oder etwas später Bischof des benachbarten Pharan geworden sein mußte, wäre sie mit der Hand zu greifen. Wir werden unter diesem Gesichtspunkt im nächsten Abschnitt auf ihn zurückkommen.<sup>2</sup>

Præparatio: PG 91, 1484–1504 (nur der häresiologische Teil); die ganze Schrift ed. F. Diekamp, *Analecta patristica*, Rom 1938, 185–222, mit Einleitung S. 173–184; – ohne Einleitung u. Schluß druckte fast die ganze Schrift J. Th. Voemel unter dem Namen des Nikolaos von Methone in dessen *Quæstiones et responsiones*, Jahresberichte des Frankfurter Gymnasiums 1925/26, Frankfurt 1926.

Schließlich seien hier einige chalkedonisch gesinnte Theologen des 6. Jahrhunderts genannt, die nicht näher eingereiht werden können. Ein Mönch Iob wandte sich in einer *Οικονομική πραγματεία* den Fragen „cur deus homo“ zu und polemisierte gegen Seueros. Photios gibt eine minutiöse Beschreibung mit Exzerpten (cod. 222); er meint, Iob verstehe es besser Probleme aufzuwerfen als sie zu lösen.<sup>3</sup>

Fragmente PG 103, 736–829 und 86,2, 3313–3320.

Von dem Mönch Nikios<sup>4</sup> las Photios (cod. 50) einen Traktat gegen Philoponos, einen gegen Seueros und zwei Logoi gegen die Hellenen. Photios gibt leider nur die Titel ohne nähere Angaben. Photios las auch die Schrift eines Theodosios Monachos gegen die Auferstehungslehre des Philoponos (cod. 22). Der Hodegos des Sinaiten Anastasios (PG 89, 293) kennt einen gewissen Maron von Edessa als Gegner des Seueros und einen Ammonios von Alexandria (a. a. O. 236. 244) als Gegner des Julianos von Halikarnassos; vielleicht ist es derselbe Ammonios, dem handschriftlich ein Fragment aus einer Schrift gegen Eutyches und Dioskoros zugeschrieben wird.<sup>5</sup>

Zu den Autoren, welche wir nur aus Photios kennen (cod. 162), gehört auch der Erzbischof von Thessalonike Eusebios, ein Zeitgenosse Gregors des Großen. Er schickte an den Papst verschiedene Schriftstücke, die der in Rom lebende griechische Mönch Andreas<sup>6</sup> in die Hände bekam und im

<sup>1</sup> W. Elert, Theodor von Pharan und Theodor von Raithu, *TheoLitZeit.* 76 (1951) 67–76.

<sup>2</sup> Ehrhard 64; – Bardenhewer V 13; – M. Richard, *Le traité „de sectis“ et Léonce de Byzance*, *RevHistEcl.* 35 (1939) 712; – F. Diekamp, *Analecta patristica*, Rom 1938, 173–184.

<sup>3</sup> Ehrhard 56; – Bardenhewer V 16–17; – J. Slipyi, *ZKathTheol.* 45 (1921) 81–87; – *DTC VIII* 2, 1486–1487 (E. Amann).

<sup>4</sup> *DTC XI* 1, 486 (R. Janin).

<sup>5</sup> Ehrhard 56; – Bardenhewer V 16; – J. Reuß, *Der Exeget Ammonios und die Fragmente seines Matthäus- und Johanneskommentars*, *Biblica* 22 (1941) 13–20, hält m. E. mit Recht daran fest, daß der Exeget Ammonios von unserem Ammonios verschieden ist und ins 5. Jahrh. gehört.

<sup>6</sup> Siehe S. 394.

apthartodoketischen Sinne fälschte. Andreas versuchte es sogar, den Erzbischof dogmatisch auf seine Seite zu ziehen, was letzteren bewog, sich in sechs Büchern gegen ihn zu wenden und den Aphthartodoketismus zu widerlegen. Photios widmet ihm hohes Lob.<sup>1</sup> Erwähnt sei hier auch ein antimonophysitischer Dialog zwischen einem zuerst als Gaianiten auftretenden orthodoxen Mönch und einem Severianer, der wirklich stattgefunden haben soll und eine eigenartige Frömmigkeitsausprägung zeigt. Vielleicht gehört er der Wende zum 7. Jahrhundert an.

Ausg. N. Bonwetsch, Ein antimonophysitischer Dialog, Nachrichten der GesWiss. zu Göttingen 1909, Berlin 1909, 123–159; wichtige Emendationen BZ 19 (1910) 215–216.

### c) DER ORIGENISMUS-VARIA

Neben den Fragen um die Theologie der Synode von Chalkedon spielte auch der Origenismus und seine Widerlegung im Denken Justinianos' I. keine geringe Rolle. In der theologischen Literatur freilich bedeutet er viel weniger als der erste Origenistenstreit. Die Angelegenheit war Sache einer kleinen Gruppe von palästinensischen Mönchen und berührte eher die Theorie des geistlichen Lebens als die Dogmatik der Zeit. Noch dazu scheint die Gefahr eines eigentlichen Origenismus im häretischen Sinn des Wortes oft nicht weniger fiktiv und theoretisch gewesen zu sein, als die Gefahr des „Nestorianismus“, von der Monophysiten und Neuchalkedonier gelegentlich viel Wesens machten. Über die dogmatische Lehre der Origenisten des 6. Jahrhunderts, vornehmlich über die Frage, wie weit sie in der Annahme von *Περί ἀρχῶν* gingen, wissen wir so gut wie gar nichts. Eines ihrer Häupter war Theodoros Askidas. Er war zuerst Mönch der Neuen Laura, wurde aber schon vor 531 vom hl. Sabas daraus verwiesen. Es gelang ihm jedoch, die Gunst des Kaisers zu gewinnen, der ihn zum Metropolit von Kaisareia in Kappadokien machte. Er verweilte zwar die meiste Zeit am Kaiserhof als Berater des Kaisers, konnte aber schließlich die Verurteilung des Origenismus nicht aufhalten und rächte sich dafür durch die Auslösung des Drei-Kapitel-Streites. Wir besitzen von ihm ein einziges Fragment, das ihn als Isochristen charakterisiert.<sup>2</sup> Sein Gesinnungsgenosse und Helfer, Bischof Dometianos von Ankyra, verfaßte eine Denkschrift an Papst Vigilius, in welcher er für Origenes eintrat. Auch hier kennen wir nur ein Zitat, das uns Facundus von Hermione überliefert hat.<sup>3</sup>

Askidas-Fragment von Euagrios Scholastikos, angeblich den Akten der 5. Synode entnommen: *Historia eccl.* IV, 38 Sp. 2777 C bis 2780 D (Bidez-Parmentier); – Dometianos-Fragment: PL 67, 627.

So wenig wir von den Eingaben der Origenisten wissen, so wenig auch von denen der Origenes-Gegner, z. B. derjenigen des Eulogios, Konon, Ky-

<sup>1</sup> Ehrhard 56; – Bardenhewer V 19.

<sup>2</sup> Pauly-Wissowa, VA 2, 1890–1893 (A. Nagl); – Diekamp, Origenistische Streitig-

keiten S. 32 ff.; 50 ff.

<sup>3</sup> Bardenhewer V 25; – Diekamp, Origenistische Streitigkeiten S. 32 ff.; 50 ff.

riakos und Pankratios etwa aus dem Jahre 552. Von den Schriften des Barsanuphios ist an anderer Stelle zu sprechen.<sup>1</sup> Erhalten dagegen ist ein Libellos des Bischofs Theodoros von Skythopolis, der denselben Umständen wie Theodoros Askidas die Erhebung auf den Bischofsstuhl verdankte. Im Gefolge der Maßnahmen gegen den Origenismus schwur er darin – wahrscheinlich 552 oder 553 – den Origenismus ab und faßte seine neue Überzeugung in zwölf Anathematismen zusammen, die allerdings auf des Kaisers Anathematismen beruhen. Er dankt außerdem dem Kaiser und den vier Patriarchen, daß sie ihn wieder auf den rechten Weg gewiesen.<sup>2</sup>

Ausg. PG 86,1, 213–236.

Haben sich die bis jetzt genannten Dogmatiker in erster Linie mit den vom christologischen Dogma hervorgerufenen Streitigkeiten für und wider Chalkedon befaßt sowie mit den Ausläufern des Origenismus, so sind im folgenden noch einige Theologen zu nennen, welche dogmatische Randgebiete behandelt haben. Einer der wichtigsten unter ihnen ist Zacharias Scholastikos, auch Rhetor genannt. Er stammt aus Majuma bei Gaza und studierte 485–487 in Alexandria, später dann Jura in Berytos. Um 492 ließ er sich als Rechtsanwalt in Konstantinopel nieder. Er verbrachte Jahre seiner Jugend mit Seueros, dem späteren Patriarchen, den er wohl auch bewog, sich taufen zu lassen. Vorausgesetzt, daß er identisch ist mit jenem Zacharias, der Bischof von Mitylene war – und dies läßt sich kaum mehr leugnen – und an der Synode von 536 als Chalkedonier teilnahm, muß er – nicht vor 512 – seine Konfession gewechselt haben, denn bis 512, dem Jahre der Bischofsweihe des Seueros, reicht die apologetische Biographie, die er diesem Monophysiten gewidmet hat. Philosophisch-dogmatischer Natur ist ein Dialog mit einem Sophisten, in dem er die Geschaffenheit der Welt und ihre Zeitlichkeit verfiert. Vielleicht stammt das Werk noch aus seiner Studienzeit. Sieben Kapitel, welche er gegen die Manichäer schrieb – das Aufflammen der Manichäerpolemik haben wir schon bei Herakleianos von Chalkedon festgestellt – sind verlorengegangen. Fragmentarisch wenigstens ist in griechischer Sprache eine Disputation gegen die Manichäer erhalten geblieben. Vermutlich stammt sie aus den zwanziger Jahren oder aus noch späterer Zeit.

Neben der Biographie des Seueros steht eine kurze Lebensbeschreibung des ägyptischen Mönches Esaias, wie die des Seueros nur syrisch erhalten, ein Leben Petros' des Iberers und des Bischofs Theodoros von Antinoë. Von letzterem Bios ist nur die Nachricht überliefert, von dem des Petros ein syrisches Fragment.<sup>3</sup> Ebenfalls nur syrisch überliefert ist seine Kirchengeschichte, die im monophysitischen Sinn die Jahre 450–491 umfaßt. Sie bildet in der Überlieferung den Bestandteil einer größeren historischen Kompilation.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Siehe unten S. 395.

<sup>2</sup> Ehrhard 58; – DTC XV 1, 286–287; – Die-kamp, Origenistische Streitigkeiten S. 50ff.

<sup>3</sup> D. M. Lang, Peter the Iberian and his biographers, Journal of Eccl. History 2 (1951) 158–168, glaubt in der georg. Vita des Petros (ed. N. Marr, Pravoslav. Pa-

lestinskij Sbornik 16, Petersburg 1896) noch die Vita des Zacharias zu erkennen; doch scheint die Wahrscheinlichkeit dafür gering zu sein.

<sup>4</sup> Ehrhard 52. 53; – Krumbacher 403–404; – Bardenhever V 112–116; – M. A. Kugener, Observations sur la vie de

Disputation gegen die Manichäer ed. Demetrakopulos, Ἐκκλ. Βιβλ. 1–8, und J. Pitra, *Analecta V* 1, 67–70; lat. PG 85, 1143–44; – Dialog mit dem Sophisten griech. PG 85, 1011–1144; – Leben des Seuerus syr. ed. J. Spanuth, Göttingen 1893 und (syr.-franz.) M. A. Kugener, Paris 1903; franz. Übers. auch von F. Nau, *RevOrChr.* 4 und 5 (1899–1900); – Isaias-Leben ed. E. W. Brooks, *Corpus Scriptor. christ. orient. ser. III*, 25, Paris 1907, 1–16; deutsch bei K. Ahrens-G. Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor in deutscher Übersetzung*, Leipzig 1899, 262–274; – Fragment des Petros-Bios bei E. W. Brooks, a. a. O. 3; – Kirchengeschichte ed. J. P. N. Land, *Anecdota syriaca III*, Leiden 1870; einzelne Kapitel lat. PG 85, 1145–1178; deutsch Ahrens-Krüger s. oben; engl. F. J. Hamilton-E. W. Brooks, London 1899.

Zwischen April und August 527 fand in Konstantinopel eine Disputation zwischen einem Perser Paulos und einem Manichäer Photinos statt. Der Disput ist ein Denkmal scharfer aristotelischer Dialektik über die Zweiprinzipienlehre und den Ursprung der menschlichen Seele, sowie über die Bewertung des Alten Testaments. Derselbe Paulos – und nicht Zacharias von Mitylene – widerlegte (ebenfalls in griechischer Sprache) die *πρότασις* eines Manichäers, vielleicht desselben Photinos, die nach dem Dekret Justinianos' I. heimlich in die kaiserliche Bibliothek geschmuggelt worden war.

Dieser Paulos ist identisch mit jenem Paulos von Nisibis, der eine griechisch geschriebene oder ins Griechische übersetzte Einführung ins Bibelstudium im Geiste des Theodoros von Mopsuestia abgefaßt hat. Junilius Africanus, der schon als Quaestor Sacri Palatii dem Streitgespräch mit dem Manichäer beigewohnt hat, hat diese Einleitung ins Bibelstudium bearbeitet und ins Lateinische übersetzt.<sup>1</sup>

Disput mit dem Manichäer und Widerlegung der *πρότασις*: PG 88, 529–578 (nach A. Mai); – Einleitung in die Bibel (lat.): PL 58, 15–42 und H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Freiburg 1880.

Nicht ohne kulturhistorisches Interesse ist die angebliche Schrift eines Bischofs Gregentios von Safar (Taphar) in Südarabien, der Hauptstadt der „Homeriten“ (Himjar) im Jemen, der um 535 an der Bekehrung der dortigen jüdischen Araber, ausgesandt von Alexandria, gearbeitet haben soll. Er soll eine Sammlung der „Gesetze der Homeriten“ veranstaltet haben. Auch eine *Διάλεξις μετὰ τοῦ Ἰουδαίου Ἐρβᾶν* ist überliefert; doch bildet letztere in Wirklichkeit ein Stück des Bios des Gregentios, wenn sie in der Tradition auch zuweilen selbständig auftritt. Siehe zum Bios unten S. 407.<sup>2</sup>

„Gesetze der Homeriten“: PG 86, 1, 567–620; – *Dialexis* mit Herban: a. a. O. 621–784.

Ein Bischof Stephanos eines nicht näher bekannten Hierapolis schrieb einen Traktat über die „oikonomische“ *ἀγνοια* Christi gegen die Agnoëten.

l'ascète Isaïe et sur les vies de Pierre l'Ibérien et de Théodore d'Antinoë par Zacharie le Scolastique, BZ 9 (1900) 464–470; – St. Sikorski, *Zacharias Scholasticus*, 92. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur IV. Abt. Breslau 1914; – Th. Nissen, *Eine christliche Polemik gegen Julians Rede auf den König Helios*, BZ 40 (1940) 15–

22; – E. Honigmann, *Patristic Studies*, Vatikan 1953, 194–205.

<sup>1</sup> Bardenhewer V 336; – G. Mercati, *Opere minori I*, Vaticano 1937, 445; – Baumstark 120f.

<sup>2</sup> BHG 706 h. 706 i; – Ehrhard, *Überlieferung I* 3, 952–953. 977; – N. V. Pigulevskaja, *Die Gesetze der Homeriten* (russ.), VVrem. NS 3 (1950) 51–61.

Aus inneren Gründen darf er wohl dem 6. Jahrhundert zugewiesen werden. Vielleicht ist er identisch mit dem von Euagrius bezeugten Verfasser der Vita der hl. Golinduch, dem Bischof Stephanos des syrischen Hierapolis (siehe unten S. 410). Vom Agnoëtraktat sind nur Bruchstücke erhalten.

Ed. F. Diekamp, *Analecta patristica*, Rom 1938, 154–160.

#### d) MONOPHYSITEN

Man ist geneigt, Druck und Gegendruck in der dogmatischen Entwicklung der griechischen Kirche auf Druck und Gegendruck politischer Machtfaktoren zurückzuführen. Wie sehr diese Annahme trotz der vielen Belege, mit denen sie sich stützen läßt, doch im Einzelfall der Prüfung bedarf, das zeigt die Entwicklung sowohl des Mono- wie auch des Dyophysitismus zu Anfang des 6. Jahrhunderts. Trotz der Heftigkeit der gegenteiligen Beteuerungen und in den meisten Fällen ohne sich dessen bewußt zu werden, nähern sich die Gegner in manchen ihrer Aufstellungen einander an. Man könnte sagen, es geschieht in dem Bemühen, Kyrillos von Alexandria für die eigene Partei zu retten und zu verwerten. Diese Begegnung aber vollzieht sich längst bevor die Regierung Justinianos' I. jene unionistische Wende vornimmt (527), die so hoffnungsvoll begann und so rasch endete. Sie geschieht ohne jeden Druck von außen, rein aus der Dialektik der Entwicklung heraus.

Hauptvertreter dieser Wende auf monophysitischem Boden ist Seueros, Patriarch von Antiocheia<sup>1</sup> (512–538, seit 518 fern seiner Bischofsstadt), wohl der größte Theologe, den der Monophysitismus hervorgebracht hat. Er entstammt dem pisidischen Sozopolis und erhielt seine literarische Bildung, die nicht gering war, in Alexandria, die juristische in Berytos. Dort in Berytos war es auch, wo er unter dem Einfluß seines Freundes Zacharias Scholastikos sich für religiöse Fragen zu interessieren begann. 488 ließ er sich taufen und machte sofort Ernst mit seinem neuen Leben; er verließ die Welt und wurde Mönch in jenem Kloster bei Majuma, das noch erfüllt war von Erinnerungen an Petros den Iberer. Vom Kloster weg zog Seueros in die Eremos, wo er seine Gesundheit so untergrub, daß seines Bleibens nicht sein konnte. Jetzt gründete er bei Majuma ein eigenes Kloster und erhielt die Priesterweihe. Es besteht wohl kein Zweifel, daß Seueros das Christentum von Anfang an in seiner monophysitischen Form kennenlernte und annahm. So überrascht es weiter nicht, wenn er 509, als Nephaios nach seiner jüngst vollzogenen Wendung zum Chalkedonismus in Majuma Unruhen stiftete,

<sup>1</sup> Ehrhard 52; – Bardenhewer V 3–5; – Graf 418–420; – DTC XIV 1988–2000 (G. Bardy); – J. Eustratiös, *Σενήρος ὁ μονοφυσίτης, πατριάρχης Ἀντιοχείας*, Leipzig 1894; – F. Nau, *La patrice Césarica*, correspondante de Sévère d'Antioche, *RevOrChr.* 6 (1901) 470–473; – M. Preisker, *Severus von Antiochien*, Diss. Halle 1903; – M. A. Kugener, *Extraits relatifs à Sévère*, PO II, Paris 1907, 267–305; – J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Löwen 1919; – W. E. Crum, *Sévère d'Antioche en Egypte*,

*RevOrChr.* 23 (1922–1923) 92–104; – R. Dragnet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche*, Löwen 1924; – G. Bardy, *Sévère d'Antioche et la critique des textes patristiques*, *Mémoires L. Petit*, Bucarest 1948, 15–31; – E. de Lacy O'Leary, *Severus of Antioch in Egypt*, *Aegyptus* 32 (1953) 425–436; – H. Engberding, *Wann wurde Severus zum Patriarchen von Antiochia geweiht?* *Oriens Chr.* 37 (1953) 132–134.

zusammen mit anderen Mönchen nach Konstantinopel ging, um Gerechtigkeit für die monophysitische Sache zu verlangen. Er fand günstige Aufnahme und Verständnis für sein Anliegen. Drei Jahre blieb er in der Hauptstadt und benützte diese Zeit zur Abfassung polemischer Schriften, vor allem seiner berühmtesten, des *Philalethes*. Er verließ die Hauptstadt erst 512 als neugewählter Patriarch von Antiocheia, wo eine starke monophysitische Gruppe den chaledonensischen Patriarchen gestürzt hatte. Seueros begann sein Patriarchat mit dem Bekenntnis zum Henotikon und der Verurteilung des *Tomus Leonís* und der Beschlüsse der Synode von 451. Aber seine Regierung blieb nicht ohne Widersprüche. Den Anhängern des Henotikons war er zu streng, den Eutychanern zu mild; es gab Aufstände und Widerstände. Der Regierungsantritt des Kaisers Justinos I. (518) brachte schließlich die offizielle Abkehr von der Politik des Henotikons, und Seueros mußte mit anderen Gesinnungsgenossen aus dem Episkopat Antiocheia verlassen und nach Ägypten fliehen, an dessen Patriarch Timotheos IV. (517–535) die Regierung von Konstantinopel nicht Hand anzulegen wagte. Seueros scheint sich zunächst nach dem Kloster Ennaton begeben zu haben, mußte jedoch diese Zuflucht vor der kaiserlichen Polizei wieder aufgeben und noch öfters seinen Unterschlupf wechseln. Immer aber behielt er die Verbindung mit seinen Freunden und hörte nicht auf, in Wort und Schrift für seine Ideen einzutreten. 527 mit dem Beginn der Regierung Justinianos' I. schien sich die Lage zu bessern. Seueros wurde nach Konstantinopel eingeladen und fand Aufnahme im Kaiserpalast. Zwar nur insgeheim, aber offiziell nahm er die Verbindung mit Anthimos, dem monophysitisch gesinnten Patriarchen der Hauptstadt, auf, und Theodora, die Kaiserin, nahm beide unter ihre Fittiche. Die Ankunft des Papstes Agapet in Konstantinopel machte aber all dem bald ein Ende. Seueros wurde wiederum verbannt (536) und wiederum fand er in Ägypten Zuflucht, wiederum widmete er seine Muße der polemischen Arbeit, bis ihm der Tod am 8. Februar 538 die Feder aus der Hand nahm.

Seueros war ein Asket und Kämpfer aus einem Guß. Ohne Extremist zu sein, war er unbeugsam in der Verfechtung seiner Lehren. Diese aber waren die der Mitte, die er in Kyrillos von Alexandria gegeben sah. Sein Schüler und treuer Deuter wollte er sein und sonst nichts. Er sichert diese Lehre sowohl nach rechts wie nach links. Wie er sein ganzes Leben ein scharfer Gegner des Chalcedonense blieb, so lehnte er auch immer die Vermischungstheologie der Eutychaner und den von ihm als häretisch empfundenen Aphanthartodoketismus eines Julianos von Halikarnassos ab, obwohl dieser lange sein Freund und Bundesgenosse gewesen war.

Leider sind uns von seinen griechisch abgefaßten Schriften im Original nur Fragmente erhalten geblieben, zu denen eine unter dem Namen der Gregorios von Nyssa gerettete Homilie kommt.<sup>1</sup>

Neuerdings hat K. Bonis vorgeschlagen, in Seueros den Verfasser des sog. *Dialogorum libri quattuor*, d. h. der Frag-Antworten zu sehen, die unter

<sup>1</sup> M. A. Kugener, Une homélie de Sévère d'Antioche attribuée à Grégoire de

Nyssa et à Hésychius de Jérusalem, Rev-OrChr. 3 (1898) 435–451.

dem Namen des Kaisarios, des Bruders des Gregorios von Nazianz, gedruckt sind. Jedenfalls scheinen diese Erotapokriseis um die Mitte des 6. Jahrhunderts entstanden zu sein und nicht schon im 5. Jahrhundert.<sup>1</sup>

Die Homilie PG 46, 627–652; in syrischer und franz. Übers. edd. M. A. Kugener-E. Triffaux, PO XVI, 5, Paris 1922; – Fragm. ed. A. Mai, Scriptorum vet. nova coll. IX, Rom 1837, 725–742; ders., *Classici auctores X*, Rom 1838, 408–473; ders., *Spicilegium Romanum Xa*, Rom 1844, 202–205; – Vgl. auch *Doctrina Patrum* 366 (Diekamp); – Kaisarios: PG 38, 851–1190.

Wichtiger als die griechischen Fragmente sind jedenfalls dem Umfang nach die syrischen Übersetzungen. Hier ist uns z. B. die Hauptschrift des Seueros, der Φιλαλληθής,<sup>2</sup> erhalten, eine eingehende Untersuchung einer von einem Dyophysiten veranstalteten Sammlung von 244 κεφάλαια des Kyrillos von Alexandria, die man ihm entgegengehalten hatte. Daran reihen sich fünf Traktate gegen den Aphthartodoketismus des Julianos aus der Zeit des ersten ägyptischen Exils, drei Schriften gegen den Chalcedonenser Joannes Grammatikos,<sup>3</sup> vier Briefe gegen den Grammatiker Sergios, einen extremen Monophysiten eutychianischer Prägung, und zwei Traktate an den Neuchalkedonier Nephaios. Koptisch sind Fragmente eines Briefes an Soterichos von Kaisareia erhalten geblieben.

Philaethes: ed. A. Šanda, Beirut 1928 (mit lat. Übers.) und (syr.-franz.) R. Hespel, Löwen 1952; – *Contra impium grammaticum*: ed. J. Lebon (syr.-franz.), Löwen 1929–1952; – *Antijulianistica*: ed. A. Šanda, 1. Teil, Beirut 1931; – *An Soterichos*: G. Garitte, *Muséon* 65 (1952) 185–198.

Auch die Homilien des Patriarchen sind uns nur syrisch in zwei Übersetzungen erhalten. Es sind die sog. Kathedralhomilien, d. h. jene Festtags-, Heiligen- und Gelegenheitsreden, die er als regierender Patriarch zwischen 512 und 518 gehalten hat.<sup>4</sup> Ihre Zahl beträgt 125.

Homilie 1: ed. M. A. Kugener, *Oriens Chr.* 2 (1902) 265–282; – Hom. 89 und 94 zum Teil auch griech. ed. F. Nau, *RevOrChr.* 27 (1929–1930) 3–30; – Hom. 119 und 123: ed. J. E. Rahmani, *Studia Syriaca IV*, Libanon 1909; – Hom. 52–119: ed. R. Duval-M. Brière, M. A. Kugener-E. Triffaux, I. Guidi, PO IV, 1; VIII, 2; XII, 1 XVI, 5; XX, 2; XXII, 2; XXIII, 1; XXV, 1 u. 4; XXVI, 3 Paris 1906–1947.

Der Briefwechsel des Patriarchen war äußerst reich. Es gab eine Sammlung von 4000 Stück, aus der dann ein Auszug mit etwa 700 Nummern veranstaltet wurde. Das 6. Buch dieser Sammlung ist erhalten, aber auch einige

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa III 1, 1298–1300 (O. Seeck); – F. Barišić, *Kada i gde su napisani Pseudo-Cegarijevi Dijalozi*, *Zbornik Vizantol. Inst.* 1 (1952) 29–51; – K. Bones, Πότος ὁ συντάκτης τοῦ τετραμεροῦς διαλόγου τοῦ ψευδο-Καيسαρίου Ναζιανζηνου, *Ἐπετηρίς* 23 (1953) 261–279; – I. Dujčev, *Le témoignage du Pseudo-Césaire sur les Slaves*, *Slavia Antiqua* 4 (1953) 193–209; – P. Dupreys, *Quand furent composés les „Dialogues“ attribués à Césaire de Naziance? Proche-Orient Chrét.* 5 (1955) 14–30. 297–315; – I. Dujčev, *La versione paleoslava dei Dialoghi dello Pseudo-Cesario*, *Silloge Bizantina in onore di S. G. Mercati*, Rom 1957, 89–100.

<sup>2</sup> R. Draguet: *Pour l'édition du Philaëthe de Sévère d'Antioche*, *BZ* 30 (1929–1930) 274–279; – G. Bardy, *Sévère d'Antioche et la critique des textes patristiques*, *Mémorial Petit*, Paris 1948, 15–31; – R. Hespel, *Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche*, Löwen 1955.

<sup>3</sup> J. Lebon, *Fragments syriaques de Nestorius dans le Contra Grammaticum de Sévère d'Antioche*, *Muséon* 36 (1923) 47–65.

<sup>4</sup> Vgl. A. Baumstark, *Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518*, *RömQuart.* 11 (1897) 31–66; 13 (1899) 305–323.

andere Briefe, in syrischer Übersetzung. Vielleicht nur als Redaktor und nicht als Verfasser ist Seueros an einer ursprünglich griechischen, aber nur syrisch erhaltenen Taufordnung tätig gewesen. Auch eine liturgische Anaphora, wahrscheinlich ägyptischen Ursprungs, trägt seinen Namen. Schließlich werden ihm auch eine Reihe von Liedern im syrischen Oktoechos zugeschrieben.<sup>1</sup>

Das 6. Buch der Briefsammlung: E. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus* (syr.-engl.), 4 Bde., London 1902–1904 (123 Briefe); – weitere 118 Briefe: ders., PO XII 2 und XIV 1 (Paris 1915. 1919); – sechs Briefe bei Zacharias Scholastikos, *Hist. Eccl.* IX c. 11–13. 19. 20. 22. 23 (Ahrens-Krüger); – Ein Brief an Theognostos (kopt.-franz.) ed. A. van Lantschoot, *Muséon* 59 (1946) 469–477; – G. Garitte, *Fragments coptes d'une lettre de Sévère d'Antioche à Sotérichos de Césarée*, *Muséon* 65 (1952) 185–198 (kopt.); – Taufritual syr.-lat.: E. S. Assemani, *Codex liturgicus ecclesiae universae* II, Rom 1749–1750, 261 ff. 300 ff.; – Die Anaphora: ed. E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* II, Paris 1716, 321 ff., und H. G. Codrington, *Anaphorae Syriacae* vol. 1 fasc. 1, Rom 1939; – Kirchenlieder: ed. E. W. Brooks, (syr.-engl.) PO VI, 1 u. VII, 5 Paris 1910–1911.

Neben dieser gemäßigten, vielleicht nur verbal unorthodoxen Form des severianischen Monophysitismus entwickelten sich im Kreise der Gegner des Chalcedonense verschiedene Abarten, die sich alle bekämpften und der monophysitischen Front die Einheitlichkeit und Stoßkraft nahmen. Eine der wichtigsten dieser Formen ist die Lehre des Bischofs Julianos von Halikarnassos – der Aphthartodoketismus – nach einem ihrer eifrigsten Verfechter, dem alexandrinischen Gegenpatriarchen Gaianos auch Gaianismus genannt. Julianos<sup>2</sup> war monophysitisch gesinnter Bischof von Halikarnassos. Wir treffen ihn 510 in der Begleitung des späteren Patriarchen Seueros in der Hauptstadt und erfahren, daß er 518 mit demselben ins Exil nach Ägypten ging. Seueros berichtet uns, schon in Konstantinopel habe Julianos seine Sonderansicht vertreten, sich aber der widersprechenden Meinung des Seueros gebeugt. In Ägypten legte Julianos seine Lehre von der ἀφάρτasia des Leibes Christi in einem Tomos mit patristischen Belegstellen nieder, den er mit einem Begleitschreiben an Seueros schickte. Darüber kam es zwischen den beiden Freunden zum Bruch. In einer Neuausgabe ergänzte Julianos seinen Tomos, schrieb dann einen Traktat gegen die „Blasphemien des Seueros“ und eine Apologie seiner Doktrin. Ein Job-Kommentar wird ihm nach dem besten Kenner, R. Draguet, zu Unrecht zugeschrieben.<sup>3</sup> Er gehört spätestens an den Anfang des 5. Jahrhunderts. Von den echten Werken sind nur einige Fragmente in griechischer und syrischer Sprache erhalten.

<sup>1</sup> Fr. Nau, *Notice sur un nouveau ms. de l'octoechos de Sévère d'Antioche*, *Journal asiatique* 9me sér. 12 (1898) 346–351.

<sup>2</sup> Ehrhard 52–53; – Bardenhewer V 5–6; – DTC VIII, 2, 1931–1940 (R. Draguet); – R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain 1924; – M. Jugie, *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, EO

24 (1925) 129–162, 257–285; – P. R. Casey, *Julian of Halicarnassus*, *Harvard Theol. Review* 19 (1926) 206–213.

<sup>3</sup> P. Ferhat, *Der Jobprolog des Julianos von Halikarnassos in einer armenischen Bearbeitung*, *Oriens Chr.* NS 1 (1911) 26–31 (mit armen.-lat. Text); – R. Draguet, *Un commentaire grec arien sur Job*, *Rev-HistEccl.* 20 (1924) 38–65.



Die Fragmente coll. R. Draguet in seiner Monographie 3-90; - der Job-Kommentar ist griech. erhalten, aber nur in lat. Übers. gedruckt unter dem Namen des Origenes in der lat. Origenes-Ausgabe des Gilbert Genebrard O. S. B., Paris 1574; - Zwei Briefe an Seueros syr. bei Zacharias Scholastikos, ed. J. P. N. Land, *Anecdota syriaca* III, Leiden 1870, 263-271 und *Doctrina Patrum* 313 (Diekamp); - Ältere Fragmentensammlung bei A. Mai, *Spicilegium Romanum* X, Rom 1844, 206-211.

Eine andere Ausprägung erhielt der Monophysitismus durch die Lehre des alexandrinischen Diakons Themistios,<sup>1</sup> der einige Zeit mit dem Philosophen gleichen Namens verwechselt wurde. Er begründete den Agnoëtismus, wahrscheinlich schon unter Patriarch Timotheos IV. (517-535), verteidigte ihn besonders scharf gegen den „Tomos“ seines Nachfolgers Theodosios (535-566), unter dem das Schisma erst zum Ausbruch gekommen zu sein scheint.

Auch der Anhänger des Patriarchen Theodosios, der alexandrinische Mönch Theodoros, erhielt auf seine Einwände gegen den Agnoëtismus zwei Gegenschriften, ebenso richtete Themistios gegen die Angriffe des Severianers Kolluthos eine *Πραγματεία*. Die Apologie *Ἐπεὶ τοῦ ἐν ἀγίοις θεοφοβίου*, in welcher er auch Seueros angriff, dürfte ebenfalls den agnoetischen Konflikt zum Gegenstand gehabt haben. Themistios, der ein sehr rühriger Schriftsteller war und dem auch Photios ein gewisses Lob für seine Geschicklichkeit nicht versagt (cod. 108), schrieb außerdem eine ganze Anzahl von Briefen und Homilien. Von seinen Arbeiten sind allerdings nur einige Fragmente auf uns gekommen.

Fragm. aus der Gegenschrift gegen den Tomos bei Maximus Homologetes, PG 91, 172 B, dort auch aus einer zweiten Schrift; - weitere Fragm. *Doctrina Patrum* 314 (Diekamp); - gegen Kolluthos Mansi X 1117; - weitere aus Briefen und Homil. Mansi X 981, XI 440-444.

Die vierte der führenden Gestalten im Lager der Monophysiten war Joannes Philoponos,<sup>2</sup> der bekannte Aristoteles-Kommentator, ein Christ monophysitischer Konfession und als solcher um den Ausgleich zwischen Dogma und Philosophie bemüht.<sup>3</sup> Angeblich ob seines Arbeitseifers erhielt er den Beinamen *φλόπρονος*, den seine Feinde in *ματαιόπρονος* verballhornten. Da er bei seinem Ausgleichversuch zur Theorie von drei *οὐσίαι* in der Trinität und damit zum formalen Tritheismus kam, verdarb er es auch mit den Leuten seiner Konfession. Sein unverhüllt „tritheistisches“ Hauptwerk ist der *Δικαιότης* (Schiedsrichter) *ἡ περὶ ἐνώσεως*,<sup>4</sup> der nur syrisch vollständig

<sup>1</sup> Ehrhard 53; - DTC XV, 1, 219-222 (E. Amann).

<sup>2</sup> Ehrhard 53; - Bardenhewer V 7-8; - Graf 417/18; - DTC VIII 831-839 (G. Bardy); - Pauly-Wissowa IX 1764-1795 (W. Kroll); - G. Furlani, *L'anatema di Giovanni d'Alessandria contro Giovanni Filopono*, *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino* 55 (1920) 188-194; - ders., *Unità e dualità di natura secondo Giovanni il Filopono*, *Bessarione* anno 27 vol. 39 (1923) 45-65; - Th. Hermann: *Johannes Philoponos als Monophysit*, *ZNWiss.* 29 (1930) 209-264; - vgl. auch M. Jugie, *EO* 33 (1934) 187-189; - H. D.

Saffrey, *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI<sup>e</sup> s.*, *RevEtGr.* 67 (1954) 396-410; -

<sup>3</sup> Die Annahme, daß er zuerst Heide und erst seit etwa 530 Christ gewesen sei, bedarf einer Überprüfung. Vgl. E. Evrard, *Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son Commentaire aux „Météorologiques“*. *Bulletin Cl. d. Lettres de l'Acad. de Belgique* V 39 (1953) 299-357.

<sup>4</sup> G. Furlani, *Il contenuto dell'Arbitrio di Giovanni il Filopono*, *Rivista trimestr. di studi filos. e relig.* 4 (Perugia 1922) 385-405.

erhalten geblieben ist. Er behandelt christologische und trinitarische Probleme. Griechisch erhalten sind drei Schriften von geringerer Bedenklichkeit, nämlich „Gegen Proklos über die Ewigkeit der Welt“, ein aus Basileios geschöpfter Kommentar zum biblischen Schöpfungsbericht, gewöhnlich „De opificio mundi“ genannt, und eine Abhandlung über den Osterfesttermin, „De paschate“. Photios las noch eine Reihe weiterer Schriften von Philoponos, nämlich ein Werk über die Auferstehung, in dem er die Theorie vom sog. Seelenschlaf vertrat (cod. 21), ein Werk gegen das Chalcedonense (cod. 55), ein drittes gegen die Trinitätslehre des konstantinopolitanischen Patriarchen Joannes Scholastikos (565–577) (cod. 75), eines gegen die Götterbilder und die Neuplatoniker (cod. 215). Über seine rein philosophischen Arbeiten ist hier nicht zu handeln.

Griech. Fragmente bei Joannes Damaskenos PG 94, 743–754; syr. mit lat. Übers. hrsg. v. A. Šanda, *Johannis Philoponi opuscula monophysitica*, Beirut 1930; – *De opificio mundi* ed. G. Reinhardt, Leipzig 1897; – *Über die Ewigkeit der Welt* hrsg. v. H. Rabe, Leipzig 1899; – *De paschate* ed. C. Walter, Leipzig 1899.

Was sich um diese vier Männer gruppiert, deren Wirken uns noch einigermaßen greifbar ist, das sind oft bloße Namen, die wir kaum zeitlich oder örtlich genauer einreihen können, manchmal Theologen, von denen uns wenigstens ein paar Stücke überliefert sind, zu viel, um sie ganz zu übergehen, zu wenig, um mit Bestimmtheit ihren Rang anzugeben.

Zu den Parteigängern des Seueros darf man auch den Patriarchen der Hauptstadt, Anthimos aus Trapezunt (535–536)<sup>1</sup> rechnen. Er war zunächst Bischof von Trapezunt, verließ aber diesen Sitz, um ein asketisches Leben zu führen. Justinian I. bestellte ihn 535 zum Patriarchen. Er bekannte sich vor seiner Inthronisation und in seiner Inthronistika zur vierten Synode. Theodora brachte ihn mit Seueros in Verbindung, dessen theologische Stellung er alsbald geteilt zu haben scheint. Die Opposition seines Klerus, äquivoke dogmatische Äußerungen in Patriarchalakten und der Widerstand des Papstes Agapet brachten ihn schon 536 zu Fall und bald darauf wurde er als Monophysit verurteilt. Erhalten sind Fragmente eines Schreibens an Justinianos mit der Lehre von der einen Energie und einem Willen in Christus, ein Synodalbrief an Seueros im Sinne des Henotikons (syrisch) und ebenfalls syrisch ein ähnlich lautendes Schreiben.

Brief an Justinian Mansi XI 440–441. 517; – Synodalschreiben bei Zacharias Rhetor IX 21 und Michael Syrus IX 25; das zweite Schreiben bei Zacharias IX 25.

Wenn nicht zu den ausgesprochenen Anhängern, so doch zu den Förderern und Schützern des Seueros gehört auch der alexandrinische Patriarch Timotheos IV.<sup>2</sup> (nach anderer Zählung der III.) (517–535), den Kaiserin Theodora ihren geistlichen Vater nannte. Verschiedene Schriften, die man ihm lange Zeit zugeschrieben hat, scheinen Timotheos Ailuros anzugehören.

<sup>1</sup> Ehrhard 51. 54; – Bardenhewer V 22; – Grumel, *Regest* 228–231; – E. Schwartz, *Zur Kirchenpolitik Justinians*, Sb. Bayer. AW 1940, 2, S. 40 ff.; – ders., *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939, 392. 397f.; –

E. Honigmann, *Patristic Studies*, Rom 1953, 185–193.

<sup>2</sup> Bardenhewer V 6; – Pauly-Wissowa VI A 2, 1357–1358 (A. Nagl); – Graf 420–421.

Unserem Timotheos verbleiben wohl nur die Fragmente bei Kosmas Indikopleustes (S. 315 ff. Winstedt und PG 86, 1, 271–274), die aus Homilien stammen.

Nicht zu den Severianern, sondern zu den Nestorianern gehört Basileios Kilix<sup>1</sup> aus Eirenupolis, Presbyter von Antiocheia. Photios scheint (cod. 95) einem Irrtum unterlegen zu sein, wenn er ihn zum Verteidiger der Severianer macht. Photios kennt auch eine Kirchengeschichte des Basileios, die bis 527 reichte. Die Suda (s. v. Ἀρχέλαος) will wissen, daß Basileios auch gegen einen Presbyter Archelaos von Skythopolis geschrieben habe. Die syrische Literaturgeschichte kennt einen Basileios von Eirenupolis als Verfasser von Homilien und Lehrstücken. A. Baumstark ist geneigt, ihn mit unserem Basileios zu identifizieren. Von den griechischen Werken des Basileios ist nichts erhalten. Eine Analyse einer Schrift gegen Joannes von Skythopolis bietet Photios (cod. 107).

Hier darf auch der alexandrinische Patriarch Theodosios (535–566)<sup>2</sup> genannt werden. Ähnlich wie Seueros trat er in einen offiziellen Briefaustausch mit Patriarch Anthimos, wurde aber beim Sturz des Anthimos 536 nach Konstantinopel zitiert, einige Zeit verbannt, und dann bis zu seinem Lebensende 566 in Konstantinopel in ehrenvoller Haft gehalten, die ihm Spielraum genug ließ, um sich um seine Herde zu kümmern. Er hat in Konstantinopel den berühmten Jakobos Baradai zum Bischof geweiht und damit seiner Kirche den Fortbestand gesichert. Wir kennen von ihm zwei dogmatische Schreiben an Seueros und Anthimos, mit denen er sich in der Ablehnung der vierten Synode eins weiß, ein Pastoral Schreiben an die Alexandriner, Spuren eines Tomos an die Kaiserin Theodora und endlich in arabischer und koptischer Sprache einige Homilien. Der genannte Tomos scheint auch den Diakon Themistios angegriffen zu haben, der ihm eine Gegenschrift widmete. Dafür verteidigte diesen Tomos im Auftrag seines Patriarchen der Severianer Kolluthos,<sup>3</sup> worauf Themistios wieder replizierte. Auch der Mönch Theodoros<sup>4</sup> von Alexandria verteidigte den Tomos in einem Ἐλεγχος ὡς ἐν συντόμῳ, den noch Photios, nicht ohne die schriftstellerische Gewandtheit des Verfassers zu loben, las (cod. 108). Nach einer Replik des Themistios griff ihn Theodoros nochmals in einem drei Tomoi umfassenden Werk an.

Nicht in diesen Zusammenhang gehört die Streitschrift des Kirchenhistorikers Joannes von Aigai<sup>5</sup> gegen das Chalcedonense (Photios cod. 55), denn Joannes von Aigai ist ein Zeitgenosse des Theodoretos. Fraglich bleibt, wo die Τετραβιβλος des Jakobiten Zotos einzuordnen ist, den Anastasios von Korinthos (PG 106, 1024) erwähnt.

Die Briefe des Patr. Theodosios bei Zacharias Scholastikos IX 24 und 26 (Land); – an die Alexandriner PG 86, 1, 279–282; – Fragm. aus dem Tomos: Mansi X 1121, XI 273. 445; – Enkomion auf Michael kopt. und englisch hrsg. v. Wallis Budge, Miscellaneous

<sup>1</sup> Ehrhard 53; – Bardenhewer V 116; – DTC II, 1, 463–464 (P. Godet); – am wichtigsten Ch. Moeller, Le chalcédonisme 653–654; – Baumstark 118.

<sup>2</sup> Ehrhard 53; – Bardenhewer V 67; – DTC XV, 1, 325–328 (E. Amann); –

J. Maspéro, Histoire des patriarches d'Alexandrie, Paris 1923, passim.

<sup>3</sup> Ehrhard 53; – Bardenhewer V 17.

<sup>4</sup> Ehrhard 53; – Bardenhewer V 7.

<sup>5</sup> Vgl. Ch. Moeller, Le chalcédonisme 654.

Coptic texts, London 1915, 312–431 und 893–947. Ungedr. eine kopt. Lobrede auf Joannes den Täufer und eine arabische Homilie; – eine Koimesis-Predigt kopt. ed. F. Robinson, Coptic apocryphal gospels, Cambridge 1896, 90–127; – Kolluthos-Fragmente: Mansi X 1117. 1121–1124; Doctrina Patrum 313 (Diekamp).

Zu den eifrigsten Verfechtern der tritheistischen Lehren des Joannes Philoponos gehörten die beiden Bischöfe Konon von Tarsos<sup>1</sup> und Eugenios von Seleukeia.<sup>2</sup> Photios las noch das Protokoll über ein Religionsgespräch zu diesem Thema, das unter Patriarch Joannes III. in Konstantinopel stattgefunden hatte (cod. 21). Die beiden Kirchenfürsten verteidigten den Standpunkt des Philoponos, während auf der Gegenseite Paulos und Stephanos standen. Trotz dieser Position wandten sich beide ebenso einmütig gegen die Auferstehungslehre des Philoponos (cod. 23). Joannes von Ephesos erwähnt eine „große Schrift der Tritheisten“ (Schönfelder 103); Bardenhewer ist geneigt, Konon oder Eugenios als ihren Verfasser zu betrachten. Gegen die Auferstehungslehre des Philoponos wandte sich auch ein gewisser Themistios, wobei es sehr zweifelhaft ist, ob man darin den Agnoëten Themistios zu sehen hat. Tritheist war auch der Florilegienverfasser Stephanos Gobaros,<sup>3</sup> der wahrscheinlich noch dem 6. Jahrhundert angehört. Sein Florileg, das vielleicht den Titel *Θεόγλωσσα* führte, kennen wir aus einer eingehenden Analyse des Photios (cod. 232); sein Hauptinteresse galt anthropologischen und eschatologischen Fragen. Seine Methode erinnert an das „sic et non“ Peter Abälards.

Fragmente des Florilegs des Gobaros bei Photios cod. 232; – Themistios kennen wir nur aus Photios cod. 23.

Schließlich muß noch Andreas Enkleistos genannt werden, ein griechischer Mönch, der in Rom lebte und dort die Häresie der Aphthartodoketen verbreitete. Er wurde deshalb in St. Paul interniert, wovon er seinen Beinamen bekam. In seiner Gefangenschaft verfaßte er griechische Sermones häretischen Inhalts, die er als Übersetzungen von Predigten des Papstes Gregor des Großen ausgab, und fälschte Briefe des Erzbischofs Eusebios von Thessalonike, den er zum Aphthartodoketismus zu bekehren versuchte. Vgl. Photios cod. 162.<sup>4</sup>

## B. ASKETIK UND MYSTIK

Auch in der Lehre vom geistlichen Leben, in Asketik und Mystik, ist das 6. Jahrhundert ohne die Einflußnahme des Kaisers Justinianos nicht zu denken. Ein großes Anliegen des Jahrhunderts war der Origenismus im dogmatischen nicht nur, sondern vor allem auch im spirituellen Sinn des Wortes, d. h. die Annahme oder Ablehnung der Sonderlehren des großen

<sup>1</sup> Ehrhard 53; – Bardenhewer V 8–9; – DTC III 1153–1155 (G. Bareille).

<sup>2</sup> Ehrhard 53; – Bardenhewer V 8–9; – Catholicisme III, 41 (G. Bardy).

<sup>3</sup> Ehrhard 53; – Bardenhewer V 9; – A. v. Harnack, The „Sic et non“ of Ste-

phanus Gobarus, The Harvard Theolog. Review 16 (1923) 205–234; – G. Bardy, Le florilège d'Etienne Gobar, RevEtByz. 5 (1947) 5–30 und 7 (1949) 51–52.

<sup>4</sup> DHGE II 1610–1611 (M. Jugie).

Alexandriners – Leugnung der ewigen Höllestrafe, Apokatastasis, totale Angleichung an den verklärten Christus, Bindung der Stufen des geistlichen Aufstiegs an die Stufen der kosmischen Entwicklung usw. – für die Theorie des geistlichen Lebens. Das Verdikt des Kaisers und der Beschluß der Synode von 553 haben die origenistischen Lehrsätze verdammt. Die Folge davon ist – wie immer in solchen Fällen –, daß wir die Ansichten und Schriften der Origenisten dieser Zeit nur aus der Polemik der Gegner und aus verzelten Fragmenten kennen.

Einer der radikalsten Origenisten, der das System im pantheistischen Sinne ausgebaut zu haben scheint, war der edessenische Mönch Stephanos bar Sūd(h)ailê, ein Zeitgenosse des Jakobos von Sarug und des Philoxenos von Mabbug, der in seiner Jugend in Ägypten den Origenismus kennengelernt hatte und nach seiner Verbannung aus der Heimat in den palästinensischen Klöstern für seine Lehre warb. Von seiner schriftstellerischen Tätigkeit ist in griechischer Sprache nichts überliefert.<sup>1</sup> Von Theodoros Askidas, Metropolit des kappadokischen Kaisareia, dem theologischen Berater des Kaisers, der allerdings die Verurteilung des Origenismus nicht verhindern konnte, kennen wir nur ein Fragment mit der Lehre der „Isochristen“.<sup>2</sup>

Die Gegner des Origenismus und seiner besonderen Ausprägung in der geistlichen Lehre des Euagrius Pontikos wären uns mit ihren Gedankengängen besser bekannt, wenn uns die verschiedenen Eingaben und Bittschriften aus den orthodoxen palästinensischen Klöstern, die an den Kaiser und die Patriarchen gerichtet wurden, verblieben wären. In ihren Werken zum geistlichen Leben beschränken sie sich darauf, die origenistischen Lehren auszuschalten und die einfachen evangelischen Grundlinien des religiösen Aufstieges herauszuarbeiten, ohne daß sie deshalb die Theoria ganz ausschließen würden. Nur gelegentlich wird gegen die Origenisten polemisiert.

Der Hauptvertreter dieser Richtung ist der Rekluse Barsanuphios.<sup>3</sup> Etwa seit 540 lebte er in eine Zelle eingemauert in der Laura des Abtes Seridos bei Gaza. Von ihm und seinem Freund Joannes dem Propheten ist eine Brief- oder besser Frag-Antwort-Sammlung erhalten, in der in 849 Schreiben Fragen der Seelenführung und der mönchischen Lebensweise abgehandelt werden. Die Art dieser Seelenführung ist sehr diskret und kennt kaum die Übertreibungen, die gelegentlich bei anderen Vätern der Wüste festgestellt werden können. 396 Briefe der Sammlung gehören Barsanuphios an, doch sind seine Schreiben meist beträchtlich länger als die des Joannes. Was sonst an Werken oder Bruchstücken des Barsanuphios überliefert ist, vorab die Schrift gegen den Origenismus, sind Auszüge aus der Briefsammlung und keine selbständigen Arbeiten. Unser Barsanuphios ist zu unterscheiden von einem Homonymos, der durch ein Schreiben des Patriarchen Sophronios von Jerusalem als Monophysit verurteilt wird.

<sup>1</sup> Baumstark 167. 350–351.

<sup>2</sup> Siehe oben S. 351.

<sup>3</sup> Ehrhard 58. 145; – Bardenhewer V 67–69; – Graf 406; – LTK I 989 (J. P.

Kirsch); – Viller-Rahner 149; – S. Vailhé, *Les lettres spirituelles de Jean et de Barsanuphe*, EO 7 (1904) 268–276; – ders., *Saint Barsanuphe*, EO 8 (1905) 14–25.

Die sehr seltene Ausgabe: Βίβλος ψυχοφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις . . . συγγραφεῖσα μὲν παρὰ τῶν ὁσίων . . . Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, Venedig 1816; – Die Schrift gegen den Origenismus PG 86, 1, 891–902; – Weitere Bruchstücke PG 88, 1812–1821.

Der Freund des Barsanuphios, Joannes der Prophet,<sup>1</sup> lebte ebenfalls in der Seridos-Laura und übernahm nach Barsanuphios' Tod dessen Rekluzenzelle. Der spätere Abt Dorotheos war sein Novize und Diener. Er selbst war so wenig wie Barsanuphios Priester, obwohl sich beide die Gewalt der Sündenvergebung zuschrieben. Von Joannes stammen die 453 kürzeren Schreiben der Briefsammlung.

Ausgabe siehe oben bei Barsanuphios.

In dieselben geistigen Zusammenhänge wie das genannte Freundespaar ist auch Zosimas, Hegumenos eines Klosters bei Kaisareia am Meer, einzureihen.<sup>2</sup> Seine geistlichen Konferenzen (Διαλογισμοί) – 14 an der Zahl –, die einen erheblichen Einfluß auf Abt Dorotheos ausgeübt haben, verdanken wir den Aufzeichnungen eines seiner Schüler. Ihrem Charakter nach gehören sie zur Apophthegmenliteratur.

PG 78, 1679–1702; – weitere Fassung: Augustinos Jordanites, ΝΣιών 12 (1912) 697–701. 854–865; 13 (1913) 92–101 und separat Jerusalem 1913.

Ihren klassischen Ausdruck fand diese Auffassung vom geistlichen Leben bei dem Abt Dorotheos.<sup>3</sup> Um 500 geboren, wurde er Schüler von Barsanuphios und Joannes, in deren Korrespondenz er eine große Rolle spielt. Nach dem Tode seiner beiden Meister gründete er selbst ein Kloster zwischen Gaza und Majuma, als dessen Abt er waltete. Zwischen 540 und 560 etwa hielt er die geistlichen Konferenzen ab, die neben den Regeln des Basileios und den Katechesen des Theodoros Studites die geistigen Grundlagen des byzantinischen Koinobions am glücklichsten darstellen. „Hätte er die Dialogform angewendet, so würde man meinen, Kassian zu lesen“ (M. Viller). Von diesen Unterweisungen sind nur 24 erhalten. Sie haben vielleicht erst im Studios-Kloster zur Zeit des Bilderstreites ihre heutige Rezension gefunden. Neben diesen *διδασκαλῆαι* besitzen wir noch acht Briefe. Die Unterweisungen wurden auch ins Arabische und Georgische (auszugsweise) übersetzt.

Doctrinae diversae PG 88, 1612–1838. Das Vorwort des Studiten des 8. Jahrhunderts, der die Ausg. veranstaltete, enthält auch Biographisches zu Dorotheos; – Deutsch v. Basilius Hermann, Kevelaer 1928; – Briefe PG 88, 1837–1841.

Frühestens zu Ende des Jahrhunderts – Justinos II. († 578) muß schon tot gewesen sein – entstanden die erbaulichen Erzählungen aus dem Leben

<sup>1</sup> Ehrhard 145; – Bardenhewer V 67–69; – Viller-Rahner 149; – S. Vailhé, Jean le prophète et Séridos, EO 8 (1905) 154–160; – ders., Les lettres (siehe oben Anm. 3 S. 395).

<sup>2</sup> Bardenhewer V 70; – Viller-Rahner 151; – S. Vailhé, Saint Dorothee et saint Zosime, EO 4 (1900–1901) 359–363; – BHG 1448x.

<sup>3</sup> Ehrhard 145–146; – Bardenhewer

V 69–70; – Graf 405–406; – DTC IV 1785–1786 (S. Vailhé); – Viller-Rahner 150–151; – S. Vailhé, Saint Dorothee et saint Zosime, EO 4 (1901) 359–363; – J. Sajdak, Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni I, Krakau 1914, 30–32; – R. Vari, Egyetemes Philol. Közöny 51 (1927) 110–115; – Ehrhard, Überlieferung I 3, 103. 573 u. a.

ägyptischer Mönche, die Daniel Sketiotes zum Verfasser haben. In Verbindung mit einer alten Biographie des Verfassers wurden sie bald als Sammlung, bald einzeln überliefert.<sup>1</sup>

L. Clugnet, *Vie et récits de l'Abbé Daniel de Scété*, *RevOrChr.* 5 und 6 (1900–1901) in 5 Forts.; auch in Buchform Paris 1901; die syrischen Partien darin ed. F. Nau, die koptischen J. Guidi.

Unter die Geistesmänner dieser Zeit gehört auch Symeon der Thaumaturge oder auch Thaumastoreites genannt, der wohl erst seit nachbyzantinischer Zeit gewöhnlich Symeon der Jüngere, der Stylit, genannt wird. Er entstammte einer edessenischen, in Antiocheia ansässigen Familie und dürfte im dritten Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts (521) geboren sein. Schon in seiner Jugend wurde er Stylit, änderte gelegentlich den Standort seiner Säule und begnadete besonders einen bis dahin bedeutungslosen Hügel bei Antiocheia, der dann den Namen „Wunderberg“ (θαυμαστὸν ὄρος) erhielt, ein Name, mit dem Symeon selbst vom großen Styliten Symeon unterschieden wurde. Er starb 592. Sein Wirken brachte ihn in Verbindung mit Kaisern und Patriarchen, denen er Briefe schrieb, von denen es eine ganze Sammlung gegeben haben muß. Einer davon ist noch in den Akten der 7. Synode erhalten, ein zweiter steht in der Vita seiner Mutter Martha (s. S. 429). Besser bestellt ist es um eine Sammlung von 30 geistlichen Ansprachen an Mönche. Es handelt sich dabei um eine elementare mönchische Askese, aufbauend auf der Beobachtung der Gebote des Evangeliums, ohne nennenswerten mystischen Bezug. Die älteste Vita des Heiligen enthält auch drei Troparien anlässlich eines Erdbebens. Gegen ihre Echtheit ist nichts einzuwenden. Die Menäen enthalten allerdings noch weitere Dichtungen unter seinem Namen (zum 26. Okt.), die auf ihre Echtheit erst noch untersucht werden müßten.<sup>2</sup>

Brief: Mansi XIII 159–162 und PG 86, 2, 3216–3220; – die geistl. Ansprachen: J. Cozza-Luzi, *Nova Patrum Bibliotheca* VIII 3, Rom 1871, 4–156 (nrr. 4–30); P. van den Ven, *Les écrits de S. Syméon Stylite le Jeune avec trois sermons inédits*, *Muséon* 70 (1957) SA (nrr. 1–3); – die Troparien des Bios hrsg. v. A. Papadopoulos-Kerameus, *VVrem.* 1 (1894) 141–150.

Kyriillos von Skythopolis erzählt in seinem Bios des Abtes Sabas, dieser habe seinem Nachfolger schriftlich niedergelegte *Παραδόσεις* übergeben. Einen Text, der eine Art Typikon für die Klostergründung des Sabas darstellt, hat A. Dmitrievskij 1890 bekanntgemacht. Immerhin stellt auch dieser Text eine überarbeitete Form dar, die nicht älter als die Kreuzzugs-

<sup>1</sup> Ehrhard 188; – ders., *Überlieferung I* 3, 779. 929. 931. 940 u. a.; – Bardenhewer V 130; – DHGE XIV 70–72 (G. Garitte); – Graf 403–404; – BHG 2099 z-2102 d; – W. Bousset, *Apophthegmata*, Tübingen 1923, 13–15; – S. Vailhé, *EO* 5 (1902) 127; – H. G. Evelyn White, *The monasteries of the Wadi'n Natrûn II*, New York 1932, 241–251.

<sup>2</sup> Ehrhard 144–145; – Bardenhewer V 71–73; – Graf 404–405; – DTC XIV 2,

2974–2976 (J. Gouillard); – S. Petrides, *Saint Syméon le Nouveau Stylite mélode*, *EO* 5 (1901–1902) 270–274; – J. Mécérian, *Monastère de saint Syméon Stylite le Jeune. Exposé des fouilles. Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris 1948, 323–328; siehe auch Anm. zur Vita der hl. Martha S. 429; – H. Delehay, *Les saints stylites*, Paris-Brüssel 1923, LIX–LXXV.

zeit sein kann, wenn auch schwer zu sagen ist, ob die Überarbeitungen sehr einschneidend gewesen sind. Der mutmaßliche Autor dieses Typikons – im Coisl. 295 ist von Sabas und Theodoros als Verfasser der Regel die Rede –, der hl. Sabas, wurde 439 in Mutalaska in Kappadokien geboren, kam dann als Einsiedler nach Palästina, wo er sieben Klöster gründete. Die wichtigsten sind die Große Laura (Μεγίστη Λαύρα), das heutige Mar Saba bei Jerusalem, sowie die Neue Laura, die besonders im Streit um den Origenismus berühmt wurde. Sabas selbst war ein beherzter Kämpfer gegen Monophysitismus und Origenismus. Er starb am 5. Dezember 532.

Unter seinem Namen geht auch ein liturgisches Typikon, d. h. eine Gottesdienstordnung für das ganze Kirchenjahr, deren Grundstock nach Symeon von Thessalonike (PG 145, 556) aus Ägypten gekommen, durch Sabas ergänzt und redigiert worden sei. Es ist das Typikon, das später auch in Konstantinopel Eingang fand und in den allgemeinen Gebrauch der orthodoxen Kirche überging.<sup>1</sup>

Aug. der Klosterregeln: A. Dmitrievskij, Die Klosterregeln des hl. Sabas (russ.). Trudy der Geistl. Akademie in Kiew 1890, Januar, 170–192; Nachdruck: BZ 3 (1894) 168–170; – zum liturgischen Typikon siehe S. 252.

### C. HOMILETIK

Von den Predigern des 6. Jahrhunderts ist nur wenig erhalten, wenn wir vom großen Homiliencorpus des Seueros von Antiocheia absehen, das wir freilich auch nur in syrischer Übersetzung besitzen. Hier Theognios, Presbyter von Jerusalem, einzureihen, von dem ein Unzialfragment des Paris. gr. 443 (8./9. Jahrhundert) eine Rede auf den Palmsonntag überliefert, geht nur dann an, wenn er, wie A. Ehrhard vermutet, mit dem Bischof Theognios von Betelia († 522) identisch ist.<sup>2</sup> Neben einigen Predigten der polemischen Theologen, die dort an Ort und Stelle genannt wurden, sei hier vor allem Bischof Abramios von Ephesos erwähnt. Er ist bekannt als Gründer von zwei Klöstern, dem der Abramiten in Konstantinopel in der Nähe des Goldenen Tors und dem der „Byzantiner“ in Jerusalem (auf dem Ölberg). Später wurde er Metropolit von Ephesos. Als solchen ihn nach Hypatios einzureihen, wie es bisher geschehen ist, geht nicht an. Sein Platz muß in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, und zwar nicht vor 553, gesucht werden. Wir besitzen von ihm eine Homilie auf das Fest der Hypapante und eine auf das am 25. März noch neue Fest des Euangelismos, das früher im weihnachtlichen Festkreis begangen worden war.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> LTK IX 46–47 (H. Engberding); – Bardenhewer V 126–127; – E. Kurtz, BZ 2 (1893) 167–170; – W. Fischer, Zu dem Typikon des hl. Sabbas, BZ 8 (1899) 306–311; – S. Vailhé, Les écrivains de Saint Sabas, EO 2 (1898–1899) bes. 2–4; – A. Ehrhard, Das griechische Kloster Mar-Saba in Palästina, seine Geschichte und seine litterarischen Denkmäler, RömQuart. 7 (1893) 32–79.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 94.

<sup>3</sup> Ehrhard 164; – ders., Überlieferung I 3, 497; – BHG 1136 h. 1954; – Bardenhewer V 143–144; – DHGE I 172–173 (S. Vailhé); – J. Pargoire, Les débuts du monachisme à Constantinople, Revue des questions historiques 65 (1899) 67–143; – O. Bardenhewer, Ein neuer Prediger des kirchlichen Altertums, ZKathTheol. 57 (1933) 426–438.



Ausg. von M. Krašeninnikov, *Sancti Abramii archiepiscopi Ephesii sermones duo*, Jurjev (Dorpat) 1911, und M. Jugie, *Abraham d'Ephèse et ses écrits*, BZ 22 (1913) 37–59, und ders., PO XVI Paris 1921 442–454.

Gregorios, Patriarch von Antiocheia (570–593), war zuerst Mönch in Syrien und auf dem Sinai. Als Patriarch Anastasios I. von Antiocheia in die Verbannung gehen mußte, setzte ihn der Kaiser Justinos II. auf den verwaisten Patriarchenstuhl. Der Kirchenhistoriker Euagrius hat uns von Gregorios eine Rede an aufständische Truppen überliefert. Die homiletische Überlieferung kennt drei Predigten: eine auf die Myrophoren, d. h. auf die Auferstehung Christi, und zwei auf die Taufe Christi (Theophanie). Die beiden letzteren gehen gewöhnlich unter dem Namen eines Presbyters Gregorios von Antiocheia. Alle drei Reden werden gelegentlich älteren Vätern, vor allem Gregorios von Nyssa zugeschrieben; die beiden letztgenannten finden sich auch unter dem Namen des Joannes Chrysostomos.<sup>1</sup>

An die Truppen: Euagrius VI 12: 229–230 (Bidez-Parmentier); – auf die Myrophoren: PG 88, 1847–1866; – erste Rede auf die Taufe: PG 88, 1865–1872 (lat.); griech. unter den Werken des Gregorios Thaumaturgos PG 10, 1177–1190; ferner PG 64, 33–38; – zweite Rede auf die Taufe: PG 88, 1871–1884.

Der zweiten Hälfte des Jahrhunderts gehört wohl auch der Mönch Alexandros von Kypros an, der Verfasser eines berühmten Berichtes über die Kreuzauffindung, der eine Art Abriß der Religionsgeschichte seit der Erschaffung der Welt bis auf Konstantin den Großen darstellt und in ein Enkomion auf das Fest der Kreuzauffindung mündet. Wohl im Interesse der Autokephalicansprüche der kyprischen Kirche verfaßte er sein Enkomion auf den Apostelschüler Barnabas, das wahrscheinlich in Salamis vortragen wurde. Er kennt die *Περίοδοι* des Barnabas, bringt aber auch Züge, die sich darin nicht finden.<sup>2</sup>

Kreuzauffindungsbericht: PG 87, 3, 4016–4076; Auszug PG 87, 3 4077–4088; – P. C. Pennacchini, *Grottaferrata* 1913; – Barnabasenkion: ASS Juni II 436–452; 3. ed. 431–447; PG 87, 3, 4087–4106 (lat.).

Unsicher ist, ob Konstantinos, Diakonos und Chartophylax der Hagia Sophia, noch unserem oder erst dem 7. Jahrhundert angehört. Er verfaßte eine Rede auf alle Martyrer, aus der auf der Synode von Nikaia 787 mehrere Stellen zugunsten des Bilderkultes verlesen wurden. Die Panegyriken enthalten die Rede als Lesung für das Allerheiligenfest.<sup>3</sup>

Ausg. PG 88, 480–528; – die Konzilsexzerpte: Mansi XIII 185–188.

<sup>1</sup> Ehrhard 163–164; – Bardenhewer V 149–150; – Ehrhard, Überlieferung, bes. I 1, 177. 273; I 2, 19. 175. 179; I 3, 199. 497; – BHG 1925 z. 1936. 1936 v; – S. Haidacher, Zu den Homilien des Gregorios von Antiochia, ZKathTheol. 25 (1901) 367–369; – Nur vermutungsweise schlägt G. Mercati unseren Gregorios als Verfasser eines Briefes eines Gregorios an die Mönche des Hl. Leukadios in Sabodnem vor; G. Mercati, *Varia sacra I*,

Rom 1903, 89–90 (mit Edition).

<sup>2</sup> Ehrhard 164; – Bardenhewer V 144–146; – Ehrhard, Überlieferung I 1, 236; I 3, 287; – BHG 226. 410; – H. Delehaye, *Saints de Chypre*, ABoll. 26 (1907) bes. 236–237; – S. Salaville, *Le moine Alexandre de Chypre* (VIe s.), EO 15 (1912) 134–137.

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung I, 2, 17. 26. 269 u. a.; LTK VI 151 (A. Ehrhard); – BHG 1191.

Äußerst unsicher ist auch die zeitliche Einordnung von zwei Synonymoi, nämlich von Timotheos, Presbyter von Jerusalem, und Timotheos, Presbyter von Antiocheia. Der Befund bietet fünf Homilien, und zwar eine auf das Hypapantefest unter dem Namen Timotheos' von Jerusalem (auch Hesychos und Modestos v. Jerusalem werden als Verfasser genannt), eine auf die Verklärung und das Kreuz unter dem Namen eines Timotheos von Antiocheia, sowie drei weitere, die auch – sicherlich fälschlich – unter dem Namen Athanasios gehen. Eine stilkritische Vergleichung führt dazu, das ganze kleine Corpus ein und demselben Verfasser zuzuweisen. Jugie<sup>1</sup> und Faller<sup>2</sup> haben versucht, den Verfasser der Hypapante-Homilie, einen Zeugen der leiblichen Himmelfahrt Mariens, in die Zeit um 400 zu versetzen. Der Versuch scheint fehlgeschlagen.<sup>3</sup> Übrigens zwingen stilistische Momente dazu, den einheitlichen Autor des Corpus frühestens ins 6., wenn nicht ins 7. oder 8. Jahrhundert zu setzen.<sup>4</sup>

Hypapante-Homilie: PG 86, 1, 237–252; – auf die Verklärung: a. a. O. 256–265; – die pseudoathanasianischen: PG 28, 905–914. 943–958. 1001–1024.

Vielleicht gehört ins 6. Jahrhundert auch jener Georgios Grammatikos, von dem ein Enkomion auf die hl. Barbara in zwei Rezensionen (oder zwei Enkomien?) überliefert ist, das bisher noch nicht gedruckt worden ist.<sup>5</sup> Die Identität mit dem Dichter Georgios Grammatikos, einem Schüler des Epikers Kolluthos, wird sich kaum erweisen lassen.

Von einem Bischof Theoteknos von Libias (linkes Jordanufer) ist eine der ältesten Predigten auf die Koimesis der Theotokos erhalten geblieben. Mit einiger Vorsicht darf man ihn in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts datieren. Jedenfalls ist das 7. Jahrhundert der späteste Termin.<sup>6</sup>

Ed. A. Wenger, *L'assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe s.*, Paris 1955, 272–291 (mit franz. Übers.).

Ein Predigtwerk, dessen literarischer Charakter noch lange nicht geklärt zu sein scheint, führt den stolzen Namen eines Patriarchen Eusebios von Alexandria, Nachfolgers des hl. Kyrillos von Alexandria. Ein solcher Eusebios ist nicht bekannt und nicht möglich. Bescheidenere Kopisten beugnen sich als Verfasser mit einem Eusebios Priester und Mönch. Der Sammlung ist eine kurze Biographie beigegeben, als deren Verfasser sich ein Joannes Notarios ausgibt. Vielleicht gehen auch die Predigten auf sein Konto. Die Vita selbst ist nichts als ein aus den Aufschriften der Reden zu-rechtgemachtes Flickwerk. Ediert sind 23 Reden. Die Reden zerfallen deut-

<sup>1</sup> M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge*, Vaticano 1944, 70–76.

<sup>2</sup> O. Faller, *De priorum saeculorum silentio circa assumptionem Beatae Mariae Virginis*, Rom 1946, 27–34.

<sup>3</sup> *Rez. der genannten Werke in Theol. Revue 44 (1944) 130/31* von B. Altaner.

<sup>4</sup> Ehrhard 164; – ders., *Überlieferung I 2, 14*, 89 u. a.; – BHG 434 h. 1958; – *EncCatt. XII 111* (M. Pellegrino); – M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte*

*Vierge*, Vaticano 1944, 70–76; – B. Altaner, *Theol. Revue 44 (1944) 130ff.*; – V. Capelle, *Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem*, *Ephemerides Liturgicae 63 (1949) 5–26*.

<sup>5</sup> Ehrhard, *Überlieferung I 1, 320. I 2, 24. 190. I 3, 257. 733*. Die überlieferten Incipits sind verschieden. Ob es sich um zwei verschiedene Enkomien handelt, müßte sich erst erweisen; – BHG 218a. 218 b.

<sup>6</sup> Ehrhard, *Überlieferung I 2, 196*.

lich in zwei Gruppen: die eine, mehr dramatische, bewegt sich um das Leben des Herrn, die andere hat moralische Themen und läßt auf Entstehung in Mönchskreisen schließen. Ein Teil der Reden geht auch unter anderen Namen, z. B. Chrysostomos, Leontios usw. Dem Inhalt nach scheinen alle nicht mehr der Hochpatristik anzugehören. Ihre Entstehungszeit fällt spätestens ins siebte, vielleicht aber noch ins sechste Jahrhundert.<sup>1</sup>

18 Reden: PG 86, 1, 313–462. 509–536; – weitere vier unter Chrysostomos: PG 61, 743–788. 775–778; 62, 721–724; 64, 45–48; – eine bei F. Nau (s. Anm. 1). 415–420. Die Reden PG 86, 383ff. und 62, 721ff. in atlant. Übers. ed. E. K. Rand, *Sermo de confusione diaboli*, *Modern Philology* 2 (1904) 261–278.

Zu erwähnen sind noch einige *Membra disiecta* der byzantinischen Theologie des 6. Jahrhunderts. Dazu gehört beispielsweise der Patriarch Anastasios II. von Antiocheia (599–609), der vorher Mönch gewesen war. Wir kennen ein Schreiben des Papstes Gregor des Großen an ihn (VII 48), aus dem hervorgeht, daß ein Schreiben des Patriarchen vorausging, in dem er seine Orthodoxie auswies, vielleicht eine *Inthronistica*. Anastasios übersetzte auch die *Regula pastoralis* des Papstes ins Griechische. Die Übersetzung scheint jedoch verschollen zu sein. Ein Lehrstück über die Würde des Bischofsamtes, das ihm gelegentlich zugeschrieben wird, gehört höchst wahrscheinlich Anastasios Sinaites an. Auch eine *Διήγησις* über den Papst Gregor den Großen wird ihm gelegentlich hsl. zugeeignet; sie geht aber auch manchmal unter dem bloßen Namen Anastasios und ist im *Pratum* des Moschos gedruckt.<sup>2</sup>

Von dem Patriarchen Joannes von Jerusalem (574–594 nach Hotzelt; bisher wurde meist 575–593 angegeben) ist in armenischer, wahrscheinlich gleichzeitiger Übersetzung ein Schreiben an den Katholikos von Albanien erhalten, das interessante Nachrichten über die monophysitisch-orthodoxen Auseinandersetzungen in Jerusalem, aber auch ein öfters hervorgehobenes Zeugnis über den päpstlichen Primat enthält.<sup>3</sup>

Ausg. Karapet Ter-Mkrttschian in der Zeitschrift *Ararat* 29 (1896) 252–256; – lat. Übersetzung (modern) v. Aristaces Vardanian, *Des Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen Katholikos Abas*, *Oriens chr.* NS 2 (1912) 64–77.

Hier darf auch Timotheos, ein Presbyter aus Konstantinopel, eingereicht werden, der nur aus einer Abhandlung: *Περὶ διαφορᾶς τῶν προσερχομένων τῇ ἀμωμήτῳ ἡμῶν πίστει* bekannt ist, die er an den Presbyter und Skeuophylax der Chalkoprateia-Kirche, Joannes, richtete. Der Traktat behandelt die verschiedenen Häresien und das Rekonziliationsverfahren, das die Kirche

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 1, 141. 162. 208. I 2, 20, 70. 134. 256; I 3, 194. 781. 846 u. a.; – DTC V 15 26–27 (F. Nau); – BHG 635–635 z; – *ProtRealEnc.* V 603 (Krüger); – F. Nau, *Notes sur diverses homélies pseudépigraphiques et sur les oeuvres attribuées à Eusèbe d'Alexandrie*, *RevOrChr.* 13 (1908) 406–435; – Sirapie der Nersessian, *An Armenian version of the homilies on the harrowing of hell*, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) 201–224.

<sup>2</sup> DHGE II 1460–1461 (R. Janin); – BHG 721 b; – G. Mercati, *Un preteso scritto di s. Pietro vescovo d' Alessandria*, *Rivista storico-crit. delle scienze teol.* 1 (1905) 162–180 = *Scritti minori* II, Vaticano 1937, 426–444.

<sup>3</sup> Bardenhewer V 20; – H. Hurter, *Ein Zeugnis aus dem 6. Jahrh. für die Unfehlbarkeit des Papstes*, *ZKathTheol.* 34 (1910) 218–219; – S. Salaville, *EO* 13 (1910) 171–172.

ihnen gegenüber anwendet. Da die Synode von 553 noch erwähnt wird, nicht aber Monenergismus und Monotheletismus (weder als Häresie noch als Orthodoxie), dürfte der Traktat wohl noch in die Zeit vor Herakleios gehören. Ein Traktat über die zwei Naturen in Christus, den Meursius dem Timotheos zugeteilt hat, gehört Maximos dem Bekenner an.<sup>1</sup>

Ausg. PG 86, 9–74 und V. Benešević, Syntagma XIV titularum sine scholiis, I, St. Petersburg 1906, 707–738.

## D. HAGIOGRAPHIE

Die Hagiographie des 6. Jahrhunderts kann hier nur unvollständig zur Darstellung kommen. Zwischen dem Ende der Christenverfolgungen und dem Metaphrasten Symeon steht eine ganze Anzahl von Martyrien, die verraten, daß sie keine Augenzeugenberichte mehr sind, sondern den Ereignissen schon fern stehen, ohne daß sie genug Elemente enthielten, die eine Placierung ins 4., 5., 6. oder in ein späteres Jahrhundert erlauben würden. Immerhin läßt sich von einigen Martyrien und Heiligenviten doch mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, daß sie vielleicht erst (oder schon) im 6. Jahrhundert entstanden sind.

Den „skythischen Mönchen“ ist vielleicht die in zwei Rezensionen erhaltene Übersetzung der lateinisch entstandenen *Epistola presbyterorum et diaconorum Achaiae* – eine Legende des Apostels Andreas – zu verdanken.<sup>2</sup> Auch die längere Rezension der *Passio* des hl. Petros von Alexandria dürfte dem 6. Jahrhundert angehören.<sup>3</sup> Dasselbe gilt von der griechischen *Passio* des berühmten Barlaam, Martyrers in Antiocheia, den sowohl Chrysostomos wie Seueros feiern.<sup>4</sup>

Andreas-Legende: K. Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig 1851, 105–130, und M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha II 1*, Leipzig 1903, 1–37; – Petros von Alexandria: J. Viteau, *Passions des saints Ecatérine et Pierre d'Alexandrie . . .*, Paris 1897, 69–85; – Barlaam: Joannu 351–357 und H. Delehay, *St. Barlaam Martyr à Antioche*, ABoll. 22 (1903) 139–145; portugies. Übers. von F. M. Esteves Pereira, Coimbra 1901.

Etwa zu Anfang des Jahrhunderts, jedenfalls wohl vor Malalas, entstand jener „*misérable centon*“ (P. Peeters), die *Vita* des Martyrers Dometios (unter Julian), in welcher auf Schritt und Tritt das Syrische durchschimmert.<sup>5</sup> Vielleicht ist hier auch die *Vita* des hl. Alexandros, des Gründers der Akoimeten in Konstantinopel, zu nennen († 430), deren Verfasser

<sup>1</sup> Bardenhewer V 26; – Herman 9; – DTC XV 1, 1139–1140 (E. Amann).

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 319. 377; – J. Flamion, *Les actes apocryphes de l'apôtre André*, Louvain 1911; – BHG 93t.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 307. 347. 387. 479. 499 usw.; – BHG 1502; – F. Nau, ABoll. 19 (1900) 12–13; – W. Telfer, *St. Peter of Alexandria and Arius*, ABoll. 67

(1949) 117–130.

<sup>4</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 479. 486) 493. 497 usw.; – BHG 221.

<sup>5</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 361. 677. 680. 698. 693 usw.; – P. Peeters, *Dometios le martyr et Dometios le Médecin*, ABoll. 57 (1939) 72–104; – ders., *Le trésors*, Bruxelles 1950, 143–146; – BHG 560–561 a.

geraume Zeit nach den geschilderten Ereignissen gelebt zu haben scheint,<sup>1</sup> ferner die Legende der hl. Maria von Antiocheia und des Anthemios, eine Art Vorläufer der Faustsage,<sup>2</sup> sowie jener Presbyter Hesychios von Jerusalem, der sicher später ist als der berühmte gleichnamige Exeget und dem eine Handschrift des 11. Jahrhunderts ein Enkomion auf den Martyrer Prokopios den Perser zuweist. Ob die Zuweisung einer Passio des Centurio Longinos an einen Hesychios denselben meint und nicht überhaupt auf einer Fälschung beruht, ist noch zweifelhaft.<sup>3</sup>

Nicht weit auseinander liegen auch zwei Martyrien der hll. Markianos und Martyrios, doch gehören sie wahrscheinlich schon der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts an.<sup>4</sup> Hierher gehört vielleicht auch der anonyme *Biograph* des hl. Markellos von Apameia<sup>5</sup> und die *Vita* der Hll. Theophanes und Pansemne.<sup>6</sup>

Dometios: ed. I. van den Gheyn, *ABoll.* 19 (1900) 285–317; die *Passio* a. a. O. 318–320 ist nur ein Auszug; dieser Auszug auch bei B. Latyšev, *Menologii anonymi byzantini . . . quae supersunt* I, Petersburg 1911, 275–278; – Alexandros: nur lat.: *ASS Jan.* I 1020–1029; griech.-lat. ed. E. de Stoop, *PO VI* 5, Paris 1911, 658–701; – Maria von Antiocheia (Anthemios-Legende): *ASS Mai VII* 50–58; 3. ed. 49–56 und L. Radermacher, *Griechische Quellen zur Faustsage*, Sb. Wiener AW 206, 4, Wien 1927, 259–270; – Prokopios: H. Delehay, *ABoll.* 24 (1905) 473–482; – Longinos: *ASS März II* 736–739; 3. Aufl. 927–929 und *PG* 93, 1545–1560; – Martyrios und Markianos: ed. P. Franchi de' Cavalieri, *ABoll.* 64 (1946) 132–175; – Markellos von Apameia: B. Latyšev, *Hagiographica graeca inedita*, Petersburg 1914, 119–125; – Theophanes: ed. E. de Stoop, *Musée Belge* 15 (1911) 313–329; – eine Epitome davon: F. C. Burkitt, *JournTheolStud.* 11 (1909–1910) 163.

Die Deposition der Reliquien des Apostels Andreas in der Apostelkirche in Konstantinopel scheint dazu angeregt zu haben, ein Martyrium des Apostels abzufassen, das gerade für diese Apostelkirche bestimmt war. Man nennt dieses apokryphe Dokument gewöhnlich das „Martyrium II“.<sup>7</sup>

M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig 1903, II 1, 58–64.

Wahrscheinlich gehört hierher auch die Erzählung von Abraham und Maria, die im griechischen Ephraem zu finden, jedoch sicherlich ein griechisches Original ist, dem 6. Jahrhundert an.<sup>8</sup>

S. Ephraim graece, Oxford 1709,  $\omega\prime\text{-}\omega\omega\delta\prime$ ; – weitere Rezensionen a.a.O.  $\sigma\kappa\prime\text{-}\sigma\lambda\delta\prime$ ; – *ASS März II* 741–748; 3. ed. 932–937; – Papyrusfragmente: C. Wessely, *Wiener Studien* 11 (1889) 178–188.

Zu Beginn des 6. Jahrhunderts hebt auch der Kult des Soldatenheiligen Merkurios, des Ruhmes Kappadokiens, an. Die älteste bekannte *Passio* wird frühestens dem 6. Jahrhundert angehören. Eine zweite *Passio* ist von dieser

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 579; – BGH 47; – DHGE I 274–282 (S. Vailhé); – R. Janin, *EO* 33 (1934) 340–342.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 633; – BHG 1045.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 198, 384. 469 u. a.; – BHG 988. 1584.

<sup>4</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 351. 355. 372. 463, 470 usw.; – BHG 1028 y–z.

<sup>5</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 434. 683.

688. 694 usw.; – BHG 1026; – H. Delehay, *ABoll.* 53 (1935) 233–236.

<sup>6</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 3, 778; – BHG 2447. 2448.

<sup>7</sup> J. Flamion (siehe Anm. 2 S. 402); – BHG 97.

<sup>8</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 61–62. 355. 373. 407. 463; I 3, 886. 940 u. a.; – BHG 1026.

ersten abhängig und hat wenig selbständigen Wert. Die dritte schließlich ist das Werk des Metaphrasten.<sup>1</sup>

Passio I. ed. H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909, 234–242; – Passio II. ed. S. Binon, *Documents grecs inédits relatifs à saint Mercure de Césarée*, Louvain 1937, 27–39.

Vielleicht gehört auch die Form der Vita des hl. Porphyrios von Gaza, die uns heute – neben der Epitome im Paris. 1452 s. 10 und der Metaphrase im Mosq. 184 – vorliegt, dem 6. Jahrhundert an. Jedenfalls ist sie nicht gleich nach dem Tod des Bischofs 420 geschrieben, da sie Theodoretos voraussetzt. Die ursprüngliche Vita, aber wirklich von einem Diakon Markos verfaßt oder nicht, dürfte *pias aures offendens* gewesen sein, da der historische Porphyrios wohl eher den Idealen der Origenisten als der Orthodoxen entsprach. Wie weit im einzelnen die Eingriffe des Korrektors gingen, wird schwer auszumachen sein. Das 7. Jahrhundert ist als die unterste Grenze der Entstehung der Bearbeitung anzusehen. Wahrscheinlicher scheint mir eine Entstehung im 6. Jahrhundert.<sup>2</sup>

Ed. M. Haupt, *Abhandlungen der AW zu Berlin 1874*, 171–215; – Ed. Societatis philologiae Bonnensis sodales, Leipzig 1895; – H. Grégoire-M. A. Kugener, Paris 1930; – die Epitome Paris. Bonner Ausgabe 82–93; – die Moskauer Metaphrase a. a. O. 94–109.

Einen ähnlichen Fall stellt der Bios des hl. Hypatios, Abtes von Rufinianai († 446) dar. Der Verfasser der ursprünglichen Vita, ein Kallinikos (Schüler des Heiligen), will eine Vita bearbeitet haben, die noch ganz das Syrische verriet. Auch er wird wohl kaum vor dem 6. Jahrhundert geschrieben haben.<sup>3</sup>

ASS Juni III 308–349; 3. ed. IV 247–282; – *Sodales seminarii philologorum Bonnensis*, Leipzig 1895.

Der Homonymität wegen sei hier auch Hypatios von Gangrai erwähnt, von dem es einen Bios in verschiedenen Rezensionen und ein Martyrium gibt, beide voll legendärer Züge und nicht ohne Stellen – wenigstens im Martyrium –, die das kirchliche Mißtrauen zu erwecken geeignet waren. Die Verfasser sind so unbekannt wie die Zeit der Entstehung. Das Martyrium wurde durch eine Ordonnance verboten, die dem Patriarchen Nikephoros zugeschrieben wurde, jedoch späteren Datums ist.<sup>4</sup>

Martyrium: S. Ferri, *Il Bios e il Martirion di Hypatios di Gangrai*, *Studi biz.* 3 (1931) 69–103. Zwei fehlende Kapitel der Passio ed. F. Halkin, *BZ* 44 (1951) 255–257; – Bios: Joannu 251–268 und Ferri, a. a. O.

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 342. 482. 499; I 3, 783; – BHG 1274. 1275; – S. Binon, *Essai sur le cycle de saint Mercure*, Paris 1937.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 569, 573. 576; – BHG 1570–1572; – A. Nuth, *De Marci diaconi vita Porphyrii episcopi Gazensis quaestiones historicae et grammaticae*, Bonn 1897; – Abel, *Marc le Diacre et la biographie de saint Porphyre*, *Conférences de s. Etienne*, Paris 1910, 226 ff.; –

J. L. Heiberg, *Den hellige Porphyrios*, Kopenhagen 1912; – Peeters, *Tréfonds* 62; – M. Gigante, *Sul testo della vita di Porfirio di Marco Diacono*, *Studi Medievali in onore di A. De Stefano*, Palermo 1956, 227–229; – P. Peeters, *ABoll.* 64 (1946) 87–131.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 645. 647. 649. 652; – BHG 760.

<sup>4</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 493, 497; I 3, 342. 608. 748. 764. 870–872. 880; – BHG 759–759 d.

Was die beiden hl. Theodoroi, den Rekruten (τήρων) und den General (στρατηλάτης) betrifft, so darf man wohl annehmen, daß es sich in beiden Fällen um denselben Heiligen handelt, und zwar um den Rekruten, den eine ehrgeizige Hagiographie allmählich zum General beförderte. Ist die älteste Legende des Rekruten kaum vor dem 5. Jahrhundert entstanden, so ist die Unterscheidung von zwei Heiligen nicht vor der Wende zum 10. Jahrhundert bezeugt. Mit aller Reserve seien also die beiden Versionen der Passio des Generals etwa dem 6. Jahrhundert frühestens zugeeignet, nur um ihnen überhaupt einen chronologischen Platz anzuweisen. Die ältere der beiden will von einem Tachygraphen Augaros stammen, der sich als Augenzeuge ausgibt und im übrigen durch einen äußerst gezierten Stil auffällt.

Als Nebenprodukt der Theodoros-Legende darf hier wohl auch der Passio der hl. Eutropios, Kleonikos und Basiliskos gedacht werden, sowie des Martyriums eines Heiligen namens Theodoros in Perge in Pamphylien, das wohl auch nichts anderes ist als ein Schößling der eigentlichen Theodoroslegende.<sup>1</sup>

Akten des Augaros: G. van Hooff, ABoll. 2 (1883) 359–367; – 2. Rezension der Stratelates-Akten: H. Delehaye, Les légendes grecques des saints militaires, Paris 1909, 151–167; – Eutropios usw.: Delehaye, a. a. O. 202–213.

Die romanhaften Züge verweisen in diese Zeit vielleicht Leben, Martyrium und Mirakel des heiligen Konon, wohl eine Art Wallfahrtsbuch, verfaßt von einem Mönch des Konon-Heiligtums in Bidana in Isaurien, das auch in den Cod. Suprasliensis Eingang fand.<sup>2</sup>

R. Trautmann-R. Klostermann, Zeitschrift f. slavische Philol. 11 (1934), 299–320.

Eine Übersetzung aus dem Lateinischen sind die griechischen Akten des Papstes Silvester. Die Arbeit dürfte im 6. Jahrhundert gemacht worden sein und ist in verschiedenen Formen erhalten. Von einer besonderen Rezension (III) ist nur ein kurzes Fragment überliefert.<sup>3</sup>

Form I.: F. Combefis, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi, Paris 1660, 258–336, und B. Sarkisean, Pazmavêb 51 (Venedig 1893) und 52 (1894) in 9 Forts.; – Form III: W. Levison, Miscellanea F. Ehrle II, Rom 1924, 75–76.

Etwa zu Beginn des 6. Jahrhunderts erstand aus der Feder eines Anonymus, der sich zu Unrecht als Augenzeuge ausgibt, eine Lebensbeschreibung der Diakonissin Olympias, die aus der Lebensgeschichte des Joannes Chrysostomos bekannt ist.<sup>4</sup>

H. Delehaye, Vita s. Olympiadis et narratio Sergiae de eiusdem translatione, ABoll. 15 (1896) 400–423; – franz. Übers. von J. Bousquet, RevOrChr. 11 (1906) 225–250.

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 400. 460. 572. 578. 612. 652; I 2, 601; I 49. 53. 3, 445 u. a.; – H. Delehaye, Les légendes grecques des saints militaires, Paris 1909, 11–42; – P. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche 3, Rom 1909, 89–107; – BHG 656–656 b. 1747–1747 b. 1750–1751.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 489; I 3, 751; – BHG 2077

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 299. 538; I 2, 159. 191; I 3, 395. 751; – BHG 1628–1632 e.

<sup>4</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 368; I 3, 912; – BHG 1374. 1375.

Auf die Tätigkeit des Zacharias von Mitylene, besonders seinen Seueros-Bios, wurde schon hingewiesen.<sup>1</sup> Einen weiteren Bios des Seueros schrieb Abt Joannes vom Kloster Beth-Aphthonia am linken Euphratufer. Das Original scheint griechisch gewesen zu sein, doch ist der Text nur in syrischer Sprache erhalten. Die Arbeit muß kurz nach dem Tod des Patriarchen entstanden sein († 538).<sup>2</sup> Ein weiterer Seueros-Bios wird auf der zweiten oikumenischen Synode von Nikaia unter dem Namen eines Bischofs Joannes von Gabala genannt und mit einigen Auszügen zitiert.<sup>3</sup>

Joannes von Beth-Aphthonia: M. A. Kugener, *Vie de Sévère d'Antioche par Jean . . .* (syr.-franz.), PO II 3 205–264, Paris 1904; – Joannes von Gabala: Mansi XIII 184.

Paulos Helladikos, Hesychast in Elusa in Idumaea, ist der Verfasser eines Enkomions auf den Bischof Theognios von Bethelia († 522), das wahrscheinlich aus dem Jahre 526 stammt. Auch ein Brief des Paulos – ein kleiner Traktat über die Unzucht – ist erhalten.<sup>4</sup> Das Enkomion diente später Kyrillos von Skythopolis für seine Biographie des Theognios als Vorlage. Ebenso benützte Kyrillos das Enkomion des Bischofs Theodoros von Petra auf den hl. Theodosios († 529).<sup>5</sup>

Theognios-Vita zusammen mit dem Bios von Kyrillos ed. I. van den Gheyn, *ABoll.* 10 (1891) 73–113, sowie A. Papadopulos-Kerameus, *Pravoslavn. Palestinskij Sbornik* 32, Petersburg 1891, 1–21; ferner K. Koikylides, *Βίοι τῶν Παλαστινῶν ἁγίων*, Jerusalem 1907, 43–59; – die Theodosios-Vita ed. H. Usener, *Universitätsprogramm*, Bonn, Januar 1890 und nochmals, *Der hl. Theodosios*, Leipzig 1890, 3–101 und (nach der Ausgabe von Usener) K. M. Koikylides, *Ἡ κατὰ τὴν ἔρημον τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλιος Λαύρα Θεοδοσίου τοῦ κοινοβιάρχου*, Jerusalem 1901, 1–85.

Etwa um dieselbe Zeit wie Paulos Helladikos sein Enkomion, verfaßte Bischof Theodoros von Ikonion die Akten der Martyrer Kerykos und Julitta aus Kilikien. Wir besitzen von Theodoros außerdem einen Brief, der sich auf dieses Martyrium bezieht.<sup>6</sup>

Angeblieh unter der Regierung Justinos' I. entstanden auch die Acta des bithynischen Martyrers Autonomos, die voll legendärer Züge sind. Anlaß zur Abfassung soll die Errichtung einer Kirche des Heiligen gewesen sein. In den vormetaphrastischen Sammlungen hat sich das Martyrium jedenfalls nicht erhalten.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Siehe oben S. 385.

<sup>2</sup> Jedenfalls ist sie vor 544 entstanden und wurde von Sargis bar Karja ins Syrische übersetzt; vgl. Baumstark 184–185.

<sup>3</sup> Ehrhard 52.

<sup>4</sup> Ehrhard 186; – Ehrhard, *Überlieferung* I 3, 926; – BHG 1786; – I. van den Gheyn, *St. Théognius, évêque de Bétélie en Palestine*, *Revue des questions historiques* 50 (1891) 559–567; – J. Phokylides, *Νεσίων* 13 (1913) 605–661; – *ABoll.* 11 (1892) 477.

<sup>5</sup> Ehrhard 186; – ders., *Überlieferung* I 1, 533. 536. 538. 541. 544; I 2, 668 u. a.; – BHG 1776; – K. Krumbacher, *Studien zu den Legenden des hl. Theodosios*, Sb.

Bayer. AW 1892, München 1892, 220–379; – G. Vitelli, *Studi italiani di filol. class.* 2 (1893) 374; – J. Bidez-L. Parmentier, *La tradition manuscrite de la vie de saint Théodose par Théodore, d'après le patmiacus* 273, *BZ* 6 (1897) 357–374; – E. Rolland, *Une copie de la vie de saint Théodose par Théodore, Recueil de travaux de l'Université de Gand* 23 (1899) 24–40.

<sup>6</sup> Ehrhard 187; – ders., *Überlieferung* I 1, 158. 207. 222. 233. 264. 300. 665 u. a.; I 3, 43. 108. 124. 156; – Bardenhewer V 130; – BHG 313 y–317.

<sup>7</sup> Ehrhard 187; – ders., *Überlieferung* I 1, 453, 455.



Kerykos-Julitta-Akten ed. G. van Hooff (mit Brief), ABoll. 1 (1882) 192–207 Brief: ASS Juni III 25–28; 3. ed. IV 21–23; – Der Brief ist an einem Bischof Zosimos gerichtet. Eine andere Rezension des Briefes PG 120, 165–172; – Die Autonomos-Akten: ASS Sept. IV 16–19 und PG 115, 692–698 sind metaphrastisch.

Auf nicht sehr festem historischen Boden befinden wir uns auch mit dem Martyrium des hl. Arethas und seiner Gefährten im Jahre 523. Das Massaker der Heiligen gehört in die Verfolgung der jungen Christengemeinde im Nedschran in Südarabien durch den damaligen jüdischen Herrscher Dhu Nuwass. Die Überlieferung in griechischer Sprache geht auf ein syrisches Original zurück. Als Verfasser hat L. Duchesne den Bischof Sergios von Rusapha unter Kaiser Justinianos I. nachzuweisen versucht. Erhalten ist auch eine armenische Übersetzung.<sup>1</sup>

In denselben geschichtlichen Zusammenhang gehört die Vita des Bischofs Gregentios von Taphar (Safar) im Lande Himjar in Südarabien. Vielleicht hängt seine Tätigkeit mit der Festigung des Christentums bei den Arabern unter der äthiopischen Herrschaft (um 535) zusammen. Die Überlieferung nennt als Verfasser einen Joannes (oder auch Palladios), Bischof des Nedschran. Der vollständige Text der Vita ist nur in einer neugriechischen Paraphrase veröffentlicht.<sup>2</sup>

Arethas: ASS Oktober X 721–259 und J. F. Boissonade, *Anecdota graeca* V, Paris 1833, 1–62; – armen. Übers.: PO XV, Paris 1920, 343–348; – PG 115, 1249–1289 ist die metaphrastische Legende; – Georg. Fragm.: R. P. Blake, *Harvard Theol. Review* 25 (1932) 216–220; – Gregentios: Fragm. von histor. und geogr. Bedeutung bei A. Vasiliev, *Das Leben des hl. Gregentios, Bischofs der Homeriten* (russ.), *VVrem.* 14 (1907) 23–67; – neugr. Paraphrase: Dukakes, Dezember 484–490; zur Vita gehört auch die Disputation mit dem Juden Herbas: PG 86, 621–684.

Für die asketisch-mystischen Ideale der Barsanuphios-Schule von Bedeutung ist das Leben des hl. Dositheos († um 535), das ein unbekannter Zeitgenosse des Heiligen spätestens um 560/70 verfaßt hat. Die Vita ist wohl nicht später als um 750 gekürzt worden und nur in dieser Kürzung erhalten.

ASS Febr. III 382–384 (lat.); – griech. mit franz. Übers.: P. M. Brun, *La vie de s. Dosithee*, Rom 1932 (*Orientalia christiana* 26, 102–122); – deutsch bei B. Hermann, *Des hl. Abtes Dorotheus geistliche Gespräche*, Kevelaer 1928.

Im 6. Jahrhundert, und zwar in der Zeit vor der Einführung des eigentlichen Dormitio-Festes unter Kaiser Maurikios, also etwa in den Jahren 550 bis 580, dürfte jener apokryphe Bericht über die Himmelfahrt der Theotokos entstanden sein, den die Überlieferung dem Apostel und Evangelisten Joannes zuteilt.<sup>3</sup>

K. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig 1866, 95–112; – G. Bonaccorsi, *Vangeli apocrifi I*, Florenz 1948, 260–288; – eine andere Rez.: A. Wenger, *L'Assomption de la T. S. Vierge*, Paris 1935, 210–240.

<sup>1</sup> Krumbacher 240; – Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 328. 376. 381. 407. 463. 465. 470; I 2, 170 u. a.; – BHG 166–166 z; – DHGE III 1654–1655 (R. Aigrain); – Graf 516; – A. Vasiliev, *Justin the First*, Cambridge (Mass.) 1950, 15–16.

<sup>2</sup> Ehrhard 59; – ders., *Überlieferung I* 3, 952–953. 977; – BHG 705–706 d; – Graf 370; – Vasiliev, a. a. O. 16–17.

<sup>3</sup> M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte vierge*, Vaticano 1944, 117–126; – BHG 1055–1056 d.

Unbekannt ist der Verfasser eines kurzen Bios des Patriarchen Menas von Konstantinopel († 551). Da dieser Bios sicherlich nur von zeitgenössischem Interesse war, darf man seine Abfassung ins 6. Jahrhundert setzen.<sup>1</sup>

ASS Aug. V 169–170.

Um 550 starb in Lykien der Archimandrit des Sion-Klosters bei Myra und spätere Bischof von Pinara, Nikolaos, den die spätere Legende in manchen Zügen seines Lebens mit dem Wundertäter Nikolaos von Myra verquickt hat. Seinen Bios schrieb ein Zeitgenosse, den man früher mit wenig Grund mit dem Bruder des Heiligen, Artemas, identifiziert hat. Die Vita steht in der BHG (1347) unter den Viten des Bischofs von Myra.<sup>2</sup>

Ed. mit Beilagen und Paraphrase G. Anrich, Hagios Nikolaos I, Leipzig-Berlin 1913, 3–62; – altslav. Übers.: Pamjatniki des slav.-russ. Schrifttums I. Die Menaen, Dezember II, Moskau 1904, 589–625.

Aller Wahrscheinlichkeit nach dürfte ziemlich gleichzeitig mit dem Bios des hl. Nikolaos vom Sion-Kloster auch die Redaktion des Hauptwunders des hl. Nikolaos von Myra entstanden sein, die sogenannte „Praxis de Stratelatis“ d. h. die wunderbare Befreiung der drei zu Unrecht verurteilten Feldherren Konstantins des Großen. Die Abfassung könnte sehr gut in Myra selbst erfolgt sein. Der erste Zeuge dafür ist Eustratios, der Biograph des Patriarchen Eutychios. Die Praxis ist wenigstens in fünf verschiedenen Formen greifbar.<sup>3</sup>

Ed. G. Anrich, Hagios Nikolaos I, Leipzig-Berlin 1913, 66–96.

Sehr viel geringere Verbreitung fand ein anderes Nikolaos-Wunder, die sogenannte „Praxis de tributo“, d. h. die Erreichung eines Steuernachlasses für Myra. Das Wunder setzt das Stratelatenwunder voraus. Terminus ante ist das 11. Jahrhundert. Weder eine genaue Entstehungszeit, noch der Ort (jedenfalls nicht Myra und nicht Konstantinopel), noch der Verfasser lassen sich angeben. Wir besitzen zwei recht verschiedene Rezensionen.<sup>4</sup>

Ed. Anrich, a. a. O. 97–110.

Die wichtigste Erscheinung auf dem Gebiet der Hagiographie um die Mitte des Jahrhunderts ist unstreitig Kyrillos von Skythopolis. Um 524 geboren, wurde er schon in seiner Jugendzeit mit dem großen Sabas in Berührung gebracht, dessen treuer Anhänger und Parteigänger er sein Leben lang sein sollte. Er wurde zunächst Mönch in seiner Heimat, ging aber dann in das Klosterland um Jerusalem, trat in die Euthymios-Laura ein und siedelte 555/56 in die große Laura des hl. Sabas über. Die mächtige mönchische Tradition, die ihn hier umgab, veranlaßte ihn zu erzählen, was er

<sup>1</sup> Ehrhard 187; – ders., Überlieferung I 1, 686; – BHG 1272.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 396; I 3, 736. 784. 822–823; – G. Anrich, Hagios Nikolaos II, Leipzig-Berlin 1917, 3–29. 209–260.

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 314. 395.

411. 413. 419; I 3, 743. 777. 780 u. a.; – G. Anrich, a. a. O. 30–63. 368–376; – BHG 1349 z–1350 e.

<sup>4</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 783; – Anrich, a. a. O. 63–65. 399–407; – BHG 1351. 1351 a.

selbst erlebt und von anderen gehört hatte. Es scheint, daß er den Plan hatte, ein *Corpus Sanctorum* der Eremos zu verfassen. Eine starke Beobachtungsgabe, die Fähigkeit trotz mangelnder rhetorischer Schulung, die er beklagt, zu disponieren und aufzubauen, die Einfühlung in die Gedankenwelt und die Ideale seiner Vorbilder machen aus dieser Sammlung von Biographien palästinensischer Mönche ein hagiographisches *Corpus* von großer Lebendigkeit und Liebenswürdigkeit, trotz aller dogmatischen Strenge und trotz der zunächst kaum erkennbaren Parteilichkeit des Verfassers.

Seine größte Biographie ist die seines verehrten geistlichen Vaters Sabas († 532), des Gründers der nach ihm benannten, im Gegensatz zur *Νέα λαύρα* auch *Μεγίστη* geheißenen Laura bei Jerusalem. Kyrillos bietet in diesem Bios nicht nur das Leben seines Helden, sondern zugleich das wichtigste, wenn auch vorsichtig zu handhabende Material für den zweiten Origenistenstreit und die innere Geschichte des palästinensischen Mönchtums. Die zweite große Biographie ist die des hl. Euthymios († 473), des Gründers des Koinobions, in das Kyrillos eingetreten war.<sup>1</sup> Diesen beiden großen Viten schließen sich einige kleinere an, so die des Joannes, Bischofs von Kolonia und späteren Hesychasten in der Sabaslaura († 559), dann das Leben des hl. Kyriakos († 556). Nur aus zweiter Hand, und zwar auf Grund der Enkomien des Paulos Helladikos und des Theodoros von Petra sind seine beiden Kurzviten des Bischofs Theognios von Bethelia und des hl. Theodosios abgefaßt.<sup>2</sup> Im Urtext nur unvollständig, wohl aber in arabischer Übersetzung ganz erhalten ist die Vita des hl. Abramios, Bischofs von Krateaia.<sup>3</sup> Die Gerasimos-Vita, die A. Papadopulos in seiner Ausgabe (siehe unten) dem Kyrillos zugeschrieben hat, ist wohl kaum von Kyrillos verfaßt, stellt vielmehr eine Art Cento aus den Angaben des Kyrillos über Gerasimos dar, der wohl bald nach Kyrillos' Tod zusammengestellt wurde.<sup>4</sup> Die Vollendung der vier Hauptviten dürfte in die Jahre 554–556 fallen. Erst an sie dürfte er die Abrisse über Theodosios und Theognios angefügt haben. Wie nach diesen Hauptarbeiten des Verfassers Leben verlief, wissen wir nicht. Vielleicht ist er selbst schon bald nachher gestorben.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> S. Vailhé, *Saint Euthyme le Grand*, *RevOrChr.* II me sér. 2 (1907) 298 – 312. 337–355; 3 (1908) 181–191. 225–246; 4 (1909) 189–202. 256–263 (auch als Buchausgabe Paris 1909); – R. F. Génier, *Vie de saint Euthyme le Grand*, Paris 1909; – H. Grégoire, *Note sur un nouveau ms. de la vie d'Euthyme*, *BullCorrHell.* 30 (1906) 481 f.

<sup>2</sup> Literatur siehe oben Anm. 4 und 5 S. 406. Vgl. auch J. Phokylides, *Νετών* 13 (1913) 605–611; – F. Speciale, *Confronto tra le due biografie di Teodosio scritte da Teodoro e da Cirillo*, Palermo 1904.

<sup>3</sup> S. Vailhé, *St. Abraham de Cratia*, EO 8 (1905) 290–294.

<sup>4</sup> H. Grégoire, *La vie anonyme de s. Gerasime*, *BZ* 13 (1904) 114–135, und ders., *Note sur un nouveau ms. de la vie d'Euthyme*, *BullCorrHell.* 30 (1906) 481–482; –

das im zweiten Aufsatz nach Sinait. 524 von Grégoire namhaft gemachte Kapitel aus der Euthymiosvita über Gerasimos, das den Centocharakter des Gerasimosbios endgültig beweisen soll, ist nach Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis* 332, eine Interpolation und nicht kyrillisch. Vgl. auch Ehrhard, *Überlieferung* I 3, 743.

<sup>5</sup> Ehrhard 185–186; – ders., *Überlieferung* I 1, 341. 387. 510. 517. 527. 533. 536; I 3, 916–920. 922. 928. 930. 958. 981 u. a.; – Bardenhewer V 124–130; – BHG 12. 463. 647–648 b. 693. 897. 898. 1608. 1608 a. 1777. 1787; – *DSpirit.* III 2687–2690 (I. Hausherr); – Graf 407–408; – H. Mertel, *Die biographische Form der griechischen Heiligenlegende*, München 1909, 50–67; – J. Phokylides, *Νετών* 10 (1910) 189–204; – Th. Hermann, *Zur Chronologie des Kyrill von Skythopolis*, *ZKG* 45 (1926) 318–339.

Gesamtausgabe: E. Schwartz, *Kyryllos von Skythopolis*, Leipzig 1939;<sup>1</sup> – Sabasvita: J. B. Cotelier, *Ecclesiae graecae monumenta III*, Paris 1686, 220–376; – altslav. mit dem griech. Text des Cotelier ed. I. Pomjalovskij, St. Petersburg 1890; – eine Epitome davon ist ungedruckt; – Euthymios-Vita: ed. Augustinos monachos Jordanites. ΝΣιών 11 (1914) 881–893. 12 (1912) 120–136. 232–250. 556–572. 647–664. 789–803 und separat, Jerusalem 1913; – Joannes Hesychnastes: ASS Mai III 16\*–21\*, 3. ed. 14\*–18\*. K. M. Koikylides, ΝΣιών 3 (1906) Anhang 14–32; – Das echte Postscriptum Kyryllos' zu seiner schon vor dem Tod des Helden abgefaßten Vita des Joannes Hesychnastes: ed. G. Garitte, ABoll. 72 (1954) 75–84; – Kyriakos: ASS Sept. VIII 147–158; – Theognios: zusammen mit dem Enkomion des Paulos Helladikos ed. I. van den Gheyn, ABoll. 10 (1891) 113–118 u. A. Papadopulos-Kerameus, Pravoslav. Palestinskij Sbornik 32, Petersburg 1891, 22–24; – Theodosios-Vita: siehe oben S. 406 (Usener, Universitätsprogramm IV–VI. Der hl. Theodosios, 105–113, Koikylides 86–93: nach der Ausgabe von Usener!); – Abramios-Vita: K. M. Koikylides, ΝΣιών 4 (1906) Anhang 1–7, und H. Grégoire, Revue de l'Instruction publique en Belgique 49 (1906) 281–296; arab. ed. G. Graf, Al Mahriq 8 (Beirut 1905) 258–265, ders. deutsch. Übers. d. Arabischen BZ 14 (1905) 509–518; lat. Übers. d. Arabischen: P. Peeters, ABoll. 24 (1905) 349–356; – Gerasimos-Vita: A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα IV 175–184 und nach Papadopulos-Kerameus K. M. Koikylides, Αἱ παρά τὸν Ἰορδάνην λαύρα Καλαμίνος καὶ ἁγίου Γερασίου, Jerusalem 1902, 1–11.

Die Leiden einer persischen Martyrin, der „*μάρτυς ζῶσα*“ Goli(a)nduch, schrieb nach dem Zeugnis des Euagrius (VI 20) der Bischof Stephanos des syrischen Hierapolis. Die Abfassung fällt ins letzte Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts. Es spricht manches dafür, daß dieser Stephanos identisch ist mit jenem Stephanos eines weiter nicht präzisierten Hierapolis, der die Agnoëten bekämpfte (siehe oben S. 386). Die Golinduch-Vita war höchst wahrscheinlich syrisch abgefaßt.<sup>2</sup> Sie diente kurz darauf dem Presbyter Eustratios als Vorlage für seinen rhetorisierten Bios der Heiligen. Erhalten ist die Vita in georgischer Sprache.

Georg. Version ed. K. Kekelidze, *Etiudebi jveli K'art'uli literaturis istoriidan III* 210–227, Tiflis 1955; – lat. Übers. v. G. Garitte, *La Passion géorgienne de sainte Golindouch*, ABoll. 74 (1956) 405–440.

Spätestens Ende des 6. Jahrhunderts entstanden die ersten Sammlungen der Wunder der beiden Ἀνάργυροι, Kosmas und Damianos, und zwar an ihrer Kultstätte in Konstantinopel. Sophronios von Jerusalem benützt sie bereits für seine Wundersammlung der hll. Kyros und Joannes. An den Sammlungen wurde immer weiter gearbeitet. Man kann ihrer sechs unterscheiden. Den letzten Beitrag lieferte der Diakon Maximos um 1300.<sup>3</sup>

Ausg. L. Deubner, *Kosmas und Damian*, Leipzig 1907, 97–208; – E. Rupprecht, *Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vita et miracula*, Berlin 1935, ediert 38 Wunder, von denen sich schon 24 bei Deubner finden, nach Add. 37534.

Nahe an die Jahrhundertwende und zum Teil schon darüber hinaus kommen wir mit dem konstantinopolitanischen Priester Eustratios. Er war der Schüler des Patriarchen Eutychios von Konstantinopel (552–565 und 577–

<sup>1</sup> Vgl. bes. E. Stein, *Cyrille de Scythopolis*, ABoll. 62 (1944) 169–186. (Es ist die Chronologie von F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten*, beizubehalten!)

<sup>2</sup> Vgl. P. Peeters, *Sainte Golindouch*,

*martyre perse*, ABoll. 62 (1944) 74–125.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 83–84. 341. 374. 488. 492. 495. 496; I 2, 413. 663 u. a.; – H. Delehaye, *Les recueils* 8–18; – R. de Rustafjaell, *The light of Egypt*, London 1909, 89–98; – BHG 385–392.

582) und begleitete seinen Meister auch ins Exil. Wahrscheinlich 583 trug er ein biographisches Enkomion auf den verstorbenen Patriarchen vor.

Nach einer Synaxarnotiz ist es derselbe Eustratios, der eine Vita der schon genannten persischen Heiligen Golinduch geschrieben hat, die jedoch wohl wesentlich später als der Eutychos-Bios anzusetzen ist. Vorlage war die Vita des Stephanos von Hierapolis.

Patriarch Photios (cod. 171 hat von dem Biographen des Eutychos auch ein Werk gelesen „gegen diejenigen, welche glauben, daß die Seelen sich nach ihrem Tode auflösen, nicht mehr handlungsfähig sind und keinen Nutzen von den Gebeten haben“. Davon sind nur Fragmente ediert.<sup>1</sup>

Eutychos-Vita: ASS April I, LIX-LXXXII, 3. ed. LI-LXX und PG 86, 2273-2390; - Golinduch-Vita: A. Papadopulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* IV 149-174; - Epitome a. a. O. IV 351-356 und V 408; - der theol. Traktat: L. Allatius, *De perpetua consensione . . . de purgatorio*, Rom 1655, 315-580 (verstreut); - ein Fragment davon mit einem Nikolaos-Wunder: G. Anrich, *Hagios Nikolaos I*, Leipzig-Berlin 1913, 91-92; - lat. Übers. des Ganzen: J. Migne, *Theologiae cursus completus*, XVIII, Paris 1841, 461-514.

In die Wende zum 7. Jahrhundert gehört wohl auch der Bios des Styli-ten Daniel von Anaplast († 493). Der Verfasser ist nicht bekannt.<sup>2</sup>

H. Delehaye, *ABoll.* 32 (1913) 121-229, und ders., *Les saints stylites*, Brüssel 1923<sup>1</sup> 1-94; - engl. Übers. bei E. Dawes und N. H. Baynes, *Three byzantine saints*, Oxford 1948, 7-71; - deutsche Auswahl: H. Lietzmann, *Byzantinische Legenden*, Jena 1911, 1-52; - eine griechische Epitome des Bios: Delehaye, a. a. O. 95-103.

Wohl frühestens in die Jahrhundertwende gehört der griechische Bios des Papstes Leo des Großen, der in einem Textzeugen aus dem 11.-12. Jahrhundert vertreten ist. Der Bios ist von den geschichtlichen Ereignissen weit entfernt und historisch ohne Belang.<sup>3</sup>

C. van de Vorst, *ABoll.* 29 (1910) 400-408.

In dem vielschichtigen Problem der Legende vom „Manne Gottes“ Alexios ist noch kaum ein Ende der Forschung abzusehen. Immerhin scheint sich ein byzantinischer Typus gefunden zu haben, der dem lang gesuchten und oft geleugneten „byzantinischen Original“ einigermmaßen nahekommt. Der Text deckt sich in ungefähren Zügen mit der syrischen Version des 6. Jahrhunderts, ohne eine Übersetzung aus dieser zu sein; doch ist es nicht ausgeschlossen, daß ein syrischer Text existiert, der diesem byzantinischen als Vorbild gedient hat. Vor Anfang des 6. Jahrhunderts kann der hier in Frage stehende Text nicht entstanden sein, es ist aber auch gut möglich, ihn zeitlich bis zur Jahrhundertwende herabzurücken.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 187; - ders., *Überlieferung* I 1, 428. 610. 611; - BHG 700-702 b; - DTC V 1576-1577 (S. Vailhé); - S. Vailhé, *Chryssippe, prêtre de Jérusalem*, *RevOrChr.* 10 (1905) 96-99; - P. Peeters, *Sainte Golindouch*, *ABoll.* 62 (1944) 74-125.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 1, 310. 395. 420. 517. 523 u. a.; - BHG 489. 490 e; - DHGE XIV 37 (V. Laurent); - N. H. Baynes, *The Vita s. Danielis stylitae*, *English Histor. Review* 40 (1925) 397-402.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 3, 78; -

BHG 982; - E. Bouvy, *Saint Léon le Grand dans l'église grecque*, *EO* 1 (1897/98) 172.

<sup>4</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 3, 764; - BHG 56 c; - zum Problem: A. Amiaud, *La légende syriaque de saint Alexis*, Paris 1889; - M. Rösler, *Die Fassungen der Alexius-Legende mit besonderer Berücksichtigung der mittellenglischen Version*, Wien-Leipzig 1905; - P. Peeters, *Le trésors* 178.

Ed. M. Rösler, Alexiusprobleme, Zeitschrift für Romanische Philologie 53 (1933) 508–528.

Die Wende zum 7. Jahrhundert findet hagiographisch ihre Krönung im Werk des Joannes Moschos mit dem Beinamen Eukratas. Er ist einer jener orientalischen Mönche, die von Land zu Land, von Einsiedelei zu Einsiedelei reisten und überall den Honigseim der Weisheit der Altväter sammelten. Sein Mönchtum begann er im Theodosioskloster bei Jerusalem, lebte dann einige Zeit als Eremit. Sodann besuchte er, meist in Begleitung des etwas jüngeren Sophisten Sophronios, des späteren Patriarchen, Palästina, Ägypten, den Sinai, Kypros, Samos, Syrien usw. Ein festes Datum ist das Jahr 604, als die beiden Freunde vor den Persern nach Antiocheia und dann nach Ägypten flohen, wo sie in enge Beziehungen zum Patriarchen Joannes Eleemon traten. 614 gingen sie nach Rom, wo Joannes Moschos 619 starb. Sophronios überführte seine Leiche ins Theodosioskloster. Zusammen mit seinem Freund verfaßte Joannes das erste Leben des Joannes des Barmherzigen, von dem nur noch ein Stück in der metaphrastischen Vita erhalten geblieben ist. Sein wichtigstes Werk aber ist das sogenannte Pratum spirituale, der *Λειμών* (auch *Λειμωνάριον*, *Νέος παράδεισος* u. ä.). Es fand ungeheure Verbreitung nicht nur im griechischen Sprachbereich, sondern auch im slavischen,<sup>1</sup> lateinischen<sup>2</sup> und im orientalischen.<sup>3</sup>

Die Geistliche Wiese ist zunächst ein Buch der erbaulichen Erzählungen, darf aber wohl mit gutem Grund hier eingereicht werden, da es eine Menge biographischer Züge über bekannte, aber auch unbekanntere Mönche bietet. Seinem Charakter entsprechend ist die hsl. Überlieferung sehr ungleichmäßig. Photios wußte von 304–342 Kapiteln (cod. 199); bis vor einiger Zeit waren 219 Kapitel gedruckt. Inzwischen wurden durch Th. Nissen 14 neue Erzählungen veröffentlicht, aber auch festgestellt, daß nicht alle Stücke der Sammlung von Moschos sein können; andererseits hat E. Mioni gezeigt, daß selbst die vollständigsten uns bekannten Sammlungen nicht alle Moschos angehörigen Stücke aufgenommen haben. Mioni selbst bringt 12 teils neue, teils in verschiedener Rezension vorliegende Erzählungen. Eine Gesamtausgabe, die ein dringendes Bedürfnis wäre, steht noch aus. – Der Prolog des Leimon stammt nicht von Moschos, sondern aus dem Freundeskreis des Sophronios. Von daher kommen auch die meisten biographischen Angaben über Joannes Moschos.

Anastasio Bibliothecarius und Joannes Monachus haben Moschos ins Lateinische übersetzt. Eine französische Übersetzung erschien schon 1568. Älter als Joannes Moschos sind eine Anzahl von Erzählungen im Marc. gr. II 21, die sich als moschanisch ausgeben.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Siehe J. M. Smirnov, Das sinaitische Paterikon in der altslavischen Übersetzung (russ.), Moskau 1917; – N. van Wijk, Die slavische Redaktion des *Μέγα Λειμωνάριον*, Byzantinoslavica 4 (1932) 236–252, Sigmund 193–194 (mit Literatur.)

<sup>2</sup> G. Levi, „Le stratagème de la vierge“ et la traduction arabe du „Pratum spirituale“ de Jean Moschos, Annuaire 7 (1939–1944) 83–126; – ders., Sulla versione

araba di Giovanni Mosco e di Ps.-Anastasio Sinaita, Miscellanea G. Mercati III, Vaticano 1947, 104–115.

<sup>4</sup> Ehrhard 187–188; – BHG 1440 z–1442 tb; hier auch weitere Einzelausgaben einzelner Stücke verzeichnet; – Bardenhewer V 131–135; – Graf 383; – DTC X 2510–2513 (E. Amann); – DACL VII 2190–2196 (H. Leclercq); – S. Vailhé, Saint Jean Mosch, EO 5 (1901–02) 107–116; – J. Pho-

Ausgabe der 219 Kap.: PG 87, 3, 2852–3112; – die 14 Kapitel von Th. Nissen: BZ 38 (1938) 351–376; – die Kapitel von Mioni: OrChrPer. 17 (1951) 61–94; – *Morceaux choisis du pré spirituel*: D. C. Hesselring, Paris 1931; – eine andere Auswahl: N.-H. Baynes, *The „pratum spirituale“*, OrChrPer. 13 (1947) 404–414; – franz. Übers.: M. J. Rouet de Journel, Jean Moschus, *Le pré spirituel*, Paris 1946; – kirchenslav.: N. van Wijk, Einige Kapitel aus Joannes Moschos in zwei kirchenslavischen Übersetzungen, *Zeitschrift f. slav. Philologie* 10 (1933) 60–66; – *Fragment des Lebens Joannes' des Barmherzigen*: PG 114, 895–896, und H. Gelzer, *Leontios' von Neapolis Leben des hl. Johannes des Barmherzigen*, Freiburg-Leipzig 1893, 108–112; – fünf Erzählungen aus dem Marc. II 21: E. Mioni, *Studi bizant.* 8 (1953) 27–36.

Hier seien auch zwei romanhafte Berichte erwähnt, welche sich mit den Leiden der sinaitischen Mönche beschäftigen, die sie infolge der Einfälle von Beduinen zu erdulden hatten. Der eine nennt einen Ammonios als Verfasser und betitelt sich *Λόγος περὶ τῶν ἀναιρεθέντων ἐν Σινᾷ ὄρει καὶ ἐν τῇ Ῥαιθῶ ἀγίῳ πατέρων*. Der zweite (*Διηγῆματα εἰς τὴν ἀναίρεσιν τῶν ἐν ὄρει Σινᾶ μοναχῶν*) wird gewöhnlich Neilos von Ankyra zugeschrieben. Gerade letzterem hat man hohen religionsgeschichtlichen Wert beigemessen, ohne daß sich dieses Urteil halten ließe. In beiden Fällen handelt es sich wohl um Beiträge zu den „Patria“ der Klöster auf der Sinaihalbinsel. Die Datierung schwankt zwischen dem 5. und 7. Jahrhundert.<sup>1</sup>

Ammonios-Bericht: ed. F. Combefis, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi*, Paris 1660, 88–132; – Neilos-Bericht: PG 79, 589–693.

## E. EXEGESE

Die Biblexegese des 6. Jahrhunderts wäre im Vergleich zu derjenigen der vorausgegangenen Jahrhunderte in verhältnismäßiger Kürze abzutun, stünde nicht neben den vereinzelt eigentlichen Kommentarwerken die „catenarum silva periculis et probis diffamata“ (J. Pitra). Das 6. Jahrhundert aber sah gerade die Entstehung der Hauptwerke dieser florilegischen Exegese, so wie in diesem Jahrhundert auch das dogmatische Florileg sich besonderer Beliebtheit zu erfreuen begann. Die griechischen Namen für Katenen sind sehr verschiedenartig, z. B. *ἐξηγητικά, ἐκλογαί, συλλογὴ ἐξηγήσεων* usw., während die Bezeichnung *σειρά* erst jüngeren Datums ist.

kylides, *Ἰωάννης ὁ Μόσχος καὶ Σωφρόνιος ὁ σοφιστὴς καὶ ὁ Πατριάρχης Ἱεροσολύμων*, NΣιών 13 (1913) 815–836. 14 (1914) 90–97. 185–201; – J. Smirnov, Über den Verfasser des Leimon (russ.), *Bogoslov. Věstnik* 1915 III, 135–172; – N. van Wijk, Das gegenseitige Verhältnis einiger Redaktionen der *Ἀνδρῶν ἀγίων βιβλος* und die Entwicklungsgeschichte des *Μεγά Λειμωνάριον*, *Mededeelingen d. k. Akad. Wetensch. Afd. Letterkunde* 75, 4, Amsterdam 1933; – E. Kriaras, *Παρατηρήσεις στὸ „Λειμωνάριο“ τοῦ Ἰωάννου Μόσχου*, *Ἑλληνικά* 12 (1953) 376–379. – Zur Überlieferungsgeschichte

bes. wichtig E. Mioni, *Il pratum spirituale di Giovanni Mosco*, OrChrPer. 17 (1951) 61–94; – zu vergleichen auch die Literatur über das Leben des Sophronios von Jerusalem siehe unten S. 434 ff.

<sup>1</sup> BHG 1300–1307; – K. Heussi, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, Leipzig 1917, 123–159; – R. Devresse, *Le christianisme dans la péninsule sinaïtique des origines à l'arrivée des Musulmans*, *Revue biblique* 49 (1940) 205–223; – J. Henninger, *Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?* *Anthropos* 50 (1955) 81–148.

Wir verstehen unter exegetischen Katenen florilegistisch aneinandergereihte, graphisch sehr verschieden angeordnete, fortlaufende Erklärungen (Scholien) zum voll gebotenen oder auch nur stichwortartig angedeuteten laufenden Text einzelner biblischer Bücher. Die Scholien können einem einzigen Autor oder auch mehreren entnommen sein. Oft geht die historische Entwicklung dergestalt vor sich, daß die Katene als Ein-, Zwei- oder Dreimann-Katene auftritt und durch Zutaten allmählich zur Massenkatene anschwillt, um dann wieder zu einer Exzerpt-Katene zusammenzuschmelzen. Die Katenen zeichnen sich nicht selten durch eine dogmatische Unvoreingenommenheit aus, welche der gleichzeitigen Theologie fremd ist. Die Erforschung der Katenen ist noch in keiner Weise abgeschlossen, denn die Schwierigkeiten, welchen sie begegnet, sind übergroß. Den Lemmata der Katenen ist nicht in allen Fällen Vertrauen zu schenken; die ursprünglichen Väterwerke, denen die Scholien entnommen sind, sind häufig nicht mehr erhalten; redaktionelle Arbeit ist oft nicht mehr von der reinen Abschreibeleistung zu unterscheiden, so daß gelegentlich auftretende Verfassernamen mit Vorsicht aufzunehmen sind.

Vielleicht der erste Katenenschmied großen Stils ist Prokopios von Gaza, dessen Lebenszeit sich etwa von 475 bis 528 erstreckt. Sein ganzes Leben spielt sich im palästinensischen Gaza ab, wo er geboren wurde und wo er auch gestorben ist. Prokopios ist das Haupt jener gazäischen Schule christlicher Sophisten, zu der auch Chorikios und Aineias von Gaza gehören. Prokopios verfaßte eine große Katene zum Oktateuch und den übrigen geschichtlichen Büchern des Alten Testaments. Er nannte sein Werk 'Εκλογαὶ ἐξῆγητικαί. Noch Photios lag das Werk vor (cod. 206), während es als Ganzes jetzt verloren ist. Man wollte es wiedererkennen in der sog. Catena Lipsiensis des Nikephoros (Typ III).<sup>1</sup> Richtig wird sein, daß diese Katene viel von der Prokopios-Katene erhalten hat, wenn es sich dabei auch nur um eine Verwandtschaft handeln kann.<sup>2</sup>

E. Lindl<sup>3</sup> glaubte, die Katene des Prokopios im sog. Typ I der Oktateuchkatene (cod. Basil. 1) entdeckt zu haben. Aber auch diese Unterstellung läßt sich nicht halten.<sup>4</sup> Auch mit Typ II der Katene weist Prokopios nur verwandtschaftliche Züge auf. Jedenfalls haben die drei Typen zusammen mit dem eigenständigen Prokopiostyp die Quaestiones des Theodoretos zur Grundlage. Sämtliche Typen gehören offenbar dem 6. Jahrhundert an, sind jedenfalls im 6. Jahrhundert schon fertig vorhanden. Die jüngste in ihnen zitierte Autorität ist Seueros von Antiocheia.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> So teilw. P. Wendland, Neuentdeckte Fragmente Philos, Berlin 1891, VIII-IX und entschieden L. Cohn, Zur indirekten Überlieferung Philos, Jahrb. f. protest. Theologie 18 (1892) 478.

<sup>2</sup> So L. Eisenhofer, Procopius von Gaza, Freiburg 1897.

<sup>3</sup> Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung, München 1902.

<sup>4</sup> Vgl. J. Deconinck, Essai sur la chaîne de l'Oktateuque, Paris 1912.

<sup>5</sup> Zu den Oktateuchkatenen im allge-

meinen und zu Typ III im bes. vgl. noch F. Uspenskij, Nikephoros Theokes und die Leipziger Ausgabe des Oktateuchkommentars (russ.) Izvestija RussArchInst. 9 (1904) 317-340; - A. Buturas, Symbolae ad hermeneuticas catenas graecas e codice Monacensi graeco IX, Theol. Quartalschrift 91 (1909) 248-277 und 407-435; - A. Zanoli, Di una vetusta catena sul Levitico perduta in greco e conservata in armeno, Venedig 1938; - O. Géraud, Une page d'Origène chez Procope de Gaza, Journal Egypt. Archaeology 40 (1954) 63-67.



Prokopios selbst hat aus seiner Oktateuchkatene einen Auszug angefertigt (*Ἐπιτομὴ ἐκλογῶν*), der in griechischen Fragmenten und einer lateinischen Übersetzung erhalten ist. In dieser Epitome fehlen allerdings die Lemmata.

Wir besitzen von Prokopios ferner eine Katene zum Propheten Isaias, die nur lückenhaft überliefert ist. Sie benützt mit Vorzug Kyrillos von Alexandria, Eusebios und Theodoros von Herakleia. Ferner haben wir eine Katene zum Hohenlied, die allerdings zu unterscheiden ist von einer gleichfalls unter seinem Namen gedruckten Hohenlied-Katene, welche letztere nichts anderes ist als die Drei-Väter-Katene zum Hohenlied (siehe S. 474). Prokopios' echte Katene zum Hohenlied verwendet wiederum eine Kurzform, wie er sie in der zweiten Bearbeitung der Oktateuchkatene gebrauchte, ohne daß man deshalb ohne weiteres berechtigt wäre, auch für diese Katene eine erste Auflage zu postulieren. Die Katene zu den Sprichwörtern, die unter Prokopios' Namen gedruckt ist, stammt nicht von ihm; die echte prokopianische Katene ist nicht vollständig gedruckt. Es scheint fast, als seien uns in diesem Fall die Originalkatene (Großform) und die *ἐκλογῶν ἐπιτομὴ*, also die Kurzkatene, erhalten. Letztere, von der nur Bruchstücke ediert sind, trägt jedenfalls in mehreren Hss. den Namen Prokops und entspricht auch seiner Art. Da sie aber nachweislich aus der Form A der Sprichwörterkatene entnommen ist, so spricht viel dafür, daß eben dieser Typ A, der etwa zur Hälfte ediert ist, die prokopianische Großkatene darstellt. Die Predigerkatene Prokopios', ebenfalls unedierte, ist in enger Verbindung mit der entsprechenden Katene des Olympiodoros überliefert. Vielleicht ist Prokopios oder einer seiner Schüler auch an der Epitomierung der großen Massenkatene zu den Psalmen beteiligt.

Epitome der Oktateuchkatene und der Katene zu den Königsbüchern: PG 87, 1, 21–1220; – die Catena Lipsiensis des Nikephoros (Typ III): ed. Nikephoros Hieromonachos, Leipzig 1772–1773 (2 Bde.); – Wir besitzen auch drei lat. Katenen im Druck, welche unter Verwertung griech. Pentateuchkatenen entstanden sind: a) A. Lipomanus, Catena in Genesim, Paris 1546; ders., Catena in Exodum, Paris 1550 und Lyon 1567; b) F. Zephyrus, Catena graecorum patrum in Pentateuchum, Florenz 1547 und Köln 1573, und c) A. Novarinus, Variorum opusculorum Tom. II, Verona 1647; – Prokops Isaias-Katene: PG 87, 1, 1079–1220; – Ps.-Prokopios zum Hohenlied: PG 87, 2, 1755–1780; – Ps.-Prokopios z. d. Sprichwörtern: PG 87, 1, 1221–1544; – die echte Prokopios-Katene zum Hohenlied: PG 87, 2, 1545–1754; – Katene zu den Sprichw. Großtyp Teile bei A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca IV 2, Rom 1847, 155–201 und VII 2, Rom 1854, 1–81; – Epitome daraus (Fragm.) lat. PG 87, 2, 1779–1800.

Längere Zeit vermutete man in Prokopios auch den Verfasser einer Streitschrift gegen die neuplatonische Philosophie des Proklos, ein Stück christlicher Apologetik in dialektischer Methode. Nikolaos von Methone (12. Jahrhundert), unter dessen Namen diese Apologie gedruckt ist, habe Prokopios plagierte. Heute ist diese These kaum noch zu halten. Es ist so gut wie sicher, daß Nikolaos der Verfasser ist.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. I. Stiglmayr, Die „Streitschrift des Prokopios von Gaza“ gegen den Neuplatoniker Proklos, BZ 8 (1899) 263–301, gegen D. Russos, *Τρεῖς Γαζαῖοι*, Konstantinopel 1893, 52–69, und J. Dräseke,

Prokopios' von Gaza „Widerlegung des Proklos“, BZ 6 (1897) 55–91; – vgl. auch E. R. Dodds: Proclus, The elements of Theology, Oxford 1933, S. XXXI Anm. 1, und Mercati, Notizie 264–266.

So bleiben an Werken des Prokopios, die im Zusammenhang dieser Literaturgeschichte zu nennen sind, nur noch seine 163 Briefe, die für seine Biographie von Wichtigkeit sind.<sup>1</sup>

Briefe: ed. R. Hercher, *Epistolographi graeci*, Paris 1873, 533–598.

Zeitgenosse des Prokopios und mit ihm auch in der hsl. Überlieferung verknüpft ist der alexandrinische Diakon Olympiodoros. Sein sogenannter Kohelet-Kommentar ist trotz der unterdrückten Lemmata nichts anderes als eine Katene. Die enge Verbindung der hsl. Überlieferung der Kohelet-Katene mit der des Prokopios läßt vermuten, daß Olympiodoros vielleicht die ältere Prokopios-Katene nur erweitern wollte.

In der großen Jeremias-Katene ist Olympiodoros mit über 800 Scholien vertreten. Wahrscheinlich geht diese Scholienmasse auf einen Kommentar des Olympiodoros zu diesem Propheten zurück. Dasselbe gilt von den Katenen zu Baruch und den Klageliedern, wo ebenfalls Olympiodoros den Löwenanteil an Scholien liefert.

Auch in der unter dem Namen des Niketas von Herakleia gedruckten Job-Katene entfällt der Hauptteil auf Olympiodoros, so daß man versucht hat, ihm die ganze Katene zuzuteilen. In einer vatikanischen Handschrift findet sich ein Kommentar zu Job, der Olympiodoros zugeteilt wird. Ob mit Recht, ist noch nicht ausgemacht.

Von der Schrift des Olympiodoros gegen Seueros von Antiocheia schreibt Anastasios Sinaites (PG 89, 1189); doch ist davon offenbar nichts erhalten geblieben als ein Zitat.

In seiner Erklärung des Kohelet erwähnt Olympiodoros selbst einen Kommentar zum Buch Esdras, doch scheint davon nichts erhalten zu sein. Scholien zu den Sprichwörtern unter Olympiodoros' Namen bedürfen erst noch der Prüfung. Einen Hohelied-Kommentar hat er nicht verfaßt.<sup>2</sup>

Die Katene zu Kohelet: PG 93, 477–628; – Die Olympiodoros-Scholien aus der Jeremias-Katene: a. a. O. 627–780; – Die große Jeremias-Katene samt der Baruch-Katene und der Katene zu den Klageliedern: ed. M. Ghisler, *In Jeremiam prophetam commentarii*, Lyon 1623, 3 Bde.; – die Scholien aus der Niketas-Katene zu Job: PG 93, 13–470; – Exzerpt aus der Schrift gegen Seueros: PG 89, 1189.

In diesen Zusammenhang gehört streng genommen auch die christliche Topographie des Kosmas Indikopleustes, die in Wirklichkeit nichts

<sup>1</sup> Ehrhard 125–127; – Bardenhewer V 86–91; – Pauly-Wissowa XXIII 259–273 (W. Aly); – DTC XIII 1, 670 (G. Fritz); – LTK VIII 490–491 (J. Zellinger); – DBible V 686–689 (J. v. d. Gheyn); – Karo-Lietzmann 314–316. 305–307. 312; – E. Bratke, *Handschriftliches zu Procopius von Gaza*, ZWissTheol. 39 (1896) 303–312; – L. Eisenhofer, *Procopius von Gaza*, Freiburg 1897; N. Festa, *Animadversiones criticae in Procopii Gazaei epistulas*, Bessarione a. 5 vol. 8 (1900) 36–42; – E. Montmasson, *L'homme créé à l'image de Dieu d'après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza*, EO 14 (1911) 334–339 und 15 (1912) 154–162. – O. Géraud, *Une page d'Origène chez Pro-*

*cope de Gaza*, Journal Egypt. Archaeology 40 (1954) 63–67; – Devreesse, *Chaines* 1103–1105 u. passim; – M. Faulhaber, *Hohelied-, Proverbien- und Predigerkatenen*, Wien 1902; – ders., *Die Prophetenkatenen nach römischen Handschriften*, Freiburg 1899; – K. Seitz, *Die Schule von Gaza*, Heidelberg 1892, 9–21.

<sup>2</sup> Ehrhard 127–128; – Bardenhewer V 93–95; LTK VII 717–718 (F. Diekamp); Devreesse, *Chaines* 1137. 1141. 1164 u. a.; – M. Faulhaber, *Hohelied-, Proverbien- und Predigerkatenen*, Wien 1902, 116–118. 159 ff. u. a.; – Karo-Lietzmann 326 ff.; – J. Sickenberger, *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia*, Leipzig 1902, 3. 72.

anderes sein will als eine Ἑρμηνεία εἰς τὴν ἀκρίβειαν. Kosmas war ein Kaufmann aus Alexandria, der auf seinen Fahrten bis Indien und Ceylon kam; es besteht kein Anhaltspunkt dafür, daß er später Mönch geworden sei. Seine Topographie dürfte um die Mitte des 6. Jahrhunderts in Alexandria entstanden sein. Sie bietet eine naive, rein auf dem biblischen Literalsinn aufbauende Darstellung des Weltsystems, das die ptolemäische Auffassung bekämpft, dafür aber ihrem Verfasser kein gutes Zeugnis ausstellt. Der Wert dieser Topographie liegt nicht auf exegetischem, sondern auf topographischem Gebiet. Die wichtigsten Autoritäten des Kosmas sind Diodoros von Tarsos, Theodoros von Mopsuestia und Seuerianos von Gabala.

Kosmas erwähnt in seiner Topographie auch einen von ihm verfaßten Kommentar zum Hohenlied; er ist jedoch nicht erhalten. Einzelne kleinere Aufsätze, z. B. ein Prolog zu den Psalmen,<sup>1</sup> Vorreden zu den Evangelien und Lebensskizzen der Evangelisten<sup>2</sup> bilden keine selbständigen Arbeiten, sondern sind Teile des 5. Buches der Topographie, das sich mit biblischen Einleitungsfragen befaßt.<sup>3</sup>

Topographia: PG 88, 51–470; – neue Ausg. von E. O. Winstedt, Cambridge 1909; – russ. Übers. Petersburg 1886; – engl. Übers. v. I. W. McCrindle, London 1897.

Einer der am längsten umstrittenen Namen der Geschichte der griechischen Exegese ist Oikumenios, früher gewöhnlich Bischof von Triikka in Thessalien genannt. Dieser Episkopat beruht offenbar auf einer Kopistenphantasie und hat mit der Wirklichkeit nichts zu schaffen. Unser Oikumenios gehört dem 6. Jahrhundert an. Wahrscheinlich ist er identisch mit jenem Komes Oikumenios, an den Seueros von Antiocheia zwei Briefe richtete und der die monophysitische Richtung des Patriarchen teilte.

Sein Hauptwerk, früh bezeugt und spät entdeckt, ist ein Kommentar zur Apokalypse, der schon im 7. Jahrhundert in syrischer Übersetzung vorlag.<sup>4</sup>

Von diesem Kommentar wohl zu unterscheiden ist eine Sammlung von Scholien zur Apokalypse, die J. A. Cramer unter dem Namen des Oikume-

<sup>1</sup> Wird manchmal auch anderen Autoren, z. B. Chrysostomos, zugeschrieben; vgl. PG 55, 531–534.

<sup>2</sup> Zu den Evangelienvorreden siehe H. von Soden, Die Schriften des Neuen Testaments I 1, Berlin 1902, 316–321; – zu den Viten: W. Schonack, Evangelistenviten aus Kosmas Indikopleustes in einer griechischen Handschrift, ZWissTheol. 54 (1912) 97–110.

<sup>3</sup> Ehrhard 128; – Krumbacher 413–414; Bardenhewer V 95–98; – Pauly-Wissowa X 1487–1490 (Wecker); – DACL VIII 820–849 (H. Leclercq); – LTK VI 219–220 (F. X. Schühlein); – DTC III 1916–17 (E. Manganot); – H. Gelzer, Kosmas der Indienfahrer, JahrbProtTheol. 9 (1883) 105–141; – St. Schiwietz, Die altchristliche Tradition über den Berg Sinai und Kosmas Indikopleustes, Der Katholik 88 (1908 II) 9–30; – U. Mannucci, La topografia cristiana di Cosma Indicopleuste e l'insediamento teologico nella scuola antio-

chena, Rivista stor.-crit. delle scienze teol. 5 (1909) 30–40; – E. Peterson, Die alexandrinische Liturgie bei Kosmas Indikopleustes, Ephemerides Liturgicae 46 (1932) 66–77; – M. V. Anastos, The Alexandrian origin of the Christian topography of Cosmas Indicopleustes, Dumbarton Oaks Papers 3 (1946) 73–80; – H. Bengtson, Historia 4 (1955) 151–156.

<sup>4</sup> F. Diekamp, Mitteilungen über den neu aufgefundenen Kommentar des Oikumenios zur Apokalypse, Sb. Preuß. AW 1901, 1046–1056; – H. C. Hoskier, The lost commentary of Oecumenius on the Apocalypse, American Journal of Philology 34 (1913) 300–314; – F. Diekamp, Neues über die Handschriften des Oikumenios-Kommentars zur Apokalypse, Biblica 10 (1929) 81–84; – J. Schmid, Zur Textüberlieferung des Oikumenios-Kommentars zur Apokalypse, Biblische Zeitschrift 19 (1931) 255 ff.

nios veröffentlicht hat, die aber in Wirklichkeit nichts anderes sind als wörtliche Auszüge aus dem Apokalypsekommmentar des Andreas von Kaisareia. Für diese Arbeit einen zweiten Oikumenios zu postulieren, ist völlig überflüssig.

Donatus Veronensis hat unserem Oikumenios drei weitere Kommentarwerke, und zwar zur Apostelgeschichte, zu den Paulusbriefen und zu den Katholischen Briefen zugeteilt. Diese Zuteilung ist durch nichts begründet. Beim Kommentar zur Apostelgeschichte ist der Name Oikumenios reine Phantasie des Herausgebers; der Kommentar zu den Paulusbriefen enthält Scholien eines Oikumenios, den der Herausgeber Staab mit dem Apokalypsekommmentator identifiziert. Der Gesamtkommentar aber ist wie jener zur Apostelgeschichte eine Arbeit des ausgehenden 8. Jahrhunderts. Aus den Scholien des Oikumenios darf man schließen, daß Oikumenios kurze Glossen zu den Paulus-Homilien des Chrysostomos geschrieben hat.<sup>1</sup>

Apokalypsekommmentar: ed. H. C. Hoskier, Michigan 1928; – der Ps.-Oikumenios-Kommentar zur Apokalypse: ed. J. A. Cramer, *Catena graecorum Patrum in Novum Testamentum VIII*, Oxford 1840, 497–582; – Die großen Ps.-Oikumenios-Kommentare zu Apostelgesch., Kath. Briefe und Paulinen: PG 118 und 119; – die Paulus-Scholien des Oikumenios daraus: ed. K. Staab, *Pauluskommentare der griechischen Kirche*, Münster 1933, 423–469.

Zu den Kommentatoren der Apokalypse in dieser Zeit gehört auch der Erzbischof Andreas von Kaisareia. Sein Kommentar ist zwar keine bedeutende Leistung, aber doch in mehr als einer Hinsicht wichtig. Er ist nicht nur mit einem Stamm der Textüberlieferung der Apokalypse verbunden, sondern hat die Apokalypseauslegung der späteren byzantinischen Zeit stärkstens beeinflußt. Arethas ist ohne ihn nicht zu denken. Der Kommentar wurde auch ins Georgische (10. Jahrhundert) und Armenische (11. Jahrhundert) übersetzt, ebenso ins Kirchenslavische. Maximos Peloponnesios verfertigt im 16. Jahrhundert auch eine vulgärgriechische Übersetzung davon.<sup>2</sup>

Die Bischofszeit des Andreas muß in die Jahre zwischen 563 und 614 fallen. Ob Andreas bei Abfassung des Kommentars schon Bischof war, ist nicht zu ersehen. Der Kommentar ist auf Bitten seines Freundes Makarios entstanden und stellt vermutlich eine gewisse Opposition zu Oikumenios dar, der als Severianer bekannt gewesen ist. Über einen Kommentar zu Daniel, der ihm zugeschrieben wird, ist weiter nichts bekannt.

Nur in ein paar Fragmenten überliefert ist ein moraltheologisches Werk des Andreas mit dem Titel „Θεραπευτικόν“.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 131–133; – Bardenhewer V 99–102; – DBible IV 1747 (A. Regnier); – LTK VII 694 (F. Diekamp); – S. Petrides, *Oecumenius de Tricca, ses oeuvres, son culte*, EO 6 (1903) 307–310; – A. Spitaler-J. Schmid, Zur Klärung des Ökumenios-Problems, *Oriens Christ.* III 9 (1934) 208–218; – J. Schmid, Ökumenios der Apokalypsen-Ausleger und Ökumenios der Bischof von Triikka, *ByzNgrJbb.* 14 (1937–38) 322–330; – K. Staab, Die Pauluskatenen nach den hsl. Quellen untersucht, Rom 1926, 93–212. 213–245; – J. Schmid, Die griechischen Apokalypsenkommentare, Bi-

bische Zeitschrift 19 (1931) 228–254.

<sup>2</sup> Vgl. H. R. Willoughby, A unique miniaturized Greek Apocalypse, *Byzantion* 14 (1939) 155–178.

<sup>3</sup> Ehrhard 129–131; – Bardenhewer V 102–105; – LTK I 413 (J. Schmid); – F. Diekamp, Das Zeitalter des Erzbischofs Andreas von Caesarea, *HistJahrb.* 18 (1897) 1–36; – ders., Mitteilungen über den neugefundenen Kommentar des Oekumenios zur Apokalypse, *Sb. Preuß. AW* 1901, 1046–1056; – J. Schmid, Die griechischen Apokalypsenkommentare, *Bi-bische Zeitschr.* 19 (1931) 228–254.

Apokalypse-Kommentar: (nach F. Sylburg) PG 106, 207–458 und 1387–1394; J. Schmid, Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes I, München 1956; – Text des Maximos Pelop.: H. R. Willoughby-E. C. Colwell, The Elizabeth Day McCormick Apocalypse, 2 Bde, Chicago 1940; – Fragmente aus der *Θεραπευτική*: ed. F. Diekamp, *Analecta patristica*, Rom 1938, 165–168.

Hier muß auch der Name Anastasios von Nikaia genannt werden, von dem im Coisl. 275 ein Psalmenkommentar mit der Aufschrift *ἀπὸ φωνῆς Ἁναστασίου μητροπολίτου Νικαίας* steht. Soweit wir die Metropolen von Nikaia kennen, läßt sich sagen, daß es sich bei diesem Anastasios entweder um den Teilnehmer an der Synode von 536 handelt oder um einen Anastasios aus dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts. L. Mariès<sup>1</sup> vertrat die Meinung, in dem Kommentar liege der verlorene Psalmenkommentar des Diodoros von Tarsos vor, den Anastasios mit einer Art Katene umrankt habe. Man hat versucht, den relativ unbekannteren Anastasios durch einen bekannteren Namen zu ersetzen. G. Mercati sah zeitweise den Verfasser in Theodoros von Mopsuestia,<sup>2</sup> M. Jugie<sup>3</sup> suchte ihn in Anastasios, dem Patriarchen von Antiocheia; jedenfalls deuten nach Jugie die dogmatischen Präzisionen auf einen nachchalkedonischen Autor.<sup>4</sup>

Vorrede und Einleitung zu Psalm 118: ed. L. Mariès, *Recherches de science relig.* 10 (1919) 79–101.

Neben diesen Namen von Exegeten und Katenisten sind für das sechste Jahrhundert auch noch eine ganze Anzahl anonymer Katenen namhaft zu machen. Über die Katenen zu den historischen Büchern des Alten Testaments war schon bei Prokopios die Rede.

Schon vor Prokopios muß die Katenierung der Psalmenkommentare begonnen haben. Die Verhältnisse sind hier sehr unklar. Karo-Lietzmann unterscheidet nicht weniger als 26 Einzelfamilien,<sup>5</sup> die freilich nicht ohne Querverbindungen zu denken sind. Man scheint mit einer Katene aus Hesychios und Athanasios begonnen zu haben, wozu dann später Theodoretos trat, bis schließlich eine Massenkatene aus den großen Väterkommentaren hergestellt wurde. Diese Massenkatene wurde schon im 6. Jahrhundert epitomiert – vielleicht unter dem Einfluß des Prokopios oder durch einen seiner Schüler – und diese Epitome im Lauf der Zeit weiter gekürzt.

Unter Zuhilfenahme anderer Katenen wurden im Anschluß an die Psalmenkatenen auch die sogenannten biblischen Cantica mit Katenen versehen.

<sup>1</sup> L. Mariès, *Aurions-nous le commentaire sur les psaumes de Diodore de Tarse*, *Revue de philologie* 35 (1911) 56–70; – ders., *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les psaumes*, Paris 1933.

<sup>2</sup> G. Mercati, *Istituto Lombardo di scienze e lettere, Rendiconti*, ser. II, t. XXXI 1046–1052.

<sup>3</sup> M. Jugie, *EO* 33 (1934) 190–193.

<sup>4</sup> Ehrhard 66; – *DBible Suppl.* I 1128–1132 (R. Devresse); – *DHGE* II 1457 (R. Aigrain).

<sup>5</sup> Karo-Lietzmann 20–64; – bes. wichtig für die Erforschung der Psalmenkatenen ist G. Mercati, *Alla ricerca dei nomi degli „altri“ traduttori nelle omelie sui psalmi di S. Giovanni Crisostomo e variazione su alcune catene del salterio*, Vaticano 1952; – des weiteren vgl. M. Faulhaber, *Eine wertvolle Oxforder Handschrift*, *Theol. Quartalschr.* 83 (1901) 218–232, und R. Devresse, *La chaîne sur les psaumes de Daniele Barbaro*, *Revue biblique* 33 (1924) 65–81.

Ausgaben von Psalmenkatenen: Daniel Barbaro, *Aurea in 50 psalmos . . . catena*, Venedig 1569 (lat. Übers.); – A. Agellius, *Commentarii in psalmos*, Rom 1606; – A. Lipomanus, *Catena in psalmos . . . Rom 1575* (eine Kompilation des Lipomanus aus griech. und lat. Vätern!); – B. Cordier, *Expositio patrum graecorum in psalmos*, 3 Bde, Antwerpen 1643–1646; – eine Katene zu den *Cantica* ed. A. Carafa, Padua 1656 (im Anhang zu seiner Ausgabe des Psalmenkommentars des Theodoretos 265–299) und nochmals F. Zephyrus im Anhang zu seiner Pentateuchkatene (siehe oben S. 415); – eine weitere Katene zu den *Cantica* ed. B. Cordier im Anhang zu seiner Psalmenkatene 853–962.

Bei den Job-Katenen unterscheidet man drei Typen. Die gedruckten Katenen gehören alle ein und demselben Typ an, den die einen Niketas von Herakleia, die anderen Olympiodoros von Alexandria zuweisen wollen. Jedenfalls liefert Olympiodoros die Hauptmasse der Scholien, so daß die Katene als solche frühestens im 6. Jahrhundert entstanden sein kann. Den Grundstock vor Olympiodoros dürfte der Job-Kommentar des Joannes Chrysostomos gebildet haben, der dann von Olympiodoros überrannt und später durch weitere Scholien vermehrt wurde.<sup>1</sup>

Job-Katene lat. ed. P. Comitulus, *Catena in Job*, Lyon 1585 und Venedig 1587; – ders., *Katene griech.* ed. P. Young (Junius), *Catena graecorum Patrum in Job collectore Niceta*, London 1637 und Venedig 1792; – die Scholien Olympiodoros' PG 93, 13–470.

Ungedruckt ist der von M. Faulhaber aus vatikanischen Handschriften eruierte Katenentyp für die kleinen Propheten. Er dürfte ebenfalls etwa im 6. Jahrhundert entstanden sein. Kompilator dieser Familie, die ganz auf Hesychios und Theodoretos aufbaut, ist vielleicht ein gewisser weiter nicht bekannter Philotheos.<sup>2</sup> Neben diesem vatikanischen Typ ist handschriftlich noch ein zweiter greifbar.

Die Katene ist unedierte. Prolog bei M. Faulhaber, *Die Prophetenkatenen nach römischen Handschriften*, Freiburg 1899, 26–27; – die verschiedenen Hypotyposeis des Theodoretos und Hesychios aus dieser Katene: PG 81, 1545–1554 und 1633–1988 sowie PG 93, 1339–1347; – Biographische Bemerkungen in der Katene am Schluß den einzelnen Propheten beigegeben: PG 93, 1347–1370 wohl fälschlich unter dem Namen des Hesychios.

Die Katenen zu den großen Propheten haben erst im 7. Jahrhundert ihre volle Ausgestaltung erfahren. Dem 6. Jahrhundert gehört die schon genannte Isaias-Katene des Prokopios an. Über die Katenen zu Jeremias, Baruch und Lamentationes war schon bei Olympiodoros die Rede. Solange Viktor von Antiocheia eine undatierbare Größe bleibt, bildet Olympiodoros den terminus post quem für diese Katenen.<sup>3</sup>

Auch einer der fünf Typen der Katenen zum Hohenlied gehört dem 6. Jahrhundert an: er stammt, wie schon erwähnt, von Prokopios. Nach einigen Hss. war es ein Diakon Polychronios, der diese Katene etwas abgewandelt hat. Unsicher wie die Datierung dieses Polychronios bleibt die zeitliche Festlegung eines weiteren Typs der Hoheliedkatene, den einst J. Meursius fälschlich unter dem Namen des Eusebios von Kaisareia heraus-

<sup>1</sup> U. Bertini, *La catena greca in Giobbe*, *Biblica* 4 (1923) 129–142.

<sup>2</sup> M. Faulhaber, *Prophetenkatenen nach*

römischen Handschriften, Freiburg i. Br. 1899, 1–39.

<sup>3</sup> Faulhaber, a. a. O. 86–135.

gegeben hat. Er steht Prokopios nahe und scheint aus denselben Quellen geschöpft zu haben.<sup>1</sup> Vielleicht geht wiederum auf den genannten Polychronios jene Exzerptenkatenen zu den Sprichwörtern zurück, die aus dem Großtyp dieser Katene unter Zuhilfenahme der Epitome veranstaltet wurde.<sup>2</sup> Dasselbe gilt von einer Verkürzung der Prokopios-Katene zum Ekklesiastes.<sup>3</sup>

Die große Jeremias-Katene zusammen mit Baruch und Lamentationes: ed. M. Ghisler, In Jeremiam prophetam commentarii, 3 Bde, Lyon 1623; – Katene zum Hohelied: Prokopios: PG 87, 2, 1545–1754; – Ps.-Eusebios-Katene: ed. J. Meursius, Eusebii, Polychronii, Pselli in Canticum Canticorum expositiones, Leyden 1617, 1–74 = Operum vol. VIII, Florenz 1746, 129–212; – Polychronios-Epitome: ed. Meursius, a. a. O. 75–272 und VIII, 213–260; – Sprichwörterkatene: Typ A Teiled. A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca IV 2, Rom 1847, 155–201 und VII 2, Rom 1854, 1–81; – Prokopios-Epitome Teilausg. lat.: PG 87, 2, 1779–1800; – „Polychronioskatene“ lat. ed. Th. Peltanus, Catena graecorum Patrum in proverbialia Salomonis, Antwerpen 1614; – Prediger-Katene: unediert.

Auch für die Katene zum Neuen Testament leistet das 6. Jahrhundert bedeutende Beiträge. Damals entstand die Grundform der Matthäus-Katene, gewöhnlich *Ἐρμηνεία τοῦ Χρυσοστόμου σύντομος* genannt, ein Auszug aus den Matthäushomilien des Chrysostomos, erweitert durch einige Scholien anderer Väter. Diese Urkatene ist im griechischen Text als solche nicht ediert, läßt sich jedoch aus der Cramerschen Katene herauspräparieren; wohl aber ist eine lateinische Übersetzung davon gedruckt. Die Erweiterungen und Kürzungen dieser Grundform gehören kaum mehr dem 6. Jahrhundert an.<sup>4</sup> Denselben Prozeß machte die Joanneskatene durch. Am Anfang steht wiederum eine *Ἐρμηνεία σύντομος* aus Chrysostomos, wahrscheinlich von demselben Redaktor wie bei Matthäus. Auch hier sind Erweiterungen und Kürzungen vorgenommen.<sup>5</sup>

Zum Markus-Evangelium scheint es eine Katene im strengen Sinn des Wortes nicht gegeben zu haben. Ersatz bot ein Kommentar, der in zwei Rezensionen überliefert ist. Die Hss. nennen die verschiedensten Verfasser-namen, z. B. Origenes, Kyrillos, Leontios; am häufigsten aber wird Viktor von Antiocheia genannt, über den weiter nichts bekannt ist, selbst nicht, ob er mit dem Scholiasten Viktor gleichzusetzen ist, der verschiedentlich in anderen Katenen auftaucht. Wahrscheinlich hat der Kompilator dieser kommentarartigen Katene, die zu einem Drittel aus Chrysostomos schöpft, die Urform der Matthäus-Katene benützt, also frühestens im 6. Jahrhundert gearbeitet.<sup>6</sup>

Was endlich die Katene zum Lukasevangelium angeht, so gehört dem 6. Jahrhundert ein Kommentarwerk an, aus dem diese Katene ein oder zwei Jahrhunderte später schöpfen wird. Dieses Kommentarwerk geht unter

<sup>1</sup> M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catene, Wien 1902, 1–73; – A. Rahlfs, Die Catenehandschrift des Meursius, Theologische Literaturzeitung 38 (1913) 764–765.

<sup>2</sup> Faulhaber, a. a. O. 74–138; – H. Achelis, Hippolytstudien, Leipzig 1897, 137 ff.

<sup>3</sup> Faulhaber, a. a. O. 139–166.

<sup>4</sup> J. Reuss, Matthäus-, Markus- und Johannes-Katene, Münster 1941, 8–21.

<sup>5</sup> Reuss, a. a. O. 148–155.

<sup>6</sup> Reuss, a. a. O. 118–129; – H. Smith, The sources of Victor of Antioch's commentary on Marc, JournTheolStud. 19 (1917/1918) 350–370; – DTC XV 2, 2872/3 (G. Bardy).

dem Namen des Titos von Bostra (4. Jahrhundert); doch handelt es sich hier um ein Pseudepigraph. Auch Titos ist mit Scholien aus seinen Lukas-Homilien vertreten, aber nur als einer unter mehreren, besonders Chrysostomos und Kyrillos von Alexandria, aber auch Ps.-Dionysios Areopagites.<sup>1</sup>

Urform der Mt.-Katene: herauszuarbeiten aus der Katene bei J. A. Cramer, *Catena graecorum Patrum in Novum Testamentum I*, Oxford 1840, 1–257. 450–496; – lat. Übers. bei Chr. Serragius, *Divi Joannis Chrysostomi in evangelium s. Matthaei brevis enarratio*, Venedig 1553 (wo Titos von Bostra als Verfasser angesehen wird); – Joannes-Katene, Grundform: griech. enthalten in der Katene bei Cramer, a. a. O. II 175–413. 431–450; – das erste Kapitel in griech. Sprache bei Petrus Stevartius, *Tomus singularis insignium auctorum*, Ingolstadt 1616, 517ff.; – „Viktor“-Kommentar zu Marcus: ed. Th. Peltanus, *Victoris Antiocheni commentarii in Marcum*, Ingolstadt 1580, 1–312 (lat.), und P. Possinus, *Catena graecorum Patrum in evang. s. Marci*, Rom 1672 griech.-lat. und wieder unter dem Namen Viktors: ed. Chr. F. Matthaei, Moskau 1775, 2 Bde, und Cramer, a. a. O. I 259–447; – Ps.-Titos von Bostra zu Lukas: ed. lat. Ch. Peltanus, *Victoris Antiocheni commentarii in Marcum et Titi Bostrorum episcopi in evangelium Lucae commentarii*, Ingolstadt 1580, 321–509; – griech. bei Fr. Ducaeus, *Bibliotheca veterum Patrum*, tom. II., Paris 1624, 762–836.

Zumeist ohne Verfasseramen, jedoch seit dem 10. Jahrhundert auch unter dem Namen eines „Abtes“ Nonnos, worunter man vielleicht den Panopolitanos verstand, von Tzetzes einem Maximos (Homologetes?) zugeschrieben, sind Erklärungen, sogenannte Ἱστορίαι, zu mythologischen und profanen Anspielungen in den Reden des Gregorios von Nazianz überliefert. Der Verfasser hat weder mit Nonnos Panopolitanos noch mit Maximos dem Bekenner etwas zu tun. Die Erklärungen sind etwa zu Beginn des 6. Jahrhunderts entstanden, und zwar – nach stilistischen Gründen – in Syrien oder Palästina.<sup>2</sup>

Erklärungen zu Rede 4. 5. 39 und 43: PG 36, 985–1072.

## F. KANONISCHES RECHT

Das 6. Jahrhundert ist nicht nur das große Jahrhundert der Rechtskodifikation des Kaisers Justinianos, sondern auch das Jahrhundert der ersten kanonistischen Kodifikationen der griechischen Kirche. Ihr Redaktor ist Joannes Scholastikos. Er wurde als Sohn eines Geistlichen bei Antiocheia geboren und übte das Amt eines Rechtsanwaltes (Scholastikos) aus. Um 550 trat er dem antiochenischen Klerus bei, wurde Presbyter und ging als Apokrisiarios seines Patriarchen nach Konstantinopel. Kurz vor seinem Tode machte ihn Justinianos im Jahre 565 zum Patriarchen der Hauptstadt (bis 577). Schon um 545 hatte ein unbekannter Verfasser eine Kanones-

<sup>1</sup> J. Sickenberger, *Titos von Bostra*, Studien zu dessen Lukas-Homilien, Leipzig 1901; – ders., *Über griechische Evangelienkommentare*, *Biblische Zeitschr.* 1 (1903) 182–193; – ders., *Zur Geschichte der Lukas-Katene*, ders., *Akten des V. Intern. Kongr. kath. Gelehrten zu München*, München 1901, 165.

<sup>2</sup> Ehrhard 137–138; – Pauly-Wissowa XVII 1, 904 (W. Enßlin); – E. Patzig, *De Nonnians in 4 orationes Gregorii Nazianzeni commentarii*, Leipzig 1890; – J. Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni I*, Cracoviae 1922, 5–30 (mit einigen Textexzerpten).



sammlung in 60 Titloi verfaßt und ihr im Anhang 21 Kaisergesetze in kirchlicher Materie beigegeben. Diese Arbeit wollte Joannes Scholastikos verbessern. Frucht dieses Bemühens ist die *Συναγωγή κανόνων* in 50 Rechtskategorien (*τίτλοι*). Er nahm die Kanones des Basileios auf, die bisher fehlten, ferner die Kanones von Sardika und Chalkedon sowie die Canones Apostolorum, und gab dem ganzen Stoff eine neue Einteilung. Die Arbeit wurde abgeschlossen, noch bevor Joannes nach Konstantinopel ging. Daneben veranstaltete er eine Exzerptensammlung aus den Justinianischen Novellen, soweit sie kirchliche Angelegenheiten betrafen. Die Exzerpte sind bald wörtlich, bald geben sie nur den Sinn wieder. Man nennt diese zweite Sammlung heute gewöhnlich die *Collectio 87 capitum*. Etwa 570 als Patriarch gab Joannes beiden Werken eine abschließende Redaktion.

Aus dem ersten Patriarchatsjahr des Joannes stammt ein *Κατηχητικὸς λόγος*, den noch Photios kannte (cod. 75); vielleicht ist er identisch mit einer von Joannes von Nikiu genannten *Mystagogie* des Patriarchen. Joannes wurde deshalb von Joannes Philoponos bekämpft.<sup>1</sup>

*Συναγωγή* ed. G. Voel-H. Justel, *Bibliotheca juris canonici vetus* II, Paris 1661, 499–602 (mit lat. Übers.); S. 603–660 gaben dieselben Herausgeber die *Synagoge* in einer nomokanonischen, d. h. mit Kaisergesetzen verarbeiteten Form heraus, ebenfalls mit lat. Übers.; – die *collectio 87 capp.* ed. G. E. Heimbach, *Anecdota I*, Leipzig 1840, 202–234. Nachträge zu beiden Ed. bei J. Pitra, *Jur. Eccl.* II 368–374, 385–405; – eine Neuauflage der *Synagoge* veranstaltete V. Benešević, *Joannis Scholastici synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica I*, München 1937 (Abh. Bayer. AW NF 14); – Voel und Justel geben a. a. O. 660–672 „capita ecclesiastica“ des Joannes heraus, die sich in der gleichen Form auch in der *collectio 87 capitum* finden. Ob es sich dabei um eine Vorarbeit des Joannes oder um Exzerpte handelt, ist wohl nicht mehr auszumachen.

Ein besonderes Problem in der Rechtsgeschichte der byzantinischen Kirche bildet der Name des Patriarchen Joannes IV. des Fasters (*Νηστευτής*), der von 582 bis 595 Patriarch von Konstantinopel war und als solcher die berühmte Auseinandersetzung mit Gregor dem Großen über den Titel *οικουμενικὸς πατριάρχης* hatte. Ein großer Teil aller byzantinischen Schriften über die Bußdisziplin geht unter seinem Namen – zwar nicht ausschließlich, aber doch mit Vorzug. Dazu gehören 1. ein Kanonarion, eine einheitliche Abhandlung über die Buße und vorzüglich über die Fleischesünden, von einem Autor, der der *φιλανθρωπία* in der Bußübung einen Platz sichern will; sodann 2. eine *Ἀκολουθία καὶ τάξεις* für die Beichte und ein *λόγος* an die Beichtenden, die in ihrem gemeinsamen Teil ein Beichritual wiedergeben, das nicht ohne das *Κανονάριον* zu denken ist, dieses jedoch so sehr rafft, daß man bald – wenigstens im zweiten Teil – wieder lieber auf das ursprüngliche *κανονάριον* zurückgriff, so daß die Überlieferung äußerst kom-

<sup>1</sup> Nach J. Haury (BZ 9 [1900] 337–356) ist Joannes Scholastikos identisch mit dem Historiker Joannes Malalas. Es spricht sehr viel dafür, daß die Identifizierung zu Recht besteht. Zur Literatur über Malalas vgl. Moravcsik, *Byzantinoturcica* 329–334; – V. Benešević, *Die Synagoge* in 50 Titeln und andere juristische Sammlungswerke des Joannes Scholastikos (russ.), *Zapiski*

der klass. Abteilung der K. Russ. Archäolog. Gesellschaft VIII, St.-Petersburg 1914; – E. Schwartz, *Die Kanonensammlung des Johannes Scholastikos*, Sb. Bayer. AW 1933 Nr. 6, München 1933; – Bardenhewer V 75 a; – Hefele-Leclercq I 1139 ff.; – DTCVIII 1, 829–831 (L. Petit); – *DDroit-Can.* VI 118–120 (E. Herman).

pliziert worden ist; schließlich 3. eine *Διδασκαλία μοναζουσῶν* mit 51 *ἐπιτιμῖαι*, wobei zu sagen ist, daß die Epitimiai nicht zur Didaskalia gehören, wohl aber vielleicht für die Beichtpraxis der Frauen ergänzen wollten, was im Kanonarion zu „männlich“ ausgefallen war; und 4. verschiedene Reihen einzelner Bußkanones und Strafverzeichnisse, teils gesammelt durch Mathaios Blastares, teils ohne Sammlernamen, sich überschneidend und ergänzend, so daß das Gewirr der Überlieferung noch unübersichtlicher wird.

Eine genaue Analyse der Texte hat schließlich wenigstens so viel ergeben, daß sie mit Joannes dem Faster nichts zu tun haben, wobei die Frage, wie Joannes zur Ehre der Autorschaft gelangte, noch nicht gelöst ist. Das Kanonarion läßt sich am ehesten genauer bestimmen. Es muß entstanden sein zwischen dem Ende des 8. und der Mitte des 10. Jahrhunderts; da hier die Überlieferung neben Joannes dem Faster häufig eine präzise Autorenangabe hat, nämlich einen Joannes,<sup>1</sup> Mönch und Diakon, Schüler des Basileios, genannt *Τέκνον υπακοῆς*, so darf in dieser weiter nicht bekannten Persönlichkeit wohl auch der wirkliche Verfasser gesehen werden. Das eigentliche Beichtritual, nach seinem ersten Teil meist *Διδασκαλία πατέρων* genannt, setzt das Kanonarion voraus und muß also später, aber auch nicht vor Ende des 10. Jahrhunderts, angesetzt werden. Die verschiedenen Kanones schließlich, das „Kanonikon“, wie es wohl am besten zu benennen ist, sind das Werk unbekannter Kompilatoren und Kopisten und gehen auf ein primitives Kanonikon zurück, das sich aus den Bußvorschriften des großen Basileios speist, aber ebenfalls nicht als das Werk des Fasters angesehen werden kann. So bleibt der Name des Fasters ein pseudographisches Lemma mit Ausnahme einer Schrift über die Taufe an den Erzbischof Leander von Sevilla, die aber verschollen ist. Eine lange Rede über die Buße<sup>2</sup> ist wohl eher chrysostomisch.<sup>3</sup>

Kanonarion: J. Morinus, *Commentarius historicus de disciplina in administratione Sacramenti poenitentiae*, Paris 1651, 111–117; – eine Bearbeitung des Kanonarions nach Monac. 498 ed. mit altslav. Übers. N. Suvorov, *VVrem.* 8 (1901) 357–434 und 9 (1902) 378–417; – georgisch und altslavisch: N. A. Zaozerskij-A. S. Chachanov, *Nomokanon*

<sup>1</sup> Im Monac. 498 steht dafür Basileios, doch dürfte es sich hier um eine Art Dittographie, veranlaßt durch das folgende „Schüler des Basileios“ handeln; jedenfalls ist Basileios ganz vereinzelt. Die Zuteilung an den Asketen Joannes den Faster (XI. Jahrh.), die K. Holl vorgeschlagen hat, scheidet am Alter der Handschriften.

<sup>2</sup> Vgl. S. Haidacher, *Chrysostomus-Exzerpte in der Rede des Johannes Nesteutes über die Buße*, *ZKathTheol.* 26 (1902) 380–385; – Auch der unechte chrysostomische *Sermo* über Susanna (PG 56, 589–594) steht koptisch unter dem Namen des Fasters: vgl. E. A. W. Bridge, *Coptic homilies in the dialect of Upper Egypt*, London 1910, 46–57 und 192–203 (engl. Übers.); – dort auch die Rede über die Buße, 1–45 und 147–191. Schließlich sei

noch erwähnt, daß auch der ps.-chrys. *Sermo* über die Pseudopropheten in manchen Hss. Nesteutes zugeeignet wird.

<sup>3</sup> Ehrhard 144; – K. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt*, Leipzig 1889, 289–299; – N. Suvorov, *Vopros o nomokanonē Joanna Postnika, Jaroslav 1898*; – A. I. Almazov, *Die geheime Beichte in der Ostkirche* (russ.), Odessa 1894; – Grumel, *Regest* 264–272; – E. Herman, *Il più antico penitenziale greco*, *OrChrPer.* 19 (1953) 70–127 mit Analyse der zahlreichen, hier nicht im Einzelnen aufgeführten russischen Publikationen zum Thema und einer wichtigen synoptischen Tafel über das Ineinander, die Verschränkungen und Ergänzungen der einzelnen Editionen der ps.-joanneischen Texte.

Ioanna Postnika, Moskau 1902; – Akoluthia: Morinus, a. a. O. 79–90 und PG 88, 1889–1918; – der Logos: Morinus, a. a. O. 91–97 und PG 88, 1920–1932; – ein Teil der ursprünglichen Akoluthia im 2. Teil fortgesetzt durch Teile des Kanonarians: Suvorov, a. a. O.; – die ganze Akoluthia: A. I. Almazov, Kanonarij monacha Ioanna, Zapiski der Kaiserl. Neu-Russischen Universität 109 (Odessa 1907) 158–168; – die *Διδασκαλία μοναζουσών* mit den Epitimien: Pitra, Spicilegium IV 416–435; Epitimien gesammelt von Blastares: ed. Christophoros, *Κανονικόν*, Konstantinopel 1800, 312–325; Nikodemos Hagioreites, *Ἐξομολογητάριον*, Ausg. 1818, 157–201 und *Πηδάλιον*, Leipzig 1800, 487–497; – eine weitere Blastares-Sammlung: Rhalles-Potles IV 432–445; – eine Sammlung von 21 Kanones, die schon in den anderen Sammlungen vorkommen: Nikodemos Hagioreites, a. a. O. 204–208 und *Πηδάλιον* 498; – die chrysostomische Bußrede: PG 88, 1937–1978.

## G. LITURGISCHE DICHTUNG

Das Jahrhundert des Kaisers Justinianos ist das große Jahrhundert der rhythmischen Kirchendichtung der Byzantiner. Die dichterische Form, in welcher dieser Höhepunkt erreicht wurde, ist das um die Wende zum 6. Jahrhundert ausgebildete Kontakion, also jene Art von lyrisch-dramatischer Predigt, die nicht ohne die syrischen Vorbilder des 4. und 5. Jahrhunderts und nicht ohne die griechische „Prosa“-Predigt des gleichen Zeitraums zu denken ist. Während uns Kontakien des 5. Jahrhunderts kaum greifbar sind und während Namen von Kirchendichtern des gleichen Jahrhunderts für uns leerer Schall bleiben – abgesehen von Auxentios<sup>1</sup> –, tritt uns in Romanos, der später den Beinamen der Melode bekommen hat, der vollendetste Kontakidichter der griechischen Kirche entgegen. Lange Jahre währte der Streit über seine Lebenszeit und viel Tinte wurde darüber verschrieben.<sup>2</sup> Seit 1905 aber ist die Frage geklärt: Romanos gehört dem 6. Jahrhundert an.<sup>3</sup> Er ist Syrer und wurde in Emesa geboren. Die Legende erzählt, er sei Jude gewesen. Jedenfalls wurde er an der Anastasiskirche von Berytos Diakon und kam unter Kaiser Anastasios I. (491–518) nach Konstantinopel. Hier – so weiß es die fromme Überlieferung – übergab ihm die Theotokos in einer Weihnacht eine Schriftrolle, die er verschlingen mußte. Damit aber erhielt er die Gabe der Dichtung: er bestieg den Ambon der Kirche und sang sein berühmtes Weihnachtslied *Ἡ παρθένος σήμερον*.<sup>4</sup> Unererschöpflich sei von da an der Born der Dichtung in ihm geflossen und auf tausend beziffert die Legende seine Werke. Die spätere Kanones-Dichtung verdrängte freilich Romanos z. T. aus dem liturgischen Gebrauch, so daß

<sup>1</sup> Vgl. Pitra, *Analecta* I 23, und E. Bouvy, *Poètes et mélodes*, Nîmes 1886, 230–234.

<sup>2</sup> Diese Literatur aufzuführen, ist jetzt nicht mehr nötig, auch wenn manches davon noch Geltung hat. Die gesicherten Resultate sind in die neuere Literatur eingegangen. Die entspr. Bibliographie siehe in den Ausgaben von Cammelli und Miono. Entscheidend für die Datierung wurden A. Papadopoulos-Kerameus, *Ὁ τῆς ἀκμῆς τοῦ Ῥωμανοῦ χρόνος* in der Zeitung *Νέα Ἡμέρα* Nr. 1604, 27 (9.) Sept. 1905, sowie P. Maas,

Die Chronologie der Hymnen des Romanos, *BZ* 15 (1906) 1–44.

<sup>3</sup> Zu den Nachrichten und Quellen über das Leben des Romanos vgl. z. B. die Zusammenstellung in der Einleitung der Ausgabe Cammellis, sowie Emereau, *EO* 24 (1925) 169–172.

<sup>4</sup> Zu dieser Legende: M. Carpenter, *The paper that Romanos swallowed*, *Speculum* 7 (1932) 3–22, und L. A. Paton, *A note on the vision of Romanos*, *Speculum* 7 (1932) 553–555.

die heutigen Kirchenbücher nur noch wenige seiner Lieder aufweisen.<sup>1</sup> Über die weiteren Lebensschicksale des Dichters läßt sich kaum mehr Sicheres sagen. Er scheint jedenfalls die Jahrhundertmitte überlebt zu haben. Ob er identisch ist mit dem Presbyter und Ekklesiadikos Romanos, der 536 in den Synodalakten auftritt, bleibt zweifelhaft. Von den „tausend“ Kontakien kennen wir nur noch etwa 85, die den Namen Romanos tragen. Im Laufe der Zeit wurden davon etwas über 60 herausgegeben, von anderen sind wenigstens einige Strophen gedruckt worden. Zu den berühmtesten Liedern gehört neben dem schon erwähnten Weihnachtslied<sup>2</sup> sein Lied auf das Jüngste Gericht, das an das spätere Dies irae erinnert, auch wenn keine direkte Abhängigkeit vorliegt,<sup>3</sup> ferner das Lied auf Maria unter dem Kreuz und jenes auf den Verrat des Judas.<sup>4</sup> Romanos behandelte in seinen Kontakien – zu meist wohl in Anschluß an die Perikope der Liturgie – die Hauptfeste des Kirchenjahres, Heilige des Alten und Neuen Testaments und der Kirchengeschichte sowie Parabeln des Evangeliums. Er benützte zur Abfassung vor allem biblische Texte, aber auch liturgische, Heiligenviten und Predigten der Kirchenväter.<sup>5</sup> Kühne Vergleiche, Antithesen und Sentenzen, eine reiche Bildersprache, bewegte Dramatik machen aus einigen seiner Lieder Meisterwerke der Weltliteratur. Aber seine Poesie ist nicht „rein“ im modernen Sinn des Wortes. Dogmatische Reflexionen, polemische Ausfälle und moralische Nutzenwendungen erhalten nicht selten ein weites Feld eingeräumt. Das Kontakion war eben nicht Hymnus, sondern metrische Predigt, daher manchmal von ermüdender Weitschweifigkeit.

Von den erhaltenen Kontakien können durchaus nicht alle, die unter seinem Namen gehen, als echt angesehen werden. Am sichersten ist die Echtheit noch bei den Liedern auf die kirchlichen Hochfeste, am unsichersten bei den Kontakien auf Heilige. Unecht ist hier z. B. das Lied auf den hl. Theodoros, das P. Maas ediert hat, jenes auf Symeon Stylites, auf die hll. Akepsimas, Joseph und Aeithalas, das erste Georgios-Kontakion und vielleicht noch manch andere. Nach P. Maas ist von den hagiographischen Kontakien zweifellos nur das Paar auf die vierzig Martyrer echt.<sup>6</sup> Die Zuweisung

<sup>1</sup> Nachweise bei Emereau, a. a. O.

<sup>2</sup> G. Cammelli, L'inno per la natività, di Romano il Melode, Studi Bizantini 1 (1924) 43–58; – Pr. I. D. Petrescu, Das Weihnachtskontakion 'Η παρθένος σήμερα (rumän.), Bukarest 1940.

<sup>3</sup> Th. M. Wehofer, Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft des Herrn, Sb. AW Wien, Bd. 154,5, Wien 1907; – L. Kunz, Ist die Sequenz „Dies irae“ von dem Kontakion des Romanos „Vom letzten Gericht“ textlich abhängig? Der christ. Orient in Vergang. u. Gegenwart 5 (1940) 43–46.

<sup>4</sup> Vgl. E. Testa, Un verso nell' 'Ιούδας greco, Rivista di storia antica NS 7 (1903) 488.

<sup>5</sup> Als Quellen kommen vor allem Ephräm, Basileios der Große, Basileios von Seleukeia, Chrysostomos u. a. in Frage. Über die Quellen ist verschiedentlich in den zi-

tierten und noch zu zitierenden Arbeiten gehandelt. Vgl. z. B. K. Krumbacher (siehe bei den Ausgaben! bes. in der Arbeit über Georgios); – Zu Basileios von Seleukeia bes. P. Maas, Das Kontakion, BZ 19 (1910) 285–306; – zu Ephräm: Wehofer (siehe Anmerkung 3!) und J. Wolf, Östlicher Einfluß: Romanos ein byzantinischer Hymnedichter I (ungar.), Budapest 1920, und P. G. Nikolopoulos, 'Επί τὰς πηγὰς τοῦ εἰς τὴν θυσίαν τοῦ Ἀβραάμ ὕμνου Ῥωμαίου τοῦ μελωδοῦ, Ἀθηνᾶς 56 (1952) 278–285; – zu Basileios d. Gr.: E. Bickersteth, A source of Romanos' kontakion on the Hypapante, Actes du VIe Congr. Intern. Etudes Byz. I, Paris 1950, 375–381.

<sup>6</sup> Auch die Echtheitsfragen werden in der Literatur passim behandelt. Bes. wichtig für die Frage nach den Kriterien: P. Maas, BZ 15 (1906) 36 ff., K. Krumbacher, Miscellen 92 ff. 106 ff.; ders., Der

einer ganzen Anzahl anonymer oder bruchstückhafter Kontakien an Romanos durch Sophronios Eustratiades beruht auf brüchigen Kriterien.<sup>1</sup> Was an echten Kontakien bleibt, ist immer noch genug, um Romanos mit Fug den großen Dichtern der Weltliteratur zuzurechnen. Die byzantinische Kirche aber ehrt sein Andenken als das eines heiligen Meloden.<sup>2</sup>

Nicht unwahrscheinlich, wenn auch immer noch umstritten, ist es, daß Romanos auch den berühmten Akathistos-Hymnos auf die Theotokos verfaßt hat, eines der vollendetsten Kontakien, die wir kennen. Die griechische Kirche singt den Hymnos stehend (daher der Name) am Samstag vor dem 5. Fastensonntag. Quellenkritisches, aber auch eine Analyse der formalen und inhaltlichen Elemente deuten auf Romanos hin. Da aber die ursprüngliche Einleitungsstrophe *Τὸ προσταχθέν* später durch eine andere (*Τῆ ὑπερμάχῳ*) ersetzt wurde, in der die Theotokos als die Verteidigerin Konstantinopels gepriesen wird, suchte man den Akathistos auf ein bestimmtes geschichtliches Ereignis festzulegen und einen dem Ereignis verbundenen Verfasser namhaft zu machen. So kamen – ohne sehr triftige Gründe – Patriarch Sergios, Georgios Pisides und Photios zur Ehre der Verfasserschaft.<sup>3</sup>

hl. Georg 261 ff., und nochmals P. Maas, *OrChr.* NS 2 (1912) 48–63. Vgl. auch die Besprechungen von P. Maas zu Cammellis und Mionis Ausgaben, *BZ* 31 (1931) 430 und *BZ* 38 (1938) 156–157; – G. Anrich, *Hagios Nikolaos II*, Leipzig-Berlin 1917, 361–364.

<sup>1</sup> S. Eustratiades, *Ῥωμανὸς ὁ μελωδὸς καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα*, Ἐπετηρίς 15 (1939) 182–215 und 25 (1955) 211–283.

<sup>2</sup> Bardenhewer V 159–165; – Dölger, *Dichtung* 32–36; – Emereau, *EO* 24 (1925) 169–172; – Krumbacher 663–671; – S. Petrides, *Le culte de saint Romain le Mélode dans l'église grecque et l'église arménienne*, *EO* 3 (1899–1900) 339–342; – ders., *Office inédit de s. Romain le Mélode*, *BZ* 31 (1902) 358–369; – L. Guillaume, *Romanos le Mélode*, *Mélanges G. Kurth II*, Liège 1908, 83–93; – D. Georgiades, *Ῥωμανὸς ὁ ὑμνωδός*, *Ὁ Νέος Ποιητὴν* IV 2 (1920) 529–544; – J. J. Tierney, *Romano il Melode*, *Studi Bizantini* 7 (1953) 208–213; – P. Maas, *Grammatische und metrische Umarbeitungen in der Überlieferung des Romanos*, *BZ* 16 (1907) 565–587; – S. Baud-Bouvy, *Sur un prélude de Romanos*, *Byzantion* 13 (1938) 217–226 (*Metrik*); – K. Kirch, *Eine neue Ansicht über die Metrik des Romanos*, *BZ* 9 (1900) 453–463 (zur Ausg. der Theophanie-Kontakien von Paraniakas); – P. Maas, *Zu Romanos 18 ὄ*, *BZ* 16 (1907) 257; – ders., *Romanos auf Papyrus*, *Byzantion* 14 (1939) 381; – E. Mioni, *Osservazioni sulla tradizione manoscritta di Romano il Melode*, *Studi Bizantini* 5 (1939) 507–513; – E. A. Pezopoulos, *Περὶ τῆς μουσικῆς Ῥωμανοῦ τοῦ*

*Μελωδοῦ*, *Νέα Φόρμιξ* Nr. 1 (1921); – M. Carpenter, *Romanos and the mystery play of the East*, *Philol. Studies in honour of Walter Miller*, University of Missouri 1936; – ders., *Krumbacher's metrical theory applied to the Christmas Hymn of Romanos*, *Transactions and Proceedings of the American Philol. Assoc.* 58 (1927) 123–131; – S. Baud-Bouvy, *Sur un „Sacrifice d'Abraham“ de Romanos et sur l'existence d'un théâtre religieux à Byzance*, *Byzantion* 13 (1938) 321–334; – C. Chevalier, *Mariologie de Romanos*, *Recherches de science relig.* 28 (1938) 48–69; – N. B. Tomadakes, *Ῥωμανικὰ μελετήματα*, Ἐπετηρίς 26 (1956) 3–46.

<sup>3</sup> Krumbacher 671–673, – Emereau, *EO* 21 (1922) 259–261; – P. de Meester, *L'inno acatisto*, *Bessarione an.* 8 s. II 6 (1904) 9–16. 159–165. 252–257. an. 9 s. II 7 (1905) 36–40. 134–142. 213–224; – M. Théarvic, *Autour de l'Acatithe*, *EO* 8 (1905) 163–166; – A. Papadopoulos-Kerameus, *Βυζαντικὴ* 1 (1909) 517–540; – ders., *Vrem.* 15 (1908) 357–383; – T. P. Themelles, *Νεῦον* 10 (1910) 205–237. 393–411. 566–588. 11 (1911) 36–52; – Th. Xydes, *Ὁ Ἀκάθιστος ὕμνος ὡς ποιητικὸν κείμενον* *Athen* 1947; – L. H. Grondjins, *Quelques remarques sur le 8<sup>me</sup> oikos de l'hymne Akathiste à la Vierge*, *BullInstArchBulgare* 10 (1936) 27–28 (für spätestens 5. Jahrh.); – P. F. Krypiakiewicz, *De hymni acathisti auctore*, *BZ* 18 (1909) 357–382 (für Romanos); – Pitra, *Analecta I* 250 (für Sergios); – Christ-Paraniakas LIII (für Sergios); – eine St. Galler Hs. des 9. Jahrh. für Patriarch Germanos! – A. Papadopoulos-Kerameus, *Ὁ Ἀκάθιστος ὕμνος, οἱ Ῥῶς καὶ ὁ πατριάρχης Φώτιος*, *Athen*

die heutigen Kirchenbücher nur noch wenige seiner Lieder aufweisen.<sup>1</sup> Über die weiteren Lebensschicksale des Dichters läßt sich kaum mehr Sicheres sagen. Er scheint jedenfalls die Jahrhundertmitte überlebt zu haben. Ob er identisch ist mit dem Presbyter und Ekklesiekdikos Romanos, der 536 in den Synodalakten auftritt, bleibt zweifelhaft. Von den „tausend“ Kontakien kennen wir nur noch etwa 85, die den Namen Romanos tragen. Im Laufe der Zeit wurden davon etwas über 60 herausgegeben, von anderen sind wenigstens einige Strophen gedruckt worden. Zu den berühmtesten Liedern gehört neben dem schon erwähnten Weihnachtslied<sup>2</sup> sein Lied auf das Jüngste Gericht, das an das spätere Dies irae erinnert, auch wenn keine direkte Abhängigkeit vorliegt,<sup>3</sup> ferner das Lied auf Maria unter dem Kreuz und jenes auf den Verrat des Judas.<sup>4</sup> Romanos behandelte in seinen Kontakien – zumeist wohl in Anschluß an die Perikope der Liturgie – die Hauptfeste des Kirchenjahres, Heilige des Alten und Neuen Testaments und der Kirchengeschichte sowie Parabeln des Evangeliums. Er benützte zur Abfassung vor allem biblische Texte, aber auch liturgische, Heiligenviten und Predigten der Kirchenväter.<sup>5</sup> Kühne Vergleiche, Antithesen und Sentenzen, eine reiche Bildersprache, bewegte Dramatik machen aus einigen seiner Lieder Meisterwerke der Weltliteratur. Aber seine Poesie ist nicht „rein“ im modernen Sinn des Wortes. Dogmatische Reflexionen, polemische Ausfälle und moralische Nutzenwendungen erhalten nicht selten ein weites Feld einge-räumt. Das Kontakion war eben nicht Hymnus, sondern metrische Predigt, daher manchmal von ermüdender Weitschweifigkeit.

Von den erhaltenen Kontakien können durchaus nicht alle, die unter seinem Namen gehen, als echt angesehen werden. Am sichersten ist die Echtheit noch bei den Liedern auf die kirchlichen Hochfeste, am unsichersten bei den Kontakien auf Heilige. Unecht ist hier z. B. das Lied auf den hl. Theodoros, das P. Maas ediert hat, jenes auf Symeon Stylites, auf die hll. Akepsimas, Joseph und Aeithalas, das erste Georgios-Kontakion und vielleicht noch manch andere. Nach P. Maas ist von den hagiographischen Kontakien zweifellos nur das Paar auf die vierzig Martyrer echt.<sup>6</sup> Die Zuweisung

<sup>1</sup> Nachweise bei Emereau, a. a. O.

<sup>2</sup> G. Cammelli, L'inno per la natività, di Romano il Melode, Studi Bizantini 1 (1924) 43–58; – Pr. I. D. Petrescu, Das Weihnachtskontakion 'Η παρθένος σήμερα (rumän.), Bukarest 1940.

<sup>3</sup> Th. M. Wehofer, Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft des Herrn, Sb. AW Wien, Bd. 154,5, Wien 1907; – L. Kunz, Ist die Sequenz „Dies irae“ von dem Kontakion des Romanos „Vom letzten Gericht“ textlich abhängig? Der christ. Orient in Vergang. u. Gegenwart 5 (1940) 43–46.

<sup>4</sup> Vgl. E. Testa, Un verso nell' 'Ιούδας greco, Rivista di storia antica NS 7 (1903) 488.

<sup>5</sup> Als Quellen kommen vor allem Ephräm, Basileios der Große, Basileios von Seleukeia, Chrysostomos u. a. in Frage. Über die Quellen ist verschiedentlich in den zi-

tierten und noch zu zitierenden Arbeiten gehandelt. Vgl. z. B. K. Krumbacher (siehe bei den Ausgaben! bes. in der Arbeit über Georgios); – Zu Basileios von Seleukeia bes. P. Maas, Das Kontakion, BZ 19 (1910) 285–306; – zu Ephräm: Wehofer (siehe Anmerkung 31) und J. Wolf, Östlicher Einfluß: Romanos ein byzantinischer Hymnedichter I (ungar.), Budapest 1920, und P. G. Nikolopoulos, 'Επι τὰς πηγὰς τοῦ εἰς τὴν θύσαν τοῦ Ἀβραάμ ὕμνου Ἰωαννοῦ τοῦ μελωδοῦ, Ἀθῆναι 56 (1952) 278–285; – zu Basileios d. Gr.: E. Bickersteth, A source of Romanos' kontakion on the Hypapante, Actes du VIe Congr. Intern. Etudes Byz. I, Paris 1950, 375–381.

<sup>6</sup> Auch die Echtheitsfragen werden in der Literatur passim behandelt. Bes. wichtig für die Frage nach den Kriterien: P. Maas, BZ 15 (1906) 36 ff., K. Krumbacher, Miscellen 92 ff. 106 ff.; ders., Der

einer ganzen Anzahl anonymer oder bruchstückhafter Kontakien an Romanos durch Sophronios Eustratiades beruht auf brüchigen Kriterien.<sup>1</sup> Was an echten Kontakien bleibt, ist immer noch genug, um Romanos mit Fug den großen Dichtern der Weltliteratur zuzurechnen. Die byzantinische Kirche aber ehrt sein Andenken als das eines heiligen Meloden.<sup>2</sup>

Nicht unwahrscheinlich, wenn auch immer noch umstritten, ist es, daß Romanos auch den berühmten Akathistos-Hymnos auf die Theotokos verfaßt hat, eines der vollendetsten Kontakien, die wir kennen. Die griechische Kirche singt den Hymnos stehend (daher der Name) am Samstag vor dem 5. Fastensonntag. Quellenkritisches, aber auch eine Analyse der formalen und inhaltlichen Elemente deuten auf Romanos hin. Da aber die ursprüngliche Einleitungsstrophe *Τὸ προσταχθέν* später durch eine andere (*Τῇ ὑπερμάχῳ*) ersetzt wurde, in der die Theotokos als die Verteidigerin Konstantinopels gepriesen wird, suchte man den Akathistos auf ein bestimmtes geschichtliches Ereignis festzulegen und einen dem Ereignis verbundenen Verfasser namhaft zu machen. So kamen – ohne sehr triftige Gründe – Patriarch Sergios, Georgios Pisides und Photios zur Ehre der Verfasserschaft.<sup>3</sup>

hl. Georg 261 ff., und nochmals P. Maas, *OrChr.* NS 2 (1912) 48–63. Vgl. auch die Besprechungen von P. Maas zu Cammellis und Mionis Ausgaben, *BZ* 31 (1931) 430 und *BZ* 38 (1938) 456–457; – G. Anrich, *Hagios Nikolaos II*, Leipzig-Berlin 1917, 361–364.

<sup>1</sup> S. Eustratiades, *Ῥωμανὸς ὁ μελωδὸς καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα*, *Ἐπετηρίς* 15 (1939) 182–215 und 25 (1955) 211–283.

<sup>2</sup> Bardenhewer V 159–165; – Dölger, *Dichtung* 32–36; – Emereau, *EO* 24 (1925) 169–172; – Krumbacher 663–671; – S. Petrides, *Le culte de saint Romain le Mélode dans l'église grecque et l'église arménienne*, *EO* 3 (1899–1900) 339–342; – ders., *Office inédit de s. Romain le Mélode*, *BZ* 11 (1902) 358–369; – L. Guillaume, *Romanos le Mélode*, *Mélanges G. Kurth II*, Liège 1908, 83–93; – D. Georgiades, *Ῥωμανὸς ὁ ὑμνωδός*, *Ὁ Νέος Ποιητὴν IV* 2 (1920) 529–544; – J. J. Tierney, *Romano il Melode*, *Studi Bizantini* 7 (1953) 208–213; – P. Maas, *Grammatische und metrische Umarbeitungen in der Überlieferung des Romanos*, *BZ* 16 (1907) 565–587; – S. Baud-Bouvy, *Sur un prélude de Romanos*, *Byzantion* 13 (1938) 217–226 (Metrik); – K. Kirch, *Eine neue Ansicht über die Metrik des Romanos*, *BZ* 9 (1900) 453–463 (zur Ausg. der Theophanie-Kontakien von Paraniakas); – P. Maas, *Zu Romanos 18 ι'*, *BZ* 16 (1907) 257; – ders., *Romanos auf Papyrus*, *Byzantion* 14 (1939) 381; – E. Mioni, *Osservazioni sulla tradizione manoscritta di Romano il Melode*, *Studi Bizantini* 5 (1939) 507–513; – E. A. Pezopoulos, *Περὶ τῆς μουσικῆς Ῥωμανοῦ τοῦ*

*Μελωδοῦ*, *Νέα Φόρμιγξ* Nr. 1 (1921); – M. Carpenter, *Romanos and the mystery play of the East*, *Philol. Studies in honour of Walter Miller*, University of Missouri 1936; – ders., *Krumbacher's metrical theory applied to the Christmas Hymn of Romanos*, *Transactions and Proceedings of the American Philol. Assoc.* 58 (1927) 123–131; – S. Baud-Bouvy, *Sur un „Sacrifice d'Abraham“ de Romanos et sur l'existence d'un théâtre religieux à Byzance*, *Byzantion* 13 (1938) 321–334; – C. Chevalier, *Mariologie de Romanos*, *Recherches de science relig.* 28 (1938) 48–69; – N. B. Tomadakes, *Ῥωμανικά μελετήματα*, *Ἐπετηρίς* 26 (1956) 3–46.

<sup>3</sup> Krumbacher 674–673, – Emereau, *EO* 21 (1922) 259–261; – P. de Meester, *L'inno acatisto*, *Bessarione an. 8 s. II* 6 (1904) 9–16, 159–165, 252–257, an. 9 s. II 7 (1905) 36–40, 134–142, 213–224; – M. Théarvic, *Autour de l'Acatiste*, *EO* 8 (1905) 163–166; – A. Papadopoulos-Kerameus, *Βυζαντις* 1 (1909) 517–540; – ders., *V-Vrem.* 15 (1908) 357–383; – T. P. Themelles, *Νεῦών 10* (1910) 205–237, 393–411, 566–588, 11 (1911) 36–52; – Th. Xydes, *Ὁ Ἀκάθιστος ὕμνος ὡς ποιητικὸν κείμενον* *Athen* 1947; – L. H. Grondijs, *Quelques remarques sur le 8<sup>me</sup> oikos de l'hymne Akathiste à la Vierge*, *BullInstArchBulgare* 10 (1936) 27–28 (für spätestens 5. Jahrh.); – P. F. Krypikiewicz, *De hymni acathisti auctore*, *BZ* 18 (1909) 357–382 (für Romanos); – Pitra, *Analecta I* 250 (für Sergios); – Christ-Paraniakas LIII (für Sergios); – eine St. Galler Hs. des 9. Jahrh. für Patriarch Germanos I, – A. Papadopoulos-Kerameus, *Ὁ Ἀκάθιστος ὕμνος, οἱ Ῥῶς καὶ ὁ πατριάρχης Φώτιος*, *Athen*

Eine vollständige kritische Ausgabe des Romanos hat P. Maas vorbereitet. Ein specimen ist die Ausgabe des Weihnachtsskontakions, BZ 24 (1923/24) 1–13. Am entscheidendsten haben vor Maas Kardinal J. Pitra (freilich zumeist ohne genügende diplomatische Grundlage) und K. Krumbacher die Romanosforschung gefördert. 29 Kontakia edierte Pitra, *Analecta I* 1–241, 3 weitere in *Sanctus Romanus veterum melodorum princeps*, Rom 1888; – Krumbachers Editionen sind eingestreut in die Abhandlungen: Studien zu Romanos, Sb. Bayer. AW 1898, 2 (2 Lieder), Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie a. a. O. 1903, 4 (1 Lied), Miscellen zu Romanos, Abh. Bayer. AW 1909, 24, 3 (4 Lieder), Romanos und Kyriakos, Sb. Bayer. AW 1901, 5 (1 Lied), Der hl. Georg, Abh. Bayer. AW 1911, 25, 3 (2 Lieder); – G. Cammelli, *Romano il Melode*, Inni, Florenz 1930 (8 Lieder mit ital. Übers., darunter ein unediertes); – E. Mioni, *Romano il Melode*, *Saggio critico e dieci inni inediti*, Torino 1937; – N. B. Tomadakes 'Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ ὕμνοι, 2 Bde, Athen 1952–1954. Ein Vorläufer von Bd. 2 ist N. B. Tomadakes u. a. "Ὑμνοι εἰς τοὺς ἁγίους Δημήτριον καὶ Νικόλαον ἐκ χειρογράφων ἐκδιδόμενοι, Athen 1954.<sup>1</sup>

Daneben sind noch zahlreiche Einzelausgaben zu erwähnen, ohne daß hier Vollständigkeit erreicht werden soll: Auf die Toten ed. Alexandros Eumorphopoulos, 'Εκκλ. 'Αλήθ. 12 (1892) 262–264; – Akepsimas, Joseph und Aethalios ed. P. Maas, BZ 15 (1906) 36–41; – Theophanie ed. Alexandros Eumorphopoulos 'Εκκλ. 'Αλήθ. 12 (1892) 385–386 und M. Pararikas, *VVrem.* 5 (1898) 681–696; – auf die Apostel ed. A. Phytakes, 'Ανάπλευσ. 48 (1935) 197–199;<sup>2</sup> – auf die Himmelfahrt Christi, Pfingsten und Verklärung (unecht) ed. S. Eustratiades, 'Ρωμανός ὁ Μελωδός 1 (1932–1933) 25–39; 85–94. 106–113; – Weihnachtsskontakion ed. P. Maas, BZ 24 (1923–24) 9–13; – mit Notenbeilage: E. Reichert, Ein altbyzantinisches Weihnachtslied, West-östlicher Weg 1 (1928); – Weihnachten und Theophanie: Th. Xydes, 'Ακτίνας 11/12 (1948–49) Heft 86–88; – St. Nikolaos: N. B. Tomadakes, 'Αθηνᾶ 55 (1951) 155–188; – Theodoros (unecht): P. Maas, *OrChrist.* NS 2 (1912) 48–63; – Michael (echt?): E. Mioni, I Kontakaria del Monte Athos, *Atti R. Istituto Veneto* 96, 2 (1936–37) 23–87; – Gebet: Papadopoulos-Kerameus, 'Ανάλεκτα I 390–392; P. Maas, Frühbyzantinische Kirchenpoesie I, 2. Aufl. 1931, 8–10; – wichtiges Bruchstückverzeichnis bei P. Maas, BZ 15 (1906) 1–44; – Romanos in Anthologien: G. Soyter, Byzantinische Dichtung, Heidelberg 1930, 14–20 (auf das Gericht); – Christ-Pararikas 131–140 (auf die Apostel); – R. Cantarella, *Poeti bizantini I*, Mailand 1948, 67–72 (Maria unter dem Kreuz, Gebet); – C. A. Trypanis, *Medieval and modern Greek poetry*, Oxford 1951 (Weihnachten, Ostern, Joseph, Judas) 11–23.

Der Akathistos: Pitra, *Analecta I* 250–262; – PG 92, 1335–1348 (unter dem Namen Georgios Psides); – Alexandros Eumorphopoulos, 'Εκκλ. 'Αλήθ. 12 (1892) 395–396; – M. Pararikas, 'Εκκλ. 'Αλήθ. 13 (1893) 44–48; – Christ-Pararikas 140–147; P. de Meester, *Officio dell'inno Acatisto*, Rom 1903; – S. Eustratiades, 'Ρωμανός ὁ Μελωδός καὶ ὁ 'Ακάθιστος ὕμνος, Thessalonike 1917; – W. M. Birkbeck-G. R. Woodward, *The Acathist Hymn* (mit engl. Übers.), London 1917; – C. del Grande, *L'inno Acatisto in onore della madre di Dio*, Florenz 1948 (mit ital. Übers.); – arabisch: C. Peters, *Muséon* 32 (1940) 89–104; – deutsch: D. Helmecke, *Marienberg*, Benedikt. Monatsschrift 21 (1939) 262–265; – finnisch: T. Colliander, Helsinki 1949.

1903, und ders. 'Ο, πατριάρχης Φώτιος καὶ ὁ 'Ακάθιστος ὕμνος, SA aus Νέα 'Ημέρα, Triest 1904 (für Photios); – G. Millet, *Sur l'illustration de l'hymne acathiste*, *Bull InstArchBulgare* 10 (1936) 90; – P. v. Winterfeld, Rhythmen- und Sequenzstudien IV, *Zeitschr. f. deutsches Altertum und deutsche Literat.* 47 (1903) 73–88; – M. Huglo, *L'ancienne version latine de l'hymne acathiste*, *Muséon* 64 (1951) 27–61; – Th. Xydes, 'Η μετρική τοῦ 'Ακαθίστου ὕμνου, Athen 1956; – E. Wellesz, *The „Akathistos“*, a Study in Byzantine Hym-

nography, *Dumbarton Oaks Papers* 9/10 (1956) 141–174; – ders., *The Akathistos Hymn*, Copenhagen 1957; – C. del Grande, *Filologia minore. Studi di poesia e storia nella Grecia antica da Omero a Bisanzio*, Mailand 1956, 265–282.

<sup>1</sup> Dazu A. D. Komines, 'Αθηνᾶ 57 (1953) 377–389; – vgl. auch P. Maas, BZ 46 (1953) 139–141, und P. Joannou zu Teilen des Bandes II: BZ 48 (1955) 142–154.

<sup>2</sup> Dazu S. Eustratiades, *Θεολογία* 14 (1936) 53–69.



Neben Romanos sind an Dichtern des 6. Jahrhunderts nur noch wenige namentlich bekannt. Von einem Dometios kennen wir nur ein Kontakion auf den Täufer Joannes. Über seine Lebensverhältnisse wissen wir nichts. Versuche, ihn mit einem Dometios, Protopresbyter im Theotokoskloster ἐν τοῖς Πέτραις, den Andreas von Kreta erwähnt (PG 97, 1244) oder mit dem hl. Dometios (9. März) gleichzusetzen, sind nicht mehr als Hypothesen.<sup>1</sup>

Gelegentlich unterlief J. Pitra das für seine Zeit verzeihliche Versehen, aus einem Kukullion einen Kirchendichter Kukulos zu machen. Was er ihm an Werken zuweist, gehört durchwegs Romanos an.<sup>2</sup>

Ausg. Pitra, *Analecta* I 320–327.

Kaum besser als mit Dometios ist es mit dem Namen Kyriakos bestellt. Er ist der Verfasser eines Kontakions auf die Auferstehung des Lazarus, das mit einem ähnlichen Lied des Romanos viel Gemeinsames aufweist. K. Krumbacher glaubt jedoch, daß beide unabhängig voneinander seien. Vielleicht war eine der vielen Predigten auf den Lazarus-Samstag das Vorbild beider. Ob Kyriakos älter oder jünger als Romanos ist, bleibt wie bei Dometios unentschieden. Die geringere dichterische Qualität und selbst die geringere metrische Vollendung sind wohl nicht ausreichend, um in ihnen Vorläufer des großen Meloden zu sehen. Die versuchte Gleichsetzung unseres Kyriakos mit einem Anachoreten Kyriakos (448–556), die S. Petrides unternommen hat,<sup>3</sup> bleibt Hypothese. Eine Hs. des 11./12. Jahrhunderts weist dem Kyriakos auch einen Kanon auf den hl. Elias Spelaiotes zu.<sup>4</sup> Wenn kein Versehen vorliegt, muß es sich hier jedenfalls um einen anderen viel späteren Kyriakos handeln, denn Elias ist ein kalabrischer Mönch des 10. Jahrhunderts.<sup>5</sup>

Ausgabe: K. Krumbacher, *Romanos und Kyriakos*, Sb. Bayer. AW 1901, Heft 5, 693–766.

Als Dichterin des 6. Jahrhunderts wird die hl. Martha, die Mutter des Styliten Symeon vom Wunderberg, genannt.<sup>6</sup>

Damit ist wohl erschöpft, was wir an Dichternamen dieses Jahrhunderts kennen. Es verbleiben aber noch eine Reihe anonymer Dichtungen. Einige davon hat P. Maas herausgegeben, und zwar gleichzeitige Hymnen, nicht gleichzeitige liturgische Stücke – darunter die beiden berühmten „Τοῦ δειπνοῦ“ und den Cherubikos<sup>7</sup> – sodann vier anonyme Kontakien, von denen das letzte von Pitra dem Romanos zugeschrieben wurde. Auch von Pitra wurden eine Reihe anonymer Kontakien bekannt gemacht. Manche Stücke dieser Editionen scheinen sicher älter als Romanos.

P. Maas, *Frühbyzantinische Kirchenpoesie* I. Bonn 1910, 2. Aufl. Bonn 1931; – Frühere Ausgabe eines Teiles derselben Hymnen: P. Maas; *Gleichzeitige Hymnen in der*

<sup>1</sup> Dölger, *Dichtung* 36; – Emereau, *EO* 22 (1923) 25.

<sup>2</sup> J. Pitra, *Analecta* I 332; – K. Krumbacher, *Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie*, Sb. Bayer. AW 1903, Heft 4, S. 560; – Emereau, *EO* 22 (1923) 22.

<sup>3</sup> S. Petrides, *Les mélodes Cyriaque et Théophane le Sicilien*, *EO* 4 (1900–1901) 282–287.

<sup>4</sup> A. Rocchi, *De coenobio Cryptoferra-*

*tensi eiusque bibliotheca*, Tusculi 1893, 290.

<sup>5</sup> Dölger, *Dichtung* 36; – Emereau, *EO* 22 (1923) 23–24; – S. Eustratiades, *Κυριακὸς ὁ ποιητὴς, Ἐκ μνήμην Στ. Λάμπρου*, Athen 1935, 255–258 (vgl. F. Dölger, *BZ* 35 (1935) 443–444).

<sup>6</sup> Zu Martha siehe Nachtrag!

<sup>7</sup> A. Baumstark, *Der Cherubhymnus und seine Parallelen*, *Gottesminne* 6 (1911–1912) 10–22.

byzantinischen Liturgie, BZ 18 (1909) 309–356 unter Mitarbeit von S. G. Mercati und S. Gassisi; – das anonyme Kontakion auf das verlorene Paradies wiederholt von C. A. Trypanis, *Medieval and modern Greek poetry*, Oxford 1951, 6–9, ebendort das Kontakion auf die hl. Väter (das Pitra wohl zu Unrecht Romanos zugeschrieben hatte) S. 23 (Fragment); – andere Ausgaben früher Hymnographie: Das Kommunionlied του δεσποτου σου του μωστικοῦ und der Cherubikos in den meisten Ausgaben der Liturgie des Chrysostomos; Kontakien: Pitra, *Analecta* I 293 ff. 447 ff. 493 ff. usw.

## 2. DIE THEOLOGIE IM ZEITALTER DER MONENERGETISCHEN UND MONOTHELETISCHEN STREITIGKEITEN

### A. DOGMATIK UND POLEMIK

#### a) MONENERGETEN UND MONOTHELETEN

So wenig uns von den monophysitischen Schriften des 6. Jahrhunderts im Original verblieben ist, so wenig (ja noch weniger) auch von den monenergetischen und monotheletischen Schriften des 7. Jahrhunderts. Ist Theodoros von Rhaithu wirklich – wofür sehr viel spricht – mit Theodoros von Pharan identisch, so darf man in diesem Theodoros noch den bekanntesten der Monenergeten sehen.<sup>1</sup> Wir haben dann anzunehmen, daß aus dem Mönch der Klostersiedlung Rhaithu der Abt dieser Siedlung wurde (dies vorausgesetzt, daß Theodoros von De sectis mit Th. v. Rhaithu identisch ist!)<sup>2</sup> und daß dieser Abt schließlich Bischof jener Stadt Pharan im Südteil der Sinaihalbinsel wurde (Firân), dem auch Rhaithu unterstand. Daß sich in den Schriften des Th. v. Rhaithu jedenfalls Ansätze monenergetischer Art finden, hat Elert bewiesen.<sup>3</sup> Ebenso ist es seit den Forschungen von V. Grumel außer Zweifel, daß der Monenerget Theodoros ursprünglich Chalkedonier war.<sup>4</sup> Was an Schriften unter dem Namen des Theodoros von Pharan ging, ist bis auf Fragmente verlorengegangen. Es handelt sich hauptsächlich um Briefe an den Patriarchen Sergios von Konstantinopel, der ihn unter Übersendung des Libellos von Menas um seine Meinung über die Formel μία ἐνέργεια gebeten hatte, sowie an den Bischof Sergios von Arsinoë – ein Brief, der ein ganzer Traktat gewesen sein muß, ferner um eine Sammlung von Väterstellen für die von ihm vertretene Lehre. Maximus Homologetes zitiert auch ein Werk über Wesen, Natur, Hypostase und Person (PG 91, 136), das Elert mit Theodoros' von Rhaithu Προπαρρασκευή identifiziert. Theodoros von Pharan war, wenn nicht der Initiator, so doch der erste bedeutendere Vertreter des Monenergismus. Er muß spätestens 649, wahrscheinlich aber vor 638 gestorben sein.<sup>5</sup> Vielleicht ist in

<sup>1</sup> Vgl. die Literatur in Anm. 1. u. 2. oben S. 383.

<sup>2</sup> Siehe oben S. 374 Anm. 2.

<sup>3</sup> Siehe oben S. 383 Anm. 1.

<sup>4</sup> V. Grumel, *Recherches sur l'histoire*

du monothélisme II, EO 27 (1928) 257–277.

<sup>5</sup> Bardenhewer V 28; – DTC XV 1, 279–282 (E. Amann); – V. Grumel (siehe oben Anm. 4).

diesem Theodoros, der auch den Areopagiten zitiert, jener Theodoros zu sehen, von dem Photios (cod. 1) ein Werk über die Echtheit der dionysischen Schriften gelesen hat.

Fragmente: Mansi X 957–961 und XI 567–572.

Nicht besser als um unsere Kenntnis der Schriften des Bischofs von Pharan ist es um die Kenntnis der verschiedenen Schreiben des Patriarchen Sergios von Konstantinopel (610–638) bestellt. Sergios stammte nach dem Bericht des Chronisten Theophanes aus einer monophysitischen Familie Syriens. Noch zu Lebzeiten des Kaisers Phokas wurde er zum Patriarchen bestellt, trat bald entschieden auf die Seite des Kaisers Herakleios, dessen getreuer und verständnisvoller Mitarbeiter in allen kirchlichen und politischen Fragen er wurde. Die Zeitgenossen, vor allem Georgios Pisides, sahen in ihm den Retter Konstantinopels aus der Awaren- und Persergefahr des Jahres 626. Damals soll er der Legende nach den Akathistos-Hymnos gedichtet haben; doch kann im besten Fall nur das Kukullion  $\tau\eta\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\mu\acute{\alpha}\chi\omega$  auf ihn zurückgehen.<sup>1</sup> Seine Bemühungen um eine Wiedervereinigung der Konfessionen begannen schon etwa 618. Er schrieb verschiedene vortastende Briefe, von denen nur einer an Bischof Kyros von Phasis erhalten ist, in dem sich (626) bereits die Grundlinien des alexandrinischen Paktes von 633 abzeichnen. Angesichts der Schwierigkeiten im Gefolge dieses Paktes erließ Sergios die berühmte  $\Psi\eta\phi\omicron\varsigma$ , welche die abstrakte Formel zugunsten einer konkreten („der eine wirkende Christus“) aufgab (August 633), ein Dokument, das sich aus dem Brief an Honorius herauschälen läßt.<sup>2</sup> Der Brief an Honorius selbst will dem Papst gegenüber gerade diese Psephos ins rechte Licht rücken. Weitere Briefe in Sachen der Psephos sind verlorengegangen. Erhalten geblieben ist nur noch einer an Kyros von Alexandria aus der zweiten Hälfte des Jahres 633.

Sergios ist schließlich nach des Kaisers Herakleios eigenem Zeugnis (Dölger, Regest 215) der Verfasser der  $\epsilon\kappa\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$  des Jahres 638 – besser gesagt: die Ekthesis ist nichts anderes als die modifizierte Psephos! Dieser Ekthesis gab Sergios auch ein kirchliches Synodaldekret zur Einführung mit (Nov. 638), von dem nur ein Fragment erhalten geblieben ist.<sup>3</sup>

Brief an Kyros von Phasis: Mansi XI 525–528; – Psephos: Mansi XI 533 C 8–533 E 10; – an Papst Honorius: Mansi X 529–537; – an Kyros: Mansi X 972–976; – Ekthesis: X 992–997; Synodaldekret dazu X 1000–1001.

Der schon genannte Kyros, ehemals Bischof von Phasis, den Sergios schon frühzeitig trotz anfänglicher Bedenken für seine Unionspläne gewann, wurde von Herakleios 631 zum Patriarchen von Alexandria erhoben, wo er zugleich als kaiserlicher Präfekt regierte. Ihm gelang entgegen dem Widerstandes des Mönches Sophronios, des späteren Patriarchen von Jerusalem, im Jahre 633 der Abschluß eines Unionspaktes mit Teilen der Monophysiten auf Grund der Formel  $\mu\acute{\iota}\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\alpha$ . Größere Kreise scheint

<sup>1</sup> Siehe S. 427.

<sup>2</sup> P. Sherwood, An annotated date-list of the works of Maximus the Confessor, Rom 1952, 37–39; – V. Grumel (EO 27, 1928, 13) beanspruchte für die Psephos die

Spalten 536 E 3–537 A von Mansi XI.

<sup>3</sup> Ehrhard 60–61; Bardenhewer V 27; – DTC X 2316–2320 (M. Jugie); – Grumel, Regesten 279–292; – A. Pernice, L'imperatore Eraclio, Florenz 1905, passim.

die Union trotz des Einsatzes staatlicher Machtmittel (oder eben deshalb) nicht gezogen zu haben. Außer den neun dogmatischen κεφάλαια dieses Paktes sind nur noch drei Briefe an Sergios erhalten geblieben.<sup>1</sup>

Briefe: Mansi X 1003–1006; XI 559 564; – die dogmatischen Unionskapitel: a. a. O. XI 563–568.

Die Politik des Patriarchen Sergios wurde zunächst von seinem Nachfolger Pyrrhos (638–641 und 654) weitergeführt. Er approbierte seinerseits die Ekthesis, die man in Rom für sein Werk hielt<sup>2</sup> (638 oder 639), verfaßte eine Enzyklika zugunsten des Monotheletismus und vertrat ihn auch in einem Brief an Papst Joannes IV. Freilich wurde seiner Tätigkeit als Patriarch bald ein Ende gesetzt, weil er 641 in den Sturz der Kaiserin Martina hineingezogen wurde. Als Flüchtling in Afrika setzte er seine Propaganda fort. Hier aber fand er einen überlegenen Gegner in Maximos dem Bekenner, dem er, noch ehe er Patriarch geworden war, in einem τόμος πολύστιχος, der verlorengegangen ist, die Ansichten des Sergios auseinandergesetzt hatte, mit dem Zweck, den Bekenner für die Position des Patriarchen zu gewinnen.<sup>3</sup> Die berühmte Disputation zwischen den beiden Gegnern in Karthago 645 wurde protokollmäßig festgehalten und ist in einer römischen Rezension erhalten geblieben. 646 war Pyrrhos – von Maximos' Argumenten angeblich überzeugt – nach Rom gegangen, wandte sich aber bald wieder dem Monotheletismus zu.<sup>4</sup> Schon die Lateransynode von 649 verurteilte ihn als Häretiker. Die Synode von 680/81 kennt sechs Bücher mit Schriften des Pyrrhos, „zumeist mit eigener Hand geschrieben“.<sup>5</sup> Ob sie mehr enthielten als die genannten, zu denen noch ein τόμος δογματικός kommt, ist nicht ersichtlich.<sup>6</sup>

Disputation mit Maximos: PG 91, 287–354; – Fragmente des Synodaldekrets von 638/39: Mansi X 1001–1004; – Fragm. des dogmatischen Tomos Mansi X 988 und XI 572.

Monotheletisch war auch das Glaubensbekenntnis des Patriarchen Paulos II. (641–654) an Papst Theodor. Die Synode von 680/81 kannte von ihm außerdem eine ganze Briefsammlung und drei τόμοι mit Reden an Kaiser Konstantin über den einen Willen (vgl. Mansi XI 560),<sup>7</sup> während sein zweiter Nachfolger, Petros (654–666), dem Papst Vitalian eine Unionsformel vorlegte, die auf dem Gebiet des Willens und der Energie eine ähnliche Synthese versuchte, wie sie die Neuchalkedonier auf dem Gebiet der Naturen

<sup>1</sup> Ehrhard 60–61; – Bardenhewer V 27; Catholicisme III 418 (V. Grumel). – Grumel, Regest 285 und 290; – ders., Recherches sur l'histoire du monothélisme, EO 28 (1929) 19–34; Hefele-Leclercq III 1, 333–343.

<sup>2</sup> Vgl. Sherwood, a. a. O. 14–15.

<sup>3</sup> Maximos antwortet in ep. 19, PG 91, 216–228 (etwa 633/34); er verteidigt diesen Brief etwa 13 Jahre später (PG 91, 112–132).

<sup>4</sup> L. Duchesne, L'église au VI<sup>e</sup> siècle, Paris 1925, 439–440 bringt diese zweimalige Wendung des Pyrrhos in Verbindung mit dem Aufstand des antimonotheleti-

schen Exarchen Gregorios von Afrika (Ostrogorsky 96 und 98), der schließlich fehlschlug und Pyrrhos bewegen habe, sich wieder der kaiserlichen Kirchenpolitik anzuschließen.

<sup>5</sup> Siehe Mansi XI 560.

<sup>6</sup> Ehrhard 60–61; – Bardenhewer V 27; – Sherwood a. a. O. passim; – V. Grumel, Recherches sur l'histoire du monothélisme, EO 28 (1929) 31–34; – Grumel, Regest 294–298.

<sup>7</sup> Bardenhewer V 27; – Grumel, Regest 299–301.

durchgeführt hatten. Petros war es auch, der Maximos und seine beiden Begleiter und Schüler Anastasios durch Synodaldekret verurteilte.<sup>1</sup>

Brief des Paulos II.: Mansi X 1020-1025; PG 87, 91-99; - Brief des Petros II. fragmentarisch Mansi XI 572-573; - Verurteilung des Maximos PG 90, 169-172.

Als monotheletischer Vertreter des Patriarchats von Antiocheia ist hier Makarios zu nennen, Patriarch von 650 bis 685. Er scheint sich vor allem um die patristische Dokumentation des Monotheletismus bemüht zu haben. Der Synode von 680/81 lagen zwei oder drei Bände mit solchen wahrscheinlich katenenartig aneinandergereihten Väterzeugnissen vor. Die Synode untersuchte die Katenen und kam zu dem Befund, die Väterstellen seien entweder entstellt oder nicht beweiskräftig. Makarios, der den Monotheletismus auf der Synode persönlich verteidigte, legte der Synode noch zwei weitere Codices und ein Heft mit eigenen Schriften vor, z. B. einem *λόγος προσφω-νητικός* an Kaiser Konstans II., einem Brief an einen Mönch und Presbyter Lukas und anderen Dokumenten. Besonders wichtig ist ein Glaubensbekenntnis, das er der Synode vortrug.<sup>2</sup>

Confessio: Mansi XI 349-360; - Exzerpte a. a. O. 359-388, 511-526.

Abgesehen von den bischöflichen Vertretern des Monotheletismus ist so gut wie nichts mehr vorhanden. Was außerdem von den monotheletischen Schriften dieser Hierarchen verblieben ist, bezieht sich weniger auf die Theologie als auf ihre Restümierung im Glaubensbekenntnis und auf Dokumente der Kanzleien. Rein theologische Dokumente sind dagegen zwei Aporien, die unter dem Patriarchat Paulos' II. von Konstantinopel (641-653) der Diakon Theodoros von Konstantinopel den Gegnern des Monotheletismus vorlegte, und die in Verbindung mit der orthodoxen Lösung des Maximos Homologetes erhalten sind. Theodoros war Rhetor und Synodikarios des Patriarchen Paulos.<sup>3</sup>

Ausg. PG 91, 215-228.

## b) POLEMIKER UND DOGMATIKER DER ORTHODOXIE

Im 6. Jahrhundert kann man sehr wohl die Frage stellen, ob die Vertreter der chalkedonischen oder neuchalkedonischen Theologie einem Manne wie etwa Seueros von Antiocheia wirklich gewachsen waren. Im 7. Jahrhundert aber kann kein Zweifel bestehen, daß die Verfechter der Orthodoxie, vorab Maximos der Bekenner, die bedeutenderen waren. Der Monenergismus und der Monotheletismus entstanden aus einer staatlichen Notlage heraus. Sie waren zunächst ein kirchenpolitischer Entwurf, gründend auf dem Vorhandensein einiger Stellen in den orthodoxen Vätern, mit deren Hilfe sich allem Anschein nach ein Pakt mit den Monophysiten bewerkstelligen ließ. In dem Augenblick, in dem diese Stellen von gebildeten Theologen

<sup>1</sup> Grumel, Regest 302-306.

<sup>2</sup> Ehrhard 61, 208; - Bardenhewer V 28; - J. Rissberger, Das Glaubensbekenntnis

des Patriarchen Makarios von Antiochien, Offenbach 1940.

<sup>3</sup> Ehrhard 61; - Sherwood, a. a. O. 51-52.

näher untersucht und auf ihre Folgerungen hin geprüft wurden, waren die Vertreter der unionistischen Richtungen spekulativ in die Defensive gedrängt. Sie hatten einem Maximus niemand entgegenzusetzen. Charakteristisch für die wichtigsten Verfechter der Orthodoxie ist es auch, daß sie – in diesem Jahrhundert wenigstens – durchaus nicht nur Polemiker waren, sondern auf umfassende Weise alle Gebiete der Theologie pflegten, so daß der Gruppe der Monenergeten und Monotheleten nicht einfach eine Gruppe von Antimonotheleten entgegenzusetzen ist, sondern daß mit dieser Gruppe zugleich fast die gesamte theoretische und praktische Theologie der Zeit abgehandelt werden muß.

Einer der ersten Bestreiter des Monenergismus war Sophronios, Patriarch von Jerusalem (634–638). Er stammte aus Damaskos und war wohl zunächst Lehrer der Rhetorik (vgl. seinen Beinamen Sophistes).<sup>1</sup> Er wurde bald Mönch in Palästina und besuchte als solcher mit seinem Freund Johannes Moschos die ägyptischen Mönchssiedlungen, dann Rom, wo Moschos starb (619). Jetzt kehrte Sophronios nach Palästina zurück, begab sich aber bald wieder nach Ägypten, wo er den Patriarchen Kyros 633 an der Verkündigung des Unionspaktes hindern wollte. Da dies nicht gelang, reiste er zum Patriarchen Sergios nach Konstantinopel, mit dem er sich darauf einigte, daß weder von zwei noch einer Energie in Christus gesprochen werden sollte, sondern nur von dem einen wirkenden Christus. Er hielt sich an diese Abmachung auch in seiner Synodika, die er bald nach seiner Erhebung zum Patriarchen von Jerusalem (Ende 633 oder Anfang 634) an die Patriarchen verschickte, wenn er auch darin keinen Zweifel daran ließ, daß jeder Natur in Christo ein eigenes Wirkvermögen zukomme. Was ihn zur Nachgiebigkeit gegen Sergios bewogen hatte, war wohl die Tatsache, daß er dem Patriarchen keine Väterzeugnisse entgegenhalten konnte; auch die Synodika kennt keine. Um so verständlicher ist es, daß er sich nachträglich um diese patristische Beweisführung besonders bemüht haben soll. Jedenfalls erwähnt auf der Lateransynode von 649 Bischof Stephan von Dora ein patristisches Florileg des Patriarchen in zwei Büchern mit 600 Väterzitaten zugunsten der Lehre von zwei Energien (Mansi X 895).

Neben dieser dogmatischen Schriftstellerei haben den Patriarchen vor allem seine homiletischen und hagiographischen Arbeiten bekannt gemacht, wenn er auch in den Homiliarien und Panegyriken weniger vertreten ist, als man nach der Berühmtheit seines Namens annehmen möchte. Die Überlieferung kennt Homilien und Enkomien auf Weihnachten, auf die Taufe, den Euangelismos, die Hypapante und die Theophanie, auf Kreuzerhöhung, die Engel und Erzengel, Joannes den Täufer, Petrus und Paulus und Joannes den Evangelisten, sowie auf Anastasios Perses. Er dürfte auch der Verfasser der Palmsonntagspredigt sein,<sup>2</sup> die bisher Eulo-

<sup>1</sup> Bes. seit S. Vailhé, *Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche*, *RevOrChr.* 7 (1902) 360–385; 8 (1903) 32–69. 365–387, wird an der Identität des Sophisten mit dem Patriarchen kaum noch gezweifelt, ob zu Recht scheint nach wie vor fraglich!

<sup>2</sup> Zur Zuweisung der Palmsonntagsrede

an Sophronios vgl. V. N. Benešević in *Rev-HistEcl.* 24 (1928) 802 und in *ByzNgrJbb.* 8 (1931) 424–425. Textkritisches zu den Reden Th. Nissen, *Sophronios-Studien*, *BZ* 37 (1937) 66–85; 39 (1939) 89–115. 349–381.

gios von Alexandria zugewiesen wurde. Unter diesen Stücken ist die Predigt auf das Kreuz jedenfalls als unecht zu bezeichnen.

An hagiographischen Arbeiten im engeren Sinne sind zu nennen die von ihm (Sophronios Sophistes) zusammen mit Joannes Moschos begonnene und von ihm nach des Moschos Tod vollendete Biographie des alexandrinischen Patriarchen Joannes Eleemon († 619), wovon freilich nur ein Fragment im metaphrastischen Enkomion erhalten geblieben ist.<sup>1</sup> Die überwiegend anonyme Überlieferung sowie vor allem stilistische Erwägungen verbieten es, Sophronios das Leben der hl. Maria Aegyptiaca zuzuschreiben. Dagegen stammt sicherlich von ihm das Enkomion und der Wunderbericht über die hl. Kyros und Joannes, während die zwei Kurzbiographien der Heiligen, die A. Mai unter des Sophronios Namen publiziert hat, unecht sind.<sup>2</sup>

Synodalschreiben: Mansi XI 461–510 und PG 87, 3, 3147–3200; – Predigten: neun in PG a. a. O. 3201–3364; – auf Weihnachten auch: H. Usener, Rheinisches Museum NF 41 (1886) 500–516; – Hypapante: auch H. Usener, Bonner Universitätsprogramm August 1899; – Palmsonntagsrede (unter dem Namen des Eulogios: PG 86, 2, 2913–2938; – auf Anastasios Perse (unter dem Namen des Georgios Pisides): PG 92, 1679–1730 (unvollst.); das Fehlende: Th. Nissen, BZ 37 (1937) 69–71; – die unechte Rede auf das Kreuz: PG 87, 3, 3309–3316; – die Rede auf die Taufe: A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* V 151–168; – Kyros und Joannes: PG 87, 3, 3379–3676; – die Kurzbiographien: a. a. O. 3677–3696; – Joannes der Barmherzige siehe oben S. 413; – Maria Aegyptiaca: ASS April I, XIII–XXI; 3. Aufl. XI–XVIII und PG 87, 3, 3697–3726.

Auch als anakreontischer Dichter religiöser Natur war Sophronios sehr fruchtbar.<sup>3</sup> Wir kennen eine Sammlung von 23 anakreontischen Oden über religiöse Stoffe, die allerdings wohl kaum für den liturgischen Gebrauch bestimmt waren. Nicht alle 23 sind vollständig erhalten. Rhythmische Dichtungen für den liturgischen Gebrauch, die ihm A. Mai zugeschrieben hat, stammen aus der Feder des Joseph Hymnographos, wenn es auch nicht unwahrscheinlich ist, daß Sophronios einige liturgische Idiomela gedichtet hat. Es kommen vor allem Troparien für die Vigil von Weihnachten, den Gründonnerstag und die Epiphanieliturgie in Betracht.<sup>4</sup>

In einigen Hss. und auch bei Symeon von Thessalonike erscheint Sophronios als der Redaktor des liturgischen Sabas-Typikon, worüber sich schwer-

<sup>1</sup> Vgl. H. Gelzer, Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen, Freiburg-Leipzig 1893, XV–XVI; – H. Delehay, Une vie inédite de s. Jean l'Aumônier, ABoll., 45 (1927) 5–74.

<sup>2</sup> Zur Kyros-Vita vgl. R. Herzog, Der Kampf um den Kult des Menuthis, Pisciculi (Festgabe F. J. Dölger) Münster 1939, 117–124; – Zu den Quellen der Vita der Maria von Ägypten vgl. F. Delmas, EO 5 (1901–1902) 15–17; – mir unzugängl.: B. A. Bujila, La vie de sainte Marie l'Égyptienne, Ann Arbor 1949.

<sup>3</sup> Besprechung der Oden bei Th. Nissen, Die byzantinischen Anakreonten, Sb. Bayer. AW Jahrgang 1940 H. 3, München 1940, 27–46, zugleich zu verschiedenen Echtheitsfragen. Nach Nissen ist Ode 23

unecht. Vgl. BZ 29 (1939) 349 f. Nissen macht auch den Einfluß der syrischen Dichtung auf Sophronios wahrscheinlich; – eine Erklärung des Gedichtes 21 von S. A. Naber, Mnemosyne NS 19 (1891) 1–15; – vgl. auch E. Bouvy, Poètes et mélodes, Nîmes 1886, 169–192 und S. Eustratiades, Σωφρόνιος πατριάρχης Ἱεροσολύμων, Ν Σιών 26 (1934); – K. G. Bonis, Σωφρονίου Ἱεροσολύμων ᾠδαί εἰς τοὺς ἀγῶνας τοῦ ἁγίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου, Θεολογία 22 (1951) 213–225, 369–385.

<sup>4</sup> M. Paronikas, Sb. Bayer. AW 1870, 2, 53–74; – E. Welles, The nativity drama of the Byzantine church, Journal of Roman Studies 37 (1947) 145–151; – A. Baumstark, Oriens Christ. NS 5 (1915) 201–210.

lich Sicherheit gewinnen lassen wird. Sicher unecht ist die von A. Mai unter seinem Namen veröffentlichte Erklärung der Liturgie. Sie setzt den Kommentar des Theodoros von Andida (12. Jahrhundert) voraus – und nicht umgekehrt. Aber selbst wenn man annimmt, daß der sog. Sophronios-Kommentar mit Stücken aus Theodoros interpoliert wurde, stellt der verbleibende Text immer noch eine Kompilation dar, die jenen Liturgiekommentar ausgeschrieben hat, der als *Ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ* den verschiedensten Kirchenvätern zugeschrieben wird (s. S. 475), beim sog. Sophronios aber in einer Form vorliegt, die später anzusetzen ist als der echte Sophronios von Jerusalem.<sup>1</sup>

Schließlich sei auch noch erwähnt, daß einige Briefe erhalten geblieben sind.<sup>2</sup>

Anakreonten (1–23 ohne 14. 15. 16): PG 87, 3, 3733–3838; – M. Gigante, Roma 1957; – Gedicht 14 ed. L. Ehrhard, Programm des Kath. Gymnas. Straßburg 1887, und C<sup>te</sup> Courret, RevOrChr. 2 (1897) 125–164; – Neue Ausg. v. Nr. 14: M. Gigante, La Parola del Passato 37 (1954) 303–311; – russ. Übers. davon in Soobsčeniya der orthod. Palästina-gesellschaft., Petersburg 1898 Februar, 90–94; – 3 Oden in neuer Rez.: Christ-Paranikas 43–47; – Ode auf Hypapante: F. G. A. Mullach, Coniectaneorum byzantinorum libri duo, Berlin 1852, 18–22; – Die Dichtungen des Joseph (das sog. „Triodion des Sophronios“): PG 87, 3, 3839–3982; – Idiomenela: Christ-Paranikas 96–97; – Troparien für die Karwoche, für die mit einiger Wahrscheinlichkeit Sophronios als Verfasser angenommen werden kann: Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* II 16–22; – Der liturgische Kommentar: PG 87, 3, 3981–4002; – ohne die Interpolationen aus Theodoros von Andida: N. F. Krasnosel'cev, *Létopis* 2 (Odessa 1894) 199–213; – Briefe: PG a. a. O. 3147 –, ein syr. Brief (Fragm.): ed. H. G. Opitz, ZNWiss. 33 (1934) 24; – auch das Stück, das Archim. Hippolytos, *ΝΣιών* 17 (1922) 178–186 herausgegeben hat, ist nur eine Epitome aus dem Synodalbrief; – Die Oratio Sophronii PG a. a. O. 4001–4004 ist ein Bruchstück aus einer Epiphaniepredigt.

Ein Bischof Eubulos von Lystra bekämpfte in einer Denkschrift eine Eingabe des monotheletischen Patriarchen Athanasios von Antiocheia, die dieser an den Kaiser Herakleios im Jahre 634 gerichtet hatte. Vom Logos des Eubulos sind Exzerpte in der *Doctrina Patrum* erhalten geblieben.<sup>3</sup>

*Doctrina Patrum* 141–149 (Diekamp).

Der bedeutendste Theologe der Zeit ist unstreitig der Bekenner Maximus (580–662). Er ist der universalste Geist des 7. Jahrhunderts und vielleicht der letzte selbständig denkende Theologe der byzantinischen Kirche. Die

<sup>1</sup> Vgl. die Literatur bei Theodoros von Andida, unten S. 645.

<sup>2</sup> Ehrhard 61. 188–190; – ders., Überlieferung I 1, 337. 344. 400. 428. 536. 550. 578. 609. 611; I 2, 37. 49. 50. 93. 95. 132. 198. 204. 283. 296; I 3, 896. 900 u. a.; – Bardenhewer V 36–41; – Graf 371; – DTK XIV 2, 2379–2382; – H. Straubinger, Die Lehre des Patriarchen Sophronios von Jerusalem über die Trinität, die Inkarnation und die Person Christi, *Der Katholik* 87 I (1907) 81–109. 175–189. 251–265; – Ch. Papadopoulos, *Τὰ συγγράμματα τοῦ ἁγίου Σωφρονίου Ἱεροσολύμων*, *ΝΣιών* 17 (1922)

130–141; – G. Zuretti, *Sofronio Patriarca di Gerusalemme I*, *Didascaleion NS* 4 (1926) 19–68; – J. Phokylides, *Ἰωάννης ὁ Μόσχος καὶ Σωφρόνιος ὁ σοφιστὴς ὁ καὶ πατριάρχης Ἱεροσολύμων*, *ΝΣιών* 13 (1928) 815–836; 14 (1929) 90–97. 185–201; – B. Steidle, *Der hl. Sophronius von Jerusalem*, *Benediktinische Monatsschrift* 20 (1938) 310 ff.; – G. Cosma, *De oeconomia incarnationis secundum Sophronium Hierosolymitanum*, Rom 1940; – M. Jugie, *S. Sophrone et l'Immaculée Conception*, *Revue Augustinienne* 9 (1910) 567–574.

<sup>3</sup> Bardenhewer V 36.



dogmatischen Fragen sind für ihn nur ein Aspekt der theologischen Wirklichkeit. Ebenso sehr, wenn nicht noch mehr, liegen ihm die Fragen des geistlichen Aufstiegs am Herzen. Aber zwischen beiden Gebieten gibt es für ihn keine Gegensätze. Und was dogmatisch und asketisch-mystisch richtig ist, ist nichts anderes als die Frucht eines vertieften Verständnisses der Bibel. Aus vornehmer byzantinischer Familie<sup>1</sup> stammend, trat er zunächst in den kaiserlichen Dienst ein und wurde erster Sekretär des Herakleios, eine Stellung, die er freilich schon etwa 613 oder 614 verließ, um Mönch im nahen Chrysopolis (Skutari) zu werden. Schon 618 schloß sich ihm hier jener Anastasios an, der ihn zeit seines Lebens begleiten sollte. Etwa 624–625 verließ Maximos sein Kloster in Chrysopolis und ging nach einem Aufenthalt von ein paar Jahren im Georgios-Kloster in Kyzikos, offenbar um der Persergefahr 626 auszuweichen, nach Afrika, wo er im Laufe der Jahre immer stärker zum ersten Bekämpfer des Monotheletismus wurde. Diese Kämpfe führten ihn 646–653 nach Rom, wo der Papst die Lateransynode von 649 in seinem Geiste leitete. 653 freilich erreichte ihn dort der kaiserliche Arm. Er wurde nach Konstantinopel verbracht, und man versuchte, ihm einen politischen Prozeß zu machen; schließlich wurde er nach Bizye in Thrakien verbannt (655), ein Jahr später an Hand und Zunge verstümmelt und nach Lazike deportiert, wo er am 13. August 662 starb.

Zu den frühesten Arbeiten des Bekenner<sup>2</sup> scheinen die exegetischen zu gehören. Etwa 626 entstanden die *Quaestiones et dubia*, 79 kurze Fragen und Antworten hauptsächlich über Probleme der Hl. Schrift, aber auch über andere theologische Gegenstände,<sup>3</sup> ferner die Erklärung des Psalms 59. Etwa ein paar Jahre später entstanden die Erklärung des Vaterunser<sup>4</sup> und vielleicht auch die *Quaestiones ad Theopemptum Scholasticum* (3 Schriftfragen). Eines der wichtigsten Werke des Bekenner sind die *Quaestiones ad Thalassium*, einen Priester und Mönch aus Libyen (65 Erotapokriseis),<sup>5</sup> die in die Jahre zwischen 630 und 633 gehören. Aber Maximos hat nicht nur die Bibel, sondern auch Väterchriften, vorab Gregorios von Nazianz und den Areopagiten kommentiert bzw. mit Scholien versehen. Ersterem wid-

<sup>1</sup> Für die Lebensdaten des Bekenner halte ich mich im allgemeinen an P. Sherwood, *An annotated date-list of the works of Maximus the Confessor*, Rom 1952; der Aufsatz von E. Montmasson, *Chronologie de la vie de saint Maxime le Confesseur*, EO 13 (1910) 149–154, wurde schon überholt durch die Arbeit von V. Grumel, *Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur*, EO 26 (1927) 24–32; – bes. wichtig ist auch: R. Devreesse, *La vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions*, ABoll. 46 (1928) 5–49; – Unzugänglich blieb mir K. Kekelidse, *Die Nachrichten der grusinischen Quellen über den ehrw. Maximos den Bekenner* (russ.), Trudy der geistl. Akademie von Kiev 1912, Sept. 1–41 und Nov. 451–486, ebenso A. Brilliantov, *Über den Ort des Todes und der Bestattung des ehrw. Maximos des*

Bekenner (russ.), *Christianskoe Čtenije* 1917, VI 1–62.

<sup>2</sup> Die wichtigste und fundierteste Chronologie der Werke findet sich bei Sherwood a. a. O.

<sup>3</sup> Vgl. G. Bardy, *La littérature patristique des „Quaestiones et responsiones“ sur l'Écriture sainte*, Revue biblique 42 (1933) 332–339; – S. C. Giannelli, *Una „editio maior“ delle „Quaestiones et dubia“ di s. Massimo il Confessore? „Ελληνικά, Παράρτημα 9 (1955) 100–111 = Πεπραγμένα Ἐλευθ. Βουλαντ. Συνεδρίου Θεσσαλονίκης II, 100–111.*

<sup>4</sup> L.-H. Dalmis, *Un traité de Théologie contemplative. Le commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur*, RevAscMyst. 29(1953) 123–159.

<sup>5</sup> G. Bardy, a. a. O. 332–339.

mete er seine zwei Bücher *Ambigua*, deren II. kurz nach der Ankunft in Afrika (um 630) entstanden ist, während das I. ein paar Jahre später hinzugefügt wurde.<sup>1</sup> Die Entstehungszeit der Scholien zum Pseudo-Areopagiten, die in der Überlieferung später mit denen des Joannes von Skythopolis vermengt wurden,<sup>2</sup> fällt vielleicht noch vor die *Ambigua*. Schließlich ist hier noch ein Werk zur Kommentierung schwieriger Stellen des *Areopagiten* und des Gregorios von Nazianz zu nennen.

Ausgaben (meist nach F. Combefis): *Quaestiones et dubia PG 90, 785–856*; – In psalmum 59: PG 90, 856–872; – Vaterunser-Kommentar: 90, 872–910; – ad Theopemptum: 90, 1393–1400; – *Quaest. ad Thalassium*: 91, 244–785; – *Ambigua*: 91, 1032–1417; – Dionysios-Scholien: PG 4, 15–432. 527–576; – Zu Dionysios und Gregorios: PG 91, 1061–1418; – Eine ganze Reihe kleinerer *Maximos*-Texte z. T. selbständiger Art. z. T. Ergänzungen der vorliegenden Ausgaben ed. S. L. Epiphanič, *Materialien zum Leben und Werk des hl. Maximos* (russ.), Kiev 1917; mir nur bekannt aus dem Referat von V. Beševič, *RevHist.Eccl.* 24 (1928) 803–804.

Die zahlreichen dogmatischen und polemischen Schriften des Bekenner werden für gewöhnlich unter dem Titel *Opuscula theologica et polemica* zusammengefaßt. Ein Teil davon wendet sich gegen die Monophysiten, ein anderer gegen die Monenergeten und Monotheleten. Aus den 28 Nummern seien hier nur die wichtigsten genannt:

Ohne Bezugnahme auf die Streitigkeiten des 7. Jahrhunderts behandelt *Maximos* in einem *Opusculum* die Lehre von den zwei Naturen in Christus (145–146),<sup>3</sup> wahrscheinlich vor 634, vielleicht während eines Aufenthaltes in Kreta 626/27 (?); in einer weiteren Schrift befaßt er sich mit zwölf denkbaren Typen der Union (213–216), dann mit verschiedenen für die Christologie wichtigen Definitionen (260–268) und schließlich – einem *Presbyter Theodoros von Mazaria gewidmet* – mit den Begriffen *Qualität, Proprietät* und *Differenz* (245–257).

Vielleicht schon vor der Psephos des Patriarchen *Sergios* schrieb er kurz über die Argumente der Monenergeten (64–65) und wohl bald darauf an den *Presbyter Georgios* eine generelle Abhandlung über die Willen in Christus ohne stärkere Bezugnahme auf die Kontroverse (56–61). Für die Situation der Orthodoxen war es besonders wichtig, gewisse Väterstellen, die für den Monenergismus zu sprechen schienen, zu deuten. *Maximos* besorgt dies in dem *Tomos* an den *Priester Marinos* (228–245) etwa aus dem Jahre 640.<sup>4</sup> Er behandelt vor allem *Anastasios I., Patriarch von Antiocheia*, der sich

<sup>1</sup> Zur Kapiteleinteilung vgl. Sherwood, a. a. O. 32, und N. Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, Paris 1933, 162–172; – Hss.: J. Sajdak, *Historia critica scholiastarum . . . Gregorii Nazianzeni I*, Krakau 1914, 32–37; – P. Sherwood, *The earlier ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, Rom 1955; dazu A. Ceresa-Gastaldo, *Scuola Catt.* 83 (1955) 401–409.

<sup>2</sup> Zur Ausscheidung der Scholien des *Joannes von Skythopolis* vgl. H. Urs von Balthasar, *Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis*, *Scholastik* 15 (1940)

16–38; – E. Franceschini, *Grosseteste's translation of the prologus and scholia of Maximus to the writings of the Ps.-Dionysius Areopagita*, *JournTheolStud.* 33 (1933) 355–363.

<sup>3</sup> Ich gebe der Übersichtlichkeit halber hier gleich im Text den Fundort im Band 91 der PG an.

<sup>4</sup> Wir kennen drei *Marinos* als Empfänger von Schriften oder Briefen des Bekenner, einen *Diakon von Kypros*, einen *Priester von Kypros* und einen *Mönch*. Ihre Identität ist nicht gesichert. Vgl. Sherwood, a. a. O. 34.

in seiner Schrift gegen den „Schiedsrichter“ des Joannes Philoponos monenergetisch geäußert hatte, und den Brief des Papstes Honorius an Patriarch Sergios, den Maximos in orthodoxem Sinne interpretiert. Auch kontroverse Stellen der Bibel hat Maximos behandelt (65–69). Verschiedentlich schlägt er, wie gegenüber den Monophysiten, den Weg ein, durch präzise Definitionen die orthodoxe Lehre evident zu machen (z. B. 149–153), gelegentlich auch mit einem Florileg, das er mit Definitionen verbindet (266–280). Wichtiger sind ein dogmatischer Tomos an den Diakon Marinos von Kypros, etwa aus dem Jahre 642 gegen die Ekthesis (69–89) und eine umfangreiche systematische Schrift über die zwei Willen (184–212), die jedenfalls nach 643 entstanden ist, dann ein Tomos an den Vorkämpfer der Orthodoxen, den Bischof Stephanos von Dora (153–184), ein Florileg, das ebenfalls gegen die Ekthesis gerichtet ist (etwa um 646/47 entstanden).<sup>1</sup> Daß er zwei Aporien des byzantinischen Diakons Theodoros gelöst hat (216–228), wurde schon erwähnt; ebenso seine große Disputation mit Pyrrhos, die in einer römischen Rezension erhalten geblieben ist (288–353).<sup>2</sup>

Gesamtausgabe der theologischen und polemischen Opuscula PG 91, 9–353.

Das asketisch-mystische Werk des Bekenner hat in den letzten Jahrzehnten die meiste Beachtung gefunden. Dabei sind noch nicht alle Echtheitsfragen vollständig geklärt. Dieses Werk fand seinen Hauptniederschlag in Centurien, d. h. in Spruchreihen von je annähernd 100 Sentenzen, in deren Verkettung und Verzahnung es Maximos zur Meisterschaft gebracht hat. In ihrer Echtheit umstritten ist vor allem die „Moskauer Gnostische Zenturie“, die ihr Herausgeber für keine originale Arbeit des Maximos hält, worin ihm auch I. Hausherr beipflichtet, während sie H. Urs von Balthasar für ein Jugendwerk des Maximos ansieht.<sup>3</sup> Sicherlich echt sind die sogenannten 4 Centurien de caritate (capita de caritate), eine umfangreiche Sammlung von Väterzitataten in leichter Umarbeitung. Euagrios Pontikos findet hier starke Verwendung.<sup>4</sup> Sie dürften ebenfalls schon vor 630 entstanden sein. Eine Sammlung von 200 κεφάλαια γνωστικά (auch capita ad theologiam et oeconomiam spectantia genannt), die etwa 630–634 entstanden ist, zeigt Abhängigkeit von den Quaestiones ad Thalassium. Sie ist sicherlich echt. Man sah in ihr ein starkes Eindringen des Origenismus, selbst mit seinen von der kirchlichen Lehre verurteilten Ansichten.<sup>5</sup> Doch scheint es wahrscheinlicher,

<sup>1</sup> Auf das Florileg hat schon E. Caspar in der ZKG 51 (1932) 75–137 hingewiesen. Besonders berücksichtigt wird es bei J. Pierres, S. Maximos Confessor – princeps apologetarum synodi Lateranensis a. 649, Rom (Dissert.) 1940.

<sup>2</sup> Siehe oben S. 432.

<sup>3</sup> Vgl. I. Hausherr, Nouveaux fragments grecs d'Evagre le Pontique, OrChr.Per. 5 (1939) 229–233; – H. Urs von Balthasar, Die „Gnostischen Centurien“ des Maximos Confessor, Freiburg 1941, 2–3.

<sup>4</sup> Auf diese Sammlung stützt sich vor allem M. Viller, Aux sources de la spiritualité de s. Maxime: Les oeuvres d'Evagre le Pontique, RevAscMyst. 11 (1930) 156–

184. 239–268. 331–336, und kommt damit zu ungerechtfertigt negativen Ergebnissen in bezug auf die Originalität des Verfassers; – A. Ceresa-Gastaldo, Il codice Vaticano Palatino gr. 49 contenente i „Capitoli sulla carità“ di S. Massimo Confessore, Varese-Milano 1955, und in Studi in onore di S. Calderini e R. Paribeni I, Mailand 1956, 403–414; – ders., Die Überlieferung der κεφάλαια περί αγάπης von Maximos Confessor auf Grund einiger alter Athoshandschriften, OrChrPer. 23 (1957) 145–158.

<sup>5</sup> So vor allem U. v. Balthasar (siehe oben Anm. 3) und ders., Kosmische Liturgie, Freiburg 1941, 27–35.

daß die ersten 10 Kapitel, die sehr wohl einmal selbständig gewesen sein können, die „Optik“ geben wollen für das orthodoxe Verständnis der folgenden Origenes- und Euagrius-Zitate.<sup>1</sup> Von einer origenistischen Krise im Leben des Bekenners wäre dann kaum noch zu sprechen.<sup>2</sup> Neben den Centurien ist zu nennen der *Liber asceticus* (vor 630) und die *Mystagogie*, eine symbolische Erläuterung kirchlicher Riten. Die alten Ausgaben enthalten auch noch weitere Centurienreihen, z. B. fünf Centurien, gewöhnlich „*Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute et vitio*“, die eine spätere Compilation aus den Werken des Maximus, vor allem aus den *Erotapokriseis ad Thalassium* darstellen,<sup>3</sup> und schließlich die sog. „*Alia capita*“, die höchstwahrscheinlich den Mönch Elias Ekdikos zum Verfasser haben.<sup>4</sup> Sicherlich unecht ist auch das berühmte „*Maximos-Florileg*“, das unter verschiedenen Titeln geht (*Capita theologica*, *Sermones per electa* oder *Loci communes*), eine Sammlung, die wahrscheinlich mit Maximus überhaupt nichts zu tun hat und erst gegen Ende des 9. Jahrhunderts unter Benützung der sogenannten *Sacra Parallela* ausgearbeitet wurde.<sup>5</sup>

Ausgaben: Moskauer Gnostische Zenturie: hrsg. v. S. L. Epifanovič, *Materialien zum Leben und zu den Werken des Maximus Homologetes*, Kiev 1917, 33–36; – *Capita de caritate*: PG 90, 959–1080; eine lateinische Übers. des 12. Jahrh., wahrscheinlich von Cerbanus, veröffentlichte A. B. Terebessy, *Translatio latina sancti Maximi Confessoris de caritate ad Elpidium* L 1–4 saeculo XII. in *Hungaria confecta*, Budapest 1944; eine franz. Übers. von J. Pegon, Paris 1945; – 200 *capita gnostica*: PG 90, 1084–1176; – eine kritische Ausgabe bereite F. Skutella vor (vgl. BZ 28 [1928] 67). Teilweise deutsche Übers. von H. Urs von Balthasar, *Die „Gnostischen Centurien“ des Maximus Confessor*, Freiburg 1941; – *Liber asceticus*: PG 90, 912–956 und (mit italien. Übers.) R. Cantarella, *S. Massimo Confessore: La Mistagogia ed altri scritti*, Florenz 1931; engl.: St. Maximus the Confessor. The ascetic life. The four Centuries in Charity. Transl. and annot. by P. Sherwood, London 1955; deutsche Übers. von M. Garbas, *Maximus Confessor: Buch vom geistigen Leben*, Breslau (1925), und Fr. Murawski, *Führer zu Gott*, Mainz 1926; – *Mystagogie*: PG 91, 658–717; Übersetzung einer griech. Zusammenfassung ins Lat. durch Anastasius Bibliothecarius, ed. S. Petrides, *Rev-OrChr.* 10 (1905) 289–313 und 350–364; griech. mit ital. Übersetzung bei R. Cantarella a. a. O.; franz. Übers. von Lot-Borodine, *Irénikon* 18–21 (1936–1939); auf eine türkische Übers. verweist V. Grumel, *DTC* X 452; – *Diversa capita*: PG 90, 1177–1392; deutsch v. W. Soppa, *Die Diversa capita unter den Schriften des hl. Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung u. quellenkritischer Beleuchtung*, Dresden 1922; – *Capita alia*: PG 90, 1401–1462; – *Maximos-Florileg*: PG 91, 721–1018; – eine deutsche Sammlung von Aussprüchen des Bekenners zum geistlichen Leben: B. Hermann, *Weisheit, die betet*, Würzburg 1941.

Die wichtigste weitere Gruppe von Schriften des Maximus sind seine Briefe, die nicht nur historisch wertvoll für die Theologiegeschichte der Zeit

<sup>1</sup> Siehe Sherwood, a. a. O. 35–36.

<sup>2</sup> Vgl. auch I. H. Dalmais, *L'oeuvre spirituelle de s. Maxime le Confesseur, Vie spirituelle*, Supplém. 21 (1952) 216–226.

<sup>3</sup> Den Nachweis lieferten W. Soppa (siehe bei den Ausgaben!) und M. Th. Didier, *Une oeuvre douteuse de s. Maxime le Confesseur*, *EO* 30 (1931) 160–178.

<sup>4</sup> M. Th. Didier, *Elie l'ecdicos et les  $\xi\tau\epsilon\rho\alpha$   $\kappa\epsilon\rho\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota\alpha$  attribués à s. Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos*, *EO* 31

(1932) 17–43.

<sup>5</sup> So A. Ehrhard, Zu den „*Sacra Parallela*“ des Johannes Damascenus und dem *Florilegium* des „*Maximos*“, *BZ* 10 (1901) 394–415; – C. Wachsmuth, *Studien zu den griechischen Florilegien*, Berlin 1882, 90 ff., hatte einen Maximus des 10. oder 11. Jahrh. postuliert; – K. Holl, *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*, Leipzig 1896, 342, ließ das *Florileg* auf Maximus zurückgehen, aber später überarbeitet werden.

sind, sondern oft wahre theologische oder mystische Traktate bilden. Es handelt sich um etwa ein halbes Hundert. Zu nennen ist auch noch sein *Computus ecclesiasticus*, der im Spätherbst 640 oder anfangs 641 entstanden ist.<sup>1</sup> Unecht dagegen sind drei anakreontische Hymnen, die in Wirklichkeit von Maximos Margunios stammen.<sup>2</sup> Eine Reihe von Hss. weisen verschiedene kleinere und größere Texte auf, die durch die Kopisten Maximos zugewiesen werden. Es bleibt noch zu untersuchen, wie weit es sich um Exzerpte aus bekannten Werken, um *Inedita* oder *Pseudepigrapha* handelt. Vgl. z. B. *Palat.* 382, *Bodl. Cromw.* 10, *Sinait.* 385, *Athous* 4506.<sup>3</sup>

Briefe: PG 91, 363–649 (auch einige theologisch-polemische Traktate [Ausg. siehe oben] sind nichts anderes als Briefe), PG 90, 132; *Epifanovič*, a. a. O. 84–85, und *Mansi X* 677.

<sup>1</sup> Zum *Computus* vgl. E. Schwartz, *Abhd. d. Kgl. GesWiss. Göttingen NF* 8 (1905) nr. 6.

<sup>2</sup> S. G. Mercati, *Massimo Margunio è l'autore degli inni anacreontici attribuiti a san Massimo Confessore*, *Annuaire* 2 (1934) 619–625 (*Mélanges Bidez*).

<sup>3</sup> Ehrhard 61–64; – Bardenhewer V 28–35; – Graf 372; – DTC X 448–459 (V. Grumel); – Siegmund 175. 180. 187. 190f; – H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximos der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes*, *Freiburg* 1941; – W. M. Peitz, *Martin I. und Maximus Confessor*, *HistJahrb.* 38 (1917) 213–236. 429–458; – J. Starr, *St. Maximus and the forced baptism at Carthago in 632*, *ByzNgrJbb.* 16 (1940) 192–196; – St. Dobra, *Der hl. Maximus der Bekenner im Westen (rumän.)*, *Biserica orth. Româna* 57 (1939) 299–314; – N. A. Bees, *Ὁ ἐν τῇ μονῇ Βαρλαάμ κώδιξ τῶν ἐπιστολῶν καὶ κεφαλαίων τοῦ ἁγίου Νελίου τοῦ Ἀγκυρανοῦ καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, *RevOrChr.* 2 sér. 7 (1912) 32–44; – F. Skutella, *Ein Handschriftenfragment zu Maximus Confessor*, *BZ* 28 (1928) 67; – Ch. Martin, *Saint Irénée et son correspondant le diacre Démètre de Vienne*, *RevHistEccl.* 38 (1942) 143–152 (zu Maximus' Zitierweise); – A. Ceresa-Gastaldo, *Appunti dalla biografia di S. Massimo il Confessore*, *Scuola Cattolica* 84 (1956) 145–151.

Zur Theologie: S. *Epifanovič*, *Der ehrw. Maximus der Bekenner und die byzantinische Theologie (russisch)*, *Kiew* 1915 (mir unzugängl.); – I. H. Dalmais, *La théorie des „logoi“ des créatures chez saint Maxime le Confesseur*, *RevScPhilThéol.* 36 (1952) 244–249; – V. Grumel, *L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur*, *EO* 25 (1926) 393–406; – E. Stéphanou, *La coexistence du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète*, *EO* 31 (1932) 304–315; – W. Lampen, *De Eucharistie-Leer van Ma-*

*ximus Confessor*, *Studia cathol.* 2 (1926) 373–382; – E. Michaud, *Saint Maxime le Confesseur et l'apocatase*, *Rev-InternThéol.* 10 (1902) 257–272; – Anon. *Saint Maxime le Confesseur témoin de la primauté Romaine*, *Union des Églises* 1927 (August); – E. Straubinger, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, *Bonn* 1906; – R. A. Gauthier, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, *Recherches de Théol. Ancienne et Médiév.* 21 (1954) 51–100.

Zur Spiritualität: S. Staurides, *Ἡ ὁδὸς πρὸς τὸν θεὸν ἢ περὶ τοῦ τέλους τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Μάξιμον τὸν Ὁμολογητὴν*, *Diss. Leipzig*, *Konstantinopel* 1894; – A. Saudreau, *Saint Maxime*, *Vie spirituelle* 1 (1919–1920) 255–264; – J. Heintjes, *Een onbekende Leerar van ascese en mystiek: Sint Maximus Confessor*, *Studia cathol.* 11 (1935) 175–200; – M. Th. Disdier, *Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur*, *EO* 29 (1930) 296–313; – H. Rahner, *Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus*, *ZAszMyst.* 8 (1933) 21–38; – J. Heintjes, *De opgang van den menschelijken geest tot God volgens Sint Maximus Confessor*, *Bijdragen v. d. phil. en theol. Facult. der Nederl. Jezuïeten* 5 (1942) 260–302; – K. F. A. Preuß, *Ad Maximi Confessoris de Deo hominisque deificatione doctrinam adnotationes*, *Pars I. Gymnas.-Programm Schneeberg* 1894; – J. Loosen, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, *Münster* 1941; – E. Montmasson, *La doctrine de l'Ἀπάθεια d'après saint Maxime*, *EO* 14 (1911) 36–41; – I. H. Dalmais, *L'oeuvre spirituelle de saint Maxime le Confesseur*, *Vie spirituelle*, *Supplém.* 21 (1952) 216–226; – I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, *Rom* 1952; – L. H. Dalmais, *La doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur*, *Irénikon* 26 (1953) 17–39; – I. I. Bria, *Die Gotteserkenntnis nach dem hl. Maximus dem Bekenner*, *Studii Teologice* 9 (1957) 310–325 (rumän.).

Zu Brief 8 (632) das Ende bei R. Devreesse, *La fin inédite d'une lettre de s. Maxime*, *Revue d. science relig.* 17 (1937) 25–35; – *Computus*: PG 91, 1217–1280; – einen Auszug aus dem *Computus* bildet die sog. *Chronologia succincta vitae Christi* ed. E. Bratke, *ZKG* 12 (1892) 382–384; – die drei anakreontischen Hymnen: PG 91, 1417–1424.

In unmittelbarem Zusammenhang mit Maximus dem Bekenner steht sein Schüler und Leidensgefährte Anastasios der Mönch. Er schrieb über die Zwei-Willens-Lehre einen Brief an Mönche in Cagliari, der allerdings nur in der lateinischen Übersetzung des Anastasios Bibliothecarius erhalten geblieben ist. Er ist auch der Verfasser eines verlorengegangenen Traktates gegen den monotheletischen Typos des Jahres 648. Anastasios teilte mit seinem Meister Verdammung und Exil; er starb einige Tage vor Maximus am 24. Juli 662.<sup>1</sup>

Brief: PG 90, 131–136; Mansi XI 12–20.

Ein weiterer Leidensgefährte des Bekenners war ein zweiter Anastasios, genannt Apokrisiarios. Ihm verdanken wir den protokollarischen Bericht über die Vernehmungen des Maximus vor dem Tribunal im Kaiserpalast, die sogenannte *Relatio motionis*. Sie entstammt dem Jahre 655. Ferner überlieferte er uns den Disput des Maximus mit seinen Gegnern in Bizye und Rhegion. Er verfaßte auch einen Brief an den Presbyter Theodosios von Gangrai über Väterzeugnisse gegen den Monotheletismus sowie einen Brief an Mönche in Askalon mit Erläuterungen philosophischer, für die Christologie wichtiger Termini. Von letzteren Schreiben sind nur die Anfangsworte gedruckt. Der Brief an Theodosios, der auch die Leiden und den letzten Weg des Maximus und seines Schülers Anastasios schildert, war lange nur in der lateinischen Übersetzung des Anastasios Bibliothecarius gedruckt.

Anastasios wird auch als Verfasser der berühmten Anthologie „*Doctrina Patrum de incarnatione verbi*“ in Erwägung gezogen. Er endete sein Bekennerleben am 11. Oktober 666.<sup>2</sup>

Prozeßberichte: PG 90, 109–170; Disput von Bizye u. Rhegion: PG 90, 136–172; – Initium des Briefes nach Askalon: PG 89, 1191; – *Doctrina Patrum*: siehe unten S. 446. – Brief an Theodosios von Gangrai über den Tod des Maximus: ed. R. Devreesse, *ABoll.* 73 (1955) 5–16; lat. PG 90, 173–194.

Kaum weniger umfassend als die des Maximus, aber weniger bedeutend ist die theologische Schriftstellerei des Anastasios Sinaites, der bald nach 700 gestorben sein dürfte. Auch bei ihm richtet sich die Polemik nicht durchwegs gegen den Monotheletismus, sondern immer noch gegen die Monophysiten. Er war Mönch auf dem Berge Sinai, zog aber des öfteren im Lande umher, vorab nach Ägypten und Syrien, um Disputationen mit den Häretikern zu veranstalten. Seine Haupttätigkeit dürfte in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts fallen. Eine exakte *Diatriba de Anastasiis* erst wird es ermöglichen, sein Leben genauer zu umreißen und sein Werk abzugrenzen. Unbestritten echt ist sein Hauptwerk, der *Ὁδηγός* (*Viae dux*), ein Hand-

<sup>1</sup> Ehrhard 64; – Bardenhewer I 35; – *vreesse, La vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions*, *ABoll.* 46 (1928) DHGE II 1461–1462 (S. Salaville).

<sup>2</sup> Ehrhard 64; – Bardenhewer V 35–36; 5–49.  
– DHGE II 1462 (S. Salaville); – R. De-

buch zur Bekämpfung der Häresien mit Auszügen aus des Verfassers eigenen Schriften und verschiedenen Disputationsberichten. Das Werk, dem der Verfasser aus Mangel an Büchern nicht die letzte Sorgfalt widmen konnte, bedeutet immerhin eines der wichtigsten Denkmäler der späten Monophysitenpolemik und bringt manche Nachrichten über frühere Schriftsteller, die wir nur ihm verdanken.<sup>1</sup>

Eine umfangreiche Schrift gegen die Nestorianer scheint, wenn sie – was bei Anastasios' Angaben nicht immer sicher ist – überhaupt existiert hat, verloren zu sein. Dasselbe gilt von einem *Τόμος ἀπολογητικὸς πρὸς τὸν λαόν* (PG 89, 97 und 124). Auch ein mindestens zwei Bücher umfassendes Werk gegen die Juden will er verfaßt haben (PG 89, 933). Die *Disputatio adversus Judaeos*, die unter seinem Namen gedruckt ist, kann höchstens eine überarbeitete Fassung aus dem 9. Jahrhundert sein.<sup>2</sup> Ein *Τόμος δογματικὸς*, den er erwähnt, ist nichts weiter als eine Fiktion, mit der er die Monophysiten täuschen wollte. Es handelt sich dabei um einen Cento von Västerstellen, den er als sein eigen ausgab und den die Monophysiten verfluchten, so daß er sie bloßstellen konnte. Bleiben an wohl echten Schriften auf dogmatisch-polemischen Gebiet ein Florileg gegen die Monophysiten,<sup>3</sup> ein kurzer Bericht „über Häresien und Synoden“, nahe verwandt mit dem *‘Οδηγός*, und eine kurze Glaubenslehre, die auch schon den Monotheletismus zurückweist.

*‘Οδηγός*: PG 89, 35–310; – die ps.-anastasianische *Disputatio* mit den Juden: PG 89, 1203–1272; – eine neue Textrezension des „dogmatischen Tomos“ bei F. Cavallera, *Les fragments de saint Amphiloque dans l'hodegos et le tome dogmatique d'Anastase le Sinaïte*, *RevHistEcl.* 8 (1907) 473–497; – *Monophysitenflorileg*: PG 89, 1179–1190; – *Über Häresien und Synoden*: *Pitra, Jur. Eccles. II* 257–271; – *Glaubenslehre*: *Pitra, a. a. O.* 271–274.

Unter den Predigten des Anastasios ist die am häufigsten überlieferte eine Rede über den 6. Psalm, die in den Panegyriken für den Beginn der Fastenzeit eingesetzt ist. Sehr viel gelesen wurde auch eine Rede auf die Verstorbenen (Pfungstsamstag). Eine Karfreitagsrede ist bisher zwar griechisch überliefert, aber nur in arabischer Übersetzung gedruckt. Noch ungedruckt ist auch eine griechische Rede auf den 2. Fastensonntag, die in den Panegyriken und Homiliarien des 12. und 13. Jahrhunderts unter Anastasios' Namen geht. Gedruckt ist eine Rede über die hl. Synaxis<sup>4</sup> und auf die Erklärung. – Syrisch überliefert ist eine Rede auf die Höllenfahrt Christi (identisch mit der Rede über die Verstorbenen?),<sup>5</sup> arabisch eine solche auf den Karfreitag.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Über eine *Recensio brevior* des *‘Οδηγός* vgl. C. Gianneli, *Ἐπετηρίς* 25 (1955) 158–169.

<sup>2</sup> C. H. Haskins, *Pascalis Romanus*, *Byzantion* 2 (1925) 231–236 (zu einer lat. Übersetzung aus dem 12. Jahrh.).

<sup>3</sup> F. Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione verbi*, Münster 1907, LXV.

<sup>4</sup> Ein angeblicher Panegyrikus des Sinaiten auf seinen Zeitgenossen Joannes Klimax beruht auf einem Mißverständnis. Es handelt sich um die Rede *de sancta*

*synaxi*, deren liturgische Verlesung mit einer *Commemoratio* des Joannes in der Fastenzeit zusammenfällt. Vgl. J. Pargoire, *Un prétendu document sur s. Jean Climaque*, *EO* 8 (1905) 372–373.

<sup>5</sup> Baumstark 262. Hier auch der Nachweis einer syrischen Übersetzung der Predigt über Psalm 6.

<sup>6</sup> Graf 375–6. Zu den ungedruckten griech. Reden vgl. Ehrhard, *Überlieferung I* 2, 42. 62. 110. 194. 260. I 3, 571. 863.

Auf Psalm 6 in zwei Rezensionen: PG 89, 1077-1144; – auf die Verstorbenen: l. c. 1191-1202; – Karfreitagsrede ed. L. Cheikho, al Machriq, 1912, April, 264 ff.; – ders. deutsch in: Theol.-prakt. Quartalschrift 65 (1912) 780-795; – Synaxis-Rede: PG 89, 825-850; – auf die Verkörperung: A. Guillou, *MélArchéolHist.* 67 (Paris 1955) 237-257.

Anastasios hat sich auch als Exeget alexandrinischer Prägung betätigt. Freilich nur in lateinischer Übersetzung erhalten ist seine allegorische Erklärung des Schöpfungsberichtes, die im Sechstageswerk das Vorbild des Verhältnisses zwischen Christus und seiner Kirche erblickt. Die zwei Logoi über die *κατασκευάσις* des Menschen, die er in der Erklärung des Schöpfungsberichtes erwähnt (PG 89, 860), sind nicht erhalten, es sei denn, was nicht unwahrscheinlich ist, sie seien nichts anderes als die ersten beiden Logoi über die Schöpfung des Menschen *κατ' εικόνα* Gottes, über die noch zu sprechen ist. Im selben Hexaëmeron-Kommentar spricht Anastasios auch von einer *mystica contemplatio* der Leiden Christi (PG 89, 944). Auch sie ist nicht erhalten (oder identisch mit der Karfreitagsrede?).

Zu den exegetischen Arbeiten darf man auch die *Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις* zählen, von denen in der Patrologia 154 Nummern gedruckt sind. Jedenfalls handelt es sich in den meisten Fällen um die Erklärung irgendeines Bibeltextes und der damit aufgeworfenen meist moraltheologischen Fragen. Wie meist bei *Ἐρωταποκρίσεις*, schwankt die Überlieferung nach Zahl und Inhalt ganz beträchtlich. Um ein Werk einheitlicher Natur aus dem 7. Jahrhundert kann es sich auf keinen Fall handeln. Wenn von einem alten anastasianischen Bestand gesprochen werden kann, dann ist in ihn sicherlich eine Gruppe von ausgesprochen medizinisch-naturwissenschaftlichem Interesse eingedrungen, die ihrer Exemplifizierung nach von einem Kypriar stammen dürfte. Die liberale Tendenz dieser Gruppe verträgt sich nicht mit den Auffassungen des Sinaiten. Weniger ins Gewicht fällt, daß bei den Florilegien, die manchen Fragen angehängt sind, auch Autoritäten des 9. Jahrhunderts angeführt werden. Frappant ist die Ähnlichkeit einer ganzen Reihe von *Quaestiones* mit den pseudo-athanasianischen „ad Antiochum“. Das Problem müßte im Zusammenhang mit der Sammlung, die unter dem Namen des Kaisarios geht, untersucht werden. Jedenfalls bildet die anastasianische (oder ps.-anastasianische) Sammlung ein kulturgeschichtlich besonders wichtiges, leider noch nicht ausgeschöpftes Werk, das eine tiefe Einsicht in die „Volkstheologie“ der Zeit bietet.<sup>1</sup>

In hexaëmeron: PG 89, 851-1078; ein Teil des 1. Buches in neuer griech. Ausgabe bei R. Schöne, Ein Fragment des Johannes Laurentius Lydus bei Anastasius Sinaita, Beiträge zur alten Geschichte, Festschr. Hirschfeld, Berlin 1903, 327-329;<sup>2</sup> – *Erotapokriseis*: PG 89, 311-824; – die pseudo-athanasianischen Fragen ad Antiochum: PG 28, 597-700; – Ergänzungen zur Ausgabe der Fragantworten des Anastasios in PG 89 bei A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* I 1, Rom 1825, 369-374 (nicht in die PG

<sup>1</sup> Vgl. H. Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner, Rom 1937, 118-122; – G. Bardy, *La littérature patristique des „Quaestiones et responsiones“ sur l'Écriture Sainte*, Revue Biblique 42 (1933) 339-342; – H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, Leipzig 1941, Anhang V; – E. F.

Sutcliffe, *Some footnotes to the fathers*, *Biblica* 6 (1925) 205-210; – in slavischer Übersetzung finden sich im Griechischen unbekannte Teile der Fragantworten in der *Kormčaja Kniga*, vgl. *VVrem.* 10 (1903) 43.

<sup>2</sup> Vgl. auch F. Cumont, *Lydus et Anastase le Sinaïte*, *BZ* 30 (1929-30) 31-35.



übernommen!), und H. Achelis, Hippolytstudien, Leipzig 1897, 83–88: – ein den Quaestiones nahestehendes Kapitel über die Eucharistie ed. G. Hofmann, Textus byzantini de ss. Eucharistia, Sesiones de Estudio, XXXV Congr. Eucarist. Intern. Barcelona 1952 II 704–712.

Über das eigentliche Corpus der Fragantworten hinaus sind noch einige Membra disjecta zu nennen. So vor allem drei Abhandlungen, die schon genannt wurden, über die Bildung des Menschen κατ' εικόνα Gottes. Erhalten ist daraus ein Fragment und Logos 3. Vielleicht gehört hierher auch das Stück: Περί τοῦ τί ἐστὶ τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ, das sich unter den Werken des Gregorios von Nyssa findet.<sup>1</sup> Merkwürdig ist, daß der genannte Logos 3 in Wirklichkeit eine Geschichte des Monotheletismus enthält (bis 681); so bleibt es fraglich, ob die drei Logoi zu den Predigten, zu den dogmatisch-polemischen Abhandlungen oder zu den eigentlichen Exegetica, eventuell zu den Erotapokriseis zu zählen sind.

Sicherer gehen wir mit einer Abhandlung Περί προνοίας, welche sich in der Bibliothèque Municipale von Reims (cod. 375) findet und dort einem Patriarchen Anastasios von Antiocheia zugeschrieben wird. Sie ist identisch mit quaest. 96 der Erotapokriseis – einer quaestio, die zu denen gehört, die wohl von einem Kyprier verfaßt worden sind (siehe oben!).

J. Pitra hat noch drei Stücke veröffentlicht über das Fasten am Mittwoch und Freitag, die Liturgie am 40. Tag nach dem Tod und eine doctrina de temporibus. Letztere gehört frühestens ins 9. Jahrhundert. Die ersten beiden sind vielleicht Stücke der Fragantwort-Sammlung. A. Papadopoulos-Kerameus hat ein Stück „de blasphemia“ herausgegeben. Es handelt sich dabei nicht um ein Fragment, wie angenommen wurde, sondern um ein abgeschlossenes Opusculum; es könnte durchaus zu den Erotapokriseis gehören; es wird jedenfalls fast von allen Handschriften dem Anastasios zugeschrieben.<sup>2</sup> Gleiches läßt sich nicht von der Schrift „Beweis, daß die priesterliche Würde groß und engelgleich ist“ behaupten. Sie wird bald dem Sinaiten, bald einem Patriarchen von Antiocheia zugeschrieben, bald geht sie ohne Namen. Wahrscheinlich stammt sie doch vom Sinaiten, was nicht viel bedeutet, da die selbständige Arbeit nur in einem einleitenden Satz zu einem ausgeführten, aus älterer Quelle stammenden Exempel bestand.<sup>3</sup> Es spricht einiges dafür, daß dieses Exempel einmal seiner Rede über den 6. Psalm angefügt war. Unmöglich aus dem 6. oder 7. Jahrhundert kann das Werk „über die drei Fastenzeiten“ stammen, das unter dem Namen eines Sinaiten Anastasios, Patriarchen von Antiocheia, geht. Es ist frühestens zur Zeit des Patriarchen Nikolaos III. (1084–1111) denkbar.<sup>4</sup>

Über κατ' εἰκόνα: Fragment: PG 89, 1143–1150; – Logos 3: l. c. 1151–1180; – W. Metalov, Der hl. Anastasios vom Sinai: Aus den Predigten über Gottes Antlitz (russ.) Bogoslovskij Vremennik 1 (1915) 381–404 (mir unzugänglich, vielleicht Übers. dieser Reden?); – Die drei Stücke bei J. Pitra, Jur. Eccles. II 247–280; – „De blasphemia“ ed.

<sup>1</sup> PG 44, 1328–1345.

<sup>2</sup> Vgl. G. Mercati, Un preteso scritto di san Pietro vescovo d'Alessandria e martire sulla bestemmia e Filone l'istoriografo, Riv. stor.-crit. delle scienze teol. 1 (1905) 162–180 = Opere minori II, Vati-

cano 1937, 426–444.

<sup>3</sup> Vgl. Mercati (s. vorige Anm.).

<sup>4</sup> Siehe V. Grumel, Le jeûne de l'Assomption dans l'église grecque, EO 32 (1933) 162–194, bes. 170–183.

A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* I 400–404 und II 247; – Über die Würde des Priestertums: G. Mercati, Un preteso scritto di san Pietro vescovo d'Alessandria e martire sulla bestemmia e Filone l'istoriografo, *Rivista storico-critica delle scienze teol.* 1 (1905) 162–180 = *Opere minori* II, Vaticano 1937, 426–444; – Über die Fastenzeiten: PG 89, 1389–1397.

Schließlich sei noch hinzugefügt, daß auch Anastasios Sinaites als Verfasser der *Doctrina Patrum de incarnatione verbi* kandidiert.<sup>1</sup> Über den Verfasser der erbaulichen Sinaigeschichten siehe unten S. 464.

Erwähnung verdient noch, daß ein Totenlied, das unter dem Namen eines Anastasios *ταπεινός* oder A. *μοναχός* geht und das einst bei der Leichenfeier für Priester gesungen wurde – das erste Tropar steht heute noch in den liturgischen Büchern am Samstag *τῆς ἀπόκριου* und am *Ψυχασάββατον* – starke Ähnlichkeit mit der Homilie des Anastasios auf die Verstorbenen zeigt. Man nimmt deshalb an, daß es unseren Anastasios zum Verfasser hat, doch ist die Stellungnahme nicht ganz einheitlich<sup>2</sup> (vgl. unten S. 605 unter Anastasios Traulos!).<sup>3</sup>

Das wichtigste dogmatische Florileg dieser Zeit ist die sogenannte *Doctrina Patrum de incarnatione verbi*, eine reichhaltige Sammlung von Väterstellen, aber auch von häretischen Zeugnissen zur Christologie. Ein erster Teil (cap. 1–31) wendet sich systematisch gegen Monophysitismus und Monotheletismus. Ein zweiter Teil (c. 32–45) entbehrt einer systematischen Anordnung, bringt vielmehr alle möglichen Lehren und Irrlehren und bildet eine Art Nachtrag. Der erste Teil muß zwischen 660 und 685 entstanden sein. Der Redaktor ist ein weiter nicht bestimmter Anastasios. Es wurden die verschiedensten Bemühungen gemacht, diesen Verfasser mit einem der bekannten Namen gleichzusetzen. D. Serruys glaubt in dem Verfasser den Anastasios Sinaites gefunden zu haben. J. Stiglmayr spricht sich für Anastasios Apokrisiarios aus. F. Diekamp, der Herausgeber, scheint zwischen den beiden Anastasioi zu schwanken. Die *Doctrina* hat nicht nur einen selbständigen Wert als Waffenarsenal der Orthodoxie, sie ist für uns vor allem eine der wichtigsten Fundgruben für die Kenntnis älterer Theologen.<sup>4</sup>

Ausg. bruchstückhaft bei A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* VII 1, Rom 1833, 1–73 (nicht in PG!); – krit. Neuausgabe von F. Diekamp, Münster 1907.

Als Ergänzung zu den Stellen über die beiden Willen in Christus war ein kleines christologisches Florileg gedacht, das der cod. Vatop. 507 enthält

<sup>1</sup> Siehe den nächsten Abschnitt!

<sup>2</sup> Emereau, *EO* 21 (1922) 264; – S. Petrides, *Les deux mélodes du nom d'Anastase*, *RevOrChr.* 6 (1901) 444–452; – E. Bouvy, *Le cantique funèbre d'Anastase*, *EO* 1 (1897–1898) 262–264.

<sup>3</sup> Ehrhard 65–66; – Bardenhewer V 41–46; – Graf 375–376; – Herman 9–10; – Siegmund 194; – J. B. Kumpfmüller, *De Anastasio Sinaita*, Würzburg 1865; – E. Bouvy, *Les Anastases du Sinai*, *Revue Augustinienne* 1 (1902) 135–136; – T. Spáčil, *La teologia di sant'Anastasio Sinaita*, *Bessarione* vol. 26, (1922) 157–178.

27 (1923), 15–44; – Über georgische Übersetzungen einiger Werke vgl. G. Peradze, *Oriens christ.* 3. Serie 3 (1928–1929) 112; – P. Caranicolas, *A note on Anastasios of Sinai*, *Θεολογία* 26 (1955) 259–262.

<sup>4</sup> Ehrhard 208–210; – Bardenhewer V 35–36; – D. Serruys, *Anastasiana*, *Mél-ArchéolHist.* 22 (1902) 157–207; – J. Stiglmayr, *Der Verfasser der Doctrina patrum de incarnatione verbi*, *BZ* 18 (1909) 14–40; meines Erachtens setzt die Zuteilung an den Sinaiten einen Bücherbesitz und eine Gelehrsamkeit voraus, die man ihm kaum zutrauen darf.

und das wohl bald nach der *Doctrina* entstanden ist. Der Verfasser ist nicht bekannt.

Ausg. F. Diekamp, *Analecta patristica*, Rom 1938, 223–229.

Die unter Herakleios neuaufllebenden drastischen Maßnahmen zur Bekehrung der Juden<sup>1</sup> ließen im 7. Jahrhundert auch die Judenpolemik neu aufleben. Eines der wichtigsten Zeugnisse dafür ist die sogenannte *Doctrina Jacobi nuper baptizati*. Es handelt sich um eine antijüdische Schrift in Dialogform, welche sich die Unterweisung eines unter Kaiser Herakleios (610–641) zwangsweise getauften Juden zum Ziel setzt. Als Verfasser geben sich aus der getaufte Jude Joseph und sein Sohn Symeon. Jakobos bekehrt sich nach dieser Belehrung auch innerlich zum Christentum. Um eine originale Arbeit handelt es sich dabei freilich nicht, denn der erste Teil der *Doctrina* ist identisch mit der äthiopischen „ersten Versammlung“ des Sargis von Abergä.<sup>2</sup>

Ausg. N. Bonwetsch, *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, Abhdl. der GesWiss. Göttingen NF XI 3, Berlin 1910; – der äthiopische Text des Sargis hrsg. v. F. Nau, *La didascalie de Jacob. Texte grec, original du Sargis d'Abergä*, PO. III 4, 548–643 und VIII 5, 711–780.

Etwa dem Ende des 7. oder dem Anfang des 8. Jahrhunderts dürfte Stephanos von Bostra angehören; doch bleibt für die Datierung als wirklich sicherer Punkt nur die Tatsache, daß er von Joannes Damaskenos zitiert wird.<sup>3</sup> Ob er Bischof von Bostra war, läßt sich nicht erweisen. Auch er schrieb einen *Λόγος κατὰ τῶν Ἰουδαίων*, der jedoch nur fragmentarisch erhalten ist. Aus diesen Fragmenten ergibt sich, daß sich der Logos nicht nur, wie das Zitat bei Damaskenos, mit der Bilderfrage, sondern auch mit anderen Themen der christlich-jüdischen Kontroverse befaßt.<sup>4</sup>

Ausg. der Fragmente von G. Mercati, *Theol. Quartalschrift* 77 (1895) 663–668 = *Opere minori I*, Vaticano 1937, 202–206.

Allgemein häresiologischer Natur waren die *Κεφάλαια πρὸς Ἐπιφάνιον περὶ αἱρέσεων* des Mönches und Presbyters Georgios. Er hat sich stark an den Häresiologen Epiphanius von Salamis angelehnt, aber auch Kaiser Justinianus benützt – so wenigstens in dem erhaltenen Bruchstück über Origenes und Apollinarios. Ein weiteres Stück über die Messalianer läßt sich nur mit Wahrscheinlichkeit unserem Gregorios zuweisen. Dasselbe gilt von einem Fragment über die Osterfestberechnung.

Ausg.: Fragmente mit Kommentar von F. Diekamp, *Der Mönch und Presbyter Georgios, ein unbekannter Schriftsteller des 7. Jahrhunderts*, BZ 9 (1900) 14–51; – Gesamttext: M. Richard, *Ἐπετηρίς* 25 (1955) 331–362.

In die antijüdischen Auseinandersetzungen des 7. Jahrhunderts, und zwar höchst wahrscheinlich ans Ende oder an den Anfang des 8. Jahrhunderts

<sup>1</sup> Zur Judenpolitik des Kaisers Herakleios siehe Dölger, *Regest* 196. 197. 206.

<sup>2</sup> N. Bonwetsch, *Die Διδασκαλία Ἰακώβου νεοβαπτίστου nuper baptizati*, *Nachrichten GesWiss. Göttingen* 1899 Nr. 4, 441–440; – Bemerkungen zur Ausgabe von Bonwetsch von P. Maas, BZ 20 (1911)

573–578; – W. Lüdtkke, *Zur Doctrina Jacobi*, *Archiv f. slav. Philologie* 33 (1911) 317.

<sup>3</sup> PG 94, 1376.

<sup>4</sup> Bardenhewer V 47; – G. Mercati (siehe Ausgabe!).

gehört auch Hieronymos von Jerusalem. Er scheint der Autor einer anti-jüdischen Kontroversschrift zu sein, die man nur aus einigen Fragmenten kennt, die sich mit etwas guten Willen zu einem Ganzen zusammenfügen lassen. Der Traktat wurde schon im 9. Jahrhundert vom Verfasser eines anti-jüdischen Schriftchens verwendet, das unter den Werken des Anastasios Sinaites steht (PG 89, 1203–1272).<sup>1</sup>

Fragmente: PG 94, 1409; PG 40, 845–866; P. Batiffol, Jérôme de Jérusalem d'après un document inédit, *Revue des Questions historiques* 39 (1886) 248–255; McGiffert, Ἀντιβολή Παπίσκου καὶ Φιδωνος Ἰουδαίων πρὸς μοναχόν τινα, Marburg 1889.

In denselben Zusammenhang gehören die *Τρόπαια κατὰ Ἰουδαίων ἐν Δαμάσκῳ*, ein Dialog zwischen einem Juden und einem Christen, der im 20. Jahre des Kaisers Konstantinos, im Monat August, Indiktion 9 stattgefunden haben soll. Jedenfalls dürfte der Dialog in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts entstanden sein. Der Verfasser ist unbekannt. G. Bardy möchte ihn identifizieren mit dem Verfasser jenes von Bonwetsch herausgegebenen antimono-physitischen Dialogs, den Bonwetsch selbst in die Wende zum 7. Jahrhundert versetzt. (Siehe oben S. 384.)

*Τρόπαια*: ed. G. Bardy, PO. XV, Paris 1927, 189–275.

Es bleiben unter den dogmatischen Schriften noch einige Parerga zu erwähnen. So etwa ein Brief des Patriarchen Zacharias von Jerusalem (609–631), der 614 von den Persern in das Exil geschleppt wurde und von dort sich tröstend an die Gemeinde von Jerusalem wandte.<sup>2</sup> Ferner zwei Festbriefe des Patriarchen Johannes von Alexandria, eines Theodosianers (681–689), die Anastasios Sinaites erwähnt.<sup>3</sup>

Brief des Zacharias: PG 86,2, 3227–3234; – Festbriefe: Ausg. v. A. Papadopoulos-Kerameus, *Žurnal* 1910, Dezember 509–522.

Wenn an dieser Stelle auch des Dichters Georgios Pisides gedacht wird, so nicht deshalb, weil man ihn fälschlich für den Verfasser des Akathistos gehalten hat, sondern weil er in einigen seiner Dichtungen eben als Theologe spricht, wenn auch im Gewand der quantifizierenden Poesie, in der ihn Psellos mit Euripides vergleicht. Georgios stammte, wie sein Beiname besagt, aus Pisidien. Unter Kaiser Herakleios, dessen Taten er besungen hat, war er Diakonos und Skeuophylax oder Chartophylax an der Großen Kirche. Er scheint sowohl mit dem Kaiser wie mit dem Patriarchen Sergios eng verbunden gewesen zu sein.

Georgios hinterließ neben der Beschreibung des Perserfeldzuges und der wunderbaren Errettung Konstantinopels im Jahre 626 auch ein philosophisch-theologisches Lehrgedicht über das Sechstageswerk, *Ἐξαήμερον ἢ κοσμομουργία* in 1894 Zwölfsilbern. Es ist dem Patriarchen Sergios gewidmet und auch in armenischer und slavischer Übersetzung erhalten. Wiederum Sergios gewidmet ist ein moralisches Gedicht in 262 Versen *Εἰς τὸν μάταιον βίον*. Mehr dogmatischer Natur sind die 726 Verse gegen den Monophysitis-

<sup>1</sup> Ehrhard 66; – Bardenhewer V 47; – DTC VIII 1, 983–985 (E. Amann).

<sup>2</sup> Bardenhewer V 41.

<sup>3</sup> PG 89, 258.

mus: κατὰ δυσσεβοῦς Σευήρου, die nicht vor 630 entstanden sind. Schließlich sei hier auch noch einer Hymne an Christi Auferstehung gedacht.<sup>1</sup>

Hexaemeron: PG 92, 1425–1578 und R. Hercher, C. Aeliani varia historica II, Leipzig 1866, 601–662; – arm. Übers. ed. J. H. Tiroan, Venedig 1900; – slav. Übers. des Jahres 1385 ed. J. Šlapkin, Petersburg 1882; – Auf das menschliche Leben: Unter dem Namen des M. Philes hrsg. von E. Miller, Manuelis Philae carmina II, Paris 1857, 384–388, und und L. Sternbach, De Georgio Pisida Nonni sectatore, Analecta Graeco-Latina, Krakau 1893, 38–54; – gegen Seueros: PG 92, 1621–1676; – auf die Auferstehung, PG 92, 1373–1384.

## B. ASKESE UND MYSTIK

Die Behandlung der asketisch-mystischen Theologie beginnt im Jahrhundert des Monotheletenstreites zunächst auf dieselbe moralisierende, sich vorzüglich auf die Bibel stützende Weise, wie im 6. Jahrhundert Barsanuphios und auch Symeon vom Wunderberge sie gepflogen hatten. Hauptvertreter dieser Richtung ist der Mönch der Sabaslaura Antiochos. Geboren in der Nähe der galatischen Hauptstadt Ankyra, wurde er Mönch in Mar Saba und erlebte als solcher die Einnahme der Stadt Jerusalem durch die Perser. Als diese auch die Heimat des Antiochos verwüsteten, bat ihn der Abt Eustathios des ankyranischen Klosters Attaline, eine Art Handbuch des geistlichen Lebens aus Schrift und Vätern anzulegen, das seinen flüchtigen Mönchen als Ersatz für eine Klosterbibliothek dienen könnte. Antiochos willfahrte dem Wunsch und schrieb den Πανδέκτης τῆς ἀγίας γραφῆς, der in 130 Abschnitten zahlreiche Bibel- und Väterstellen registriert, angefangen von Ignatios und Polykarpos, dem Hirten des Hermas, Klemens von Rom, Eirenaios usw., bis herunter zu seinen Zeitgenossen – eine Reichhaltigkeit der Dokumentation, welche den Pandektes auch für die patristische Forschung wertvoll macht. Im Grunde wurde aus dem Pandektes ein Abriss der biblischen und altkirchlichen Tugend- und Lasterlehre und eine Sammlung einfacher Vorschriften für das mönchische Leben.

Man hat sich daran gewöhnt, unseren Antiochos „Pandektes“ auch Antiochos Strategios zu nennen, d. h. ihn zu identifizieren mit dem Berichterstatter über den Fall von Jerusalem. Dazu ist Folgendes zu sagen: Antiochos hat seinem Pandektes ein Gebet, die sogenannte ἔξομολόγησις, angefügt, worin Klage geführt wird über das Leid, das über das Heilige Land durch die Perser hereingebrochen ist. Der Pandektes beginnt auch mit einem Bericht über den Tod der 44 Martyrer, die im Kedrontal unter den Schlägen der Perser fielen. Aber der Charakter dieses Berichtes ist ganz verschieden von jenem des Berichterstatters, der in der georgischen Übersetzung Strategios heißt (eine Bezeichnung, die für Antiochos nirgends überliefert ist), in einer von P. Peeters aufgefundenen arabischen Version aber Eustratios genannt wird. Dieser Strategios (oder Eustratios) muß ebenfalls ein Mönch von Mar Saba gewesen sein, nichts jedoch berechtigt zu seiner Identifizierung mit Antiochos.

<sup>1</sup> Krumbacher 709–712; – Bardenhewer V 168–173; – Dölger, Dichtung 19–20. 24–29–30; – Moravcsik 288–289.

Griechische Bestandteile des Berichts über den Fall von Jerusalem 614 waren schon vor der georgischen Version bekannt. Dazu gehörten das Opusculum „De Persica captivitate“, das man fälschlich Modestus von Jerusalem zugewiesen hat, die Enzyklika des Patriarchen Zacharias und schließlich eine Erzählung von der Einnahme Jerusalems in einer Sammlung von Apophthegmata Patrum. Der arabische Bericht des Strategios umfaßt in der vorliegenden Sammlung außerdem den Bericht eines Thomas, der die Toten gezählt und bestattet hat, sowie einen Epilog über die Rückkehr des Hl. Kreuzes unter Kaiser Herakleios.<sup>1</sup>

Pandektes mit Bericht über die 44 Martyrer und der Exomologesis: PG 89, 1420–1856; – Bericht des Strategios georgisch ed. N. Marr, St. Petersburg 1909; – arabische Version: ed. Cte de Couret mit franz. Übers. von J. Broydé, RevOrChr. 2 (1897) 125–164; eine neue arab. Version: ed. P. Peeters, Mélanges Orientaux der Univ. St. Joseph IX 1 (1923) 3–42 = P. Peeters, Recherches d'histoire et de philologie orientales I, Brüssel 1951, 78–116; – neugriech. Übers. des georg. Berichtes von Archim. Kallistos, Jerusalem 1910, SA aus ΝΣΙών 6 u. 7 (1909 u. 1910); – „De Persica captivitate“: PG 86, 3238–3268; – Bericht der Apophthegmata: N. Marr a. a. O. 42–44; – eine biogr. Notiz über Antiochos Pandektes: PG 89, 1420–1421; eine andere ed. F. Nau, RevOrChr. 11 (1906) 327–330.

Mit dem libyschen Mönch Thalassios beginnt die Regeneration der klassischen byzantinischen Mystik euagrianischer Prägung. Thalassios war Priester und Vorsteher eines Klosters in Libyen und mit Maximos dem Bekenner befreundet. Es ist kaum mehr festzustellen, wer in der Erneuerung der euagrianischen Mystik die Priorität besitzt, er oder Maximos. M. Viller<sup>2</sup> gab die Priorität dem Maximos, M. Disdier ist fast geneigt, sie Thalassios zu geben, jedenfalls will er in beiden eher ein Geschwisterpaar sehen. Von Thalassios besitzen wir vier Centurien *Περὶ ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας καὶ τῆς κατὰ νοῦν πολιτείας*. Es sind lose aneinandergereihte apophthegmatische Aphorismen über das geistliche Leben, stark vom Neuplatonismus beeinflusst, ohne sich ihm sklavisch zu ergeben. Diese Centurien sind eines der besten Erzeugnisse der geistlichen Literatur des 7. Jahrhunderts. Ein *Περὶ πίστεως* unter dem Namen eines μέγας Θαλάσσιος im Athous Xenoph. 14 beruht auf einem Lese- oder Kopistenfehler; es ist das sogenannte Athanasianum „Quicumque“ in griech. Übersetzung.<sup>3</sup>

Hier wäre nun in extenso von Maximos dem Bekenner zu sprechen, doch wurden seine mystischen Werke im Zusammenhang mit seinem dogmatisch-polemischen und exegetischen Schrifttum behandelt. (S. 436–442)

<sup>1</sup> Ehrhard 146–147; – Bardenhewer V 77–79; – Graf 411–412; – Viller-Rahner 153–154; – DHGE III 709–710 (A. Prévost); – DSpirit. I 701–702 (G. Bardy); – S. Haidacher, Nilus-Exzerpte im Pandektes des Antiochos, Revue Bénédictine 22 (1905) 244–250; – zur „Einnahme Jerusalems“: Hauptarbeit der Aufsatz von P. Peeters (siehe Ausgaben!); – J. Rhétoré, Revue Biblique 6 (1897) 438–463 (zur Archäologie); – F. C. Conybeare, Antiochus Strategos' account of the sack of Jerusalem, The Engl. Histor. Review 25 (1910) 502–517; – G. Graf, Die Einnahme Jerusa-

lems durch die Perser 614 nach dem Bericht eines Augenzeugen, Das Heilige Land 67 (1923) 19–29; – J. Phokylides, Ἀντίοχος μοναχὸς ὁ καὶ Στρατηγός, Ἐκκλ. Φάρος 22 (1923) 188–205.

<sup>2</sup> M. Viller, Aux sources de la spiritualité de s. Maxime, RevAscMyst. 11 (1930) bes. S. 262.

<sup>3</sup> Ehrhard 147; – Bardenhewer 82–83; – Graf 406; – Viller-Rahner 244–245; – M.-Th. Disdier, Le témoignage spirituel de Thalassius le Libyen, RevEtByz. 2 (1944) 79–118; – G. Mercati, Opere minori IV, Vatikn 1937, S. 59.

Neben Maximus dem Bekenner der wichtigste Theoretiker des geistlichen Aufstieges – und vielleicht der, welcher am meisten Schule machte – ist Joannes Klimax. Während ihn noch Ehrhard ins 6. Jahrhundert datierte (ca. 525–600), scheint es heute nach den freilich nicht unwidersprochen gebliebenen Feststellungen von F. Nau ziemlich sicher, daß er in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts geboren wurde und etwa 670–680 starb. Wir wissen nichts über seine Herkunft; etwa 591 verließ er die Welt, machte vier Jahre Noviziat, lebte als Koinobit und schließlich etwa seit 603 als Einsiedler am Fuß des Sinai. Nach 40 Jahren Einsamkeit wurde er schließlich zum Abt des Sinaiklosters gewählt. Er führt auch den Beinamen *σχολαστικός*, gewöhnlich aber wird er nach seinem Hauptwerk *ὁ τῆς κλίμακος*, aber auch einfach *κλίμαξ* genannt. Er schrieb diese Klimax auf Anregung des Abtes Joannes von Rhaithu, der ihn brieflich darum gebeten hatte. Die Klimax – Joannes von Rhaithu nennt das Werk in Anlehnung an die Tafeln des Moses *πλάκες* – zerfällt in dreißig Sprossen oder Stufen nach den dreißig Jahren des verborgenen Lebens Christi. Sie ist eine Klimax *τοῦ παραδείσου* oder *τῶν ἀρετῶν*. Eine systematische Folge der Stufen ist jedoch kaum festzustellen. Trotzdem liegt hinter diesen scheinbaren Unregelmäßigkeiten ein straffes (euagrianisches) System, das manche Eigenheiten aufweist. Askese und Mystik werden im Zusammenhang dargestellt, erstere freilich viel ausführlicher als letztere. Interessant ist die schriftstellerische Art des Joannes, der sich darin gefällt, Definition an Definition in oft stark kontrastierender Form aneinanderzureihen. Er ist keineswegs ein ungebildeter Mönch, wie so manche seiner späteren Ausschreiber.

Neben der Klimax von geringerer Bedeutung ist sein *Λόγος πρὸς τὸν ποιμένα* (liber ad pastorem), ein Handbuch für den Klosteroberen, ebenfalls an Joannes von Rhaithu gerichtet.<sup>1</sup>

Klimax: PG 88, 596–1209; eine neue Ausg. besorgte Sophronios Eremites = Sophronios von Rodosto, Konstantinopel 1883 (mir unzugänglich); im wesentlichen ein Abdruck des PG-Textes ist die griechisch-italien. Ausgabe von P. Trevisan, Torino 1941 in zwei Bänden; – PG u. Trevisan enthalten auch den Liber ad pastorem, sowie einen Brief des Abtes Joannes von Rhaithu und des Joannes Klimakos; – von der Klimax gibt es zahlreiche Übersetzungen, so daß es unmöglich ist, hier alle anzuführen. Einige Beispiele: neugriech. von Maximus Margunios, Venedig 1590, und von Jeremias Sinaites, Venedig 1774, neu hrsg. v. Sophronios von Rodosto in seiner Ausgabe der Klimax, Konstantinopel 1883; – hsl. sind auch arabische Übers. überliefert, z. B. Palermo, Bibl.

<sup>1</sup> Ehrhard 143–144; – Bardenhewer V 79–82; – Graf 409–410; – Viller-Rahner 155–164; – DTC VIII 690–693 (L. Petit); – Siegmund 180; – F. Nau, Les récits inédits du moine Anastase, Paris 1902, SA aus Revue de l'Institut Cathol. de Paris 1902; – ders., Note sur la date de la mort de saint Jean Climaque, BZ 11 (1902) 35–37; – J. Pargoire, Un prétendu document sur s. Jean Climaque, EO 8 (1905) 372–373; – H. Ball, Byzantinisches Christentum, Einsiedeln, 2. Aufl. 1958, 9–62; – I. Hausherr, La méthode d'oraison hésychaste, Rom 1927 (Orientalia christiana IX 2 [36] 134–137; – A. Saudreau, Doctrine spirituelle

de s. Jean Climaque, La vie spirituelle 9 (1924) 353–370; – A. Colunga, La escala espiritual de san Juan Climaco, Vida Sobranatural 31 (1936) 269–277; – S. Petrides-S. Salaville, Saint Jean Climaque, sa vie et son oeuvre, EO 22 (1923) 440–454; – über Hss. der Klimax: J. J. Tikkanen, Eine illustrierte Klimaxhandschrift in der Vaticanischen Bibliothek, Acta Soc. scient. Fennicae 19 (1893) Nr. 2; – C. Osieczkowska, Note sur le Rossianus 251 de la Bibliothèque Vaticane, Byzantion 9 (1934) 261–268; – vgl. auch V. Benešević, Sur la date de la mosaïque de la transfiguration au Mont Sinaï, Byzantion 1 (1924) 145–172.

Naz. III D 2 und cod. S bath 237; – ins Georg. übers. von Abt Euthymios (10./11. Jahrh.), vgl. ABoll. 49 (1931) 285 (P. Peeters); – lat. von Angelo da Cingoli 1300, 1480 überarb. durch A. Traversari, gedruckt Venedig 1531 u. öfters. Eine eigene lat. Übers. verfertigt M. Rader für seine ed. princeps 1633; – ital. von Gentile da Foligno, gedruckt Venedig 1491; eine weitere altital. Übers. ed. L. Olinger, Florenz 1912; eine neue ital. Übers. in der griech. Ausgabe von Trevisan, sowie B. Ignesti, Teil 1, Siena 1955; – spanisch: eine altspan. Übers., die Maestro Bernardino für seine eigene (Valencia 1553) benützte; dann Luis von Granada, Salamanca 1651; – franz.: Arnauld d'Andilly, Paris 1652 und nochmals 1657 und 1743 (mit einer Lebensbeschreibung des Joannes von Le Maistre de Sacy); – deutsch von dem bayer. Pfarrer F. Handwercher, Landshut 1834 mit dem Liber ad Pastorem und Scholien; 2. Aufl. Regensburg 1874 ohne Beigaben. Die erste Auflage ohne Namen des Übers.; – über eine sehr frühe syrische Übers. vgl. Smith Lewis, Codex Climaci rescriptus, Cambridge 1909.

Zu den frühesten Scholiasten der Klimax gehört der Überlieferung nach Abt Joannes von Rhaithu, dem Joannes die Klimax gewidmet hat. Seine Scholien sind allerdings nur in lateinischer Sprache gedruckt.<sup>1</sup>

PG 88, 1211–1248; – deutsch in der Klimax-Übersetzung von Handwercher (siehe oben).

Mit einigen Vorbehalten sei in diese Zeit auch Joannes von Karpathos gesetzt, der zunächst Mönch war, vielleicht in einer der Einsiedeleien auf der Insel Karpathos zwischen Kreta und Rhodos, und dann wohl Bischof dieser Stadt geworden ist. Dem Charakter seiner Werke nach darf man ihn jedenfalls unter die früheren byzantinischen Geistesmänner einreihen. Ob er identisch ist mit jenem Bischof Joannes von Karpathos, der auf der Synode von 680 anzutreffen ist, bleibt völlig ungesichert.<sup>2</sup> Wir besitzen von ihm eine Reihe von *Κεφάλαια*, annähernd 100, die auch den Titel *Πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς Ἰνδίας προτρέψαντας μοναχοὺς παρακλητικὸς*, manchmal auch nur *Παρακλητικὰ κεφάλαια* oder ähnlich führen. An diese Centurie schließen sich *κεφάλαια θεολογικὰ καὶ γνωστικὰ* an, die gelegentlich kurz als „zweite Centurie“ erscheinen, manchmal auch, wenn die Werke umgestellt sind, als „erste Centurie“. Der Originaltitel scheint gewesen zu sein: *Κεφάλαια περὶ ἀγεννητοῦ καὶ γεννητῶν καὶ ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ*. Die Zahl der Abschnitte schwankt hier zwischen 114 und 117. Diese zweite Centurie ist im Urtext noch nicht veröffentlicht. Die Handschriften bieten manchmal auch Kompilationen aus beiden Centurien. Ein weiteres ungedrucktes Werk sind Erzählungen aus dem Anachoretenleben, die auf ihre Echtheit erst noch untersucht werden müssen. Marc. gr. 503 enthält ein Buch *Περὶ ἀγίας κοινωνίας*, eine Sammlung von Sentenzen aus Chrysostomos, Isidoros von Pelusion, Ephraem, Maximos und Joannes von Karpathos. Vielleicht ist es ein Bruchstück aus dem verlorenen Werk des Joannes V. von Antiocheia „*Περὶ τῶν θείων μυστηρίων*“. Joannes wird gelegentlich auch die Pseudo-Maximos-Sammlung der sog. „*Ἔτερα κεφάλαια*“ zugeschrieben. Sie gehört jedoch mit mehr Wahrscheinlichkeit dem Elias Ekdikos.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 143–144; – Bardenhewer V 81.

<sup>2</sup> Daß Joannes, soviel ich sehe, nirgends Erzbischof genannt wird, darf in diesen frühen Jahrhunderten kaum zur Datierung benützt werden. Wir kämen sonst an den Anfang des 7. Jahrhunderts als terminus

ante, da Karpathos etwa zwischen 518 und 553 autokephal wurde. Siehe S. 174.

<sup>3</sup> Ehrhard 147; – Bardenhewer V 83; – Graf 407; – DTC VIII 753 (L. Petit); – P. V. Nikitin, Joannes von Karpathos und die Paterika (russ.) Izvěstija der kaiserl. russ. AW, Petersburg 1911, 615–636 (ge-



Centurie I: lat. PG 85, 791–826, griech. PG 85, 1837–1860; – Centurie II teilweise kontaminiert mit C. I ed. Pontanus, Magna Bibliotheca Veter. Patrum XII, Köln 1618, 857–861 (lat.).

Ende des 7. Jahrhunderts lebte und wirkte in Ninive ein nestorianischer Bischof namens Isaak, der in der orthodoxen Kirche als Isaak Syros zu hoher Bedeutung für die Theorie der Mystik gelangte. Seines bischöflichen Amtes waltete er nur fünf Monate und zog sich dann als Einsiedler zurück. Er studierte und schrieb, bis seine Augen vor Überanstrengung erblindeten. In syrischen Handschriften begegnen rund 70 asketisch-mystische Abhandlungen, Briefe und Dialoge. Ins Griechische wurde ein Teil seiner Werke aus dem Arabischen durch die Mönche Patrikios und Abramios aus Mar Saba übersetzt. Die Übersetzer kanonisierten den Nestorianer, um ihm leichter Eingang zu verschaffen, und machten aus den zahlreichen Euagriosziten solche von Gregorios von Nyssa oder anderen orthodoxen Lehrern. Mit diesen Schriften aber kam wiederum der ganze Strom euagrianischer Mystik nach Byzanz; denn wenn Isaak auch Dionysios den Ps.-Areopagiten kennt, so folgt er doch in erster Linie dem System des Euagrios.<sup>1</sup>

Syrisch: I. Bedjan, Paris 1909; – Ausg. der griech. Übersetzung von Nikeph. Theotokes, Leipzig 1770; Neudruck Athen 1895 u. öfter; – ein Brief bei J. Cozza-Luzi, Nova patrum bibliotheca VIII 3, Rom 1871, 157 (angeblich an den Styliten Symeon den Jüngeren); – franz. Auswahl: Gouillard 99–111; – engl. Übers. Wensinck, Amsterdam 1923; – deutsche Ausw.: G. Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter, Kempten 1874, 275–408; – M. Dietz, Kleine Philokalie, Einsiedeln 1956, 75–86; – lat. Teile: PG 86, 811–886.

Vielleicht gehört auch dem 7. Jahrhundert noch Hesychios, Abt des Dornbusch-Klosters auf dem Sinai an. Seine zwei geistlichen Centurien, die ihn ganz und gar zum folgerichtigen Schüler des Joannes Klimax machen, sind unter dem Namen des Hesychios von Jerusalem gedruckt. Sie bilden eine wichtige Übergangsstufe von der frühen sinaitischen Mystik zur Vorbereitung des späteren Hesychasmus.<sup>2</sup>

Ausgabe: PG 93, 1480–1544; – Gouillard 123–144 (Auswahl); – M. Dietz, Kleine Philokalie, Einsiedeln 1956, 95–114 (Auswahl).

Uns ist noch ein weiterer Abtsname für das Βάτος-Kloster überliefert: Philotheos. 40 *νηπτικά κεφάλαια* von ihm stehen in der Philokalia, gehören ihm jedenfalls nach den besten Handschriften an. Auch die unter dem Namen des Patriarchen Philotheos Kokkinos gedruckten *Kephalaia* Περὶ

gen die Zuteilung der Eremitenzählungen an Joannes!); – M. Th. Disdier, Jean de Carpathos, l'homme, l'oeuvre, la doctrine spirituelle, EO 31 (1932) 284–303. 39 (1940/42) 290–311; – ders., *Elie l'éc-dicos et les ἑτερα κεφάλαια attribués à s. Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos*, EO 31 (1932) 17–43; – M. G. Schalkhauser, Zu den Schriften des Makarios von Magnesia, Leipzig 1907, S. 9 zu „*περὶ ἀγίας κοινωνήσεως*“.

<sup>1</sup> Ehrhard 145; – Bardenhewer 73–74; – Baumstark 223–225 (auch über die ver-

schiedenen Übersetzungen und die Ausgaben des syrischen Textes); – DSpirit. II 1792 (J. Lemaître); – Viller-Rahner 245–246 mit weiteren Literaturhinweisen kleiner Art; – G. L. Marriott, Isaac of Nineveh and the writings of Macarius of Egypt, JournTheolStud. 20 (1919) 345–347.

<sup>2</sup> Ehrhard 147; – Bardenhewer V 83 und IV 261; – Viller-Rahner 164–166; – I. Haus-herr, La méthode d'oraison hésychaste, Orientalia christiana IX 2 [36], Rom 1927, 138–140. 142–148.

τῶν ἐντολῶν τοῦ κυρίου ἡμῶν dürften dem Sinaiten zuzuweisen sein. Philotheos ist geistig ein Schüler des Joannes Klimax, den er auch zitiert. Wo er freilich zeitlich einzureihen ist, bleibt völlig offen. Meinem Eindruck nach gehört er doch wohl eher vor Symeon den Theologen als nach ihm.<sup>1</sup>

Die 40 Kapitel: Philokalia Ausg. Venedig 1893, 366–374; – franz. mit Kürzungen: Gouillard 145–155; – Ps.-Philotheos Kokkinos: PG 154, 729–745; – Weitere Kapitel cod. Athous Laura 38 (wie weit sie sich mit den edierten decken, ist noch nachzuprüfen); ein kurzes Stück: PG 98, 1369–1371.

Wohl frühestens im 7. Jahrhundert (spätestens – jedoch nicht wahrscheinlich – im 12. Jahrhundert) entstand eine asketische Spruchsammlung mit dem Titel „Geistliches Paradies“, die im Rahmen einer allegorischen Einkleidung eine umfangreiche Tugendlehre enthielt. 12 Kapitel behandeln die christlichen Tugenden, zwölf weitere Abschnitte die entsprechenden Laster. Sie steht bald anonym, bald werden Gregorios von Nyssa oder Joannes Damaskenos als Verfasser genannt. Im 13. Jahrhundert wurde eine Epitome davon veranstaltet. Der griechische Originaltext ist nicht erhalten, wohl aber die arabische Übersetzung.<sup>2</sup>

### C. PREDIGER

Wichtige Namen der homiletischen Literatur des 7. Jahrhunderts waren schon an anderer Stelle zu nennen, so z. B. Anastasios Sinaites. Hier ist an erster Stelle der Patriarch Modestos von Jerusalem zu erwähnen. Vor seiner Erhebung auf den Patriarchenstuhl war er Abt der Laura des hl. Theodosios gewesen. Als Patriarch Zacharias von den Persern verschleppt wurde (614), übernahm er die Leitung des jerusalemitaner Sprengels als Patriarchatsverweser und widmete dabei seine Tätigkeit vornehmlich dem Wiederaufbau der Heiligtümer. 630 erhob ihn Kaiser Herakleios zum Patriarchen. Auch als solcher ließ sich Methodios die materiellen Bedürfnisse seiner Gemeinde angelegen sein. Auf einer Kollekte-Reise starb er 634 und wurde im Martyrion in Jerusalem bestattet.

Photios las (cod. 275) drei Predigten des Patriarchen, eine auf die Frauen am Grabe Christi, die sogenannten „Myrophoroi“, eine auf das Hypapantefest und eine dritte auf die Koimesis. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Photios an der Echtheit der letzteren zweifelte. M. Jugie bringt gute Gründe gegen die Echtheit vor, denn die Reminiscenzen z. B. aus dem Monotheletenstreit verweisen in eine Phase des Kampfes, die um 634 noch nicht gegeben war. Jugie möchte die Homilie in das späte 7. oder in den Anfang des 8. Jahrhunderts versetzen, und zwar nicht nach Jerusalem.<sup>3</sup> Von den beiden anderen Homilien sind nur Fragmente erhalten.

<sup>1</sup> Ehrhard 108. 109; – DTC XII 2, 1508 (V. Laurent); – I. Hausherr, a. a. O. 140–142.

<sup>2</sup> Graf 413–414; – S. B. Rosen, *Collec-tions scientifiques de l'Institut des langues orientales à St. Pétersbourg* 6 (1891) 67–

97; – G. Graf, *Orientalia* NS 1 (1932) 140–141.

<sup>3</sup> M. Jugie, *Deux homélies patristiques pseudépigraphes*, EO 39 (1940–1942) 283–289; – ders., *La mort* 214–224.

Gelegentlich wird Modestos auch die Redaktion des sogenannten Kanonars von Jerusalem zugeschrieben. Sicherlich zu Unrecht wird ihm ein Werkchen *De Persica captivitate* zugeteilt, denn dies ist nichts anderes als ein Fragment aus dem Bericht des „Strategios“. Armenisch liegt ein Brief an den armenischen Katholikos Komitas vor. Fragmente unter seinem Namen sind auch in den Psalmenkatenen festzustellen.<sup>1</sup>

Ausg. Koimesis-Homilie: PG 86, 3277–3312; – Fragm. der anderen Homilien bei Photios cod. 275; – *De Persica captivitate*: PG 86, 3238–3268; – das Kanonar ed. Kekecidse, Tiflis 1912; – der armenische Brief bei Sebeos, *Histoire d'Héraclius*, ed. Fr. Macler, Paris 1904, cap. 15.

Wohl im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts ist Leontios von Neapolis geboren. Er gehörte zum Freundeskreis des aus Kypros gebürtigen Patriarchen Joannes Eleemon und hielt sich zeitweise bei diesem auf (etwa 610 und 619). Schließlich wurde er Bischof des kyprischen Neapolis. 629 treffen wir ihn nochmals auf einer Reise nach Ägypten; gestorben ist er frühestens um die Mitte des 7. Jahrhunderts.

Seinen homiletischen Nachlaß zu sichten, ist noch eine Aufgabe der Zukunft. Die Synode von Nikaia 787 erwähnt, daß er zahlreiche Enkomien und Homilien verfaßt habe, und nennt ausdrücklich eine Rede auf die Verkörperung des Herrn. Aber gerade eine solche konnte ich in Ehrhards Überlieferungswerk nicht feststellen. Dagegen finden sich dort folgende Predigten: eine auf die Hypapante, eine auf Mariae Verkündigung, eine auf den Palmsonntag und eine auf Mittpfingsten. Die beiden letzteren finden sich jedoch viel häufiger unter dem Namen des Leontios von Konstantinopel oder des Leontios von Jerusalem (gelegentlich auch des Johannes Chrysostomos). Siehe darüber im Folgenden! So bleiben mit einiger Gewähr für Echtheit nur die beiden erstgenannten Predigten auf die Marienfeste. Übrigens ist von den erwähnten vier Reden einzig jene auf Mittpfingsten gedruckt.

PG 86, 2, 1975–1994.

Wichtiger ist die hagiographische Tätigkeit des Leontios. Er ist der bedeutendste Hagiograph des 7. Jahrhunderts und gehört zu jenen volkstümlichen Erbauungsschriftstellern, die noch frei von allzu starker rhetorischer Manier echte Volksbücher von besonderem kulturgeschichtlichen Interesse zu schreiben wissen. Sein Hauptwerk ist der Bios des Joannes Eleemon, der denjenigen der Freunde Moschos und Sophronios so gut wie ganz verdrängt hat. Der Bios ist in den vierziger Jahren entstanden und will zunächst nur Nachlese zur Vita der oben genannten Freunde halten. Nicht weniger interessant ist das Leben des Narren (σαλός) Symeon von Edessa (6. Jahrhundert), wenn auch hier die Legende die Historie stark in

<sup>1</sup> Ehrhard 164. 214; – Bardenhewer V 41; – Ehrhard, Überlieferung I 2, 204; – L. Carli, *L'encomium in Dormitionem ss. Deiparae di san Modesto di Gerusalemme*, *Marianum* 2 (1940) 386–400; – ders., *La*

*morte e l'assunzione di Maria santissima nelle omelie greche dei secoli VII, VIII*, Roma 1941, 30–42 (für die Echtheit der Koimesis-Homilie).

den Hintergrund drängt. Verloren ist ein Bios des legendären kyprischen Bischofs Spyridon von Trimitus.<sup>1</sup>

Schließlich sei noch erwähnt, daß Leontios, vielleicht schon während seines Aufenthaltes bei Joannes Eleemon, vielleicht aber erst als Bischof, anläßlich der Judenverfolgung unter Kaiser Herakleios einen Dialog von mindestens fünf Büchern gegen die Juden geschrieben hat, von dem nur ein größeres Fragment gedruckt, andere hsl. überliefert sind.<sup>2</sup>

Vita des Joannes Eleemon; ed. Gelzer, Freiburg-Leipzig 1893; – Übers. des Anastasius Bibliothecarius: PG 93, 1613–1668 und PL 73, 337–392; – engl. Übers. (gekürzt): E. Dawes-N. H. Baynes, *Three Byzantine saints*, Oxford 1948, 199–262; – Symeon-Vita: ASS Juli I 136–169, 3. ed. 120–151 und PG 93, 1669–1748; – deutsch (Auszüge): H. Lietzmann, *Byzantinische Legenden*, Jena 1914, 63–81; – *Judendialog*: PG 93, 1597–1612 (lat.); PG 130, 292–296; – hsl. Fragm. z. B. Vat. 817. 840, Ottob. 360, Ambros. C 257, Taur. 200.

Die hsl. Überlieferung der Predigten des Leontios von Neapolis steht in engster Verbindung mit zwei anderen Leontioi, Leontios von Jerusalem und Leontios von Konstantinopel, beide als Presbyteroi bezeichnet. Die Überlieferungsverhältnisse liegen etwa folgendermaßen. Einem Leontios von Konstantinopel werden zugeschrieben: eine Rede auf den Palmsonntag "Ἡδὴ τῆς δεσποτικῆς und eine zweite auf denselben Tag Τοὺς τῆς εὐσεβείας, je eine auf den Montag in der Karwoche, auf den Mittwoch, auf den Gründonnerstag, den Karfreitag, zwei auf den Ostersonntag (Ἐὐχαίρων und Σύμβολα), je eine auf Mittpfingsten, den Pfingstsonntag, die Geburt des Täufers und auf die Erhöhung des Kreuzes. Dem Leontios von Jerusalem werden zugewiesen: die zwei eben genannten Palmsonntagsreden des konstantinopolitanischen Leontios, eine Rede auf die Samariterin (4. Fastensonntag) und eine auf den dritten Fastensonntag; dazu kommt eine Rede auf Lazaros und eine Rede auf den Pfingstsonntag (Incipit?); schließlich wird ihm auch die bei Leontios von Neapolis und Leontios von Konstantinopel genannte Rede auf Mittpfingsten zugeeilt.

Die Vermengung der Überlieferung könnte zur Vermutung führen, daß beide Leontioi identisch sind. Dies glaubt z. B. Ehrhard. Vielleicht erklärt sich die Verschiedenheit der Beinamen daraus, daß Leontios von Jerusalem zum Kloster der „Byzantiner“ in Jerusalem gehörte und daß man daraus einen Leontios von Byzanz (Konstantinopel) machte. Man könnte freilich auch daran denken, die beiden Prediger mit den Homonymoi der chaledonensischen Polemik des 6. Jahrhunderts gleichzusetzen. Nach den gedruck-

<sup>1</sup> Die metaphrastische Spyridonlegende beruht nicht auf Leontios, sondern auf Theodoros von Paphos; vgl. P. Heseler, *Hagiographica I*, ByzNgrJbb. 9 (1930–1932) 116–122, und Ehrhard, *Überlieferung I* 2, 529; – H. Delehaye überlegt mit aller Vorsicht, ob die Vita des Spyridon von Leontios nicht im Laur. XI 9 vorliegen könnte, *ABoll.* 26 (1907) 238–241. Diese ist ediert von P. van den Ven, *La légende de S. Spyridon*, Louvain 1953, 104–128; dort 129–172 und 173–179 zwei spätere Redak-

tionen der Legende.

<sup>2</sup> Ehrhard 190–191; – ders., *Überlieferung I* 1, 19. 77. 177. 206. 238. 247. 250. 254. 665 u. a.; I 2, 74. 288. 469. 647. 665. 673; – I 3, 100. 168. 188. 282. 283. 447. 738. 920–921. 939; – Bardenhewer V 135–140; – H. Gelzer, *Ein griechischer Volkschriftsteller im 7. Jahrhundert*, *HistZeit-schr.* 61 (1889) 1–38 = *Ausgewählte kleine Schriften*, Leipzig 1907, 1–56; – H. T. F. Duckworth, *St. John the Almsgiver*, Oxford 1901.

ten Texten zu schließen, täte man damit den Polemikern keine Ehre an. Es scheint auch, daß die Thematik (z. B. die scharfe Judenpolemik in der Mittpfingstenrede und das Thema der ὕψωσις τοῦ σταυροῦ) sehr viel besser in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts paßt.

Zu den einzelnen Predigten ist folgendes zu bemerken: Jene auf Mittpfingsten steht in einer Hs. unter Leon von Konstantinopel; dabei dürfte es sich um einen Kopistenfehler handeln; die überwältigende Mehrzahl der Hss weist sie Leontios von Konstantinopel zu, so daß, wenn beide Leontioi auseinanderzuhalten wären, sie am ehesten als sein sicheres Eigentum anzusehen ist. Das sicherste Zeugnis für Leontios von Jerusalem ist der Laur. VII 26 s. 10 (Ehrhard, Überlieferung I 2, 109 ff.), ein Panegyrikentyp, der um 700 abgeschlossen seindürfte und sich mit größter Wahrscheinlichkeit in die Nähe Jerusalems verweisen läßt. Hier wird L. v. J. die unter dem Namen des Joannes Chrysostomos gedruckte Rede auf den Palmsonntag (Ἡδὴ τῆς δεσποτικῆς) zugeschrieben. Dagegen fällt es kaum mehr ins Gewicht, wenn sie einmal (Hieros. Patr. 136 s. 14) Leontios von Neapolis zugesprochen wird. Von den Fastenreden des Leontios von Jerusalem kommt jene über die Samariterin auch unter dem Namen Chrysostomos vor. Die Rede auf den hl. Joannes Prodromos (Πολλοὶ μὲν ἤδη πολλαίως) des Leontios von Konstantinopel wird in der Überlieferung nur einmal ihm zugesprochen, sonst fast immer als Werk des Athanasios angeführt. Eine endgültige Entscheidung über die Autorschaft der verschiedenen Predigten würde eine genaue Analyse des Gesamtmaterials voraussetzen.<sup>1</sup>

Rede auf Mittpfingsten: PG 86, 21975–1997; – auf den Karfreitag: a. a. O. 1193–2004; Palmsonntagrede (Ἡδὴ τῆς δεσποτικῆς): PG 61, 715–720; – der Rest scheint ungedruckt.

Etwa zur Zeit des Kaisers Herakleios dürfte jene Rede entstanden ein, die den Auffindungsbericht des ἀχειροποιήτου von Kamuliana darstellt. Sie wird fälschlich Gregorios von Nyssa zugeschrieben.

Ed. E. v. Dobschütz, Christusbilder I, Leipzig 1899, 12\*\*–18\*\*.

Mehr Klarheit herrscht seit kurzem über die Zeit des Predigers Pantoleon, Presbyters des Byzantinerklosters. Er ist zu unterscheiden von einem gleichnamigen Prediger, der Archidiakon der Großen Kirche in Konstantinopel war. Das Byzantinerkloster ist in Jerusalem zu suchen. Der Presbyter dürfte der Zeit zwischen der Mitte des 6. und der Mitte des 7. Jahrhunderts angehören, näherhin darf man seine Predigt auf die ὕψωσις des Kreuzes – die einzige, die ihm zugehört – zwischen die Jahre 630 und 634 setzen, wobei es dann möglich, wenn auch nicht sicher ist, daß er identisch ist mit jenem Pantoleon, an den sich Papst Martin I. 649 wendet, beschwerdeführend darüber, daß er mit den Maßnahmen des Papstes zur Regierung der verwaisten Kirche von Jerusalem nicht einverstanden ist.

<sup>1</sup> Ehrhard 191; – ders., Überlieferung: 139. 245 u. a.; I 3, 98. 106. 233. 326. 897; – zu Leontios von Konstantinopel: I 1, 41. zu Leontios von Jerusalem: I 1, 290; I 2, 93. 94. 215. 216. 228. 379. 453. 644; I 2, 10. 89. 111. 125. 128. 144. 148. 150. 153. 8. 11. 16. 17. 21. 55. 79. 99. 100. 105. 115. 174. 179.

Die Predigt hat auch Eingang in die syrischen Homiliare gefunden.<sup>1</sup> Zu Unrecht wird sie in den Handschriften gelegentlich Chrysostomos oder Leontios von Byzanz zugeschrieben. Eine zweite Rede auf die ὑψωσις im Messan. s. Salvatoris 4 s. XII gehört sicherlich nicht unserem Pantoleon an.<sup>2</sup> Ausg. PG 98, 1265–1269.

Ein Zeitgenosse des Patriarchen Modestos war Erzbischof Joannes I. von Thessalonike. Die zeitlichen Grenzen, in welche seine bischöfliche Regierung verlegt werden muß, sind die Jahre 610 und 649. Er ist nicht nur der Verfasser des 1. Buches der *Miracula sancti Demetrii*, der Heldenlegende der Stadt Thessalonike, es muß vielmehr von ihm auch eine Sammlung von Homilien gegeben haben; jedenfalls sprach der Bischof Nikolaos von Kyzikos auf der Synode von 787 von einer βιβλος von Homilien des Erzbischofes. Einiges daraus ist noch erhalten, so vor allem die vielzitierte Homilie (Hirtenbrief) auf die Koimesis der Theotokos, deren Ansehen schon darin zum Ausdruck kommt, daß sie das eine oder andere Mal dem Evangelisten Joannes oder Jakobus, dem Bruder des Herrn, zugeschrieben wird. Auch die Schrift über die Konkordanz der Evangelienberichte über die Auferstehung Christi ist in Wirklichkeit eine Homilie, die ihrerseits an andere Homilien anknüpfen will. Sie wird auch als Homilie auf die Myrophoren bezeichnet. Der Katalog der Patmos-Hss. weist im Patm. 380 a. 1544 einem Joannes von Thessalonike eine Rede auf die Kreuzerhöhung zu. Vielleicht handelt es sich nur um ein Versehen des Verfassers, der Joannes statt Joseph schrieb. Jedenfalls ist diese Homilie (Σταυροῦ ἑορτῇ πρόκειται) sonst immer als Eigentum des Joseph von Thessalonike (8.–9. Jahrhundert) bezeichnet. Die Koimesis-Homilie hat auch eine lateinische Parallele. Der Paris. gr. 1517 (s. XII) schreibt einem Joannes eine Festpredigt auf den hl. Demetrios zu (*Μνήμην διακίων*), die in slavischer Sprache erhalten und gedruckt ist. Es müßte erst untersucht werden, welchem Joannes sie angehört. Eine Ausgabe ist in Vorbereitung.<sup>3</sup>

Koimesis-Homilie: ed. M. Jugie, PO. XIX 344–438; eine abgek. Version der Koimesis-Rede ed. F. Halkin, *RevEtByz.* 11 (1953) 156–164; – eine Teilausgabe bei C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*. Leipzig 1866, XXXVIII–XLI, und K. Dukakes, August, 212–226; – über die Konkordanz der Evangelisten ed. Combefis, *Auctarium novum I*, Paris 1648, 792–821 (vgl. PG 59, 635–644 (Teilausg.); – 1. Buch der *Miracula s. Demetrii*: PG 116, 1203–1324; – Rede auf Demetrios: Makarij, *Menaeen Fasc. 6*, Moskau 1880, 1944–1959; – Koimesis-Rede in lat. Übers.: D. Wilmart, *Analecta Regiensia*, Vatikan 1933, 323–357; – ein älterer griech. und altlat. Text, auf die Joannes und der lat. *Transitus* zurückgeführt werden können: A. Wenger, *L'assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe s.*, Paris 1955, 240–241. 245–256.

Ein Bischof Georgios von Naxos erscheint auf der Synode von 680. Vielleicht ist er gleichzusetzen mit dem Verfasser eines Enkomions auf den heiligen Einsiedler Antonios und einer Rede auf die Schaffung des Menschen

<sup>1</sup> Vgl. Baumstark 262; – Ch. Martin, *Byzantion* 12 (1937) 356–357.

<sup>2</sup> Ehrhard 167; – ders., *Überlieferung I* 2, 7. 75. 178 u. a.; – E. Honigmann, *La date de l'homélie du prêtre Pantoléon sur la fête de l'exaltation de la croix* (VIIe s.)

et l'origine des collections homiliaires, *Bulletin der belgischen AW* Brüssel V 36, Brüssel 1950, 547–559.

<sup>3</sup> Ehrhard 192; – ders., *Überlieferung I* 1, 143. 208. 232. 291. 694; I 2, 126. 178; I 3, 901 u. a.; Bardenhewer V 141; – Sieg-

nach Gottes Bild und Gleichnis. Ist die Gleichstellung nicht sicher, so ist das Jahr 1083 terminus ante, da in diesem Jahr Naxos aufhörte, selbständiges Bistum zu sein, und mit Paros zur Metropole Paronaxia verbunden wurde.<sup>1</sup>

Ed. P. G. Zerlentes, *Γεωργίου επισκόπου Ναξίας λόγοι δύο*, BZ 16 (1907) 502–514.

## D. HAGIOGRAPHIE

In die Zeit der Jahrhundertwende gehören einige Bioi, die sich nicht näher datieren lassen. So hat der Presbyter Photinos von Konstantinopel bald nach dem Tode des Patriarchen Joannes Nesteutes († 595) dessen Biographie veröffentlicht, von der jedoch nur durch die Konzilsakten Bruchstücke erhalten geblieben sind.<sup>2</sup> Um dieselbe Zeit entstand auch die lebendige und kulturgeschichtlich sehr aufschlußreiche Biographie des hl. Theodoros von Sykeon, der zeitweise das Bistum Anastasiupolis bei Ankyra innehatte. Verfasser ist sein Schüler Georgios Eleusios.<sup>3</sup>

Unsicher, ob noch zum 6. oder schon zum 7. Jahrhundert zu zählen, ist die zeitliche Position des Presbyters Gregorios von Kaisareia in Kappadokien. Er ist von dem gleichnamigen Verfasser einer Lobrede auf die heiligen Väter (spätestens 9. Jahrhundert) zu unterscheiden. Unser Gregorios hat eine gutgearbeitete Biographie des Gregorios von Nazianz hinterlassen, die Symeon Metaphrastes in sein Menologion übernommen hat. Sie ist den meisten Sammlungen den Reden des Nazianzeners beigegeben.<sup>4</sup>

Leben des Fasters: Mansi XIII 79–86; – des Theodoros von Sykeon: Joannu 361–495 (mit Lücken); – engl. Übers. (gekürzt): E. Dawes-N. H. Baynes, *Three Byzantine saints*, Oxford 1948, 88–192; – des Gregorios von Nazianz: PG 35, 241–305.

Auf festem historischen Boden sind wir mit Patriarch Joannes Eleemon (dem Barmherzigen, Almosengeber) von Alexandria, gestorben wahrscheinlich 620, dem Freund des Sophronios, Moschos und Leontios von-

mund 47–48; – M. Jugie, *La vie et les oeuvres de Jean de Thessalonique*, EO 21 (1922) 293–307; – ders., *Analyse du discours de Jean de Thessalonique sur la dormition de la s. Vierge*, EO 22 (1923) 385–397; – L. Carli, *Le fonti del racconto della dormizione di Maria di Giovanni Tessalonicense*, Marianum 1 (1940) 307–313; – ders., *Giovanni Tessalonicense e l'assunzione di Maria*, Marianum 4 (1942) 1–9; – J. Rivière, *Le plus vieux Transitus latin et son dérivé grec. Recherches de Théol. ancienne et médiévale* 8 (1936) 323–362 (zum Text von Wilmar); – B. Capelle, *Les anciens récits de l'assomption et Jean de Thessalonique*, *Recherches de Théol. ancienne et médiévale* 12 (1940) 209–235; – ders., *Vestigies grecs et latins d'un antique „Transitus“ de la Vierge*, ABoll. 67 (1949) 21–48; – Jugie, *La mort* 139–150. 214; –

L. Brou, *Restes de l'homélie sur la Dormition de l'archevêque Jean de Thessalonique dans le plus ancien antiphonaire connu*, Archiv für Liturgiewissenschaft 2 (1922) 293–307; – P. Lemerle, *La composition et la chronologie des deux premiers livres des Miracula s. Demetrii*, BZ 46 (1953) 349–361; – D. Hemmerdinger-Hiadou, ABoll. 73 (1955) 17 (zur slav. Homilie).

<sup>1</sup> Ehrhard 192; – BHG 141 g.

<sup>2</sup> Ehrhard 144. 187; – BHG 893.

<sup>3</sup> Ehrhard 191; – ders., *Überlieferung* I 1, 428. 612 u. a.; – Bardenhewer V 141; – BHG 1748.

<sup>4</sup> Ehrhard 169; – ders., *Überlieferung* bes. I 3, 1003–1015; – J. Compennass, *Gregorios Presbyter*, Bonn 1907; – BHG 723–723 c.

Neapolis. Er stammte aus Kypros und wurde im Jahre 610 Patriarch. Aus seiner Feder stammt ein Bios des sagenhaften Bischofs Tychon von Amathus auf Kypros, der freilich nicht mehr vollständig erhalten ist.<sup>1</sup> Sein Nachfolger auf dem Stuhl von Alexandria war Georgios (ca. 620–ca. 630). Er gilt nach Ausweis der Hss. als Verfasser einer Biographie des Joannes Chrysostomos. Photios hat diesen Bios gelesen, ohne zu wissen, wo er Georgios einreihen sollte. Chr. Baur sieht hier ein Pseudepigraph und schlägt vor, den Bios etwa ins 8. Jahrhundert in Kreise der westlichen, unter päpstlicher Jurisdiktion stehenden Griechen einzureihen. Er neigt dazu, den Bios in Abhängigkeit von Theodoros von Trimitus zu sehen. Dagegen hält Norton an einem umgekehrten Abhängigkeitsverhältnis fest und bleibt bei Georgios von Alexandria. Mir scheinen die Argumente beider Verfasser nicht ohne weiteres durchschlagend.<sup>2</sup>

Tychon-Vita: ed. H. Usener, *Sonderbare Heilige I*, Der hl. Tychon, Leipzig 1907; – eine Epitome: H. Delehaye, *ABoll.* 26 (1907) 229–232, u. Ch. I. Papaioannu, *Ἱστορία τῆς ἁγιοθεοῦσας ἐκκλησίας τῆς Κύπρου II*, Piraeus 1927, 212–215; – Chrysostomos-Vita in der Chrysostomos-Ausgabe von H. Savilius VIII, Eton 1612, 157–265.

In die Zeit des Kaisers Herakleios gehört auch die griechische Bearbeitung der Akten der persischen Martyrin Sire (Širin), die unter dem Großkönig Chosrau I. 559 dem Henker übergeben wurde. Das syrische Original stammt von einem Augenzeugen. Der griechische Bearbeiter verband diese Akten mit der Golinduch-Vita des Eustratios (siehe oben S. 411); diese Verbindung ist jedoch fiktiv. Der Übersetzer wollte durch die Verknüpfung mit der berühmten „lebendigen Martyrin“ wohl seiner Heiligen einen größeren Nachhall verleihen.<sup>3</sup>

ASS Mai IV 172–183; 3. ed. 171–182; – neue Ausg. mit eingehendem Kommentar von P. Devos, *ABoll.* 64 (1946) 87–131.

Im 7. Jahrhundert taucht eine Martyrin auf, von der man bis dahin offenbar nichts gewußt hat, obwohl sie schon unter Diokletian in Mesopotamien den Tod gefunden haben soll: Febronia. Ihr griechisches Martyrium geht vielleicht auf ein syrisches Original zurück. Vielleicht verdankt sie ihren plötzlichen Ruhm der Tatsache, daß der Name Febronia im Kaiserhaus (Tochter des Herakleios) vertreten war.<sup>4</sup>

Martyrium griech.: ASS Juni V 17–35, 3. ed. VII 16–31.

Wahrscheinlich unter Kaiser Herakleios schrieb ein Grieche Ägyptens, der sich als Joannes Patriarch von Alexandria, also wohl als Joannes der

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 649 (Ehrhard kennt nur diese Fragmente im Paris. gr. 1488); – H. T. E. Duckworth, *St. John the Almsgiver*, Oxford 1901; – H. Delehaye, *Saints de Chypre*, *ABoll.* 26 (1907) 244–245; – BHG 1859. 1860.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 484. 495. 503; – I 3, 866. 954, 1016 u. a.; – Chr. Baur, *Georgius Alexandrinus*, *BZ* 27 (1927) 1–16; – R. T. Norton, *The vita s. Chry-*

*sostomi by Georgius Alexandrinus*, *Classical Philology* 20 (1925) 69–72; – BHG 873–873 m.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 633; – BHG 1637.

<sup>4</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 189. 344. 360. 644. 645; I 3, 912. 914 u. a.; – J. Simon, *Note sur l'original de la passion de sainte Fébronie*, *ABoll.* 42 (1924) 69–76; – BHG 659–659 e.



Almosengeber, ausgab, eine Lobrede auf den Martyrer Menas, die nur kopistisch erhalten ist.<sup>1</sup>

Auch eine Wundersammlung für die Menaswallfahrer mag hier erwähnt sein, die in allen Sprachen Verbreitung fand. Die griechische Version nimmt wieder einen alexandrinischen Patriarchen, diesmal Timotheos, in Anspruch – „attribution de haute fantaisie“ (P. Peeters) –, um ihr eigenes Ansehen zu vermehren. Eine kürzere Sammlung von fünf Wundern (z. B. im Paris. gr. 1454) dürfte den ursprünglichen Kern davon bilden.<sup>2</sup>

Panegyrikos des Joannes (kopt.) ed. J. Drescher, *Apa Mena*, Kairo 1946, 35–72; Übers. (engl.) a. a. O. 128–149; – Wunder: ed. J. Pomjalovskij, *Leben des hl. Paisij des Großen und des Timotheos Patriarchen von Alexandria. Bericht über die Wunder des Menas* (russ.), Petersburg 1900, 62–89.

Eine Zeitgenossin des Patriarchen Sergios (610–638) war die Äbtissin Sergia im Kloster der hl. Olympias in Konstantinopel. Als die Reliquien dieser Heiligen erhoben und übertragen wurden, schrieb sie darüber einen Bericht und referierte über die Wunder ihrer Schutzpatronin.<sup>3</sup>

H. Delehaye, *Vita sanctae Olympiadis et narratio Sergiae de eiusdem translatione*, *ABoll.* 16 (1897) 44–51; – franz. Übers. v. J. Bousquet, *Récit de Sergias sur Olympias*, *RevOrChr.* 12 (1907) 255–268.

Wohl um das Jahr 631, anlässlich der Translation des Heiligen, verfaßte ein ungenannter Mönch des Anastasios-Klosters in Jerusalem die Akten des Martyrers Anastasios, der am 21. Januar 628 in Kaisareia in Kappadokien hingerichtet worden war.<sup>4</sup>

Ausg. H. Usener, *Bonner Universitätsprogramm* 1894 und A. Papadopulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* IV 126–148. 538; – verschiedene Anastasios-Wunder mit Translationsbericht: Usener, a. a. O. 12–28.

Eines der umstrittensten biographischen Probleme hängt mit der Gestalt des Bischofs Arkadios von Kypros zusammen. Sein Lebensende fällt zwischen die Jahre 626 und 642. Er war Bischof von Konstantia auf Kypros. Die Frage ist, ob er der Verfasser der Biographie des Symeon Thaumastoreites ist oder nicht. Joannes Damaskenos zitiert die Biographie unter dem Namen des Arkadios und gibt ein Fragment daraus (PG 94, 1393–1396). Andererseits sind die chronologischen Schwierigkeiten für diese Zuteilung fast übergroß. H. Delehaye wandte sich mit dem ganzen Gewicht seiner Autorität dagegen. P. van den Ven, der den Bios herausgeben wird, plädiert neuerdings wieder, wenn auch nicht ganz beherzt, für die Echtheit des Lemmas. Neben dem umstrittenen Bios kennt die Überlieferung auch ein Enkomion des Arkadios auf den hl. Georgios.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Peeters, *Tréfonds* 35.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 1, 156. 193. 235. 242. 257. 341. 351. 374; I 2, 188 usw.; – BHG 1256–1269 b; – Peeters, *Tréfonds* 36–39; – H. Delehaye, *Les recueils antiques de miracles des saints*, *ABoll.* 43 (1925) 46–49; – ders., *ABoll.* 29 (1910) 125–135.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 1, 368; – BHG 1376.

<sup>4</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 1, 343. 348.

423. 533. 536. 548. 549 usw.; – BHG 84.

<sup>5</sup> Ehrhard 145. 191; – ders., *Überlieferung* I 1, 622. 626. 629; I 3, 151. 454, 481. 491. 494. 1019 u. a.; – BHG 1689. – DHGE III 1494–1495 (R. Aigrain); – E. Müller, *Studien zu den Biographien des Styliten Symeon des Jüngeren*, *Aschaffenburg* 1914; – S. Šestakov, *Die Vita des Symeon Thaumastoreites in ihrer ursprünglichen Redaktion* (russ.), *VVrem.* 15 (1908) 332–

Fragmente des Bios Symeonis: Mansi XIII 73–80; PG 94, 1393–1396; A. Papadopoulos-Kerameus, *VVrem.* 1 (1894) 145–148. 601–612; – weitere Fragmente bei Šestakov und Müller (siehe S. 461, Anm. 5) und vor allem bei H. Delehaye, *Les saints Stylites*, Bruxelles–Paris 1923 passim; ferner U. Riedinger, *Die hl. Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie*, Innsbruck 1956, 213–216. – Georgios-Enkomion: ed. K. Krumbacher, *Der heilige Georg*, München 1911, 78–81; Dukakes, April 375–378 und Ch. Themeles, *Ἡ ἐν Βορείῳ Ἐξβολὴ ἱερὰ μὲν Ἁγίου Γεώργιου* *Ἡλια*, Athen 1953, 54–56.

Antonios Chozibites († nach 630), Mönch der Choziba-Laura bei Jerusalem, schrieb das Leben des heiligen Georgios Kyprios, eines der großen Männer von Choziba (um † 625). Er verfaßte auch einen Bericht über die Wunder der Theotokos, der eigentlichen Äbtissin seines Klosters. Seine Schriften gehören zu den lebendigen, gänzlich unrhetorischen Mönchsgeschichten, an denen das 6. und 7. Jahrhundert so reich ist.<sup>1</sup>

Der Bios: (C. Houze), *ABoll.* 7 (1888) 97–144. 336–359; – dazu *ABoll.* 8 (1889) 209–210 (mit lat. Übers.); – K. M. Koikylides, *Τὰ κατὰ τῆν λαύραν καὶ τὸν χειμαρρὸν τοῦ Χουζιβῆ. Οἱ βίῳι τῶν ἁγίων Γεωργίου καὶ Ἰωάννου . . . καὶ τὰ θαύματα τῆς . . . Χουζιβιωτισσῆς*, Jerusalem 1901, 1–46; – der Wunderbericht: *ABoll.* 7 (1888) 360–372 und Koikylides, a. a. O. 46–53.

Angeblich zur Zeit des Kaisers Herakleios (610–641) lebte in Kilikien in Adana ein Oikonomos dieses Bistums namens Theophilos, der einen Pakt mit dem Teufel schloß, sich aber wieder bekehrte und bußfertig starb. Darüber berichtet ein ergötzliches Volksbuch, das sicher nicht vor der Mitte des Jahrhunderts entstanden ist. Das Volksbüchlein wurde später für erbauliche Zwecke hagiographisch bearbeitet. Als Redaktor nennt sich ein Kleriker von Adana, Eutychianos, der angeblich ein Hausgenosse des Heiligen war. Die Eutychianos-Version wurde von Paulus Diaconus ins Lateinische übersetzt.<sup>2</sup>

N. Sola, *Il testo greco inedito della leggenda di Teofilo di Adana*, *Rivista storico-critica delle scienze teolog.* 3 (1907) 838–848. 4 (1908) 257–280 (Vatikan. Version); – L. Radermacher, *Griechische Quellen zur Faustsage*, *Sb. AW in Wien* 206, 4, Wien 1927, 163–219 (alle drei bekannten Fassungen); – Übers. des Paulus Diaconus: *ASS Febr.* I 483–487; *Bibliotheca Casinensis III*, Floril. 300–305.

Das berühmte Hypomnestikon, das zu den wichtigsten Quellen der monotheletischen Verfolgungszeit um die Mitte des Jahrhunderts gehört, ist besonders den Leiden des Anastasios Apokrisiarios und des Papstes Martin I. gewidmet. Neuerdings hat R. Devresse in Theodoros, einem Angehörigen der Bruderschaft der Spudaioi, dem Bruder des Theodosios von Gangrai, den Verfasser ausfindig gemacht. Theodoros war ein Freund des Papstes Martin I. und des genannten Anastasios. Früher hatte Devresse in Theodosios selbst den Verfasser gesehen. Das Schriftstück wurde von Anastasios Bibliothecarius auch ins Lateinische übersetzt. Es dürfte 668/669 entstanden sein. R. Devresse ist auch geneigt, die sog. *Commemoratio* (*Afflictio-*

356; – J. Huby, *Recherches de Science Relig.* 14 (1923) 554–556; – P. van den Ven, *ABoll.* 67 (1949) 425–443.

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 3, 926; – BHG 669. 1071; – Anonym., *Les saints Khozibites*, *EO* 1 (1897–1898) 228–233;

– A. M. Schneider, *Das Kloster der Theotokos zu Choziba im Wadi el Kelt*, *Röm-Quart.* 39 (1931) 297–332.

<sup>2</sup> Ehrhard 187; – ders., *Überlieferung I* 1, 570; I 3, 941. 990.; BHG 1319–1522; – Siegmund 269–270.

num maerores), in der die Schicksale des Papstes Martin I. bis zu seinem Tod geschildert werden (+ 655), demselben Theodoros zuzuweisen.<sup>1</sup>

Ausg.: S. L. Epiphaniovič, Materialien zum Leben und Werk des Maximos (russ.), Kiev 1917, 10–20; – R. Devresse, Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée, ABoll. 53 (1935) 49–80; – die lat. Übers. PG 90, 193–202; – die Commemoratio: PL 129, 591–599.

Papst Martin hat übrigens auch einen griechischen Biographen gefunden, was das Interesse der griechischen Bevölkerung am Schicksal dieses Papstes beweist, dessen Leidensgeschichte so eng mit der des Maximos und seiner Gefährten verbunden war.<sup>2</sup>

Die Biographie des Maximos selbst dürfte um 680 entstanden sein, also etwa zur Zeit der Synode, welche die Streitigkeiten fürs erste beendete, die Maximos das Leben gekostet hatten. Der Bios ist durchwegs anonym überliefert; nur der Ambros. gr. 891 s. 11 nennt einen Michael Exabulites als Verfasser.<sup>3</sup>

Martins-Bios: P. Peeters, ABoll. 51 (1933) 225–262; – Maximos-Bios: PG 90, 68–109; Ergänzungen dazu von R. Devresse, ABoll. 46 (1928) bes. 18–23.

Am 12. Dezember 655 trug Theodoros, Bischof von Paphos, in der Kirche von Trimuthus seinen enkomiaistischen Bios des hl. Bischofs Spyridon von Trimuthus vor.<sup>4</sup>

Ein gleichnamiger Bischof, Theodoros von Trimuthus, schrieb ein Leben des hl. Joannes Chrysostomos, etwa um 680. Über sein Verhältnis zu Georgios von Alexandria siehe oben S. 460.<sup>5</sup>

Hier sei auch der Bios des Joannes Chrysostomos erwähnt, der unter der Flagge des Patriarchen Martyrios von Antiocheia († 471) segelt. Der Verfasser gibt sich als Augenzeuge, hat aber, wie eine Analyse herausgestellt, Palladios benützt. Die legendären Züge sind nicht gering, so daß man den Bios mit Vorsicht wohl ins 7. Jahrhundert herunterrücken darf.<sup>6</sup>

Spyridon-Bios: ed. P. van den Ven, La légende de S. Spyridon, Löwen 1953, 1–103 und S. Papageorgiu, Ἀσματοικὴ ἀκολουθία καὶ βίος τοῦ . . . πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος, Athen 1904, 46–109; – Chrysostomos-Vita des Theodoros, PG 47, LI–LXXXVIII; –

<sup>1</sup> BHG 2264; – R. Devresse, ABoll. 46 (1928) 5–49; – von einer Ausgabe der georgischen Übersetzung eines „mémoire“ des Theodosios durch Kekelidse (1949?) spricht M. Tarchnišvili, Les récentes découvertes . . . en géorgien, Muséon 63 (1950) 259 f.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 612; – BGH 2259; – W. M. Peitz, Martin I. und Maximus Confessor, HistJahrb. 38 (1917) 213–236. 429–458.

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung I 4, 357; I 2, 42. 669; I 3, 182. 200. 1024 u. a.; – BHG 1234; – R. Devresse, La vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions, ABoll. 46 (1928), 5–49.

<sup>4</sup> Ehrhard 191; – ders., Überlieferung I 4, 328. 390. 395. 411. 510. 520 u. a.; –

BHG 1647. 1647 b; – H. Usener, Beiträge zur Geschichte der Legendenliteratur, JahrbProtTheol. 13 (1887) 219–232 = Kleine Schriften III, Leipzig 1914, 74–83; – P. Heseler, Hagiographica I, ByzNgrJbb. 9 (1932–1932) 113–128. 320–337.

<sup>5</sup> Ehrhard 191–192; – ders., Überlieferung I 4, 199. 205. 243. 247. 319. 341. 374 u. a.; – BHG 872–872 d; – K. Dyobuniotes, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογ. Σχολῆς τοῦ Ἀθῆν. Πανεπιστημίου 1 (1926) 345–357; – siehe auch oben S. 460 Anm. 2.

<sup>6</sup> Ehrhard, Überlieferung I 4, 495; – BHG 871; Chr. Baur, Saint Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire, Löwen – Paris 1907, 39; – ders., Der hl. Johannes Chrysostomos und seine Zeit I, München 1929, S. XXIX.

Chrysostomos-Bios des Martyrios: Schlußteil: PG 47, XLIII-LII; Anfang bei I. Mingarelli, Graeci codices manuscripti apud Nanios . . . asservati, Bologna 1784, 337-338.

Kurz vor 668 ist eine Sammlung der Miracula des antiochenischen Heiligen Artemios entstanden, die sich um seine Kultstätte in Konstantinopel ranken. Sie sind von besonderem kulturgeschichtlichen Interesse, da hier etwas vom antiken Inkubationsbrauch weiterlebt.<sup>1</sup>

A. Papadopulos-Kerameus, *Varia graeca sacra*, Petersburg 1909, 1-75; - eine Epitome davon a. a. O. 76-79.

Um die Mitte des Jahrhunderts verfaßte ein Mönch Anastasios erbauliche Erzählungen (*διηγήματα ψυχωφελῆ*) über die Tugenden der Mönchsväter seiner Zeit auf dem Berge Sinai. Der Verfasser lernte das Mönchsleben in Syrien, Jerusalem und Ägypten aus eigener Erfahrung kennen. Von einem zweiten Anastasios sind ähnliche Erzählungen erhalten geblieben. Eine spätere Hand hat beide Sammlungen zu einem Büchlein vereinigt. Nach dem Herausgeber F. Nau ist es nicht ganz unwahrscheinlich, daß der zweite Anastasios kein anderer als Anastasios Sinaites ist; doch verkennt Nau auch nicht die Schwierigkeiten, welche eine Identifizierung bietet.<sup>2</sup>

Ausg. mit Kommentar von F. Nau, *Oriens christ.* 2 (1902) 58-89. 3 (1903) 56-90; - franz. Übers. von F. Nau, *Les récits inédits du moine Anastase*, Paris 1902, Extrait aus der *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 1902 Nr. 1 und 2.

Der thessalonizensische Einsiedler David, der in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts oder noch im 5. Jahrhundert aus dem Orient nach Griechenland kam und um 540 in Thessalonike starb, fand etwa um 720 einen Biographen, dessen Namen uns nicht bekannt ist; wir wissen nur, daß er Mönch des Klosters der hl. Theodoros und Merkurios τῶν Κουκουλλεώτων (oder Κουκουλλάτων) gewesen ist. Der Biograph hatte keine schriftlichen Vorlagen, sondern zeichnet nur die mündliche Tradition auf. Die Nachrichten des Joannes Moschos über seinen Helden scheinen ihm unbekannt geblieben zu sein. Der Bios ist auch in einer abgekürzten Redaktion griechisch und georgisch erhalten.<sup>3</sup>

Ed. V. Rose, *Leben des hl. David von Thessalonike*, Berlin 1887.

Man darf wohl annehmen, daß spätestens um die Wende zum 8. Jahrhundert, wahrscheinlich aber schon früher, in einem griechischen Kloster Italiens der Bios des römischen Martyrers Pankratios (zu unterscheiden

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 82. 462. 469 u. a.; - BHG 173-174; - P. Maas, *Wunder des hl. Artemios c. 18*, *ByzNgrJbb.* 1 (1920) 49; - ders., *Artemios-Kult in Konstantinopel*, a. a. O. 377-380; vgl. auch *ByzNgrJbb.* a. a. O. 384-385; - H. Delehaye, *Recueils antiques de miracles des saints*, *ABoll.* 43 (1925) 32-38.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 3, 932; - BHG 1448 p-1448 pb; - Bardenhewer V 46.

<sup>3</sup> Ehrhard 198; - ders., *Überlieferung I* 3, 55. 46. 58. 169. 709; - BHG 493-493e; - DHGE XIV 121-122 (V. Laurent); - P. N.

Papageorgiu, *Zum Leben des hl. David von Thessalonike*, *BZ* 2 (1893) 287-290; - ders., *Νέον χειρόγραφον τοῦ βίου τοῦ ὁσίου Δαβὶδ*, *Βυζαντικῆ* 2 (1911) 231-234; - F. Uspenskij, *Lëtopis* 4, *Byz. Abt.* 2 (Odessa 1894) 81-83; - V. Latyšev, *O žitjach prep. Davida Solunskago*, *Zapiski Imperat. Odesskago Obščestva istorii i drevnostej* 30 (Odessa 1912) 217-251; - A. A. Vasiličev, *The life of David of Thessalonike*, *Traditio* 4 (1946) 115-147; - R. Loenertz, *Saint David de Thessalonique*, *RevEtByz.* 11 (1953) 205-222 (mit Anm. von V. Laurent).

vom gleichnamigen Bischof von Taormina) verfaßt wurde. Der Stoff wurde auch vom Verfasser der Legende des syrischen Martyrers Azazail übernommen und ist eines der letzten Beispiele für das Eindringen römischer Stoffe in Syrien vor der Kreuzfahrerzeit. Schon im 9. Jahrhundert findet sich eine bescheidene Paraphrase des Martyriums des Pankratios hsl. bezeugt (Paris. gr. 1470 a. 890).<sup>1</sup>

Das griechische Martyrium des Pankratios wurde auch von jenem Pamphilos, Presbyter der Anastasis in Jerusalem, benützt, der – wohl wenig später, sicher aber vor etwa 720 – ein Enkomion auf die Jungfrau Soteris geschrieben hat, welche die angebliche Gefährtin des Pankratios war.<sup>2</sup>

*Passio Pancratii*: ed. P. Franchi de' Cavalieri, *Hagiographica, Rom* 1908, 109–112; – Enkomion auf Soteris, a. a. O. 113–120; – die Paraphrase des Pankratios-Martyriums: ed. F. Macler, *Histoire de St. Azazail, Paris* 1902, 16–20.

Der Normaltext des Georgios-Martyriums, weit davon entfernt, nahe an die legendäre Gestalt heranzureichen, liegt zwar im 8. Jahrhundert schon vor, scheint jedoch bereits eine Reaktion gegen die Unbekümmertheiten der volkstümlichen Georgios-Erzählungen, die uns in verschiedenen Fassungen bekannt geworden sind, darzustellen. Ein Pasikrates (in späteren Versionen gelegentlich in Pankratios umgedeutet) gibt sich als Verfasser aus. Der Text hat das Initium: 'Η μὲν τοῦ σωτήρος.<sup>3</sup> Der Normaltext der *Passio* wurde von einem Verehrer des Heiligen, der damit Züge aus anderen Quellen in das Martyrium hineinbringen wollte, zu unbestimmter Zeit auf höchst ungeschickte Weise interpoliert.<sup>4</sup>

Ed. K. Krumbacher, *Der heilige Georg, München* 1911, 41–51; – a. a. O. 1–30: Texte und Untersuchungen aus der populären Georgios-Literatur; – Krumbacher a. a. O. bietet die interpolierten Stücke unter Angabe der Einschubstellen: S. 51–58; – eine Rezension des interpol. Textes: ed. Meliton v. Madaba, *Νεστών* 28 (1933) u. 29 (1934) in zahlr. Forts.

In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts, näherhin vor 685, entstand auch das zweite Buch der *Miracula Sancti Demetrii*, während das 3. Buch erst nach 904 entstanden ist. Zum ersten Buch siehe oben S. 458.<sup>5</sup>

Buch II: ASS Oct. IV 161–184. 189 und PG 116, 1323–1376. 1381 (unvollst.); – Exzerpte: A. Tougard, *De l'histoire profane dans les Actes grecs des Bollandistes, Paris* 1874, 118–204; – Buch III: ASS a. a. O. 190–197 und PG a. a. O. 1384–1397 (Teilausgabe).

<sup>1</sup> BHG 1409–1409.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 2, 111; – BHG 1642. 1642a; – das Fest der hl. Soteris ist für Jerusalem schon im 6. Jahrhundert bezeugt. Ehrhard a. a. O. identifiziert deshalb Pamphilos mit dem chaldonisch gesinnten Theologen Pamphilos des 6. Jahrhunderts. Damit müßte auch der Ansatz des Pankratios-Martyriums (gegen P. Franchi de' Cavalieri) wesentlich höher gerückt werden; s. S. 379.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 1, 348. 610; I 2, 173; I 3, 265. 755. 783. 803 u. a.; – BHG 671–672b.

<sup>4</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 1, 400; I 3, 148. 611; – BHG 678.

<sup>5</sup> BHG 516 z–531; – J. Laurent, *Sur la date des églises Saint Démétrius et Sainte Sophie à Thessalonique, BZ* 4 (1895) 420–434; – A. Pernice, *Bessarione an. VI, ser. II* 2 vol. 2 (1901–1902) 181–187; – P. Lemerle, *La composition et la chronologie des deux premiers livres des Miracula S. Demetrii, BZ* 46 (1953) 349–361; – A. Burmov, *Die Chronologie der Belagerungen Thessalonikes durch die Slaven in den Miracula s. Demetrii (bulg.)*, *Godišnik der Univ. Sofia phil.-hist. Fakultät*, 1952, II, 167–214; – F. Barišič, *Čuda Dimitrija Solunskog kao istoriski izvori (serb.)*, *Beograd* 1953.

Nach dem Friedensschluß von 688 zwischen Byzanz und dem Islam, als Kaiser Justinianos II. begann, Kypros zu evakuieren, kamen auch die Reliquien des kyprischen Heiligen Therapon nach Konstantinopel. Hier in der Hauptstadt wird wohl nicht lange danach ein abgekürzter Bios des Heiligen mit einer Wundersammlung entstanden sein.<sup>1</sup>

ASS Mai VI 682–692; 3. ed. 676–685 und vollständiger L. Deubner, *De incubatione capita quattuor*, Leipzig 1900, 120–134.

Vielleicht darf hier auch der romantische Biograph genannt werden, der sich des „Reiseführers“ des Apostels Barnabas auf Kypros, Herakleides, annahm, der später Bischof von Tamessos geworden sein soll. Der Bios ist noch ungedruckt (Paris. 769 und 979).<sup>2</sup>

Zur umfassenden Legendisierung der frühesten kyprischen Kirchengeschichte gehören auch die Akten des hl. Auxibios, Bischofs von Solia oder Soloi, der bald nach dem Tode des Apostels Barnabas getauft worden sein soll. Sie sind nur in lateinischer Fassung gedruckt, griechisch aber jedenfalls schon im 10. Jahrhundert bezeugt. Vielleicht entstanden auch sie zur Zeit der kyprischen Evakuierung.<sup>3</sup>

Lat. ASS Februar III 124–128; 3. ed. 127–130.

Einige biographische Texte sind nicht zu datieren, obwohl manches dafür spricht, daß sie in die Wende zum 8. Jahrhundert gehören. So z. B. die Vita des Bischofs und Exegeten Gregorios von Akragas, der vielleicht dem 7. Jahrhundert angehört (siehe S. 467). Sie entstammt der Feder eines Priesterabtes des Sabas-Klosters in Rom namens Leontios und bildet die Grundlage für eine zweite (unedierte) Vita des Heiligen vom Abt Markos desselben Klosters. Zwischen dem Tod des Heiligen und der Abfassung der Biographie des Leontios dürfte einige Zeit liegen.<sup>4</sup> Schwer datierbar ist auch das enkomiasische Leben des hl. Joannes Klimax von dem Mönch Daniel von Rhaithu, das fast regelmäßig in den Hss. der Klimax vorausgeschickt wird. Es berichtet wenig Konkretes und scheint ebenfalls erst geraume Zeit nach dem Tode des Heiligen verfaßt worden zu sein. Die Handschriften enthalten mehrere Rezensionen. Ganz gelegentlich findet sich die Vita auch am Ende der Klimax.<sup>5</sup> Einer der ältesten Wunderberichte über den Erzengel Michael und seinen Kult in Chonai geht unter dem Namen eines Prosnarios an der Michaelskirche von Chonai mit dem Namen Archippos.<sup>6</sup>

Vita des Gregorios von Agrigent: PG 98, 594–716; – Vita des Joannes Klimax: PG 88, 596–608; – die biographischen Stücke a. a. O. 608–609 über Joannes entstammen

<sup>1</sup> BHG 1796; – H. Delehaye, *Saints de Chypre*, ABoll. 26 (1907) 247; – ders., *Les recueils antiques de miracles des saints*, ABoll. 43 (1925) 38–40.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 3, 745; – Delehaye, a. a. O. 238–239; – BHG 743.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 1, 569. 572. 579; – Delehaye, a. a. O.; – BHG 204.

<sup>4</sup> Ehrhard 129; – ders., *Überlieferung* I 1, 90. 375. 379. 415. 479. 499 u. a.; –

BHG 707–707 p; – Bardenhewer V 107; – G. Stramondo, *Elementi storici e fantastici nella biografia di s. Gregorio di Agrigento*, Studi Bizant. 7 (1953) 207.

<sup>5</sup> Ehrhard 144; – ders., *Überlieferung* I 3, 1020–1024; – Bardenhewer V 81–82; – BHG 882–883 b.

<sup>6</sup> Ehrhard 170; – ders., *Überlieferung* I 4, 180. 183. 199. 376–377; I 3, 769, 835 u. a.; – BHG 1282–1282 c.

den Erzählungen des Mönches Anastasios (s. oben S. 464); die Daniel-Vita auch in der Ausgabe der Klimax von Trevisan, Turin 1941, I 4–29; – Archippos von Chonai ed. M. Bonnet, ABoll. 8 (1889) 287–307 mit lat. Übers. (auch separat, Paris 1890) und nochmals mit lat. Übers. des 11./12. Jahrh. von F. Nau, PO IV, Paris 1907, 547–562.

Vielleicht früher, aber kaum recht viel später entstand auch der Bios des palästinensischen Asketen Chariton, den Symeon Metaphrastes mit geringfügigen Änderungen in sein Menologion aufgenommen hat.<sup>1</sup>

G. Garitte, La vie prémétaphrastique de s. Chariton, Bulletin de l'Institut Belge de Rome 21 (1941) 5–50.

## E. EXEGETEN

Würde man die Exegese des 7. Jahrhunderts nur nach den biblischen Kommentarwerken beurteilen, die im folgenden genannt werden, so bliebe praktisch nicht viel übrig. Man darf jedoch nicht vergessen, daß der Kommentar nicht die einzige Form der biblischen Arbeit der Byzantiner war. Ebenso wichtig für ihre Art, die Bibel zu verstehen und zu verwerten, sind die geistlichen Centurien, etwa eines Maximos und eines Thalassios oder die Fragantworten eines Anastasios Sinaites. An eigentlichen Kommentarwerken ist daneben, abgesehen etwa vom Hexaemeron-Kommentar des Sinaites, wenig zu nennen.

Gewöhnlich versetzt man Gregorios von Agragas in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts.<sup>2</sup> Er ist aus der Nähe von Agrigent gebürtig, machte eine Wallfahrt ins Heilige Land und wurde in Jerusalem zum Diakon geweiht. Auf der Rückreise besuchte er Antiocheia, Konstantinopel und Rom, wo er im Kloster des hl. Sabas Wohnung nahm. Der Papst bestellte ihn schließlich zum Bischof von Agrigent. Als Bischof mußte er sich wegen schwerer Beschuldigungen, die gegen ihn erhoben wurden, beim Papst verantworten, wobei sich freilich seine Unschuld herausstellte. Man hat dabei auf einen Brief des Papstes Gregor des Großen aus dem Jahr 592 oder 593 verwiesen und den darin genannten Gregorios episcopus Agrigentinus mit unserem Gregorios identifiziert. Dagegen hat schon vor langer Zeit der ausgezeichnete Lancia di Brolo Stellung genommen.<sup>3</sup> A. P. Christophilopoulos hat neuerdings die Daten der Biographie untersucht und kommt zu dem Ergebnis, daß als Lebenszeit des Gregorios die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts in Anspruch zu nehmen ist.<sup>4</sup>

Die Vita des Heiligen von dem römischen Sabas-Mönch Leontios weiß von zahlreichen Predigten des Heiligen zu berichten, die auch schriftlich niedergelegt worden seien, jedoch scheint davon nichts erhalten geblieben zu sein. Ebenso spricht Leontios von anderen Büchern zum Heile der Seelen. Erhalten geblieben ist unter seinem Namen nur ein Kommentar in

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 917. 918.

<sup>2</sup> 920.

<sup>3</sup> So noch Bardenhewer V 105–106.

<sup>4</sup> Storia della chiesa di Sicilia II, Palermo

1884, 38–57.

<sup>4</sup> Πότε ἔζησεν ὁ Γρηγόριος ὁ Ἀκράγαντος, Ἐπετηρίς 19 (1949) 158–161.

zehn Büchern zum Kohelet, der ein gesundes Gespür für den Literalsinn verrät.<sup>1</sup>

Kommentar: PG 98, 741–1182.

Verfasser einer rein grammatikalischen Erklärung der Psalmen mit Ein-schluß der Oden ist Georgios Choroiboskos, Diakon, Chartophylax und Oikumenikos Didaskalos in Konstantinopel. Die Datierung des Choroiboskos schwankt; B. A. Müller glaubte nachgewiesen zu haben, daß er ins 6. Jahrhundert gehöre; doch scheinen mir seine Gründe nicht durchschlagend, da vor allem die Titulatur in dieser Zusammenstellung ins frühe 7. Jahrhundert zu gehören scheint.<sup>2</sup> Der Kommentar ist ein Reportatum (ἀπὸ φωνῆς) seiner Schüler.<sup>3</sup>

Ausg.: Th. Gaisford, G. Coerobosci dictata in Theodosii canones et epimerismi in psalmos, III, Oxford 1842, 1–192.

Ein besonderes Problem der Exegese des 7. Jahrhunderts bildet der Name *Petros von Laodikeia*. Bis vor nicht gar langer Zeit sah man in ihm den Verfasser eines Kommentars zum Matthäusevangelium, ferner zu Markus, Lukas und Johannes. In Wirklichkeit handelt es sich beim Mt.-Kommentar um eine Katene zu diesem Evangelium, und zwar um die Grundform des Typs B (Reuß), bei dem die Lemmata in Wegfall gekommen sind. Die Zuteilung dieser Grundform an einen weiter nicht bekannten Petros von Laodikeia erfolgt in den Hss., soweit man bis jetzt sieht, ein einziges Mal in einer Hs. des 11. Jahrhunderts und auch hier erst nachträglich von einer späteren Hand. Sonst werden ihm nur einige Lemmata daraus zugeschrieben, was z. B. M. Rauer veranlaßt, einen Mt.-Kommentar eines Petros zu postulieren. Auf dieser Grundform des – wie man ja doch sagen darf – Pseudo-Petros baut noch im 7. oder 8. Jahrhundert eine Katene auf, die besonders Origenes berücksichtigt. Die sog. Markos-Katene des Petros dürfte identisch sein mit der des „Viktor von Antiocheia“, während die Lukas-Katene ein Sammelwerk aus Seueros von Antiocheia und in erster Linie Kyrillos von Alexandria, vermischt mit einigen Scholien eines Petros von Laodikeia, ist. Auch der sog. Joannes-Kommentar des Petros ist nichts weiter als eine Katene (Typ B: Reuß), in der nur ein einziger Text mit dem Lemma Petros' versehen ist – ein Typ, auf dem wiederum etwa im 7. Jahrhundert eine weitere Joannes-Katene aufbaut.

Gesondert überliefert sind aus diesen „Kommentaren“ die Erläuterungen zum Vaterunser, zum Magnificat, Benedictus und Nunc dimittis; C. Hein-

<sup>1</sup> Ehrhard 128–129; – Bardenhewer V 105–107; – DBible III 333 (J. v. d. Gheyn); – M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen, Wien 1902; – S. Genaro, *Influssi di scrittori greci nel „Commento all' Ecclesiaste“ di Gregorio di Agrigento*, Miscell. di studi di lett. crist. antica, Catania 1951; – G. Mannelli, *Il problema del libero arbitrio nel commento all' Ecclesiaste di san Gregorio d' Agrigento*, Studi bizantini 7 (1953)

145–146.

<sup>2</sup> Die Glosse bei Steph. Byzant., in der Choroiboskos zitiert wird, ist sicher echt, ohne daß damit gesagt ist, daß das Zitat des Ch. sich nicht erst später eingeschlichen hat! Ein οἰκουμενικός διδάσκαλος in Konstantinopel, noch dazu ein Geistlicher, ist vor Herakleios kaum denkbar.

<sup>3</sup> Schmid-Stählin 1079; – Krumbacher 583–584; – LTK II 883 (L. Ehrhard); – B. A. Müller, *Hermes* 53 (1918) 345.



rici veröffentlicht auch noch zwei kanonistische Texte über Verwandtschaftsgrade, die jedoch nicht dem Kompilator der Katene angehören.

Es sei auch noch erwähnt, daß der Name Petros von Laodikeia in einer Hs. des 11. Jahrhunderts (Vat. gr. 412) ursprünglich unter dem Namen des Theodoros von Herakleia zu lesen ist als Verfasser eines Psalmenkommentars. Der Paris. suppl. gr. 407 enthält angeblich auch drei Reden eines Petros von Laodikeia.

Was es im einzelnen mit diesen Namen auch auf sich haben mag, die großen „Kommentarwerke“ wurden ihm jedenfalls ohne hinreichenden Grund zugesprochen.<sup>1</sup>

Die Mt.-Katene ed. C. Fr. G. Heinrichi, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments V, Leipzig 1908; – die Vaterunsererklärung: PG 86, 2, 3329–3336 und Heinrichi, a. a. O. 60–63; – die Cantica NT: PG 86, 2, 3324–3329 und Heinrichi, a. a. O. III, 111–115; – die kanonischen Texte: Heinrichi, a. a. O. III 115–118.

Auch was es mit dem Presbyter Andreas auf sich hat, ist noch nicht recht geklärt. Es gibt eine Katene zum Propheten Esaias, die im Grunde nichts ist als eine Kopie der noch zu erwähnenden Katene des Joannes Drungarios, also frühestens dem 7. Jahrhundert angehören kann. Hier nennt sich ein „demütiger Presbyter Andreas“, der mit dieser Katene zu tun hat, wobei es freilich ungeklärt bleibt, ob er als Redaktor gelten will, oder ob er nur als Kopist daran gearbeitet hat. Faulhaber möchte ihn mit Andreas Hamartolos, dem Verfasser einer Homilie auf den Palmsonntag, identifizieren; freilich reichen solche Demutsbeinamen für eine Gleichsetzung nicht annähernd aus.

Nach einer hsl. Notiz gilt der Presbyter Andreas auch als Verfasser der Katene zur Apostelgeschichte und zu den Katholischen Briefen. Die Katene, zur Apostelgeschichte, die hsl. seinen Namen führt, ist auf Grund phantastischer Überlegungen des Herausgebers unter dem Namen Oikumenios gedruckt worden. Weitere Drucke von Katenen zu den Acta hängen von dieser „Andreas-Katene“ ab, in der neben Seueros auch noch Maximus der Bekenner vertreten ist, so daß auch hier das 7. Jahrhundert als frühester Termin feststeht. Eine ähnliche Struktur weist die Katene zu den Katholischen Briefen auf. Auch hier ist Seueros besonders stark vertreten. Der Verfasser mag zwar kein Monophysit gewesen sein, stand aber doch hinter Seueros als Exegeten, der ihm nicht weniger orthodox zu sein scheint als Kyrillos. Zugrunde liegt ein anonymer Urkommentar, in den später weitere Texte eingefügt wurden, wobei das Interesse der Katenisten all-

<sup>1</sup> Ehrhard 136–137; – Bardenhewer V 107–110; – DTC XII 2, 1939–1940; – C. Fr. G. Heinrichi, Aus der Hinterlassenschaft des Petrus von L., Beiträge zur Geschichte und Erklärung des NT III 2, Leipzig 1905, 99–120; – J. Sickenberger, Über die dem Petrus von Laodicea zugeschriebenen Evangelienkommentare, Theol. Quartalschr. 86 (1904) 10–19; – M. Rauer, Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukas-Kommentar, Münster 1920; –

E. Klostermann, ZNTWiss. 12 (1911) 287–288; – E. Klostermann und E. Benz, Zur Überlieferung der Matthäus-Erklärung des Origenes, Leipzig 1931–1932; – T. W. Manson, ZNTWiss. 35 (1936) 307; – L. Früchtel, Neue Textzeugen zu Clemens Alexandrinus, ZNTWiss. 36 (1937) 81–90; – J. Reuß, Matthäus-, Markus- und Johanneskatenen, Münster 1941, 72–78. 182–183 u. passim.

mählich erlahmte. Auch hier ist Maximus Homologetes terminus post quem. Unseren Andreas mit Andreas von Kreta zu identifizieren – wie Soden gewollt –, ist schon aus dogmengeschichtlichen Gründen nicht denkbar. Außerdem darf man annehmen, daß der Name Andreas in die Katene erst nachträglich und nicht zu Recht Eingang gefunden hat.<sup>1</sup>

Die Esaias-Katene ungedruckt: im *Ottob. gr. 7*; – Katene zur Apostelgeschichte unter dem Namen des Oikumenios ed. Donatus Veronensis, Verona 1532 und Neudruck 1562; – eine lat. Übers. davon ed. J. Hentenius, Paris 1547, und ders., griech. u. lat. Paris 1631 = PG 118, 43–308; – davon abhängig sind 1. die lat. Katene ed. J. B. Feliciano, Venedig 1545, und J. A. Cramer, *Catenae gr. Patrum in NT III*. Oxford; – zu den Kath. Briefen: Cramer a. a. O. VIII, Oxford 1844; – ein Auszug daraus bei Chr. F. Matthaei im Anhang zu seiner Textausgabe der Kath. Briefe, Riga 1782, 181–245.

Blaß wie der Name Petros von Laodikeia und Andreas Presbyter – aber offensichtlich doch ein Verfassernamen – ist der Name Joannes Drungarios oder Joannes ὁ τῆς Δρουγγαρίας. Mit einiger Sicherheit darf man sagen, daß von ihm die große Katene zum Propheten Esaias stammt. Man weiß über diesen Joannes weiter nichts, aber einige Anzeichen weisen ihn in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts. Die Grundlage dieser Isaiaskatene bilden Basileios, Kyrillos und Eusebios. Der Autor entschuldigt sich, daß er ihnen Origenes und Theodoretos einfügt. Nicht alles, was Häretiker geschrieben hätten, müßte auch schon als häretisch angesehen werden. So nimmt auch Seueros einen bedeutenden Platz in der Katene ein. Aber nicht nur Isaias, sondern auch die anderen großen Propheten, einschließlich Baruch und die Klagelieder, hat wohl Joannes Drungarios mit Erläuterungen versehen. Für Ezechiel fand er keine orthodoxen Scholien vor, so sei er eben zu den Häretikern (Theodoretos, Polychronios und Origenes) gegangen. Vielleicht gab es schon vor Joannes eine Urkatene um den Polychronios-Kommentar herum, auf die sich Joannes stützte. Auch hier ist Seueros der jüngste Autor. Diese Unvoreingenommenheit gegenüber „häretischen“ Autoren kam dem Kompilator besonders bei der Katene zu Daniel zugute, die wohl ursprünglich nur aus Scholien am Rande des Theodoretos-Kommentars bestand.<sup>2</sup>

Prolog zur Isaias-Katene: ed. M. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften*, Freiburg 1899, 192; – E. Klostermann, *Die Überlieferung der Jeremias-homilien des Origenes*, Leipzig 1897, 34–36, und PG 24, 81; – Jeremias-, Baruch- und Klagelieder-Katene vermischt mit der Masse der Olympiodoros-Scholien ed. M. Ghisler, *In Jeremiam Prophetam commentarii*, Lyon 1623, 3 Bde; zu Baruch I. c. III 225–254;

<sup>1</sup> Ehrhard 211. 215; – H. v. Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments I 1* (1902) 278–279. 529–530. 683–892; – M. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften*, Freiburg 1899, 83; – DBible, Suppl. I. 1205–1209 (R. Devreesse); – K. Staab, *Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen*, *Biblica* 5 (1924) 296–353; – T. H. Ropes, *The Greek Catena to the Catholic Epistles*, Harvard Theol. Review 19 (1926) 383–388; – A. Strobel, *Ein Katenenfragment mit Irenaeus Adv. Haer. V, 24,*

2 f., ZKG 68 (1957) 139–143 (zu den Kath. Briefen); – Ehrhard 211 nennt in diesem Zusammenhang einen Andreas Hamartolos mit einer Palmsonntagspredigt im Paris. 771; hierbei handelt es sich jedoch um Andreas von Kreta!

<sup>2</sup> Ehrhard 211. 215. – DBible Suppl. I 1147–1158 (R. Devreesse); – M. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften*, Freiburg 1899; – E. Klostermann, *Die Überlieferung der Jeremias-homilien des Origenes*, Leipzig 1897, 34–56.

zu den Klageliedern III 1–224 und A. Agellius, In lamentationes Jeremiae commentarium, Rom 1589; – die Ezechiel-Katene des Drungarios ist noch nicht ediert; H. Pradus und J. B. Villalpandus, In Ezechielem explanationes, 3 Bde, Rom 1596, ist keine Katene! – Daniel-Katene: ed. H. Brughton, Commentarius in Daniele, Basel 1599, hat nur teilweise Katenenscholien; auch A. Mai Script. Vet. Nov. Coll. I 2, 161–221 ist nicht vollständig; – Katene zur Susanna-Geschichte ed. J. Pitra, Analecta II, 253–268.

Neben diesen Katenen, mit welchen Namen verbunden sind, sei es daß es sich nun um Pseudepigrapha handelt oder um Kompilatorennamen, stehen auch im 7. Jahrhundert andere Katenen ohne Verfassernamen.

Wahrscheinlich gehört hierher die Dreiväter-Katene zum Hohenlied, basierend auf Neilos, Gregorios von Nyssa und Maximus Homologites;<sup>1</sup> sowie die Dreiväter-Katene zum Kohelet aus Gregorios von Nazianz, Gregorios von Nyssa und Maximus dem Bekenner.<sup>2</sup>

Zum Hohenlied Teilausgabe: PG 87, 2, 1755–1780 und PG 122, 57–686; – Dreiväter-Katene zum Kohelet ist unediert.

Etwa zu Ende des Jahrhunderts muß auch der sogenannte Corderius-Typ der Katene zum Joannesevangelium entstanden sein. Seueros ist hier der letzte Scholiast. Die Hauptmasse der Exegesen wird von Chrysostomos, Ammonios und Kyrillos gestellt.<sup>3</sup> Auch die Lukas-Katene, die auf Ps.-Titos von Bostra aufbaut, dürfte etwa in dieser Zeit oder im 8. Jahrhundert entstanden sein.<sup>4</sup>

Ins 7. Jahrhundert gehört auch die große Katene zum Römerbrief und zum 1. und 2. Korintherbrief des Vaticanus gr. 762 und anderer Handschriften („Vatikanischer Typ“: Staab), eine Arbeit, die sich durch besondere Zuverlässigkeit auszeichnet. Die meisten Texte sind lemmatisiert; der Kompilator hat auch aus Eigenem beigelegt. Dem Bibeltext nach dürfte der Autor in Antiocheia oder Konstantinopel zu suchen sein.<sup>5</sup> Der „Pariser Typ“ der Paulus-Katenen setzt da an, wo der „Vatikanische“ aufhört (Galater- bis Hebräerbrief). Es handelt sich im wesentlichen um einen Auszug aus den Chrysostomos-Homilien, erweitert durch einige andere Hermenien. Die Katene trägt einen durchaus persönlichen Stempel, wir haben aber keinen Anhaltspunkt für die Suche nach einem Autor. Auch er dürfte vielleicht dem 7. Jahrhundert angehören. Er ist durch streng orthodoxe dogmatische Rücksichten in der Auswahl seiner Hermenien bestimmt.<sup>6</sup>

Am stiefmütterlichsten wurde von den Katenisten die Apokalypse behandelt, da ja dieses Buch selbst in der Ostkirche die Schwierigkeiten, die es im

<sup>1</sup> M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien-, und Prediger-Catenen, Wien 1902; – A. Sović, De Nili Monachi commentario in Canticum Canticorum reconstruendo, Biblica 2 (1921) 45–52.

<sup>2</sup> Faulhaber, a. a. O.

<sup>3</sup> J. Reuß, Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen, Münster 1941, 162–175.

<sup>4</sup> J. Sickenberger, Titus von Bostra, Leipzig 1901, 16–41.

<sup>5</sup> K. Staab, Die Paulus-Katenen, Rom 1926, 7–36; – C. H. Turner, Greek Pa-

tristic commentaries on the Pauline Epistles, Dict. of the Bible, Extra-vol. Edinburgh 1904, 484–530; – O. Lang, Die Katene zum 1. Korintherbrief kritisch untersucht, Jena 1908; – ders., Die Katene des Vaticanus gr. 762 zum ersten Korintherbrief analysiert, Leipzig 1909; – zur Ausgabe von Cramer vgl. Cl. Jenkins, Journ-TheolStud. 6 (1904) 113–116 und 9 (1908) 231 (–247).

<sup>6</sup> K. Staab, a. a. O. 53–70.

Chilistenstreit geschaffen hatte, kaum mehr ganz überwand. Eine Torso-Katene mit Origenes als Haupthermeneut ist bekannt geworden. Darüber hinaus sind hsl. nur noch zwei Katenen erhalten, die praktisch einen Cento aus Oikumenios und Andreas von Kaisareia darstellen, also auch erst im 7. Jahrhundert frühestens entstanden sind. Ob der Verfasser der zweiten jener Mönch Markos ist, der unter Kaiser Michael VIII. († 1282) lebte und diese Katene in sein asketisches Florileg aufgenommen hat, ist nicht mehr nachweisbar.<sup>1</sup>

Corderius-Katene zu Johannes: ed. B. Cordier, *Catena Patrum graecorum in s. Joannem*, Antwerpen 1630; – Vatikan. Typ der Paulus-Katene: ed. Cramer, a. a. O. IV 1–62 und nach einer anderen Hs. a. a. O. V 1–344; – Pariser Typ der Paulus-Katene: Cramer, a. a. O. VI und VII, Oxford 1842–1843; – die Epheser-Katene des Origenes aus dem Pariser Typ ed. J. A. F. Gregg, *JournTheolStud.* 3 (1902) 233–244. 398–420. 554–576; – Lukas-Katene nach Ps.-Titos von Bostra: Cramer, a. a. O. II, Oxford 1841, 3–174 und 415–430; – Origenes-Katene der Apokalypse: K. Dyobuniotes-A. v. Harnack, *Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis*, Leipzig 1911.

## F. LITURGISCHE DICHTUNG

Die Zahl der Dichternamen aus dem 7. Jahrhundert ist nicht größer als die aus dem 6. Jahrhundert.

Unter dem Namen Anatolios stehen in den liturgischen Büchern mehr als hundert Dichtungen. W. Christ ist geneigt, ihn vor Joannes Damaskenos anzusetzen, jedoch nicht vor das 7. Jahrhundert. Der Patriarch Anatolios von Antiocheia scheidet sicherlich aus, da der Dichter nie Patriarch genannt wird. Unter den späteren Anatolios, etwa einem Studiten des 8./9. Jahrhunderts oder dem Metropolit Anatolios von Thessalonike (9. Jahrhundert), zu suchen, dürfte müßig sein.<sup>2</sup>

Nicht besser steht es mit dem Namen Byzantios. Hier sind es mehr als zwei Dutzend von Idiomela, die sich in den liturgischen Büchern finden. Manche scheinen späteren Dichtern, z. B. Kasia, anzugehören. Ein Byzantios ist uns weiter nicht bekannt. Vielleicht ist er identisch mit einem Byzas, der in den liturgischen Büchern mit 15 Idiomela vertreten ist, uns aber ebenso unbekannt ist wie Byzantios.<sup>3</sup>

Vielleicht gehört in diese Zeit auch jener Babyllas, der in den kirchlichen Büchern als Verfasser einiger Idiomela steht.<sup>4</sup>

Ein Bischof Georgios von Syrakus, 669 von den Sarazenen getötet, ist der Verfasser von Troparien, die nach einem alten Katalogeintrag in der Weihnachtszeit Verwendung fanden. Nicht ihm angehören kann ein Kanon auf die Epiphanie, den ihm Allatius zuschreibt, und ebensowenig ein Kontakion auf die Darstellung Mariä im Tempel, das Georgios von Nikomedeia

<sup>1</sup> DBible Suppl. 1 1228–1231 (R. De-veesee); – J. Schmid, *Die griechischen Apokalypsekommentare*, *Biblische Zeitschrift* 19 (1931) 228–254.

<sup>2</sup> Emereau, EO 21 (1922) 265–266; –

LTK I 395 (M. Rackl); – Christ-Paranikas, XLI–XLII.

<sup>3</sup> Emereau, EO 22 (1923) 12–14; – Christ-Paranikas XLIII.

<sup>4</sup> Emereau, EO 21 (1922) 277.

zum Verfasser hat. Ihn mit Georgios Sikeliotes gleichzusetzen, besteht kein Anlaß.<sup>1</sup>

Vielleicht noch dem 7., vielleicht auch schon dem 8. Jahrhundert gehört Georgios Sikeliotes zu, der jedenfalls noch vor der Besetzung Siziliens durch die Araber gedichtet hat. Er verfaßte *Idiomela* auf den persischen Märtyrer Jakob und auf den hl. Demetrios. Übrigens steht in alten Menaecen statt Sikeliotes auch Synkellos zu lesen.<sup>2</sup>

Stilistische und historische Anzeichen scheinen es auch zu ermöglichen, die drei Kontakienreste, welche einem Gregorios von Syrakus zugehören, der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts zuzuweisen. Die Kontakien ehren den hl. Markianos, Niketas den Goten und Lukas den Evangelisten.

Auf Markianos: ed. J. Pitra, *Analecta* I 273; – alle Stücke: E. Mioni, I „kontakia“ di Gregorio di Siracusa, *BollGrott.* 1 (1947) 202–209.

Abschließend sei hier endlich auch eines chronologisch-eschatologischen Versuches aus dem 8. Jahrhundert gedacht. Der Mönch Theophanios verbreitet sich in einer kleinen Schrift, abgefaßt im Jahre 710 (ca.) – *Χρονικὸν σύνταγμα περὶ συντελείας αἰῶνος ἤτοι κόσμου* – über das Ende der Welt und die sieben Lebensalter der Menschen. Er datiert das Weltende auf das Jahr 880.

Ausgabe und Kommentar von E. v. Dobschütz, *BZ* 12 (1903) 534–567.

### 3. DIE EPOCHE DES BILDERSTREITES

#### A. DOGMATIK UND POLEMIK

##### a) DOGMATIKER UND POLEMIKER DER ORTHODOXIE

Die dogmatische und polemische Theologie dieser Epoche setzt nicht von Anfang an mit voller Kraft gegen den Ikonoklasmus ein, wenn auch die Annahme verfehlt ist, die Polemiker hätten zum eigentlich dogmatisch-christologischen Aspekt der Bildertheologie erst später gefunden. Immerhin scheinen sie nicht von Anfang an die Ausweitungen gehäht zu haben, welche der Streit im Laufe der Jahrzehnte nehmen sollte. Als frühester Bekämpfer der neuen Irrlehre erscheint Patriarch Germanos von Konstantinopel, seines Namens der I. (715–730, † 733). Er entstammte der herakleianischen Kaiserdynastie; sein Vater Justinianos war offenbar an der Beseitigung des Kaisers Konstans II. beteiligt und wurde deshalb von seinem Nachfolger Konstantinos IV. hingerichtet. Wahrscheinlich im Zusammenhang damit

<sup>1</sup> Emereau, *EO* 22 (1923) 427; – Lancia di Brolo, *Storia della chiesa in Sicilia* II, Palermo 1884, 35. 324.

<sup>2</sup> Emereau, *EO* 22 (1923) 427; – Lancia di Brolo, a. a. O. 327.

wurde Germanos entmannt und zur geistlichen Laufbahn gezwungen.<sup>1</sup> Er wurde zuerst Kleriker der Sophienkirche und dann Metropolit von Kyzikos. Als solcher stellte er sich unter dem Druck des Kaisers Philippikos (711–713) auf seiten des Monotheletismus, machte aber unter Anastasios II. (713–715) die Schwenkung zur Orthodoxie mit und erklärte sich, 715 Patriarch geworden, auf einer Synode gegen den Monotheletismus. Als die ikonoklastische Kontroverse ausbrach, bewies er mehr Mut als unter Philippikos und wandte sich entschieden gegen die Bilderfeinde. Das brachte ihm die Absetzung ein (729). Er zog sich auf sein väterliches Anwesen nach Platanion bei Konstantinopel zurück, wo er im höchsten Greisenalter 733 starb.

Im Bilderstreit scheint Germanos hauptsächlich durch Mahn- und Trostbriefe gewirkt, sich aber auch frühzeitig der päpstlichen Hilfe versichert zu haben. Er notifizierte jedenfalls in einem verlorenen Schreiben Gregor II. die neue Häresie und machte auch Kaiser Leon III. ausdrücklich auf die Kirchlichkeit des Bilderkultes aufmerksam. Handschriftlich erhalten ist ein Logos über die Bilderverehrung, der eine Art Glaubensbekenntnis enthält. Neben dem Bilderkult behandelte Germanos aber auch andere Glaubensfragen. So kennen wir ein Schreiben an den armenischen Katholikos Joannes von Otzun, worin er mit Hilfe der kyrillischen Christologie die monophysitischen Armenier zur Union bewegen will. Das griechische Original ist verloren, doch besitzen wir noch eine armenische Übersetzung. Auch die Apokatastasislehre des Origenes hat ihn beschäftigt. Photios (cod. 233) las noch einen *Ἀνταποδοτικός*, der wohl durch den Hinweis von Origenisten auf die Apokatastasislehre bei Gregorios von Nyssa ausgelöst worden ist. Germanos behilft sich gegenüber dieser Tatsache mit der Vermutung, die Schriften des Nysseners seien interpoliert worden. Eine weitere dogmatische Frage behandelt Germanos in dem Traktat über die *ἔροι ζωῆς*. Die Abhandlung erscheint auch unter den *Amphilochia* des Photios, doch dürfte sie Germanos zugehören.<sup>2</sup>

Innere Gründe zwingen wohl auch dazu, Germanos das ihm von Ehrhard abgesprochene Werkchen über die sechs oikumenischen Synoden zu belassen, jedenfalls die uns vorliegende Rezension, die bald nach 727 verfaßt sein wird.

Der Predigtnachlaß des Patriarchen bot für eine Sichtung insofern ziemliche Schwierigkeiten, weil die homiletische Überlieferung die Patriarchennamen nicht zu zählen pflegt, also auch Germanos II. (kaum Germanos III.) für die Verfasserschaft jeweils in Anspruch genommen werden könnte. Erst eine chronologische Untersuchung der Überlieferung, wie sie Ehrhard und zum Teil vor ihm schon Ballerini und Jugie vorgenommen haben, konnte hier in einer Reihe von Fällen Klarheit schaffen. Die *Patrologia graeca* kennt zwei Predigten auf Mariä Tempelgang, die beide hsl. längst vor Germanos II. einsetzen. Wenn auch die zweite (inc. *Θυμηδίας*) eine wesentlich schwächere Überlieferung aufweist, als die erste (*Ἰδοὺ καὶ πάλιν*), so gibt es doch keinen Grund, sie Germanos I. abzusprechen. Die drei in PG

<sup>1</sup> E. Stein, Die Abstammung des ökumenischen Patriarchen Germanos I., *Klio* 16 (1920) 207.

<sup>2</sup> Vgl. H. Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner, Rom 1937, 125.

gedruckten Homilien auf die Koimesis sind sicher echt. Nr. 1 und 2 sind allerdings Teile einer einzigen Predigt. Eine vierte ungedruckte (Τίς ὁ συναθροισμός) ist ebenfalls schon im 9./10. Jahrhundert unter dem Namen Germanos bezeugt. Dasselbe gilt von einer Rede auf die Übertragung des Gürtels der Gottesmutter (Δεδοξασμένα), während eine zweite, besser überlieferte (Τίς ὁ φαιδρός) öfter unter anderen Namen, z. B. Michael Synkellos, Niketas Paphlagon und Theodoros Graptos geht, vielleicht aber Georgios von Nikomedeia angehört. Die in PG 98 gedruckte Karsamstagsrede gehört sicher Germanos II. an; dasselbe gilt vielleicht von der Rede auf die Erhöhung des Kreuzes (Φωτίζου). Dagegen ist die Rede auf Mariä Verkündigung ohne Zweifel wiederum Eigentum des ersten Germanos. Unsicher bleibt die Zuteilung einer Zacharias-Rede, die noch ungedruckt ist. Zweifelhaft bleibt auch, ob eine Predigt auf den Akathistos-Samstag dem I. oder dem II. Germanos zuzuteilen ist. Sie ist ungedruckt.

Schließlich ist noch des Beitrags zur Kirchengedichtung zu gedenken. Die liturgischen Bücher enthalten eine ganze Anzahl von Dichtungen unter dem Namen Germanos. Eine Spezialuntersuchung, die eine gründliche Scheidung ermöglichen würde, fehlt noch. Es handelt sich um weit über hundert Stichera und ein paar Dutzend Kanones. Einige Hss. schreiben ihm auch die εὐχαί der großen Horen, das ganze Officium der γονυκλισία und verschiedene Troparien zu. Andere weisen ihm einen Teil der Scholien zu Dionysios Areopagites zu – wohl irrtümlich –, die ansonsten als Eigentum des Maximus Homologetes anerkannt werden.

Briefe: PG 98, 147–222; an den arm. Katholikos: Guirg Thghtots, Tiflis 1901, 358–372 (mir unzug.); lat.: PG 98, 135–146; – an Kaiser Leon III.: PG 100, 1084–1085; – über die εἶροι: PG 98, 89–132; – über die Synoden: PG 98, 39–88; – Predigten a. a. O. 221–384; – die zweite Gürtel-Predigt: Combefis, Novum auctarium II 790–802; – Dichtungen: PG 98, 453; – Christ-Paranikas 98–99; – Pitra, Analecta I, XVI; – unechter Kanon auf das Christusbild: E. Dobschütz, Christusbilder, Leipzig 1899, 120\*\*–126\*\*.

Am häufigsten unter dem Namen des Basileios von Kaisareia, selten unter dem des Kyrillos von Jerusalem, öfter unter dem unseres Germanos erscheint eine Ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ, d. h. ein liturgischer Kommentar mit allegorisch-mystischer Erklärung der Kircheneinrichtung und der liturgischen Requisiten und Zeremonien. Schon Anastasius Bibliothecarius, der eine Version davon ins Lateinische übersetzte, kannte die Zuteilung an Germanos, „ut Graeci ferunt“. Wie es mit den älteren genannten Autoren steht, ist schwer zu sagen. Der Stil spricht gegen Basileios. Was Kyrillos anlangt, so setzt jedenfalls eine Schicht des Kommentars eine besondere Kenntnis der Verhältnisse in Jerusalem voraus. Die kürzeste und älteste uns bekannte Version – gedruckt unter dem Namen des Kyrillos, – kann jedoch nicht früher als Ende des 7. Jahrhunderts entstanden sein. Es ist möglich, daß Germanos an ihrer Redaktion beteiligt war, doch setzt schon die Version des Anastasius spätere Bearbeitungen voraus. Die Ἱστορία diente dem sog. Sophronios-Kommentar als Quelle.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 66–67; – ders., Überlieferung I 1, 156. 164. 166. 170. 183. 190. 201. 265. 270. 314. 317. 641; – I 2, 4. 9. 96. 101. 118. 198; – I 3, 234. 255. 317. 321 u. a.; – BHG 429. 451. 1086. 1092. 1103. 1104. 1119. 1123 g. 1130 s. 1135. 1145 n. 1146 q.

Die., Kyrillos-Redaktion“: ed. H. Milles, S. Cyrilli Hierosol. opera, Oxford 1703, 325–332; – neue Ausg. N. T. Krasnosel'cev, *Lëtopis* 2 (Odessa 1894) 237–255; – eine mittlere Redaktion: ders., *Svëdënija o nekatorych liturgičeskich rukopisach Vatikanskoj biblioteki*, Kazan 1885, und N. Borgia, *Il commentario liturgico di San Germano, Grottaferata 1912* (Sonderdruck aus *Roma e l'Oriente* 1 [1911]); – Übers. des Anastasius bei N. Borgia nach S. Petrides, *Traités liturgiques de saint Maxime et de saint Germain*, *RevOrChr.* 10 (1905) 287–313. 350–364; – eine stark interpolierte Redaktion: PG 98, 383–454.

Der größte Theologe der Epoche ist unstreitig Joannes Damascenos. Damit soll gewiß nicht gesagt sein: der originellste und selbständigste. Joannes' Devise ist: ἐρῶ ἐμὸν μὲν οὐδέν, er fügt sich gehorsam in die Vätertradition ein und hatte nicht den Ehrgeiz, bahnbrechend zu wirken. Aber er hat die vielen membra disiecta dieser Tradition zu einer Art Summa zusammengefaßt, deren Tektonik sicherlich nicht jenes lückenhafte Gefüge aufzuweisen hat, wie sie Jahrhunderte später eine andere Kulturrepoche auf lateinischem Boden erreicht hat, eine Tektonik, die aber bei dem geringen Sinn der Byzantiner für Systemdenken um so höher zu veranschlagen ist. Sowenig wie die thomistischen Summen verfügte der Damaszener über gleichartiges Material aus einem Bruch; aber auch er besaß etwas von der Kraft, dieses Material zurechtzuhaufen und seinem eigenen Baugesetz unterzuordnen, aus vielem Eines zu machen. Darin allein schon liegt kein geringes Maß von Selbständigkeit. Man darf ihn außerdem, wie neuerdings J. Hoecq besonders betont hat,<sup>1</sup> nicht nur nach seiner „Quelle der Erkenntnis“ beurteilen. Seine zahlreichen kleineren theologischen Abhandlungen zeugen an nicht wenigen Stellen von einer großen Denkkraft und von bedeutender Eigenständigkeit. Gewiß hat man seine Nachwirkung auf die byzantinische Kirche überschätzt – wahrscheinlich war sein Einfluß im Westen größer!<sup>2</sup> – aber für sich betrachtet darf er meines Erachtens nach wie vor als einer der

1147. 1155; – Bardenhewer V 48–51; – Graf 377; – Grumel, *Regest* 325–342; – Emerau, *EO* 22 (1923) 428–431; – *DTC* VI 1300–1309 (F. Cayré); – *LTK* IV 437 (V. Laurent); – J. Andreev, *Bogoslovskij Vëstnik* 1897, Mai 167–186. Juni 305–326. Sept. 225–244 (mir unzug.); – ders., *German i Tarasij*, *Sergiev Posad* 1907; – V. F. E. Brightman, *The historica mystagogica and other Greek commentaries on the Byzantine liturgy*, *JournTheol-Stud.* 9 (1908) 248–267. 387–398; – S. G. Mercati, *De nonnullis versibus dodecasyllabis s. Germani I. patriarchae homiliae eis τὰ εἰσοδία τῆς θεοτόκου insertas*, *Grottaferata 1915*, SA aus *Roma e l'Oriente* 5 (1915); – V. Grumel, *L'icologie de saint Germain de Constantinople*, *EO* 21 (1922) 165–175; – S. G. Mercati, *Intorno alle poesie di Tommaso Goriana*, *Studi Bizant.* 4 (1935) 295–296; – J. List, *Studien zur Homiletik Germanos' I. von Konstantinopel und seiner Zeit*, *Athen* 1939; – L. Carli, *La dottrina sull'assunzione di Maria santissima di san Germano*, *Marianum* 3 (1941) 47–63; – ders.,

*La morte e l'assunzione di Maria santissima nelle omelie greche dei secoli VI–VIII*, *Roma* 1941, 43–58; – M. Jugie, *La mort 226–234*; – D. Fecioru, *Eine neue Predigtart der orthodoxen Homiletik (rumän.)*, *Biserica Ortod. Romana* 64 (1946) 60–92. 180–193. 386–397 (mit Ausgabe der Verkündigungspredigt nach PG und alt-rumän. Übers.); – J. Popescu-Fierbinti, *Commentariu liturgie al sf. Gherman I. Biserica Ortod. Romana* 66 (1948) 113–153; – Melchior a santa Maria, *Doctrina s. Germani Const. de morte et assumptione B. Mariae Virginis*, *Marianum* 15 (1953) 195–213 (*BZ* 47, 212); – Th. Xydes, *Ὁ ἡμολογητὴς Γερμανὸς ὁ ἁγιολογῆτης*, *Athen* 1955; – vgl. auch S. Eustratiades, *NΣιών* 32 und 33 (1937 und 1938) in zahlreichen Forts. zu den Kanones des Germanos; – E. Perniola, *La mariologia di san Germano*, *patriarca di Costantinopoli*, *Rom* 1954.

<sup>1</sup> J. M. Hoecq, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, *OrChrPer.* 17 (1951) 5–60.

<sup>2</sup> Siehe unten Anm. 6 S. 480.



größten, ja vielleicht als der größte byzantinische Dogmatiker angesehen werden – und als einer der vielseitigsten religiösen Schriftsteller des Ostens noch dazu.

Über das Leben des Joannes, der schon bald nach seinem Tod den ehren- den Beinamen *Χρυσόβραχος* erhalten hat, sind wir schlecht unterrichtet, da die vorhandenen *Lebensbeschreibungen*<sup>1</sup> nicht sehr viel Vertrauen verdienen. Er entstammte einer reichen Christenfamilie aus Damaskus, die den Beinamen Mansur („Der Siegreiche“) führte.<sup>2</sup> Etwa um die Mitte der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts dürfte er das Licht der Welt erblickt haben. Sein Vater – wohl Sergios geheißen – war hoher Finanzbeamter des Kalifen, und es spricht einiges dafür, daß ihm Joannes für einige Zeit in diesem Amt folgte, während all die wunderbaren Ereignisse, die sich in dieser Zeit abgespielt haben sollen, dem Reich der Legende zuzuweisen sind. Wahrscheinlich bald nach dem Beginn des 8. Jahrhunderts wurde Joannes Mönch in Mar Saba bei Jerusalem. Der Patriarch von Jerusalem weihte ihn zum Priester und scheint sich seines Rates und seiner Hilfe in allen auftauchenden theologischen Fragen bedient zu haben. Die ikonoklastische Kontroverse war nicht die einzige, wenn auch die folgenschwerste, in die er mit seiner Feder eingriff. Dieses Eingreifen machte seinen eigentlichen Ruhm in der byzantinischen Kirche aus, wozu offenbar nicht seine theologische Systematik, sondern mehr sein Ruf als Verfasser liturgischer Gesänge einen zweiten, nicht weniger oft zitierten Titulus anfügte. Der genaue Ansatz seines Todes, den S. Vailhé geben zu können glaubte (4. XII. 749),<sup>3</sup> ist neuerdings wieder erschüttert worden.<sup>4</sup> Doch scheint es mir sicher, daß er das Jahr 753 nicht überlebt hat.

Die meisten seiner Werke hat der Dominikaner Michel Lequien herausgegeben. Da sich aber um des Joannes erlauchten Namen zahlreiche Spuria gesammelt haben, da ferner nicht unbedeutende Stücke immer noch ungedruckt sind und es immer noch schwierige Echtheitsfragen zu klären gibt, ist eine Neuausgabe – ein Plan Albert Ehrhards – ein Desiderat, dem das Byzantinische Institut der Abtei Scheyern (Oberbayern) abhelfen will. Die Vorarbeiten haben bereits Früchte getragen, die es schon jetzt erlauben, manche Fragen präziser zu beantworten, als es bis vor kurzem möglich war.<sup>5</sup>

Einen wichtigen Teil des Schaffens des Damaszeners macht die dogmatische Polemik aus. So besitzen wir z. B. zwei Abhandlungen gegen die Nestorianer, deren eine, erst von F. Diekamp ediert, die schon länger bekannte andere zu ergänzen geeignet ist; ferner haben wir drei Traktate gegen die Jakobiten. Der erste davon bildet eine Art Entwurf zum zweiten, der Hauptschrift, die Joannes im Auftrag des Patriarchen Petros von Antiocheia

<sup>1</sup> Zusammenfassend über die Bioi: M. Jugie, EO 23 (1924) 137–161; – ders., EO 28 (1929) 35–41; – D. Fecioru, Viata sf. Joan Damaschin, Bukarest 1935 (mir unzugängl.).

<sup>2</sup> H. Lammens, Études sur le règne du calife, Mo'awia Ier, Mélanges de la Faculté Orient. III, 1, Paris 1908, 255 ff.; ders., La famille de saint Jean Damascène

(arab.) Al Machriq (1931) 481–485.

<sup>3</sup> S. Vailhé, Date de la mort de saint Jean Damascène, EO 9 (1906) 28–30.

<sup>4</sup> Vgl. R. P. Blake, Deux lacunes comblées dans la Passio XX monachorum Sabaitarum, ABoll. 68 (1950) 27–43.

<sup>5</sup> Eine eingehende Übersicht über die Echtheitsfragen aller Werke bei J. Hoeck (siehe Anm. 1 S. 476).

verfaßt hat, während der dritte die monophysitische Interpretation des Trisagion behandelt. Auch eine Abhandlung, die neben den Jakobiten vor allem gegen die Monotheleten zielt, ist erhalten. Sie stützt sich zwar stärkstens auf Maximos den Bekenner, braucht aber deshalb keineswegs unecht zu sein.

Von den zwei Disputationen gegen die Manichäer, einer *Dialexis* und einem *Dialogos*, ist letzterer sicherlich echt, während die *Vaterschaft* an der *Dialexis* unsicher bleibt. Daß die beiden Schriften gegen die Paulikianer gerichtet seien, ist eine unbewiesene Hypothese,<sup>1</sup> die Manichäer waren in jenen Zeiten noch aktiv genug, so daß ihnen der Damazener eine Widerlegung widmen konnte. Der *Dialogos* dürfte freilich in der gedruckten Fassung einen sehr verderbten Überlieferungsstand widerspiegeln.

Auch eine Schrift gegen den Islam geht unter dem Namen des Joannes. Sie ist in einer griechischen Version und in einer lateinischen Übersetzung gedruckt. Die griechische Grundlage der letzteren war wesentlich schlechter als die gedruckte griechische Version. In der Frage der Richtigkeit der Zuteilung der Schrift an Joannes spielt das Verhältnis dieser Schrift zu ähnlichen Werken des Theodoros Abu Qurra keine geringe Rolle.<sup>2</sup> Die Verwandtschaft geht bis zur wörtlichen Konkordanz, aber auch hier stellt die Schrift, die unter dem Namen des Joannes gedruckt ist,<sup>3</sup> sicher die ursprünglichere Form dar. Damit ist gewiß die Autorschaft des Joannes nicht bewiesen, aber einige weitere Überlegungen scheinen doch dafür zu sprechen, daß der Name des Joannes vor dem des Theodoros den Vorzug verdient.<sup>4</sup> Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß Theodoros einiges ἀπὸ φωνῆς Ἰωάννου, d. h. in dieser Zeit<sup>5</sup> nach einem Lehrvortrag des Joannes niedergeschrieben habe.<sup>6</sup> Über eine arabisch erhaltene, ungedruckte Schrift des Joannes läßt sich z. Z. nichts weiter sagen.<sup>7</sup>

Gegen die Nestorianer: PG 95, 188–224; – Über den Glauben gegen die Nestorianer ed. F. Diekamp, *Theolog. Quartalschrift* 83 (1901) 560–595; – Traktat I. gegen die Jakobiten: PG 95, 112, 126; II. PG 94, 1436–1502; – über das Trisagion PG 95, 21–62; – gegen die Monotheleten: PG 95, 128–186; – *Dialexis* gegen die Manichäer: PG 96, 1320–1336; – *Dialogos* gegen die Manichäer: PG 94, 1505–1584; – gegen den Islam: griech. Version PG 96, 1336–1348; lat. Übers. PG 94, 1585–1596. – gegen den Islam ἀπὸ φωνῆς Ἰωάννου: PG 94, 1595–1597.

<sup>1</sup> Vgl. H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Rom 1937, S. 15–16.

<sup>2</sup> Vgl. H. Beck, a. a. O. 40–43.

<sup>3</sup> Wir besitzen eine griechische und eine lateinische Fassung; die griechische Fassung ist die ursprüngliche Anordnung, die lateinische Übersetzung hat den Text durcheinandergebracht. Vgl. H. Beck, a. a. O. 41.

<sup>4</sup> Im Ambros. gr. Q. 2 sup. steht das Werk unter dem Namen eines Sisinnios Grammatikos; anonym im Vat. Reg. gr. 85 und im Vall. gr. B 15.

<sup>5</sup> Vgl. M. Richard, *Ἀπὸ φωνῆς*, *Byzantion* 20 (1950) 191–222.

<sup>6</sup> Zur Bewertung der Schrift vgl. I.

Goldziher, *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 57 (1903) 193 und 197, und C. H. Becker, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, *Zeitschr. f. Assyriologie* 26 (1912) 174–195 und neuerdings offenbar ohne genügende Würdigung der Argumente der beiden genannten J. E. Merrill, *On the tractate of John of Damascus on Islam*, *The Muslim World* 41 (1951) 88–97. Vgl. auch L. Gardet, *Rencontre de la théologie musulmane et de la pensée patristique*, *Revue Thomiste* 47 (1943) 45–112! – P. Khoury, *Jean Damascène et l'Islam*, *Proche-Orient Chrétien* 7 (1957) 44–63.

<sup>7</sup> Graf 378.

Zu den wichtigsten apologetischen Schriften des Damaskenos gehören die drei zweifellos echten Reden gegen die Bilderstürmer, die im großen und ganzen drei Redaktionen desselben Themas sind.<sup>1</sup> Überraschend ist die schwache handschriftliche Überlieferung. Ein „Opusculum“ gegen die Ikonoklasten dagegen ist unecht, es stammt von einem etwas jüngeren Zeitgenossen unseres Joannes. Auch die lange für echt gehaltene Rede gegen Konstantinos Kaballinos (Kopronymos) ist nicht echt. Ihr Verfasser ist ein jüngerer Jerusalemitaner Mönch Joannes.<sup>2</sup> „Antworten an die Juden“ des Damaskenos sind armenisch erhalten, aber nicht herausgegeben.<sup>3</sup> Von dieser Schrift wie über ihren Zusammenhang mit gelegentlich erwähnten Reden des Joannes gegen die Juden (PG 94, 191 Nr. 84) läßt sich mangels Material weiter nichts sagen.

Natürlich hat Joannes auch mit der Polemik gegen die Lateiner nichts zu tun, die man ihm unterschoben hat. Der Verfasser dieser armenisch erhaltenen Schrift ist vielleicht Eustratios von Nikaia. Auch die zwei griechisch erhaltenen Stücke über die Azymen gehören nicht Joannes an, sondern einem weiter nicht bekannten Meletios. In Eustratios von Nikaia hat man auch den Verfasser einer im Armenischen Joannes zugeschriebenen Schrift gegen die Armenier gesucht.<sup>4</sup>

Die drei Reden gegen die Ikonoklasten: PG 94, 1232–1420; – das Opusculum gegen die Ikonoklasten: PG 96, 1347–1362 = PG 109, 501–516; – gegen Kaiser Konstantinos: PG 95, 309–344; – Über die Azymen: PG 95, 388–396; – Gegen die Armenier: ed. B. Güleserian in der Zeitschrift *Loys*, Konstantinopel 1905 und 1906 (armen.).

Das theologische Hauptwerk des Damaskenos ist die Quelle der Erkenntnis, die *Πηγή γνώσεως*.<sup>5</sup> Das Werk besteht aus drei grundverschiedenen Teilen, den *κεφάλαια φιλοσοφικά*, der sogenannten Dialektik, einer Art philosophisch-terminologischen Propädeutik zur Theologie, die in einer längeren und einer kürzeren Rezension überliefert ist; sodann einem Abriß der Ketzergeschichte, der sich auf große Strecken als Auszug aus der *Doctrina Patrum de incarnatione verbi* ausweist, wenn auch einigermaßen erweitert; und schließlich der *Ἐκθεσις ἀκριβῆς* des orthodoxen Glaubens. In letzterem Teil werden Gottes- und Schöpfungslehre, Anthropologie, Christologie und Soteriologie abgehandelt, ferner die Eschatologie. Den Abschluß bilden einige asketische Kapitel. Die Anordnung des Stoffes entspricht etwa dem 5. Buch der *ἀρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή* des Theodoretos von Kyrrhos, doch umfaßt die Ekthesis etwa das Vierfache der Epitome. Neben

<sup>1</sup> Vgl. J. Dräseke, *Patristische Beiträge*, *ZWissTheol.* 47 (1904) 250–268; – H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Münster 1938.

<sup>2</sup> Vgl. B. Melioranskij, *Georgios von Kypros und Johannes von Jerusalem*, zwei wenig bekannte Streiter für die Rechtgläubigkeit im 8. Jahrh. (russ.), Petersburg 1904; siehe unten S. 488.

<sup>3</sup> Vgl. P. N. Akinian, *Simeon von Plinžhank' und seine Übersetzungen aus dem Griechischen ins Armenische*, II. Johannes

von Damaskus in der armenischen Literatur, *Handes Amsorya* 61 (1947) 216 f.

<sup>4</sup> Akinian, a. a. O. 217.

<sup>5</sup> Nach Ausweis der Hss. scheint sich der gewöhnlich auf das Gesamtwerk bezogene Titel *Πηγή γνώσεως* allerdings nur auf die Dialektik zu beziehen. Die Bucheinteilung der *Ἐκθεσις* ist latein. Ursprungs. Vgl. B. Kotter, *Die handschriftliche Überlieferung der Πηγή γνώσεως* des hl. Johannes von Damaskos, Diss. München 1956 (Maschinenschr.).

den großen Theologen der Vorzeit, vor allem Gregorios von Nazianz, spielen die *Doctrina Patrum*,<sup>1</sup> Ps.-Kyrillos,<sup>2</sup> Eulogios von Alexandria<sup>3</sup> und Nemesios von Emesa,<sup>4</sup> eine bedeutende Rolle. Joannes von Damaskos ist in diesem Werk ein Kompilator großen, aber auch souveränen Stils, für dessen dogmatische Beurteilung nicht einfach der Nachweis der Quellen dient, sondern auch die Auswahl, die Auslassungen, die Zwischenbemerkungen usw. von entscheidender Wichtigkeit sind. Der Einfluß dieser theologischen Summe auf die spätere byzantinische Theologie<sup>5</sup> ist nicht unbedeutend, wenn auch nicht so groß, wie ältere und moderne Enkomien vermuten lassen. Wichtiger war wohl ihre Einwirkung auf lateinischem Boden, wo die Ekthesis schon frühzeitig durch Übersetzungen bekannt wurde.<sup>6</sup>

Dialektik Kurzfassung: PG 94, 537–676; – längere Fassung: l. c. 529–676 (unvollst.); – *de haeres.* 677–780; – *Expositio*: 789–1228; – *Ausg.* einer lat. Teilübers.: R. J. Szigeti, *Translatio latina Joannis Damasceni saec. XII. in Hungaria confecta*, Budapest 1940; – E. M. Buytaert, *St. John Damascene, De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Löwen 1955; – *Die Dialektik in der Übers. des Robert Grosseteste*: ed. O. A. Colligan, New York–Louvain–Paderborn 1953; – *Von einer kirchenslav. Übers. des Metrop. Ambrosius v. Moskau* erschienen 2 Ausgaben im 18. Jahrh. Die slav. Übers. von Epiphani Slavineckij erschien Moskau 1665; – die russ. Übers. des Fürsten Andreas M. Kurbsky entstammt dem 16. Jahrh., eine moderne russ. Übers. erschien 1894 in Petersburg; die bulg. Übers. des Joan Eksark erschien in den Čtenija 1877, tom. IV. Moskau 1878; deutsche Übers. v. D. Stiefenhofer, Kempten–München 1923.

Neben dieser großen Systematik stehen dogmatische Werke kleineren Umfangs, die vielleicht als Nebenarbeiten, als Vorarbeiten oder in manchen Fällen auch als bloße Gelegenheitsarbeiten anzusehen sind. Wahrscheinlich einen ersten Entwurf der Dialektik stellt die sogenannte *Institutio elementaris* dar, die an einen Bischof von Laodikeia<sup>7</sup> gerichtet ist. Hier ist des weiteren das Glaubensbekenntnis „*De recta sententia*“ zu nennen und viel-

<sup>1</sup> Siehe *Ausg.* von F. Diekamp, Münster 1907, Einleitung.

<sup>2</sup> J. de Guibert, *Une source de Saint Jean Damascène De fide orthodoxa*, *Recherches de science religieuse* 3 (1912) 356–368.

<sup>3</sup> Vgl. O. Bardenheuer, *Theol. Quartalschr.* 78 (1896) 353–401.

<sup>4</sup> Karl Burkhard, *Johannes von Damaskus' Auszüge aus Nemesius*, *Wiener Eranos*, zur 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Graz 1909, Wien 1909, 89–101.

<sup>5</sup> Vgl. J. Hoeck, (*S.* 476 A. 1) 56 ff. – G. Hofmann, *Johannes Damaskenos, Rom und Byzanz (1054–1500)*, *OrChrPer.* 16 (1950) 177–190.

<sup>6</sup> J. de Ghellinck, *Les citations de Jean Damascène chez Gaudulphe de Bologne et Pierre Lombard*, *Bulletin de Littérature ecclési.* 1910, Nr. 6, S. 278–285; – *ders.*, *L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental*, *BZ* 21 (1912) 448–457 (= *ders.*, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1914, 245–276); – E. Hocedez, *Les trois premières traductions du De orthodoxa fide*, *Musée*

*belge* 17 (1913) 109–123; – *ders.*, *La diffusion de la Translatio Linconiensis du De orthodoxa fide de saint Jean Damascène*, *Bulletin d'ancienne lit. et d'archéol. chrét.* 3 (1913) 189–198; – P. Minges, *Zum Gebrauch der Schrift „De orthodoxa fide“ des Johannes Damascenus in der Scholastik*, *Theol. Quartalschr.* 96 (1914) 225–247; – H. Dausend, *Johannes Damascenus in der Chronik des Salimbene*, *Theol. Quartalschr.* 118 (1937) 173–192; – R. J. Szigeti, *Translatio latina Joannis Damasceni saec. XII. in Hungaria confecta*, Budapest 1940; – A. Siegmund 178. 257 f.; – E. M. Buytaert, *The earliest latin translation of Damascene's De orthodoxa fide III*, 1–8. *Franciscan Studies* 11 (1951) nr. 3/4, 49–67; – E. M. Buytaert, *Damascenus Latinus*, *Franciscan Studies* 13 (1953) 37–70.

<sup>7</sup> Unter diesem Laodikeia werden wir wohl kaum das phrygische oder pisidische zu verstehen haben, sondern die „autokephale Metropole“ des Patriarchats Antiocheia.

leicht eine weitere noch unedierte *professio fidei*. Andere Stücke sind nichts anderes als Separatausgaben einzelner Kapitel der Πηγὴ γνώσεως oder auch nur Exzerpte daraus. Dies gilt z. B. von einer Abhandlung über Leib und Blut Christi, einem Stück über die Willensfreiheit und einem über die Auferstehung der Toten. Bei einer Reihe solcher dogmatischen Traktate bleibt die Zuteilung an Joannes Damaskenos unsicher, so bei einer Abhandlung über die Trinität und bei den Erotapokriseis über den orthodoxen Glauben, aber auch bei dem vielbesprochenen Libellus orthodoxiae, den Gordillo dem Damaskener, M. Jugie aber lieber Symeon dem Jüngeren zuschreiben möchte.<sup>1</sup> Eine hexametrische Paraphrase des Glaubensbekenntnisses – unediert – könnte nach J. Hoeck vielleicht eher Joannes Mauropus zugeteilt werden (– obwohl der Hexameter gegen ihn kaum weniger spricht als gegen den Damaszener!). Über einen armenisch erhaltenen Traktat über die Vorsehung (unediert) läßt sich vorerst überhaupt nichts aussagen,<sup>2</sup> ebenso wenig über eine unedierte *μετάφρασις ἐκ τῶν Μαξίμου κεφαλαίων*.<sup>3</sup>

Sicherlich nicht vom Damaszener ist die „de immaculato corpore“ genannte Schrift, als deren Verfasser auch ein Petros Mansur genannt werden soll,<sup>4</sup> sowie der berühmte Brief über die Beichte, den Karl Holl Symeon dem Jüngeren zugewiesen hat.<sup>5</sup> Den Nachweis, daß die *Doctrina Patrum de incarnatione verbi* älter als Damaskenos ist, den man ebenfalls als Verfasser genannt hat, hat Fr. Diekamp erbracht.<sup>6</sup> Wie es mit einem Traktat über die Theotokos bestellt ist, der arabisch (unediert) erhalten ist, läßt sich vorerst überhaupt nicht sagen.<sup>7</sup>

Institutio elementaris: PG 95, 100–112; – de recta sententia: PG 94, 1421–1432; – Über Leib u. Blut Christi ed. Morelli, Paris 1560 = *Expos. fidei* cap. 86; – Über die Willensfreiheit = *Expos. cap.* 39–44; – Über die Auferstehung der Toten ed. Paris 1580 u. 1641 = *Expos. c.* 100; – Über die Trinität: PG 95, 9–18; – Erotapokriseis: PG 28, 773–796; – Libellus orthodoxiae ed. M. Gordillo, *Orientalia christiana* VIII, 2 nr. 29, Rom 1926, 86–92; – De immaculato corpore: PG 95, 405–412; – Über die Beichte: PG 95, 284–304 und K. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig 1898, 110–127.

Neben den polemischen und dogmatischen Schriften des Damaskenos stehen eine Reihe ethisch-asketischer. Die Echtheitsfragen sind hier nicht weniger verwickelt als bei den erstgenannten. Am unbestrittensten sind zunächst ein Traktat über die Fasten und das Werkchen de virtutibus et vitiis, das auch in vulgärgriechischer Fassung auftaucht. Das von J. Hoeck als echt bezeichnete Opusculum über die acht Geister der Bosheit findet sich in gleicher Fassung auch in Ephraem-Handschriften; I. Hausherr vermutet syrische Inspiration.<sup>8</sup> Einige Gebete – auch arabisch sind solche

<sup>1</sup> Gordillo (siehe bei den Ausgaben!); – M. Jugie, *Une nouvelle vie et un nouvel écrit de saint Jean Damascène*, EO 28 (1929) 35–41.

<sup>2</sup> Siehe Akinian, a. a. O. (Anm. 3 S. 479f) S. 218 und 254.

<sup>3</sup> Cod. Athous Iberon 380 (4500).

<sup>4</sup> Die ganze Kontroverse über die Echtheitsfrage bei J. Hoeck 20/21.

<sup>5</sup> K. Holl, *Enthusiasmus und Buße-*

*walt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig 1898, 1 ff.

<sup>6</sup> F. Diekamp, *Doctrina patrum de incarnatione verbi*, Münster 1907, Einleitung.

<sup>7</sup> Graf 578.

<sup>8</sup> I. Hausherr, *Jean le Solitaire. Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, Rome 1939, S. 13.

erhalten<sup>1</sup> – ein unediertes Werkchen über das Gebet des Herrn, ein weiteres ebenfalls unediertes  $\pi\epsilon\rho\iota\ \nu\eta\psi\epsilon\omega\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\tilde{\iota}\varsigma$  und das in arabischen Hss. stehende Opusculum über die Jungfräulichkeit sind in ihrer Zuteilung an Joannes ungesichert. In griechischen Handschriften werden ihm fälschlich zugeteilt zwei Werke des Damaskenos Studites (15. Jahrhundert), vier asketische Reden Symeons des Theologen<sup>2</sup> und gelegentlich auch die Rede „de sacra synaxi“ des Anastasios Sinaites.<sup>3</sup>

Immer noch ungelöst ist das Problem der sogenannten Sacra Parallela, die ebenfalls in den moraltheologischen Zusammenhang gehören. Der Titel des Werkes lautet  $\tau\acute{\alpha}\ \iota\epsilon\rho\acute{\alpha}$ ; es liegt aber in seiner ursprünglichen Gestalt nicht mehr vor. Die ersten beiden Bücher über Gott und den Menschen sind nur noch in abgekürzter Form erhalten. Das dritte ganz erhaltene Buch handelt von den Tugenden und Lastern. Es geht bei dem riesigen Werk um eine biblisch-patristische Stoffsammlung für das ethische und asketische Leben. Die Hiera scheinen die Kenntnis des Pandektes des Antiochos vorauszusetzen und ihrerseits das sog. Maximus-Florileg beeinflußt zu haben. Ob aber die Hiera selbst aus der Feder des Joannes stammen, ist zweifelhaft. Loofs sprach sie ihm ab, Holl verteidigte seine Autorschaft und Ehrhard stimmte ihm zu. Neuerdings jedoch haben sich wieder gewichtige Zweifel erhoben.<sup>4</sup>

Über die Fasten PG 95, 63–78; – de virtutibus et vitiis l. c. 85–98; – Über die acht Geister der Bosheit l. c. 79–86; – die Reden Symeons des Jüngeren sind unediert; – Gebete PG 96, 816–817; – Sacra parallela PG 95, 1040–96, 544.

Überraschend groß war auch die hagiographische Tätigkeit des Joannes. Hier muß an erster Stelle der hagiographisch-erbauliche Roman von Barlaam und Joasaph erwähnt werden. Die uns vorliegende griechische Rezension des alten Stoffes stammt nicht aus der Feder des Abtes Euthymios vom Berge Athos, noch von einem im übrigen unbekanntem Mönch Joannes des Sabasklosters aus dem 7. Jahrhundert, sondern ohne Zweifel von Joannes Damaskenos.<sup>5</sup> Echt ist aber auch die Artemios-Passio, die gewöhnlich einem Joannes Rhodios zugewiesen wird – große Teile entstammen der Kirchen-

<sup>1</sup> Graf 378.

<sup>2</sup> Vgl. M. Jugie, EO 28 (1929) 37Anm. 3.

<sup>3</sup> Siehe oben S. 443.

<sup>4</sup> F. Loofs, Studien über die Johannes von Damaskos zugeschriebenen Parallelen, Halle 1892; – K. Holl, Die Sacra parallela des Johannes Damascenus, Leipzig 1896; – dazu Loofs, Theol. Stud. u. Kritiken (1898) 366–372; – P. Wendland, Theol.-LitZeit. (1897) 9–14 und BZ 7 (1898) 166–168, und L. Cohn, Berliner PhilWochenchr. 1897, 456–463. 484–493; – K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela herausgegeben, Leipzig 1899; – A. Ehrhard, Zu den „Sacra Parallela“ des Johannes Damascenus und dem Florilegium des „Maximos“, BZ 10 (1901) 394–415; – die neueren Bedenken gegen die Echtheit: J. Hoeck, a. a. O. 29–30; – S. Haidacher, Chryso-

stomos-Fragmente im Maximus-Florilegium und in den Sacra Parallela, BZ 16 (1907) 168–201.

<sup>5</sup> Den Echtheitsnachweis lieferte F. Dölger, Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des H. Johannes von Damaskos, Ettal 1953, vor allem gegen H. Zotenberg, Notice sur le texte et les versions orientales du livre de Barlaam et Joasaph, Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque Nationale 28, 1 (1887) 1–166 und P. Peeters, La première traduction latine de „Barlaam et Joasaph“ et son original grec, ABoll. 49 (1931) 276–312. – Zum älteren Schrifttum vgl. vor allem E. Kuhn, Barlaam und Joasaph, eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie, Abh. Bayer. AW 20 (1897) 1–88; – F. Dölgers Nachweis wurde teilweise abgelehnt; z. B. von F. Halkin, ABoll. 71 (1953) 475–480,

geschichte des Philostorgios;<sup>1</sup> ferner das Enkomion auf die hl. Barbara, auf Joannes Chrysostomos sowie das unedierte Enkomion auf die hl. Anastasia und vielleicht die verlorenen Acta s. Catharinae.<sup>2</sup>

Ungesichert ist seine Autorschaft für eine Narratio über den Bischof Meletios von Antiocheia,<sup>3</sup> ein unedierte Martyrium der h. Paraskeue<sup>4</sup> und für das in georgischer Übersetzung erhaltene Martyrium des hl. Petros von Kapitolias.<sup>5</sup>

Nur ganz gelegentlich und sicher zu Unrecht wird Joannes auch die Vita des Joannes Kalybitis zugeschrieben. Dasselbe dürfte vom Martyrium der 60 um 724 bei Jerusalem Gekreuzigten gelten.

Barlaam-Roman: F. Boissonade, *Anecdota graeca* IV, Paris 1832, 1–365; – G. R. Woodward–H. Mattingly, London 1914; – PG 96, 859–1240. Eine Reihe von Übersetzungen sind von dieser griechischen Version abhängig. – eine weitere Ausgabe des griech. Textes ed. Sophronios Kechaigiou, Athen 1884; – Artemios-Passio: ASS Okt. VIII 856–884; – PG 96, 1251–1320; – Barbara-Enkomion: PG 96, 781–814; – Enkomion auf Joannes Chrysostomos, ASS Sept. IV 700–709; – PG 96, 761–781; – Erzählung über Meletios unediert; – georg. Version der Vita des Petros von Kapitolias ed. C. Kekelidse, *Christianskij Vostok* 4, 1 (1915) 1–71; – Vita des Joannes Kalybitis PG 114, 568–582; – Martyrium LX Hierosolymitanorum ed. A. Papadopulos-Kerameus, *Palestinskij Sbornik* XII, 1 Petersburg 1892, 1–7.

Auch bei den Homilien, die Joannes zugeteilt werden, müssen wir zwischen unzweifelhaft echten, ungesicherten und sicher unechten unterscheiden. Der sicherlich echte Bestand ist nicht sehr groß. An Marienpredigten sind hier zu erwähnen die 1. Homilie auf Mariä Geburt (*Δεῦτε πάντα*), und drei Koimesis-Homilien. Die Herrenfeste sind vertreten durch eine Predigt auf Weihnachten, eine auf das Hypapantefest, eine unedierte auf den Palmsonntag, auf den verdorrten Feigenbaum, auf den Karsamstag und eine auf das Fest der Metamorphosis. Von zweifelhafter Echtheit sind die drei Reden auf den Euangelismos; am ehesten kann noch die dritte, die nur arabisch erhalten ist und von Lequien lateinisch wiedergegeben wurde, Anspruch auf Echtheit erheben. Kaum urteilen läßt sich über eine unedierte Rede auf die Tessarakoste und über eine unedierte, nur arabisch erhaltene Predigt auf Christi Himmelfahrt, sowie eine weitere unedierte griechische Homilie auf die Parusie des Herrn. Das Verdikt der Unechtheit fällt über eine Rede auf das Michaels-Wunder in Chonai – wenn auch nicht alle Zweifel

u. D. M. Lang, *Bulletin School Orient. and African Stud.* of the Univ. of London 17 (1955) 306–325; ferner von M. Tarchnišvili, *Oriens Christ.* 38 (IV 2) (1954) 113–124 u. a. – Vorläufige Replik von F. Dölger auf Halkin u. a. *BZ* 48 (1955) 215.

<sup>1</sup> Zuweisung an Joannes Rhodios durch J. Bidez in seiner Ausgabe der Kirchengeschichte des Philostorgios, Leipzig 1913, dort auch einzelne Stücke der Passio abgedruckt.

<sup>2</sup> Zu den Acta s. Catharinae vgl. E. Klostermann und E. Seeberg, *Die Apologie der hl. Katharina*, Schriften der Königsberger Gelehrten Ges. I 2, Berlin 1924. Sie bewiesen die Identität des Verfassers mit

dem Verfasser des Barlaam-Romans.

<sup>3</sup> Cod. Bucarest. Acad. Scient. 726.

<sup>4</sup> Von F. Dölger ursprünglich Joannes von Euboia zugeschrieben; vgl. F. Dölger, *Johannes „von Euboia“*, *ABoll.* 68 (1950) 10; neuerdings glaubt F. Dölger eher an die Autorschaft des Joannes Damaskenos, siehe J. Hoeck, a. a. O. 35.

<sup>5</sup> Damit dürfte gelegentlich ein wohl gar nicht existierendes Martyrium s. Petri chartularii Maiumae verwechselt worden sein, vgl. P. Peeters, *ABoll.* 57 (1939) 299–333 und 58 (1940) 123–125; der Passio des Petros von Kapitolias liegt vielleicht ein syrisches Original zugrunde.

behalten sind (unediert), sowie auf die berühmte Rede auf die Entschlafenen. Vielleicht ist Michael Synkellos der Verfasser der letzteren.<sup>1</sup> Unecht ist ferner eine Homilie auf die 10 Jungfrauen<sup>2</sup> und eine nur lateinisch überlieferte Homilie über den Tag des Gerichtes. Bei einer Reihe unechter Predigten läßt sich auch mit einiger Sicherheit der richtige Verfasser angeben. So ist ein Enkomion auf die Engel Michael Synkellos zuzuweisen. Wohl dem hl. Andreas von Kreta gehören die 3., 4. und 5. Homilie auf Mariä Geburt an. Für die 2. Homilie zu diesem Fest nennen die Hss. ebenso Theodoros Studites wie Joannes Damaskenos als Verfasser. Innere und stilistische Gründe geben der Theodoros-Überlieferung recht.<sup>3</sup> Joannes von Euböia ist der Verfasser der Homilie auf die Empfängnis der hl. Anna.<sup>4</sup> Der wahrscheinliche Verfasser einer Homilie auf das Kreuz und den Karfreitag ist Proklos von Konstantinopel.<sup>5</sup> Auch die Kreuzpredigt des Sophronios von Jerusalem (Σταυροῦ πανήγυρις) geht gelegentlich zu Unrecht unter dem Namen des Damazeners. Dasselbe gilt von einer Rede des Theodoros Daphnopates auf die Übertragung der Hand des Täufers.

Auf Mariä Geburt I-V: PG 96, 661-698. 97, 820-881; - Koimesis-Homilien I-III: PG 96, 699-762; - Weihnachtspredigt: ed. S. Eustratiades, Ὀνότος Πομπήν 3 (1921) 23-42; die Predigt geht öfters, aber zu Unrecht, auch unter dem Namen des Joannes von Euböia; - Hypapante: ed. N. Camarda, Epigrafi ed opuscoli ellenici inediti, Palermo 1873, 98-134; - Karsamstag: PG 96, 601-644; - Metamorphosis: PG 96, 545-576; - auf den Feigenbaum PG 96, 575-588; - Euangelismos: PG 98, 320-340, 96, 648-661 und 643-648 (letztere nur lat. nach dem Arabischen); - An die Entschlafenen: PG 95, 247-278; - auf die 10 Jungfrauen: PG 59, 527-532; - auf den Tag des Gerichts: Editio der Werke des Damazeners, Basel 1575, S. 457-458, Paris 1577, S. 556-557; - auf die Engel ed. F. Combefis, Auctarium novum I, Paris 1648 S. 1525-1580; - auf Annä Empfängnis: PG 96, 1459-1500; - auf den Karfreitag: PG 96, 589-600 und PG 50, 811-816; - Sophronioshomilie auf das hl. Kreuz: PG 87, 3301-3309; - auf die Hand des Täufers: ASS Juni IV 739 und B. Latyšev, Pravosl. Palestinskij Sbornik 59 (Petersburg 1910).

An diese einigermaßen übersichtliche theologische Leistung des Damazeners reiht sich in den Handschriften und Druckausgaben eine indigesta moles verschiedenartigster Fragmente, kleiner Schriftchen und Traktate an, von denen im Einzelfall noch schwerer etwas über die Echtheit ausgesagt werden kann als von den bisher genannten Werken. Ich beschränke mich hier auf eine Auswahl, welche unter Umständen geeignet sein kann, das Bild von der theologischen Arbeit des Sabaiten abzurunden.

An erster Stelle sind hier Kommentare zu den Briefen des Apostels Paulus zu nennen, die sich jedenfalls bisher nicht völlig auf bekannte Kommentare zurückführen lassen und die Möglichkeit bieten, dem Damazener einige Selbständigkeit in der Kommentierung von Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Timotheos zuzubilligen. Die Wahrscheinlichkeit,

<sup>1</sup> Für die Echtheit plädieren: F. Diekamp, RömQuart. 17 (1903) 371-382 und K. Dyobuniotes, Ἐκκλ. Φάρος 13 (1914) 153 ff.

<sup>2</sup> Geht gewöhnlich unter dem Namen des Joannes Chrysostomos; vgl. Ehrhard, Überlieferung I 1, 313; I 2, 8 u. a.

<sup>3</sup> C. van den Vorst, A propos d'un discours attribué à s. Jean Damascène, BZ 23 (1914-1919) 128-132.

<sup>4</sup> Vgl. F. Dölger, Johannes von „Euböia“, ABoll. 68 (1950) 10.

<sup>5</sup> B. Marx, Procliana, Münster 1940, 42-43.



daß Joannes auch als Verkürzer von Seuerianos-Homilien zum Hexaemeron gearbeitet hat, ist gering. Unecht dürfte auch eine Σύνοψις zum Alten Testament sein (bisher unediert). Echt dagegen scheint eine Berechnungstafel zum Osterfest (πασχάλιον) zu sein.

An unzweifelhaft echten Werken sind darüber hinaus nur noch Dichtungen zu nennen. Freilich ist längst noch nicht entschieden, wieviel von dem, was unter seinem Namen geht, echt ist. Das Charakteristikum seiner Kirchendichtung dürfte sein, daß er über die rhythmisierende Dichtung zurückgriff auf den antiken iambischen Trimeter, mit diesem Trimeter aber zugleich die Strophik der für uns etwa seit Romanos greifbaren neuen Kirchendichtung vereinigte und damit äußerst komplizierte Gebilde schuf. Viel kommentiert wurden seine berühmten drei iambischen Kanones, die nach dieser Manier gebaut sind;<sup>1</sup> daneben schuf Joannes auch Kanones nach Art des Andreas von Kreta, seines etwas älteren Zeitgenossen, huldigte aber auch hier ästhetischen Grundsätzen, die über die Einfachheit des Romanos und des Andreas weit hinausgingen. Die liturgischen Bücher enthalten unter dem Namen des Damaskenos einen iambischen Kanon und 13 andere Kanones sowie einige Nekrosima. Die Hss. enthalten sehr viel mehr. Manche Kirchendichtungen erscheinen unter dem Namen Joannes Monachos, es sind an die 90 Kanones, Idiomela usw. Ob darunter Stücke des Damazeners stehen, ist für jeden Fall einzeln zu untersuchen. Eine Gruppe dieser Dichtungen, die A. Mai unter dem Namen des Damaskenos gedruckt hat, gehört jedenfalls Mauropus, dem Metropolit von Euchaita, an.<sup>2</sup> Daß auch der Dichter Joannes ὁ Ἀρχλα̃ mit Damaskenos identisch sei, ist unbewiesen, auch wenn einmal die Überschrift Joannes Damaskenos Arkdas Philosophos erscheint.

Daß der Sinait. gr. 300 neben dem Cherubikon der Chrysostomos-Liturgie auch noch eines des Joannes Damaskenos enthalten soll, sei der Kuriosität halber erwähnt.

Pauluskommentare: PG 95, 440–1034; – In Hexaemeron: K. J. Dyobuniotes, Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ λόγοι ἀνέκδοτοι, Ἑσπλ. Φάρος 13 (1914) 53–69 und 119–149; – Paschalion: PG 95, 239–240; – Kirchliche Dichtungen: allgemein anerkannt ist die Echtheit der Kanones PG 96, 818–856; die Dubia am Schluß des Bandes sind wohl alle unecht. Den Nachweis der Autorschaft für die Kanones Sp. 1370–1408 des Joannes Mauropus hat J. Hussey erbracht (siehe Anm. 2); – die iambischen Kanones ed. A. Nauck, canones iambici cum commentario et indice verborum, Bulletin de l'Acad. Imper. des sciences T. 6 (1894) 199–224, Petersburg 1894; – den Osterkanon mit Melodie ed. H. J. W. Tillyard, The canon for easter, with music from a byzantine hirmologus, Laudate, Juni 1923, 1–11; – Christ-Paranikas 117–121. 205–236 (auch einiges was in PG fehlt!); – weitere Dichtungen bei Spyridon Lauriotes, Ἀνέκδοτοι ἐκκλησιαστικοὶ ὕμνοι, Θεολογία 9, (1931) 340–349.

<sup>1</sup> Würdigung der Kanones: Th. Xydes, Οἱ ἱαμβικὸι κανόνες τοῦ Δαμασκηνοῦ, Athen 1948; – siehe auch L. de Stefani, Il lessico ai canoni giambici di Giovanni Damasceno secondo un ms. romano, BZ 21 (1912) 431–435.

<sup>2</sup> W. Weyh, Die Akrostichis in der byzantinischen Kanonesdichtung, BZ 17 (1908) 49; – J. Hussey, The authorship of

the six hymns attributed to St. John of Damascus, JournTheolStud. 47 (1946) 200–203; – allgemein zur Dichtung: Emereau, EO 22 (1923) 434–439. 23 (1924) 196–197; – S. Eustratiades, Νεσίων 26–28 (1931–1933) in sehr vielen Fortsetzungen; – A. Papadopulos-Kerameus, Ῥωμανὸς καὶ Ἰωάννης Δαμασκηνός, BZ 14 (1905) 234–236.

Von fraglicher Echtheit sind folgende Opuscula: ein fragmentarischer Brief über die Natur des Menschen im Anschluß an die Πηγῆ γνώσεως, dann die philosophisch-theologischen Fragmente über Drachen und Hexen, sowie das weitere Kleinmaterial in PG 94, 95 und 96 gegen Severianer und Arianer und Juden, über die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Theologie, zur Seelenlehre sowie die unedierte über Gerechtigkeit, den Hypostasebegriff, über den orthodoxen Glauben usw. Erwähnt sei, daß man unserem Joannes auch die Epitome der Physik des Nikephoros Blemmydes zuschrieb, ein Irrtum, der sich daraus erklärt, daß in einer verstümmelten Damaskenoshs. der Physik des Blemmydes das 36. Kapitel der Dialektik des Joannes vorausgeschickt ist.<sup>1</sup> Ein viel abgeschrieben Stück über die Entstehung des Menschen – es geht z. B. unter dem Namen des Plinius, Galen und Libanios – erhielt ohne Grund auch Joannes Damaskenos als Verfasser;<sup>2</sup> auch eine musiktheoretische Abhandlung schrieb man ihm zu, ferner eine Kuriositätenmischung prosopographischer Natur, ein astronomisches Werk, medizinische Schriften und eine Erklärung der 22 Buchstaben des Alphabets.

Eine detaillierte Übersicht über die einzelnen Opuscula und Fragmente bei J. Hoek a. a. O. 46–53. Erwähnt seien hier über die Natur des Menschen: PG 95, 244; – Über Drachen: PG 94, 1600–1601; – über Hexen: PG 94, 1604; – gegen die Severianer: PG, 95, 225; – gegen Arianer und Juden unediert; – über die Gottebenbildlichkeit: PG 95, 228; – de theologia: PG 95, 228; – de animato: PG 95, 229; – de partibus animae: PG 95, 229–232; – de mensibus Macedonicis (teilweise wörtliche Zitate aus der Ekthesis akribes): PG 95, 236–238; – Physik des Blemmydes: Ausgabe der Werke des Joannes von Hilarion von Verona, Venedig 1514, S. XIII–XXX und Ausg. von J. Billius, Paris 1603, S. 399–419; – Über die Entstehung des Menschen ed. K. Krumbacher, Studien zu den Legenden des hl. Theodosios, Sb. Bayer. AW 1892. II München 1892, 220–379; – Musiktraktat: ed. J. Thibaut, RevOrChr. 6 (1901) 596–609, und L. Tardo, L'antica melurgia bizantina, Grottaferrata 1938, 207–220; – Prosopographisches: ed. P. Tannery, RevEtGr. 6 (1893) 85–91 und 273–277 (Proben mit Beschreibung); – Astronomisches, Medizinisches und Erklärung des Alphabets unediert.

Joannes Damaskenos gehört gewiß keiner schöpferischen Periode des griechischen Geistes an. Erstaunlich bleibt trotzdem die Vielfalt seiner Interessen und die Weite seiner Bildung, die er sich in einem muslimischen, dem orthodoxen Christentum wenig günstigen Klima erworben haben muß. Selbst auf dem Reichsboden wird es Jahrhunderte dauern, bis wieder ein Theologe mit ähnlicher Spannweite der Interessen und ähnlichem Geschick für die Synthese der theologischen Tradition auftaucht. Für die Bilderlehre ist Joannes im besonderen der führende Theologe geworden; aber auch für verschiedene, ja zahlreiche theologische Probleme wurde er den Späteren zur fruchtbaren Fundquelle, auch wenn sie es öfter vorzogen, diese Quelle zu verschweigen als zu nennen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> A. Heisenberg, Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina, Leipzig 1896, LXXXI.

<sup>2</sup> Hoek, a. a. O. 46.

<sup>3</sup> Ehrhard 68–71; – ders., Überlieferung I 1, 149. 164. 189. 198. 225. 265. 368. 484. 511. 514. 552; I 2, 6. 9. 25. 27. 93. 117. 121. 371. 373. 660. 665. 671; I 3, 69. 152.

189. 478. 487; – Krumbacher 674–676. 886–890; – Bardenhewer V 51–65; – Graf 377–379; – BHG (siehe Index S. 256!); DTC VIII 693–751 (M. Jugie); – LTK V 488–491 (M. Jugie); – Dölger, Dichtung 30. 34. 36; – C. Bertani, Vita di san Giovanni Damasceno, Monza 1899; – K. J. Dyobuniotes, Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, Athen

Zu den frühen Verteidigern des Bilderkultes gehört auch ein Mönch Georgios von Kypros, dessen Leben in den Akten der 7. ökumenischen Synode erzählt wird. Er muß ein Zeitgenosse des Joannes Damaskenos gewesen sein. Ob er selbst etwas geschrieben hat, wissen wir nicht, doch kennen wir seine Lehre aus der *Νουθεσία γέροντος περί τῶν ἁγίων εἰκότων*, die sein Schüler Theosebos verfaßt hat. Er stellt darin die mündlichen Belehrungen seines Meisters Georgios zusammen und berichtet über einen Disput zwischen einem Ikonoklasten und Georgios, der kurz vor 754 stattgefunden hat. Vielleicht ist die Einleitung des Berichtes erst nach 754 hinzugefügt worden.<sup>1</sup>

Ausgabe der *Νουθεσία* bei M. B. Melioranskij, Georgij Kiprjanin i Joan Jerusalimljanin, Petersburg 1901 (mit Kommentar).

Vom Patriarchen Theodoros von Jerusalem (745–767) wurde auf der Synode von Nikaia 787 ein Synodikon verlesen, das heißt ein ausführliches Glaubensbekenntnis im Sinne der Bilderfreunde. Theodoros schrieb in diesem Sinne auch an Bischof Joannes von Gothia (ASS Juni V 190–191) und Papst Paul I. (Jaffé I 284 nr. 2375).

Synodikon: Mansi XII 1135–1146.

1903; – V. Ermoni, Saint Jean Damascène, Paris 1904; – D. Ainslee, John of Damascus, 4. Aufl. London 1906; – J. Phokylides, Κύριλλος ὁ Σκυθοπολίτης καὶ Ἰωάννης ὁ Δαμασκητός, Νῦλων 10 (1910) 189–204; – D. Fecioru, Viața sî. Joan Damaschin (rumän. mit griech. Zusammenfassung), Bukarest 1935; – J. Nasrallah, Saint Jean de Damas, Harissa 1950. – Zur Lehre: A. Carevskij, Sv. Joann Damaskin kak pravoslavnij bogoslov i cerkovnyj christianskij pešnopëvec, Kasan 1901; – K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius und des Johannes Damascenus, Gütersloh 1903; – J. Bilz, Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus, Paderborn 1909; – Panteleimon, Hieromonach, Die Anthropologie nach den Schriften des hl. Johannes Damaskenos, Bogoslov. Věstnik 1914, März 468–495; – St. Tyszkiewicz, Der hl. Johannes von Damaskus und die russische antirömische Polemik, ZKathTheol. 43 (1919) 78–104; – M. Jugie, Saint Jean Damascène et l'Immaculée Conception, Bessarione anno 27 vol. 39 (1923) 1–7; – ders., Doctrine de saint Jean Damascène sur l'Église, EO 23 (1924) 400–406; – V. A. Mitchell, The mariology of S. John Damascene, Kirkwood 1930; – O. Lottin, La psychologie de l'acte humain chez s. Jean Damascène et les théologiens du XIIIe s. occidentale, RevThomiste 36 (1931) 631–661; – R. Russell, The theology of S. John Damascene, Pax 24 (1935) 225–228 ff.; – C. Chevalier, La mariologie

de saint Jean Damascène, Rom 1936; dazu V. Grumel, EO 36 (1937) 318–346; – G. Bonfiglioli, Lo stato primitivo e il peccato originale in san Giovanni Damasceno, Scuola Cattolica 67 (1939) 423–450; – ders., La giustizia originale in San Giovanni Damasceno, Scuola Cattolica 67 (1939) 554–573; – Jugie, La mort 245–246; – J. Gross, Hat Johannes von Damaskus die Erbsünde gelehrt? Zeitschr. für Religions- und Geistesgeschichte 5 (1953) 118–135; – A. Laily, L'influence liturgique et musicale de saint Jean de Damas, Harissa 1950; – J. Meany, The image of God in man according to the doctrine of Saint John Damascene, Manila 1954; – E. Hammerschmidt, Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe bei Leontios von Byzanz, Johannes von Damaskus und Theodor Abū Qurra, Ostkirchl. Studien 4 (1955) 147–154; – L. Ferroni, La vergine nuova Eva, cooperatrice, alla Divina Economia e Mediatrice, secondo il Damasceno, Marianum 17 (1955) 1–36. – B. Studer, Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus, Ettal 1956; – B. Anagnostopulos, Μυστήριον in the sacramental teaching of John of Damascus, Studia Patristica II, Berlin 1957, 167–174.

<sup>1</sup> B. M. Melioranskij, Georgij Kiprjanin usw. (siehe Ausgabe); – G. Ostrogorsky, Soedinenie voprosa o sv. ikonach s christologičeskoj dogmatikoi. Seminarium Kondakovianum 1 (1927) 35–48.

Auf der *νοθεσία* des Theosebos sowie auf den Reden des Joannes von Damaskos baut auch der Mönch Joannes von Jerusalem auf, der in die Generation nach Joannes Damaskenos gehört. Sein Werkchen gegen die Ikonoklasten, das zu Unrecht unter dem Namen des Damaszeners geht, entstand im Jahre 770. Derselbe Joannes dürfte auch identisch sein mit Joannes, einem Synkellos des Patriarchen Theodoros von Antiocheia, der um 764 eine kurz darauf nochmals überarbeitete Rede gegen Kaiser Konstantinos Kopronymos („Kaballinos“) verfaßte, die sich ebenfalls unter die Werke des Damaszeners eingeschlichen hat. Auch hier lehnt sich die Beweisführung wesentlich an die Bilderreden des Damaskenos an. Nach B. M. Melioranskij ist eine weitere Schrift dieses Mönches in Bildersachen noch ungedruckt.<sup>1</sup>

Gegen die Ikonoklasten: PG 96, 1348–1362; – gegen Kaiser Kopronymos: PG 95, 309–344.

In enger Verbindung mit Joannes Damaskenos steht der Bischof Theodoros Abu Qurra, ein gebürtiger Edessener, der vielleicht als Mönch in Mar Saba eintrat und dort Schüler des Joannes von Damaskos wurde. Jedenfalls ist er mit den Schriften des Joannes vertraut, und die literarische Scheidung zwischen beiden macht Schwierigkeiten (vgl. oben S. 478). Etwa um die Wende zum 9. Jahrhundert dürfte er Bischof von Karrhai (Harrân), einem Suffragansitz von Edessa, geworden sein. Zeitlich einigermaßen festen Fuß können wir nur mit dem Datum 813 fassen, als ihn Patriarch Thomas von Jerusalem (807–824) mit der Monophysitenpolemik befaßte. Seine literarische Produktion besteht aus zahlreichen kleineren und kleinsten Traktaten gegen die verschiedensten Häresien.

In diesem Zusammenhang verdienen zunächst seine griechisch erhaltenen Traktate Erwähnung. Es gibt ihrer nicht weniger als 43. Sie wenden sich gegen Juden und Sarazenen und die verschiedenen christlichen Häretiker. Ob sie alle griechisch abgefaßt waren, ist unsicher. Traktat 4 z. B. gibt sich als Übersetzung aus dem arabischen Original durch den Synkellos Michael von Jerusalem aus. Neben diesen griechischen Traktaten stehen mindestens 12 echte arabische Traktate, z. B. über den Bilderstreit und ein besonders interessanter über den Schöpfer und die wahre Religion. Dagegen scheinen drei arabische Religionsgespräche unecht zu sein. Wie Abu Qurra selbst berichtet, hat er auch in syrischer Sprache 30 Traktate über die chaledonische Orthodoxie veröffentlicht; doch scheinen sie verloren zu sein. Weiteres ist unediert.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> DTC VIII 765–766 (L. Petit); – Melioranskij und Ostrogorskij (siehe Anm. 1 S. 487); – Hoeck, a. a. O. 26 und 27.

<sup>2</sup> Ehrhard 71; – Bardenhewer V 65–66; – G. Graf, Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit, Freiburg 1905, 31–37; – DHGE I 157 (C. Charron); – LTK I 56 (G. Graf); – C. A. Kneller, Theodor Abukara über Papsttum und Konzilien, ZeitschrKath-

Theol. 34 (1910) 419–427; – J. Kračkovskij, Theodor Abu Qurra bei den muslimischen Autoren (russ.), Christianskij Vostok IV 3 (1916) 301–309; – Peeters, Tréfonds 216–217; – E. Hammerschmidt, Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe bei Leontios von Byzanz, Johannes von Damaskus und Theodor Abu Qurra, Ostkirchl. Studien 4 (1955) 147–154.

Griech. Werke: PG 94, 1595–1597 und 97, 1462–1464; – Arabische Werke über Bilderverehrung ed. J. Arendzen, Bonn 1897 mit lat. Übers. u. Kommentar; 9 weitere Traktate ed. C. Bacha, Beirut 1904; deutsche Übers. von Gg. Graf, Paderborn 1910; – über den Schöpfer und die wahre Religion ed. L. Cheikho, 1912; deutsch von Gg. Graf, Münster 1913; – Sondered. des schon einmal von Bacha edierten Traktat 8 wiederum von Bacha mit franz. Übers., Tripolis-Rom-Paris o. J.

Der im Zusammenhang mit Abu Qurra erwähnte Patriarch Thomas von Jerusalem (807–821) hat nach Bericht der Vita des Michael Synkellos an den Kaiser Leon V. (813–820) und Patriarch Theodotos einen Brief geschrieben, worin er sie ermahnt, den Bilderkult beizubehalten.

Exc. in der Vita Michaels: ed. Th. Schmitt, Izvēstija des russ. arch. Instituts in Konstantinopel 11 (1906) 234–236.

Den ersten Sieg über die Bilderstürmer zu zelebrieren war Patriarch Tarasios von Konstantinopel bestimmt. Er entstammte einer vornehmen Familie (geb. um 730) und war zuerst Sekretär der Kaiserin Eirene. Als diese sich anschickte, den Bilderkult zu restaurieren, ließ sie im Dezember 784 Tarasios durch Klerus und Volk zum Patriarchen wählen. Zunächst bereitete der neue Patriarch für 786 eine Synode in der Apostelkirche der Hauptstadt vor. Als diese gesprengt wurde, verlegte man 787 die Tagungen nach Nikaia. Hier wurde der Bilderkult wieder eingeführt und auch die Verbindung mit Rom wiederaufgenommen, ohne daß Tarasios darüber auf seine in der Zwischenzeit gefestigten Hoheitsrechte gegenüber Rom verzichtet hätte, aber auch ohne in allem der radikalen Mönchspartei nachzugeben. Er starb, ohne die ikonoklastische Reaktion noch zu erleben im Jahre 806. Seinen Bios schrieb der Diakon Ignatios.

Tarasios ist vermutlich der Verfasser der Widerlegung der ikonoklastischen Synodalbeschlüsse von 754, die auf der Synode von 787 verlesen wurde. Auf diese letztere Synode und den Bilderstreit im allgemeinen beziehen sich auch die erhaltenen Briefe. Er hinterließ auch eine Rede auf Mariä Tempelgang und eine andere anlässlich seiner Bestellung zum Patriarchen. Schließlich besitzen wir von ihm auch einen liturgischen Kanon, während ihm das Gedicht auf das Fest der Orthodoxie natürlich abzusprechen ist.<sup>1</sup>

Widerlegung der Ikonoklasten: Mansi. XIII 208–356; – Rede beim Amtsantritt: Theophanes I 458–460 (de Boor) u. PG 98, 1423–1427; – auf Mariä Tempelgang PG 98, 1481–1500; – eine epistola canonica an die Bischöfe Siziliens vollständiger als in PG bei Pitra, Jur Eccl. II 309–313; – die zwei Dichtungen Pitra, Analecta I 334–335; – ein juristischer Chresmos bei V. Benešević, Catalogus codicum mss. qui in . . . monte Sina asservantur I, Petersburg 1911, 503 ff.; – Briefe: Mansi XII, 1119–1125; XIII, 400–408. 458–468. 471–479. 462–471 und PG 97, 1428–1468; 98, 1477–1480.

Tarasios' Nachfolger auf dem Patriarchenthron, Nikephoros I. (806–815) ist der Theologe der zweiten Phase des Bilderstreits. Geboren um 750 wurde er wie sein von Kaiser Konstantinos Kolpronymos verbannter Vater zuerst kaiserlicher Sekretär und wohnte als solcher der Synode von 787 bei.

<sup>1</sup> Ehrhard 73; – ders., Überlieferung – LTK IX 993–994 (A. Michel); – Emereau, I 1, 199. 243. 247. 280; I 2, 54. 175. 204. EO 24 (1925) 176; Grumel, Regest 350–205. 207; I 3, 160 u. a.; – BHG 1149; – 373; – J. Andreev, German i Tarasij, Sergraf 379; – DTC XV 1, 54–57 (R. Janin); giev Posad 1907.

Später wurde er Mönch am thrakischen Bosphoros und 806 Nachfolger des Tarasios, obwohl er bis dahin keine Weihen empfangen hatte, was ihm bei den Zeloten beträchtliche Schwierigkeiten einbrachte. Als unter Kaiser Leon V. der Bilderstreit wieder aufflammte, stellte er sich entschieden auf die Seite der Ikonodulen und mußte deshalb 815 in die Verbannung gehen. Er starb 828. Nikephoros ist nicht nur ein bedeutender Historiker, sondern hat auch theologisch einen bedeutenden Beitrag zur Bekämpfung des Ikonoklasmus beigetragen. Eine der wichtigsten Schriften ist noch nicht ediert. Sie führt den Titel *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπή* und wendet sich gegen den Horos der ikonoklastischen Synode von 815 und ihr patristisches Florileg. Ungedruckt ist ferner eine Schrift „gegen diejenigen, welche Gottes Bild und Gleichnis ein Götzenbild nennen“. Etwa 814 verfaßte er den sogenannten *Apologeticus minor* gegen die Bilderstürmer und zwischen 818 und 820 drei Bücher *Ἀντιῤῥητικοί*, die mit dem sog. *Apologeticus maior* zusammen ein einziges Werk bilden, das auch insofern von Wichtigkeit ist, als sich daraus die Schrift des Kaisers Konstantinos Kopronymos gegen die Ikonodulie rekonstruieren läßt. Entgegen der Anordnung in PG (nach A. Mai) gehört der *Apologeticus maior* vor die *Antirrhetici*. Weitere Schriften wenden sich gegen die Interpretation von echten und falschen Västerstellen zugunsten des Ikonoklasmus. So befaßt er sich in einer eigenen Schrift mit verstümmelten Zitaten aus Makarios Magnes. In einer weiteren Abhandlung, die vom Herausgeber J. Pitra in zwei aufgeteilt wurde, widerlegt er die Bilderlehre des Eusebios und jener Epiphanius-Schriften, deren Echtheit er, ähnlich einigen modernen Kritikern, ablehnt. In diese Polemik gehört ferner das Fragment eines Briefes an Kaiser Leon V. und ein Glaubensbekenntnis.

Neben diesen dogmatischen Schriften kennt die Überlieferung eine reiche Sammlung von Kanones und Verordnungen, die unter dem Namen des Nikephoros gehen, gegen deren Echtheit aber gewichtige Gründe sprechen. Noch weniger zweifelhaft ist die Unechtheit von Versen *Περὶ διατήρης*, die an einen Protos des hl. Berges namens Joannikios gerichtet sind.

Wahrscheinlich verloren ist eine Schrift gegen Juden, Kataphrygier und Manichäer. Die „*vita s. Andreae junioris*“, die Ehrhard (S. 72) zur Diskussion stellt, ist nicht von unserem Patriarchen, es handelt sich vielmehr um die *Vita des Andreas Salos*, von dem Presbyter Nikephoros.<sup>1</sup>

*Apologeticus maior, minor und antirrhetici*: PG 100, 201–850; – über Makarios Magnes: J. Pitra *Spicilegium* I 302–335; – gegen Eusebios und Epiphanius: a. a. O. I 371–503; IV 292–380; – ein weiterer angebl. druckfertiger Band Pitras mit Schriften des Nikephoros ist nicht mehr erschienen; – *Syntaxeis und jurist. Kanones*: Pitra, *Spicilegium* IV 389–393, und ders., *Jur. Eccl.* II 330–332; eine andere Rezension: Mansi XIV 119–124 = PG 100, 852–853; *Rhalles-Potles* IV 427–431; eine 4. Rezens.: Cotelerius, *Ecclesiae*

<sup>1</sup> Ehrhard 71–73; – Balanos 21–23; – DTC XI 452–455 (R. Janin); – LTK VII 568–569 (J. B. Hablitzel); – *ProtRealenc.* XIV 22–25 (E. v. Dobschütz); – Grumel, *Regest* 374–407; – G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929; – P. Matze-  
rath, *Nicephori Constantinopolitani de*

*imaginibus doctrina*, 1934; – R. P. Blake, *Note sur l'activité littéraire de Nicéphore Ier, patriarche de Constantinople*, *Byzantion* 14 (1939) 1–15; – A. J. Visser, *Nikephoros und der Bilderstreit*, den Haag 1952; – vgl. Moravcsik 456–459; – P. J. Alexander, *The patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford 1958.

graecae monumenta III, Paris 1686, 451–453 und zum Teil in Mansi XIV 129 = PG 100, 860–861; – der von PG 99, 1645–1653 und Rhalles-Potles IV 431 veröffentlichte kanonische Brief ist von Theodoros Studites; – Glaubensbekenntnis: A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* I 454–460, und A. Mai, *Spicilegium Romanum* X, 2, Rom 18, 152–156; – *Περὶ διαίτης*: V. Benešević, *Catalogus codicum mss in . . . Monte Sina asserv.* I, Petersburg 1911, 555–558; – Brief an Papst Leo III.: Mansi XIV 29–56) = PG 100, 169–200; – an Kaiser Leon V.: PG 108, 1029–1032; – Proben der ungedruckten Bilderschrift bei D. Serruys, *Mélanges Archéol. Hist.* 23 (1903) 345–351, und G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreits*, Breslau 1929, 48–51.

Unter den repräsentativen Theologen des Bilderstreits ist Theodoros Studites ohne Zweifel derjenige, dessen Wollen und Wirken wir am besten kennen, der betriebsamste, unnachgiebigste und einflußreichste, aber auch derjenige, dessen Einfluß als Theoretiker und Praktiker des geistlichen Lebens am weitesten reichte. Er entstammte dem hohen Beamtenadel der Hauptstadt, einer Familie, die aber klösterliche Ideale und die Treue zur Ikonodulie höher hielt als alle materiellen Vorteile. Den stärksten Einfluß auf den jungen Theodoros scheint zunächst seine fromme Mutter Theoktiste ausgeübt zu haben. Geboren ist er im Jahre 759. Als nach der ersten Restauration des Bilderkultes der Bruder Theoktistes, der Abt Platon von Symbola, in die Hauptstadt kam, brachte er es fertig, die ganze Familie seiner Schwester zum Klostereintritt zu bewegen (um 780). Das Familiengut Sakkudion in Bithynien wurde zum Kloster ausgebaut und Abt Platon übernahm die Führung, wurde darin jedoch schon bald von Theodoros unterstützt, der 787 oder 788 zum Priester geweiht wurde. 794 resignierte Abt Platon und Theodoros wurde sein Nachfolger. Die erste Verfolgung erlitt die Klostersgemeinde wegen ihrer Opposition gegen Kaiser und Patriarch Tarasios im moichianischen Streit. Damals wurde Theodoros nach Thessalonike verbannt (795). Als er 797 nach Sakkudion zurückkehren konnte, erlebte das Kloster eine neue Blüte, aber schon 798 siedelte die Gemeinde wegen der drohenden Arabergefahr nach dem halb verlassenen Kloster des Studios in der Hauptstadt über. Jetzt wurde dieses Kloster zum Mittelpunkt der Orthodoxie und der Partei der Zeloten in der Hauptstadt. Schon nach wenigen Jahren soll die Zahl der Mönche 700 überschritten haben. Die Verflechtung des Abtes und seiner Mönche in die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der Zeit ließen jedoch keine ganz ruhige Entwicklung zu. Schon als der Laie Nikephoros 806 Patriarch wurde, war man in Studium nicht einverstanden. Als dann gar gegen den Priester Joseph, der die „moichianische“ Ehe Konstantinos' VI. eingeseget hat, eine Synode „Oikonomia“ waltete, kam es 808 zum Bruch zwischen Patriarch und Abt. Theodoros' Bruder Joseph, der inzwischen Metropolit von Thessalonike geworden war, fiel in Ungnade, das Studios-Kloster wurde zunächst von der Außenwelt abgeschnitten und schließlich Theodoros, Platon und sein Bruder Joseph auf den Prinzeninseln eingekerkert. Theodoros appellierte jetzt nach Rom. Doch wurde der Streit schließlich von dem neuen Kaiser Michael I. selbst beigelegt, der den Priester Joseph erneut fallen ließ. Aber die Ruhe währte nicht lange, denn schon im Jahre 815 brach unter Kaiser Leon der Bilderstreit ein zweites Mal aus. Theodoros opponierte ganz offen und ging dafür ein drittes Mal ins Exil – zunächst nach Metopa, dann nach

Bonita<sup>1</sup> und schließlich nach Smyrna. Auch jetzt versäumte er keine Gelegenheit, durch Briefe, Traktate und Mahnungen und Tröstungen den Mut der Bilderfreunde zu stärken und ihren Zusammenhalt zu fördern. Unter Kaiser Michael II. (820–829) wurde der Verbannungsbefehl wieder aufgehoben. Da aber die Restauration des Bilderkultes auf sich warten ließ, verließ Theodoros nicht in Konstantinopel, sondern wechselte verschiedentlich den Wohnsitz und starb am 11. November 826 auf den Prinzeninseln – nicht auf Kap Akritas.<sup>2</sup>

Als die Orthodoxie wieder hergestellt war, wurde sein und seines Bruders und Mitstreiters Joseph Leichnam feierlich nach Konstantinopel übertragen (26. I. 844).<sup>3</sup>

Unter den Werken des Heiligen ist an erster Stelle seine Briefsammlung zu nennen. Aus ihr gewinnen wir den umfassendsten Eindruck von seinem Wirken und Wollen, der unbeugsamen Unnachgiebigkeit, die er zeigte, wenn er sich im Recht glaubte, und der schönen Menschenfreundlichkeit, die ihn daneben nicht weniger zierte. Seine Briefe lagen in einer Sammlung von fünf Büchern vor, doch ist nur ein Teil, rund 550, erhalten. Manche dieser Briefe sind förmliche Traktate gegen die Bilderfeinde oder gegen die Moichianer, andere sind Pastoralschreiben, Mahn- und Trost- oder einfache Freundschaftsbriefe. Sie sind für die Geistesgeschichte der Wende zum 9. Jahrhundert eines der wichtigsten Dokumente.<sup>4</sup> An gesonderten Traktaten gegen die Bilderstürmer kennen wir drei *Ἀντιῥήτρικοι κατὰ τῶν εἰκονομάχων*, wovon zwei Disputationen widerspiegeln und der dritte in 80 Syllogismen eine Systematik der Ikonen-Theologie bietet. Von besonderem Interesse ist eine Gegenschrift gegen ikonoklastische Iamben eines Joannes, Ignatios, Sergios und Stephanos, die zum Teil wörtlich zitiert werden. Neben *Προβλήματὰ τινα κατὰ τῶν εἰκονομάχων* sind auch noch *Κεφάλαια ἐπὶ τὰ* gegen dieselbe Häresie erhalten. Gelegentlich<sup>5</sup> spricht Theodoros auch noch von einem *Στηλιτευτικός* und von *Τετράδες* gegen die Bilderfeinde, die jedoch nicht auf uns gekommen zu sein scheinen. Dasselbe gilt von *Τετράδες* (Heften) gegen die Moichianer sowie einer Schrift *Περὶ τῆς καθόλου οἰκονομίας*, d. h. über den Gebrauch der „Ökonomie“ (Epikie) gegenüber dem Priester Joseph.<sup>6</sup>

Wichtiger als diese Polemiken und von nachhaltiger Wirksamkeit sind Theodors Schriften zum asketischen und mönchischen Leben. Es geht ihm dabei vor allem darum, die koinobitischen Ideale des Basileios von Kaisareia für sein Kloster und für das byzantinische Mönchtum überhaupt gegenüber dem bekannten Hang zur Anachorese wieder zur Geltung zu bringen. Wir kennen zwei Sammlungen von Katechesen, die sogenannte *μικρά* und

<sup>1</sup> J. Pargoire, La Bonita de s. Théodore Studite, EO 6 (1903) 207–212.

<sup>2</sup> Vgl. C. van den Vorst, ABoll. 32 (1913) 35 f., und R. Janin, EO 23 (1924) 418–419.

<sup>3</sup> C. van den Vorst, La translation de s. Théodore Studite et de s. Joseph de Thessalonique, ABoll. 32 (1913) 27–62; – P. Franchi de' Cavalieri, Un'antica rappresentazione della traslazione di s. Teo-

doro Studita, ABoll. 32 (1913) 230–235.

<sup>4</sup> A. Tougard, La persécution iconoclaste d'après la correspondance de s. Théodore Studite, Revue des Questions hist. 1891, 1. Juli 80–118; – V. Grumel, Jean Grammaticos et saint Théodore Studite, EO 36 (1937) 181–189.

<sup>5</sup> PG 99, 329. 1160. 1164. 1168. 1173.

<sup>6</sup> PG 99. 1064. 1084.



die *μεγάλη κατήχησις*. Die kleine Katechese umfaßt 134 sehr lebendige Ansprachen über die Pflichten der Mönche. Daß sie erst etwa zwischen 821 und 826 entstanden sei,<sup>1</sup> läßt sich kaum beweisen. Die große Katechese zerfiel ursprünglich in drei Sammlungen. Welchen Teil des Ganzen die erhaltenen Reden ausmachen, ist unsicher. Die große Katechese dürfte vor dem Ausbruch der zweiten ikonoklastischen Verfolgung entstanden sein.

Briefsammlung: PG 99, 904–1669; – dazu weitere bei J. Cozza-Luzi, *Nova patrum bibliotheca* VIII, 1, Rom 1871, 1–244, – von Theodoros ist auch der Brief PG 102, 923–926;<sup>2</sup> – Vervollständigung des fragmentarischen Briefes 221 in PG durch T. Devreesse, *ABoll.* 68 (1950) 44–57; – deutsche Auswahl von Briefen: B. Hermann, *Des hl. Abtes Theodor von Studion Martyrbriefe* aus der Ostkirche, Mainz 1931; – Gegen die Bilderfeinde: *Antirrhetikoi*: PG 99, 327–436; – Widerlegung der Iamben: l. c. 436–478; – *Problemata* l. c. 477–485; – *Kephalaia* VII l. c. 485–497; – Kleine Katechese: ed. J. Cozza-Luzi, *Nova patrum bibliotheca* IX, 1, Rom 1888, 1–318; auf breiterer hsl. Grundlage; E. Auvray, Paris 1891 mit Prolegomena von A. Tougard; – große Katechese: Cozza-Luzi, a. a. O. IX, 2, Rom 1888, 1–217 (77 Katechesen), und A. Papadopoulos-Kerameus, Petersburg 1904 (124 Katechesen, darunter 23 aus den 77 von Cozza-Luzi); – PG 99, 509–688 ist der Abdruck der lat. Ausgabe der kleinen Katechese von J. Livineius (Amsterdam 1602) unter Hinzufügung des griechischen Textes für einige Katechesen. Zu den Katechesen gehört offenbar auch die Rede über die Abstinenz PG 99, 687–691; ferner ist die bei PG 99, 1811 abgedruckte Rede nichts anderes als sermo 22 der Großen Katechese; – unzug. blieb mir: *Theod. Stud. Συνέχεια τῶν κατηχήσεων*, Hermopoli 1887.

Neben der katechetischen Tätigkeit des Studitenabtes steht seine homiletische und panegyrische. Diese Reden sind stärker stilisiert als die Katechesen. Sie wurden schon sehr früh in einer *Πανηγυρική βίβλος* zusammengefaßt, die uns jedoch nur noch in Fragmenten greifbar ist. PG brachte (unter Abzug der Rede über die Abstinenz – siehe oben!) zwölf Predigten, und zwar an Herrenfesten eine auf die Vigil der Epiphanie und auf den Ostersonntag, sowie auf das Kreuz, eine Marienpredigt auf die *Koimesis*,<sup>3</sup> eine Rede auf die Geburt und eine auf die Enthauptung des Prodomos, eine auf die Erzengel, auf den Apostel Bartholomäus und den Evangelisten Johannes,<sup>4</sup> dazu Panegyriken auf Vertreter des mönchischen Lebens, und zwar auf den Wüstenvater Arsenios, auf seinen Onkel Platon<sup>5</sup> und seine Mutter Theoktiste. Damit ist jedoch seine Predigtstätigkeit nicht erschöpft. Unter den Werken des Joannes Damaskenos steht eine Homilie auf Mariä Geburt, die sicherlich unserem Theodoros zuzuweisen ist; ferner dürften von Theodoros zwei Reden auf die Auffindung des Täufers stammen, die in der *Patrologia latina* zu finden sind. Ungedruckt geblieben sind zwei Reden auf die Weihnachtsvigil bzw. die „Propatores“. Nur unvollständig erhalten ist ein Panegyrikos auf den Bekenner Theophanes.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> So C. van de Vorst, *La petite catéchèse de s. Théodore Studite*, *ABoll.* 33 (1914) 31–51; – G. Konidares, *Ἐσθλ. Φάρος* 29 (1930) 438–451.

<sup>2</sup> So Théarvic, *EO* 7 (1904) 31–34 gegen A. Papadopoulos-Kerameus, *BZ* 9 (1900) 370–378, der ihn für Photios vindiziert.

<sup>3</sup> Darüber L. Carli, *La morte e l'assunzione di Maria santissima nelle omelie*

*greche dei secoli VII, VIII*, Roma 1941, 94–99.

<sup>4</sup> M. Bonnet, *JahrbuchProtTheol.* 9 (1883) 527–528.

<sup>5</sup> J. Pargoire, *EO* 4 (1900–1901) 164–170, datiert den Tod Platons auf den 4. 4. 814; – zur Rede: G. da Costa-Louillet, *Byzantion* 24 (1954) 230–240.

<sup>6</sup> BHG 125. 169. 230. 414. 843. 864. 929. 1157. 1553. 1946. 2422 (zu den in PG ent-

Die 13 bzw. 12 Reden der PG in PG 99, 688–901; – die Homilie auf Mariä Geburt PG 96, 679–698; die zwei Reden auf die Auffindung des hl. Joannes: PL 67, 434–446 und 448–454; eine davon auch ASS Juni V, 731–735; Panegyrikos auf Theophanes Homologetes ed. Ch. van de Vorst, ABoll. 31 (1912) 11–23; – Die ASS enthalten die Platon-Vita: April I, XLVI–LVI, 3. ed. XXXIX–XLVI; Arseniosvita: Juli IV 617–631 (verstümmelt); neue Ausg. v. Th. Nissen, ByzNgrJbb. 1 (1920) 241–262.

Dem monastischen Bedarf hat Theodoros neben den Katechesen auch eine Reihe anderer Schriften gewidmet, so z. B. ein Scholion, in dem er die Echtheit der unter dem Namen des Basileios gehenden *Διάταξις ἀσκητικῆ* nachweisen will, ferner eine Erklärung der Präskriptikatenliturgie (echt?) und die *Διδασκαλία χρονική* mit der für das Studiu-Kloster geltenden Fastenordnung;<sup>1</sup> dazu kommen Anordnungen über die Beichte, einige Fragantworten aus dem Bußwesen, die Epitimia und die in Iamben gefaßten Sinnsprüche über Klosterämter und ihre Träger. Hier darf auch das Testament des Studiten angereicht werden. Die sogenannten *κεφάλαια τέσσαρα*, die separat überliefert werden, sind nichts anderes als ein Cento aus der Kleinen Katechese.<sup>2</sup> Die *Ῥποτύπως καταστάσεως τῆς μονῆς τοῦ Στουδίου*, das Typikon des Studiu-Klosters, ist unvollständig erhalten und in der jetzigen Form eine spätere Arbeit, wenn sie auch die Regeln des Gründers getreulich wiedergeben will. In dieser *Ῥποτύπως* ist auch ein anderes, unter Theodoros' Namen gehendes Opusculum *Περὶ τῆς ἐν βρώμασι ποσότητος καὶ ποιότητος* enthalten.<sup>3</sup> Die Schrift *Περὶ ἐξαγορεύσεως* scheint ebenfalls eine spätere Kompilation zu sein, die man dem Heiligen unterschob.<sup>4</sup>

Scholion: PG 31, 1319–1320 und PG 99, 804–901 und 1681–1824 zusammen mit den meisten übrigen der hier genannten Schriften zur Klosterdisziplin, die Epitimia I. c. 1733–1757 bedürfen wohl noch einer besonderen Sichtung auf echtes Gut des Theodoros und spätere Ergänzungen hin;<sup>5</sup> – das spätere Typikon: PG 99, 1704–1720 und Dmitrievskij, Typika I 224–238; – *Περὶ ἐξαγορεύσεως*: PG 99, 1721–1730.

Schließlich ist noch der liturgischen Dichtungen des Heiligen zu gedenken. Daß er sich die Feier der Liturgie und den Hymnengesang besonders hat angelegen sein lassen, wissen wir aus seinen Biographien. Die liturgischen Bücher enthalten 19 Idiomela und mehrere Kanones im Triodion. Theodoros und sein Bruder Joseph dürften überhaupt für die Redaktion des Triodions und die Erweiterung der Parakletike in Anspruch zu nehmen sein. Vielleicht stammen von Theodoros auch die *ἀναβαθμοί* in der Oktoechos.<sup>6</sup> Die *Patrologia graeca* enthält zwei Kanones des Heiligen, einen Lobgesang auf

haltenen Enkomien); sodann BHG 841. 842. 1112. 1759. 2349 t. 2356 t; – Der hagiographische Ertrag der Katechesen ist ebenfalls in BHG verzeichnet; vgl. Autorenregister unter Theodoros Studita"

<sup>1</sup> Vgl. V. Grumel, EO 32 (1933) 166–167.

<sup>2</sup> Vgl. J. Leroy, Les capitula ascetica de saint Théodore Studite, RevAscMyst. 27 (1951) 175–176; – I. Gošev, Die Regel des Studitenklosters (bulg.), Godišnik der Univ. Sofia 17, 6 (1939–40), 1–70.

<sup>3</sup> Zur Übertragung des Typikons in die Pečerskaja Lavra vgl. M. J. Rouët de Journel, Studi Bizant. 7 (1953) 317–321; –

K. Menges, Die Sprache der altrussischen Übersetzung des Studion-Typikons, Gräfenheinichen 1935.

<sup>4</sup> E. Herman, OrChrPer. 19 (1953) 115–117.

<sup>5</sup> St. Schiwietz, De s. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum, Diss. Breslau 1896, 26; nach ihm ist nur die Gruppe mit den 110 Epitimia echt.

<sup>6</sup> L. Petit im DACL s. v. Anabathmoi; – zum Kanon auf Nikolaos: G. Anrich, Hagios Nikolaos II, Leipzig-Berlin 1917, 360–361.

das Kreuz und einen auf die Wiederaufrichtung der hl. Bilder. Letzterer dürfte aber einem Theodoros Studites junior angehören. Weitere Stichera und Idiomela sowie sonstiges haben Pitra und Christ bekannt gemacht. In den Hss. gehen noch andere Kanones, z. B. auf Theodoros Stratelates, auf die Gottesmutter, auf Christus usw. unter seinem Namen.

2 Kanones; PG 99, 1757–1780; – Stichera und Idiomela: Christ-Paranikas 83. 101–102; – Verschiedenes; Pitra, *Analecta* I 336–380.

Ob das βιβλίδιον und die 14 τεράδες, worin Theodor nach seinen eigenen Worten über Leben und Wirken der Mönche metrisch gehandelt hat, mit seinen Iamben identisch sind, bleibt fraglich (PG 99, 1277). Auch eine dichterische Darstellung der biblischen Geschichte bis zur Sintflut sowie eine Abhandlung über die Häresien wird erwähnt.<sup>1</sup> Beide Werke scheinen verloren zu sein. Fälschlich Theodoros zugeschrieben wurden ein Fragment über den Ausgang des Hl. Geistes und ein Glaubensbekenntnis über die Trinität. Andere Fragmente, die sich in den Handschriften finden, dürften auf Exzerpte aus den Katechesen oder Briefen zurückgehen. Natürlich nicht von Theodoros kann jene Epistel an Kaiser Theophilus über den Bilderkult stammen, die auch unter den Werken des Damaskenos gedruckt ist. In Wirklichkeit handelt es sich um den sogenannten Drei-Patriarchen-Brief (Siehe S. 496).

Jedenfalls bedarf Theodoros genau wie Maximus und Joannes Damaskenos einer kritischen Neuausgabe. Sein Einfluß auf die byzantinische Theologie und Frömmigkeit darf nicht geringer veranschlagt werden als derjenige der beiden zuerst Genannten.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> PG 99, 264. 153.

<sup>2</sup> Ehrhard 147–151; – ders., *Überlieferung* I 1, 186. 195. 200. 229. 265. 279. 514. I 2, 47. 48. 84. 225–227. 300; I 3, 255. 314 usw.; – Graf 413; – Dölger, *Dichtung* 14. 25. 36; – DTC XV 1, 187–298 (E. Amann); – LTK X 44–45 (B. Hermann); – K. Thomas, *Theodor von Studion*, Osnabrück 1892; – St. Schiwietz, *De S. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum*, Diss. Breslau 1896; – G. A. Schneider, *Der hl. Theodor von Studion, sein Leben und Wirken*, Münster 1900; – E. Marin, *Saint Théodore*, Paris 1906; – A. Gardner, *Theodore of Studium, his life and times*, London 1905; – N. Grossu, *Prepod. Theodor Studit*, Kiev 1907; – A. Dobroklonskij, *Prepod. Theodor, I. Zapiski der Universität Odessa*, 1913 bis 1914; – B. Hermann, *Der hl. Abt Theodor von Studion, Erneuerer des basilianischen Mönchtums, im Lichte seiner Schriften*, *Benediktin. Monatschrift* 7 (1925) 418–434; – ders., *Bekennertum des hl. Abtes Theodor von Studion und seiner Mönche*, *Bened. Monatschr.* 8 (1926) 31–45. 111–124; – I. Haus-herr, *S. Théodore Studite, l'homme et l'ascète*, Rom 1926; – Max Herzog zu

Sachsen, *Der heilige Theodor, Archimandrit von Studion*, München 1929; – B. Hermann, *Der hl. Abt Theodor, der asketische Meister von Studion und die Studitenmönche*, *ZAszMyst.* 5 (1930) 121–147; – Chr. Papadopoulos, 'Ο ἅγιος Θεόδωρος Στουδίτης, *Ἐπετηρίς* 15 (1939) 1–37; – J. Pargoire, *Saint Théophile et ses rapports avec Théodore Studite*, *VVrem.* 9 (1902) 31–102; – C. van de Vorst, *Les relations de s. Théodore Studite avec Rome*, *ABoll.* 32 (1913) 439–447; – S. Salaville, *La primauté de s. Pierre et du pape d'après s. Théodore Studite*, *EO* 47 (1914) 23–42 (lat. auch in den *Acta Conventus Velehradensis*, Prag 1910); – V. Grumel, *L'icologie de saint Théodore Studite*, *EO* 20 (1921) 257–268; – M. Jugie, *La doctrine mariale de saint Théodore Studite*, *EO* 25 (1926) 421–427; – B. Hermann, *Eucharistische Sitten im Leben des hl. Theodor Studites*, *Liturgie u. Kunst* 4 (1923) 76–80; – J. Leroy, *Le cursus canonique chez s. Théodore Studite*, *Ephemerides liturgicae* 68 (1954) 5–19; – C. Pujol, *La eucaristia y la paz en el monaquismo bizantino según Teodoro Estudita*, *Actos del XXXV Congr. InternEucarist.* Barcelona II 1954.

Eine Ἐκλογὴ περὶ τῆς τῶν ἀγίων εἰκόνων προσκυνήσεως von dem berühmten Bekenner im Bilderstreit, Niketas, Abt von Medikion († 824) (siehe unten S. 510), enthält der cod. Vat. gr. 511 s. 10–11. Er zitiert neben den großen Theologen der Väterzeit auch Dionysios Areopagites, Gregorios von Großarmenien, Epiphanius, Leontios, Stephanos von Bostra, Symeon Thaumastorites und die 7. ökumenische Synode. Vielleicht ist ihm auch jene kurze Abhandlung περὶ τοῦ μὴ κοινωνεῖν τοῖς αἰρετικοῖς zuzuweisen, die auf das genannte Florileg in der Hs. folgt und ebenfalls viele Väterstellen bringt (an selteneren die Apostolischen Konstitutionen, Leontios von Neapolis und Ignatios von Antiocheia).

Sowohl unter den Werken des Joannes Damaskenos wie unter jenen des Theodoros Studites begegnete uns ein Brief an Kaiser Theophilos (829–842), der den Kaiser zum Einlenken in der Bilderfrage bewegen will. Die wirklichen Verfasser des Schreibens sind die Patriarchen Christophoros von Alexandria (805–836 oder 817–841), Job von Antiocheia (813/14–844/45) und Basileios von Jerusalem (820–838, nach Hotzelt [hsl.] 821–836). Die drei Patriarchen hielten 836 in Jerusalem – absente Christophoro – eine gut besuchte Synode ab, deren Ergebnis dieser Brief ist, der also wohl noch ins Jahr 836 – und nicht 839 oder 847 (!) – datiert werden kann.<sup>1</sup>

Unter dem Namen des Patriarchen Christophoros geht des weiteren eine Rede, welche gewöhnlich unter dem Titel „de vita humana“ zitiert wird und sich einer gewissen Beliebtheit erfreut zu haben scheint. Sie begegnet in den Hss. freilich auch anonym.<sup>2</sup>

Brief der Patriarchen ed. L. Duchesne, Roma e l'Oriente 5 (1912/13) 222–239. 273–285. 349–366; die Ausgabe in PG 95, 343–385 unter den Werken des Joannes Damaskenos ist eine spätere Überarbeitung; – „de vita humana“: PG 100, 1216–1232.

Nicht datierbar ist eine weitere Schrift zugunsten der Bilderverehrung von einem Epiphanius von Selymbria (?). Die Suda<sup>3</sup> erwähnt von ihm unter dem Stichwort Ὀλυμβρίας (Variante: Σηλυμβρίας) einen Λόγος ἀντιπρόρητικὸς κατ' εἰκονοκαυτῶν.

In diese Zeit fällt ein Schreiben des Patriarchen Sophronios I. (841–860) von Alexandria an Theophilos den Kaiser, von dem wir aber nur aus der Chronik des Eutychios Kenntnis haben (PG 111, 1137).<sup>4</sup>

Wie Tarasios am Ende der ersten Phase des Bilderstreites, so steht am Ende der zweiten Patriarch Methodios (843–847), wie Tarasios ein Bekenner des Bilderkultes und zugleich ein Mann mit Verständnis für die Erfordernisse kirchenpolitischer Art, die allein zu einer Gesundung der Gesamtlage führen konnten. Ein gebürtiger Syrakusaner, wurde er Mönch im Kloster Chenolakkos in Konstantinopel. Nach dem Ausbruch der zweiten ikonoklastischen Verfolgung ging er (nicht vor 815) zu seiner eigenen Sicher-

<sup>1</sup> Ehrhard 166; – DTC II 2418 (A. Palmieri); – LTK II 936–937 (V. Grumel); – J. Gill, The life of Stephen the Younger by Stephen the Deacon, OrChrPer. 6 (1940) 114–139; – A. Vasiliev, Byzantion 16 (1942–1943) 223–225, erhebt Bedenken gegen die Echtheit; vgl. auch E. v. Dob-

schütz, Christusbilder, Leipzig 1899, 207 ff.

<sup>2</sup> Ehrhard 166; – ders., Überlieferung I 1, 162; – I 3, 837 u. a.; – F. Pfister-U. Riedinger, BZ 48 (1955) 86–88.

<sup>3</sup> ed. A. Adler II, Leipzig 1931, 391.

<sup>4</sup> Chr. Papadopoulos, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Alexandria 1935, 514.

heit, aber auch als Anwalt der Bilderverehrung, an den päpstlichen Hof nach Rom, kam 821 wieder nach Konstantinopel und machte lange Jahre mit den Kerkern der Bilderstürmer Bekanntschaft. 829 wurde er wieder frei, verweilte einige Jahre am Hofe des Kaisers Theophilos, zog sich aber kurz vor dessen Tod wieder ins Kloster zurück. Bald nach dem Tode des Kaisers Theophilos bestieg er am 4. März 843 den Patriarchenthron an Stelle des abgesetzten Joannes Grammatikos und konnte in einer feierlichen Synode noch im selben Monat den Bilderkult wieder restaurieren und dabei das Dekret über die Einführung des Festes der Orthodoxie erlassen (Text verloren, Grumel, Regest 408). Die Mäßigung, welche der Patriarch im Einklang mit der kaiserlichen Politik gegenüber den ehemaligen Bilderfeinden zeigte, führte zu einem scharfen Konflikt mit den Zeloten, an deren Spitze die Studitenmönche standen, die der Patriarch schließlich aus der Kirche ausschloß. Wie so viele ehemalige Kämpfer für den Bilderkult erlebte auch Methodios nur noch ganz wenige Jahre der Freiheit. Er starb am 14. 6. 847.

Zu den dogmatischen Fragen des Bilderkultes besitzen wir aus seiner Feder einen Brief an den Patriarchen von Jerusalem und ein Glaubensbekenntnis aus dem Monat März 843, das sich eng an den Brief „ad Constantinum Caballinum“ anschließt (siehe S. 488). Das Synodaldekret der Märzsynode von 843, das ihm de jure zuzuteilen ist, ist noch nicht ediert. Ihm ist auch die juristische Autorschaft an dem berühmten Synodikon der Rechtgläubigkeit, der *ἐπίσκοπος εὐχαριστία*, zuzuschreiben, das später den jeweiligen Bedürfnissen entsprechend erweitert wurde und noch heute seinen Platz in den liturgischen Büchern der orthodoxen Kirche hat.<sup>1</sup> An weiteren Patriarchal-erlassen ist zu nennen ein Dekret über die Aufnahme von Apostaten in die Kirche.

Vor dieser Amtstätigkeit widmete sich Methodios mit Vorliebe der hagiographischen Schriftstellerei. Es werden ihm Scholien zum Martyrium der hl. Marina sowie zum Martyrium der hll. Kosmas und Damian zugeschrieben.<sup>2</sup> Auch eine Sammlung hagiographischer Texte in zwei Bänden hat er veranstaltet. Es geschah während seines Aufenthaltes in Rom. Vollständig erhalten ist ein Enkomion auf die Patronin seiner Heimatstadt, die heilige Agatha, das lange nur in einer „lateinischen Übersetzung“ bekannt war, die sich jedoch als Elaborat des 17. Jahrhunderts entpuppte.<sup>3</sup> Sein Enkomion auf Theophanes Homologetes bildete das Vorbild für eine Reihe von Bioi und Enkomien auf diesen Heiligen.<sup>4</sup> Die Echtheit seines Enkomions auf den hl. Nikolaos und des Berichtes „ad Theodorum“ über denselben

<sup>1</sup> Vgl. A. Michel, Die jährliche Eucharistia nach dem Bildersturm, Oriens Christianus 4 NS 12–14 (1922–24) 151–161, und ders., Humbert und Kerullarios II, Paderborn 1930, 1–12; – F. I. Uspenskij (siehe Ausgaben!); – Das Synodikon findet sich im Triodion für den ersten Fastensonntag (Sonntag der Orthodoxie).

<sup>2</sup> Siehe H. Usener, Acta s. Marinae et s. Christophori, Bonn 1886, 48–53 mit Fragmenten der Scholien; – ders., Jahrb-

ProtTheol. 13 (1887) 247–253 – Kleine Schriften III, Leipzig-Berlin, 1914, 95–100; – Ehrhard, Überlieferung I 22–24; – BHG 377 a. 1167 m.

<sup>3</sup> E. Mioni (siehe Ausgabe!).

<sup>4</sup> Vgl. K. Krumbacher, Eine neue Vita des Theophanes Confessor, Sb. Bayer. AW 1897, 3, München 1897, 371–399 passim; – E. Kurtz, Zum Leben des hl. Theophanes von Methodios, ByzNgrJbb. 5 (1926–1927) 390–396.

Heiligen ist nicht unbestritten.<sup>1</sup> Fragmentarisch erhalten ist eine Homilie über Kreuz und Passion. Die Erwähnung eines Enkomions auf den hl. Agathonikos beruht auf einer Verwechslung mit Agatha. Was schließlich das Martyrium des Dionysios Areopagites anlangt, so dürfte es jedenfalls in die Zeit des Methodios gehören. Es ist jedoch nur eine Übersetzung des Martyriums „post beatam“.

Brief nach Jerusalem: Pitra, Jur. Eccl. II 355–357; Teile daraus PG 100, 1292–1293; – Glaubensbekenntnis: Fragm. bei Pitra, Jur. Eccl. II 357–361; ganz: Arsenij, Μεθοδίου . . . λόγος περί τῶν ἀγίων εἰκόνων, Čtenija in der Ges. der Freunde relig. Bildung, Moskau 1893, Nov.-Dez. Abt. III 1–23; – Synodikon: Mansi XIII 809–820; PG 120, 724–736; F. I. Uspenskij, Sinodik v nedelju pravoslavija, Odessa 1893; – Dekret über die Rekonkiliation der Häretiker: Pitra, Jur. Eccl. II 362–363; – eine strengere, vielleicht spätere Fassung: Goar, Euchologion, Venedig 1638, 876; – gegen die Studiten; Fragmente PG 100, 1293 ff.; – Scholia zu Marina: H. Usener, Acta s. Marinae et s. Christophori, Bonn 1886, 48–53; – Scholion z. Kosmas und Damian: L. Deubner, Kosmas und Damian, Leipzig 1907, 41–42; – Enkomion auf Agatha: apokryphe lat. Übers. PG 100, 1271–1290; griech. ed. E. Mioni, ABoll. 68 (1950) 58–93; – auf Theophanes: ed. V. V. Latyšev, Zapiski der russ. AW 13 (1916–1922) nr. 4, und D. Spyridonov, Έκκλ. Φάρος 12 (1913) 88–96, 113–163; – der Theophanes-Bios bei M. Gedeon, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, Konstantinopel 1899, 290–293 ist eine Epitome davon; – Enkomion auf den hl. Nikolaos: G. Anrich, Hagios Nikolaos I, Leipzig 1913, 151–182; „ad Theodorum“ a. a. O. 140–150 und nochmals II 1917, 545–556; eine freie lat. Bearbeitung durch Joannes Diaconus BHL 6104 ff.; – auf Kreuz und Passion unter dem Namen Methodios von Olympos: PG 18, 397–404; – Das Dionysios-Martyrium: PG 4, 669–684.

An liturgischen Dichtungen werden in den Kirchenbüchern dem Patriarchen zwei Idiomela zugeschrieben. Hsl. sind Gedichte auf Kaiser Konstantinos und Helene, auf den hl. Nikolaos, auf das Muttergottesbild in der Chalke und einige weitere Stücke vorhanden.<sup>2</sup>

Auf Konstantin: Christ-Paranikas 99; – auf Nikolaos: Pitra, Jur. Eccl. II 363–364; – Chalke-Bild: L. Sternbach, St. Methodii Patriarchae et Ignatii Patriarchae carmina inedita, Eos 4 (1898) 150–152, und S. G. Mercati, Bessarione 24 (1920) 198–199; – Gedicht auf das Kreuz: Sternbach und Mercati, a. a. O.

## b) IKONOKLASTEN

Während in den Auseinandersetzungen um das Konzil von Chalkedon die Schriften der Gegner der Synode wenigstens zum Teil in der nationalsprachigen Literatur der abgespaltenen Kirchen erhalten sind, so daß wir uns immerhin bis zu einem gewissen Grad ein Bild von der Opposition gegen die Orthodoxie und ihren Gedankengängen machen können, hat der Streit

<sup>1</sup> Für die Echtheit von „ad Theodorum“ und mit Einschränkungen für die Unechtheit des Enkomions plädiert G. Anrich, Hagios Nikolaos II, Leipzig 1917, 277–298; dazu kritisch V. Laurent, DTC X 1605; – vgl. auch A. Brinkmann, Lükkenbüßer, Rheinisches Museum 69 (1914) 424–426 (textkritisch).

<sup>2</sup> Ehrhard 167; – ders., Überlieferung I 1, 22–25; I 3, 273. 410. 485. 739. 802. 1018 usw.; – BHG 38. 554. 1352 yz. 1787z; – DTC X, 2, 1597–1606 (V. Laurent);

LTK VII, 136–137 (Grumel); – Emereau, EO 23 (1924) 410; – Grumel, Regest 414–443; – J. Pargoire, Saint Méthode de Constantinople avant 821, EO 6 (1903) 126–131; – ders., Saint Méthode et la persécution, EO 6 (1903) 183–191; – E. v. Doberschütz, Methodios und die Studiten. Strömungen und Gegenströmungen in der Hagiographie des 9. Jahrhunderts, BZ 18 (1909) 41–105, Nachtrag 298; – V. Grumel, La politique religieuse du patriarche saint Méthode, EO 34 (1935) 385–401.

um den Bilderkult keine Gegenkirche geschaffen, die von Bestand geblieben wäre. So ist denn auch das Schrifttum der Ikonoklasten bis auf einen kleinen Bruchteil verloren. Da die kaiserlichen Edikte in Byzanz von alters her der Theologie nicht aus dem Wege gingen, kommen für die bruchstückartige Rekonstruktion der ikonoklastischen Theologie auch diese in Frage. Doch ist das Edikt Leons III. von 729 verloren. Nur aus den Briefen des Kaisers an den Papst lassen sich einige Gedankengänge wiederherstellen.

Etwas besser sind wir bei seinem Nachfolger, dem Theologen-Kaiser Konstantinos V. (740–775), gestellt. Er ist einer der wichtigsten Akteure in der ersten Phase des Bilderstreits und er versuchte seine Polizeimaßnahmen auch philosophisch-theologisch zu begründen. Zwei seiner Schriften lassen sich in den wichtigsten Gedankengängen aus den Gegenschriften des Patriarchen Nikephoros I. rekonstruieren.<sup>1</sup> Die entsprechenden Akten Kaiser Leons V. sind wiederum verloren, während das Thespisma des Kaisers Theophilos von etwa 832 wenigstens im Auszug bekannt ist.

Bruchstücke der Briefe Leons III. an den Papst: Mansi XII 960 ff. und 975 ff.; – die kommentierten Fragmente der Schriften des Kaisers Konstantinos V. bei G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau 1929, S. 8–11; – Bruchstücke des Thespisma des Kaisers Theophilos: Theophanes cont. III 10:99.

Ähnlich wie mit den kaiserlichen Verlautbarungen ist es auch mit den Theologen des Ikonoklasmus bestellt. Von den Iamben, welche Joannes, Ignatios, Sergios und Stephanos zu Verfassern hatten, und die Theodoros Studites widerlegte, war schon die Rede. Bilderfeindliche Schriften scheint aber schon Joannes Damaskenos benützt zu haben. Eine Sammlung von Väterstellen zugunsten der Bilderfeinde lag der ikonoklastischen Synode von 754 vor, ist jedoch verlorengegangen. Immerhin besitzen wir den Synodalbeschluß des Konzils von 754 in extenso und damit eines der wertvollsten Dokumente der ikonoklastischen Theologie. Auch der Horos der ikonoklastischen Synode von 815 läßt sich aus Patriarch Nikephoros, und zwar aus der unedierten Schrift *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπή* einigermaßen wiedergewinnen. Einer der wichtigsten bilderfeindlichen Theologen der zweiten Phase des Streites scheint Joannes Grammatikos mit dem Beinamen Hylilas, der als der VII. seines Namens Patriarch von Konstantinopel wurde (837–843), gewesen zu sein.<sup>2</sup> Er verfaßte im Auftrag des Kaisers Leon V. zusammen mit Antonios, dem späteren Bischof von Sylaion, einen Thesaurus der Bibel- und Väterstellen, welche von den Ikonoklasten für ihre These herangezogen wurden. Doch ist nichts davon erhalten. Erwähnt sei auch noch Gerontios von Lampe, der nach Kerullarios (PG 120, 736) den Ikonoklasmus in Kreta verbreitete. Auch von seinen *συγγράμματα* ist nichts auf uns gekommen.

<sup>1</sup> Ehrhard 67; – LTK VI 165 (F. Dölger); – DACL VII 259–261 (H. Leclercq); A. Lombard, Constantin V, empereur des Romains, Paris 1902; – G. Ostrogorsky, Leo III. und Konstantin V. in: Menschen, die Geschichte machten. I, Wien 1931, 280–286.

<sup>2</sup> Ehrhard 67–68; – V. Grumel, Jean Grammaticos et saint Théodore Studite, EO 36 (1937) 181–189; – Erwähnung des Thesaurus bei Theophanes continuatus 32 (Bonn) und Script. incert. de Leone 350 (Bonn).

Die ikonoklastischen Iamben PG; 99, 436ff.; – Der Synodalbeschuß von 754: Mansi XIII 205–363 zusammen mit der anonymen Widerlegung, die wahrscheinlich von Patriarch Tarasios stammt; – Beschluß der Synode von 815: D. Serruys, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 23 (1903) 345–351; G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929, 48–51; P. J. Alexander, *The iconoclastic council of St. Sophia (815) and its definition* (Horos), *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953) 53–66.

## B. PREDIGER

Einer der wichtigsten Prediger und Kirchendichter der Wende zum 8. Jahrhundert ist Andreas von Kreta. Er dürfte um 660 in Damaskos geboren sein und wurde in Jerusalem Mönch und Kleriker im Kloster des Heiligen Grabes. Anläßlich eines Aufenthaltes in Konstantinopel wurde er zum Diakon geweiht (nach 680). Schließlich ernannte ihn der Kaiser zum Metropolitener der Insel Kreta (Sitz Gortyne). Ähnlich seinem Zeitgenossen Germanos I. unterschrieb er unter Kaiser Philippikos (711–713) ein monotheletisches Glaubensbekenntnis, wurde aber nach dem Sturz des Kaisers wieder orthodox. Gestorben ist Andreas wahrscheinlich am 4. Juli 740, so daß er also die erste Phase des Bilderstreites noch miterlebt hat.

Wieweit Andreas sich an den dogmatischen Kontroversen seiner Zeit beteiligt hat, ist unbekannt. Gegen den Monotheletismus scheint er nicht zur Feder gegriffen zu haben. Von seiner angeblichen Schriftstellerei gegen die Ikonoklasten ist nur ein (echtes?) Fragment erhalten geblieben.

Wesentlich besser sind wir über seine homiletische Tätigkeit unterrichtet, wenn auch die Zuteilung einzelner Reden schwankt. Der ungefähre Bestand der erhaltenen Homilien und Panegyriken dürfte sich auf rund 50 belaufen, wovon etwa 29 gedruckt sind. Behandelt werden eine ganze Reihe von Festen des Herrn, von bestimmten Sonntagen, die Verstorbenen, eine Trilogie zum Koimesis-Fest,<sup>1</sup> vier Predigten auf Mariä Geburt<sup>2</sup> und eine auf Mariä Verkündigung, während die Predigten auf Mariä Tempelgang (eine gedruckte und vier ungedruckte) wohl Georgios von Nikomedeia zuzuweisen sind.<sup>3</sup> An sonstigen Heiligen werden der hl. Theron,<sup>4</sup> der Apostel Kretas Titus, Johannes der Täufer, der hl. Georg, Jakob, der Bruder des

<sup>1</sup> Bei dieser Zählung der Koimesis-Homilien ist zu beachten, daß „in corpore“ die Homilie *καλεῖ πάντα* = *καλεῖ πάλιν* (PG 97, 1089–1109) und die Homilie *οἱ τῆν ἐν πνεύματι* (A. Ballerini, *Sylloge II* 689–691) = Homilie *ὅσοι τὸ σεπτόν* (97, 1045–1072); vgl. L. Carli, *La morte e l'assunzione di Maria santissima* . . . Rom 1941, 60 und *ABoll.* 21 (1902) 387.

<sup>2</sup> Zur Echtheit der Homilien *ἔλλοι μὲν ἄλλας, πάλιν ἑορτῆ* und *εἰ μετρεῖται* PG 97, 820–881 auf Mariä Geburt, die teilweise auch Joannes Damaskenos zugeschrieben werden, vgl. J. Hoek, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, *OrChrPer.* 17 (1951) 38. Neben gewissen

sprachlichen Merkmalen spricht vor allem die hsl. Überlieferung eher für Andreas von Kreta.

<sup>3</sup> Die Reden auf das Eisodos-Fest, die gelegentlich Andreas von Kreta zugewiesen werden, dürften in Wahrheit Georgios von Nikomedeia angehören; vgl. H. Chirat, *Ψωμὰ διάφορα II. Les origines de la fête du 21 novembre: Saint Jean Chrysostome et saint André de Crète ont-ils célébré la Présentation de la Théotocos?* *Mélanges E. Podechard*, (Lyon 1945) 127–134.

<sup>4</sup> Dazu vgl. L. Deubner, *De incubatione*, Leipzig 1900, 118 (verlegt das Enkomion ins Jahr 626).



Herrn, Panteleemon<sup>1</sup> Nikolaos,<sup>2</sup> Patapios, Athanasios von Alexandria, Basileios, Kosmas und Damian, der Evangelist Johannes, Lukas, Lazarus und die 10 kretischen Martyrer behandelt. Seine Reden sind noch frei vom vollen Prunk der rhetorischen Techné und verraten gute dogmatische Schulung. Sie waren in Byzanz sehr beliebt.<sup>3</sup>

Größer aber noch als durch seine Beredsamkeit wurde Andreas' Ruhm in der byzantinischen Kirche durch seine liturgischen Dichtungen. Er gilt als der Erfinder des liturgischen Kanons, einer bald ins Ungemessene gehenden Erweiterung des Kontakions zu neun Oden mit wiederum je drei oder mehr Strophen. Der berühmte „Große Kanon“ des Andreas<sup>4</sup> mit seinen 250 Strophen zeigt allein schon durch diesen Umfang, wie wenig ausgeglichen diese Form sein konnte, die freilich das Kontakion in der Folgezeit fast völlig verdrängte. Ein geborener Dichter scheint Andreas nicht gewesen zu sein. Was sich sonst an Dichtungen in den liturgischen Büchern unter seinem Namen findet, ist in der Hauptsache kritisch unediert. Es handelt sich um zahlreiche Idiomele sowie neben dem Großen Kanon um Kanones auf die Empfängnis der hl. Anna, auf Mariens Geburt, auf Lazaros und Mittpfingsten usf. Ein Kanon auf Petri Kettenfeier ist unecht. Das einzige iambische Gedicht des Andreas in 128 Versen zeigt seine Rückkehr zum wahren Glauben nach der monotheletischen Verirrung an. Es wurde dem Diakon Agathon gewidmet, der ihm seinen Epilog zu den Konzilsakten geliehen hatte.<sup>5</sup>

Fragment über die Bilderverehrung: PG 97, 1301–1304; – Tempelgang (Georgios von Nikom.): PG 100, 1401–1420; – 21 Reden und ein Wunderbericht über den hl. Patapios: PG 97, 805–1304; – eine weitere Rede auf den hl. Georg: ASS April III, XX–XXV; 3. ed. XII–XX; – auf Jakobus ed. A. Papadopulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* I 1–14; – auf die Martyrer von Kreta ed. B. Laurdas, *Κρητικά Χρονικά* 3 (1949) 85–117; – auf Nikolaos: ed. G. Anrich, *Hagios Nikolaos I*, Leipzig 1913, 419–428; – Therapon: ASS Mai VI 682–692;

<sup>1</sup> Geht auch unter dem Namen des Niketas Paphlagon; vgl. BHG 1416.

<sup>2</sup> G. Anrich kommt zu keiner endgültigen Entscheidung über die Echtheit. Vgl. *Hagios Nikolaos II*. Leipzig-Berlin 1917, 154–160. 339–356.

<sup>3</sup> Zur rednerischen Technik des Andreas vgl. Th. Nissen, *Diatriben und Consolatio* in einer Predigt des 8. Jahrhunderts, *Philologus* 92 (1937) 177–198; – ders., *Zum Text der Rede des Andreas von Kreta über die Vergänglichkeit*, *Philologus* 92 (1937) 382–385.

<sup>4</sup> Mit der Buße für den Rückfall in den Monotheletismus bringt den Kanon in Verbindung V. Iljine, *Le mystère de la pénitence et le Grand Canon de s. André de Crète*, *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occid.* 6 (1951) 8–16; – A. Papadopulos-Kerameus, *Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτιος*, *Ἑσθλ. Φάρος* (1910) 501–513 und (1911) 160; – Th. Xydes, *Ἀνδρέας ὁ Κρήτιος ὁ πρῶτος κανονογράφος*, Athen 1949, über den großen Kanon mit Einleitung in Andreas' Kirchendichtung; – P. I. Chrestos, *Ὁ Μέγας*

*Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτιος*, Thessalonike 1952.

<sup>5</sup> Ehrhard 165–166; – Krumbacher 673 674; – Graf 376/377; – Ehrhard, *Überslieferung* bes. I 1, 175. 185. 186. 192. 196. 206. 214. 215. 219. 222. 232. 253. 260. 268. 681; I 2, 4. 5. 8. 9. 15. 22. 25. 34. 101. 170. 224; I 3, 450 u. a.; – DACL I 2034–2041 (L. Petit); – LTK I 415 (S. Salaville); – Dölger, *Dichtung* 34. 36; – Emereau, *EO* 21 (1922) 267–271; – BHG (*Index auctorum* s. v. Andreas); – L. Denisov, *Leben des heiligen Andreas von Kreta* (russ.) Moskau 1902; – A. Vinogradov, *der hl. Andreas, Erzbischof von Kreta*, *Christ. Čtenije* 1902 Februar 247–269; – S. Vailhé, *Saint André de Crète*, *EO* 5 (1901–1902) 378–387; – M. Jugie, *Saint André de Crète et l'Immaculée Conception*, *EO* 13 (1910) 129–133; – S. Eustratiades, *Νεῦων* 26 und 27 (1934 und 1935) in zahlreichen Forts. über die Dichtungen; – P. Sanz, *Ein Fragment eines neuen Kanon des Andreas von Kreta*, *Jahrb. d. österr. Byzant. Gesellsch.* 4 (1955) 1–11; – Jugie, *La Mort* 234–245.

3. ed. 676–681; L. Deubner, *De incubatione capita quattuor*, Leipzig 1900, 120–134; – Panteleemon: V. Latyšev, *Hagiographica graeca inedita*, Petersburg 1914, 53–65; – Koimesis: A. Ballerini, *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis Deiparae illustrandum II*, Rom 1856, 689–691; – Exzerpte aus einer Rede über die Eucharistie: J. Sakkelion, *Πατριαρχὴ βιβλιοθήκη*, Athen 1890, 330–331; – Rede auf den Akathistos-Samstag ed. P. M. Themeles, *ΝΣΙών* 6 (1907) 826–833; anon. *Σωτήρ* 16 (1894) 186–192.

Der Große Kanon mit vier weiteren Kanones: PG 97, 1306–1444; – Christ-Paranikas 97–98. 147–161 Teile des Großen Kanon und der unechte Kanon auf Petri Kettenfeier; – weitere Kanones in Nikodemos, *Στέφανος τῆς ἀειπαρθένου ἡτοι Θεοτοκάριον* ed. G. Musaios, Konstantinopel 1894; – Karfreitagskanon ed. Sp. Kampanaos, *Νέξ Φόρμυξ* 2 (1922) nr. 19–20, S. 3–5; – das iambische Gedicht: PG 97, 1437–1444 und A. Heisenberg, Ein jambisches Gedicht des Andreas von Kreta, *BZ* 10 (1901) 505–514; – Neuedition außer Gebrauch gekommener Kanonesteile des Andreas durch E. Mercenier, *A propos d'André de Crète, Tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie*, Alexandria 1953, 170–178.

Immer noch nicht gesichert ist die Datierung des Predigers Kosmas Vestitor (Βεστήτωρ). Mit einiger Wahrscheinlichkeit ist ihm der Zeitraum zwischen 730 und 850 zuzuweisen. Wir kennen ihn im übrigen nur aus seinen Predigten. Die hsl. Überlieferung kennt fünf Reden auf die Übertragung der Reliquien des hl. Chrysostomos samt einem kurzen Bios. Dazu kommen drei Enkomien auf Zacharias, den Vater des Täufers, ein Enkomion auf die hl. Barbara und ein Enkomion auf Joachim und Anna.

Der Cod. Augiensis LXXX von Karlsruhe enthält darüber hinaus vier Koimesis-Predigten, zu denen bisher noch kein griechisches Original gefunden wurde. Da der Codex dem 10. Jahrhundert angehört und der Name des Kosmas sonst im Westen keinen Widerhall gefunden zu haben scheint, darf wohl kaum eine lateinische Fälschung angenommen werden.<sup>1</sup>

Reden auf die Übertragung des Chrysostomos und auf sein Fest samt Bios: ed. K. I. Dyobuniotes, *Ἐπετηρίς* 2 (1925) 50–83; 16 (1940) 148–155; – die 4. Rede auf die Translation auch PG 65, 829–831; – auf Joachim und Anna: PG 106, 1005–1012; – Auszüge aus den lat. Predigten mit Analysen: A. Wenger, *Les homélies inédites de Cosmas Vestitor sur la Dormition*, *RevEtByz.* 11 (1953) 284–300; – Gesamtausgabe: A. Wenger (siehe Anm.) 315–333.

Eng mit den literargeschichtlichen Fragen um Joannes Damaskenos verknüpft ist der Name des Joannes von Euboia. Fragwürdig ist schon der Name. Die Insel Euboia kann aus kirchengeschichtlichen Gründen hier unmöglich gemeint sein. Vielleicht handelt es sich um das Bistum Euaria, auch Euroia genannt, in der Nähe von Damaskos, vielleicht auch um das später von Joannina verdrängte epirotische Bistum Euroia. Jedenfalls muß Joannes zunächst als Mönch und später als Bischof in einer dieser Städte gewirkt haben. Die zeitlichen Angaben seiner Predigt auf die Unschuldigen Kinder führen uns in das Jahr 744. Der literarische Nachlaß dieser dunklen Persönlichkeit ist nicht groß. Neben der genannten Rede auf die Unschuldigen Kin-

<sup>1</sup> Ehrhard 169; – ders., *Überlieferung* I 1, 211. 236. 238. 240. 243; I 2, 92. 96. 187. 661. 669; I 3, 480 u. a.; – LTK VI 220 (A. Ehrhard); – Siegmund 177–78; – zum Barbara-Enkomion (ungedr.) vgl. G. Garitte, *Miscellanea G. Mercati III*, Vaticano

1946, 28–30; – BHG 218 e. 828. 828 a. 876 m. 877 v–878 b. 880 a. c. d. 1881 q. r.; – A. Wenger, *L'assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine*, Paris 1955, 150 ff.

der steht eine solche auf die Empfängnis Mariens und eine dritte auf die Erweckung des Lazaros. Das Martyrium der hl. Paraskeue – bisher unediert – sowie das ebenfalls unedierte Enkomion auf die hl. Anastasia Würften Joannes Damaskenos zugehören. Dasselbe gilt von der berühmten Weihnachtsrede Ὀπίσταν τὸ ἔαρ. Die Art der Beredsamkeit des „Euroiers“ ist ein gutes Beispiel für den sonst schwer greifbaren „provinziellen Homilientyp“ (F. Dölger) von dogmatisch unbekümmerter und stilistisch bedenkenloser Volkstümlichkeit.<sup>1</sup>

Reden auf die Unschuldigen Kinder: PG 96, 1501–1508; – auf die Empfängnis Mariens: I. c. 1459–1500; – auf Lazaros: F. Dölger, Johannes „von Euböia“, ABoll. 68 (1950) 5–26.

Noch weit von einer befriedigenden Lösung entfernt sind auch die literarischen Probleme, die sich mit dem Namen Michael Synkellos verbinden. Der berühmteste Träger dieses Namens ist um 760 in Jerusalem geboren und wurde Mönch in der Sabas-Laura. 798 wurde er zum Priester geweiht und mit 50 Jahren zum Synkellos des Patriarchen von Jerusalem bestellt. Als um diese Zeit der Gesang des „Filioque“ der Benediktiner in Jerusalem die Gemüter erhitzte, schickte ihn der Patriarch in dieser Angelegenheit nach Rom. Michael geriet jedoch auf dem Weg über Konstantinopel in die ikonoklastischen Wirren unter Kaiser Leon V. und wurde in Haft gesetzt. 820 wieder frei, wurde er unter Kaiser Theophilos von 834–842 nochmals eingekerkert. Nach der Wiederherstellung der Orthodoxie wurde er Abt des Choraklosters und Synkellos des Patriarchen von Konstantinopel, starb aber schon am 4. Januar 846.

Unter dem Namen Michael Synkellos, mit und ohne den Zusatz von Jerusalem oder Konstantinopel, oder einfach Michael Monachos geht eine ganze Anzahl von Enkomien und Predigten. Es handelt sich im einzelnen um folgende Stücke: Enkomion auf den hl. Dionysios Areopagites, gearbeitet nach der Passio Μετὰ τὴν μακαρίαν, die ihrerseits eine Übersetzung aus dem Lateinischen darstellt;<sup>2</sup> dann ein Enkomion auf Zacharias, den Vater des Täufers, zwei Reden auf die heiligen Engel, wovon die erstere (Τὸν μὲν λόγον) gelegentlich – aber sicherlich zu Unrecht – Joannes Damaskenos zugeschrieben wird,<sup>3</sup> eine auf Michael und Gabriel, ein Enkomion auf den Martyrer Mokios und ein Enkomion auf den Patriarchen Ignatios von Konstantinopel († 877), ein Martyrium der 42 amorischen Märtyrer und schließlich die auch Germanos I. und einem Niketas, Diener Christi, zugeteilte, teilweise auch anonym überlieferte Rede auf den Gürtel der Gottesmutter in Chalkoprateia (Τίς ὁ φαίδρός). Klar ist, daß rein der Lebenszeit nach nicht all diese

<sup>1</sup> Ehrhard 166; – ders., Überlieferung I 1, 236. 240; I 2, 6. 7. 25. 665 u. a.; – LTK V 495–496 (A. Ehrhard); – BHG 825. 1117. 2220. – F. Diekamp, Hippolytos von Theben, Münster 1898, 58; – E. Bratke, Das sogenannte Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden, Leipzig 1899, 87–98; – F. Dölger, Johannes „von Euböia“, ABoll. 68 (1950) 5–26; – J. Hoeck, Stand und Auf-

gaben der Damaskenos-Forschung, OrChrPer. 17 (1951) 32. 35. 39.

<sup>2</sup> R. Loenertz, Le panégyrique de s. Denys l'Aréopagite par saint Michel le Syncelle, ABoll. 68 (1950) 94–107.

<sup>3</sup> Vgl. Hoeck, Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung, OrChrPer. 17 (1951) 32–35. 39.

Werke dem Synkellos von Jerusalem zuzuordnen sind; es geht aber auch kaum an, alles, was unter einem M. Synkellos von Konstantinopel steht, dem Jerusalemitaner abzusprechen, da auch dieser später Synkellos von Konstantinopel wurde. Es ist auch durchaus nicht gesagt, daß sich das ganze Material auf zwei Michael aufteilen läßt. Vielleicht gehört einiges davon, z. B. das Enkomion auf Ignatios und jenes auf Mokios, einem dritten Michael,<sup>1</sup> der vermutlich Studite war, und einen nicht vor 855 geschriebenen Bios des Theodoros Studites (Πολλὰ μὲν τῶν ἀγίων) hinterließ. Ehrhard möchte diesem dritten Michael auch die hagiographischen Berichte über Eustratios und Genossen (ἤχρησεν ἡ σάλπιγξ), über den Propheten Daniel, den Apostel Philippos und die drei Jünglinge im Feuerofen (Δανιὴλ τὸν τῶν ἐπιθυμιῶν), sowie das Enkomion auf Isaakios und Dalmatos (Ἱερὰν πανήγυριν) zuschreiben. R. Loeertz beläßt dem Synkellos von Jerusalem nur das Enkomion auf Dionysios Areopagites. Eine Klärung des gesamten Fragenkomplexes dürfte nur von einer stilistischen Analyse des gesamten Materials zu erwarten sein. Dabei wäre zu berücksichtigen, daß eine große Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß Michael, Synkellos von Jerusalem, auch der Verfasser der Joannes Damaskenos zugeschriebenen Rede auf die Verstorbenen ist, wie er auch sonst das Konto des Damaskeners belastet zu haben scheint, so z. B. durch die mit apokryphen Mitteln unternommene Interpolation der Koimesisrede II des Joannes.<sup>2</sup> In zwei Rezensionen, die hsl. ins 12. Jahrhundert zurückgehen, ist auch ein Bios des Damaskeners erhalten, der, um seinen Helden in hellem Licht erstrahlen zu lassen, ihn zu einem Konvertiten aus dem Islam macht, was schon zeitgenössische Leser verdrossen hat. Nach J. Hoeck scheinen verschiedene Spuren in Zeit und Umgebung des Michael Synkellos, „wenn nicht auf diesen selbst“ zu weisen.<sup>3</sup>

Neben Homiletik und Hagiographie kennen wir nur noch sehr wenig aus dem Schaffen des Synkellos. Die Biographie spricht von einem Brief in Sachen des Filioque; erhalten ist ein Glaubensbekenntnis. Das dichterische Werk umfaßt einen anakreontischen Hymnus auf die Restitution des Bilderkultes. Nach S. Eustratiades kennt die hsl. Überlieferung außerdem einen Kanon auf die Metamorphosis, einen auf alle Heiligen, einen für die Zeit der Regenlosigkeit und schließlich einen Beichtkanon.<sup>4</sup>

Enkomion auf Dionysios: PG 4, 617–668; – auf die Engel: F. Combefis, *Novum Auctarium*, I, Paris 1648, 1525–1580 (Τὸν μὲν λόγον); – auf Mokios: ed. H. Delehaye, *ABoll.* 31 (1912) 176–187; – Fragment eines Enkomions auf Ignatios: Mansi

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 1, 486. 489. 491. 510. 680. 622.

<sup>2</sup> Hoeck, a. a. O. 39. 44.

<sup>3</sup> Hoeck, a. a. O. 10–11; – die 1. Rezension: Chalki, Handelsschule cod. 1 und Lesbos-Leimon cod. 13 (s. 12); 2. Rezens.: Athen NB 321 (s. 12), vgl. Ehrhard, *Überlieferung* I 3, 474. 500. Wenn freilich die zwei Viten, die sich zunächst mit Joannes' Pflegebruder Kosmas befassen (Barb. gr. 583 s. 12 und Athos Laura 284 s. 13) denselben Typus repräsentieren sollten – was sich freilich zunächst nur vermuten

läßt –, so wäre diese Gruppe doch frühestens erst ins 11. Jahrh. zu setzen, da diese Bioi nach L. Allatius (PG 94, 115 Nr. XXXIII) erklären, gerade das erzählen zu wollen, was Patriarch Joannes übergangen hat.

<sup>4</sup> Ehrhard 166 f.; – ders., *Überlieferung* I 1, 235. 476. 488. 680; I 2, 239. 336. 661; I 3, 49. 172. 242. 464. 470. 493. 494. 869. 1018 usw.; – BHG 127. 129a. 488a. 556. 646b. 818. 956d. 1146m. 1147. 1213. 1294a. 1298h. 1530a. 1754. 1881n. nb; – DTC X 2, 1710–1711 (R. Janin); – LTK VII 168 (V. Laurent); – Emereau, *EO* 23

XVI 292–294; – Martyres Amoriens.: ed. V. Vasilievskij-P. Nikitin, De XLII martyribus Amoriensibus narrationes et carmina sacra, Zapiski der AW in Petersburg s. VIII, II 2 (1905) 22–36; – Rede auf den Gürtel der Theotokos: F. Combefis, Novum auctarium II 790–808<sup>1</sup>; – Bios des Theodoros Studites: PG 99, 233–328; – ps.-damaszen. Rede auf die Verstorbenen: PG 95, 247–278; – Rezension I des Damaskenos-Bios: A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα IV 271–303; – Glaubensbekenntnis des Michael: B. Montfaucon, Bibliotheca Coisliniana, Paris 1715, 90–93; – Hymnus auf die Bilder: L. Allatius, De perpetua consensione, Köln 1648, 1433–1435, und Th. Nissen, Die byzantinischen Anakreonten, Sb. Bayer. AW 1940, 3, München 1940, 48–52.

Zu den wichtigeren Predigern der Ikonoklastenzeit gehört auch der Bruder des Theodoros Studites: Joseph von Thessalonike. Geboren 762 ging er 19jährig mit der ganzen Familie ins Kloster und blieb dort, auch als Theodoros 794 Abt wurde; er erlitt mit ihm Verfolgung und Ungnade, wurde aber in der Friedenszeit 807 zum Metropolit von Thessalonike bestellt. Auch als solcher blieb er eifriger Parteigänger seines Bruders und teilte alle Verdächtigungen und Schwierigkeiten mit ihm. Er endete sein Leben in der Verbannung während der zweiten Ikonodulenverfolgung am 15. Juli 832. Sein Leib wurde mit dem seines Bruders 844 nach Konstantinopel überführt, er selbst heiliggesprochen.

Unter seinem Namen gehen eine Anzahl von Panegyriken und Homilien, so zwei auf das Kreuz Christi bzw. die Fasten, sodann eine Rede auf den hl. Demetrios, den Stadtheiligen von Thessalonike und eine Rede auf den Martyrer Nestor. Sicher zu Unrecht wird ihm eine Homilie auf die Myrophoren zugeschrieben; sie ist Eigentum des Joannes von Thessalonike (s. S. 458). Pargoire möchte Joseph auch das Enkomion auf den hl. Nestor (unediert) absprechen. Zu den übrigen Homilien ist zu bemerken, daß die eine auf das hl. Kreuz und die Fasten (σταυροῦ πρόκειται) auch unter dem Namen des Chrysostomos geht, aber zu Unrecht.

Die Bartholomaeus-Rede eines Joseph, Hierodiakonos und Sakristan der Hagia Sophia (Ehrhard 176, BHG 232), gehört wohl in diese Zeit. Pargoire (s. unten Anm. 2) möchte sie für unseren Joseph vindizieren. Ich glaube jedoch, daß C. van de Vorst noch eher recht hat (siehe S. 601f.), der sie Joseph dem Hymnographen, Skeuophylax an der Großen Kirche, zuweist.

Neben seiner Tätigkeit als Prediger hat sich Joseph auch einen Namen als Kirchendichter gemacht. Er soll zusammen mit seinem Bruder das Triodion redigiert und die Oktoechos erweitert haben. Von den unter dem Namen Josephs in den liturgischen Büchern gehenden Dichtungen dürften ihm jene im Pentekostarion und im Parakletikon zugehören, kaum aber die Kanones auf die Heiligen in den Menäen. Unediert ist ein Kanon auf die Parusie Christi.<sup>2</sup> Bei einem Kanon auf den hl. Bessarion bleibt es unsicher, ob er von ihm oder Joseph dem Hymnographen stammt.

(1924) 411–412; – S. Vaillhé, Saint Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, RevOrChr. 6 (1901) 313–332. 610–642; – J. Phokylides, Μιχαὴλ πρεσβύτερος καὶ σύγγελος, ΝΣιών 13 (1913) 733–749; – S. Eustratiades, Μιχαὴλ ὁ Σύγγελος, ΝΣιών 31, (1936) 329–338; – R. Loenertz, ABoll. 68 (1950) 94–102.

<sup>1</sup> Vielleicht ist die ungedruckte Rede über denselben Gegenstand (BHG 1146m) damit identisch?

<sup>2</sup> Ehrhard 167; – ders., Überlieferung I 1, 215. 643. 652; I 2, 62. 92; I 3, 114. 121. 450. 901 u. a.; – BHG 429d. 440. 444b. 535. 2292. – LTK V 579–580 (A. Michel); – Emereau, EO 23 (1924) 282; –

Rede auf das Kreuz (σταυροῦ ἑορτῇ πρόκειται): J. Gretser, Opera omnia de sancta cruce, Ingolstadt 1616, 1199–1207; ders., Opera II, 1734, 85–88; – auf das Kreuz (πάλιν ἡμῖν): unedierte; – auf Demetrios: ed. F. A(rsenij), Moskau 1889 [vgl. BZ 2 (1893) 631]; – Bartholomaios-Enkomion (nur lat.): PG 105, 1421–1427; – Enkomion auf Nestor unedierte. – Ein „Mitternachtslied“ ed. S. Eustratiades, Μακεδονικά 2 (1941/52) 70–85; – auf Bessaria: ed. P. Joannou, ABoll. 65 (1947) 134–138.

In dieselbe Zeit, wenn nicht schon ins 7. Jahrhundert, gehört ein weiter nicht bekannter Bischof Leontios von Arabissos (Armenia Secunda). Die Handschriften kennen von ihm eine Rede auf den Lazaros-Samstag, die jedoch nicht identisch mit jener εἰς τὴν κτίσιν καὶ εἰς τὸν Λάζαρον ist, von der Photios einige Exzerpte gibt.<sup>1</sup>

Exzerpte: Photios cod. 172, PG 104, 224–230.

Hier sei schließlich auch einer langatmigen Rede des Diakons Epiphianos von Catania gedacht, der auf der Synode von 787 Sardinien vertrat und in diesem Enkomion die Konzilsväter feierte.

Mansi XIII 442–458 und PG 98, 1313–1332.

### C. HAGIOGRAPHIE

Zur Zeit des Bilderstreites beginnt die große Epoche der byzantinischen Hagiographie, die im 9. und 10. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreicht. Die Orthodoxie zählt neue Martyrer, das Mönchtum, das Rückgrat des Widerstandes gegen die ikonoklastischen Kaiser, gewinnt ungeheuer an Bedeutung und tut alles, um seine Helden nicht der Vergessenheit verfallen zu lassen.

An erster Stelle sei hier der Bios des Patriarchen Germanos erwähnt, der aus dem 8. Jahrhundert stammt, ohne daß uns sein Verfasser bekannt wäre. Ein weiterer Bios des Patriarchen im cod. Athen. 1050 (s. 10–11) ist noch unedierte.<sup>2</sup>

Recht zweifelhaft ist der Wert der Passio der 60 Martyrer, die um 724 von den Sarazenen bei Jerusalem gekreuzigt wurden. Der Bios gibt sich als eine Übersetzung aus dem Syrischen aus, angefertigt auf Bitten eines Mönches Joannes, in dem man vorsehnell Joannes Damaskenos erblickte. Eine lateinische Passio dieser Sechzig, die aber griechischen Ursprungs ist und mehr Vertrauen zu verdienen scheint, ist ebenfalls bekannt geworden.<sup>3</sup>

J. Pargoire, Saint Joseph de Thessalonique, EO 9 (1906) 278–282. 351–356; – ders., Oeuvres de saint Joseph de Thessalonique, EO 10 (1907) 207–210; – C. van de Vorst, La translation de saint Théodore Studite et de saint Joseph de Thessalonique, ABoll. 32 (1913) 27–62; – S. Eustratiades, Ἰωσήφ ὁ Στουδίτης ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Μακεδονικά 2 (1941–1952) 25–88.

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 214. 217; – BHG 2219 u.

<sup>2</sup> Ehrhard 67; – ders., Überlieferung I 1, 430. 622. 626; I 2, 85; I 3, 497 u. a.; – BHG 697. 697 e.

<sup>3</sup> Ehrhard 197; – ders., Überlieferung I 3, 926; – BHG 1217; – J. Hoeck, Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung, OrChrPer. 17 (1951) 34–35.

Einige andere Bioi und Passiones seien hier nur mit aller Vorsicht eingereiht; so z. B. das anonyme Leben des Joannes Kalybitis, das der Sinait. 534 dem Joannes Damaskenos zuschreibt, jedoch sicherlich zu Unrecht. Wir wissen nicht, wann der Bios entstanden ist. Jedenfalls geht die hsl. Überlieferung bis ins 9. Jahrhundert zurück. Wir kennen drei griechische Versionen des Textes, doch ist nur eine (fälschlich unter dem Namen des Metaphrasten) gedruckt. Die zweite Version ist in lateinischer Übersetzung publiziert. Vielleicht stammt diese Übersetzung von jenem Joannes presbyter et monachus, der Ende des 11. Jahrhunderts auch das Pratum des Moschos exzerpiert hat. Die Übersetzung der ersten griechischen Version (der „ps.-metaphrastischen“) stammt von Anastasius Bibliothecarius. Der Prolog nennt das Jahr 868.<sup>1</sup> Ungefähr um diese Zeit dürfte auch der Bios des hl. Theodoros, Abtes des Choraklosters in Konstantinopel († 595), verfaßt oder neu bearbeitet worden sein.<sup>2</sup> Dasselbe große „Ungefähr“ gilt von einem Bios des Patriarchen Joannes Eleemon von Alexandria, der aus Leontios von Neapolis und Sophronios von Jerusalem kompiliert wurde und jedenfalls vor dem Metaphrasten entstanden ist.<sup>3</sup>

Leben des Patriarchen Germanos: ed. A. Papadopulos-Kerameus, *Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη, Ἀνέκδοτα ἑλληνικά*, Konstantinopel 1884, 3–17; – ASS Mai III 145–161 = PG 98, 16–36 ist eine neuzeitliche Bollandistenvital!; – Passio der 60 Martyrer: ed. A. Papadopulos-Kerameus, *Pravosl. Palestinskij Sbornik* (XII 1) 34, Petersburg 1892, 1–7; – die lateinische Passio, ABoll 23 (1904) 289–307; – Joannes Kalybitis: PG 114, 568–582; – Übers. des Joannes (?): ASS Jan. I 1031–1035; – Übers. des Anastasius: ABoll. 15 (1896) 257–267; – Theodoros, Abt des Choraklosters: ed. Chr. Loparev, *De s. Theodoro monacho hegumenoque Chorensi*, Petersburg 1903; – Joannes Eleemon: ed. H. Delehaye, ABoll. 45 (1927) 5–74.

Gegen Ende des 8. Jahrhunderts entstand ein Bios des emesenischen Eremiten Julianos, der in einer georgischen Übersetzung erhalten geblieben ist, die auf einen arabischen Text zurückgeht. Wir kennen aber auch eine verkürzte griechische Rezension, die auf derselben Vorlage beruhen dürfte wie die georgische Version. Wiederum von dieser Version hängt ein weiterer verkürzter griechischer Text ab.<sup>4</sup>

Lat. Übers. der georg. Version: ed. P. Peeters, ABoll. 47 (1929) 44–76.

Am 20. März 797 fanden zwanzig Mönche des Sabas-Klosters im Kedrontal den Tod durch die Hand der Sarazenen. Einen Bericht darüber schrieb der Sabas-Mönch Stephanos, wahrscheinlich Stephanos Mansur aus Damaskos, ein Verwandter des Joannes Damaskenos, zu unterscheiden von einem etwas älteren Sabaiten Stephanos, dem Wundertäter († 794). Stephanos Mansur starb etwa 807; er dürfte identisch sein mit Stephanos dem Meloden, der mit vier Kanones in den liturgischen Büchern vertreten ist;

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 1, 182. 343. 393. 422. 533. 536.; I 2, 171; I 3, 100. 178. 180. 847; – BHG 868–868f.; – Siegmund 266–267; – Hoeck, a. a. O. 34.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 1, 544; – Th. Schmit, *Kachrie-Džami, Izvěstija Russ-ArchInst.* 11 (1906) 295–301; – BHG 1743.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 1, 416. 496; – BHG 887 v.

<sup>4</sup> Ehrhard zur Edition von P. Peeters: BZ 29 (1929/30) 418/19; – ders., *Überlieferung* I 1, 568; I 3, 407. 410; – BHG 2210. 2211.

ein Kanon feiert Stephanos den Wundertäter. Hsl. wird ihm auch eine „Tragödie“ Θάνατος τοῦ Χριστοῦ zugeschrieben. Schließlich dürfte Stephanos der Berichterstatter der 20 Martyrer und der Melode auch der gleiche sein, der das Leben des hl. Neomartyrers Romanos des Jüngeren († 780) geschrieben hat, das allerdings nur in einer aus dem Arabischen geflossenen georgischen Version erhalten ist.<sup>1</sup>

Bericht über die XX Sabas-Mönche: ASS März III, Appendix 2–14; (mit Lücken) und 3. ed. 2–12 (ebenfalls mit Lücken); A. Papadopoulos-Kerameus, Συλλογὴ Παλαεστίνης καὶ Συριακῆς ἀγιολογίας, Petersburg 1907, 1–41; – Die Lücken füllt aus der georgischen Version auf: R. P. Blake, Deux lacunes comblées dans la passio XX monachorum Sabaitarum, ABoll. 68 (1950) 27–43; – Vita des hl. Romanos (georg.) ed. Chachanov, Trudy des Instituts Lazarev in Moskau 31 (1910) 25–46; daraus ins Lat. P. Peeters, S. Romain le néomartyr († l. V. 780), ABoll 30 (1911) 393–427; – Dichtungen: S. Eustratiades, Στέφανος ὁ ποιητὴς ὁ Σαβαΐτης, ΝΣιών 25 (1933) 594–602. 651–673. 722–737; 26 (1934) 3–19. 113–130. 185–187.

Der eben erwähnte Stephanos Sabaites, auch Thaumaturgos genannt und als Heiliger verehrt († 794), fand einen Biographen in seinem Schüler Leontios, ebenfalls Mönch der Sabas-Laura. Das Werk ist für die Verhältnisse im Hl. Land um die Jahrhundertwende von besonderer Wichtigkeit.<sup>2</sup>

Unentschieden muß bleiben, ob noch im 8. oder erst im 9. Jahrhundert die älteste arabische Vita des Joannes Damaskenos entstanden ist, die im 10. Jahrhundert der Patriarch Joannes von Jerusalem griechisch bearbeitet hat. Der arabische Bios selbst ist nicht erhalten geblieben, siehe unten S. 567.

Bios des Stephanos Sabaites: ASS Juli III 531–613; 3. ed. 504–584.

Im Jahre 808 vollendet der konstantinopolitanische Diakon Stephanos das Leben eines Martyrers des Bilderkultes, Stephanos des Jüngeren vom Auxentiosberg bei Nikomedeia († 764). Stephanos widmete seinen Bios dem Abt Epiphanius vom Auxentiosberg. Stephanos hält sich zwar eng an den Bios des Euthymios von Kyrillos Skythopolites, doch ist sein Werk deshalb nicht ohne historischen Wert.<sup>3</sup>

Auch der Chronist Theophanes der Bekenner fand seine Hagiographen. Ihr erster war Patriarch Methodios. Wie weit zeitlich davon entfernt der Bios Ὡσπερ λειμών steht, ist nicht ganz klar. Er ist jedenfalls nicht metaphorisch, wie manchmal angenommen wurde.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 197; – ders., Überlieferung I 3, 275. 926; – Graf 413; – Emereau, EO 24 (1925) 174; – K. J. Dyobuniotes, Στέφανος ὁ Σαβαΐτης, Ἱερὸς Σύνδεσμος 1913, nr. 193, 9–12; – J. Phokylides, Περὶ Στεφάνου τοῦ Σαβαΐτου καὶ θαυματουργοῦ καὶ περὶ τῆς ἐν τῇ λαύρᾳ τοῦ ἁγίου Σάβα σραγῆς μοναχῶν, ΝΣιών 10 (1910) 64–75; – BHG 1200.

<sup>2</sup> Ehrhard 198; – ders., Überlieferung I 3, 276. 926; – BHG 1671.

<sup>3</sup> Ehrhard 197; – ders., Überlieferung I 1, 379; I 3, 414. 919 u. a.; – BHG 1666. 1166a; – P. V. Nikitin, Izvēstija der

Kaiserl. AW Petersburg 6 (1912) 1099–1115; – J. Gill, A note on the life of s. Stephen the Younger, by Symeon Metaphrastes, BZ 39 (1939) 382–386; – ders., The Life of Stephen the Younger by Stephen the Deacon, OrChrPer. 6 (1940) 114–139.

<sup>4</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 591; I 3, 802; – BHG 1789; – K. Krumbacher, Ein Dithyrambus auf den Chronisten Theophanes, Sb. Bayer. AW 1896 IV, München 1897, 621–623; – ders., Eine neue Vita des Theophanes Confessor, Sb. Bayer. AW 1897, 3, München 1897, 371–399.



Im Jahre 821–822 schrieb der Mönch Niketas von Amnia das Leben seines Großvaters, des hl. Philaretos, genannt der Barmherzige. Philaretos war der Schwiegervater Kaiser Konstantinos VI.; – das Verständnis, das er als Großgrundbesitzer für die Bedürfnisse seiner Kolonen bewies, trug ihm Heiligtitel und Kult ein († 792). Die Vita ist von unschätzbare Bedeutung für unsere Kenntnisse der kulturellen Verhältnisse der Zeit.<sup>1</sup>

Stephanos d. Jüngere: PG 100, 1069–1186; die Widmung: H. Delehaye, ABoll. 21 (1902) 388–389; – Theophanes *Ὅσπερ Λειμῶν*: ASS März II 700–704; 3. ed. 898–901; PG 115, 9–29; C. de Boor, *Theophanis chronographia II*, Leipzig 1885, 3–12; – Philaretos: ed. A. Vasiliev, *Izvestija RussArchInst.* 5 (1900) 49–86, und eine andere Version M. H. Fourmy-M. Leroy, *Byzantion* 9 (1934) 85–170; – ital. Übers. von C. Cagnoni, Rom 1901.

Erst nach Theophanes Homologetes, also frühestens im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts, und nicht, wie man angenommen hat, ein oder zwei Jahrhunderte früher, entstand eine Vita des Kaisers Konstantinos und seiner Mutter Helene, die noch auf Ereignisse unter Kaiser Maurikios Bezug nimmt.<sup>2</sup>

Ein weiterer Bios des Kaisers begegnet schon in einem Mai-Menologion des 9. Jahrhunderts.<sup>3</sup> Die vormetaphrastischen Menologien enthalten zum 21. Mai mitunter auch einen Bios *ἐν συντόμῳ* des Kaisers, der noch nicht gedruckt ist.<sup>4</sup> Der Bios Konstantinos *ὁ ἐν ἀγίοις εὐκρίτως* ist ebenfalls in einer Hs. des 9. Jahrhunderts bezeugt.<sup>5</sup>

Der erstgenannte Bios: ed. M. Guidi, *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, Serie V, vol. 16 (1907) 304–340. 637–662; auch separat Rom 1908; – der zweite Bios: ed. J. Gretser, *Opera omnia II*, Regensburg 1734, 436–437; – *Ὁ ἐν ἀγίοις* ed. N. Franco, *Roma e l'Oriente* 6 (1913) 301–326.

Etwa zwischen 750 und 830 entstand der kanonische Bios des hl. Nikolaos von Myra. Verfasser ist nach Angabe einiger Hss. ein Michael Archimandrit. Es scheint, daß vor diesem Bios (*ἄρθρος ἡμῶν*) keine richtige Lebensbeschreibung des Wundertäters vorhanden war, sondern nur einzelne Wunderberichte kursierten. Auch der Bios des Michael ist im Grunde nicht viel mehr als eine Wundersammlung. Er diente dem Patriarchen Methodios als Vorbild. Den Verfasser näher zu bestimmen, wird kaum gelingen. Ein Text des 14. Jahrhunderts nennt Michael, Erzbischof und Martyrer von Patara; hier liegt offenbar eine Verwechslung mit „Methodios von Patara“ einerseits und dem Patriarchen Methodios andererseits vor, der sich ebenfalls mit Nikolaos beschäftigt hat. Den Michael Archimandrites mit Michael Synkellos zu identifizieren oder mit Michael, dem Verfasser des Bios des hl. Theodoros Studites, ist müßig, so lange keine einengenden Stilvergleiche vorliegen. Die Vita selbst ist nicht in Lykien entstanden, eher schon in Konstantinopel.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 157; I 3, 486; – BHG 1511 z. 1512, 1512 a.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 367. 430; I 3, 955; – BHG 364; – F. Nau, *RevOrChr.* 10 (1905) 162–168; – A. M. Schneider, *Zur Datierung der Vita Constantini et Helenae*, *ZNTWiss.* 40 (1941) 245–249; – P. Heseler, *Hagiographica*, *ByzNgrJbb.* 9 (1930–1932) 320–337.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 364. 622; – BHG 366.

<sup>4</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 399. 401. 626; – BHC 365 z.

<sup>5</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 622; I 3, 627. 756; – BHG 369 g.

<sup>6</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 293. 307. 314. 322–323. 395. 413. 419. 517; I 3, 739. 743 usw.; – G. Anrich, *Hagios Nikolaos II*,

Ed. G. Anrich, Hagios Nikolaos I, Leipzig-Berlin 1913, 113–139.

Der Erzbischof Joannes von Sardeis, der als Verfasser von Kommentaren zu Aphthonios und Hermogenes bekannt ist, hat sich auch hagiographisch betätigt. Die Handschriften enthalten eine *Ἀθλησις* der hl. Barbara (ungedr.) und eine Metaphrase des Martyriums des hl. Nikephoros. Joannes dürfte ein Zeitgenosse des Theodoros Studites gewesen sein.<sup>1</sup>

Nikephoros-Akten lat. ASS Febr. II 285–288.

Hier sei auch der Soldat Nikolaos erwähnt, der unter Kaiser Nikephoros I. gegen die Bulgaren kämpfte und durch ein Wunder dem Blutbad des Jahres 811 entging. Er wurde daraufhin Mönch. Die russischen Menäen sehen in ihm einen Slaven. Sein kurzer Bios interessiert sich einzig und allein für die Konversion vom Soldaten zum Mönch und zeigt sich dem Historischen gegenüber gleichgültig.<sup>2</sup>

L. Clugnet, Histoire de s. Nicolas Soldat et Moine, RevOrChr. 7 (1902) 319–330.

Dagegen ist die Geschichte vom „Martyrium“ der Soldaten des Kaisers Nikephoros am 26. Juli 811 kein hagiographischer Text, sondern ein Bruchstück aus einer Art „Malalas continuatus“, wie H. Grégoire gezeigt hat.

Ed. I. Dujčev, Spisanie der Bulgar. AW 54 (1936) 147–188; V. Beševliev, Godišnik der Univers. Sofia 33,2 (1936), und H. Grégoire, Byzantion 11 (1936) 421–426.

Über eine Biographie des Theodoros Studites war schon oben (S. 504) die Rede. Der am Feste des Theodoros aber gewöhnlich verlesene Bericht war das Rundschreiben, mit dem sein Nachfolger und Lieblingsschüler Naukratios den Tod des Meisters († 826) den in der Zerstreuung lebenden Studiten anzeigte.<sup>3</sup> Auch eine kurze Nachricht über die letzten Stunden des Heiligen dürfte zeitgenössisch sein. Über die Verbringung der Reliquien Theodoros' und seines Bruders Joseph nach Konstantinopel im Jahre 844 liegt ebenfalls ein Bericht vor.<sup>4</sup>

Rundschreiben des Naukratios: PG 99, 1825–1849; – Translationsbericht: C. van de Vorst, ABoll. 32 (1913) 27–62, und A. Dobroklonskij, Prepod. Theodor I, Odessa 1913, Beilage I–XV.

Auch ein ehemaliger Sklave und späterer Schüler Theodors, Thaddaios Studites, wurde ein Opfer Leons des Armeniers. Er fand Aufnahme in den Heiligenkalender und, wenn keinen Bios, so doch eine biographische Notiz.

C. van de Vorst, ABoll. 31 (1912) 157–160.

Zeitgenosse und nicht immer bequemer Mitstreiter des Studitenabtes war der Abt Niketas von Medikion in Bithynien. In kirchenpolitischen Fragen teilte er die Ansichten der Studiten nicht immer, aber Bekenner des

Leipzig-Berlin 1917, 66–82. 261–276; – EO 5 (1901–1902) 157–161.  
BHG 1348.

<sup>1</sup> Ehrhard 199; – ders., Überlieferung I 1, 522. 578; I 2, 94. 102. 117. 137. 803; – BHG 215i. 1334; – Aphthonii progymnasmata ed. H. Rabe, Leipzig 1926, X; – J. Pargoire, Saint Euthyme et Jean de Sardes,

<sup>2</sup> BHG 2311.

<sup>3</sup> Ehrhard 151; – ders., Überlieferung I 3, 1029–1030; BHG 1756.

<sup>4</sup> Ehrhard, Überlieferung a. a. O.; – BHG 1756t.

Bilderkultes war auch er († 824). Sein Leben schrieb sein Schüler Theosteriktos. Wie der Bios jetzt vorliegt, dürfte er eine studitische Redaktion passiert haben.<sup>1</sup>

ASS April I, XXII–XXXII, 3. ed. XVIII–XXVII; – die Ausgabe von Th. Euangelides, Σωτήρ 13 (1890) 60–311, ist nichts anderes als eine griech. Übersetzung der lateinischen Übersetzung desselben Bios durch Sirletus!

Die Erstürmung Amorions durch die Sarazenen im Jahre 838, die einen so tiefen Eindruck im ganzen Reich hinterließ, brachte der byzantinischen Hagiographie den Ruhmestitel der Zweiundvierzig Martyrer von Amorion, die – nach Syrien verschleppt – dort nach einigen Jahren den Tod fanden. Der Verfasser des Martyriums ist ein Mönch Euodios.

Euodios war jedoch nicht der einzige, der sich an den Stoff machte. Wir kennen in der vormetaphrastischen Überlieferung ein weiteres Martyrium, das Michael Synkellos zugeschrieben wird (siehe S. 503), das Martyrium Ἐπί τὰ μαρτυρικά, das in den Suprasliensis Eingang fand, und das Martyrium Ἐμοὶ δοκοῦσιν. Alle diese Stücke dürften nicht lange nach den Ereignissen entstanden sein, während das Martyrium Οὐκ ἔρα μάρτυρ, wie es scheint, erst im 14. Jahrhundert hsl. bezeugt ist.<sup>2</sup>

Martyrium des Euodios, ASS März I 887–893, 3. ed. 880–884; – V. Vasilievskij-P. Nikitin, Zapiski der Kaiserl. Russ. AW, VII 2 (1905) 61–78; – Das Martyrium Ἐπί τὰ μαρτυρικά: ed. Vasilievskij-Nikitin, a. a. O. 38–56, und A. Vasiliev, Zapiski der Kaiserl. AW VIII Serie, III 3 (1898) 9–17; – Ἐμοὶ δοκοῦσιν Vasilievskij-Nikitin, a. a. O. 8–21; – das Martyrium Οὐκ ἔρα μάρτυρ scheint ungedruckt zu sein.

Den Biographen des hl. Theophanes Graptos, eines der fruchtbarsten Hymnendichters der Zeit († 845), machte sein Bruder Theodoros Graptos († 844), der in einem Brief an den Bischof Joannes von Kyzikos über seine und besonders seines Bruders Leiden unter Kaiser Theophilos berichtete – ein Brief, der dann in seine eigene Biographie Aufnahme fand. Die Herausgeber der Biographie machen Theodoros Graptos zu Unrecht auch zum Verfasser der Biographie des Patriarchen Nikephoros; dies ist jedoch Ignatios Diakonos. Theodoros soll auch ein Werk gegen die Ikonoklasten unter dem Titel Κυνόλοχος geschrieben haben. Hsl. erhalten ist ein Kanon auf die Theotokos.<sup>3</sup>

Theodoros Graptos, Bios mit Brief: PG 116, 653–684 (Metaphrastes).

Umfassender ist die biographische Leistung des Diakons und Skeuophylax Ignatios, der nach der Suda später Metropolit von Nikaia wurde. Von ihm stammt eine Biographie des Patriarchen Tarasios, eine weitere des Patriarchen Nikephoros, die zu Unrecht Theodoros Graptos zugeschrieben

<sup>1</sup> Ehrhard 197; – ders., Überlieferung I 1, 610f.; – BHG 1341; – E. v. Dobschütz, Methodios und die Studiten, BZ 18 (1909) 81–83; – A. Hergès, Les monastères de Bithynie, Bessarione an. 3. vol. 5 (1899) 9–21.

<sup>2</sup> Ehrhard 197; – ders., Überlieferung I 1, 260. 437. 587. 590. 594; I 2, 12; – BHG

1209–1212. 1214–1214c. – R. Abicht-H. Schmidt, Quellennachweise zum Codex Suprasliensis, Archiv für slaw. Philologie 18 (1896) 190–192.

<sup>3</sup> Ehrhard 73. 107; – Emereau, EO 24 (1925) 176; – S. Vailhé, Saint Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, RevOr-Chr. 6 (1901) 313–332. 610–642.

wurde, und schließlich ein Bios des Gregorios Dekapolites. Vielleicht gehören ihm auch einige asketische Stücke im Laurent. XI 9. V. Vasilievskij sieht in ihm auch den Verfasser der Vita des Bischofs Georgios von Amastris. Doch spricht die Überlieferung nicht für diese Hypothese.<sup>1</sup>

Die Dichtungen des Ignatios gehören nicht in diesen Rahmen, auch wenn sie geistlichen Inhalts sind. Die Suda weiß auch von Grabreden und einer Reihe von Briefen. Einige kirchliche Dichtungen weist ihm Papadopoulos-Kerameus zu, ohne die Echtheit nachweisen zu können.<sup>2</sup>

Tarasios-Bios: ed. I. A. Heikel, *Acta societatis scient. Fennicae* 17, Helsinki 1889 395–423 (auch als Buch); – Nikephoros-Bios: ASS März II 704–726; 3. ed. 901–909 und PG 100, 41–160; am besten C. de Boor, *Nicephori archiepiscopi C/politani opuscula historica*, Leipzig 1880, 139–217; – Gregorios Dekapolites: Joannu 129–164 und F. Dvornik, *La vie de s. Grégoire le Décapolite et les Slaves macédoniens au IX<sup>e</sup> s.*, Paris 1926; – Vita des Georgios von Amastris: V. Vasilievskij, *Russisch-byzantinische Forschungen* (russ.) II, Petersburg 1893, 1–73; – Unter dem Namen des Theophanes Graptos gab M. Gedeon, *Néa βιβλιοθήκη ἐκκλησιαστικῶν συγγραμμάτων*, Konstantinopel 1903, stark kirchenpolitische Briefe des Ignatios von Nikaia heraus; die Ausgabe blieb mir unzugänglich und ich konnte nicht feststellen, ob sie vollendet wurde; – einige angeblich ignatianische Dichtungen: A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἐκκλ. Ἀλφθ.* 22 (1902) 37–39. 68–70. 88–91.

An weiteren Viten von Heiligen und Bekennern der ikonoklastischen Periode seien noch genannt: die des Bischofs Euthymios von Sardeis († 26. 12. 824), samt einem Enkomion, dessen Verfasser ein Mönch Metrophanes ist, in dem man vielleicht den späteren Metropolitan sehen darf.<sup>3</sup> Unediert wie diese Euthymios-Texte ist der Bios eines Bischofs Michael von Synada, der ebenfalls um 827 gestorben ist.<sup>4</sup>

Joannes, Abt des Klosters τοῦ Ψυχᾶ und deswegen Psychaites genannt, gehört ebenfalls der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts an, ist jedoch nicht genauer zu datieren. Seine Biographie stammt von einem Anonymos, ist aber zeitgenössisch und schon in einer Hs. des 9. Jahrhunderts vertreten.<sup>5</sup>

Schließlich sei noch der Bios des Michael Synkellos erwähnt († 846), der von einem Zeitgenossen stammen dürfte,<sup>6</sup> sowie zwei Viten aus dem byzantinischen Missionsgebiet: die des Bischofs Stephanos von Surož<sup>7</sup> und die des Bischofs Joannes von Gothia.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 196. 197. 199; – ders., *Überlieferung I* 1, 578; – BHG 668; – LKT IV 395 (E. Herman); – V. Vasilievskij, *Žurnal* 195 (1878–1879) 277–306 und 196 (1878/79) 128–181.

<sup>2</sup> Ehrhard 73; – ders., *Überlieferung I* 1, 479; I 2, 448–449. 664; I 3, 78. 939. 956 u. a.; – E. v. Dobschütz, *Methodios und die Studiten*, BZ 18 (1909) 44–105; – S. G. Mercati, *Per il testo della vita di san Gregorio Decapolita*, *Studi bizantini* 3 (1931) 295–297; – J. Pargoire, *Lettres inédites d'Ignace de Nicée*, EO 6 (1903) 319. 375–378; – P. Nikitin, *Zapiski der kaiserl. AW Petersburg VIII*, I 1, 1895; – Ch. Loparev, *VVrem.* 17 (1910) 99; – G. da Costa-Louillet, *Byzantion* 24 (1954) 217–229. 245–256.

<sup>3</sup> Ehrhard 197; – ders., *Überlieferung I*

1, 511. 517. – BHG 2145. 2146. – J. Pargoire, *Saint Euthyme et Saint Jean de Sardes*, EO 5 (1901–1902) 157–161.

<sup>4</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 638; I 3, 974; – BHG 2274x.

<sup>5</sup> Ehrhard 197; – ders., *Überlieferung I* 1, 515. 623. 626 u. a.; – BHG 896; – E. v. Dobschütz, BZ 18 (1909) 71; – G. da Costa-Louillet, *Byzantion* 24 (1924) 256–263.

<sup>6</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 544; I 3, 196 u. a.; – BHG 1296; – S. Vailhé (siehe S. 511, Anm. 3).

<sup>7</sup> Ehrhard 197; – BHG 1671.

<sup>8</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 644. 659 u. a.; – BHG 891; – V. G. Vasilievskij, *Žurnal* 195 (1878) Januar II 86–154 = ders., *Trudy II Petersburg* 1912, 351–427.

Joannes Psychaites: P. van den Ven, *Muséon* NS 3 (1902) 103–125; – Stephanos von Surož: V. Vasilievskij, *Russisch-byzantinische Forschungen* (russ.) I, Petersburg 1893, 74–79 (ein Bios voll historischer Unwahrscheinlichkeiten!); – Joannes von Gothia: ASS Juli V 190–194; 3. ed. VII 167–171; – Michael Synkellos: Th. Schmitt: *Kachrie-Džami, Izvěstija RussArchInst.* 11 (1906) 227–259.

Nur sub cautela nenne ich hier den Mönch Epiphānios aus dem Kloster τῶν Καλλιστράτων in Konstantinopel. Er schrieb das älteste uns bekannte Marienleben, in dem er sich auf Joannes von Thessalonike und Andreas von Kreta bezieht und die Apokryphen weidlich ausschachtet.

Ohne Zweifel derselbe Epiphānios – der jedoch mit dem Verfasser des Pilgerführers für Palästina nichts zu tun hat! – schrieb auch ein Leben des Andreas Apostolos, in dem zum erstenmal die „byzantinische“ Andreas-Legende greifbar wird. Sehr wahrscheinlich wurde das Andreas-Leben zwischen 800 und 813 geschrieben. Freilich, sicher ist auch dieser Ansatz nicht und es ist denkbar, daß Epiphānios etwa eine Generation später anzusetzen ist. Dazu wären wir gezwungen, wenn der Beweis erbracht wird, daß tatsächlich Photios – wofür einiges spricht – die „byzantinische“ Andreas-Legende zu verantworten hat.<sup>1</sup>

Marienenleben: PG 120, 186–216 (Nachdruck in Σοτήρ 15 [1892] 321–326. 353–358); – eine zweite Rezension: ed. A. Dressel, *Epiphānii monachi edita et inedita*, Paris-Leipzig, 1843, 13–44; – Andreas-Leben: PG 120, 216–260 und Dressel, a. a. O. 45–82.

Vielleicht noch in der ikonoklastischen Periode entstand in Konstantinopel eine Sammlung von 19 Wunderheilungen durch den Propheten Esaias in seiner Grabkapelle in der Hauptstadt. Die Heilungen sollen alle zu der Zeit erfolgt sein, als der Hagiograph seinen Bericht darüber schrieb.<sup>2</sup>

H. Delehaye, *ABoll.* 42 (1924) 257–265 (mit Synaxarotiz über Esaias).

Ein Bischof oder Mönch Euagrius gibt sich als Verfasser eines Martyriums des Petrus-Schülers Pankratios, Bischofs von Tauromenion (Taormina) auf Sizilien, aus. Das Stück ist ein Roman über das Wirken des Apostels Petrus und die Missionierung Siziliens, der allem Anschein nach der Epoche des Bilderstreits angehört und von einem Mönch verfaßt sein könnte, der vor der ikonoklastischen Verfolgung nach dem Westen geflohen ist.<sup>3</sup>

Bruchstücke, das sog. Petrus-Evangelium betreffend: H. Usener, *Eine Spur des Petrus-evangeliums*, *ZNWiss.* 3 (1902) 353–358 = ders., *Kleine Schriften IV*, Berlin 1913, 418–421.

Wahrscheinlich in Unteritalien oder Sizilien mag um diese Zeit auch jene griechische Vita des hl. Martin von Tours entstanden sein, welche A. Delehaye als „une véritable parodie de Sulpice Sévère“ charakterisiert.<sup>4</sup>

•Vulgärr. im Νέον Ἐκλόγιον 131–138; – C. Dukakes, *Nov.* 290–302.

<sup>1</sup> Ehrhard 192–193; – ders. *Überlieferung I* 2, 246–247; I 3, 734; – BHG 102. 1049; – LTK III 727 (F. Diekamp); – *Catholicisme III* 323 (V. Grumel); – F. Diekamp, *Hippolytos von Theben*, Münster 1898, 134–145; – Emereau, *EO* 22 (1923) 421; – J. Dräseke, *Der Mönch und Presbyter Epiphānios*, *BZ* 4 (1895) 346–362; dazu E. Kurtz, *BZ* 6 (1897)

214–217; – Jugie, *La mort* 258–259.

<sup>2</sup> BHG 958 d. 958 f.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 344. 371; I 2, 193; I 3, 452. 945–946; – BHG 1410. 1410 a.

<sup>4</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 489. 497. 505; – BHG 1181. 1181 b; – H. Delehaye, *Studi bizant.* 5 (1939) 428–431.

Die Entstehung der lateinischen „Acta Vaticana“ des hl. Januarius von Benevent setzt man gewöhnlich ins 9. Jahrhundert. Aus ihnen erfloß der griechische Januarius-Bios. Wenn es richtig ist, daß Joseph der Hymnograph diesen Bios benützt hat, so muß die Übersetzung nicht zu spät im 9. Jahrhundert erfolgt sein. Kaum sehr viel später dürfte dann ein Enkomion auf den Heiligen aus dem Patm. 254 anzusetzen sein.<sup>1</sup>

Januarius-Bios: P. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche IV, Rom 1912, 105–114; – das Enkomion ist unediert.

Ganz ungefähr läßt sich in diesen Zeitraum auch ein episches Martyrium eines Priesters Theoktistos von Amphipolis, Martyrers unter Diokletian, plazieren – ein „plagiat éhonté“ der edierten Mokios-Passio, die mit nichtssagenden Änderungen ad verbum abgeschrieben wurde, so daß sich eine Edition in jeder Beziehung erübrigt und nur auf die Mokios-Passio verwiesen zu werden braucht.<sup>2</sup>

Mokios-Passio: ed. H. Delehay, ABoll. 31 (1912) 163–176.

## D. EXEGESE

Wenn auch die große Zeit der Katenenschmiede das 6. und 7. Jahrhundert gewesen zu sein scheint, so hört doch ihre Tätigkeit – so viel wir sehen – auch im 8. und beginnenden 9. Jahrhundert nicht ganz auf.

Etwa am Beginn des 8. Jahrhunderts (die Datierungen sind sehr ungefähr!) darf man den Ausbau des Typus A (Reuss) der Matthaios-Katene zur eigentlichen Matthaios-Katene ansetzen. Nach wie vor steht Chrysostomos unter den Lemmata im Vordergrund, die Katene wird jedoch stark erweitert durch Origenes, aber auch durch Kyrillos und andere. Der jüngste Exeget, der vertreten ist, ist Thalassios (ca. 650). Die älteste Handschrift stammt aus dem 10. Jahrhundert.<sup>3</sup> Auch der Ausbau der Grundform zur Katene A (Reuss) des Joannes-Evangeliums dürfte spätestens zu Beginn des 8. Jahrhunderts vorgenommen worden sein. Hier ist der jüngste Exeget Anastasios von Antiocheia. Die Art der Konstruktion ähnelt sehr jener der Matthaios-Katene A.<sup>4</sup>

Ebenfalls dem 8. Jahrhundert verbunden ist jener Typ der Katene zu den Paulusbriefen, der als „Oikumenios-Typ“ bekannt ist. Vielleicht darf er dem ausgehenden 8. Jahrhundert zugesprochen werden. Er enthält Scholien des Oikumenios, ohne als ganzes mit Oikumenios etwas zu tun zu haben.

Ein Kommentar des Oikumenios zur Apostelgeschichte entstammt der Phantasie Morels. Die Katene, welche dieser „Kommentar“ ist, gehört wohl derselben Zeit an wie die genannte Paulus-Katene. Dasselbe gilt vom „Oikumenios-Kommentar“ zu den Katholischen Briefen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 612; I 3, 805; – BHG 773y. 773z.; – D. Mallardo, San Gennaro nella innografia greca, Ephemerides Liturgicae 62 (1948) 354–362; – F. Halkin, ABoll. 72 (1954) 15–34.

<sup>2</sup> BHG 2424; – F. Halkin, ABoll. 73 (1955) 55–65.

<sup>3</sup> J. Reuss, Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen, Münster 1941, 42–52.

<sup>4</sup> Reuss, a. a. O. 162–175.

<sup>5</sup> K. Staab, Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht, Rom 1926, 93–213; siehe auch oben S. 418.

Matth.-Katene „A“ nach Coisl. 23 bei J. A. Cramer, *Catena graecorum Patrum in Novum Testamentum I*, Oxford 1840, 1–257. 453–496; – Joannes-Katene „A“: Cramer, a. a. O. II 175–413. 431–450; – Die „Oikumenios“-Kommentare: zu Paulus: einiges bei Cramer, a. a. O. V 460–477 und VI 398–410; lat. ganz ed. J. Lonicarius, Basel 1573 = *Maxima Bibliotheca veterum Patrum VIII*, 587–618 (Lyon 1677); – „Oikumenios“ zur Apostelgesch. und Kath. Briefe: PG 118 und 119.

Schließlich ist neben den Katenen auch eines größeren Kommentarwerkes zu gedenken. Eine Hs. des 10. Jahrhunderts enthält neun *λόγοι* zum Joannesevangelium, die eine spätere Hand Gregorios von Nyssa zuwies und als *Θεογνωσία* bezeichnete, während in Wirklichkeit ein Autor am Werk ist, der den Bilderstreit kennt, in Cherson schreibt und gelegentlich auf ein eigenes Werk mit dem Titel *Θεογνωσία* verweist. Man hat versucht, den Verfasser deswegen mit dem Bischof Georgios von Milet zu identifizieren, der als Verbannter der ikonoklastischen Kaiser in Cherson lebte. Doch gab es solcher Verbannten und Flüchtlinge sehr viel mehr, und nichts weist im besonderen auf Georgios hin.

Der Kommentar gehört wahrscheinlich der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts an und spiegelt den moichianischen Streit wider, und zwar in der Sicht der studitischen Opposition. Dem Kommentar geht es nicht so sehr um Exegese als um Widerlegung von Irrtümern und Häresien. Er behandelt weder das ganze Joannesevangelium noch ausschließlich Joannes.<sup>1</sup>

K. Hansmann, *Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium. Untersuchungen und Text*, Paderborn 1930.

## E. HYMNOGRAPHIE

Wesentlich reichlicher als in der Zeit der Kontakien, im 6. und 7. Jahrhundert, fließen die Namen der Hymnographen zur Zeit des Bilderstreites. Den Übergang bildet Andreas von Kreta, einer der ersten Kanonesdichter. Einen gewissen Höhepunkt bedeutet Joannes Damaskenos. Neben ihm steht, vielgerühmt in der byzantinischen Kirche, Kosmas der Melode (auch Kosmas Hagiopolites, von Jerusalem, der Jüngere genannt). Nach der Legende war er ein Waisenknabe, den der Vater des Joannes Damaskenos adoptierte und mit Joannes erziehen ließ. Beide sollen einen sizilianischen Mönch, der ebenfalls Kosmas hieß, als Lehrer gehabt haben. Sicherlich war er wie Joannes Damaskenos Mönch der Sabas-Laura bei Jerusalem. Später wurde er Bischof von Maiuma. Auf seine Bitten verfaßte Joannes Damaskenos seine Quelle der Erkenntnis.

In seinen Dichtungen ist der Grundton ähnlich dem des Joannes Damaskenos. Im Einzelnen ist seine authentische Dichtung schwer aus der Überlieferung, die auch Dichtungen seines Lehrers Kosmas kennt, herauszuschälen. Zusammen mit Joannes Damaskenos hat er für die Herren- und Marienfeste Lieder komponiert. Von den 24 Dichtungen in PG anerkennt W. Christ 14 als echt.

<sup>1</sup> W. Jäger, *Der neuentdeckte Kommentar zum Johannesevangelium und Dionysios Areopagites*, Berlin 1930.

Außer den eigenen Dichtungen verfaßte Kosmas auch Erklärungen zu schwierigen Stellen der Poesien seines Lieblingsautors Gregorios von Nazianz.<sup>1</sup>

Ausg. PG 98, 459–524; – Christ-Paranikas 161–204; – ein unediertes Lied ed. A. Papadopoulos-Kerameus, BZ 14 (1905) 519–526; – ein weiterer Kanon in vervollständigter Form: ed. ders., *Ἀνάλεκτα* II 164–165; – einen weiteren ed. H. J. Tillyard, BZ 28 (1928) 25–37; – Kanon auf Christus: ed. P. de Lagarde, *Joannis Euchaitarum episcopi quae supersunt*, Göttingen 1882, S. 222; – Erklärungen zu Gregorios von Nazianz: ed. A. Mai, *Spicilegium Romanum* II 2, Rom 1839, 1–373 und PG 38, 340–680; – weitere „ἔμνοι“ ed. Spyridon Lauriotes, *Θεολογία* 9 (1931) 340–349.

Nach G. Schirò wohl ein Zeitgenosse des Joannes von Damaskos ist der Melode Kyprianos, der mutmaßliche Schöpfer des Syntomon (siehe oben S. 266). Vielleicht darf man seine Heimat im syrisch-palästinensischen Bereich suchen. Die Menäen enthalten von ihm eine ganze Anzahl von Idiomela. Eustratiades weist ihm ferner nach Cod. Paris. 220 und Megiste Laura Athos B 32 dreiundzwanzig Kanones zu.<sup>2</sup>

S. Eustratiades, *Εἰρημολόγιον*, Chennevières sur Marne 1932 (mir unzug.); – Ein Syntomon des Kyprianos und weitere nach seinem Muster: G. Schirò, *BollGrott.* 3 (1949) 218–224.

Eine Hand des 8. Jahrhunderts ca. hat auf die Ränder des Guelferbytanus 95 vier Kanones der Karwochenliturgie geschrieben, die bisher unbekannt gewesen sind, sich jedenfalls in den edierten liturgischen Formularen nicht finden.

Ed. E. R. Smothers, *Four Greek Hymns*, *Mélanges J. de Ghellinck* I, Löwen 1951, 322–344.<sup>3</sup>

Wahrscheinlich noch dem 8. Jahrhundert gehört Joannes Palaio-laurites, auch Joannes der Priester genannt, an. Er stammte vielleicht aus dem Westen und wurde Mönch in der vom hl. Chariton gegründeten Alten Laura (Suka) in Palästina. Spätestens in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts muß er gestorben sein, da Theodoros Graptos ihn mit einem Kanon bedacht hat. Vielleicht ist er selbst der Verfasser eines Kanons auf den hl. Chariton, der sich in den Menäen findet und bald als Gedicht des Theophanes, bald als *πρόημα Ἰωάννου* bezeichnet wird.<sup>4</sup>

Besser bekannt ist uns Theophanes Graptos, der um 775 in den Moabiterbergen geboren ist und mit 22 Jahren Mönch in der Sabas-Laura bei Jerusalem wurde. 813 begleitet er Michael Synkellos auf seiner Gesandtschaftsfahrt, die nach Rom führen sollte, aber in Konstantinopel endigte.

<sup>1</sup> Krumbacher 674–676. 679. 680; – DACL III 2993–2997 (A. Chappet); – Catholicisme III 226–227 (M. Jugie); – Dölger, *Dichtung* 36; – Emereau, *EO* 22(1923) 20–22; – Th. Xydes, *Κανόνες δεσποτικών ἑορτῶν Κοσμά τοῦ Μαιουμά, Ἀκτίνες* 12 (1949) SA 24 S; – S. Eustratiades, *Κοσμάς Ἱεροσολυμίτης ὁ ποιητής*, *ΝΣιών* 25 (1933) in 8 Forts.; – L. Bernhard, *Syrische Rezensionen von Kanones des Kosmas Hagiopolites*, *Maschinenschr. Diss. München* 1951.

<sup>2</sup> Emereau, *EO* 22 (1923) 23; – S. Eustratiades, *Κυπριανὸς μοναχός*, *ΝΣιών* 30 (1935) 689ff.; 31 (1936) 5–10 (mir unzug.); – G. Schirò, *Lineamenti storici sulla Genesi dello sviluppo del syntomon*, *BollGrott.* 3 (1949) 133–152 und 197–224.

<sup>3</sup> F. Dölger, *BZ* 45 (1952) 157 u. 455.

<sup>4</sup> S. Vailhé-S. Petrides, *Saint Jean le Paléolaurite*, *RevOrChr.* 9 (1904) 333–358. 491–511 (auch als Buchausgabe, Paris 1905); – Emereau, *EO* 23 (1924) 198–199.



Die anderen Begleiter waren Theophanes' Bruder Theodoros und der Mönch Job. Hier in Konstantinopel wurden Theophanes und Theodoros die berühmten Bekenner des Bilderkultes, denen Kaiser Theophilus zur Strafe zwölf von ihm selbst verfaßte Trimeter auf die Stirne brennen ließ. Nach Beendigung des Bilderstreits wurde Theophanes Metropolit von Nikaia, starb aber schon am 11. 10. 845.

Die poetische Produktion des Theophanes ist erstaunlich. Die liturgischen Bücher enthalten nicht weniger als 19 Idiomela und 162 Kanones. Eustratiades ist geneigt, ihm auch eine große Anzahl anonymer Kanones der liturgischen Bücher zuzuweisen. Zahlreiche Stücke sind nur handschriftlich erhalten. Bemerkte sei, daß die genannten Idiomela in einer Reihe von Hss. einem Theophanes Protothronos zugeteilt werden. Dazu macht Eustratiades noch ein ungedrucktes Kontakion (?) namhaft, sowie ein akrostichisches Gebet auf die Gottesmutter und zahlreiche Stichera.<sup>1</sup>

Ausgaben: J. Pitra, Hymnographie CXIII–CXVII. CXXXI–CXXXVII; – Pitra, *Analecta* I 408–410; – Christ-Paranikas 236–242; – S. Petrides, *Office inédit de s. Romain le Mélode*, BZ 11 (1902) 363–369 (Kanon auf Romanos).

Elias II., Patriarch von Jerusalem, war nach W. Hotzelt (Ms.) Patriarch von 770–797. Während dieser Jahre muß er auch einmal nach Persien verbannt gewesen sein. Nach S. Eustratiades findet sich in den Hss. von ihm ein Tropar auf Kaiser Nikephoros I. Das würde bedeuten, daß er bis ins 9. Jahrhundert gelebt habe. Derselbe Eustratiades macht von ihm aus den Hss. 144 Heirmoi, vier Kanones für das Triodion und einen Kanon für die Menäen sowie drei Idiomela namhaft. Dagegen verweist er einen Apostelkanon (Pitra) an einen Elias Sikeliotos und das gedruckte Palmsonntag-Idiomel an Kyprianos.<sup>2</sup>

144 Heirmoi ed. S. Eustratiades, *Ειρμολόγιον*, 1932 (mir unzug.).

Ein Erzbischof Theodosios von Syrakus (8. Jahrhundert) gilt als der Verfasser von Troparien für die Fastenzeit. Ein weiterer Theodosios von Syrakus († 880), der die Eroberung von Syrakus durch die Muhammadaner beschrieben hat, wird ebenfalls unter die Hymnographen gezählt.<sup>3</sup>

Georgios von Amastris, den Patriarch Tarasios zum Bischof dieser Stadt weihte und der im ersten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts gestorben ist, erscheint in den liturgischen Hss. als Verfasser von Kanones und Idiomela. Über seine Vita siehe S. 512.<sup>4</sup>

Unter dem Dichternamen Eudokimos bringen einige Hss. einen Kanon auf die Mönchseinkleidung. Rocchi vermutet – nach Emereau nicht zu Unrecht –, daß dieser Eudokimos identisch sei mit einem Eudokimos ὁ νέος, der

<sup>1</sup> Krumbacher 677; – S. Vailhé, *Saint Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, saint Théodore et saint Théophane*, ROr-Chr. 6 (1901) 313–332. 610–642; – Emereau, EO 25 (1926) 179–182; – S. Eustratiades, *Θεοφάνης ὁ Γραπτός*, ΝΣιών 31 (1936); 34 (1939) in zahlreichen Forts.; – Th. Xydes, *Ὁ ὕμνογράφος Θεοφάνης ὁ Γραπτός*, Νέα Ἑστία 59 (1956) 155–160.

<sup>2</sup> Pitra, *Analecta* passim; – Emereau, EO

22 (1923) 420; – S. Eustratiades *Ἡλίας ὁ Β' πατριάρχης Ἱεροσολύμων*, ΝΣιών 31 (1936) 201–208. 274–281; – Ein Elias Monachos wird als Hymnendichter in einem Heirmologion des 11./12. Jahrhunderts erwähnt (Emereau, EO 25 [1923] 420).

<sup>3</sup> Emereau, EO 25 (1926) 179; vgl. Krumbacher 252.

<sup>4</sup> Emereau, EO 22 (1923) 425; – LTK IV 395 (E. Herman).

unter dem 31. Juli im griechischen Heiligenkalender steht. Damit wäre die Datierung ins 9. Jahrhundert gesichert, da dieser jüngere Eudokimos ein Bekenner des Bilderkultes aus der Zeit des Kaisers Theophilos ist; der Generals-Beruf des Heiligen dürfte ihn allerdings kaum zum Kirchen-dichter prädestiniert haben.<sup>1</sup>

Zur Gesandtschaft des Michael Synkellos im Jahre 813 gehörten nicht nur die beiden Brüder Graptoi, Theophanes und Theodoros, sondern auch der Mönch Job des Spudaioi-Klosters in Jerusalem. Vielleicht ist er der Verfasser jenes Liedes auf das Hypapantefest, das J. Pitra dem Antiseverianer Job des 6. Jahrhunderts zuzuschreiben geneigt war.<sup>2</sup>

Pitra, *Analecta* I 425–432.

Der Hymnograph Klemens war, wie die meisten der bisher genannten Dichter dieses Zeitabschnittes, Mönch und Verteidiger der Bilderverehrung. Er starb für seinen Glauben im Exil. Wahrscheinlich gehört er der zweiten Phase des Ikonoklasmus an. Seine hsl. Hinterlassenschaft beläuft sich auf über zwanzig Kanones, von denen jedoch nicht einmal die Hälfte gedruckt ist. Nach A. Mai und J. Pitra war er auch an der Abfassung des Triodions beteiligt. Daß er Mönch von Studiu gewesen sei, ist so unbewiesen, wie es unwahrscheinlich ist, daß er Grottaferrata angehörte; doch scheint es nicht ausgeschlossen, daß wir mit einem zweiten Klemens italo-griechischer Herkunft zu rechnen haben, dem etwa 10 der genannten Kanones angehören.<sup>3</sup>

Außer fünf Kanones in den Menäen einer im Theotokarion, Venedig 1898, 89 ff.; ein siebter in ASS Nov. I, 520–521; der achte: Pitra, *Analecta* II 180 f., und der neunte: J. Goar, *Euchologion*, Paris 1647, 655–656; – Sein Offizium ed. S. Petrides, BZ 12 (1903) 571–581.

Ein Mönch und Hymnograph Sergios Hagiopolites wird ebenfalls gewöhnlich dem 9. Jahrhundert (von S. Eustratiades dem 7. oder 8.) zugewiesen. Die liturgische Überlieferung kennt vier *Idiomela*. Eustratiades weist ihm außerdem 32 *Heirmoi* zu.

Die Hss. kennen eine ganze Reihe von *Sergioi*, ohne daß festzustellen wäre, wem die einzelnen Stücke zuzuweisen sind. Sergios Hagiopolites war vielleicht Mönch der Sabaslaura. Von einem Mönch Sergios ohne den Zusatz Hagiopolites ist ein Kanon veröffentlicht; ein Sergios, der wahrscheinlich nach Sizilien gehört, verfaßte eine Akoluthie auf die drei sizilianischen Heiligen Kalogeros, Gregorios und Demetrios. Ein Sergios Hymnographos steht in einer Sinai-Hs. als Verfasser eines *κάθισμα* auf Antonios den Großen. Vielleicht kommt für die Identifizierung des einen oder anderen dieser Namen auch Sergios Homologetes in Frage, von dem noch Photios (cod. 67) ein Geschichtswerk gelesen hat.<sup>4</sup>

*Heirmoi* des Sergios Hagiopolites ed. S. Eustratiades, *Ειρμολόγιον* 1932 (mir unzug.); – Kanon des Sergios Monachos: ed. Έσολ. Άλξθ. (1903) (mir unzug.).

<sup>1</sup> Emereau, EO 22 (1923) 422.

<sup>2</sup> S. Petrides, EO 15 (1912) 48; – Emereau, EO 23 (1924) 200.

<sup>3</sup> DACL III 1870–1877 (S. Salaville); – LTK VI 37 (R. Janin); – Emereau, EO 22

(1923) 17–18.

<sup>4</sup> Emereau, EO 24 (1925) 172–173; – S. Eustratiades, Σέργιος ὁ Ἁγιοπολίτης, ΝΣιών 33 (1938) 623–629. 683–685.

Ein ähnliches Problem bildet der Name Georgios Hymnographos. Zwölf Kanones und ein Idiomel tragen in den liturgischen Büchern diesen Verfassernamen. Weitere Marienkanones sind noch unediert bzw. an sehr seltenen Fundorten gedruckt. Die Hss. kennen auch noch Kanones auf verschiedene Heilige, z. B. Theodoros Stratelates und Theodoros Teron usw. Ob es sich immer um denselben Georgios handelt und ob er wirklich der Zeit des Bilderstreites angehört, ist absolut unsicher. Jedenfalls scheint es einen Hymnographen Georgios gegeben zu haben, dessen besonderes Anliegen Marienkanones gewesen sind.<sup>1</sup>

Abgesehen von den liturgischen Editionen 1 Kanon auf die Theotokos bei Toscani-Cozza, *De immaculata Deiparae conceptione hymnologia graeca*, (mir unzug.); – ein weiterer bei J. Pitra, *Analecta* I 275–283 und 600; ein weiterer bei F. Vitali, *Anthologion*, Rom 1738 (mir unzug.).

Vielleicht gehört hierher auch der Hymnograph Epiphanius, der nach Ausweis der liturgischen Bücher der Verfasser von Theotokarien zum Kanon auf das Fest des hl. Romanos des Meloden (1. Okt.) ist. Näheres über ihn wissen wir nicht.<sup>2</sup>

Genau so wenig läßt sich über jenen Ephraem von Karien sagen, dem in den liturgischen Büchern sechs Idiomela zugewiesen werden.<sup>3</sup>

Die berühmteste Dichtergestalt dieses Zeitraumes ist ohne Zweifel eine Frau, die Dichterin Kasia (auch *Κασσία*, *Κασσιανή*, *Εικασία*, *Ίκασία* usw.). Um 810 geboren, beteiligte sie sich am Bräutewettbewerb vor Kaiser Theophilos und fiel mit ihrer freimütigen Antwort auf die wenig taktvolle Anfrage des Kaisers durch. Sie gründete später ein Kloster, in dem sie sich der Frömmigkeit und der Dichtkunst widmete.

„Eine kluge Frau“, so charakterisiert sie Krumbacher, „die Zartheit der Empfindung und tiefe Religiosität mit energischer Offenheit und einiger Neigung zu weiblicher Médisance verbindet.“ Neben ihren Epigrammen und Sentenzen sind vor allem kirchliche Dichtungen zu nennen. Von den elf Stichera Idiomela werden in den liturgischen Büchern vier jenem rätselhaften Byzantios zugeschrieben, den wir schon erwähnt haben; dazu kommen verschiedene Heirmoi und ein Kanon auf die Toten.<sup>4</sup>

Ein Kanon: ed. K. Krumbacher, *Kasia*, Sb. Bayer. AW 1897, 3, 347–356; – dort auch ihre Sentenzen; – die Stichera Idiomela stehen in den Menäen u. im Triodion. Vgl. auch BZ 10 (1904) 60–61; – die Heirmoi ed. E. Muralt, *Georgios Monachos*, Petersburg 1859, S. 700.

<sup>1</sup> Emereau, EO 22 (1923) 424–425.

<sup>2</sup> S. Petrides, BZ 11 (1902) 359; – Emereau, EO 22 (1923) 421.

<sup>3</sup> Christ-Paranikas XLIII; – Emereau, EO 22 (1923) 421.

<sup>4</sup> Krumbacher 677. 715–716; – LTK V 681/62 (F. Drexl); – DHGE XI 1312–1315 (V. Grumel); – Emereau, EO 22 (1923) 14–16; – L. Petit, *Notes d'histoire littéraire*, BZ 7 (1898) 594–598; – K. Krumbacher, *Kasia*, Sb. Bayer. AW 1897, 3, München 1897, 305–370; – S. Petrides, *Cassia*, ROrChr. 7 (1902) 218–244; – H. J. W. Tillyard,

A musical study in the hymns of Cassia, BZ 20 (1911) 420–485; – G. Lambakes, *Ἡ μοναχὴ Κασσιανή*, Athen 1912; – J. Argypoulos, *Ἡ Κασσιανή, ὁ βίος καὶ τὸ ποιητικὸν ἔργον αὐτῆς*, Athen 1924; – B. A. Mystakides, *Κασσία – Κασσιανή*, *Ὁρθοδοξία* 1 (1926) 247–251. 314–319; – S. Eustratiades, *Κασσιανὴ ἡ μελωδός*, *Ἐκκλησιολογία* 31 (1932) 92–112; – E. Lipsic, *Zur Frage der weltlichen Strömungen in der byzantinischen Kultur des 9. Jahrhunderts (Kasia)* (russ.), *VVrem.* NS 4 (1951) 132–148.

## 4. VON PHOTIOS BIS KERULLARIOS

## A. DOGMATIK UND POLEMIK

Die Bedeutung des Patriarchen Photios (858–867 und 877–886) an der eines Joannes Damaskenos oder Maximos Homologetes zu messen, ist kein fruchtbarer Versuch. Zunächst sind die Titel, nach denen sich Ruf und Ruhm dieses Mannes bemessen, andere als bei den genannten Theologen. Es handelt sich um seine Stellung in der Geschichte der klassischen Studien, um die eines der glänzendsten Vertreter des byzantinischen Humanismus; dann aber um die so gegensätzlich beurteilte Tätigkeit als Kirchenpolitiker, wobei nicht nur an seine Stellung Rom gegenüber, sondern auch an sein Handeln auf missionarischem Gebiet und seinen Versuch der papalen Ausweitung der Patriarchenmacht gegenüber der Kaisermacht gedacht werden muß. Aber auch als Theologe ist Photios für das Gesamtbild der byzantinischen Kirche von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Seine besondere Stellung beruht hier auf der kritisch-sichtenden Arbeit in der sogenannten Bibliothek, die auch für die theologische Literaturgeschichte von sehr großer Bedeutung ist; im übrigen aber weniger auf dem Gebiet der Polemik und Dogmatik (auch nicht auf dem der Trinitätslehre), sondern vor allem auf dem der wissenschaftlich-kritischen Bibelauslegung, die den Prinzipien der modernen Exegese näher steht als die der meisten anderen Kommentatoren und Katenisten, und nicht zuletzt auf einer Menge ganz gelegentlich gemachter Bemerkungen zu den verschiedensten Materien der Theologie – Bemerkungen, die eine große Originalität des theologischen Denkens verraten und eine beträchtliche Anzahl fruchtbarer Ansatzpunkte bieten, die später freilich nur noch selten aufgegriffen wurden. Der große Überlieferer, der Photios auf dem Gebiet der klassischen und kirchlichen Literatur (in Bibliothek und *Amphilochia*) ist, ist zugleich einer der byzantinischen Theologen, welche diese Überlieferung am wenigsten sklavisch verwerten.

Photios dürfte um 820 geboren sein. Er war ein Neffe des Patriarchen Tarasios und erlebte und erlitt mit seinen vornehmen Eltern die Ausläufer der ikonoklastischen Verfolgung. Trotzdem fand er Gelegenheit genug, sich jene erstaunlich umfassende Bildung anzueignen, die ihn zum bewunderten Orakel seiner Zeitgenossen werden ließ. Es folgte eine ausgedehnte Lehrtätigkeit, die er wahrscheinlich nicht privat, sondern in staatlicher Funktion ausübte. Er lehrte Logik und Dialektik, aristotelische wie platonische Theoreme, Mathematik und auch Theologie. Zugleich aber stand er als *πρωτοσπαθάριος* und *πρωτοσκηρῆτις* im direkten Dienst des Kaisers, der ihn gelegentlich auf Gesandtschaftsreisen schickte. Als sich der Patriarch Ignatios endgültig die Ungnade der gemäßigten Partei und besonders des Kaisars Bardas zugezogen hatte und abgesetzt wurde, bestieg Photios, obwohl Laie, am 25. Dezember 858 den Patriarchenthron. Damit stand sein Patriarchat von vornherein in der Auseinandersetzung der Parteien, da die Zeloten, voran die Studiten, Ignatios die Treue hielten. Verschlimmert wurde die Lage, als

sich auch Rom auf die Seite des Abgesetzten schlug, und Papst Nikolaus I. selbst dann nicht einlenkte, als sich seine Legaten dazu herbeiließen, auf der sogenannten Prima Secunda, der Synode von 861, die Absetzung des Ignatios anzuerkennen. Der Papst setzte den Patriarchen ab, Photios aber schlug mit dogmatischen Waffen zurück. Er zieh Rom der Häresie, setzte mit seiner Synode vom Jahre 867 den Papst ab und notifizierte in seiner berühmten Enzyklika die Geschehnisse und Urteile seinen Kollegen im Orient. Damit aber schließt der erste Patriarchat des Photios, denn im September desselben Jahres 867 mußte er in die Verbannung gehen, da inzwischen Basileios I. durch Meuchelmord auf den Thron gekommen war und ihm Photios das Betreten der Hagia Sophia verweigert hatte. Ignatios wurde wieder Patriarch, eine Synode in der Hagia Sophia (869/70) verurteilte in Gegenwart der päpstlichen Legaten den abgesetzten Photios und entfernte seine Anhänger aus ihren Ämtern. Da aber dieselbe Synode den bulgarischen Konflikt zugunsten des byzantinischen Patriarchen löste, konnte von einer Entente cordiale zwischen Rom und Ignatios nicht die Rede sein, und es war wohl nur der Tod, der Ignatios 877 vor dem päpstlichen Bannstrahl rettete. Inzwischen war Photios längst aus der Verbannung nach Konstantinopel zurückgekehrt, und der Kaiser hatte ihn zum Erzieher des Thronerben Leon ernannt. Da auch eine Aussöhnung zwischen Ignatios und Photios erfolgt sein dürfte, schien es das Beste, Photios die Nachfolge des verstorbenen Ignatios antreten zu lassen. Papst Joannes VIII. machte wenig Schwierigkeiten, eine Nachgiebigkeit, aus der Photios auf einer neuen Synode 879/80 seinen eigenen und den Triumph seiner Kirche machte. Von einem zweiten photianischen Schisma kann nicht die Rede sein, wenn man davon absieht, daß Papst Marinus I. (882–884) offenbar keine Beziehungen zu Photios aufnahm. Mit dem Tode Kaiser Basileios' I. (886) endigte freilich auch der zweite Patriarchat des Photios gewaltsam; vermutlich wurde er ein Opfer der tiefen Abneigung Leons VI. gegen seinen Vater Basileios. Wann Photios gestorben ist, wissen wir nicht, wie es denn auch keine zeitgenössische Biographie von ihm gibt.

Zwar nicht dem inneren Gewicht, wohl aber der jahrhundertweiten Wirksamkeit nach müssen unter den Werken des Photios die Arbeiten dogmatischer und polemischer Natur aus seiner Auseinandersetzung mit den Lateinern an erster Stelle genannt werden. Hauptwerk ist der *Λόγος περί τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας*, der erst nach seiner Absetzung durch Leon VI. entstanden ist, also beweist, daß Photios trotz seines bedingten Friedens mit Rom die dogmatische Frage nicht fallen ließ, also auch nicht nur als politische Waffe benutzt hatte. Das Werk sammelt jene Argumente für die Lehre, daß der Heilige Geist vom Vater allein ausgehe, die nun für alle weiteren Jahrhunderte in Geltung bleiben sollten. Freilich wird darin die römische Kirche als solche nicht angegriffen.<sup>1</sup> Die ganze Frage wird von Photios schon während des ersten Patriarchats in seiner berühmten Enzy-

<sup>1</sup> Vgl. Joh. Dräseke, Die Syllogismen des Photios, ZWissTheol. 44 (1901) 553–589; über die der Mystagogie entnommenen und von Joannes Bekkos bekämpften

Syllogismen des Photios; – V. Grumel, Formose ou Nicolas I. dans la Mystagogie de Photius, § 84, EO 33 (1934) 194–195.

klika aufgerollt und auch gelegentlich in Briefen behandelt. Es gibt außerdem eine Art Epitome der Mystagogie, wobei freilich die Verfasserschaft des Patriarchen ungewiß bleibt. Energisch bestritten wurde auch die Autorschaft des Photios an der Abhandlung Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ 'Ρώμη πρῶτος θρόνος.<sup>1</sup> Mag sie auch nicht unter Photios' Namen erschienen sein, so ist die Zuteilung an Photios doch sehr wahrscheinlich.<sup>2</sup> Ueucht dagegen ist das viel gebrauchte Schriftchen Περὶ τῶν Φράγγων, das 28 Anklagepunkte zusammenfaßt, aber frühestens dem 11. Jahrhundert entstammen kann. Im Dienste der Polemik gegen Rom stand ein weiteres Werk des Patriarchen, die Συναγωγὰ καὶ ἀποδείξεις ἀκριβεῖς . . . περὶ ἐπισκόπων καὶ μητροπολιτῶν, auch wenn sie sich zunächst als objektive historische Untersuchungen geben.

Mystagogie: PG 102, 263–391; – Epitome: PG 102, 392–400; – Enzyklika: PG 102, 721–741 und J. N. Balettas, Photii epistolae, London 1864, 165–181; – Πρὸς τοὺς λέγοντας: Rhalles-Potles IV 409–415; Balettas, a. a. O. 567–671, und neuerdings M. Gordillo, Photius et Primatus Romanus. Num Photius habendus sit auctor opusculi πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ 'Ρώμη πρῶτος θρόνος, OrChrPer. 6 (1940) 1–39; Teilausgabe: G. Hofmann, Photius et ecclesia Romana II, Rom 1932, 46–50; – Gegen die Franken: J. Hergenröther, Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia, Regensburg 1860, 62–71, und Alexandros Lauriotēs, 'Εσθλ. 'Αλφθ. 16 (1896) 118–119; – Συναγωγὰ καὶ ἀποδείξεις: PG 104, 1219–1232 und besser Balettas 559–571.

Zu den polemischen Schriften des Patriarchen zählt auch sein Sammelwerk gegen die Paulikianer. Es besteht aus einem ersten, historischen Buch und drei polemischen Abhandlungen. Die Echtheit des ersten Buches hat H. Grégoire energisch bestritten, die drei weiteren betrachtete er mit großem Mißtrauen.<sup>3</sup> Doch ist Buch 4, eine Recapitulatio von 2 und 3, sicher photianisch, und aus ihm ergibt sich auch, daß er schon früher Schriften gegen die Paulikianer verfaßt hatte, diese ihm aber bei seiner Verbannung abhanden gekommen sind. Eine Analyse von Buch 2 und 3 zeigt jedoch mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß sie eben jene Traktate bilden, die Photios in Buch 4 resümierte. Aber auch im ersten, historischen Teil läßt sich die Hand des Patriarchen sehr wahrscheinlich machen, wobei er freilich auf ältere Quellen (den sogenannten Kurzbericht II, siehe S. 528) und, vielleicht in einer zweiten Auflage, auf Petros Sikeliotes zurückgriff.<sup>4</sup> Wohl um das Werk zur Zeit der Ungnade des Patriarchen zu sichern, geht es gelegentlich unter dem Namen des Metrophanes von Smyrna.<sup>5</sup>

Ausg.: PG 102, 16–264 und S. Aristarches, Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως λόγος καὶ ὁμιλίαι I, Konstantinopel 1900, 339ff. und II, 1901, 59ff. in unmöglicher Einteilung.

<sup>1</sup> So M. Gordillo (siehe Ausgabe!). Vgl. auch die Bemerkung von A. Michel, BZ 45 (1952) 412.

<sup>2</sup> Vgl. F. Dölger in seiner Besprechung von Gordillo, BZ 40 (1940) 522–525, und M. Jugie, L'opuscule contre la primauté romaine attribué à Photius, Études de critique et d'histoire relig. II, Lyon 1948, 43–60.

<sup>3</sup> Nach C. R. Moeller, De Photii Petri-que Siculi libris contra Manichaeos scriptis, Bonn 1910, griff H. Grégoire das Problem auf: Les sources de l'histoire des

Pauliciens, Bulletin de la Cl. des lettres de l'Académie Roy. Belge V 22 (1936) 4, 95–114 (mit Bibliographie!).

<sup>4</sup> F. Scheidweiler, Paulikianerprobleme, BZ 43 (1950) 10–39 u. 366–384; – J. Scharf, Zur Echtheitsfrage der Manichäerbücher des Photios, BZ 44 (1951) 487–494; – M. Loos, Deux contributions à l'histoire des Pauliciens, Byzantinoslav. 17 (1956) 19–57.

<sup>5</sup> Z. B. Palat. gr. 216 s. 10.

Photios gehört zu den bedeutendsten Exegeten der griechischen Kirche.<sup>1</sup> Die Katenen kennen eine ganze Reihe von wichtigen Lemmata unter dem Namen des Photios;<sup>2</sup> es ist schwer, einwandfrei nachzuweisen, aber es ist durchaus wahrscheinlich, daß es zum einen oder anderen Buch des Neuen Testaments, vorab zu Matthäus, fortlaufende Homilien des Patriarchen gegeben hat. Der Verlust dieser Homilien wird durch die erhaltenen Katenenstücke nicht wettgemacht. Um so wichtiger erscheinen für seine exegetische Kunst die sogenannten Amphilochia, eine große Sammlung von Erotapokriseis, in denen der Metropolit Amphilochios von Kyzikos literarisch als der Frager eingeführt wird, wobei seine wirkliche Rolle keine andere gewesen sein dürfte als die des Tarasios in der Bibliothek. Die Amphilochia stellen gewissermaßen die Ernte der zweiten Lebenshälfte des Patriarchen dar, so wie die Bibliothek die der ersten Hälfte. Dementsprechend ist der Inhalt zu meist theologischer und in viel geringerem Grad philosophischer und philologischer Natur. Natürlich ist nicht alles geistiges Eigentum des Patriarchen, aber an sehr vielen Stellen zeigt sich die eigene geistige Kraft des Sammlers. Die Zahl der Quaestionen schwankt, jedenfalls ist die Zahl 300 im Titel nur rund zu nehmen. Einzelne Quaestionen hatte der Patriarch, wie er selbst sagt, „σποράδην“ schon früher veröffentlicht. Mindestens 240 Fragen befassen sich mit exegetischen Problemen, die sehr oft sprachlicher Natur sind, wobei dann der Verfasser gerade für die philologische Erklärung der Bibel manch wichtigen Hinweis gibt, den erst die neueste Exegese wieder aufgenommen hat. Typisch für die Einstellung des Patriarchen ist, daß Theodoretos wohl die wichtigste seiner Quellen bildet.<sup>3</sup>

Ausgabe von Kateningliedern: PG 101, 1189–1233; Neuausgabe der Katenenstellen zu den Paulusbriefen: K. Staab, Pauluskommentare der griechischen Kirche, Münster 1933, 470–652; – Eine Ausgabe der Fragmente zu Matthäus hat J. Reuss fertiggestellt (Ms.); – Die von A. Papadopulos-Kerameus, Pravosl. Palestinskij Sbornik 11, Petersburg 1892, 53–140, veröffentlichten Φωτίου σχόλια τε καὶ τεμάρχια ὁμιλιῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον gehören nur zum kleinsten Teil Photios an.

In diesem Zusammenhang darf auch der Scholien des Photios zur Klimax des Joannes vom Berge Sinai gedacht werden. Ob er die Klimax laufend kommentiert hat, wissen wir nicht; immerhin beziehen sich die erhaltenen

<sup>1</sup> R. Souarn, L'exégèse de Photius, Besarione an. 3, vol. 4 (1898) 35–47.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. K. Staab, Die Pauluskatene nach den handschriftlichen Quellen untersucht, Rom 1926, Register s. v. Photius; – J. Reuss, Matthäus-, Markus- und Johannes-Katene, Münster 1941, Reg. s. v. Photius (siehe auch bei den Ausgaben); – J. Reuss, Untersuchungen zu den Evangelienkommentaren des Patriarchen Photius von Konstantinopel, Byz.-NgrJbb. 17 (1939–1943) 61–71; – ders., Die Matthäus-Erklärung des Photius von Konstantinopel, Ostkirchliche Studien 1 (1952) 132–134; – ders., Die Evangelienkatene im Cod. Archivio di S. Pietro Grec. B 59, Biblica 35 (1954) 207–216. –

J. H. Birdsall, The text of the Gospels in Photius. JournTheolStud. 7 (1956) 42–55. 191–198; – J. Reuss bin ich für manche diesbezüglichen Auskünfte verpflichtet.

<sup>3</sup> Vgl. H. Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner, Rom 1937, 122–124; – G. Bardy, La littérature patristique des „Quaestiones et Responsiones“ sur l'Écriture Sainte, Revue Biblique 42 (1933) 348 ff. Vgl. auch meine Bemerkung zu Germanos I oben S. 474; – B. Wyss, Photios über den Stil des Paulus, Museum Helveticum 12 (1955) 236–251; – B. Laurdas, Τὰ εἰς τὰ „Ἀμφιλόχια“ τοῦ Φωτίου σχόλια τοῦ κώδικος 499 τῆς Λαύρας, Ἑλληνοκά 12 (1953) 252–272.

Stücke auf die verschiedensten Kapitel der Klimax. Es muß aber auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß spätere Scholiasten der Klimax, z.B. Elias von Kreta, Stellen aus Photios zur Erklärung herangezogen haben.<sup>1</sup>

Scholienausgabe: in PG 88 jeweils im Anschluß an die einzelnen Kapitel der Klimax zusammen mit anderen Scholien; 11 wahrscheinlich echte Scholien ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Pravoslav. Palestinskij Sbornik 11* (1892) 21–24.

Von den Predigten des Photios scheint bald ein Spezialpanegyrikon angefertigt worden zu sein.<sup>2</sup> Soweit es uns handschriftlich greifbar ist, umfaßt es 17 Nummern, doch muß es – wie sich aus einigen Angaben in diesen Hss. schließen läßt – ursprünglich mehr enthalten haben. Jedenfalls muß es noch *κατηχήσεις* gegeben haben sowie Gelegenheitsreden. Unabhängig von diesem Panegyrikon ist die Überlieferung eines Enkomions auf die hl. Thekla.<sup>3</sup> Zu den wichtigsten Reden der Sammlung gehören die beiden anlässlich des Russeneinfalles gehaltenen.<sup>4</sup> Vielleicht sind auch Buch 2 und 3 der Schrift gegen die Paulikianer als Predigten gehalten worden.<sup>5</sup>

Ausgabe einiger Homilien: PG 102, 548–576; – Gesamtausgabe: S. Aristarches, *Φωτίου πατριάρχου Κ/πόλεως λόγοι και ήμίλια*, 2 Bde, Konstantinopel 1900–1901, umfaßt 83 Stücke, die jedoch zum Teil aus völlig unbegründeten Zerstückelungen entstanden sind, zum Teil durch Einbeziehung von Schriften, deren Predigtcharakter nicht gesichert oder gar nicht möglich ist; – Sonderausgabe der Russenpredigten: A. Nauck, *Lexicon Vindobonense*, Petersburg 1867, 201–232; – Enkomion auf Thekla: ed. O. v. Gebhardt, *Passio s. Theclae virginis*, Leipzig 1902, 173–182, und S. Aristarches, *Ἐκκλ. Ἀλήθ.* 16 (1896–1897) 22–29; – Hypomnema über das Grab des Herrn: A. Papadopoulos-Kerameus, *Pravoslav. Palestinskij Sbornik 11* (1892) 1–3; – ders., a. a. O. 41–52: Rede auf Mariä Geburt (schon in PG 102); – Rede auf den Karsamstag: P. N. Papageorgiu, *Νέα Ἡμέρα* 1900, Nr. 1343–1344; – zwei Homilien auf Karsamstag und Donnerstag der ersten Fastenwoche: ed. B. Laurdas und G. P. Kurnutos, *Θεολογία* 25 (1954) 177–200.

Die Überlieferung hat dem Patriarchen lange Zeit den Nomokanon der XIV Titel zugeschrieben, doch ist dieser schon im 7. Jahrhundert entstanden.<sup>6</sup> Fünf „kanonische Briefe“ finden sich unter seinen übrigen Briefen (siehe unten S. 525), ebenso verschiedene kanonische Antworten. Photios

<sup>1</sup> Siehe G. Hofmann, *Der hl. Johannes Klimax bei Photios*, *OrChrPer.* 7 (1941) 461–479.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 2, 227–229; – J. Darrouzès, *Un nouveau ms des homélies et des lettres de Photius*, *RevEtByz.* 12 (1954) 183–186.

<sup>3</sup> BHG 1721.

<sup>4</sup> Zur Datierung: E. Gerland, *Photios und der Angriff der Russen auf Byzanz*, *Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum* 11 (1903) 718–722; – siehe auch G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, 2. Aufl., München 1952, 184; – A. Palmieri, *La conversione dei Russi al cristianesimo e la testimonianza di Fozio*, *Studi religiosi* 2 (1901) 133–161; – Über Auszüge aus den Russenhomilien aus der Feder des Paisios Ligarides (1662) siehe A. Kunik und V. K. Jernstedt in den *Zapiski der Kaiser. Russ. AW Serie VIII, Bd. VII nr. 8*, Petersburg 1906.

<sup>5</sup> Textkritische Bemerkungen zur Homilienausgabe von Aristarches siehe P. N. Papageorgiu, *Ἐπίμνημα εἰς Φωτίου πατριάρχου ήμίλια κριτικόν*, 2 Hefte, Leipzig 1901; – vgl. auch B. Laurdas, *Ἐρμηνευτικά εἰς Φώτιον*, *Ἑλληνικά* 14 (1955) 168–170; – ders., *Τρεῖς ήμίλια τοῦ πατριάρχου Φωτίου ἐν τῷ ἐν Κ/πόλει Ἱ. Ναφ τῆς ἀγίας Εἰρήνης*, *Γρηγόριος Παλαμᾶς* 39 (1956) 139–145; – R. J. H. Jenkins – C. A. Mango, *The date and significance of the tenth homily of Photius*, *Dumbarton Oaks Papers* 9/10 (1956) 123–140.

<sup>6</sup> Siehe Zachariä von Lingenthal, *Über den Verfasser und die Quellen des (pseudo-photianischen) Nomokanons*, *Zapiski der Kaiserl. AW, Serie VII Bd. 32 nr. 16*, Petersburg 1885; – P. Krüger, *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechtes*, 2. Aufl., München 1912, 414–415.



darf auch die Autorschaft der Kanones der Synoden von 861 und 879/80 zugeschrieben werden.<sup>1</sup>

Konkizilkanones: Mansi XVI, 536–549, XVII, 479–504; – Nomokanon XIV Tit.: PG 104, 441–976, besser bei Rhalles-Potles I.; – die Konkizilkanones von 861 und 879–880: Rhalles-Potles II 647–704; 705–718 und bei A. Alibizatos, *Oi θείοι Κανόνες*, Athen 1949, 306–321; – Kanonische Briefe: PG 102, 772–823 und Balettas a. a. O. 405–413; – Kanonische Antworten: PG 104, 431–441 und Balettas 559–575; – Kanon. Brief: A. Papadopoulos-Kerameus, *Pravosl. Palestinskij Sbornik* 11 (1892) 15–19.

Zu den juristischen Arbeiten des Patriarchen gehört mit Sicherheit auch seine redaktionelle Beteiligung an der Epanagoge, die für Byzanz eine Art Zweiswertertheorie mit sehr selbständiger Auffassung von der Gewalt des Patriarchen versuchte, aber nie als Gesetz publiziert wurde.<sup>2</sup>

Ausgabe Zachariä von Lingenthal, *Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum*, Leipzig 1852, 55 ff., und J. et P. Zepos, *Jus graecoromanum* II, Athen 1931, 236–368.

Die Briefe des Patriarchen geben vielleicht den tiefsten Einblick in das Herz dieses Mannes, bei dem die politische Geschichte allzusehr das Persönliche auszuwischen droht; denn diese Briefe enthalten neben dogmatischen, juristischen und politischen Fragen auch viele Freundschaftsbeweise und persönliche Ergüsse.<sup>3</sup>

Ausgaben: PG 102, 585–990; – J. N. Balettas, *Photii epistolae*, London 1864; – A. Papadopoulos-Kerameus, *Photii . . . epistolae XLV*, Petersburg 1896, wovon jedoch nur 21 Photios zugehören (der Rest Isidoros Pelusiotes); vgl. A. Papadopoulos-Kerameus, *Φωτιακά*, Petersburg 1897; – Armenischer Brief an den Katholikos Zacharias von Armenien, A. Papadopoulos-Kerameus, *Pravosl. Palestinskij Sbornik* 11 (1892) 179–213; – ders., Brief mit franz. Übersetzung in der Analyse Vardans bei J. Muyldermans, *La domination arabe en Arménie*, Louvain-Paris 1927, 64–68. 128–138; – deutsche Übersetzung: Agnes Finck-Esnik Gjandschezian, *Der Brief des Photios an Ašot und dessen Antwort*, Zeitschrift f. armenische Philol. 2 (1903) 1–17;<sup>4</sup> – P. N. Papageorgiu, *Ζήτησις θεολογική*

<sup>1</sup> Siehe Grumel, *Regest* 456–497, 508–589.

<sup>2</sup> Literatur zum Streit über die Publikation der Epanagoge siehe Ostrogorsky, *Geschichte* 194; – bes. wichtig C. Kržišnik, *O pravni naravi Epanagoge*, *Slovenski Pravnik* 1935; – vgl. auch F. Dölger, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner, *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 56 (1937) 1–42 = F. Dölger, Byzanz und die europäische Staatenwelt, *Ettal* 1953, 70–115 zur geistigen Lage im allgemeinen und a. a. O. 315–317 zur Epanagoge; – J. Scharf, Photios und die Epanagoge, *BZ* 49 (1956) 385–400.

<sup>3</sup> P. N. Papageorgiu, *Παρατηρήσεις εἰς Φωτίου ἐπιστολάς*, *Ἀθηνᾶ* 11 (1899) 301–360; – N. Spyridakes, *Δορθωτικά εἰς Φωτίου ἐπιστολάς*, *Νεῖων* 1 (1904) 515–520 (zur Ausg. v. Papadopoulos-Kerameus); – B. Laurdas, *The codex Ambrosianus graecus 81 and Photius*, *BZ* 44 (1951) 370–372; – ders. *Λαοθάνουσα ἐπιστολή τοῦ π. Φωτίου πρὸς τὸν αὐτοκράτορα Βασίλειον*, *Ὁρθοδοξία* 25 (1950) 472–474; – ders. *Παρατηρήσεις ἐπὶ τοῦ χαρακτήρος τῶν ἐπιστολῶν τοῦ Φωτίου*, *Ἐπετηρίς* 21 (1951) 74–109; – ders. *Τὰ εἰς τὰς ἐπιστολάς τοῦ Φωτίου σχόλια τοῦ*

*κώδικος Baroccianus graecus* 217, *Ἀθηνᾶ* 55 (1951) 125–154; – Ch. Ch. Charitonides, *Ποικίλα Φιλολογικά*, *Ἀθηνᾶ* 54 (1950) 227–259; – V. Grumel, *Une fable d'Ésope dans Photius. Les trois grappes*, *Annuaire* 11 (1951) 129–132; dazu B. E. Perry, *An Aesopic fable in Photius*, *BZ* 46 (1953) 308–313; – A. Papadopoulos-Kerameus, *BZ* 9 (1900) 370–378 (Versuch, den Brief PG 102, 923–926 für Photios zu retten); dagegen Théarvic, *EO* 7 (1904) 31–34. 164–171 (gehört Theodoros Studites); – J. Dujčev, *Au lendemain de la conversion du peuple bulgare. L'épître de Photius, Mélanges de science relig.* 15 (1951) 211–226; – B. Laurdas, *Ἡ ἐπιγραφή τῆς πρὸς τὸν βασιλέα τῶν Βουλγάρων Μιχαὴλ πρώτης ἐπιστολῆς τοῦ Φωτίου*, *Θεολογία* 23 (1952) 618–621.

<sup>4</sup> Die Echtheit des Briefes bezweifelte schon Hergenröther, *Photios* II 478–504; – für die Echtheit: J. Laurent, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam*, Paris 1919, 309–316; – ernsthafte Bedenken: G. Garritte, *Narratio de rebus Armeniae*, Löwen 1952, 370 ff.

Φωτίου πατριάρχου, 'Εκκλ. 'Αλήθ. Juni 1901 Nr. 22 (Neuausgabe der Briefe Nr. 3–8 bei Papadopoulos-Kerameus); – bisher unbekannter Brief an Boris: ed B. Laurdas, 'Ελληνικά 13 (1954) 263–265.

Als letztes Prosawerk des Patriarchen sei das sogenannte Myriobiblon, die „Bibliothek“, wenigstens noch anhangsweise genannt. Das Werk, das wahrscheinlich den Titel ἀπογραφὴ καὶ συναριθμησις τῶν ἀνεγνωσμένων ἡμῶν βιβλίων führte und vor der Gesandtschaft 855 fertiggestellt wurde, will die ὑποθέσεις jener Bücher bieten, an deren Lektüre des Photios Bruder Tarasios nicht teilgenommen hatte, und will ihn über den Trennungsschmerz hinwegtrösten. Es handelt sich also nicht um die Bibliothek des Photios, sondern um eine Art Zettelkasten mit den buntesten Lesefrüchten aus der Jugendzeit des künftigen Patriarchen. Von den zitierten und exzerpierten Autoren sind 56 Prozent christlich. Damit bildet dieses Werk eine der wichtigsten Quellen für unsere Kenntnis der altchristlichen und frühbyzantinischen theologischen Literatur.<sup>1</sup>

Ausgabe nach I. Becker in PG 103 u. 104; – J. H. Freese, The library of Photius vol. I. (engl. Übers.), London 1920.

An liturgischen Dichtungen wird Photios ein Sticheron auf das Fest des hl. Methodios zugeschrieben (14. Juni). Auch einige Kanones gehen unter seinem Namen. Besonderer dichterischer Wert scheint diesen Stücken nicht eigen zu sein. Über die angebliche Autorschaft am Akathistos vgl. S. 427.<sup>2</sup>

Ausgabe: 4 Kanones in Nikodemos Hagiorites, Θεοτοκάριον, Venedig 1898 S. 9. 20. 33. 111; – 2 Kanones auf die Dreifaltigkeit und die Theotokos ed. A. Papadopoulos-Kerameus, Pravoslav. Palestinskij Sbornik 11 (1892) 9–14; – ders., Εἰς ὕμνος τοῦ πατριάρχου Φωτίου, Lëtöpis der Univers. Odessa, Byz. Abt. 5 (1900) 527–538 (auf die Transfiguration); – ein weiteres Gedicht ed. Alex. Lauriotos, 'Εκκλ. 'Αλήθ. 1895 nr. 28, S. 220; die übrigen Stücke (PG 102, 577–584 usw.) haben keinen liturgischen Charakter.

Zum Schluß bleiben noch unechte, unsichere und verlorene Schriften zu erwähnen. Zunächst ist zu sagen, daß so manche in Handschriften und Drucken begegnende Schriften nichts anderes als Stücke aus größeren Werken darstellen, so etwa eine Abhandlung über die Pflichten der Fürsten aus dem Brief an den Bulgarencar Michael, eine kurze Schrift über den Heiligen Geist (Exzerpt aus der Enzyklika), ein Glaubensbekenntnis (aus der Inthronistika), verschiedene Einzelquaestionen aus den Amphilochia usw.

Nicht vom Patriarchen, sondern vom Skeuophylax Photios stammt ein Enkomion auf den hl. Lukillianos (siehe S. 570).<sup>3</sup> Auch in die Interrogationes quorundam monachorum mit dem Kommentar des Balsamon dürfte der Verfassername Photios zu Unrecht gekommen sein. Die Angabe von A. Mai über eine Liturgie des Photios dürfte eine Verwechslung mit dem Fragment des Photios über die Liturgie sein. Späteren Datums sind verschiedene dem Photios zugeschriebene Abhandlungen über die Trennung Roms von Byzanz. Unecht ist auch ein Traktätchen über die Azymen, das

<sup>1</sup> Es geht über den Rahmen dieses Handbuches hinaus, die gesamte Literatur zum Myriobiblon zu zitieren; ich verweise auf den unter Anm. 2 S. 527 genannten

Artikel von K. Ziegler. Ältere Literatur bei Krumbacher 522–523.

<sup>2</sup> Emereau, EO 24 (1925) 168–169.

<sup>3</sup> BHG 999.

hsl. unter Photios' Namen vorkommt. Gelegentlich verweist Photios selbst auf eine Arbeit über die Bilderverehrung. Vielleicht sind damit Stücke aus den Amphilochia und den Briefen gemeint, welche sich mit diesem Thema befassen. Es finden sich aber auch florilegistische Exzerpte, die sich nicht mit den genannten Stücken identifizieren lassen.<sup>1</sup>

Verlorengegangen ist eine Schrift gegen Kaiser Julian, von der Photios in Brief 187 spricht, ferner eine Schrift gegen den antiochenischen Häretiker Leontios, von der in der Suda s. v. Leontios die Rede ist.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Eingehende Diskussion aller Spuria und Dubia bei J. Hergenröther, Photius III, Regensburg 1869, 242–260.

<sup>2</sup> Von der fast unübersehbaren Literatur zum Leben und vor allem zum Schisma und zur kirchenpolitischen Bewertung des Photios kann hier nur eine Auswahl gegeben werden:

Allgemeines: Ehrhard 73–77; – Krumbacher 515–524; – BHG 1131. 1141. 1150. 1150 u. 1160. 1162 a. 1394 a. 1459 p. 1721; – Jugie I 101–154. 179–263; – Ehrhard, Überlieferung I, 1, 568. 601. I, 2, 227–229 u. a.; – DTC XII, 2, 1536–1604 (E. Amann); – LTK VIII 254–258 (G. Hofmann); – Pauly-Wissowa XX, 1, 667–737 (K. Ziegler); unentbehrliches Hauptwerk immer noch: J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel, 3 Bde, Regensburg 1867–1869 mit der dazugehörigen Dokumentensammlung: Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia, Regensburg 1860; – A. Papadopoulos-Kerameus, Monumenta graeca et latina ad historiam Photii Patriarchae pertinentia, 2 Hefte, Petersburg 1899–1901; – Balanos, 27–57; – G. Tsakures, Ἡ πνευματικὴ δράσις τοῦ ἁγίου Φωτίου, Ἐπετηρίς der deutsch-griechischen Schule in Smyrna 3 (1908–1909) 88–95; – Chr. Papadopoulos, Περὶ τῆς ἐπιστημονικῆς δράσεως τοῦ μεγάλου Φωτίου, Athen 1912; – M. Jugie, De Photii morali effigie, Bessarione 25 (1921) 1–32; – Kallinikos von Kyzikos, Ὁ ἐν ἁγίοις ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως Φώτιος, Ὁρθοδοξία 1 (1926/7) 394–404; – B. Laurdas, Μάξιμος Μαργουρίσιος καὶ Φώτιος, Ὁρθοδοξία (1951) SA 8 S.; – B. Laurdas, Ὁ πατριάρχης Φώτιος καὶ ἡ ἐποχὴ του, Γρηγόριος Παλαμῆς 38 (1955) SA 23 S.; – F. Dölger, Photius, Zeitschr. d. Universit. Greifswald 5 (1955–1956) 59–61.

Einzelnes zum Leben und Wirken: A. Vogt, La jeunesse de Photius, Revue de Fribourg 1905, 1–9; – J. B. Bury, The relationship of Photius to the Empress Theodora, English Historical Review 1890, 252–258; – Th. Rossetkin, Pervoe patriaršestvo patriarcha Fotija, Sergiev Posad 1915; – Fr. Dvornik, Photius et la réorganisation de l'Académie Patriarcale, ABoll. 68. (1950) 108–125; – V. N. Zla-

tarski, Poslanieto na carigradskija patr. Fotija do bulgarskija knaz Borisa, Bulgarski Starini nr. 5, Sofia 1917; – F. Grivec, De ss. Cyrilli et Methodii amicitia dubia cum Photio, OrChrPer. 17 (1951) 192–203 (gegen die These Dvorniks von der Gefolgschaft der Slavenmissionäre gegenüber Photios); – F. Boll, Die Verbannung des Photios, BZ 8 (1899) 158 (Niederschlag in der Astrologie!); – A. Papadopoulos-Kerameus, Ὁ πατριάρχης Φώτιος ὡς πατὴρ ἅγιος τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας, BZ 8 (1899) 647–671; – M. Jugie, Le culte de Photius dans l'église byzantine, RevOrChr. 23 (1922–1923) 105–143; – Fr. Dvornik, The patriarch Photius and iconoclasm, Dumbarton Oaks Papers 7 (1953) 67–97.

Das photianische Schisma. Dokumente zum Schisma: G. Hofmann, Photius et ecclesia Romana, 2 Hefte, Rom 1932; – J. Dräseke, Ratramnus und Photios, BZ 18 (1909) 396–421; – J. Ruinaut, Le schisme de Photius, Paris 1910; – F. Dvornik, Le premier schisme de Photios, Izvestija Bulgar. Archeol. Instit. 9 (1935) 301–325; – V. Grumel, La genèse du schisme photien, Atti V Congresso Intern. Studi Bizant. 1 (1939) 177–185 (= Studi Bizant. 5 [1939] 177–185); – P. Stéphanou, Les débuts de la querelle photienne vis de Rome et de Byzance, OrChrPer. 18 (1952) 270–280; – die zwei bahnbrechenden Arbeiten zur Beseitigung der These von einem 2. photianischen Schisma: V. Grumel, Y eut-il un second schisme de Photius? Revue des sciences philos. et théol. 32 (1933) 432–457 und Fr. Dvornik, Le second schisme de Photios – une mystification historique, Byzantion 8 (1933) 425–474; – H. Grégoire, Du nouveau sur le patriarche Photius, Bulletin de la Classe des lettres de l'Acad. Roy. de Belge 20 (1934) 36–53; – V. Grumel, La liquidation de la querelle photienne, EO 33 (1934) 257–288; – Fr. Dvornik, Études sur Photios, Byzantion 11 (1936) 1–49; – ders., L'affaire de Photios dans la littérature latine du moyen-âge, Seminarium Kondakovianum 10 (1938) 69–93; – V. Grumel, Le décret du synode photien de 879–80 sur le symbole de foi, EO 37 (1938) 357–372; – M. Jugie, Origine de la controverse sur l'addition du Filioque

Ausgabe: Interrogationes quorundam monachorum: PG 138, 937-950; - Fragment über die Liturgie ed. J. Hergenröther, Monumenta ad Photium eiusque historiam pertinentia, Regensburg 1860, 11-12; - Drei Abhandlungen über die Trennung der römischen und byzantinischen Kirche: Hergenröther a. a. O. 154-181; - Fragmente zur Bilderlehre von Nikephoros, Photios und Theodoros Studites, Hergenröther a. a. O. 53-62.

So wie Dogmatik und Polemik nicht den Ruhm des Patriarchen Photios ausmachen, so sind die Dogmatiker und Polemiker auch unter seinen Zeitgenossen und in den Jahrzehnten nach ihm nur spärlich gesät.

Zeitlich vielleicht an erster Stelle ist hier Petros Sikeliotos zu nennen, wahrscheinlich der kaiserliche Gesandte des Jahres 869 bei den Paulikianern.<sup>1</sup> Wir sind über seine Persönlichkeit weiter nicht unterrichtet. Unter seinem Namen ist eine *Ἱστορία τῶν Μανχαιῶν τῶν καὶ Παυλικιανῶν καλουμένων* mit drei Reden gegen diese Sektierer überliefert, ein Werk, das in den letzten Jahrzehnten Gegenstand mancher literarischen Auseinandersetzung war. Die *Ἱστορία* dürfte mit einiger Wahrscheinlichkeit bald nach der Mitte des Jahrhunderts entstanden sein. Vor 870 hat er wohl die sechs Reden gegen die Paulikianer verfaßt, von denen drei erhalten sind, und 870 wird er der *Ἱστορία* eine neue Fassung gegeben haben. Vielleicht ist Petros auch der Verfasser eines weiteren Berichtes über die Sekte der Paulikianer, der im Scorialensis I Φ 1 in die Chronik des Georgios Monachos Aufnahme gefunden hat (nach Scheidweiler der sogenannte „Kurzbericht 3“), der wahrscheinlich ein ursprünglich zusammenhängendes Ganzes darstellt, das dann von Georgios Monachos spätestens 867 bei Fertigstellung seiner Chronik (vielleicht aber auch schon von einem Vorgänger des Georgios) ausgeschrieben wurde - eine Epitome, von der es wiederum zwei Redaktionen, den „Kurzbericht 1“ und den „Kurzbericht 2“ gibt. Auf dem Kurzbericht 3 gründet jedenfalls

au symbole, RevScPhilThéol. 28 (1939) 369-385; dazu V. Grumel, EO 39 (1940-42) 458-479, und ders., Photius et l'addition du filioque, RevEtByz. 5 (1947) 218-234; - V. Grumel, Les lettres de Jean VIII pour le rétablissement de Photius, EO 39 (1940-1942) 138-156; - Fr. Dvornik, Photius, père du schisme ou apôtre de l'union, Vie intellectuelle 13 (1945) 16-28; - V. Grumel, Qui fut l'envoyé de Photius auprès de Jean VIII? EO 32 (1933) 439-443; - G. Hofmann, Ivo von Chartres über Photios, OrChrPer. 14 (1948) 105-137; - V. Grumel, Un nouveau document sur la question photienne. La lettre intégrale d'Etienne V à Basile Ier, Actes du VIe Congr. Intern. d'Etudes Byzant. I, Paris 1950, 241/42; - Zusammenfassend unter Berücksichtigung der neueren Forschungen: M. Jugie, Le schisme byzantin, Paris 1941, 101-155; dazu A. Michel, BZ 45 (1952) 408-417; - Fr. Dvornik, The Photion schism, history and legend, Cambridge 1948; franz. Paris 1950; - dazu u. a. A. Michel, Historisches Jahrbuch 70 (1951) 477-478; F. Halkin, ABoll. 70 (1952) 208-210; V. Grumel, RevEtByz. 10 (1952) 282/283; - P. L'Huilier, Le saint Patriarche

Photius et l'unité chrétienne, Messenger de l'Exarch. du Patr. Russe 6 (1955) 92-110; - P. Stéphanou, La violation du compromis entre Photius et les Ignatiens, OrChrPer. 21 (1955) 291-307.

Zur Theologie des Photios: N. Krasnosel'cev, Der Patriarch Photios und der byzantinische Gottesdienst seiner Zeit (russ.), Odessa 1892; - M. Jugie, Photius et l'Immaculée Conception, EO 13 (1910) 198-201; - ders., Photius et la primauté de saint Pierre et du pape, Bessarione 23 (1919) 121-130. 24 (1920) 16-76; - J. Sli-pyi, Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photius, Zeitschr. f. kath. Theologie 44 (1920) 538-562. 45 (1921) 66-95. 370-404; - Chr. Papadopoulos, Περὶ τῆς ἀποδιδομένης εἰς τὸν Μ. Φώτιον δοξασίας περὶ ὑπάρξεως δύο ψυχῶν. ΝΣΙών 25 (1930) 409-418; - K. Bonis, Ἡ φιλικὴ γενικῶς καὶ κατὰ τὸν μέγαν Φώτιον, SAbdr. aus Ἐκκλησια 15 und 16, Athen 1938; - I. Karmires, Ὁ πατριάρχης Φώτιος καὶ ἡ ἐν Κ/πόλει σύνοδος τοῦ 867 Ἐκκλησια 31 (1954) 226-229.

<sup>1</sup> Vgl. J. Laurent, L'Arménie entre Byzance et l'Islam, Paris 1919, S. 256.

die *ιστορία* des Petros Sikeliotes. Daß Petros auch der Verfasser des Kurzberichtes 3 gewesen, läßt sich freilich nicht schlagend beweisen. Wenn nicht, dann müßten er und der Verfasser von K 3 eine gemeinsame Quelle benützt haben.<sup>1</sup>

Jedenfalls bildet das Werk des Petros eine der wichtigsten Quellen für unsere Kenntnis der Paulikianersekte.

Ausgabe: PG 104, 1240–1349; – Kurzbericht 3 ed. J. Friedrich, Sb. Bayer. AW, München 1896, 70–81; – Kurzbericht 1 und 2 ed. C. de Boor, *Georgii Monachi chronicon II*, Leipzig 1904, 718–725; – Kurzbericht 2 auch unter dem Namen eines Petros Hegumenos ed. C. L. Gieseler, *Appendix ad Petri Siculi historiam Manichaeorum*, Göttingen 1849.

In diesem Zusammenhang muß auch des großen Slavenapostels Konstantinos, als Mönch Kyrillos, gedacht werden.

Etwa 826/27 in Thessalonike geboren, erhielt er in Konstantinopel seine Ausbildung, wo er dann auch als Lehrer (Philosophos) auftrat. Später wurde er mit seinem Bruder Methodios Mönch auf dem Olympos. 860 oder 861 ging er mit seinem Bruder in kaiserlichem Auftrag als Missionar zu den Chazaren. In Cherson glaubte er damals die Reliquien des hl. Klemens von Rom gefunden zu haben. 862 reisten die Brüder als Missionare zu König Rostislav nach Mähren. Kyrillos schuf für seine Gemeinden eine Schrift und unternahm es, die wichtigsten für die Mission notwendigen Übersetzungen ins Slavische herzustellen. Er starb in Rom am 14. Februar 869. Er hatte sich dorthin mitsamt den Reliquien des hl. Klemens begeben, um den Gebrauch der slavischen Liturgie in seiner Mission zu verteidigen.

Kyrillos muß hier erwähnt werden, da er offenbar eine Reihe seiner Werke in griechischer Sprache abgefaßt hat. So redigierte er seine Auseinandersetzungen mit den Chazaren und Sarazenen, eine Art Apologie des orthodoxen Glaubens also, in griechischer Sprache. Erst sein Bruder Methodios übersetzte das Werk ins Slavische und teilte es in acht Homilien ein. Vielleicht enthält der Bios des Kyrillos Auszüge daraus. Nichts zu tun damit hat das sogenannte „Glaubensbekenntnis des Kyrillos (Napisanie o pravěj věřè). Es gehört Kyrillos überhaupt nicht an, sondern ist höchstwahrscheinlich eine Schrift, geboren aus der byzantinischen Kontroverse um die Bibelstelle „Der Vater ist größer als ich“ im 12. Jahrhundert. Vielleicht ist Konstantin von Korfu der Verfasser.

Zweifelloos griechisch verfaßte Kyrillos sein erstes literarisches Werk, ein Enkomion auf Gregorios Thaumaturgos, ebenso drei Schriften zur Auffin-

<sup>1</sup> Karapet Ter-Mkrttschian, Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig 1893; – C. R. Moeller, *De Photii Petrique Siculi libris contra Manichaeos scriptis*, Bonn 1910; – J. Friedrich, Der ursprüngliche bei Georgios Monachos nur teilweise erhaltene Bericht über die Paulikianer, Sb. Bayer. AW 1896, München 1896, 67–111; – C. de Boor, Der Bericht des Georgios Monachos über die Paulikianer, BZ 7 (1898) 40–49; – die neuere Forschung setzt ein mit H. Grégoire, Les sources de l'histoire des Pauli-

ciens, Bulletin de la Classe des Lettres de l'Acad. Royale de Belgique V 22 (1936) 95–114, und ders., Précisions géographiques et chronologiques sur les Pauliciens, a. a. O. V 33 (1947) 289–324 (mit franz. Übers. von cap. 23–43 der Geschichte des Petros); – eine Revision der Ergebnisse von Grégoire bietet F. Scheidweiler, Paulikianerprobleme, BZ 43 (1950) 10–39 und 366–384. – Dem Petrus wird der Kurzbericht auch von M. Loos, Deux contributions à l'histoire des Pauliciens, Byzantinoslav. 17 (1956) 19–57, zugeteilt.

derung der Reliquien des hl. Klemens, die *Brevis Historia*, den *Sermo declamatorius* und den *Hymnus*, die slavisch erhalten sind. Anastasius Bibliothecarius berichtet, er habe die ersten beiden Stücke aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt.<sup>1</sup>

Rekonstruktionsversuch des Enkomions aus Gregorios: N. Trubezkoj, *Zeitschr. f. slav. Philologie* 11 (1934) 52–54.

Auch der große Gegner des Patriarchen Photios, der *Erzbischof Stylianos* von Neokaisareia, mit dem Zunamen Mappa, ist unter den Dogmatikern durch einen kleinen Traktat über die Dreifaltigkeit vertreten. Bekannt sind außerdem zwei Briefe an Papst Stephan VI. mit dessen Antworten in Sachen des Schismas.<sup>2</sup>

Über die Trinität: B. Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana*, Paris 1715, 88–90; – Die Briefe: Mansi XVI, 425–441.

Ein Zeitgenosse des Photios ist auch Niketas Byzantios, der auch Niketas Philosphos und Didaskalos genannt wird. Seine polemischen Schriften behandeln den armenischen Monophysitismus, den Islam und nun auch schon die Lateiner. Die Schrift gegen die Armenier ist eine orthodoxe Apologie der Zweinaturenlehre in Widerlegung eines Briefes eines armenischen Königs. Das Werk gegen den Islam umfaßt drei Bücher. Das größte ist eine *Ἀνατροπή τῆς κατὰ τοῦ Ἀραβος Μωάμετ πλαστογραφηθείσης βίβλου*, das zweite ist eine im Auftrag des Kaisers Michael III. verfaßte Antwort auf den brieflichen Angriff eines Muhammedaners gegen das Christentum. Dasselbe Ziel verfolgt die dritte Schrift. Die drei Bücher sind eng miteinander verbunden und zitieren sich immer wieder gegenseitig. Das erste Werk scheint eine Art Zusammenfassung von Buch II und III darzustellen. Der rationalistische Tenor seiner Glaubenslehre ist unverkennbar. Die Schrift gegen die Lateiner ist ein Nachhall der photianischen Polemik gegen das filioque in 24 Syllogismen. Wie Photios zeihet auch er nicht alle Lateiner dieser Häresie; der Ton ist irenischer als der des Meisters.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Aus der reichen Literatur über Kyrillos und seinen Bruder seien nur einige praktische Behelfe und einige bes. für die Byzantinistik wichtige Werke erwähnt: *Catholicisme III* 414/15 (V. Grumel); – DHGE XIII 1177–1181 (G. Garitte); – G. Hinskij, Versuch einer systematischen kyrillo-methodianischen Bibliographie (bulg.), Sofia 1934; – F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prag 1933; – F. Grivec, *Die Lebensbeschreibungen Konstantins und Methods* (serb.), Ljubljana 1951; – F. Dvornik, *La carrière universitaire de Constantin le Philosophe*, *Byzantinoslavica* 3 (1931) 59–67; – J. Trifonov, *Konstantin der Philosoph als kaiserlicher Gesandter bei den Sarazenen und den Chazaren* (bulg.), *Sbornik L. Miletič*, Sofia 1933, 307–312; – F. Grivec, *Über die Beziehungen der hhl. Kyrillos und Methodios zu Photios*, *Bogoslov. Vestnik* 12 (1933) 245–252; – ders., *Die Orthodoxie der hhl. Kyrillos und*

*Methodios*, a.a.O. 3 (1923) SA 43 S.; – V. Grumel, *Le „Napisanie o pravěj verě“ de Constantin le Philosophe*, *EO* 28 (1929) 283–294; – S. Kos, *De auctore expositionis verae fidei S. Constantino Cyrillo adscriptae*, Ljubljana 1942; – J. Friedrich, *Ein Brief des Anastasius Bibliothecarius an den Bischof Gaudericus von Velletri*, *Sb. Bayer. AW* 1892, 393–442; – A. P. Péchayre, *Les écrits de Constantin le Philosophe sur les reliques de St. Clément de Rome*, *EO* 35 (1936) 465–472; – I. Dujčev, *Zur literarischen Tätigkeit Konstantins des Philosophen*, *BZ* 44 (1951) 105–110; – P. Meyvaert-P. Devos, *La „légende morale“ des SS. Cyrille et Méthode*, *ABoll.* 74 (1956) 441–469; – dies., *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la „légende italique“* . . . *ABoll.* 73 (1955) 375–461.

<sup>2</sup> Ehrhard 79; – F. Dvornik, *The Photian Schism*, Cambridge 1948, passim.

<sup>3</sup> Ehrhard 79; – H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologi-*

Gegen die Armenier: PG 105, 588–665; – gegen den Islam: a. a. O. 669–841; – gegen die Lateiner: J. Hergenröther, *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, Regensburg 1869, 84–138.

Kaum mehr als eine Generation jünger als Photios dürfte der Mönch Bartholomaios von Edessa gewesen sein. Er ist der Verfasser eines handfesten populären Pamphlets gegen die Lehre Muhammads unter dem Titel: Ἐλεγχος Ἀγαρηνοῦ. Das kurze anonyme Schriftchen Κατὰ Μωάμεθ, das in der Ausgabe auf den Traktat des Bartholomaios folgt, berührt sich zwar gelegentlich mit dem Traktat, weist aber auch erhebliche Unterschiede auf. Es wird kaum sehr viel später als der Traktat anzusetzen sein, ohne daß deswegen Bartholomaios als Verfasser angenommen werden müßte.<sup>1</sup>

Traktat: PG 104, 1384–1448; – Κατὰ Μωάμεθ: a. a. O. 1448–1457.

Beileibe nicht theologisch interessiert, muß hier doch auch der Patriarch Theophylaktos von Konstantinopel (933–956), ein Sohn des Kaisers Romanos I. Lakapenos, erwähnt werden, der den bulgarischen Car vor dem Treiben der Bogomilensekte warnte und in sein Schreiben auch eine Abschwörungsformel einrückte, die zu den wichtigsten Quellen für unsere Kenntnis der Sekte gehört.<sup>2</sup>

Ed. N. Petrovskij, *Pis'mo Patriarcha Konstant. Feofilakta Carju Bolgarii Petru, Izvēstija oddĕlenija russ. jazyka . . . der AW, Petersburg XVIII, III, Petersburg 1913, 365–372*; – bulgarisch bei B. Zlatarski, *Istorija na prboto Bulgarsko Carstvo, I 1, Sofia 1918, 840–845*; – engl. bei V. N. Sharenkoff, *A study of manichaeism in Bulgaria, New York 1927, 63–65*.

Der Metropolit Stephanos von Nikomedeia ist in seiner Stellung 976 bezeugt und lebte jedenfalls noch um 1011. Es scheint der große Gegenspieler des Theologen Symeon, Abtes des Mamas-Klosters, gewesen zu sein, jedenfalls seine liturgischen Eigenmächtigkeiten verworfen zu haben. Dafür gibt es Handschriften schon des 11. Jahrhunderts, die Stephanos das Prädikat ὁσιος beilegen! Selbst Symeon läßt Stephanos als Gelehrten gelten, wenn er ihm auch die pneumatistische Quelle der echten Theologie abspricht.

Stephanos ist der Verfasser einer σύντομος ἐξήγησις der Trichotomie der Seele und wahrscheinlich auch einer σύνοψις σαφῆς der Glaubenslehre, speziell der Trinitätslehre. Ferner scheinen ihm die abrißartigen Darstellungen des Glaubens und der διάκρισις τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων im Paris. gr. 1504, der auch die σύντομος ἐξήγησις enthält, zuzugehören. Der Vat. gr. 509 (a. 1313) führt als Werke des Stephanos auf die genannte σύντομος ἐξήγησις und die Erläuterung der Trichotomie, dann eine διαίρεσις τῶν παθῶν und eine διάγνωσις τῶν λογισμῶν δι' ὧν πᾶσα ἁμαρτία τελειοῦται. I. Hausherr denkt daran, in Stephanos auch den Kompilator des Menologs des Kaisers

schen Literatur der Byzantiner, Rom 1937, 49–51; – Pokrovskij, Niketas von Byzanz als Apologet (russ.), Petersburg 1882 (mir unzugänglich); – F. Hergenröther, Photius II, Regensburg 1867, S. 645–650; – W. Eichner, Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern, *Der Islam* 23 (1936) 133–162. 197–244.

<sup>1</sup> Ehrhard 78; – DTC II 435 (B. Mangelnot); – LTK II 4 (Schühlein); – C. Güterbock, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*, Berlin 1912, 22; – Beck, a. a. O. 46–48; – W. Eichner, a. a. O.

<sup>2</sup> Grumel, *Regest 787–789*; – Beck, a. a. O. 11; – S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, Paris 1949, 65.

Basileios (siehe S. 252) zu sehen. Das würde erklären, warum Stephanos gerade wegen einer Kult- und Kalenderfrage mit Symeon dem Theologen in Konflikt geriet.<sup>1</sup>

Ein Günstling des Kaisers Konstantinos VIII. und besonders des Kaisers Romanos Argyros war der Metropolit von Kyzikos, Demetrios. 1028 ist er durch seine Unterschrift unter ein Synodaldekret bezeugt. 1037 ließ er sich ohne Glück in eine Konspiration gegen den Patriarchen ein. Wahrscheinlich ist er der Verfasser einer "Εκθεσις κατ' ἐπιτομήν τοῦ τῶν Ἱωαννιτῶν δόγματος, die er im Auftrag des Kaisers Konstantinos verfaßt haben will und ihm widmet. Aus dem Schluß des Traktates ergibt sich, daß er bereits früher ein Gutachten über denselben Gegenstand abgegeben hatte. Mit der vieldiskutierten Narratio de rebus Armeniae hat der Traktat nichts zu tun, ebensowenig Demetrios mit der Abfassung der einem Isaak zugeschriebenen Invektiven gegen die Armenier (S. 533 u. 628). Daß diese drei verschiedenen literarischen Produktionen in Zusammenhang gebracht wurden, ist einzig den unglücklichen bibliographischen Umständen zu verdanken.

Demetrios ist auch als Kanonist hervorgetreten. Wir kennen eine Μελέτη über die Verwandtschaftsgrade und einen kanonischen Bescheid über einen Sonderfall der Verwandtschaftsgrade. Fünf, vielleicht sechs Logoi über verschiedene juristische Fragen sind noch unediert.<sup>2</sup>

Gegen die Jakobiten: PG 127, 878–885 (unter dem Namen des Philippos Monotropos), der fehlende Anfang und Schluß: G. Ficker, Die Erlasse des Patriarchen Alexios Studites, Kiel 1911, 22–23; – die μελέτη: PG 119, 1097–1116 und Rhalles-Potles V 354–366; – Bescheid: PG 111, 1116–1120 und Rhalles-Potles V 366–368.

Wie die antijakobitische Polemik des Demetrios gegen die Armenier gerichtet war, so auch die uns bekannte Schriftstellerei des Metropoliten Athanasios von Korinth, der zwischen die Jahre 976 und 1028 gehört. Er behandelte im Sinne der Realität des Fortbestandes der menschlichen Natur in Christo die Lukas-Stelle 24, 43 „καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν“ und in einer ungedruckten Quaestio die Frage, warum Christus am Kreuze und nicht auf andere Weise starb.

Abhandlung zu Lukas: PG 106, 1024.

Die Bogomilenpolemik findet ein Jahrhundert später ihre Fortsetzung durch einen Mönch Euthymios, den man lange mit Euthymios Zigabenos verwechselt hat; er stammt aus dem Bistum Akmonia in der Metropole Laodikeia und konnte sich schon in seiner Jugendzeit (unter Kaiser Basileios II.) eine eingehende Kenntnis der Sekte der Phundagiagiten, einer Spielart der Bogomilen, aneignen. Später als Mönch des Klosters der Περιβλεπτος in Konstantinopel warnte er in einem Sendschreiben seine Heimat vor der Gefahr dieser Irrlehren; dabei fiel allerdings die theologische Argumentation kurz aus gegenüber den Verfluchungen und Verwünschungen. Das Send-

<sup>1</sup> I. Hausherr, Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien, Rom 1928, S. LI ff.

<sup>2</sup> Ehrhard 79. 1. 89; – DTC IV 264–265 (L. Petit); – LTK III 202 (A. Michel); – DHGE XIV 208–210 (J. Darrouzès); –

Herman 11–12; – G. Garitte, Narratio de rebus Armeniae, Louvain 1952 (im Kommentar ausführliche Diskussion des gesamten Zuteilungsproblems mit kritischer Sichtung der Literatur).



schreiben ist sehr uneinheitlich überliefert, zum Teil zusammengestrichen, zum Teil ist nicht Dazugehöriges interpoliert. Mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit ist Euthymios auch der Verfasser der sogenannten ersten Invektive gegen die Armenier, die bisher bald einem Issak, Katholikos der Armenier, zugeschrieben worden ist, bald einem Joannes von Nikaia<sup>1</sup>

Unter dem Namen des Zigabenos und unvollständig: PG 131, 48–57; – vollständiger Text bei G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig 1908, 3–86; – Invektive I. gegen die Armenier: PG 132, 1155–1217.

Die Mitte des 11. Jahrhunderts bedeutet einen gewissen Abschluß der byzantinischen Dogmatik und Polemik. Das Schwanken, das die langen Jahrzehnte zwischen Photios und Michael Kerullarios kennzeichnet, was das Verständnis der Glaubensunterschiede zwischen Rom und Byzanz anlangt, kommt zu einem, wenn auch nur vorläufigen Abschluß: das *Corpus Latinum* wird zum feststehenden Bestandteil der großen Panoplien-Literatur, welche für das Komnenenzeitalter so wichtig ist. Der Mann, der diesen Schlußstrich zog – wenn auch nicht er allein – ist auf seiten der Byzantiner der Patriarch Michael I. Kerullarios (1043–1058), ein Mann, dessen Ehrgeiz sich zunächst nicht mit den Angelegenheiten der Kirche befaßt hatte. Er hatte an einer Verschwörung gegen Kaiser Michael IV. teilgenommen und mußte darüber in die Verbannung und ins Kloster. Als sein ehemaliger Mitverschworener als Konstantin IX. Kaiser wurde, fand auch Michael den Weg in die Hauptstadt zurück, und die Erhebung auf den Patriarchenthron 1043 brachte ihm auf kirchlichem Gebiet, was ihm die Staatspolitik versagt hatte. Als Patriarch bildete er eine papale Theorie aus, die nicht unbeeinflußt von den Gedankengängen des jüngeren Symeon zu sein scheint, jedenfalls dem Patriarchat eine pneumatistische Macht zumaß, der gegenüber die kaiserliche verblassen mußte – eine Theorie, die Michael als Kaisermacher des Jahres 1057 energisch in die Tat umsetzte und die er auch im Jahre 1054 anläßlich des Schismas gegen Kaiser Konstantinos zu mobilisieren wußte.

Kerullarios war kein Theologe und noch weniger ein Kenner der Kirchengeschichte. Eine vorsichtige, unvoreingenommene Erklärung der Väter lag ihm fern; er las in sie hinein – und interpolierte in sie hinein –, was ihm das Richtige zu sein schien, und was seinen Schriften an theologischer Inspiration abging, das ersetzten sie durch den Instinkt des geborenen Pamphletisten, der Theologie und Lehre in unmittelbare Beziehung zu völkischem Begehren und nationalem Stolz zu setzen wußte. Daß sein Gegenspieler, Humbert der Kardinal, ebenfalls bedenkliche theologische Lücken aufwies und weit entfernt davon war, die Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Stunde einzusehen, erleichterte dem Patriarchen sein Beginnen.

Die turbulenten, heftigen Ansprachen, die Kerullarios in den Jahren 1053 und 1054 in der Hauptstadt hielt, Flugschriften vielleicht, mit denen er der

<sup>1</sup> Ehrhard 81; – LTK I 764 (A. Ehrhard); – V. Grumel, *Les invectives contre les Arméniens du „Catholikos Isaac“*, *Rev. EtByz.* 14 (1956) 174–194 mit entscheidenden Argumenten gegen L. M. Melikset-Bek,

Zur Frage der Datierung der ps.-isaakischen Pamphlete in der griechisch-byzantinischen Literatur, *VVrem. NS* 8 (1956) 208–222.

kaiserlichen Versöhnungspolitik entgegenarbeitete, sind im Augenblick des Triumphes, wahrscheinlich im Sommer 1054, zu einem Band vereinigt und mit schneidenden Anathematismen abgeschlossen worden. Der Herausgeber, A. Michel, hat diesem Werk des Patriarchen, an dessen Echtheit sich kaum mehr zweifeln läßt,<sup>1</sup> den glücklich gewählten Namen *Πανοπλία κατὰ τῶν Λατίνων* gegeben. Die wichtigste offizielle Verlautbarung des Patriarchen über die Vorgänge, welche zur Niederlegung der Bannbulle 1054 führten, ist das sogenannte *σημείωμα*, der Synodalakt der Endemusa von Ende Juli 1054, in dem die Ereignisse zusammengefaßt und die Vorwürfe der Lateiner zurückgewiesen werden, ohne daß die heftigen Angriffe der Panoplia wiederholt würden. In den gleichen Zusammenhang gehören zwei Briefe an den Patriarchen Petros III. von Antiocheia. Die sogenannte Homilie auf das Fest der Orthodoxya aber, die unter seinen Werken gedruckt ist, ist keine Homilie, sondern eine späte Version des auf Patriarch Methodios zurückgehenden, meist Synodikon genannten liturgischen Textes für das Orthodoxye-Fest.<sup>2</sup> Dem Kirchenrecht gehören einige Patriarchalerlasse zu, die sich meist mit Ehefragen befassen.<sup>3</sup>

Panoplia: ed. princ. A. Michel, Humbert und Kerullarios II, Paderborn 1930, 208–281 (mit lat. Übers.); – Semeioma: Mansi XIX 812–824; PG 120, 736–748; Will 155–168; – an Petros III.: PG 120, 781–796 und 815–820, Will 172–188; eine überarb. Rezension eines Briefes an Petros auch bei Pavlov, 151–157; – Erlasse: PG 119, 748–852; PG 120, 749–750; Rhallis-Potles V 40–47<sup>4</sup>; V. Benešević, VVrem. 12 (1906) 517–518; A. Michel, BZ 41 (1941) 451, und Oudot 36–38; – Fragm. über die Azymen: A. Michel, Röm.Quart. 39 (1931) 355–366.

Einer der wichtigsten Helfer des Patriarchen im Kampf gegen Rom war der autokephale Erzbischof von Bulgarien (Achrida-Ochrid) Leon, einst Chartophylax der Großen Kirche und spätestens 1025 auf die bulgarische Metropole erhoben. Sicherlich im Einverständnis mit dem Patriarchen und unter Benützung von dessen Gedankengängen – weshalb das Schreiben in der lateinischen Tradition auch dem Patriarchen zugeschrieben wird – verfaßte er eine Enzyklika an die „Franken“, in der er sich gegen den Gebrauch der Azymen und das Samstagsfasten der Lateiner wendet und ihnen den Judaismus zum Vorwurf macht – ein Rundschreiben, das im Westen, besonders in Unteritalien, viel Aufregung erzeugte und Kardinal Humbert als Opponenten auf den Plan rief. Die Enzyklika ist das erste dogmatische Manifest, das den Bruch von 1054 einleitete; sie dürfte spätestens im Frühjahr 1053 ergangen sein.

<sup>1</sup> Gegen die Echtheit wandten sich vor allem V. Laurent, EO 31 (1932) 97–110, und M. Jugie, Byzantion 8 (1933) 321–326; – die von Laurent 1932 in Aussicht gestellte Widerlegung der Argumente Michels ist nicht erschienen. A. Michel erwiderte auf die Kritiken in dem Aufsatz: Die Echtheit der Panoplia des Michael Kerullarios, Oriens Christianus 36 (1941) 168–204.

<sup>2</sup> Siehe S. 497.

<sup>3</sup> Ehrhard 81–82; – Grumel, Regest 856–886; – DTC X 1677–1703 (E. Amann);

– LTK VII 165–166 (A. Michel); – Balanos 92–93; – aus der zahlreichen Literatur zum Schisma sind hier nur einige Werke zu nennen: A. Michel, Humbert und Kerullarios, 2 Bde, Paderborn 1925–1930; – ders., Die Fälschung der römischen Bannbulle durch Michael Kerullarios, Byz.-NgrJbb. 9 (1930/32) 293–319; – M. Jugie, Le schisme byzantin, Paris 1941, 186–246.

<sup>4</sup> S. Lampros, Zwei Berichtigungen und Ergänzungen zu Rhallis-Potlis, BZ 5 (1896) 565/66.

Wir kennen von Leon aber auch noch eine zweite Epistola über die Azyzen und einen dritten Brief zur Kontroverse. Die 50 asketischen Kapitel im Vindob. theol. gr. 214 müssen auf ihre Echtheit erst noch untersucht werden.<sup>1</sup>

Ausgabe: Pitra, *Anlecta* VI 745–752; Will 52–64 und PG 120, 836–844; lat. Übers. des Kardinals Humbert bei Will a. a. O. 61–64; – Brief 2 und 3: Έκκλ. Ἀλγῶν. II 3 (1886) 421–427 und II, 4 (1887) 151–162; – Brief 2 auch bei Pavlov 146–151.

Neben Papst Leon IX. wohl der gemäßigte Kämpfer in den Jahren des wiederaufbrechenden Schismas war der Patriarch Petros III. von Antiocheia. Ein gebürtiger Antiochener, hatte er seine Ausbildung in Konstantinopel erhalten, war in den Staatsdienst getreten und hatte verschiedene hohe Ämter in der Provinz und der Hauptstadt selbst bekleidet. Später trat er in den Kirchendienst ein und wurde Skeuophylax der Großen Kirche. 1052 erhob ihn das Vertrauen des Kaisers und des Patriarchen Kerullarios auf den Stuhl von Antiocheia, dessen Besetzung seit geraumer Zeit das Vorrecht von Byzanz geworden war. Petros muß damals schon den Siebzigern nahe gewesen sein. Wir kennen seine Antrittsschreiben an die Kollegen von Alexandria und Jerusalem, sowie Briefe an den Papst, an den Patriarchen Dominicus von Grado, an Kerullarios und an seine eigene Gemeinde. Soweit sie sich mit der Frage der Kirchentrennung befassen, stehen sie zwar auf dem Boden des byzantinischen Denkens, atmen aber einen sehr irenischen Geist. Mit der Art des Vorgehens des byzantinischen Patriarchen kann er sich nicht einverstanden erklären, weiß ihm auch seine theologischen Irrtümer elegant, aber nachdrücklich vorzuhalten.<sup>2</sup>

Die Inthronistiken nach Alexandria und Jerusalem und die zwei Briefe an den Papst mit der Antwort des Papstes ed. A. Michel, Humbert und Kerullarios, II, Paderborn 1930, 432–474 mit Einleitung; – Brief an seine Gemeinde ed. A. Michel, Die Botschaft Petros' III. von Antiocheia an seine Stadt über seine Erhebung, BZ 38 (1938) 111–118; – an Kerullarios: PG 120, 796–816 und Will 189–204; – an Dominicus von Grado: PG 120, 755–781 und Will 205–228; – Brief des Dominicus von Grado: PG 120, 751–756 und Will 205–208.

Die vierte Gestalt unter den Byzantinern, die in diesem Zusammenhang zu nennen (wenn auch nicht auf diesen Zusammenhang zu beschränken) ist, ist der Studitenmönch Niketas Stethatos, so benannt wegen seines beherzten Auftretens gegen die amourösen Abenteuer des Kaisers Konstantinos IX. Er war ein begeisterter Schüler und Verehrer Symeons des Jüngeren, geriet aber auch in die dogmatischen Kontroversen und mußte dabei manche Demütigung einstecken. Er dürfte um 1000 geboren sein, kam mit 14 Jahren ins Kloster und wurde bald ein Lieblingsjünger Symeons des Jüngeren. Vielleicht brachte ihn sein Kult für den „Theologen“ in Schwierigkeiten bei seinen Mitbrüdern und er mußte zeitweise sein Kloster verlassen. Als Humbert von Silva Candida auf die Enzyklika des Leon von Bulgarien

<sup>1</sup> Ehrhard 82; – Balanos 91–92; – A. Michel, Der Autor des Briefes Leos von Achrida, ByzNgrJbb. 3 (1922) 49–66, und ders., Humbert und Kerullarios, II, Paderborn 1930, 282–291; – vgl. auch S. G. Mercati, BZ 34 (1934) 348–351.

<sup>2</sup> Ehrhard 82; – Balanos 93–94; – A.

Michel (siehe unter Ausgaben!) und ders., Die Friedensbotschaft Grados an Antiocheia im Schisma des Kerullarios und ihr Widerhall, Studi Gregoriani II, Rom 1947, 163–188; – ders., Die römischen Angriffe auf Michael Kerullarios wegen Antiocheia, BZ 44 (1951) 419–427.

mit seinem Dialogus geantwortet hatte, griff Niketas zur Feder und schrieb eine Dialexis gegen die lateinische Azymenlehre, den Cölibat und die lateinische Fastenpraxis; das dürfte etwa im Winter 1053–1054 geschehen sein. Bald darauf gab er der Dialexis eine neue Gestalt – von A. Michel „Antialogus“ genannt. Bei allen Rücksichten auf die Lateiner war das doch eine ziemlich scharfe Aggression, auf die Kardinal Humbert in maßlosen Ausdrücken antwortete. Niketas Stethatos ließ sich freilich davon nicht allzu tief beeindruckend und schrieb etwa im Juni 1054 nochmals gegen die lateinische Theologie, und zwar diesmal über die eben wieder aufgetauchte Frage nach dem Ausgang des hl. Geistes, in Dialogform eine *Σύνθεσις κατὰ Λατίνων*, die in den Thesaurus des Niketas Choniates Aufnahme fand. Als die kaiserliche Politik angesichts des Widerstandes des Patriarchen den päpstlichen Legaten wenigstens ein Opfer bringen wollte, fiel die Wahl auf Niketas, der am 24. und 25. Juni vor den Legaten seine Irrtümer widerrufen mußte. Von der Schrift gegen das Filioque scheinen die Legaten damals noch nichts gewußt zu haben. Wahrscheinlich als Kerullarios endgültig gesiegt hatte, faßte Niketas die Irrtümer der Lateiner und Armenier nochmals in einer besonderen Schrift zusammen.

Die Polemik des Stethatos wurde in der Folgezeit Vorbild. Dialexis und Antialog wurden von Späteren zusammengefaßt und mit großen Zusätzen versehen zu einer umfangreichen Arbeit gegen die Azymen. Diese fand ebenfalls Aufnahme in den Thesaurus, wurde aber auch gesondert überliefert. Ohne durchschlagende Gründe wies J. Pitra diese Arbeit dem bekannten Kanonisten Demetrios Chomatianos zu. Ein gewisser Meletios aber nahm diese Schrift, vermengte sie mit Teilen der Schrift gegen Lateiner und Armenier des Stethatos und machte einen neuen Traktat „gegen die Armenier“ daraus, der sogar Aufnahme unter die Werke des Joannes Damaskenos fand, aber auch dem Patriarchen Methodios oder selbst Photios zugeschrieben wurde. Eine ähnliche Kompilation aus der Dialexis geht auch unter dem Namen des hl. Athanasios. Theophylaktos von Ochrid sowohl wie Nikolaos von Methone stützen sich – um nur einige spätere Autoren zu nennen – auf die Argumente des „beherzten“ Studiten.

Dialexis bzw. Antialog ed. Demetrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη* I 18–36; lat. in der Übersetzung von Humbert bei Will 126–150 und in PG 120, 1011–1022 mit der Widerlegung Humberts (1022–1058); – Kritische Ausgabe der Dialexis und des Antialogs von A. Michel, Humbert und Kerullarios, II, Paderborn 1930, 320–342; – Synthesis: ed. A. Michel, a. a. O. 371–409; – Gegen Armenier und Lateiner: ed. J. Hergenröther, *Monumenta graeca ad historiam Photii pertinentia*, Regensburg 1869, 139–154; – die Kompilation des Ps.-Joannes von Damaskos: PG 95, 388–396; – die Kompilation, die Chomatianos zugeschrieben wird: ed. J. Pitra, *Analecta Sacra. Auctarium X*, Paris-Rom 1891, 762–782; – Ps.-Athanasios gegen die Azymen: PG 26, 1327–1332.

So wichtig der Beitrag des Mönches zur Lateinerpolemik war, so beschränkte sich sein dogmatisches Interesse doch nicht auf diese Frage. Die Handschriften enthalten eine Abhandlung über die himmlische und irdische Hierarchie, eine Art Einführung in Ps.-Dionysios. Er nahm dieses Thema offenbar nochmals kurz auf, um seine Ansichten zu verteidigen, und widmete die neue Arbeit in Briefform einem Niketas, Diakon der Großen Kirche, un-

ter dem wir wahrscheinlich Niketas von Herakleia verstehen dürfen. Handschriftlich liegt dann auch ein Werkchen über den *ἄρος* und die *ὄντα* vor, also wohl ein philosophischer Traktat. Dazu kommen kurze Abhandlungen über die Willensfreiheit, die Unterscheidung der Dinge, über die fünf Seelenkräfte, über den sittlichen Akt und über das Gebet. Schließlich schrieb er auch gegen die Juden.

Als Exeget befaßte er sich in 15 „sermones“ mit dem Hexaemeron und als Homilet verfaßte er einen *λόγος προτρεπτικός* zu Buße (Marc. 575). Von all diesen Schriften ist bisher nur einiges ediert worden, so daß sich auch nicht angeben läßt, ob nicht manches oder das meiste davon eigentlich der mystischen Theologie angehört, zu deren Hauptvertretern im 11. Jahrhundert er zu rechnen ist.

Hier ist sein Hauptwerk der Bios des berühmten Symeon des jüngeren Theologen, von dem wir freilich nur noch eine jüngere Redaktion besitzen, der aber ebenso aufschlußreich für das Leben dieses großen Mystikers wie für die asketisch-mystischen Theorien seines Verfassers Niketas ist. Dieser Bios ist eine These, das heißt, er will die Heiligkeit seines Helden beweisen. Im Dienste dieser These steht auch die noch unedierte Schrift *κατὰ τῶν ἀγιοκατηγόρων*, d. h. gegen die Opponenten Symeons, die freilich nicht viel historisch Greifbares bietet. Im Dienste dieser Propaganda stand schließlich auch die Ausgabe der Werke Symeons, die Niketas veranstaltete und mit einer Einleitung versah – das iambische Gedicht auf Symeon, das meist beigegeben ist, stammt allerdings von einem anderen Niketas, Diakon der großen Kirche.

An eigenständigen Schriften zur Mystik verfaßte Niketas einen Traktat über die Seele und den *νοητὸς παράδεισος*, der von einem „Sophisten“ Gregorios angegriffen wurde, was Niketas wiederum zu verschiedenen apologetischen Briefen an die Adresse Gregorios' und anderer veranlaßte. Davon zu unterscheiden ist ein größerer Traktat *Περὶ παραδείσου*. Sodann sind hier seine drei Centurien mit „praktischen, physischen und gnostischen“ *κεφάλαια* zu nennen, ein Scholion über den symbolischen Wert des Kreuzzeichens, einige *ἑρωταποκρίσεις*, eine Rede über den Übergang zu höheren mystischen Stadien und seine Anzeichen und offenbar auch eine Schrift über den Gürtel der Diakone des Studiu-Klosters. Dagegen gehört ein liturgischer Traktat über das *ζέον* trotz seiner Sonderüberlieferung in die *Dialexis*.

Schließlich sei auch noch ein Stück liturgische Dichtung, ein Kanon auf den hl. Nikolaos erwähnt, sowie die Tatsache, daß die Hss. auch zahlreiche Briefe von ihm aufweisen. Wichtige Hss. für die *Inedita*: Vind. th. gr. 12 und Brescia Quer. A IV 3.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 154–155; – ders., Überlieferung I 3, 1031–1032; – BHG 1692, 1692 a; – DTC XI 1, 479–486 (M. Th. Disdier); – LTK VII 571 (J. Lippl); – Hauptschrift: I. Hausherr, Un grand mystique byzantin (siehe Ausgaben!), Einleitung; – A. Michel, Humbert und Kerullarios II, Paderborn 1930, passim; – A. Palmieri, La lettera del filosofo bizantino Teoriano e un testo

polemico inedito di Niceta Pectoratus, *Bessarione* ser. III, vol. 9, an. 16 (1912) 8–14; – K. Schweinburg, Die Textgeschichte des Gesprächs mit den Franken von Niketas Stethatos, *BZ* 34 (1934) 313–347; – A. Michel, Die vier Schriften des Niketas Stethatos über die Azymen, *BZ* 35 (1935) 308–336; – Balanos 94–95; – Emereau, *EO* 23 (1924) 413.

Leben Symeons: I. Hausherr-G. Horn, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien* par Nicéas Stéthatos (griech. mit franz. Übers.), Rom 1928; – vulgärgriechisch in der Symeon-Ausgabe des Dionysios von Zagora (siehe S. 586); – *Νοητὸς παράδεισος*: ed. M. Chalendar, *Le paradis spirituel et autres textes annexes* (mit franz. Übers.), Paris 1944 (Die Annexe: Willensfreiheit, Unterscheidung der Dinge, Seelenkräfte, sittlicher Akt, Gebet); – Centurien: PG 120, 851–952; – über das Kreuzzeichen: PG 120, 1009–1012; – *Ἐρωταποκρίσεις*: Hausherr, *Un grand mystique a. a. O.* XXXIV bis XXXV; – Prolog zu den Hymnen Symeons: Auszüge in PG 120, 310–311; – Ein Brief an Niketas Diakonos und Didaskalos: ed. J. Sickenberger, *Niketas von Herakleia*, Leipzig 1902, 8–9; – *Μυστικά συγγραμματα*, ed. P. K. Chrestu, Thessalonike 1957 (über die Hierarchien, *περὶ ψυχῆς, περὶ παραδείσου*, Briefe).

Wohl bald nach Ausbruch des Schismas von 1054 entstand auch eine kleine Schrift, die für die byzantinischen Polemiker bald zu einer Art Kompendium der lateinischen Irrtümer wurde; sie trägt den Titel: *Περὶ τῶν Φρογγῶν καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων* und wurde geraume Zeit zu Unrecht dem Patriarchen Photios zugeschrieben. Das Werkchen ist jedenfalls im 12. Jahrhundert Hugo Eteriano schon bekannt, der es ins Lateinische übersetzt. Der Katalog umfaßt 28 Irrtümer. Er lehnt sich eng an die Schriften des Patriarchen Kerullarios an, und M. Jugie z. B. ist geneigt, in ihm den Verfasser zu sehen; jedenfalls paßt die Schrift ganz in die Zeitumstände. Man darf darin eine Flugschrift für die Massen der wenig gebildeten Kleriker sehen, für die es um handfeste rituelle Divergenzen ging.<sup>1</sup>

Ausgabe: J. Hergenröther, *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, Regensburg 1869, 62–71.

Ebenfalls im Gefolge der Polemik nach Ausbruch des Schismas verfaßte ein Antilateiner – vielleicht hieß er Epiphanius – eine Schrift über die Ursachen des Bruchs mit Rom, in welcher er die Punkte aufführt, die seiner Meinung nach zum Zerwürfnis geführt haben. Die Schrift wurde vielfach überarbeitet und mit Zusätzen versehen. Eine spätere Überlieferung (z. B. Monac. gr. 256, s. 14–15) machte einen Patriarchen von Konstantinopel namens Epiphanius zum Verfasser.<sup>2</sup>

J. Hergenröther, *Monumenta graeca ad historiam Photii pertinentia*, Regensburg 1869, 154 (überarbeiteter Text).

Das Schwergewicht der literarischen Arbeiten des Philosophen Michael Psellos liegt sicherlich nicht auf theologischem Gebiet. Trotzdem fällt noch genug von seinen Werken auch für die theologische Literaturgeschichte ab, wenn auch eine Gesamtwürdigung nicht von hier aus gefunden werden kann. Psellos ist 1018 in Konstantinopel geboren und wurde zunächst Verwaltungsbeamter in der Provinz. Erst unter Kaiser Konstantinos IX. begann sein Stern aufzugehen. Er häufte allmählich Titel und Würden, und zusammen mit seinen Freunden Konstantinos Leichudes, Joannes Xiphilinos, Joannes Mauropus und Niketas Byzantios gelang ihm die Wiedereröffnung der Universität, an der er Hypatos der philosophischen Fakultät wurde und eine glänzende Lehrtätigkeit entwickelte. Es spricht eine gewisse Wahrscheinlich-

<sup>1</sup> Vgl. M. Jugie, *Le schisme byzantin*, Paris 1941, 216–219.

<sup>2</sup> J. Hergenröther, *Photius III*, Regensburg 1869, 843–847; – LTK III 728 (A.

Michel); – A. Michel, *Humbert und Kerullarios I*, Paderborn 1925, 21 ff. und II, 1930, 49.

keit dafür, daß er seine Stellungen schließlich deshalb aufgeben mußte, weil er zu den Opponenten gegen Michael Kerullarios zur Zeit des wieder aufbrechenden Schismas gehörte, oder besser, weil er Verteidiger der Bündnispolitik des Kaisers war und dieser dem Kerullarios Opfer bringen mußte. Jedenfalls wurde er auf dem Olympos sehr gegen seine Neigung Mönch. Aber schon unter Theodora finden wir ihn wieder in Konstantinopel mitten in den Staatsgeschäften und Hofintrigen. Unter Konstantinos X. Dukas erlitt ihn ein zweites Mal die Ungnade, aber ein zweites Mal gelang auch die Rückkehr in das Leben, das er nicht mehr missen wollte. Schließlich brachte ihn – wie einst Leon VI. den Patriarchen Photios – sein Schüler Kaiser Michael VII. Dukas endgültig zu Fall. 1078 dürfte der wendige Minister gestorben sein.<sup>1</sup>

Seine theologische Tätigkeit beschränkt sich nicht etwa auf philosophisch-theologische Fragen, sondern umfaßt den ganzen Ambitus der zeitgenössischen theologischen Arbeit.

Zunächst sind einige dogmatisch-philosophische Schriften zu nennen. Die *Διδασκαλία παντοδαπή*, ein kurzes enzyklopädisches Werk, das eine gewisse Systematik der philosophisch-theologischen und naturwissenschaftlichen Weltanschauung der Zeit darstellt, umfaßt naturgemäß auch Fragen aus unserem Gebiet, und zwar in einer neuplatonisch-christlichen Beleuchtung. Von ähnlicher Art sind 11 theologische Kephalaia an die Adresse des Kaisers Michael VII., in denen verschiedene Grundbegriffe philosophisch-theologisch abgehandelt werden. Ebensolcher Art ist ein Gedicht in politischen Versen, gerichtet an den nämlichen Kaiser. Gegen die Häresie der Euchiten wendet sich ein platonisch aufgezogener Dialog, der im übrigen getreu die dämonologischen Volksvorstellungen widerspiegelt.<sup>2</sup>

Didaskalia: PG 122, 688–784; – Ergänzungen: F. Uspenskij, *Sinodik v nedelju pravoslavija*, Odessa 1893, 49ff., und Ch. E. Ruelle, *Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques* 13 (1897) 230; – neue Ausgabe von L. G. Westerink, *Michael Psellos: De omnifaria doctrina*, Nijmegen 1948; – Kephalaia an Kaiser Michael ed. Dositheos, Patriarch v. Jerusalem, *Τόμος ἀγάπης*, Jassy 1698, 490–493; – Gedicht an Kaiser Michael: PG 122, 812–817; – Gegen die Euchiten (*Τιμώθεος ἢ περὶ δαιμόνων*): PG 122, 820–876; – über den δρος ζώης: PG 122, 916–920.

Viele, vor allem kleinere Arbeiten Psellos' sind exegetischen Themen gewidmet. An erster Stelle ist ein Kommentar zum Hohenlied zu vermerken, jedenfalls wird er meist so genannt. In Wirklichkeit dürfte es sich um nichts anderes handeln als um die sogenannte Drei-Väter-Katene zum Hohenlied (siehe S. 471), die Psellos mit eigenen Bemerkungen versehen hat. Diese Bemerkungen zusammen mit Scholien des Theodoretos wurden bald zu einem vollständigen Katenentyp zum Hohenlied verarbeitet (und zwar noch Ende

<sup>1</sup> Für ein Todesjahr nicht vor 1097: A. Sonny, *BZ* 3 (1894) 602–603; die Argumente scheinen mir nicht entscheidend.

<sup>2</sup> Zur Dämonologie vgl. K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, Brno 1927; – M. Wellnhofer, *Die thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos Τιμώθεος ἢ περὶ τῶν δαιμόνων*, *BZ* 30

(1929–1930) 477–484; – E. Renaud, *Une traduction française du περὶ ἐνεργείας δαιμόνων* de Michel Psellos, *Revue des Études Grecques* 33 (1920) 56–95; – P. Ioannou, *Les croyances démonologiques au XIe siècle à Byzance*, *Actes du VIe Congrès Intern. d'Études Byzant.* I, Paris 1950, 245–260.

des 11. oder anfangs des 12. Jahrhunderts).<sup>1</sup> Daneben sind eine ganze Reihe kleinerer Traktate exegetischer Natur über die Aufschriften der Psalmen (zweimal in Prosa und einmal in Versen), zum Hexaemeron (in Versen), über die Frage nach Gottes Bild und Gleichnis, über das Paradies, den Sündenbock, über einzelne Stellen der Psalmen, des Propheten Esaias, der Evangelien und über die Frage nach der Sünde wider den Heiligen Geist erhalten – Traktate, in denen untermischt mit den Geheimnissen allegorischer Deutung auch manche sach- und sprachdienliche Bemerkung fällt. Die Erläuterungen des Psellos zu den Schriften des Gregorios von Nazianz sind nur in lateinischer Sprache ediert.<sup>2</sup>

Kommentar zum Hohenlied in der Form der vollständigen Katene der Wende zum 12. Jahrhundert, z. T. ediert in PG 122, 537–686; – die kleineren exegetischen Schriften bei E. Kurtz-F. Drexl, Michaelis Pselli Scripta minora I, Mailand 1936, 372–427 mit Ausnahme des unedierten Stückes über die Sünde wider den Hl. Geist; – einige der genannten Stücke auch bei Ch. E. Ruelle, 'Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος, Εβδομηκονταετηρίδα, Konstantinopel 1888, 372. 603–614; – Scholien zu Gregorios von Nazianz (nur lat.) in der Gregoriosausgabe von I. Billius, Paris 1569, passim und aus Billius in der Gregoriosausgabe des Leunclavius (1571); einiges davon PG 127, 1303. 1306 u. a.<sup>3</sup>

An Predigten sind zu nennen: ein Enkomion auf Symeon Metaphrastes, eine Homilie auf den *χαριτισμός*,<sup>4</sup> eine Predigt über die Wunder seines Patrons, des hl. Michael, drei Reden über die Fasten und eine religiöse Ansprache *ὡς ἀπὸ τοῦ βασιλέως τοῦ Διογένης*. Dazu darf auch eine Erzählung über die Wunder des Gregorios Thaumaturgos gezählt werden, während die sogenannte Rede über das Wunder in der Blachernenkirche nichts anderes ist als ein im Auftrag des Kaisers angefertigtes stark rhetorisches Protokoll notarieller Natur.<sup>5</sup>

Ergänzend sei hier erwähnt, daß sich Psellos auch mit dem rhetorischen Charakter der Schriften des Gregorios von Nazianz und des Joh. Chrysostomos beschäftigt hat.<sup>6</sup>

Hat schon die Homiletik Psellos' manches Enkomion auf Heilige enthalten, so hat er sich auch der eigentlichen Hagiographie zugewandt. Wir kennen ein Leben des hl. Auxentios; doch ist es noch unediert.

Unediert scheinen auch geblieben zu sein Reden auf den hl. Georgios, sowie auf Mariä Tempelgang. Eine weitere Rede auf die Übertragung der Reliquien des Protomartyrers Stephanos steht auch unter den Predigten des Niketas Paphlagon.

Auf Symeon Metaphrastes: PG 114, 184–199 und E. Kurtz-F. Drexl, a. a. O. I 94–107; – auf den Chairetismos: M. Jugie, PO XVI 3, Paris 1921, 517–525 und Kurtz-Drexl,

<sup>1</sup> M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Predigerkatene, Wien 1902, 6–9; – R. Devresse, Chânes exégétiques grecques, Dictionnaire de la Bible, Supplém. I. Paris 1928, 1158–1151.

<sup>2</sup> Vgl. J. Sajdac, Historia critica scholiarum et commentariorum Gregorii Nazianzen I, Krakau 1914, 178.

<sup>3</sup> Ein Verzeichnis: Sathas Μεσ. Βιβλ. V 57–πδ'.

<sup>4</sup> Dazu M. Jugie, EO 18 (1916–1919) 138–140.

<sup>5</sup> Vgl. V. Laurent, EO 27 (1928) 463–

464; – vgl. auch V. Grumel, Le „miracle habituel“ de Notre-Dame des Blachernes à Constantinople. EO 30 (1931) 129–146.

<sup>6</sup> A. Papadopulos-Kerameus, Γρηγόριος ὁ θεολόγος κρινόμενος ὑπὸ Μιχαὴλ τοῦ Ψέλλου, Ζῆμαλ NS 25, Januar 1910, Abt. f. klass. Philol. 1–25; – A. Meyer, Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz, BZ 20 (1911) 27–100; – L. G. Westerink, Proclus, Procopius, Psellus, Mnemosyne III 10 (1941–1942) 275–280.



a. a. O. 82–93; – auf die Wunder des hl. Michael: Kurtz-Drexl 120–141; – über die Fasten und die religiöse Ansprache des Kaisers Romanos Diogenes: Kurtz-Drexl 335–355; – über das Wunder in der Blachernenkirche: ed. K. Siderides, *Ἐπιτομή* 2 (1927/8) 511–519. 539–547, und J. Bidez, *Catalogue des mss. alchimiques grecs VI*, Bruxelles 1928, 192–210; – über den rhetorischen Charakter des hl. Gregorios von Nazianz: ed. A. Mayer, *Psellos Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz*, BZ 20 (1911) 27–100, und A. Papadopoulos-Kerameus, *Žurnal NS* 25, Januar 1910, Abt f. klass. Philologie 1–25; – auf Stephanos: Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα V* 54–69; – über Chrysostomos: P. Levy, M. Pselli de Gregorii theologi caractere iudicium; accedit eiusdem de Joannis Chrysostomi caractere iudicium ineditum, Leipzig-Berna 1912; – zur Osterfestberechnung: ed. G. Redl, *Byzantion* 4 (1927–1928) 197–236, 5 (1929) 229–286.

Schließlich hat sich Psellos auch in der liturgischen Dichtung versucht – und zwar nicht nur parodistisch wie gegen den Mönch Jakob, der ihm die Flucht aus dem Kloster vorhielt. Er verfaßte ein Offizium auf Symeon Metaphrastes. In den Hss. werden aber gelegentlich auch andere liturgische Lieder für verschiedene Gelegenheiten erwähnt.

Seine Briefe sind nicht unwichtig für manche Fragen des kirchlichen Lebens seiner Zeit. Dasselbe gilt von verschiedenen seiner Enkomien, etwa auf Joannes Mauropus und den verstorbenen Patriarchen Kerullarios, gegen den er nicht lange vorher die scharfe Anklagerede gehalten hat.<sup>1</sup> Von den Briefen sei wenigstens einer an Joannes Xiphilinos erwähnt, der ein wahres Manifest des christlichen Humanismus in Byzanz darstellt.<sup>2</sup>

Akoluthie auf Symeon Metaphrastes: ed. Kurtz-Drexl, a. a. O. 108–119 und PG 114, 199–208; – Brief über den christl. Humanismus: K. Sathas, *Μεσαιωνικά Βιβλιοθήκη* IV, Athen-Paris 1874, 444–451; – Anklagerede gegen Kerullarios: ed. L. Bréhier, *Revue des Études grecques* 16 (1903) 375–416. 17 (1904) 35–76, und Kurtz-Drexl, a. a. O. 232–328; ein Bruchstück bei J. Bidez, *Catalogue des mss. alchimiques grecs VI*, Brüssel 1928, 74–89; – Lobrede auf Kerullarios: Sathas, a. a. O. 303–387; – auf Joannes Mauropus: Sathas a. a. O. V 142–148; – Briefe: ed. K. Sathas, a. a. O. V 219–523, und Kurtz-Drexl, a. a. O. II, Mailand 1941.

Mit Psellos setzt ein neues Stadium der Auseinandersetzung zwischen Theologie und antiker Philosophie ein. Der Platonismus, so wie ihn Psellos verstand, war daran, den bisher zwar nicht herrschenden, aber doch von

<sup>1</sup> J. Dräseke, *Psellos und seine Anklageschrift gegen den Patriarchen Michael Kerullarios*, *ZWissTheol.* 48 (1905) 194–259. 362–409; dazu *VVrem.* 13 (1906) 227–238; – F. Drexl, *Zu Psellos*, BZ 36 (1936) 315, und L. G. Westerink, *Mnemosyne III* 10 (1941–1942) 275–280; – A. d'Alès, *A Byzance: Psellos et Cérulaire*, *Études SJ* 168 (1921) 178–204.

<sup>2</sup> Ehrhard 80–82; – ders., *Überlieferung I* 2, 670; *I* 2, 596; *I* 3, 69. 212. 312. 468, 489. 468. 878. 989; – BHG vgl. Index s. n. Michael P.; – DTC XIII 1, 1149–1158 (M. Jugie); – LTK VIII 547 (J. Lipp); – Chr. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XI<sup>e</sup> s. Michel Psellos*, Paris 1920; – S. Salaville, *Philosophie et théologie ou épisodes scolastiques à Byzance*, *EO* 29 (1930) 132–156; – J. Hussey, *Church and learning in the Byzantine empire 867–1185*, Oxford-London 1937; – dies., *The Byzantine empire in the eleventh century*, *Transactions*

of the R. Historical Society 32 (1950); – P. Bezobrazov, *Michail Psellos*, Moskau 1890; – A. Rambaud, *Michel Psellos*, *Études sur l'histoire byzantine*, hrsg. v. Ch. Diehl, Paris 1912, 111–171; – Ch. Diehl, *Une famille de bourgeoisie à Byzance*, *Figures Byzantines Ière sér.*, Paris 1930 (11. Aufl.) 291–317; – J. Hussey, *Michael Psellus*, *Speculum* 10 (1935) 81–90; – V. Valdenberg, *Filosofskie vzgljady Michaila Psella*, *Vizantijskij Sbornik* (1945) 249–255; – P. Ioannou, *Psellos et le monastère τὰ Ναρσού*, BZ 44 (1951) 283–290; – A. Michel, *Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054*, *Michael Psellos*, in: 1054–1954, *L'église et les églises*, Chevetogne 1054, 351–440; – P. Joannou, *Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos*, *Ettal* 1956; – P. Stéphanou, *Les témoignages religieux de Michel Psellos*, *Ἑλληνικά, Παράρτ.* 9 (1956) 268–273; – weitere Literatur: Moravcsik 437–441.

kirchlichen Kreisen mit weniger Vorurteilen betrachteten Aristoteles zu verdrängen. Die Dringlichkeit, mit welcher Psellos Platon und die Neuplatoniker in den Vordergrund schob, überraschte selbst seine Freunde. In einem eigenen Glaubensbekenntnis, das noch unediert ist, mußte er sich rechtfertigen (etwa um 1054). Und wenn die Mönche auf dem Olymp, zu denen er sich gesellen mußte, den Namen Platons hörten, bekreuzigten sie sich und murmelten Anathemata. Selbst sein ehemaliger Genosse Joannes Xiphilinos warf ihm vor, er baue mit seiner Philosophie das Heidentum wieder auf. Das war der Anlaß zu dem berühmten Brief über den christlichen Humanismus. Andere Briefe sind demselben Thema gewidmet oder variieren ähnliche Anschauungen des Verfassers.

Obwohl in erster Linie und in noch stärkerem Maße als Michael Psellos Philosoph, muß hier auch der bedeutendste Psellos-Schüler, Joannes Italos, genannt werden. Wahrscheinlich von normannischer Herkunft, kam er über Italien nach Konstantinopel, wurde Schüler des Psellos und nach dessen Klostereintritt Hypatos der philosophischen Fakultät. 1077 wurde er zum erstenmal häretischer Lehren angeklagt, jedoch sicherlich zu Unrecht. Vielleicht war es seine Treue zur Dynastie der Dukas, welche unter Alexios I. den tieferen Grund für weitere Prozesse bildete. 1083 begann ein zweites Verfahren; der Kaiser führte persönlich die Verhandlungen. 10 Kapitel, die angeblich seine Lehren enthielten, wurden anathematisiert, und als er sich dagegen auflehnte, verfiel er selbst dem Bann. Was weiter aus ihm geworden ist, wissen wir nicht. Sein Selbstmord scheint Legende zu sein. Das ungerechte Urteil der Alexias über seine Person und sein Werk kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er einer der bedeutendsten Denker des byzantinischen Reiches war.

Italos schrieb über zahlreiche Probleme philosophischer Art, welche auch die Theologie berührten, wenn auch seine Gesichtspunkte fast durchwegs philosophisch waren, so z. B. über die Endlichkeit der Welt und über die Auferstehung.<sup>1</sup>

Einige kleinere Schriften ed. Gr. Cereteli, *Johannis Itali opuscula selecta* fasc. 1 und 2 Tiflis 1924 und 1926; - P. Ioannou, *Joannes Italos: Quaestiones quodlibetales*, Ettal 1956

## B. PREDIGER

Wesentlich bedeutender als die Dogmatik und Polemik dieser Jahrhunderte ist die homiletische und hagiographische Wirksamkeit. Der Predigten des Patriarchen Photios wurde schon gedacht. In enger freundschaftlicher Verbindung mit Photios stand der Chartophylax an der Großen Kirche Georgios. Photios lohnte ihm seine Freundschaft dadurch, daß er ihn wäh-

<sup>1</sup> Grumel, *Regest* bes. 923; - Dölger, *Regest* 1078. 1079; - F. Uspenskij, *Der Prozeß des Johannes Italos wegen Häresie* (russ.), *Izvěstija RussArchInst.* 2 (1897) 1-66; - E. Stéphanou, *Jean Italos. L'immortalité de l'âme et la résurrection*, EO 32 (1933) 413-428; - V. Grumel, *Le symbole*

„Quicumque“ et Jean Italos, EO 37 (1938) 136-140; - J. Dujcev, *L'umanesimo di Giovanni Italo*, *Studi biz.* 5 (1939) 432-436; - P. E. Stéphanou, *Jean Italos, philosophe et humaniste*, Rom 1949; - P. Ioannou, *Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos*, Ettal 1956.

rend seines ersten Patriarchats (760) zum Metropolit von Nikomedeia erhob. Während des Exils des Patriarchen mußte auch Georgios, da er die Treue hielt, seinen Stuhl zeitweise verlassen. Sein Todesdatum ist unbekannt. Er gilt als der Verfasser einer Anzahl von Idiomela und des Offiziums für das Eisodos-Fest (21. Nov.). Wichtiger jedoch ist seine Tätigkeit als Prediger, die er schon in Konstantinopel aufgenommen hat. Besonders eifrig scheint er das Wort an den Marienfesten ergriffen zu haben. Die handschriftliche Überlieferung kennt vier Reden auf das Eisodos-Fest, eine oder zwei(?) auf die Hypapante (gedruckt unter den Spuria des Athanasius), vier auf das Fest Mariä Empfängnis (eine davon wird auch Basileios von Seleukeia zugeschrieben) und eine auf die Synaxis der Theotokos am 26. Dezember. Daneben begegnet in den Handschriften noch je eine Karfreitags- und Karsamstagspredigt, ein Kurzbios des hl. Sabas von Palästina, ein Enkomion auf Kosmas und Damian und ein weiteres auf den hl. Nikolaos.

In den Predigten des Georgios herrscht das theologische Interesse vor; Geschichtliches wird dafür so gut wie ganz von apokryphen Zügen überwuchert.

Daß man neuerdings Georgios von Nikomedeia auch die Eisodos-Predigten des Andreas von Kreta zugeschrieben hat, wurde schon oben (S. 500) erwähnt.<sup>1</sup>

PG 100, 1336–1528 enthält die drei Reden auf den Tempelgang Mariens, drei auf die Empfängnis, die Predigten auf Karfreitag und Karsamstag, eine auf Kosmas und Damian; von einer Rede auf die Empfängnis sind dort allerdings nur lat. Bruchstücke gedruckt; der griech. Text bei A. Mai-J. Cozza-Luzi, Nova Patrum Bibliotheca X 1, Rom 1905, 163–166; – Die Hypapante-Predigt: PG 28, 973–1000; – eine weitere Hypapante-Predigt (identisch mit der genannten?): *Ἀκολουθία τῆς ἁγίας Σκέπης*, Athen 1869, 80–98; – Fragmente des Nikolaos-Enkomions: G. Anrich, Hagios Nikolaos I, Leipzig 1913 92–96; – Idiomela: PG 100, 1528–1529.

Wie Georgios von Nikomedeia einer der treuesten Anhänger, so war Metrophanes, Metropolit von Smyrna, einer der schärfsten Gegner des Photios. Er muß seinen Stuhl schon 857 innegehabt haben. Photios ließ ihn wegen seiner Treue zu Ignatios absetzen, der Kaiser kerkerte ihn ein und schickte ihn schließlich auch in die Verbannung. Auf der Synode von 869 – nun wieder Metropolit – hielt er eine große Rede gegen den gestürzten Photios. Der zweite Patriarchat des Photios brachte ihm neuerdings die Verbannung und schließlich sogar das Anathem der päpstlichen Legaten, da er sich ihrer Einigungs-Politik widersetzte.

Neben der Rede auf der Synode von 869 kennen wir ein Enkomion auf den hl. Polykarp von Smyrna und auf die Erzengel Michael und Gabriel.

Ein noch nicht näher bestimmbarer Platz gehört Metrophanes auch in der Geschichte der byzantinischen Exegese. Patriarch Joannes Bekkos zitiert

<sup>1</sup> Ehrhard 166; – ders., Überlieferung I 1, 191. 216. 254. 522. 525; I 2, 4. 7. 22. 24. 47. 55. 92. 96. 100. 118. 121. 204; I 3, 782 u. a.; LTK IV 398–399 (A. Ehrhard); – Emereau, EO 22 (1923) 426; – BHG 131. 381. 1078. 1102. 1108. 1109g. 1111. 1125z. 1139. 1144k. 1152. 1156. 1346b. 1967. 1968; – Ch. Loparev, VVrem. 2 (1895) 581–628, und V. Vasil'erskij, 3 (1896) 83–95; Hergenröther, Photius I 404; II 212; – G. Anrich, Hagios Georgios II, Leipzig-Berlin 1917, 162–163. 356–358; – Jugie, La mort 263–265.

einen Kommentar zum ersten Brief des Joannes, und eine Hs. – allerdings des 15. Jahrhunderts – weiß von einem Kommentar zu den Katholischen Briefen. In georgischer Sprache ist auch eine Erklärung zum Ekklesiastes bekannt geworden.

An liturgischen Dichtungen enthält das Pentekostarion mehrere Kanones, die sich auch in der Oktoëchos finden, weitere stehen im Theotokarion und in den Menäen. Ein anakreontischer Hymnus feiert die Trinität. Eine Hs. kennt auch hymnographische Anweisungen aus des Metrophanes Feder (cod. S. Sabas 106, Jerusalem).<sup>1</sup>

Rede auf der Synode: Mansi XVI 89ff.; – Polykarp-Enkomion: ed. B. Georgiades, Ἐκκλ. Ἀλφθ. 3 (1882–1883) 298–302; – Erzengelkenkomion: ed. ders. a. a. O. 7 (1887) 386–393; – Proben aus dem Kommentar zu den Kath. Briefen: B. Georgiades, Ἐκκλ. Ἀλφθ. 3 (1882–1883) 513–517. 541–544. 557–561. 573–577; – georg. Ekklesiastes-Kommentar: ed. Kekelidse, Tiflis 1920; – Kanones: Nikodemos Hagioreites, Θεοτοκάριον, Venedig 1898, 15. 47. 65. 91. 105; – Trinitätshymnus: S. G. Mercati, BZ 30 (1929–1930) 54–60; – Brief zum Kirchenstreit: Mansi XVI 413–420.

Auf seiten des Patriarchen Ignatios stand auch Theognostos, Archimandrit in Konstantinopel und Exarchos des Patriarchen. Nach seiner Absetzung schickte ihn Ignatios zur Berichterstattung nach Rom, wo er bis 868 blieb. In diesem Jahr kehrte er als Kurier des Papstes an den Kaiser nach Byzanz zurück, und Ignatios übergab ihm zum Dank das Kloster Pege und das Skeuophylakot der Großen Kirche. Er ging dann im Auftrag des Papstes nochmals nach Rom. Wir wissen nicht, ob er zurückgekehrt und wann er gestorben ist.

Man schreibt Theognostos gewöhnlich einen Bericht an den Papst Nikolaus I. über die Vorkommnisse in Konstantinopel in den Jahren 858–861 zu. Es handelt sich dabei jedoch um nichts anderes als um den Appellationsbrief des Ignatios, den Theognostos vielleicht stilisiert hat.

An Predigten kennen wir einen Panegyrikos auf alle Heiligen sowie eine kurze Rede auf die Koimesis der Gottesmutter.<sup>2</sup>

Relation des Ignatios: Mansi XVI 296–301 und PG 105, 856–861; – auf alle Heiligen: PG 105, 849–856; – auf die Koimesis: ed. M. Jugie, PO XVI 457–462.

Ein Diakonos und Chartophylax an der Sophienkirche namens Prokopios, der wohl auch der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts angehört, ist uns nur durch seine Predigten bekannt. Die Handschriften enthalten annähernd ein Dutzend Reden, von denen einige freilich auch unter anderen Namen (z. B. Pantoleon) gehen. Eine dieser Reden feiert das Indiktionsfest, vier Apostelfeste, eine seinen Namenspatron; weitere das Fest der Erzengel, die Martyrer Markianos und Martyrios sowie Kosmas und Damian. Prokopios huldigt in seinen Reden jenem unbekümmerten Klassizismus, der für das 9. und 10. Jahrhundert charakteristisch zu sein scheint und Homilien und Predigten sorglos mit gewagten mythologischen Reminiszenzen aus-

<sup>1</sup> Ehrhard 78–79; – ders., Überlieferung I 1, 517; I 3, 44 u. a.; – Emereau, EO 23 (1924) 411; – BHG 1292. 1563; – DTC X 2, 1627–1628 (R. Janin); – LTK VII 138–139 (J. Lippl); – F. Dvornik, The Photian schism, Cambridge 1948 (siehe Index s. v. Metrophanes); – Th. Nissen, Die byzanti-

nischen Anakreonten, Sb. Bayer. AW 1940, 3, München 1940, 58–59.

<sup>2</sup> Ehrhard 78; – ders., Überlieferung I 1, 178; – BHG 1617. 1139k; – DTC 337–338 (M. Jugie); – M. Jugie, La vie et les oeuvres du moine Théognoste, Bessarione 22 (1918) 162–174; – ders., La mort, 259–263.

schmückt. Gedruckt ist nur die Rede auf den Evangelisten Markos sowie auf Kosmas und Damian.<sup>1</sup>

Markos-Enkomion: ASS April III, S. XLVIII-L (3. ed. XL-XLII) und PG 100, 1188-1200; - Kosmas und Damian: S. Wangnereck-R. Dehn, *Syntagmatis historici seu veterum Graeciae monumentorum de tribus auctorum anagyrorum Cosmae et Damiani nomine paribus partes duae*, Wien 1660, 166-134.

Berücksichtigt man seine Stellung in den Panegyriken, so darf man wohl auch einen sonst unbekanntem Theodoros Presbyter und Synkellos zu den Predigern des 9. Jahrhunderts zählen. Verschiedene Handschriften weisen ihm eine auch anonym überlieferte Rede auf die Übertragung des Kleides der Theotokos in die Blachernenkirche und einen Wunderbericht darüber zu. Der Text als solcher erlaubt freilich keine historische Verknüpfung.<sup>2</sup>

Ein Metropolit von Kerkyra aus dem 9. Jahrhundert namens Arsenios hinterließ drei Enkomien auf Heilige. Er gehört aber auch zu den liturgischen Dichtern. Wir kennen von ihm ein anakreontisches Gedicht auf den Ostersonntag, dem Theodor Nissen „Anmut und Frische“ nachrühmt. Daß er der Verfasser des Kanon (ψαλμός) im Ritual der Letzten Ölung gewesen, ist nicht unwahrscheinlich. Der Psalmos steht im Euchologion.

Von wem die zahlreichen anderen liturgischen Gedichte in den kirchlichen Offizien unter dem Namen eines Arsenios sind, läßt sich kaum genauer bestimmen. Jedenfalls scheint ein Mönch Arsenios für vier Idiomela in Frage zu kommen. Ein Arsenios von Pergamon dürfte der Autor von Stichera im Ottob. 441 und Leimon 268 sein. Vielleicht kommt auch Arsenios von Grottaferrata für manche Stücke in Frage.<sup>3</sup>

Theodoros auf das Kleid der Theotokos: ed. F. Combefis, *Novum Auctarium II*, Paris 1648, 751-786; - der letzte Teil: Ch. Loparev, *VVrem. 2* (1895) 592-612; - Wunderbericht: *Mai. Nova Patr. bibliotheca VI 2*, 423-437; - Arsenios auf Andreas und Barbara: Mustoxidi, *Delle cose Corciresi*, Korfu 1848, Anhang XXIII-XXXIV; - auf Therinos: S. Lampros, *Κερκυραϊκὰ ἀνέκδοτα*, Athen 1892, 9-22; - Hymnus auf Ostern: *Matranga, Anecdota graeca II*, Paris 1850, 670-675.

Ebenfalls spätestens dem 9. Jahrhundert ist auch Gregorios, Presbyter von Kaisareia in Kappadokien - öfters auch Georgios und einmal Germanos, Erzbischof von Kaisareia genannt - zuzuzählen. Er ist der Verfasser einer historisch unbedeutenden Lobrede auf die 318 Väter des I. Nicaenums. Man muß ihn unterscheiden von Gregorios Presbyter, dem Verfasser der *Vita des Gregorios Nazianzenos*.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 166; - ders., *Überlieferung I 1*, 189. 465. 486. 664; *I 2*, 375. 662; *I 3*, 9. 31. 101. 117. 136. 162. 443. 505. 823; - BHG 383. 822f. 932d. 993b. 1029c. 1037. 1294b. 1394q. 1582b.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung I 1*, 366; *I 2*, 68. 69; - BHG 1058. 1061.

<sup>3</sup> Ehrhard 167; - ders., *Überlieferung I 3*, 788. 799. 903. 971; - BHG 105. 218. 1799; - DHGE IV 751-752 (R. Janin); - LTK I 704 (V. Laurent); - Emereau, EO<sup>5</sup> 21 (1922) 274; - S. Petrides - C. Emereau, *Saint Arsène de Corfou*, EO 20 (1921) 431-464; - M. Jugie, *L'auteur du canon de*

*l'Extrême-Onction de l'Euchologe grec*, EO 26 (1927) 416-419; - *Metrop. Athenagoras, Ιστοριοκασιολογικὸν πρόβλημα: Ὁ ἅγιος Ἀρσένιος Κερκύρας, Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου*, Athen 1935, 433-444; - A. Th. Makre, "Ἅγιος Ἀρσένιος, ὁ πρῶτος μητροπολίτης Κερκύρας, Κερκυρ. Χρονικά 1951, 137-141; - J. Mateos, *A la recherche de l'auteur du canon de l'Éuchaïon*, *OrChrPer. 22* (1956) 361-375.

<sup>4</sup> Ehrhard 169; - ders., *Überlieferung I 2*, 68. 103-104. 106 u. a.; - BHG 1431; - LTK IV 682-683 (A. Ehrhard); - J. Comperass, *Gregorios Presbyter*, Bonn 1907.

Lobrede: PG 111, 420–440 und J. Compennass, Gregorios' Lobrede auf die 318 Väter des Konzils von Nikaia und Konstantin den Großen, Bonn 1908.

Nikephoros Skeuophylax, der nach Ehrhard „tief ins 9. Jahrhundert“ gehört, war Mönch und Sakristan der Blachernenkirche in Konstantinopel. Aufbauend auf der Biographie aus der Feder des Georgios Eleusios schrieb er ein sehr stark rhetorisiertes Enkomion auf den hl. Theodoros von Sykeon, Bischof von Anastasiupolis († 613), ferner ein Enkomion auf Theophanes den Bekenner, das früher gelegentlich dem Theodoros Studites zugeschrieben wurde. De Boor hat jedoch die Autorschaft des Nikephoros sichergestellt. Zum Theodoros-Enkomion gehört auch ein Bericht über die Übertragung der Reliquien dieses Heiligen.<sup>1</sup>

Etwa um dieselbe Zeit dürfte Konstantinos, Bischof von Tion (Metropole Klaudiupolis), sein Enkomion auf die Auffindung der Reliquien der hl. Euphemia verfaßt haben.<sup>2</sup> Nicht weniger unbekannt als Konstantinos ist der Bischof von Philippioi Basileios, von dem eine Rede auf Mariae Tempelgang erhalten geblieben ist. Sie ist bislang ungedruckt (Bodl. Barocc. 284 s. 12./13.). Er sei hier erwähnt, weil ihn Michel Le Quien als Zeitgenossen des Photios ansieht.<sup>3</sup>

Nikephoros, Theodoros-Enkomion ed. C. Kirch, ABoll. 20 (1901) 249–272 mit Translationsbericht; – Theophanes-Enkomion hrsg. v. I. Classen, Theophanis Chronographia I, Bonn 1839, XIII–XLIII, und C. de Boor, Theophanis Chronographia II, Leipzig 1885, 13–27; PG 108, 18–45; – Konstantinos von Tios: Euphemia-Enkomion ed. ASS Sept. V 274–283.

Auch Photios' undankbarer Schüler, Kaiser Leon VI. (886–912) mit dem Beinamen Σοφός, gehört zu den Homiletikern der griechischen Kirche. Etwa 866 geboren, war er ursprünglich nicht für den Thron bestimmt gewesen. Von Photios wurde er in die Wissenschaften eingeführt und zeit seines Lebens „führte er die Feder lieber als das Schwert“. Die Liebe zur Antike bricht überall in seinem Wirken durch, vor allem aber in der Rhetorik, für welche er eine besondere Begeisterung hatte. Seine Predigten pflegte er in der Kirche selbst vorzutragen. Diese Predigten wurden sehr bald in einem Spezialpanegyrikon gesammelt, das mit kaiserlichem Prunk ausgestattet wurde. Ein Exemplar dieser Art aus dem 10. Jahrhundert (Vatop. 360) ist noch erhalten. Es enthält 37 Predigten auf Herren- und Heiligenfeste, von denen aber die ersten beiden verloren sind. Ob die erste Rede eine anderwärts bezeugte Predigt auf Mariä Verkündigung war, läßt sich nicht erweisen. Logos 2 war wohl die in einer zweiten Fassung des Panegyrikons erhaltene Rede auf den Palmsonntag. Das zweite Panegyrikon umfaßt in seiner Vollform gewöhnlich nur 34 Predigten, da es einige Gelegenheitsreden wegläßt.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 191; – ders., Überlieferung I 1, 427; I 3, 505 u. a.; BHG 1749. 1790; – K. Krumbacher, Ein Dithyrambus auf den Chronisten Theophanes, Sb. Bayer. AW 1896, 4, München 1897, 623 ff.

<sup>2</sup> Ehrhard 168; – ders., Überlieferung I 2, 673 u. a.; – BHG 621.

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 105. 286; – BHG 1092e; – P. Lemerle, Philippos et la

Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine, Paris 1945, 271.

<sup>4</sup> Ehrhard, Überlieferung I 2, 229–237; – zum Vatop. 360: D. Serruys, Les homélies de Léon le Sage, BZ 12 (1903) 167–170; – L. Petit, Note sur les homélies de Léon le Sage, EO 3 (1899–1900) 245–249; – G. Anrich, Hagios Nikolaos II, Leipzig 1917, 165–166. 358; – B. Laurdas, Παλαιουργικά

Auch als kirchlicher Dichter hat sich der Kaiser betätigt. Abgesehen davon, daß z. B. sein Enkomion auf Klemens von Ankyra metrisch abgefaßt ist, ist er auch der Verfasser einer anakreontischen Ode. In den liturgischen Büchern werden ihm zahlreiche Idiomela zugeschrieben, ferner kennen wir elf *ἑωθινὰ ἀναστάσιμα*. Ein Kanon und andere Stücke sind noch ungedruckt. Emereau ist der Meinung, dem Kaiser seien jene Dichtungen der liturgischen Bücher zuzuweisen, welche die Aufschrift *Λέοντι τῷ δεσπότῃ* tragen.<sup>1</sup>

In lateinischer Fassung liegt eine *Epistola Leonis imperatoris Augusti cognomento philosophi ad Omarum Sarcenorum regem* vor. Diese Kampfschrift gegen den Islam berührt sich trotz dem Unterschied in der Länge eng mit einem angeblichen Brief Kaiser Leons III. an den Kalifen Omar II., den der armenische Geschichtsschreiber Leontios (Ghevond) bzw. seine Interpolatoren im Wortlaut bieten, während sie aus dem vorausgegangenen Schreiben des Kalifen einen Auszug bringen. Wenn ein Brief des Kalifen an Leon III. auch in armenischen und griechischen Quellen bezeugt ist, so kann doch das Antwortschreiben, für welches sich ein griechisches Original nachweisen läßt, nicht Leon III., sondern höchstens Leon VI. zugehören. Jedenfalls kann die griechische Antwort nicht vor Ende des 9. Jahrhunderts entstanden sein. Sie zeigt eine gewisse Vertrautheit mit den verschiedenen islamischen Schulen und versucht wohl zum erstenmal eine Art politischer Reichstheologie gegenüber der islamischen Expansionspolitik.<sup>2</sup>

Während von den Weissagungen, welche dem Kaiser zugeschrieben werden, hier nicht zu reden ist, muß noch seines Eingreifens in die kirchliche Organisation durch Erlaß der sogenannten *Diatyposis*,<sup>3</sup> einer *Notitia episcopatum*, gedacht werden, in welcher die territorialen Veränderungen im byzantinischen Patriarchat seit dem Ausbruch des Bilderstreites sanktioniert werden, sowie einer Centurie zum mönchischen Leben und einer Abhandlung asketischer Natur an einen Mönch, wobei noch zu untersuchen ist, ob es sich dabei um verschiedene Werke handelt.<sup>4</sup>

Eine Ausgabe der im Vatop. 360 enthaltenen 35 Homilien unter Weglassung der Nr. 14 (Leichenrede auf seine Eltern) von dem Athosmönch Akakios, *Λέοντος τοῦ Σοφοῦ πανηγυρικοὶ λόγοι*, Athen 1868; – die Leichenrede edd. A. Vogt-I. Hausherr, *Oraison funèbre de Basile I par son fils Léon VI le Sage*, Rom 1932; – Neuausgabe der Rede nach der Befreiung aus der Gefangenschaft von Th. A. Moschonas, *Δελτίον πατρ. Βιβλιοθήκης (Ἀλεξανδρείας)* 3 nr. 1 (1950) 2–5; – 19 Predigten nach früheren Drucken ed. PG 107, 9–298; – Die anakreontische Ode a. a. O. 309–314 und Christ-Paranikas 48–50; – die Morgenhymnen PG 107, 300–308 und H. J. W. Tillyard, *The morning hymns of the emperor Leo*, *Annual of the British School at Athens* 30 (1932) 86–108 und 31 (1933) 115–147; – *Epistola*

*εἰς Λέοντα τὸν Σοφόν*. *Ἑλληνικά* 14 (1955) 172–173; – A. Syndikas, *Παρατηρήσεις σὲ δύο ἑμμέλιες τοῦ Λέοντος τοῦ Σοφοῦ*, *Ἐπιστημ. Ἐπετηρὶς Φιλοσ. Σχολῆς Ἰανν. Θεσσαλονίκης* 1956, 209–214.

<sup>1</sup> Emereau, *EO* 23 (1924) 285; – P. Maas, *BZ* 21 (1912) 437; – Th. Nissen, *Die byzantinischen Anakreonten*, *Sb. Bayer. AW* 1940, 3, München 1940, 56–58.

<sup>2</sup> H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Rom 1937, 43–46; – A. Jef-

fery, *Ghevond's text of the correspondence between Umar II and Leon III*, *Harvard Theological Review* 37 (1944) 269–332 (mit engl. Übers.).

<sup>3</sup> Siehe S. 151.

<sup>4</sup> Ehrhard, 168–169; – ders., *Überlieferung I* 2, 229–237; – *LTK VI* 490 (F. Dölger); – *DTC IX* 365–394 (S. Salaville); – *BHG Index auctor.* s. v. Leo imp.; – Jugie, *La mort* 265–268; – *allgem. Literatur: Moravcsik* 400–409.

Leonis Sapientis: PG 107, 315–324; – der armenische Brief Ps.-Leons III: franz. in *Histoire des guerres et des conquêtes des Arabes en Arménie par l'éminent Ghévon, Vardabed Arménien*, trad. par Garabed V. Chahnazarian, Paris 1856, 40–97.

Das rhetorische Beispiel des Kaisers Leon hat Schule gemacht. Jedenfalls kennen wir eine ganze Reihe zeitgenössischer Redner und Prediger mit ähnlichen Ambitionen. Der wichtigste dürfte in der homiletischen Überlieferung Niketas der Paphlagonier sein, gewöhnlich Niketas Rhetor oder Philosophos genannt, ein Schüler des Metropolitens Arethas von Kaisareia. Er ist einer der fruchtbarsten Prediger der Zeit nach Photios. Ist er identisch mit jenem Niketas Paphlagon, von dem die Vita des Patriarchen Euthymios berichtet, so müßte er sich auch in mystische Spekulationen verwickelt haben und im Tetragamistreit heftig gegen den Kaiser und die versöhnliche Politik des Patriarchen Euthymios Stellung genommen haben.

Seine Predigten wurden in einem Spezialpanegyrikon überliefert, das in zwei Fassungen vorliegt, die sich überschneiden. Die erste Fassung enthält 20 Niketas zugeschriebene Predigten und die Homilie des Arkadios von Kypros auf den hl. Georgios, die zweite umfaßt neun Stücke, die ohne den Namen des Niketas aufgeführt werden und auch sonst anderen Autoren zugeschrieben werden. Die übrigen dreißig Stück (mit Ausnahme von zwei akephalen und fragmentarischen) tragen den Namen des Niketas. Davon sind wiederum elf schon in der erstgenannten Fassung vertreten. Außer diesen beiden Sammlungen kennt aber die homiletische Überlieferung noch andere Reden auf verschiedene Heilige, nämlich eine zweite Rede auf Theodoros Stratelates, eine Rede auf das Leben des Joannes Chrysostomos und ein Hypomnema auf die hl. Marina. Ehrhard vermutet in ihm auch den Verfasser des Martyriums des hl. Eupsychios (*Τὸ φιλομαθές*) und der Rede auf Petri Kettenfeier (*Ὁς τερπνὴ τοῦ Χριστοῦ*); gelegentlich wird ihm auch die Rede auf den Gürtel der Muttergottes (*Τίς ὁ φαιδρός*) zugeteilt, die auch unter dem Namen des Germanos I. und des Michael Synkellos erscheint.

Als Verfasser der Vita des Patriarchen Ignatios kommt Niketas Paphlagon kaum mehr in Frage. Sie dürfte Niketas David, dem Bischof des paphlagonischen Dadybra, zuzuteilen sein (s. S. 565f.).<sup>1</sup>

20 Predigten finden sich in PG 105, 15–488; – zwei Reden auf Petrus und Paulus: ed. A. Vogt, *Deux discours inédits de Nicétas de Paphlagonie*, Rom 1931; – auf die Translation des Chrysostomos: ed. K. Dyobuniotes, *Θεολογία* 12 (1934) 51–68; – auf die Translation des hl. Stephanos: ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* V 54–69; – auf die 12 Apostel: Dukakes, Juni 391–398; – auf den Erzengel Michael: PG 140, 1221–1245; – auf Panteleemon: B. Latyšev, *Hagiographica graeca inedita*, Petersburg 1914, 53–65; – auf Kosmas und Damian: S. Wangnereckius-R. Delnius, *Syntagmatis historici . . . de Cosma et Damiano . . .* Wien 1660, 26–64; – Kerykos-Julitta; Lipomanus VI 122–129 (lat.); – eine „*Σύντομος διήγησις*“ über den hl. Georg (*πῶς μὲν ἐβλάσῃ*) geht auch unter dem

<sup>1</sup> Ehrhard 167–168; – ders., *Überlieferung*: Hauptstelle I 2, 237–242 und passim; – LTK VII 570 (A. Ehrhard); – BHG, Index auct. s. v. Nicetas Paphlago; – C. de Boor, *Vita Euthymii*, Berlin 1888, Kom-

mentar, 194–196; – V. Latyšev, *Ad Nicetae Paphlagonis laudationes Apostolorum*, *Izvéstija der Russ. AW Petersburg* 1916, 1505–1522; – G. Anrich, *Hagios Nikolaos II*, Leipzig-Berlin 1917, 163–165. 358.



Namen des Niketas David, gehört jedoch nach Ausweis des Spezialpanegyrikons unserem Niketas. Der Prolog: ed. K. Krumbacher-A. Ehrhard, *Der hl. Georg*, München 1911, 181-182; - unter Weglassung des Prologs übernahm dieses Martyrium der Metaphrast: ASS April III, IX-XV; - Die Rede  $\tau\acute{\iota}\varsigma \acute{\omicron} \varphi\alpha\iota\delta\rho\acute{\omicron}\varsigma$ : Combefis, *Novum auctarium* II 790-802.

Zu den Predigern der leoninischen Epoche gehören auch die beiden Patriarchen Leons VI. Euthymios (907-912) und Nikolaos I. Mystikos (901-907 und 912-925). Ersterer, ein Patriarch, wenn man so sagen darf, der Mönchspartei, ist uns durch eine vorzügliche, wenn auch nicht vollständig erhaltene Biographie eines Zeitgenossen lebendig geworden. Er dürfte um 834 geboren sein und war von Jugend auf Mönch, zunächst in Bithynien und schließlich im Theodoros-Kloster bei Pege vor der Hauptstadt. Er wurde der Pater pneumatikos Leons VI. schon vor dessen Thronbesteigung, nach der Erhebung des Prinzen Stephanos zum Patriarchen dessen Synkellos und schließlich 907, als Nikolaos I. Mystikos abdanken mußte, dessen Nachfolger. Aber auch ihm gelang es nicht, den Frieden der Kirche im Tetragamiestreit herzustellen. Leons VI. Nachfolger schickte ihn 912 in die Verbannung. Am 5. August 917 starb er; sein Andenken wurde jedoch 921 rehabilitiert.

Schon aus der Biographie des Patriarchen erfahren wir von seiner Predigertätigkeit, z. B. von einer Rede auf Petros von Gordorynia und Klemens von Ankyra; beide scheinen jedoch nicht erhalten zu sein. Doch kennen wir von ihm drei Predigten auf das Fest der Empfängnis der hl. Anna (9. Dezember) und eine auf das Fest der Übertragung des Gürtels der Theotokos in die Kirche von Chalkoprateia. Einige dieser Homilien entstammen sicher der Zeit vor dem Patriarchat. Sie verraten gelegentlich den Einfluß der photianischen Trinitätstheologie, obwohl Euthymios so etwas wie ein gemäßigter Ignatianer war. Wahrscheinlich gehört ihm auch noch eine (von Ehrhard nur in einer Hs. festgestellte) Predigt auf Mariä Tempelgang und vielleicht (nach Ehrhard) ein Enkomion auf Maria von Ägypten und den hl. Theodoros, obwohl meines Erachtens der Beiname Protasekretis beim Verfasser der beiden letzteren gegen die Autorschaft spricht; sodann vielleicht ein Enkomion auf den Apostel Thomas und vielleicht ein bisher Euthymios Zigabenos zugeleitetes Enkomion auf den hl. Hierotheos.

An weiteren Werken sei erwähnt ein Kanon auf die Theotokos, der noch ungedruckt ist. Schließlich hat F. Dvornik noch auf eine Schrift  $\text{Εὐθυμίου} \dots \acute{\alpha}\tau\iota\upsilon\alpha \acute{\epsilon}\gamma\rho\acute{\alpha}\varphi\eta\sigma\epsilon \acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omicron}\tilde{\iota} \pi\alpha\tau\tau\iota\alpha\rho\chi\epsilon\iota\omega \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\gamma. \text{Σοφίας}$  im Cod. Arundel 528 hingewiesen. Sie trägt unverkennbare Ähnlichkeit mit der Schrift des Neilos Diasorenos über die Synoden, wenn auch tiefgreifende Unterschiede vorhanden sind. Das Werk bringt jeweils eine summarische Darstellung der Vorgänge auf den sieben oikumenischen Synoden und der photianischen Unionssynode sowie einige Symbola. Die Schrift des Neilos ist nur eine erweiterte Ausgabe des Euthymianischen Traktats, angepaßt dem 14. Jahrhundert. Eine Zwischenstufe stellt ein Anonymus (cod. Paris. gr. 968, fol. 392-395a) dar. Dvornik hält die Verfasserschaft des Euthymios durchaus für wahrscheinlich.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 1, 173. 195. 319. 481. 493. 580. 878. 887; - BHG 134a-517; I 2, 617. 618. 672; - I 3, 56. 71. 73. c. 751. 1044e. 1112q. 1138. 1753b. 1844a;

Ausgaben: Die drei Homilien auf Annae Empfängnis und auf den Gürtel in Chalokrateia ed. M. Jugie, *Patrologia Orientalis* XVI 489–514 und XIX 441–455; – Enkomion auf Hierotheos ed. N. Kalogeras in seiner Ausgabe der Paulus-Kommentare des Euthymios Zigabenos I, Athen 1887, σφ'–ζα'; – die Rede auf den Theotokos-Gürtel steht lat. unter dem Namen des Zigabenos auch bei Lipomanus VI 217–219. – Über die Synoden in der Redaktion des Neilos Diassorenos: Rhalles-Potles I 389–395.

Nikolaos I. Mystikos, Patriarch von Konstantinopel 901–907 und 912–925, ein ἀδελφὸς θετός Kaiser Leons VI. und Zögling des Patriarchen Photios, mußte nach dem Sturze des Photios als dessen vertrauter Freund ins Kloster fliehen, wurde aber bald von Leon VI. mit der Würde des Mystikos bekleidet. Als Patriarch kam es wohl infolge hochverräterischer Umtriebe zum Zerwürfnis mit dem Kaiser, so daß er 907 abdanken mußte. Beim Tode des Kaisers erhob ihn sein Freund, Kaiser Alexandros, erneut auf den Patriarchenthron, 913 wurde er Chef des Regentschaftsrates und als solcher maßgeblich beteiligt besonders an den Auseinandersetzungen mit Car Symeon von Bulgarien, wie seine zahlreichen und wichtigen Briefe dartun. Nachdem er noch unter Kaiser Romanos I. im Jahre 920 den Frieden zwischen den Nikolaiten und Euthymianern und damit das Ende des Schismas, das sich aus dem Tetragamiestreit ergeben hatte, besiegeln konnte, starb er 925. Als Patriarch scheint er öfter zu Zeitereignissen in Predigten Stellung genommen zu haben. So kennen wir eine Predigt anlässlich der Einnahme von Thessalonike durch die Sarazenen im Jahre 904. Beim des Friedensvertrages mit den Bulgaren im Jahre 924 ergriff er wiederum in der Kirche das Wort. Eine Parainese über die Pflichten der Mönche ist an den Athos gerichtet. Vielleicht ist sie identisch mit den im Paris. 1321 s. XVI enthaltenen kanonischen Antworten des Patriarchen über die Fasten, den Zutritt zum Heiligtum in der Kirche, über die Behandlung der Besessenen, die Lektüre der Klementinen usw.; im ganzen sind es 17 Fragen und Antworten.

Erwähnt werden muß auch die Briefsammlung des Patriarchen, in der neben politischen immer wieder auch kirchliche und kanonistische Fragen zur Sprache kommen.<sup>1</sup>

Rede anlässlich des Falles von Thessalonike: ed. fragm. A. Mai, *Spicilegium Romanum* X (Rom 1844) S. XXVI–XXVII, und neu G. Tsaras, *Μακεδονικά* 1 (1940) 236–246; – Reden beim Friedenschluß 924: ed. F. I. Uspenskij, *Létopis der Neurruss*. Univers. Odessa IV, 2 Odessa 1896, 48–123; – über die Pflichten der Mönche ed. A. Mai, *Scriptorum veter. nova collectio*, IX, Rom 1837, 611–619; – Briefe, PG 111, 9–392; – bulgar. Übers. v. V. N. Zlatarski, *Sbornik za narod. umo tvorenija* . . . 10 (1894), 11 (1894) und 12 (1895) in mehreren Forts.; – der Tomos von 920: Mansi XVIII 336–341, Rhalles-Potles V 4–9 und teilweise PG 138, 597–600.

In die byzantinische Provinz führt uns der Bios des Bischofs Petros von Argos, eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte der Bulgareneinfälle

– LTK III 871 (M. Jugie); – Emereau, EO 22 (1923) 422; – Grumel, Regest 625–629; – C. de Boor, *Vita Euthymii*, Berlin 1888, Kommentar; – M. Jugie, *La vie et les oeuvres d'Euthyme, patriarche de Constantinople*, EO 16 (1913) 385–395. 481–492; dazu ABoll. 33 (1914) 452f.; – ders., *Deux nouvelles homélies*

mariales de saint Euthyme, EO 23 (1924) 286–288; – F. Dvornik, *The Photian schism*, Cambridge 1948, 111–117.

<sup>1</sup> Ehrhard 169; – Grumel, Regest 598–624. 630–784; – G. Mercati, *Bessarione an. 23 vol. 35* (1919) 38–39 = *Opere minori IV*, Vatikan 1937, 57–58; – allgemeine Literatur: Moravcsik 455–456.

in Griechenland um 920. Dieser Bios rühmt seinem Helden nach, er habe zahlreiche Enkomien auf Heilige verfaßt. Die hsl. Überlieferung kennt deren fünf: auf Mariä Verkündigung und Tempelgang, auf Annas Empfängnis, auf Annas Todestag, auf Athanasios, Bischof von Methone (9. Jahrhundert), und auf die beiden Martyrer Kosmas und Damian. Unedierte geblieben ist das Enkomion auf Mariä Verkündigung und auf den Tempelgang. Merkwürdig ist auch hier wieder das unbekümmerte klassische Dekor in der kirchlichen Beredsamkeit. Die Vita erwähnt auch eine Rede über seine Flucht vor dem Bischofsamt, und der cod. 7 des Joannesklosters auf Lesbos teilt ihm ein Enkomion auf die hl. Barbara zu (Πολλὰ μὲν), das z. B. der Marc. gr. II 167 Theodoros Daphnopates überweist.<sup>1</sup>

Annas Empfängnis: PG 104, 1352–1365 und C. Papaoikonomu, 'Ο πολιοῦχος τοῦ Ἀργίου ἅγιος Πέτρος, Athen 1908, 79–89; – auf Annas Tod: J. Cozza-Luzi, Nova Patrum Bibliotheca IX 3, Rom 1888, 71–80 und Papaoikonomu, a. a. O. 128–136; – Athanasios: Cozza-Luzi, a. a. O. 31–51; ASS Januar II 1125–1130; Papaoikonomu a. a. O. 91–106; – Kosmas und Damianos: Cozza-Luzi, a. a. O. 51–70 und Papaoikonomu, a. a. O. 108–126.

Ein Gregorios, Archidiakon und Referendarios der Hagia Sophia, ist mit größerer Bestimmtheit dem 10. Jahrhundert zuzuzählen. Gedruckt liegt ein Enkomion auf den hl. Demetrios vor, ungedruckt eine Rede auf das edessenische Christusbild. Mitunter wird ihm auch ein sonst anonym überliefertes Martyrium der hl. Anysia zugeschrieben. Mit der genannten Rede auf das edessenische Christusbild rückt Gregorios wohl in die Nähe des Kaisers Konstantinos VII., unter dessen Regierung das Bild 944 nach Konstantinopel kam. Schon die hsl. Überlieferung geht bis ins 10./11. Jahrhundert zurück.<sup>2</sup>

Das Mandilion regte auch Kaiser Konstantinos VII. Porphyrogenetos selbst zu einer Predigt an. Die Hss. kennen aber auch noch eine Rede auf die Translation des hl. Joannes Chrysostomos. Auch ein Brief zur Translation des Gregorios von Nazianz darf hier erwähnt werden. Vielleicht ist Konstantinos auch der Verfasser der im Metaphrastes (16. I.) stehenden Rede auf Petri Kettenfeier. Der kaiserliche Literat hat sich auch an der liturgischen Dichtung versucht. Wir besitzen elf ἐξαποστολάρια, denen später eigene θεοτοκάρια beigefügt werden.

Hier sei auch eines Berichtes über die Translation des Mandilion gedacht, der im Auftrag des Kaisers verfaßt wurde.<sup>3</sup>

Gregorios Referendarios auf Demetrios: Joannu 54–66 und Th. E. Euangelides, Οἱ βίαι τῶν ἁγίων, Athen 1895, 766–777; – Martyrium Anysiae: J. Viteau, Passions des saints

<sup>1</sup> Ehrhard 167; – ders., Überlieferung I 1, 189. 516; I 2. 36. 201. 482. 666; I 3, 247. 807. 810; – BHG 132. 133. 196. 218d. 382. 1111b. 1159g; – E. Rickenbach, Storia e scritti di s. Pietro d'Argo. Bessarione an. 3. vol. 5 (1899) 449–469; – A. Vasiliev, The life of Peter of Argos and its historical significance, Traditio 5 (1947) 163–190.

<sup>2</sup> Ehrhard 176; – ders., Überlieferung I 2, 494. 667; I 3, 117; – BHG 145. 544. 796g.

– E. von Dobschütz, Christusbilder, Leipzig 1899.

<sup>3</sup> Ehrhard 169; – ders., Überlieferung I 2, 568. 590. 698; I 3, 70. 476. 479 u. a.; – BHG 727. 794. 796. 878d. 1486; – E. v. Dobschütz, Der Kammerherr Theophanes, BZ 10 (1901) 166–181; – B. Latyšev, Zur Frage der literarischen Tätigkeit des Konstantinos Porphyrogenetos (russ.), VVrem. 22 (1915–1916) 13–20; – allgemeine Literatur: Moravcsik 356 ff.

Ecaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia, Paris 1897, 113–119; lat. PG 116, 747–752; – Konstantinos VII. auf das Christusbild: PG 113, 422–453 und E. v. Doberschütz, Christusbilder, Leipzig 1899, 39\*\*–85\*\*; – auf Chrysostomos: K. Dyobuniotes, Ἐπετηρὶς θεολογ. σχολῆς τοῦ Ἀθῆναισιν πανεπιστημίου 1 (1926) 306–319; – Petri Kettenfeier: ed. E. Batareikh, Χρυσσοστομικά, Rom 1908, 978–1005; – Gregor v. Nazianz: ed. J. Sakkelion, Δελτίον 2 (1885) 264–265; – Dichtungen: PG 107, 300–308 und (teilweise) Christ-Paranikas 110–112; – Translationsbericht: Doberschütz, a. a. O. 110\*\*–114\*\*, und J. Smirnov, Commentationes philologicae für J. V. Pomjalovskij, Petersburg 1897, 209–219 mit Nachträgen in VVrem. 5 (1898) 358.

In das Vakuum der thessalonizensischen Bischofslisten nach dem Tode des Basileios (erstes Viertel des 10. Jahrhunderts) gehört wohl der Metropolit Anatolios. Die Handschriften enthalten von ihm drei Predigten auf die Enthauptung des Täufers. Ob er auch zu den Hymnographen gehört (siehe S. 472) ist kaum zu entscheiden.<sup>1</sup>

Die 3. Rede (unter dem Namen Chrysostomos): PG 59, 521–526.

Die chronologische Grundlage ist wesentlich sicherer bei Theodoros Daphnopates. Er bekleidete zuerst das Amt des Magistros, dann wurde er Protasekretis und Patrikios und schließlich *ἐπαρχος τῆς πόλεως* unter Kaiser Romanos II. (959–963). Er veranstaltete eine Sammlung von Auszügen aus den Werken des größten byzantinischen Predigers, Joannes Chrysostomos, und gab dieser Sammlung die Form von Homilien über Tugenden, Laster und dergl. – eine Eklogenform, welche ganz in die Zeit des Kaisers Konstantinos Porphyrogenetos paßt. Von den 48 derartigen Eklogen, welche anonym unter den Werken des Goldmundes stehen, gehören 33 Theodoros an. Die Sammlung schloß mit einer Lobrede auf den Apostel Paulus. Nicht unbedeutend ist auch sein Nachlaß an Enkomien. Wir besitzen eine zweite und dritte Rede auf Paulus und zwei Reden auf Johannes den Täufer, deren eine im Jahre 957 anlässlich des Jahrestages der Übertragung der Hand des Prodromos nach Konstantinopel (956) gehalten wurde. Mitunter wird ihm auch der Bios des Theodoros Studites *καὶ πᾶσι μὲν ἡδύς* zugeschrieben. Schließlich möchte Latyšev in Theodoros auch den Verfasser eines von Kaiser Konstantinos VII. angeforderten Berichtes über das Abgarbild sehen, der in den Ausgaben der Rede des Kaisers auf besagtes Bild angehängt ist. Ein zweiter Bericht darüber, da der Kaiser vom ersten nicht befriedigt gewesen zu sein scheint, ist ebenfalls im Druck erschienen, siehe oben S. 551.

Kirchenpolitisch wichtig sind die Briefe, die Daphnopates im Auftrage des Kaisers Romanos I. (920–944) an Papst, Bischöfe und Fürsten verfaßte. Namens des Kaisers verfaßte er auch eine Rede an die Metropolen.

Vielleicht ist er auch identisch mit jenem Theodoros Protasekretis, der einen dithyrambischen Bios auf Theophanes Homologes – eine Art Prosaentwurf zu einem liturgischen Hymnus – hinterlassen hat. Sicher gehört ihm ein Martyrium des hl. Georgios; sicher nicht dagegen ein Marienleben zum 15. August, das in die metaphrastische Überlieferung ge-

<sup>1</sup> LTK I 396 (M. Rackl); – L. Petit, EO 5 (1901–1902) 26; – Ehrhard, Überlieferung I 1, 681; I 3, 897; – BHG 847 m. 858x. 867.

hört. Eine Handschrift nennt Theodoros als den Verfasser jenes Bios der hl. Barbara, den die Überlieferung gelegentlich Petros von Argos zuschreibt.

Die hagiographisch-ekomiastische Art weist Theodoros deutlich in die Stilperiode des Metaphrastes.<sup>1</sup>

Schon im 11. Jahrhundert hsl. bezeugt ist die Rede eines Mönches Elias für die Vorfeier von Weihnachten (προπάτορες); sie beginnt: 'Ο θεός τῶν πατέρων. Sie ist bisher unediert.<sup>2</sup>

Chrysostomos-Eklogen mit der ersten Rede auf Paulus: PG 63, 567–902; – 2. Paulus-Rede lat. bei Lipomanus VI 87–92 v; – 3. Paulus-Rede: PG 63, 787–802; – auf die Übertragung der Hand des Täufers lat.: PG 111, 611–620; griech. V. V. Latyšev, Θεοδώρου τοῦ Δαφνοπάτου λόγοι δύο (griech. mit russ. Übers.) Pravosl. Palestinskij Sbornik 59, Petersburg 1910, 17–38; – die zweite Rede auf den Täufer: PG 84, 33–48 (unter den Werken des Theodoretos) und V. V. Latyšev, a. a. O. 3–14; – der Bios des Theodoros Studites, PG 99, 113–232; – Rede auf Petrus u. Paulus: ungedruckt; – Georgios-Martyrium: ed. K. Krumbacher, Der hl. Georg in der griechischen Überlieferung, Abhandlungen der Bayer. AW 25 3, München, 1911, 59–77, und V. V. Latyšev, Pravosl. Palestinskij Sbornik 59, Supplem. Petersburg 1911, 1–36; – Bios des Theophanes Homologetes: ed. K. Krumbacher, Ein Dithyrambus auf den Chronisten Theophanes, Sb. Bayer. AW 1896, 4, München 1897, 608–618; – Briefe mit der Rede an die Metropolitene: ed. J. Sakkeliou, Δεῦρον 1 (1883–1884) 657–666 und 2 (1885–1889) 38–48. 264–265. 385–409.

Joannes Geometres, nach dem Kloster τοῦ Κύρου in Konstantinopel auch Kyriotes genannt, einer der bedeutendsten Dichter der mittelbyzantinischen Epoche, ist auch als Homilet hervorgetreten. Joannes – von unbekannter Abkunft – stand zunächst im Staatsdienst, den er jedoch wahrscheinlich unter Kaiser Joannes I. Tzimiskes quittieren mußte, wohl weil er ein Anhänger des ermordeten Nikephoros Phokas geblieben war. Damals dürfte er seine Zuflucht im Kloster τοῦ Κύρου gesucht haben. Er muß aber bald Metropolit des zurückeroberten Melitene geworden sein. Über 990 hinaus reichen unsere Nachrichten über sein Leben nicht.

So wie in seiner Dichtung steht die Theotokos auch im Vordergrund seiner Reden. Er behandelte den Euangelismos, sowie in einer weiteren Rede die Koimesis. M. Jugie hat versucht nachzuweisen, daß Symeon Metaphrastes mit seinem Marienleben von Geometres abhängig sei, doch sind die beiden Autoren zu gleichzeitig, als daß die Abhängigkeit in dieser Richtung für gesichert gelten könnte. Eine Rede des Geometres über sein eigenes Leben muß aus der Literatur gestrichen werden; es handelt sich um ein Werk des Gregorios Nazianzenos. Dafür ist wenigstens ein Fragment einer Rede des Geometres auf denselben Gregorios im Druck erschienen. Geometres gehört auch zu den Scholiasten des Gregorios, und zwar der Reden 1, 19, 38 und 45. Der Vat. 1074 enthält Scholien zu Joannes Damaskenos. Auch biblische Scholien sind vorhanden, vorab in den Katenen des Niketas von Herakleia.

<sup>1</sup> Ehrhard 170; – ders., Überlieferung I 1, 499; I 2, 640/1. 671; I 3, 68. 247. 250. 501. 960; – BHG 674. 845. 849. 850. 1463. 1464. 1755. 1792; – LTK III 155/156 (A. Ehrhard); – DTC XV 1, 231–232 (E. Amann); – S. Haidacher, Studien über Chrysostomus-Eklogen, Sb. der AW in

Wien 144, 4, Wien 1902; – Krumbacher 459; – DHGE XIV 80–82 (J. Darrouzès); – Catholicisme III 465 (M. Jugie); – J. Darrouzès, Un recueil épistolaire byzantin, RevEtByz. 14 (1956) 114–117.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 2, 158; I 3, 115. 163; – BHG 2352.

Aus der großen Versproduktion des Geometres sei ein Enkomion auf den hl. Panteleemon genannt, eine Paraphrase der biblischen „Cantica“, sowie vor allem seine Hymnen auf die Gottesmutter, und schließlich die 99 mönchischen Epigramme des Παράδεισος, der auch manchmal, vielleicht nicht zu Unrecht, dem Neilos zugeschrieben wird.<sup>1</sup>

Euangelismos-Rede: PG 106, 811–848; – Koimesisrede: die Fassung ταῦτα μὲν (BHG 1143e) ed. A. Wenger, L'assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine, Paris 1955, 364–415; – Rede auf Gregorios von Nazianz (Exzerpt): ed. P. Tacchi-Venturi, Commentariolum de Joanne Geometra eiusque in S. Gregorium Nazianzenum inedita laudatione, Studi e documenti di storia e diritto 14 (1893) 150–159; – Bruchstücke der Exegesen zum Nazianzener: ed. J. Sajdak, Historia critica scholiastarum et commentariorum Gregorii Nazianzeni, Krakau 1914, 89–95; – Enkomion auf Panteleemon: L. Sternbach, Dissert. class. philol. Acad. Litt. Cracov. 16 (1892) 218–303 und unvollst. PG 106, 889–901; – Hymnen auf Maria: PG 106, 855–868 und J. Sajdak, Joannis Kyriotis Geometrae hymni in SS Deiparam, Posen 1931; – Paradeisos: PG 106, 868–889 und F. X. Werfer, Acta philologorum Monacensium 3 (1820) 61–118 (unter dem Namen Neilos); – Paraphrase der Cantica: PG 106, 987–989.

Zu den Predigern gehört auch der Patriarch Sisinnios II. von Konstantinopel (996–998). Wir besitzen ein Enkomion auf die Wunder des Erzengels Michael in Chonai, sowie ein Enkomion auf die Martyrer Kerykos und Julitta. Daß er unter seinem eigenen Namen die antilatinische Enzyklika des Photios neu veröffentlicht habe, ist nicht erwiesen.

Wichtiger ist die kanonische Legislation des Patriarchen, die vor allem das Eherecht betrifft. Heiß umstritten war sein Tomos vom 21. Februar 997 über die Ehehindernisse.<sup>2</sup>

Michael: ASS Sept. VIII 41–47; – auf Kerykos und Julitta: unedierte; – Ehetomos: PG 119, 728–741; – Rhalles-Potles V 11–19; – Kanones zum Ehegesetz: Teiledition einer Rezension bei Pitra, Spicilegium IV 465; – eine andere Rezension: ed. V. Benešević, VVrem. 11 (1904), Beilage II, 8–12; – Synodalverordnung zur zweiten Ehe: ed. A. Pavlov, VVrem. 2 (1895) 152–159.

Etwa um dieselbe Zeit entstand eine Predigt über die Wunder der Theotokos ἀχειροποιήτος von Diospolis, die in verschiedenen Hss. sicherlich zu Unrecht dem Symeon Metaphrastes zugeteilt wird. Inc.: Καὶ πάντα.<sup>3</sup>

Ed. E. von Dobschütz, Christusbilder, Leipzig 1899, 234\*–266\*.

Allerspätstens ins 10. Jahrhundert ist der Mönch und Skeuophylax Joseph zu datieren, von dem die Hss. zwei Enkomien auf den Apostel

<sup>1</sup> Ehrhard 169; ders., Überlieferung I 2, 309; I 3, 155. 217. 340; – BHG 726; – Krumbacher 731–737; LTK IV 392 (F. Dölger); – J. Hussey, Church and learning 33–34. 36; – L. Voltz, Zu dem Παράδεισος des Joannes Geometres, BZ 5 (1896) 481 bis 483; – J. B. Bury, The Παράδεισος of Joannes Geometres, BZ 7 (1898) 134–137; – J. Sajdak, Spicilegium Geometreum, Eos 32 (1929) 191–198. 33 (1930/1931) 521–534; – J. Sajdak, Johannes Geometres quatenus fertur auctor paraphrasis Canticorum. Eos 34 (1932/1933) 311–318; – V. Laurent, Les poésies mariales de Jean Kyriotès le Gé-

mètre, EO 31 (1932) 117–120; – F. Scheidweiler, Studien zu Johannes Geometres, BZ 45 (1952) 277–319; – K. Amantos, Κυριώτης, Ἐλληνομιά 3 (1930) 539; – J. Sajdak, Que signifie Κυριώτης Γεωμέτρης? Byzantion 6 (1931) 343–353; – S. G. Mercati, Che significa Γεωμέτρης? Studi bizantini 4 (1935) 302–304; – F. Dölger, BZ 31 (1931) 410; – Jugie, La mort 316–320.

<sup>2</sup> Ehrhard 170; – ders., Überlieferung I 3, 176. 477–479. 806; – BHG 318b. 1283; – Grumel, Regest 804–814; – V. Laurent, EO 33 (1934) 302–305.

<sup>3</sup> BHG 1067.

Bartholomaeus kennen. Das Enkomion Ὁ τὸν παρόντα aus dem Vat. gr. 655 ist wenigstens lateinisch ediert, während das Enkomion Πυρίνην ἔδει γλωτταν unediert geblieben ist.<sup>1</sup>

ASS August V 43–45 und PG 105, 1421–1426.

Wohl der beste Prediger des 11. Jahrhunderts und eine der sympathischsten Gestalten der Kirchengeschichte dieser Zeit obendrein ist Joannes Mauropus. Noch im 10. Jahrhundert in Paphlagonien geboren, kam er frühzeitig nach Konstantinopel und errichtete eine Privatschule. In Verbindung mit Psellos und Joannes Xiphilinos wirkte er nachdrücklich für die Reorganisation der Universität, für welche er die Statuten der juristischen Fakultät abfaßte. Er selbst wurde Professor für Rhetorik (1054). Aber schon bald scheint er mit dem Kaiser Konstantinos IX. in Konflikt geraten zu sein. Um 1046 wurde er Mönch des Prodromos-Klosters ἐν τῇ Πέτρῳ in Konstantinopel und Priester. Zwischen 1048 und 1053 ist seine Erhebung auf den Metropolitanstuhl in Euchaita anzusetzen, wo er sich freilich nie wohl fühlte.<sup>2</sup> Er war sehr besorgt um den liturgischen Dienst in seiner Kirche, korrigierte die Menäen der Metropole, sorgte sich um den Kirchengesang und führte höchstwahrscheinlich auch das Fest der Drei Hierarchen ein, die er in Predigt und Dichtung feierte. Wann er gestorben ist, ist unbekannt. Daß er bis 1091 gelebt habe, läßt sich nicht beweisen und ist außerdem sehr unwahrscheinlich. Den chronologischen Angaben in seinen Werken nach dürfte er Kaiser Konstantinos IX. Monomachos nicht lange überlebt haben.<sup>3</sup>

Die Kanzelberedsamkeit des Mauropus hält die goldene Mitte zwischen barockem Prunk und allzu nüchterner Redeweise. Sie ist voll grundsätzlicher Überlegungen über die Erfordernisse und Möglichkeiten einer christlichen Redekunst. Wir besitzen von ihm 13 Predigten, die er teils in Konstantinopel vor dem Kaiser, teils in Euchaita gehalten hat. Zwei feiern die Drei Hierarchen, drei beschäftigen sich mit dem hl. Theodoros, dem vielbesuchten Stadtheiligen von Euchaita, zwei feiern den hl. Georgios, und zwar wurden sie offenbar vor dem Kaiser in der Georgios-Kirche im Manganenviertel der Hauptstadt gehalten; des weiteren sind zu nennen eine Rede auf die Engel, seine Antrittsrede in Euchaita, eine Rede auf die Koimesis und zwei Reden aus dem Jahre 1047 anlässlich der Revolte des Tornikios, die eine davon eine echte Bußpredigt von außerordentlicher Schärfe. Zuletzt ist noch ein Enkomion auf die hl. Eusebia zu nennen, eine Stadtheilige von Euchaita – ein Enkomion, bemerkenswert wegen seiner hagiographischen Nüchternheit, die nicht fehlende Kenntnisse über das Leben der Helden durch rednerische Tiraden zu überspielen sucht.

<sup>1</sup> Ehrhard 176; – ders., Überlieferung I 1, 643. 652; I 3, 894; – BHG 232. 232b.

<sup>2</sup> Die Lebensdaten des Mauropus bedürfen einer grundsätzlichen Überprüfung. Die hier gebotenen sollen in einem eigenen Aufsatz begründet werden.

<sup>3</sup> Dagegen spricht auch nicht die völlig

legendäre Nachricht des Synaxars, das Fest sei durch Mauropus unter Alexios I. eingeführt worden. Unbewiesen ist auch die Behauptung von Eustratiades, ein Kanon des Mauropus sei auf 1081 zu datieren. Weder die Datierung noch die Zuteilung an Mauropus sind gesichert.

Neben dem Enkomion auf die hl. Eusebia ist an hagiographischen Arbeiten noch zu erwähnen ein Leben des hl. Dorotheos des Jüngeren, Mönches von Chiliokomon und schließlich ein Enkomion auf den hl. Baras, der unter Kaiser Zenon gelebt haben soll.<sup>1</sup>

Umfassender noch als die Predigtstätigkeit des Mauropus war seine dichterische Leistung. Seine zahlreichen Epigramme sind zwar nicht liturgischer Art, stehen aber so häufig erläuternd und ergänzend neben seinen Predigten und sind so aufschlußreich für das innere Leben des Verfassers und seines frommen und zugleich kritischen Sinnes, daß sie hier erwähnt zu werden verdienen (dasselbe gilt übrigens von seinen Briefen!).

Die eigentlichen Kanones<sup>2</sup> sind sehr zahlreich. Wir kennen etwa 28 Kanones auf Christus, 67 auf die Theotokos, 12 auf Joannes Prodrornos, 44 auf verschiedene Heilige. Ob freilich alle von unserem Mauropus sind, bedarf erst einer eingehenden Analyse. Gedruckt ist von dieser großen Zahl nur ein kleiner Bruchteil. Nach ihm zu schließen, bleiben das humanistische Interesse des Verfassers, sein Sinn für Maß und gesunde Rhetorik und seine innige Frömmigkeit auch das Siegel dieser Arbeiten.<sup>3</sup>

Predigten: ed. P. de Lagarde-J. Bollig, *Johannis Euchaitarum metropolitae quae supersunt in cod. Vaticano graeco 676*, Abhdl. Göttinger GesWiss. 28, Berlin 1882; – die erste Rede auf die drei Hierarchen: auch E. Tantaldes, *Konstantinopel 1852*; – die zweite Hierarchen-Rede (nicht bei Lagarde enthalten) ed. S. Eustratiades, *Ἐκκλησι. Φάρος* 31 (1932) 80–91; – auf die Koimesis auch PG 120, 1075–1114; – Gedichte bei P. de Lagarde-J. Bollig und PG 120, 119–1200; – Deutsche Auswahl aus den Gedichten: A. Berndt, *Wissenschaftl. Beilage z. Jahresbericht des Gymnasiums Plauen*, Nr. 507, Plauen 1887; – Briefe: P. de Lagarde, a. a. O.; – 21 Kanones ed. Spyridon Lauriotes, *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη*, Volo 1937; – sechs Kanones (PG 96, 1371–1408) hat A. Mai fälschlich Joannes Damaskenos zugeteilt; – 2 Kanones (auf Christus und den Schutzengel) finden sich im Horologion, einer im *Euchologion* (letzterer englisch von G. R. Woodward, *The most holy Mother of God in the songs of the eastern church*, London 1919, 125ff.) und drei auf das Fest der Hierarchen in den Menäen; 19 Mauropus zugeschriebene Kanones ed. S. Eustratiades, *Θεοτοκάριον I*, Chennevières 1931; – Leben des Dorotheos: ASS Juni I 605–614; 3. ed. 596–604; PG 120, 1051–1074; de Lagarde 209–218; – Leben des Baras; A. Papadopulos-Kerameus, *Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη*, *Ἀνέκδοτα ἑλληνικά*, Konstantinopel 1884, 38–45.

Zum Schüler- und Freundeskreis des Joannes Mauropus gehörte neben Psellos vor allem auch der Trapezuntier Joannes Xiphilinos, als Johannes

<sup>1</sup> Gegen den Einwurf M. Jugies, der die Echtheit bezweifelt. Das Petra-Kloster, zu dem Baras gehört, ist nicht erst nach Mauropus gegründet worden. Vgl. R. Jannin, *Les églises et les monastères de Constantinople*, Paris 1953, 435–443.

<sup>2</sup> Emereau, EO 23 (1924) 197–198; – J. M. Hussey, *The authorship of the Six Hymni attributed to s. John of Damascus*, *Journ-TheolStud.* 47 (1946) 200–203; – dies., *The canons of John Mauropus*, *Journal of Roman Studies* 37 (1947) 70–73.

<sup>3</sup> Ehrhard 171–172; – ders., *Überlieferung I* 1, 431; I 2, 333–334. 663. 669; I 3, 76. 333. 514 u. a.; – BHG 128. 212. 565. 632. 685–686. 747. 747b. 1093z. 1094. 1770/

1772; – DTC X 1, 443–444 (M. Jugie); – LTK V 515 (Stollreither); – J. Dräseke, *Johannes Mauropus*, BZ 2 (1893) 461–493; – S. Eustratiades, *Ἰωάννης ὁ Μαυρόπουλος*, *Ἐνασίμα Χρ. Παπαδοπούλου*, Athen 1931, 405–437; – J. Hussey, *Church and learning in the Byzantine empire*, Oxford-London 1937, passim; – dies., *The writings of John Mauropus*, BZ 44 (1951) 278–282; – dies., *The Byzantine empire in the eleventh century*, *Transactions of the Royal Hist. Society* IV 32, London 1950, 84–85; M. Phugias, *Ἰωάννης Μαυρόπουλος, μητροπολίτης Εδέσσης*, *Alexandreia* 1955. – Pauly-Wissowa IX 2, 1750–1764 (Thiele).



VIII. von 1064 bis 1075 Patriarch von Konstantinopel. Seine Geburt fällt in die Zeit zwischen 1010 und 1012. In jungen Jahren kam er zum Studium nach Konstantinopel und schloß sich dem geistig beweglichen und bewegten Zirkel um Mauropus und Psellos an. Als es 1045 zur Reorganisation der Universität kam, wurde er Dekan der juristischen Abteilung. Trotz seiner Freundschaft mit Psellos war er schon damals mit dessen Philosophie nicht immer einverstanden, und zwar nicht etwa, weil er als Jurist nicht viel Verständnis für Platon aufbrachte. Xiphilinos beschäftigte sich nämlich selbst mit Philosophie, allerdings aristotelischer Richtung, und scheint auch verschiedene Traktate über philosophische Probleme im Sinne der *Parva Naturalia* verfaßt zu haben, die verlorengegangen sind. Als der Sturm gegen die „Intellektuellen“ ausbrach, gingen freilich Xiphilinos und Psellos wieder vereint in die klösterliche Einsamkeit am bithynischen Olymp, d. h. Xiphilinos fühlte sich doch zur Partei der Gemäßigten gehörig. Er blieb – im Gegensatz zu Psellos – im Kloster, bis man ihn auf den Patriarchenstuhl erhob (1064). Aus seiner Tätigkeit als Patriarch sind einige juristische Entscheidungen zu nennen, welche das Eherecht betreffen, vor allem die Angleichung von Verlöbniß und Ehe, in bezug auf die kanonischen Eehindernisse. Man hat in Joannes Xiphilinos bis in die jüngste Zeit den großen Homileten gesehen, den Verfasser eines umfangreichen Homiliars für das ganze Kirchenjahr. Die enthaltenen historischen Andeutungen verbieten jedoch zeitlich die Zuteilung an den Patriarchen, so daß man sich mit aller Wahrscheinlichkeit für den Neffen des Patriarchen, ebenfalls Joannes Xiphilinos geheißten, wird entscheiden müssen (siehe unten S. 629f.). Da auch die „Scholien zu den Evangelien“, die dem Patriarchen im Sinai. gr. 202 zugeschrieben werden, nichts anderes als das genannte Homiliar sind, bleibt an homiletischen Zeugnissen nur noch ein Martyrium des trapezuntischen Martyrers Eugenios und seiner Genossen sowie ein Bericht über die Wunder desselben Martyrers.<sup>1</sup>

Enkomion auf Eugenios ed. M. Paraniak, *VVrem.* 14 (1907) 12–22; – vollständiger: O. Lampsides, *Ἀρχαίων Πόντου* 18 (1953) 129–167; – Wunderbericht: ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Fontes historiae imperii Trapezuntini*, Petersburg 1897, 33–51; – juristischer Text zum Eherecht: Mansi XIX 1044–1045; PG 119, 756–757; Rhalles-Potles V 51–52.

## C. HAGIOGRAPHIE

Als erster Hagiograph der photianischen Epoche darf vielleicht Gregorios Asbestos genannt werden, Erzbischof von Syrakus und Konsekrator des Photios. Er war vordem wahrscheinlich der Berater und Mitarbeiter des Patriarchen Methodios. 853 wurde er von Ignatios – und nicht von Methodios selbst – gebannt, angeblich wegen unkanonischer Handlungsweise, wahrscheinlich jedoch als Opfer der methodianischen Partei des Ralliment.

<sup>1</sup> Ehrhard 170–171; – ders., *Überlieferung* I 2, 570; I 3, 902; zum unechten Homiliar I 3, 383–403. 525–559; – BHG 609z. 610; – DTC XV 3618–3620 (S. Salaville); – LTK V 537 (Stollreither); – Grumel,

Regest 893–906; – K. Bonis, *Περὶ τοῦ ἔργου τοῦ πατριάρχου Κ/πέλειως Ἰωάννου VIII Σιφιλίνου*, „*Ἐπιμνηστικὰ διδασκαλίας*“, *Byz.-NgrJbb.* 14 (1937–1938) 271–274; – ders., *Ἰωάννης ὁ Σιφιλίνος*, Athen 1938.

Asbestas appellierte nach Rom, ohne daß sich Rom aufrufen konnte, innerhalb von 11 Jahren eine Entscheidung zu treffen. Erst mit der Abdankung des Ignatios wurde er durch Photios rehabilitiert. Der Atheniensis 990 s. 16 teilt das sonst anonym überlieferte Hypomnema über das Leben des Methodios einem Gregorios, Erzbischof von Syrakus, zu. Allatius wußte schon von einer hsl. Notiz, welche Asbestas einem Bios des Patriarchen zuschreibt. F. Dvornik glaubt, daß der Bios später von den Ignatianern vernichtet worden sei. Im Thesaurus der Orthodoxie des Niketas Choniates ist jedenfalls ein Exzerpt eines solchen Bios erhalten geblieben, das bisher keine Beachtung gefunden hat. Es findet sich jedoch im Hypomnema, das offenbar nur einen abgekürzten Bios darstellt, nicht wieder.<sup>1</sup>

Hypomnema: ASS Juni II 961-968, 3. ed. III 440-447 und PG 100, 1244-1261; - Exzerpt aus einem Methodios-Bios: PG 140, 281-2884 und J. Andreades, *Θεολογία* 12 (1934) 262-264.

Zeitgenossen des Photios waren auch die Hagiographen Petros<sup>2</sup> und Sabas,<sup>3</sup> die beiden Biographen des hl. Joannikios († 846) auf dem bithynischen Olympos, des Zeitgenossen des Theodoros Studites. Sabas schrieb auch eine Biographie des Mönches Petros von Atroa († 837) am Fuße des Olympos. Ehrhard vermutet, daß Sabas auch identisch ist mit jenem Sabas, der einen Bios des Hegumenos Makarios von Pelekete verfaßt hat, doch läßt sich diese Hypothese nicht halten. Ein dritter Sabas steht als Verfasser eines Bios des Abtes Hilarion vom Dalmatu-Kloster († 845) im Vat. gr. 984 s. IX/X; er schrieb bald nach dem Tod seines Helden.

Petros, Joannikios-Bios: ed. I. van den Gheyn, ASS Nov. II 1, 384-435; - Joannikiosvita des Sabas a. a. O. 332-383; - Makarios von Pelekete: I. van den Gheyn, ABoll. 16 (1897) 142-163; - Petros von Atroa: ed. V. Laurent, *La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa*, Brüssel 1956; - Hilarion von Dalmatu ist unediert.

Sehr wenig Staat zu machen ist nach den neueren Forschungen mit dem Bios des Bischofs Theodoros von Edessa (siehe S. 583) von seinem angeblichen Neffen Basileios von Emesa. Theodoros sei zunächst wie sein Neffe Mönch in der Sabas-Laura bei Jerusalem gewesen und im Jahre 836 - ein gebürtiger Edessener - Bischof seiner Heimatstadt geworden. Als solcher habe er den Kalifen Muawija zum Christentum bekehrt, Konstantinopel unter der Herrschaft Theodoras und Michaels III. besucht, sei schließlich wieder nach Mar Saba gekommen und dort gestorben. Es gibt auch eine arabische Version des Bios, in der ein Basileios von Hierapolis als Verfasser genannt wird. Der griechische Text scheint jedoch das Original zu sein. Zwar hat jüngst A. A. Vasiliev die Historizität des Theodoros zu retten gesucht,

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 3, 71 (nennt den Gregorios unbekannt); - Fr. Dvornik, *The Photian schism*, Cambridge 1948, 16 Anm. 1; - der Bios in anon. *Überlieferung* vgl. Ehrhard, *Überlieferung* I 1, 367, 430, 644, 655; I 2, 672; I 3, 498, 507; - BHG 1278.

<sup>2</sup> Ehrhard 198; - ders., *Überlieferung* I 3, 927; - BHG 936; - J. Pargoire, EO 4

(1900-1901) 75-80.

<sup>3</sup> Ehrhard 198; - ders., *Überlieferung* I 1, 78, 535, 652, 657, 680; - BHG 935, 1003, 2177, 2364, 2365; - A. H., *Monastères de Bithynie*, EO 1 (1897-1898) 274-280; - Chr. van de Vorst, *Note sur saint Macaire le Pélécète*, ABoll. 32 (1913) 270-273; - zu Hilarion: G. da Costa-Louillet, *Byzantion* 25-27 (1955-1957) 788-794.

aber es scheint doch, daß der Verfasser nichts als einen hagiographischen Roman zuwege gebracht hat, in den hinein er Züge aus dem Leben des bekannten Theodoros Abu Qurra, ebenfalls eines Edesseners, komponiert hat.

Die dem Bios eingeschaltete Erzählung vom Martyrium des Sabas-Mönches Michael, eines Neffen des Heiligen, ist offensichtlich ein Abklatsch der Erzählung über das Martyrium eines Sabaiten Michael, der unter Abd-el-Malik den Tod gefunden haben soll (685–705). In diesem letzteren Martyrium wird ein Basileios von Mar Saba als Erzähler eingeführt, während das eigentliche Martyrium dem Theodoros Abu Qurra in den Mund gelegt wird. Die Passio ist georgisch überliefert.

Eine weitere frappante Ähnlichkeit mit dem Passionsbericht in dem Bios des Theodoros von Edessa weist ein georgisch erhaltener Bericht über einen Erzbischof Joannes von Edessa unter Harun al-Raschid auf, dem wahrscheinlich ein griechisches Original zugrunde liegt.<sup>1</sup>

Theodoros von Edessa: ed. J. P. Pomjalovskij, Petersburg 1892; – eine altslavische Übersetzung ed. F. Eliseev, Petersburg 1879–1885; – Passio des Michael Sabaites georg. ed. M. C. Kekelidse, Monumenta hagiographica Georgica I, Tiflis 1918, 165–173; lat. Übers. P. Peeters, La passion de s. Michel le Sabaitte, ABoll. 48 (1930) 65–98; – Bericht über Joannes von Edessa: M. C. Kekelidse, Christianskij Vostok 8 (1914) 301–342.

Etwa um die Jahrhundertmitte dürfte auch der thessalonizensische Metropolit Plotinos anzusetzen sein, von dem die hagiographische Überlieferung ein Enkomion auf den hl. Demetrios kennt.<sup>2</sup>

Joannu 40–53.

Ein Basileios, Protasekretis und Philosoph, soll unter Kaiser Basileios I. (867–886) in griechischer Sprache das Leben des georgischen Heiligen Hilarion, der am 19. Nov. 875 in Thessalonike starb, nach den Erinnerungen seiner Schüler aufgezeichnet haben. Die georgische Redaktion dieses Bios, die in der Vorrede davon erzählt, verrät jedoch nichts von einer Übersetzung. Doch stand auch sie im Dienste der Propaganda, der Verherrlichung der Georgier vor den Augen der Griechen; – verständlich unter einem Kaiser, der armenischer Herkunft war. Die georgische Vita entstand allem Anschein nach erst im 10. Jahrhundert.<sup>3</sup>

In lat. Übers. ed. P. Peeters, Saint Hilarion d'Ibérie, ABoll. 32 (1913) 236–269.

Noch ungedruckt ist das Leben eines Ikonodulen aus der Zeit Kaiser Leons des Armeniers, des Georgios, Erzbischofs von Mitylene, im Patm. 254. Der anonyme Bios setzt jedenfalls die Translation des Heiligen nach Mitylene unter Patriarch Methodios voraus.

<sup>1</sup> Ehrhard 152; – ders., Überlieferung 1 1, 371. 665; I 3, 430. 959 u. a.; – BHG 1744; – V. Jagić, Archiv f. slavische Philol. 15 (1893) 610ff.; – P. Nikitin, Zapiski der Kaiserl. AW Serie VIII 1, Petersburg 1897, 63–67; – N. Bonwetsch, Die Vita des Theodor, Erzbischofs von Edessa, ByzNgr-Jbb. 2 (1921) 285–290; – A. Vasiliev, The life of s. Theodore of Edessa, Byzantion 16 (1942–43) 165–225; – J. Gouillard, Supplément et méprises littéraires: L'oeuvre de

saint Théodore d'Edesse, RevEtByz. 5 (1947) 137–157; – A. Abel, La portée apologetique de la „vie“ de St. Théodore d'Edesse, Byzantinoslavica 10 (1949) 229–240.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 2, 662; – BHG 534; – P. Nikitin, Zapiski der russ. AW in Petersburg Serie VIII, I (1897) 53–54; – L. Petit, Le synodicon de Thessalonique, EO 18 (1916–1919) 241.

<sup>3</sup> Vgl. P. Peeters, Tréfonds, 159–160.

Wohl wesentlich später wurde Georgios zusammen mit dem Mönch David und dem Styliten Symeon, weiteren Streitern für den Bilderkult, in einem neuen Bios, der in eine Akoluthie aufgenommen wurde, gefeiert.<sup>1</sup>

Der spätere Bios: ed. I. van den Gheyn, ABoll. 18 (1899) 209–259 und 368.

Vielleicht entstand in der photianischen Zeit auch der Bericht über den Bekenner des Bilderkultes Prokopios Dekapolites, der noch ungedruckt ist,<sup>2</sup> und vielleicht auch das Martyrium des Ikonodulen Paulos unter Konstantinos Kopronomos.<sup>3</sup>

Paulos: A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* IV 247–251.

Etwa aus derselben Zeit stammt jene Wundersammlung des hl. Nikolaos von Myra (inc. *Καλὸν ἡμᾶς*), die Anrich als die „Tria thaumata“ bezeichnet hat. Unter Hinzufügung von drei weiteren Wundern entstand dann eine Sammlung, die man als kanonisch bezeichnen kann. Ihre Entstehung dürfte kaum viel später anzusetzen sein. Auch sie wurde verschiedentlich vermehrt und variiert.<sup>4</sup>

Die „Tria thaumata“: ed. G. Anrich, *Hagios Nikolaos I*, Leipzig-Berlin 1913, 183–203; – die übrigen Wunderberichte a. a. O. 339–390 (zum Teil in deutscher Übers. aus dem Armen. und Altslav.).

Wahrscheinlicher in die Atmosphäre des photianischen Kampfes gegen den römischen Primat als in das 5. oder 6. Jahrhundert gehört jener Dorotheos (Bischof von Tyros), der als der Verfasser von fabulösen Apostelgeschichten gilt und unter anderem auch die Weihe des ersten Bischofs von Byzanz, Stachys, durch den Apostel Andreas erzählt – eine politische Legende, die wohl der Patriarch Photios selbst lanciert hat.<sup>5</sup>

Stark daran lehnt sich an jene „Narratio“ genannte Andreas-Legende (BHG 99), die ebenfalls dem 9. Jahrhundert zuzuweisen ist.

Ps.-Dorotheos: ed. Th. Schermann, *Prophetarum vitae fabulosae, indices Apostolorum discipulorumque Domini*, Leipzig 1907, 25ff. 131f.; – Narratio: ed. M. Bonnet, ABoll. 13 (1894) 354–372 und im *Supplementum Codicis apocryphi*, Paris 1895, 46–64.

Unter Kaiser Basileios I. (867–886) fand eine „Auffindung“ der Reliquien des hl. Menas statt. Dabei wurde ein Dokument abgefaßt, das aus einer Einleitung, Auszügen aus einem älteren Martyrium und acht Wunderberichten besteht.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 612; I 3, 976; BHG 494. 2163. – F. Halkin, *Un ménologe de Patmos (ms. 254) et ses légendes inédites*, ABoll. 72 (1954) 15–34 (zeigt, daß es sich – gegen Ehrhard – jeweils um den gleichen Georgios handelt).

<sup>2</sup> BHG 1583; – Ehrhard, *Überlieferung I* 3, 79. 84.

<sup>3</sup> BHG 1471.

<sup>4</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 413. 415; I 2, 25; I 3, 736. 743. 813. 838. 904; – G. Anrich, *Hagios Nikolaos II*, Leipzig-Berlin 1917, 85–107. 380–385. 389–440; –

BHG 1352. 1353–1356.

<sup>5</sup> BHG 151ff.; – Th. Schermann, *Propheten- und Apostellegenden nebst Jünger katalogen*, Leipzig 1907; – R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I*, Braunschweig 1883, 195–199; – F. Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56 (1937) 1–42, bes. 39–41 = ders., *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal 1953, bes. S. 111–113.

<sup>6</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 3, 79; – BHG 1254 m.

Damals ist vielleicht auch jenes unedierte Martyrium des hl. Menas entstanden, als dessen Verfasser der *Ottob. 422 anni 1004* Athanasios den Großen angibt, sowie der Menas-Bericht, den K. Krumbacher ediert hat.<sup>1</sup> Vielleicht hat um diese Zeit auch jener Metropolit Theophanios von Kaisareia gelebt, der einem anderen Menas und seinen Gefährten eine noch unedierte Lobrede widmete (Paris. gr. 1458 s. 11).<sup>2</sup> Eine andere Frage freilich ist, ob wir diesen Theophanios mit einem Metropoliten Theophanes Protothronos gleichsetzen dürfen, der nach Ausweis von Hss. des 14. und 16. Jahrhunderts der Verfasser jenes Enkomions auf den Propheten Elias ist, das in vormetaphrastischen Sammlungen vom Typ des 10. Jahrhunderts anonym zu finden ist. Nach S. Eustratiades' nicht gerade überzeugender Vermutung wäre ein Theophanes Protothronos auch der Verfasser der gewöhnlich Theophanes Graptos zugeschriebenen *Idiomela* in den Menäen.<sup>3</sup>

Auffindung des Menas: ed. H. Delehaye, *ABoll.* 29 (1910) 146–150; – Passio, ed. K. Krumbacher, *Miscellen zu Romanos*, München 1909, 31–43.

In die photianische Epoche gehört vielleicht auch jener Patrikios und Quaestor Niketas, der eine *Vita* des Andreas von Kreta verfaßt hat. Ihn mit dem Verfasser der romanhaften *Vita* der Theoktiste von Lesbos, Niketas Magistros, zu identifizieren, besteht kein Grund.<sup>4</sup>

Wohl sicher in der zweiten Jahrhunderthälfte schrieb ein Hegumenos und Presbyter Theophanes einen die Biographie des Ignatios Diakonos ergänzenden Bericht über Exil und Tod des Patriarchen Nikephoros I. und über die Translation seiner Reliquien. Die Entstehungszeit dürfte in die letzten Jahre des 9. Jahrhunderts fallen.<sup>5</sup> Dasselbe gilt von der Lebensbeschreibung des Hymnographen Joseph († 886) durch einen Mönch Theophanes, der damit ein Werk schuf, das der spätere Biograph des Heiligen, Joannes Diakonos, zu Unrecht zu verbessern vorgab. Vielleicht ist Theophanes auch der Verfasser eines Kanons auf den hl. Joannes, den Schüler des Gregorios Dekapolites.<sup>6</sup> Im letzten Drittel des Jahrhunderts entstanden auch die Akten des Martyrers des Bilderkultes, Gregorios Spatharios, und seiner Genossen<sup>7</sup> († 729), sowie wohl auch ein Enkomion auf die hl. Erz-

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 411. 481. 489. 495; I 3, 783; – P. Franchi de' Cavalieri, *Hagiographica*, Rom 1908, 1–17; – P. Peeters, *Tréfonds* 32–41; – BHG 1254. 1254b. c.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 523; – BHG 1271 d.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 432. 436 (hier wohl versehentlich als Theodoros Protothronos) 543; I 3, 67. 72–73. 470. 543; – BHG 577 c; – S. Eustratiades, *Νεζών* 33 (1938) 623.

<sup>4</sup> Ehrhard 166; – ders., *Überlieferung I* 1, 360. 664; I 3, 59. 66. 460. 764; – bei dem von Ehrhard 166 zitierten Bios des Andreas im *Escorialensis* dürfte es sich um das Martyrium des hl. Andreas *ἐν κρισταί* handeln

(siehe ders., *Überlieferung I* 3, 39), und zwar um das metaphrastische. Die griechische *Vita* mit ital. Übers. ed. Nikephoros Paschale, Venedig 1673, blieb mir unzugänglich; – Bardenhewer V 152; – S. Vailhé, *EO* 5 (1901–1902) 378; – BHG 113.

<sup>5</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 427. 591; – BHG 1336–1337.

<sup>6</sup> Ehrhard 197; – ders., *Überlieferung I* 1, 400; – BHG 944; – Emereau, *EO* 25 (1926) 183; – P. N. Papageorgiu, *BZ* 12 (1903) 223; – M. Théarvic, *EO* 7 (1904) 168–169; – G. da Costa-Louillet, *Byzantion* 25–27 (1955–1957) 812–823.

<sup>7</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 683. 693 (im *Synaxar*: „Die zehn Martyrer des Bilderkults“); – BHG 1195.

engel (8. Nov.) aus der Feder eines Leon Diakonos, in dem man vielleicht den Historiker sehen darf.<sup>1</sup>

Vita des Andreas von Kreta: ed. A. Papadopulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* V 169–179 und 422–424; – Bericht über Nikephoros: Joānu 115–128 und (lat.) PG 100, 159–168; – Bios des Hymnographen Joseph: A. Papadopulos-Kerameus, *Monumenta graeca et latina ad historiam Photii Patriarchae pertinentia* II, Petersburg 1904, 1–14; – *Acta Georgii*: ASS August II 434–447.

Den Sieg des Bilderkultes feiert auch das Leben der Kaiserin Theodora († 867) von einem anonymen Verfasser. Im Zusammenhang damit stehen erbauliche Geschichten über die Wiederherstellung des Bilderkultes und die Errettung des Kaisers Theophilos, des Gemahls der Theodora, von der Höllenstrafe.<sup>2</sup>

Vita Theodora: ed. W. Regel, *Analecta byzantino-russica*, Petersburg 1891, 1–19; – über Theophilos: ders., a. a. O. 19–39, und F. Combefis, *Novum auctarium* II, Paris 1648, 715–743.

Mangels eines bestimmteren Platzes sei hier auch Theodoros Bestes oder Bestos – er erscheint in den Hss. nur in der Genetivform Βέστου – eingereiht, den man rein der Namensähnlichkeit wegen mit dem Juristen Theodoros Bestes (um 1090) gleichzusetzen suchte. Nach A. Ehrhard dürfte er eher noch dem 9. Jahrhundert angehören. Wir kennen aus seinem literarischen Nachlaß nur ein Enkomion auf die hl. Martyrin Euphemia.<sup>3</sup>

Schließlich sei fürs 9. Jahrhundert hier noch der Bios der Äbtissin Athanasia von der Insel Aigina genannt, die im 9. Jahrhundert gelebt haben dürfte.<sup>4</sup> Wie der Beiname Kopronymos bei Konstantin V. beweist, kann auch die Passio des wahrscheinlich nach seinem Hinrichtungsort ἐν χρίσται benannten Andreas nicht vor der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts entstanden sein.<sup>5</sup>

Bestes auf Euphemia: ed. Alexandros Lauriotēs, *Ἐκκλ. Ἀλήθ.* 23 (1903) in 7 Forts.; – Athanasia: lat. ASS Aug. III 170–175; – Passio des Andreas: ASS Okt. VIII 135–642.

Das Leben des hl. Demetrianos (geb. ca. 829–835), Erzbischofs von Kypros, schrieb ein gut informierter Geistlicher aus dem Klerus des Heiligen. Demetrianos war zuerst 40 Jahre Mönch und verhandelte als Bischof mit

BHG 1195; – Nicht in diesen Zusammenhang gehört die von Ehrhard 200 genannt Vita des Eudokimos, die höchst wahrscheinlich erst von Konstantinos Akropolis verfaßt wurde (siehe unten S. 698) und das S. 197 genannte Enkomion eines Theophanes Anastasiotes auf Jakob den Jüngeren, da dieser Jakob ein Athosmönch des 15./16. Jahrh. ist (Ehrhard, *Überlieferung* I 3, 995).

<sup>1</sup> Ehrhard 169; – ders., *Überlieferung* I 1, 379; – es sei jedoch bemerkt, daß sich das von Ehrhard angegebene Incipit deckt mit dem der entsprechenden Rede des Pantoleon (Ὁ τῶν ἀδελφῶν), BHG 1289.

<sup>2</sup> Ehrhard 194, 197; – ders., *Überlieferung* I 1, 582; I 3, 149, 445, 757, 911; – BHG 1731–1734k.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 3, 46; – P. N. Papageorgiu. Zu Theodoros Bestos Enkomion auf die hl. Euphemia, BZ 13 (1904) 429–432; – BHG 624.

<sup>4</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 1, 610; I 3, 926; – BHG 180.

<sup>5</sup> Ehrhard 197; – ders., *Überlieferung* I 1, 465–469 u. a.; – BHG 111; – J. Pargoire, EO 13 (1910) 84–86; – R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin* I 3, Paris 1953, 32–35; – G. da Costa-Louillet, *Byzantion* 24 (1954) 214–216.

dem Kalifen über die Herausgabe christlicher Gefangener. Er dürfte um die Jahrhundertwende gestorben sein.<sup>1</sup>

Ed. H. Grégoire, BZ 16 (1907) 217–240; – ASS Nov. III 300–308.

Anfang des 10. Jahrhunderts verfaßte ein „habile écrivain et médiocre critique“ (Delehaye) einen hagiographischen Roman mit einer historisch bestechenden Rahmenerzählung, in welche er unbedenklich eine Art Neuauflage der *Maria Aegyptiaca* spannte, diesmal unter dem Namen einer hl. Theoktiste von Lesbos. Der Verfasser nennt sich Niketas Magistros. Ihn mit Niketas Philosophos Paphlagon zu identifizieren, besteht kein dringender Grund; ebenso zwingt nichts zur Gleichsetzung mit jenem Niketas Patrikios, welcher einen Bios des Andreas von Kreta verfaßt hat.<sup>2</sup>

Aus derselben Zeit sind auch zwei Patriarchenbiographien aus Konstantinopel zu nennen. Zunächst ein klassizistischer Erguß über den Patriarchen Antonios Kauleas (893–904); der Verfasser, von dem sonst nichts bekannt ist, war Nikephoros Philosophos.<sup>3</sup>

Wichtiger ist der Bios des Patriarchen Euthymios († 917), der etwa aus den zwanziger Jahren des Saeculum stammen dürfte. Verfasser ist wahrscheinlich ein Mönch aus einem der Klöster des Patriarchen. Der Bios ist ein wichtiges Dokument für die Geschichte Leons VI. und zugleich eines der letzten vormetaphrastischen großen Dokumente der unrhethorischen Hagiographie.<sup>4</sup>

Theoktiste: Joannu 1–77; ASS Nov. IV 224–233 und G. K. Naupliotes, *Ἡ ἄγία Θεοκτίστη*, Athen 1931, 89–111; – Antonios Kauleas: lat. ASS Febr. II 622–629 und PG 106, 181–200; griech. A. Papadopoulos-Kerameus, *Monumenta graeca et latina ad historiam Photii Patriarchae pertinentia I*, Petersburg 1899, 1–25. – Ein weiterer Bios dieses Patriarchen bei A. Jahn, *Anecdota graeca theologica*, Leipzig 1893, 74–75; – *Vita Euthymii*: ed. C. de Boor, Berlin 1888, und P. Karlin-Hayter, *Byzantion* 25–27 (1955–1957) 8–152.

Den Bios des hl. Theophylaktos, der um 760 geboren, in den Dienst des Patriarchen Tarasios trat, um 800 Metropolit von Nikomedeia wurde und gegen 840 als Bekenner des Bilderkultes starb, schrieb geraume Zeit später – etwa um 900 – ein zweiter Theophylaktos, wahrscheinlich Kleriker der Kirche von Nikomedeia.<sup>5</sup>

Ausgabe: A. Vogt, S. Théophylacte de Nicomédeie, ABoll. 50 (1932) 67–82.

892 starb die hl. Theodora von Thessalonike, die, aus Aigina stammend, mit ihrer Familie vor den Arabern nach Thessalonike flüchtete und dort

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 509; – E. Kurtz, ABoll. 27 (1908) 28–34; – H. Delehaye, ABoll. 26 (1907) 249; – BHG 495.

<sup>2</sup> Ehrhard 199; – ders., *Überlieferung I* 1, 497; I 2, 663; I 3, 940; – BHG 1723–1724; – P. G. Zerlentes, BZ 10 (1901) 159–165; – H. Delehaye, *La vie de sainte Théoktiste de Lesbos*, Byzantion 1 (1924) 191–200; – ders., *Mélanges Bidez* = *Annuaire* 2 (1934) 257–258; – ders.,

*Sanctus*, Brüssel 1927, 221–226.

<sup>3</sup> Ehrhard 199; – ders., *Überlieferung I* 1, 572. 574; I 2, 670 u. a.; – BHG 139. 139b.

<sup>4</sup> Krumbacher 313; – P. Maas, *Literarisches zu der Vita Euthymii*, BZ 21 (1912) 436–440; – N. A. Bees, *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 19 (1944), Athen 1949, 105–120; – BHG 651.

<sup>5</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 590; I 3, 298; – BHG 2451.

nach dem Tod ihres Mannes Nonne wurde. Schon 893 erfolgte ihre feierliche Erhebung, über welche ein Bericht eines ebenfalls aus Aigina stammenden Klerikers Gregorios vorliegt, der auch – noch vor 904 – einen Bios der Heiligen verfaßte, der später paraphrasiert wurde.<sup>1</sup>

Translationsbericht: Ed. Kurtz, Des Klerikers Gregorios Bericht über Leben, Wunderthaten und Translation der hl. Theodora von Thessalonich, Mémoires der kaiserl. AW Petersburg, VIII<sup>e</sup> sér. VI 1 (1902) 37–49; – Bios: Bischof Arsenij, Jurjev 1899; – Paraphrase des Bios: Kurtz, a. a. O. 1–36.

Nicht vor 905 kann jener Basileios († 898) Erzbischof von Thessalonike gewesen sein, der eine der besten und präzisesten byzantinischen Heiligenvitens geschrieben hat: die des hl. Euthymios des Jüngeren von Thessalonike, der 898 gestorben ist. Vielleicht stammt von Basileios auch die Akoluthie auf diesen Heiligen, die jedenfalls von seiner Biographie inspiriert ist.<sup>2</sup>

L. Petit, Vie et office de saint Euthyme le Jeune, RevOrChr. 8 (1903) 155–205. 503–536 und Bibliothèque Hagiographique Orientale 5 (1904) 14–51.

Die erste Gattin des Kaisers Leon VI., Theophano († 893), wurde als Heilige der byzantinischen Kirche verehrt. Nikephoros Gregoras gehört zu ihren Lobrednern. Doch kennen wir schon das Enkomion eines Zeitgenossen, das freilich von den Familienkonflikten im Kaiserhause nichts weiß, vielleicht auch noch zu Lebzeiten der Heldin abgefaßt wurde, also eher Kaiserrede als hagiographisches Dokument ist.<sup>3</sup>

E. Kurtz, Zwei griechische Texte über die hl. Theophano, Mémoires der kaiserl. AW Petersburg, VIII<sup>e</sup> sér. III 2 (1898) 1–24.

Etwa dem ersten Viertel des 10. Jahrhunderts gehört die anonyme Lebensbeschreibung des hl. Euaristos an, der zu den treuen Anhängern des Patriarchen Ignatios gehörte und 897 gestorben ist. Er war Abt des Klosters Kokorobion in Konstantinopel. Der Bios ist ein Panegyrikos für den Vortrag in der Kirche. Der Verfasser dürfte ein Zeitgenosse des Heiligen gewesen sein.<sup>4</sup>

Ed. Ch. van de Vorst, La vie de S. Évariste higoumène à Constantinople, ABoll. 41 (1923) 288–325.

Unter den historisch besonders bedeutsamen Biographien der Mitte des 10. Jahrhunderts sei an erster Stelle der Bios des Bischofs Petros von Argos genannt (siehe oben S. 550). Man hat in diesem Petros mit unzureichenden Gründen einen Sizilianer oder Petros von Atroa gesehen.

Verfasser dieses Bios soll nach Papaoikonomu und Vasiliev, ohne ersichtlichen Grund, der Nachfolger des Heiligen, Konstantinos von Argos, sein.

Der Bios ist von besonderer Bedeutung für die Geschichte der Slawen- und Bulgareneinfälle in Griechenland in der ersten Hälfte des 10. Jahr-

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 802. 905 u. a.; – BHG 1737–1739.

<sup>2</sup> Ehrhard 195. 198; – ders., Überlieferung I 3, 172. 345. 952; – Alexandros Lauriotès, Ἐκκλ. Ἀναγ. 16 (1896) 373–375; –

BHG 655.

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung z. B. I 3, 940. 942; – BHG 1794; – G. da Costa-Louillet, Byzantion 25–27 (1955–1957) 823–836.

<sup>4</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 953.



hunderts. Im Athen. 278 (s. 14) steht das Leben unter dem Verfassernamen eines Metropolitens Theodoros von Nikaia.<sup>1</sup>

Etwa um 940 wurde die Lebensbeschreibung des Mönches Blasios von Amorion († ca. 912) abgefaßt.<sup>2</sup>

Nicht viel später schrieb der Mönch Gregorios den Bios des jüngeren Basileios († 944). Wir besitzen davon zwei Redaktionen. Gregorios selbst war ein Schüler seines Helden.<sup>3</sup> Auch das Leben des Studitenabtes Nikolaos, eines der bedeutsamsten Nachfolger des großen Theodoros († 868), entstand erst in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts; der Verfasser ist unbekannt.<sup>4</sup>

Eine armenische Heilige, welche um diese Zeit Eingang in den byzantinischen Kalender fand, ist die hl. Maria die Jüngere († ca. 903). Ihr Bios muß nicht lang nach ihrem Tod entstanden sein; der Verfasser bleibt im Dunkel.<sup>5</sup>

Bios des Petros von Argos: ed. J. Cozza-Luzi, Nova Patrum Bibliotheca IX 3, Rom 1888, 1–17 und denselben Text mit Verbess. Ch. Papaikonomu, 'O ποιοῦχος τοῦ Ἄργους Πέτρος ἐπίσκοπος, Athen 1908, 59–74; – Blasios von Amorion: ASS Nov. IV 657–669; – Basileios der Jüngere: Exc. ASS März III 24\*–39\*; 3. Aufl. 26\*–32\*; – Ausf. Auszüge bei A. N. Veselovskij, Sbornik otd. russ. jazyka der Kaiserl. AW 46, Petersburg 1890, nr. 6, Anhang 10–76; A. N. Vilinskij, Žitie sv. Vasilija Novogo v russkoj literature II, Odessa 1914, 143–346, ediert aus dem sehr umfangreichen Text die wichtigsten Fragmente, welche sich nicht bei Veselovskij finden, wiederholt aber auch einiges, was Veselovskij schon ediert hat; – Nikolaos Studites: PG 105, 864–925; – Maria die Jüngere: ASS Nov. IV 688–705; Auszüge bei M. Gedeon, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, Konstantinopel 1899, 294–301.

Lange Zeit mit Niketas Paphlagon, dem Rhetor und Philosophen, verwechselt wurde Niketas David, der Bischof des paphlagonischen Dadybra. Er dürfte etwas jünger als sein Homonymos sein und um die Mitte des 10. Jahrhunderts gewirkt haben. Er ist wohl der Verfasser der bekannten

<sup>1</sup> Ehrhard 167; – ders., Überlieferung I 1, 624; I 3, 267–268; – BHG 1704; – E. Rickenbach, Storia e scritti di san Pietro d'Argo, Bessarione an. 3, vol. 5 (1899) 449–469; dass. deutsch: Schweizer Blätter für Kunst und Wissenschaft 1900, 1–27; – N. A. Bees, ByzNgrJbb. 6 (1927–1928) 348; – A. Vasiliev, The life of Peter of Argos and its historical significance, Traditio 5 (1947) 163–190; – F. Halkin, ABoll. 69 (1951) 164–167.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 513. 515. 531; – BHG 278; – F. Dvornik, Quelques données sur les Slaves extraites du tome IV Novembris des „Acta Sanctorum“, Byzantinoslavica 1 (1929) 35–39; – H. Grégoire, La vie de saint Blaise d'Amorium, Byzantion 5 (1929–1930) 391–414; – H. Delehaye, A propos de saint Césaire du Palatin, Rendiconti della Pont. Accad. di Archeologia 3 (1925) 45–48.

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung bes. I 3, 424. 951–952; – BHG 263–264; – A. N. Veselovskij, Žurnal 261 (1899) Januar 80–92; – ders., A. N. Vilinskij sv. Vasilija novogo v russkoj literaturě, 2 Bde, Odessa 1914–

1913 (mir unzugängl.); – G. Pesenti, Un rifacimento greco-volgare della vita di san Basilio scritta da Gregorio asceta, BZ 30 (1929–1930) 316–323; – G. Moravcsik, Magyar Nivl 31 (1935) 17–20; – H. Grégoire-P. Orgels, L'invasion hongroise dans la „Vie de s. Basile le Jeune“, Byzantion 24 (1954) 147–156; – G. da Costa-Louillet, Byzantion 24 (1954) 492–511.

<sup>4</sup> Ehrhard 151; – ders., Überlieferung I 1, 578. 581; I 3, 80 u. a.; – BHG 1365; – V. Beševliev, Godišnik der Universität Sofia, Istor.-Fil. Fak. 32, 9 (1936) 30–32; – Th. Nissen, ByzNgrJbb. 14 (1937–1938) 331–339; – E. v. Dobschütz, BZ 18 (1909) 70–72; – G. da Costa-Louillet, Byzantion 25–27 (1955–1957) 794–812.

<sup>5</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 820. 828; – BHG 1164; – G. Balasčev, Izvēstija des Russ. Archäol. Inst. in Konstantinopel (1899) 189–220 mit Auszügen; – P. Peeters, Une sainte arménienne oubliée, Handes Amsorya 4 (1927) 723–730 = Peeters, Recherches d'histoire et de philologie orientales I, Brüssel 1951, 129–135.

Vita des Patriarchen Ignatios, einer antiphotianischen Darstellung dieses Patriarchen, die trotz ihrer Tendenz historisch sehr wichtig ist. Nach einer ansprechenden Vermutung von F. Dvornik ist der Verfasser dieses Bios wohl auch der Redaktor der antiphotianischen Dokumentensammlung, deren Sichtung und Kritik in jüngster Zeit erst zur Ablehnung des sogenannten II. photianischen Schismas geführt hat.

Niketas David ist auch der Verfasser jenes Martyriums des hl. Georgios, das Symeon Metaphrastes seiner Sammlung einverleiht hat, wobei er jedoch die Einleitung wegließ.

Schließlich ist er auch der Verfasser von hsl. erhaltenen Hermenien zu den Tetrasticha des Gregorios von Nazianz und zweier Exegeseis zum selben Kirchenvater und schließlich von Erklärungen zu dessen 12 Epitaphia. Andere teilen diese Hermenien und Exegesen dem Niketas Paphlagon zu. Ähnliches gilt von den erhaltenen Fragmenten eines Kommentars zum Lukasevangelium.<sup>1</sup>

Zwischen den Jahren 959 und 963 entstand der Bios der heiligen Thomaïs von Lesbos. Der Verfasser bleibt anonym; er schrieb kurz nach dem Tod der Heiligen diesen Bios einer von ihrem Mann verkannten, wunderwirkenden Ehefrau in Konstantinopel.<sup>2</sup>

Ignatios-Vita: PG 105, 488–574; Mansi XVI 209–292; – die antiphotianischen Akten: Mansi XVI 409–457; – Erklärungen zu Gregorios von Nazianz: PG 38, 681–842; – Lukas-Fragmente: PG 105, 576 f.; – der metaphrastische Geoiostext: ASS April III, IX–XV; die Einleitung: K. Krumbacher, Der hl. Georg, München 1911, 181–182; – Thomaïs: ASS Nov. IV 234–242.

Abhängig von Georgios Monachos ist im 10. Jahrhundert eine Vita Konstantinos' des Großen abgefaßt worden, in der uns umfangreiche Bruchstücke aus Philostorgios erhalten geblieben sind.<sup>3</sup>

Ed. H. G. Opitz, Die Vita Constantini des cod. Angel. 22, Byzantion 9 (1934) 535–593; – dazu J. Bidez, a. a. O. 10 (1935) 421–426.

Lange Zeit nur fragmentarisch bekannt war das Leben eines Antonios des Jüngeren, der aus Jerusalem stammte, nach Kleinasien kam und unter Kaiser Michael II. (820–829) Gouverneur des Kibyrrhaioten-Themas wurde.

Nach heldenhaften Kämpfen wanderte er als Mönch in den verschiedensten Gegenden des Reiches umher und starb 865. Sein Biograph, der den Heiligen in seinen letzten Jahren noch besuchen konnte, ist vielleicht im

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung I 2, 610; I 3, 180. 811; – BHG 817. 675 z; – LTK VII 570 (A. Ehrhard); – Encicl. Cattolica VIII 1837–1838 (M. Gordillo); – A. Vogt, Deux discours inédits de Nicetas de Paphlagonie, Rom 1931 (Einleitung); – Emereau, EO 23 (1924) 413; – F. Dvornik, The Photian schism, Cambridge 1948, Index s. v. Niketas David (mit der Literatur zur antiphotianischen Aktensammlung); – V. Vasilievskij, Zur Verteidigung der Ansicht, daß die Vita des Patriarchen Ignatios echt sei und einem zeitgenössischen Autor, dem Niketas Paphlagon angehöre (russ.), VVrem. 6 (1899) 39–56; – A. Papadopoulos-Kerameus, Ψευδοκλήτας ὁ Παφλαγῶν καὶ ὁ

νόθος βίος τοῦ πατριάρχου Ἰγνατίου, VVrem. 6 (1899) 13–38; – J. Sajdak, Historia critica scholiastarum et commentariorum Gregorii Nazianzeni, Cracoviae 1914, 106. 133. 120. 156. 164.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 910. 912; – BHG 2454; – G. da Costa-Louillet, Byzantion 25–27 (1955–1957) 836–839.

<sup>3</sup> BHG 365; – P. Franchi de' Cavalieri, Di un frammento di una vita di Costantino nel codice greco 22 della Biblioteca Angelica, Studi e documenti di storia e diritto 18 (1897) 89–131; – J. Bidez, Philostorgius: Kirchengeschichte, Leipzig 1913, LXXXVIII ff.

Studiu-Kloster zu suchen, hat aber offenbar geraume Zeit nach dem Tod seines Helden zu schreiben begonnen.<sup>1</sup>

A. Papadopulos-Kerameus, *Pravosl. Palestinskij Sbornik* XIX, 3(57), Petersburg 1907, 186–216; – die dort fehlenden Partien: ed. F. Halkin, *ABoll.* 62 (1944) 187–225.

Auf Grund der hsl. Bezeugung bis ins 10. Jahrhundert zurück wird die erste griechische Vita des hl. Joannes Damaskenos zu datieren sein. Sie baut auf einem rudimentären (ἀγροικιστῆ) arabischen Bios auf, der wohl erst geraume Zeit nach dem Ableben des Damaskeners entstanden sein dürfte und etwa in die Wende zum 10. Jahrhundert zu setzen ist. Der Verfasser des griechischen Bios ist ein Joannes, Patriarch von Jerusalem (nicht Antiocheial), den man dann wohl mit jenem Joannes gleichzusetzen hat, der (nach W. Hotzelt) von 965 bis 969 regierte. Er wurde sozusagen zum kanonischen Bios des Heiligen. Mit dieser Datierung ist es fürderhin nicht mehr möglich, die arabische Vorlage des Patriarchen in jener zweiten arabischen Vita zu suchen, die ein Priester und Mönch Michael frühestens im Dezember 1085 abgefaßt hat. Die Ähnlichkeit mit dem griechischen Bios dürfte daraus abzuleiten sein, daß Michael trotz seiner Versicherungen, keine Biographien vorgefunden zu haben, ausgiebigst aus dem ersten arabischen Bios geschöpft hat. Michael scheint Mönch des Klosters des Symeon Stylites gewesen zu sein; so sagt wenigstens der Georgier Ephraem Mtsire (Anfang des 12. Jahrhunderts), der des weiteren berichtet, der Metropolit Samuel von Adana habe den Bios des Michael ins Griechische übersetzt und dabei zugleich rhetorisch überarbeitet. Aus dieser griechischen Überaetzung habe er, Mtsire, ihn ins Georgische übertragen.<sup>2</sup>

Bios des Joannes von Jerusalem: PG 94, 429–490; ASS Mai II 723–730; – zweiter arabischer Bios ed. P. C. Bacha, *Biographie de s. Jean Damascène. Texte original arabe, Harisâ* 1912 und London 1912; – deutsche Übers. davon: G. Graf, *Das arabische Original der Vita des hl. Johannes von Damaskus, Der Katholik* 93 (1913) 164–190. 320–331; – der georgische Bios: ed. C. Kekelidse, *Christianskij Vostok* III 2, 1914, 119–174.

Frühestens dann in der Wende zum 11. Jahrhundert wird jener dürftige Bios aus dem Marc. gr. 363 entstanden sein, den sein Herausgeber M. Gordillo wohl allzu hoch eingeschätzt hat. Gordillo schlägt als Verfasser einen Mönch Theodoros vor, der – wahrscheinlich in Konstantinopel selbst – um diese Zeit die liturgischen Dichtungen des Damaskeners kommentiert und ein Lexikon zu den Kanones verfertigt hat (Laurent. LVII 42).<sup>3</sup>

Bios: ed. M. Gordillo, *Damascenica*, Rom 1926, 63–67 mit lat. Übers.

Spätestens im 10. Jahrhundert – nach Ausweis der Hss. – verfaßte ein Hagiograph, der sich Nikephoros nennt und als Presbyter der Hagia

<sup>1</sup> BHG 142; – P. van den Ven, *BZ* 19 (1910) 307–313 (zum Text von Papadopulos-Kerameus).

<sup>2</sup> Ehrhard 71; – ders., *Überlieferung* bes. I 3, 1024–1029; – BHG 884; – M. Jugie, *La vie de s. Jean Damascène*, EO 23 (1924) 137–161; – J. Hoeck, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, OrChrPer.

17 (1951) 8–10; – P. Peeters, *Tréfonds* 185 (mit Literatur zur georg. Übers.).

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 3, 25; – BHG 885b; – Hoeck, a. a. O.; – M. Jugie, *Une nouvelle vie et un nouvel écrit de s. Jean Damascène*, EO 28 (1929) 35–41; – L. de Stefani, *Il lessico ai canonici giambici di Giovanni Damasceno*, BZ 21 (1912) 431–435.

Sophia ausgibt, einen Bios des „Toren um Christi Willen“ (ὁ διὰ Χριστὸν σαλός) Andreas, dessen Zeitgenosse er gewesen sein will. Es handelt sich dabei um eine historische Fiktion, denn der Verfasser plazierte seinen Heiligen geschichtlich ins 5.–6. Jahrhundert, während er selbst nicht sehr viel vor der ältesten erhaltenen Handschrift (10. Jahrhundert) geschrieben haben dürfte. Wir haben es also mit einem hagiographischen Roman zu tun, der stark von eschatologischen Vorstellungen beherrscht ist, zugleich aber sehr interessante kulturgeschichtliche Schilderungen aus dem Leben der Hauptstadt bietet. Gelegentlich in den Handschriften auftauchende Dialoge des Andreas etwa mit seinem Freund Epiphanius usw. sind Exzerpte theologisch-eschatologischer Natur aus dem Bios.<sup>1</sup>

Ausgaben in verschiedenen Rezensionen: ASS Mai VI, appendix 1–111; – PG 111, 621–888 und Hieron. Augustinos, Jerusalem 1911; – russ. Übers. v. J. Sreznevskij, Sbornik kaiserl. AW, Abt. für russ. Sprache XX 4, Petersburg 1897, 149–184; – größere Stücke mit kritischem Apparat: ed. S. Murray (siehe Anmerkung).

Nach der Übersetzung der Dialoge Gregors des Großen ins Griechische (8. Jahrhundert), aber spätestens im 10. Jahrhundert (Alter der Hs.) entstand in griechischer Sprache eine hagiographische Notiz über den Patriarchen der Mönche des Abendlandes, Benedictus von Nursia, die einen Auszug aus den Dialogen Gregors des Großen darstellt.<sup>2</sup>

Sehr nahe an die Zeit des Metaphrasten kommen wir wohl auch mit der Bearbeitung eines verlorenen Berichts über die 10 kretischen Märtyrer unter Kaiser Decius. Um dieselbe Zeit dürfte auch eine kurze Paraphrase des Martyriums, einem Hesybios, Presbyter von Konstantinopel, zugeschrieben, entstanden sein.<sup>3</sup>

Einzig im Patmiacus 254 (um das Jahr 1000) überliefert ist das Leben eines bisher unbekanntenen Bekenner unter Kaiser Leon V. (813–820), namens Nikephoros, des Gründers eines Klosters in Sebaze in Bithynien. Der Bios, ein inhaltsleerer Panegyrikos, entstand vielleicht aus dem Bedürfnis, dem Kloster eine Gründerlegende zu schaffen.<sup>4</sup>

Neben dem Bios des Nikephoros enthält der Patmiacus 254 noch weitere Unica. Von ihnen gehört wohl ebenfalls in die Nähe des Metaphrasten eine Paraphrase des eusebianischen Martyriums der hl. Theodosia sowie der Bios eines Nikon, Abtes des Gerasimos-Klosters am Jordan, unter dessen Leitung sich Symeon Salos von Emesa begeben hatte. Auch diese Nikon-Legende scheint eine spätere Erfindung zum Ruhm des Klosters zu sein. Die beiden genannten Texte sind noch unedierte.<sup>5</sup>

Benedictus: O. Heiming, Ein Bios des hl. Benedikt aus einem griechischen Menologium des 10. Jahrhunderts, Casinensia I, Montecassino 1929, 55–64; – Kretische Märtyrer:

<sup>1</sup> Ehrhard 194. 197; – ders., Überlieferung I 3, 924. 948–950; – BHG 115z ff.; – S. Murray, A study of the life of Andreas, the fool for the sake of Christ, Borna-Leipzig 1910; – G. da Costa-Louillet, Byzantion 24 (1954) 179–214.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 427; – BHG 273e.

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 397. 511.

514. 517; I 3, 138 u. a.; – BHG 1196 1197b.

<sup>4</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 613; – BHG 2300; – F. Halkin, Un ménologe de Patmos (ms. 254) et ses légendes inédites, ABoll. 72 (1954) 15–34.

<sup>5</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 611. 613; – BHG 1775b. 2315. – Halkin, a. a. O.

ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* IV 224–237 und V 399–400; P. Franchi de' Cavalieri, *Miscellanea Mercati* V, Vatikan 1946, 7–40; – Paraphrase des Martyriums: E. Psalidakis, *Κρητικά Χρονικά* 2 (1948) 569–576; – Nikephoros von Sebaze; F. Halkin, *Une victime inconnue de Léon l'Arménien? Saint Nicéphore de Sébaze, Byzantion* 23 (1953) 11–30.

Derselben Entstehungszeit ist ungefähr die längste Vita des hl. Nikolaos von Myra, die sogenannte Vita compilata, zuzuweisen, die wahrscheinlich von Symeon Metaphrastes benützt wurde. Die wichtigsten Quellen sind der Bios des Archimandriten Michael und das methodianische Enkomion.<sup>1</sup>

Wahrscheinlich noch im 10. Jahrhundert, aber schon ungewiß, ob noch vor oder nach dem Metaphrastes, entstand die Vita des Bischofs Theokletos von Lakedaimon, eines Zeitgenossen des Photios. Verfasser war ein Kleriker der Kirche von Lakedaimon.<sup>2</sup>

Eine interessante Entdeckung zur Hagiographie des 10. Jahrhunderts wurde schließlich auf dem Sinai gemacht. In arabischer Übersetzung fand sich ein Brief eines Diakon und Bibliophylax Euaristos von Konstantinopel an den Kaiser Konstantinos VII., aus dem sich ergibt, daß der Verfasser vom Kaiser den Auftrag erhalten hatte, eine Sammlung von Heiligenleben zur Vorlesung an den Festen des Kirchenjahres zu veranstalten. Von dieser Sammlung, sollte sie wirklich entstanden sein, scheint jede Spur verlorengegangen zu sein.<sup>3</sup>

Nikolaos, Vita compilata: ed. (unvollständig) G. Anrich, *Hagios Nikolaos I*, Leipzig-Berlin 1913, 211–234 (inc. "Ἀπαντες μὲν ἄγιοι"); – Theokletos: N. A. Bees (Vées), *Vie de s. Théoclète, évêque de Lacédémone, Vizantijskoe Obozrenie* 2 (1916) Beil. 1, 27–53, und A. Sguritsas, *Θεολογία* 27 (1956) 572–593; – Brief des Euaristos: arab. ed. A. Smith-Lewis - M. Dunlop Gibson, *Studia Sinaitica* XII, Cambridge 1907, 27–28.

Schließlich sei hier unter den Hagiographica noch ein Brief eines Niketas, βασιλικὸς κληρικὸς, genannt, in welchem er über das Wunder am Grab des Herrn, das „Heilige Feuer“, im Jahre 947 berichtet.<sup>4</sup>

*Archives de l'Orient Latin* 1 (1884) 375–382 und A. Papadopoulos-Kerameus, *Pravosl. Palestinskij Sbornik* 38, Petersburg 1895 (mit russ. Übers.).

In einer Reihe von Fällen hagiographischer Art kann nur ungefähr angegeben werden, daß wir es mit einem Erzeugnis aus der Zeit vor dem Metaphrastes zu tun haben, ohne daß es möglich wäre, genauer zu datieren. Daraus einige Beispiele:

Von einem Kosmas, Rhetor und Mönch, überliefert der Messan. s. Salvatoris 30 (1307) einen Bios des hl. Gerasimos.<sup>5</sup>

Zwei Texte sind dem hl. Phokas gewidmet. Der eine (Ἐπειδὴ περ πολλὰ κίς) steht bereits in einer Hs. des 10. Jahrhunderts (Vat. gr. 797). Ein weiterer Text (Ἐν τοῖς καιροῖς) begegnet zwar erst in einer nichtmenologischen Sammlung des 12. Jahrhunderts und setzt den Text Ἐπειδὴ περ voraus,

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 161; I 2, 174; I 3, 979; – G. Anrich, *Hagios Nikolaos II*, Leipzig-Berlin 1917, 110–115. 303–311; – BHG 1348c.

<sup>2</sup> BHG 2420; – E. Kurtz, *Vizantijskoe Obozrenie* 3 (1917) Beil. 2, 27–29.

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 24.

<sup>4</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 750; – Krumbacher 313–314.

<sup>5</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 445; – BHG 695.

kann aber ebenfalls schon vor dem Metaphrasten entstanden sein.<sup>1</sup> Ein Bios befaßt sich mit dem Leben der Äbtissin Eirene des konstantinopolitanischen Klosters τοῦ Χρυσοβαλάντου.<sup>2</sup>

Gerasimos-Vita des Kosmas: ed. A. Papadopulos-Kerameus, Συλλογὴ Παλαιστινῆς καὶ Συριακῆς ἀγιολογίας I, Petersburg 1907, 124–135; – Auf Phokas („Ἐπειδήπερ“): ASS Juli III 639–645, 3. ed. 610–616; – der II. Phokas-Text: P. van den Vorst, ABoll. 30 (1911) 272–279; – Eirene: ASS Juli VI 602–634.

Nicht näher datierbar scheint auch die Textvorlage zu sein, welche der Metaphrast für seinen Roman des hl. Martinianos benützte, die er freilich noch mit Motiven aus Barlaam und Joasaph anreicherte.<sup>3</sup>

Vormetaphrastisch ist auch ein ziemlich weitläufiger Bericht ohne Verfasseramen über Leben und Martyrium Joannes' des Täufers sowie über die wunderbare Auffindung seiner Reliquien.<sup>4</sup>

Dasselbe gilt von jenem Diakon und Skenophylax Photios, von dem ein langes Enkomion auf den Martyrer Lukillianos und seine Gefährten gedruckt ist, während ein vormetaphrastisches Halbjahrespanegyrikon hsl. auch eine Rede auf den Evangelisten Lukas erhalten hat.<sup>5</sup>

Martinianos: P. Rabbow (mit P. Wittichen), Wiener Studien 17 (1895) 253–293 und A. Papadopulos-Kerameus, Συλλογὴ Παλαιστινῆς καὶ Συριακῆς ἀγιολογίας I, Petersburg 1907, 85–103; – Joannes der Täufer: ed. Meliton von Madaba, ΝΣιών 24 (1932) in zahlr. Fortsetzungen; und B. Latyšev, Menologii anonymi byzantini saec. X. quae supersunt II, Petersburg 1912, 400–409; – Photios auf Lukillianos: ASS Juni I 276–286, 3. ed. 270–279.

Spätestens dem 12. Jahrhundert, sehr wahrscheinlich aber doch in der Mitte des 10., gehört der Metropolit Theodoros von Kyzikos an, von dem ein Enkomion auf den heiligen Blasios überliefert, jedoch nicht gedruckt ist.<sup>6</sup>

Ein Nikephoros Magistros erscheint schon in einer Hs. des 11./12. Jahrhunderts als Verfasser eines Martyriums des hl. Theodoros Teron. Vielleicht gehört auch er noch in die vormetaphrastische Zeit.<sup>7</sup>

Ehrhard hält auch jenen Nikolaos Sinaites für vormetaphrastisch, der einen Bios des hl. Einsiedlers Onuphrios geschrieben hat, der jedoch noch ungedruckt ist.<sup>8</sup>

In einem vormetaphrastischen Februar-Menologion des 10. Jahrhunderts (Paris. gr. 1452) findet sich die Vita eines Paulos Salos, die Ehrhard sonst nirgends entdecken konnte.<sup>9</sup>

Die beherrschende Erscheinung auf dem Gebiet der Hagiographie des 10. Jahrhunderts ist ohne Zweifel Symeon Metaphrastes. Kaum ein

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 328. 384; I 3, 785; – BHG 1535 y. 1536.

<sup>2</sup> Ehrhard 194. 197; – ders., Überlieferung I 3, 216. 291. 908 u. a.; – cod. Kutlum. 208 enthält neben dem Bios auch liturgische Stücke für das Fest der Heiligen; – BHG 952.

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 390. 568. 572. 579 u. a.; – BHG 1177/1177c.

<sup>4</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 329. 569. 573. 574. 576; I 2, 234. 266 u. a.; – BHG 836.

<sup>5</sup> Ehrhard 176; – ders., Überlieferung I 2, 131; – H. Delehaye, ABoll. 31 (1912) 187–192; – BHG 999. 993f.

<sup>6</sup> Ehrhard 169; – ders., Überlieferung I 1, 310; I 3, 118; – BHG 277k.

<sup>7</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 43. 900; – BHG 1762 m.

<sup>8</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 313. 460. 485. 798; – BHG 1381. 1381 a.

<sup>9</sup> BHG 2362; – Ehrhard, Überlieferung I 1, 579.

byzantinischer Schriftsteller gab der Forschung in der Datierungsfrage solche Rätsel auf wie er. Zeitweise schwankten die Grenzen seiner zeitlichen Einordnung zwischen dem 7. und 14. Jahrhundert. Heute ist es gesichertes Ergebnis, daß er dem 10. Jahrhundert angehört. Es scheint, daß er noch zur Regierungszeit Kaiser Leons VI. (886–912) das Licht der Welt erblickte. Er schlug die Verwaltungslaufbahn ein und war Logothet unter den Kaisern Nikephoros Phokas, Joannes Tzimiskes und Basileios II. Nach Quellen, die ein gewisses Vertrauen verdienen, soll er gegen Ende seines Lebens das Mönchskleid angezogen haben. Schon zur Zeit des Michael Psellos muß er als Heiliger verehrt worden sein.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Plan, ein neues Menologion herzustellen, auf den Kaiser Konstantinos Porphyrogenetos zurückgeht; daß freilich dieser Kaiser Symeon den Auftrag gegeben hätte, läßt sich nicht beweisen. Wohl aber ist gegen die Identität zwischen dem Metaphrasten und dem Chronisten Symeon Magistros und Logothetes kaum mehr etwas einzuwenden. Gestorben dürfte Symeon um die Jahrhundertwende sein.<sup>1</sup>

Bevor wir uns seinen hagiographischen Metaphrasen zuwenden, seien zunächst seine übrigen Werke (abgesehen von der Chronik) kurz aufgeführt:

Neben Dichtungen nicht liturgischen Charakters sind eine Reihe von Kanones in den Menäen zu nennen, wengleich einige davon auch unter anderem Namen gehen. Einen weiteren Kanon hat Pitra herausgegeben, andere sind noch unediert. Stichera auf den Styliten Symeon vom Wunderberg werden bald ihm, bald einem Theophanes zugeschrieben (siehe S. 602). Auch andere Stichera sind noch bekannt, deren Echtheit weniger umstritten ist, ebenso Verse auf die Seele, ein Synaxar in Versen auf Christi Kreuzigung.

Didaktischen Zwecken scheinen Zwölfsilber über die Inkarnation in Frag-Antwort-Form und ebensolche über die Apostel gedient zu haben. Sie sind noch unediert, wie auch manch andere kleinere Gedichte und Gebete in Versen.

Symeon ist auch unter den Eklogen-Verfassern zu nennen. Wir kennen *ἡθικὰ λόγοι καὶ*, d. h. erbauliche Auszüge aus Basileios dem Großen, Chrysostomos und Makarios.<sup>2</sup> Die Handschriften führen auch 130 *κεφάλαια γνωστικά* auf. An kirchlichen Reden seien erwähnt eine Rede über die Marienklage

<sup>1</sup> Ehrhard 200–203; – ders., Überlieferung I 2 und 3, 1–441 (Hauptwerk); – DTC XIV 2, 2959–2971 (J. Gouillard); – V. Vasilevskij, Über das Leben und die Werke des Symeon Metaphrastes (russ.), *Žurnal* 212 (1880) 379–437; – ders., Der Synodalcodex des Metaphrastes, *Žurnal* 311 (1897) Juni 332–404, vermehrt separat 1899; – M. Jugie, Sur la vie et les procédés littéraires de Syméon Métaphraste, *EO* 26 (1923) 5–10; – S. Eustratiades, *Συμεών Λογοθέτης ὁ Μεταφραστής. Χρόνος τῆς ἀρχῆς καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα*, *Ἐπετηρίς* 8 (1931) 47–65 (will Symeon ins 11. Jahrhundert versetzen!); – ders., nochmals: *Ὁ χρόνος τῆς ἀρχῆς Συμεών τοῦ μεταφραστοῦ*, *Ἐπετηρίς* 10

(1933) 26–38; – dagegen z. B.: F. Dölger, *BZ* 32 (1932) 400–401 und *BZ* 34 (1934) 401f.; – P. K. Kekelidze, Symeon Metaphrastes nach georgischen Quellen (russ.), *Trudy der Kiever geistl. Akademie* 1910 II 172–191; – N. B. Tomadakes, *Εἰς Συμεῶνα τὸν Μεταφραστὴν*, *Ἐπετηρίς* 23 (1953) 113–138; dazu F. Dölger, *BZ* 47 (1954) 183–184; Emereau, *EO* 24 (1925) 175.

<sup>2</sup> G. L. Marriot, Symeon Metaphrastes and the seven homilies of Macarius of Egypt, *JournTheolStud.* 18 (1917) 71ff.; – ders., The tractate of Symeon Metaphrastes, „de perfectione spirituali“, *JournTheolStud.* 19 (1918) 331ff.

und eine Rede auf den Karsamstag (vielleicht identisch mit der Marienklage). Schließlich kennen wir noch 25 Briefe.

Zu Unrecht schreibt man Symeon gelegentlich einen Lukaskommentar zu. Die Zitate in der Lukas-Katene des Niketas von Herakleia sind alle aus den hagiographischen Metaphrasen herausgezogen. Auch die Erzählung vom Bau der Sophienkirche muß ihm abgesprochen werden.<sup>1</sup>

Eine Epitome canonum wird von verschiedenen Hss. unserem Symeon zugeschrieben, wenn auch sie andere einem Symeon Hieromonachos τοῦ Σχολαρίου zuteilen. Zachariae von Lingenthal sprach sich gegen die Verfasserschaft des Metaphrasten aus; doch sind seine Gründe wohl nicht ganz stichhaltig. Die Epitome diente als Grundlage für den Kommentar des Aristenos (siehe S. 657).<sup>2</sup>

Kanon ed. J. Pitra, *Analecta* I 433-435; weitere Stichera C. Litzica, *Poesia religiosa bizantina*, Bukarest 1899, 51-61, und A. Papadopulos-Kerameus, *BZ* 8 (1899) 66-70; - Verse auf die Seele: PG 114, 133-134; - Basileios-Ekloge: PG 32, 1115-1182; - Chrysostomos-Ekloge unediert; - Makarios-Ekloge: PG 34, 861-965; - Rede auf die Marienklage: PG 114, 209-218; - Vers- und Prosagebete: PG 114, 224-225, 219-224; - Briefe: 9 in PG 114, 227-236 und Sophronios Eustratiades, 'Ο χρόνος τῆς ἀκριῆς Συμεῶν τοῦ Μεταφραστοῦ, *Ἐπετηρίς* 10 (1933) 26-38; - Epitome canonum PG 114, 235-292 = PG 133, 64-113 und M. Krasnošen, *VVrem.* 17 (1910) 225-246.

Was nun das Menologion betrifft, so ist zunächst festzustellen, daß Symeon seine Arbeit über das ganze Jahr erstreckt hat und nicht nur über die winterlichen Monate ab September. Schon frühzeitig aber muß das sommerliche Menolog gegenüber dem winterlichen in den Hintergrund getreten sein. Tatsache ist allerdings, daß die Sommermonate wesentlich kürzer abgehandelt wurden als die übrigen. Die Gründe sind nicht recht ersichtlich, hängen aber vielleicht mit Reformen des Frühgottesdienstes im Sinne der Kürzung zusammen. Das Werk bestand ursprünglich aus 10 Bänden, wovon je zwei auf die Monate September bis Dezember entfallen, während die Monate Februar bis April im 9. und Mai bis August im 10. Band zusammenggezogen sind. Im ganzen umfaßt die Sammlung 148 Texte, die sich alle auf Heiligenfeste beziehen mit der Ausnahme, daß der Akathistosamstag berücksichtigt wird und die Rede Konstantins VII. auf die Übertragung des edessenischen Christusbildes. Allein 122 Texte entfallen auf die vier Wintermonate. Die Herrenfeste wurden wohl mit Rücksicht auf die bestehenden Panegyriken ausgelassen. Im allgemeinen berücksichtigt Metaphrastes je Tag nur einen Heiligen. Bei den Texten handelt es sich einmal um alte Texte, die der Metaphrast fast unverändert übernommen hat (sicher in zwölf Fällen, wahrscheinlich jedoch noch in drei weiteren Fällen); dann um Texte, die zur Zeit des Metaphrasten entstanden sind und die er zum Teil selbst verfaßt haben mag, dann aber um die eigentlichen Metaphrasen, d. h. um ursprünglich alte Texte, deren historischen Bestand der Metaphrast entgegen manchen Urteilen unangetastet gelassen hat, die er aber stilistisch im Sinne der humanistisch-rhetorischen Vorstellungen teils kürzend, teils

<sup>1</sup> Preger, Die Erzählung vom Bau der Hagia Sophia, *BZ* 10 (1901) 456-457.

<sup>2</sup> A. P. Christophilopoulos, 'Η „κανονική

σύνοψις“ καὶ ὁ Συμεῶν ὁ Μεταφραστής, *Ἐπετηρίς* 19 (1949) 155-157.



erweiternd umgearbeitet hat. Die Vorlagen zu diesen Texten sind in zahlreichen, aber noch nicht in allen Fällen festgestellt.

Das metaphrastische Menologion wurde bald zum beherrschenden im Umkreis der byzantinischen Kirche und darüber hinaus. Es ist heute noch in mindestens 693 Handschriften nachweisbar. Spätere Zeiten haben es erweitert, verkürzt, mit anderen Menologien untermischt usw., aber im wesentlichen Bestand nicht verändert.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A. Ehrhard, Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes und ihr ursprünglicher Bestand, Festschrift zum 1100jähr. Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg 1897, 46–82; – H. Delehaye, Les ménologes grecs, ABoll. 16 (1897) 311–329; – A. Ehrhard, Symeon Metaphrastes und die griechische Hagiographie, RömQuartalschr. 11 (1897) 531–553; – H. Delehaye, Le ménologe de Métaphraste, ABoll. 17 (1898) 448–452; – H. Zilliacus, Zur stilistischen Umarbeitungstechnik des Symeon Metaphrastes, BZ 38 (1938) 333–350.

Zu den Vorlagen des Metaphrastes, vgl. Ehrhard, Überlieferung I 2, 306ff., im Anschluß an die Beschreibung der einzelnen Bände des Menologs. Weitere Literatur in Auswahl (unter Ausschluß der Ausgaben der einzelnen Metaphrasen, die gewöhnlich auch Bemerkungen über die Abhängigkeit enthalten):

September: 1. (Symeon Styl.) H. Lietzmann, Das Leben des hl. Symeon Stylites, Leipzig 1908, 210f.; – 5. (Babylas) P. Peeters, ABoll. 48 (1930) 310; – 22. (Phokas) Die Angabe (vgl. S. 574) ist eine Kontamination aus Asterios und dem Metaphrastes. Vgl. Ehrhard Überlieferung I 2, 356f. 24. (Thekla) A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I, Braunschweig 1883, 187; – 26. (Joannes Evang.) Lipsius, a. a. O. 186 f. 365. 442; – 27. (Kallistratos) H. Delehaye, ABoll. 31 (1912) 235.

Oktober: 2. (Kyprianos) Th. Zahn, Cyprian von Karthago und die deutsche Faustsage, Erlangen 1882, 20. 136; – 8. (Pelagia) H. Usener, Legenden der hl. Pelagia, Bonn 1879, V. 30f.; – 23. (Jakob) J. Haussleiter, Zu den Akten des Jakobus, Bruder des Herrn, ZKG 14 (1894) 73; – 26. (Demetrios) H. Delehaye, Les légendes grecques des saints militaires, Paris 1909, 106; – 28. (Anastasia) H. Delehaye, Étude sur le légendier romain, Brüssel 1936, 167.

November: 1. (Kosmas) L. Deubner, Kosmas und Damian, Leipzig 1907, 44; – 14. (Menas) K. Krumbacher, Miscellen zu Romanos, Abh. Bayer. AW XXIV, 3, München 1909, 49. 54; – 12. (Joannes

Eleemon) H. Gelzer, Leontios' von Neapolis Leben des hl. Johannes des Barmherzigen, Freiburg-Leipzig 1893 XV; – 14. (Philipp) A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II 2, Braunschweig 1884, 39ff.; – 25. (Petros Alex.) J. Viteau, Passions des saints Ecaterine et Pierre d'Alexandrie, Paris 1897, 67; – 26. (Mercurios) St. Binon, Essai sur le cycle de s. Mercure, Paris 1937, 31–33; – 30. (Andreas) J. Flamion, Les actes apocryphes de l'apôtre André, Löwen 1914, 85–87; 211f.; – 28. (Stephanos) J. Gill, A note on the life of St. Stephen the Younger, by Symeon Metaphrastes, BZ 39 (1939) 382–386.

Dezember: 4. (Barbara) Viteau, a. a. O. 87; – 6. (Nikolaos) G. Anrich, Hagios Nikolaos II, Leipzig 1917, 119–124; – Ehrhard, Überlieferung I 1, 394, Anm. 2. – 7. (Ambrosius) F. van Ortoy, Les vies grecques de s. Ambroise et leur sources, Ambrosiana, Mailand 1907, 4. Abh. S. 15; – 8. (Patapios) N. Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae I, Innsbruck 1896, 348; – 11. (Daniel) H. Delehaye, Les saints stylites, Brüssel 1923, XLII, XLV; – 12. (Spyridon) S. Papageorgiu, Ἀσματικὴ ἐκδοιοῦθια καὶ βίος τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος, Athen 1901, S. 43; – P. Heseler, ByzNgrJbb. 9 (1930–32) 116. 122; – P. van den Ven, Byzantium 22 (1952) 229–235; – 15. (Eleutherios) P. Franchi de' Cavalieri, I martiri di san Teodoro e di sant' Ariadne, Rom 1901, 138. 145; – 22. (Anastasia) H. Delehaye, Étude sur le légendier romain, Brüssel 1936, 156; – 23. (Martyrer von Kreta) A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα IV 224ff.; – 31. (Melane) M. Rampolla, Santa Melania, Rom 1905, LVI.

Januar: 5. (Paulos) J. Bidez, Deux versions grecques inédites de la vie de s. Paul de Thèbes, Gent 1900, XXXIV f.; – 9. (Polyeuktos) B. Aubé, Polyecte dans l'histoire, Paris 1882, 34; – 10. (Markianos) Papadopulos-Kerameus, Analekta IV, S. 9'; – 11. (Theodosios) H. Usener, Der hl. Theodosios, Leipzig 1890, VII f.; – 13. (Hermylos) H. Delehaye, ABoll. 31 (1912) 255 f.; – 18. (Athanasios) Br. Becker, Die griechischen Lebensbeschreibungen des Athanasios, Weida 1912; – 22. (Timotheos) H. Usener, Acta s. Timothei, Bonn

Das Menologion: Die vollständigste Ausgabe der Urtexte (mit zahlreichen nicht-metaphrastischen Texten!) von J. Malou in PG 114–116. Ich verzeichne im folgenden die neueren Ausgaben sowie Inedita und Auslassungen bei PG 114–116:

September: Nicht in PG Mamas (2. 9.), Michael (6.), Eustathios u. Gen. (20.); Phokas (Enkomion des Asterios): PG 40, 300–313; – neuere Ausgaben: Mamas (2. 9.) ed. Joannu 338–351 und N. Klerides, *Κυριακὰ καὶ Σπουδαία* 15 (1952) 125 a–137 a; – Michael ed. M. Bonnet, ABoll. 8 (1889) 308–316; – Eustathios ed. G. van Hooff, ABoll. 3 (1884) 66–112 mit Ergänzungen von A. Mancini, *Studi Storici* 6 (1897) 339–341 und M. Guidi, *Xenia Romana* 1907, 126–128; – Kyriakos ed. K. Koikylides, *Αἱ παρὰ τὸν Ἱερδάνην Λαύραι Καλαμῶνος καὶ ἀγίου Γερασίου*, Jerusalem 1902, 73–93; – Gregorios der Erleuchter ed. P. de Lagarde, *Agathangelus*, Abh. d. Kgl. GesWiss. Göttingen 35 (1888) 90–118.

Oktober: Nur lat. in PG 114–116 nach Lipomanus Thomas Apostel (6.) und Hilarion (21.); sonst alles griechisch. Dionysios (3. X.) auch PG 4, 589–608; – neuere Ausgaben: Andreas ἐν κρῖται: (19.) ASS Oct. VIII, 142–149; – Aberkios (22.); Th. Nissen, S. Abercii vita, Leipzig 1912, 87–123; – Lukianos (15.): ed. J. Bidez, *Philostorgos*, Leipzig 1913, 184–201; – Kyprianos (2.): A. Blampignon, *De s. Cypriano*, Paris 1862, 173–203; – Mar- kianos (25.): ASS Oct. XI 575–577; – Anastasia (28.): l. c. XII 520–528; – Zenobios (30.): l. c. XIII 264–269; – Epimachos (31.): l. c. XIII 720–723.

November: Unediert: Platon (18. 11.), Jakob der Perser (27.), Stephanos d. J. (28.) u. Andreas Ap. (30.); – nicht in PG 114–116: Kosmas und Damian (1. 11.), Theoktiste (10.), Menas (11.), Gregorios Thaumaturgos (steht PG 46, 893–957; Enkomion des Gregorios von Nyssa), Klemens von Rom (steht PG 2, 469–604), Petros v. Alexandria (25.), Merkurios (26.); – Neuere Ausgaben: Kosmas und Damian (1. 11.): G. van Hooff, ABoll. 1 (1882) 586–596; – Akepsimas (3.) H. Delehaye, *Les versions grecques des Actes des martyrs persans sous Sapor II*, *Patrol. Orientalis* II, Paris 1905, 546–557; – Paulos v. Konstantinopel (6.): M. Gedeon, *Ἐκκλ. Ἀρχῆθ.* 4 (1884) 358–362. 376–380; – Theoktiste (10.) Ioannu 18–39; M. Gedeon, *Ἐκκλ. Ἀρχῆθ.* 4 (1884) 242–245. 258–260; Th. Euangelides, *Οἱ βίοι τῶν ἀγίων*, Athen 1895, 816–830; – Menas (11.) G. van Hooff, ABoll. 3 (1884) 258–270, u. R. Miedema, *De heilige Menas*, Rotterdam 1913, 94–103, sowie N. Phirippides, *Ἐκκλ. Φάρος* 40 (1941) 47–54; – Petros v. Alexandria (25.): F. Combefis, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi*, Paris 1660, 189–222; – Merkurios (26.): H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909, 243–258; – Alypios (26.): H. Delehaye, *Les saints stylites*, Brüssel 1923, 170–187; – ASS Nov. I–IV, 1887–1925): Akin- dynos (2.), Galaktion (5.), Hieron (7.), Matrona (9.), Theoktiste (10.); – Gurias etc. (15.) ed. O. v. Gebhardt und E. v. Dobschütz, *Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas etc.*, Leipzig 1911, 103–199.

Dezember: Nichts unediert. In PG 114–116 fehlt: Sabas (5.); – neuere Ausgaben: Sabas (5.) ed. K. Koikylides, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα*, Jerusalem 1905, 1–96; – Daniel Styl. (11.): H. Delehaye, *Les saints stylites*, Brüssel 1923, 104–147; – Ignatios v. Antiocheia (20.) in den Ausgaben der *Patres Apostolici* von Th. Zahn, F. X. Funk (F. Diekamp) usw.; – Nikolaos (6.): G. Anrich, *Hagios Nikolaos I*, Leipzig 1913, 235–267 in versch. Rezensionen; – NB! Die *Ambrosios-Vita* in PG 116, 861–881 ist nicht metaphrastisch, wohl aber die in PL 14, 45–66!

1879, 30f.; – 22. (Anastasios) H. Usener, *Acta martyris Anastasii Persae*, Bonn 1894, III; – 24. (Eusebia) Th. Nissen, ABoll. 56 (1938) 102.

Februar: 13. (Martinianos) P. Rab- bow, *Wiener Studien* 17 (1895) 271–293.

April: 23. (Georgios) K. Krumbacher–A. Ehrhard, *Der hl. Georg*, München 1911, 181–192.

Juli: 8. (Prokopios) H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*,

Paris 1909, 87; – 27. (Panteleemon) B. Latyšev, *Hagiographica graeca inedita*, Petersburg 1914, XXIff.

August: 15. (Koimesis) M. Jugie, EO22 (1923) 5–10.

Eine Vorlagenliste mit 75 Nrr.: H. Zillia- cus, *Das lateinische Lehnwort in der grie- chischen Hagiographie*, BZ 37 (1937) 322f.; – dazu jeweils die Korrekturen von A. Ehrhard, *Überlieferung I 2*, bei jedem Band der *Metaphrasen*!

Januar: Unediert: Joannes Kalybites (15.) (PG 114, 568–582 ist nicht metaphrastisch!), Translation des hl. Chrysostomos (27.) und praktisch auch die Martyrermönche vom Sinai (14.), da PG 79, 589–694 einen ganz ungesicherten Text darstellt; – außerdem fehlen in PG 114–116; Paulos von Theben (5. 1. ed. K. T. Corey in W. A. Oldfather, *Studies in the text tradition of St. Jerome's Vitae Patrum*, Urbana 1943, 217–233), Petri Kettenfeier (16. ed. E. Batareikh, *Χρυσοστομικά*, Rom 1908, 978–1005), Antonios (17. ed. PG 26, 837–976 vita auctore s. Athanasio), Athanasios Alex. (18. steht PG 25, CLXXXV–CCXI) und Gregorios von Nazianz (25. steht PG 35, 244–304 von Gregorios Presb.); neuere Ausgaben: Theodosios Koinobiarthes (11.): K. Koikylides, *Ἡ κατά τὴν ἔρημον τῆς ἀγίας τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλεως Λαύρα Θεοδοσίου τοῦ κοινοβιάρχου*, Jerusalem 1901, 94–174.

Februar: Alle Texte veröffentlicht; – in PG 114–116 fehlen: (Parthenios, Nikephoros u. Blasios in PG sind nicht metaphrastisch!) Parthenios 7. II. ed. B. Latyšev, *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt I*, Petersburg 1909, 303–317), Nikephoros (9. II. ed. B. Latyšev, a. a. O. 317–328), Blasios (11. ed. Latyšev, a. a. O. 328–336), Martinianos (13. ed. B. Latyšev, *Συλλογὴ Παλαστίνης καὶ Συριακῆς ἀγιολογίας II*, Petersburg 1913, 33–35), Theodoros Teron (17. ed. H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909, 136–150 und ASS Nov. IV 39–45), Theodoros Stratelates (7. ed. Delehaye, a. a. O. 168–182), Lukas d. J. (8. ed. P. Kremnos, *Φωκικά I*, Athen 1874, 25–62); Neuausg. von Tryphon (1. II.) ASS Nov. IV 343–348.

März: Keine Texte in PG 114–116; – Martyrer von Amorion (6. 3. ed. ASS März I 887–893, 3. ed. 880–884) und V. Vasilievskij-P. Nikitin, *De XLII martyribus Amoriensibus narrationes et carmina sacra*, *Zapiski der k. Russ. AW, Serie VIII, Band VII 8–21* (es ist das Martyrium des Euodios); – Märtyrer von Sebaste (9. 3. ed. B. Latyšev, *Menologii . . . a. a. O. 337–347*; – Akathistos-Fest: PG 92, 1353–1372 und PG 106, 1336–1353.

April: Keine Texte in PG 114–116; – Maria von Ägypten (1. 4. ASS April I, XIII–XXI, 3. ed. XI–XVIII und PG 87, 3697–3726; – Georgios (23. April: ASS April III, IX–XV, 3. ed. VII–XII und Meliton, *ΝΣίων 28 u. 29* (1933 u. 1934); – Basileus v. Amaseia (26. 4. ASS April III, LVI–LX, 3. ed. XLVII–L; – kaum echt metaphrastisch, aber früh als Ersatztext für das Martyrium *Διοκλητιανός* findet sich das Martyrium Georgii "Αρτι τοῦ τῆς: ASS April III, XV–XIX und PG 115, 141–161.

Mai: Das einzige Fest (Arsenius 8. V.) nicht in PG; ed. G. F. Cereteli, *Leben unseres hl. Vaters Arsenios des Großen* (russ.), Petersburg 1899, 1–33, und N. S. Phirippides, *Ἑκκλ. Φάρος 34* (1935) 37–55. 189–201.

Juni: 3 Feste, davon Sampson (27. VI.) in PG 115, 277–308; – Manuel, Sabel, Ismael (17. 6.): *Ἀκολουθία τῶν: . . . μαρτύρων Μανουήλ, Σαβὲλ καὶ Ἰσααήλ . . .*, Wien 1803; eine weitere Ausg. Leipzig 1815, und B. Latyšev, *Hagiographica graeca inedita*, Petersburg 1914, 28–39; – Petrus u. Paulus (29. VI.): ASS Juni V 411–424, 3. ed. Juni VII 374–386.

Juli: 4 Feste: (Prokopios (8. VII.): ASS Juli II 556–576; – Panteleemon (27. VII.): PG 115, 448–477; – Kallinikos (29. VII.): PG 115, 477–488; – Eudokimos (31. VII.): ed. Chr. Loparev, *Pamjatniki drevnej pis'mennosti 96*, Petersburg 1893, 1–34.

August: 4 Feste: Makkabäer (1. VIII.): G. Dindorf, *Flavii Josephi opera omnia II*, Paris 1847, 392–411; – Koimesis (15. VIII.): ed. B. Latyšev, *Menologii anonymi saec. X quae supersunt*, fasc. 2, Petersburg 1912, 347–376; – Christusbild v. Edessa (16. VIII.): PG 113, 422–453 und E. v. Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig 1899, 39\*\*–85\*\*; – Ent-hauptung des Joannes (29. VIII.): Latyšev, a. a. O. 384–400, u. Meliton, *ΝΣίων 27* (1932) in 5 Forts.

Wenn auch der Metaphrast die beherrschende Figur in der Hagiographie des 10. Jahrhunderts bleibt, so sind für die zweite Jahrhunderthälfte doch noch weitere, zum Teil recht bedeutsame Heiligenviten aus anderer Feder zu nennen.

Sehr aufschlußreich z. B. für die Lage des Mönchtums nach dem Bilderstreit ist der Bios des hl. Lukas des Jüngeren, zubenannt Steiriotes. Nicht

weniger bedeutsam ist er für die Geschichte der Züge des Bulgarenfürsten Symeon. Der unbekannt Verfasser schrieb den Bios nicht lange nach dem Tod des Heiligen (953), aber kaum vor 962. Es ist weder der Metaphrast selbst, wie man mitunter angenommen hat, noch der paphlagonische Mönch Kosmas.<sup>1</sup>

Nicht viel jünger ist ein anderer Lukas, der Stylite, der – wohl 879 geboren – die Bulgarenfeldzüge gegen Symeon mitmachte und 935 Säulensteher wurde. Er starb 979. Die äußerst zuverlässige Biographie ist eine Art Panegyrikos, wahrscheinlich zwischen 980 und 985 gehalten. Der Verfasser ist ein Schüler des Heiligen.<sup>2</sup>

Bald nach dem Tode des Gründers der Laura τοῦ Μαλεῖνου auf dem Kymnaberge in Bithynien, des hl. Michael Maleinos († 961), verfaßte sein Schüler Theophanes, Mönch des genannten Klosters, der mit dem Meister 40 Jahre asketischen Lebens geteilt hatte, seinen Bios. Michael war auch der Lehrmeister des hl. Athanasios Athonites.<sup>3</sup>

In ein anderes Zentrum des byzantinischen Mönchtums, auf den Latmos bei Milet, führt uns der Bios des hl. Paulos des Jüngeren vom Latmos († 955). Der Biograph bleibt anonym.<sup>4</sup>

Dasselbe gilt vom Verfasser des Bios des hl. Nikephoros, Bischofs von Milet, der seinen Bischofssitz verließ, um ebenfalls auf dem Latmos Mönch zu werden (2. Hälfte des 10. Jahrhunderts).<sup>5</sup>

Nicht zu datieren ist das Leben eines weiteren Latmosmönches namens Arsenios. Der Bios, wie er jetzt vorhanden ist, stellt wahrscheinlich nur einen Auszug aus einem größeren Werk dar.<sup>6</sup>

Lukas Steiriotos: P. Kremnos, *Φωκικά* I, Athen 1874, 25–62; – Fragm.: PG 111, 441–480; Ergänz. dazu E. Martini, ABoll. 13 (1894) 81–121; neugr. Übers. mit Kommentar: Chr. Zoras, Athen 1935; – Lukas Stylites: ed. A. Vogt, ABoll. 28 (1909) 4–56, und F. Vanderstuyf, PO XI, Paris 1914, 147–299; längere Auszüge bei H. Delehaye, *Les saints stylites*, Brüssel 1923, 195–237; – Michael Maleinos: L. Petit, *Vie de* s. Michel Maleinos suivie du traité ascétique de Basile Maleinos, RevOrChr. 7 (1902) 543–603; – Paulos der Jüngere: H. Delehaye, ABoll. 11 (1892) 5–74, 136–182, und ders. in: *Milet* Bd. III 1 hrsg. v. Th. Wiegand, Berlin 1913, 105–135; – Nikephoros: H. Delehaye, ABoll. 14 (1895) 129–166 und *Milet* a. a. O. 157–171; – Arsenios: Delehaye, a. a. O. 171–172.

<sup>1</sup> Ehrhard 196; – ders., *Überlieferung* I 2, 612; I 3, 408; – BHG 994–994b; – Chr. Papadopoulos, *Ὁ ἕσιος Λουκάς „ὁ Νέος“*, *Θεολογία* 13 (1935) 193–223; – ders., *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ μοναχικοῦ βίου ἐν Ἑλλάδι*, A' *Ὁ ἕσιος Λουκάς „ὁ νέος“*, Athen 1935; – Ch. Diehl, *Choses et gens de Byzance*, Paris 1926, 1–21.

<sup>2</sup> Ehrhard 199; – ders., *Überlieferung* I 1, 523; – BHG 2241; – S. Vanderstuyf, *Étude sur saint Luc le Stylite*, EO 12 (1909) und 13 (1910) in sechs Forts.; – N. Festa, *Note critica alle vita di san Luca Stilite*, Bessarione ser. III an. 15 vol. 8 (1910–1911) 136–139; – G. da Costa-Louillet, *Byzantion* 25–27 (1955–1957) 839–852.

<sup>3</sup> Ehrhard 196, 199; – ders., *Überlieferung* I, 3, 59, 457; – BHG 1295; – L. Petit siehe Ausg. – Chr. Loparev, *Beschreibung einiger griechischer Heiligenleben* (russ.), VVrem. 4 (1897) 358–363.

<sup>4</sup> Ehrhard 198; – ders., *Überlieferung* I 2, 492/493; I 3, 798 u. a.; – BHG 1474; – H. Delehaye, *La vie de s. Paul le Jeune et la chronologie de Métaphraste*, *Revue des Questions Historiques*, NS 10 (1893) 49–85; – S. Vailhé, EO 12 (1909) 103.

<sup>5</sup> Ehrhard 198; – ders., *Überlieferung* I 3, 956; – BHG 1338; – H. Delehaye in: *Milet* III 1. Der Latmos hrsg. v. Th. Wiegand, Berlin 1913, 102. Verfasser ist ein nach Kleinasien verschlagener Sizilianer.

<sup>6</sup> H. Delehaye, a. a. O. 103; – BHG 2046.

F. M. Esteves Pereira glaubte im Jahre 1900 einen griechischen Text der Alexioslegende entdeckt zu haben, der vor dem 9. Jahrhundert entstanden sei und dem „byzantinischen Original“ nahestehe. Doch stellt es sich heraus, daß auch diese Version nicht vor dem letzten Viertel des 10. Jahrhunderts entstanden sein kann. Sie weist jenes römische Lokalkolorit auf, das ihre Entstehung in die kleine klösterliche Gemeinde von Sant' Alessio auf dem Aventin versetzt. Immerhin setzen die beiden griechischen Texte, welche H. F. Maßmann veröffentlicht hat, diesen Text Pereiras voraus.<sup>1</sup>

F. M. Esteves Pereira, *ABoll.* 19 (1900) 241–253; – H. F. Maßmann, *St. Alexius' Leben*, Quedlinburg-Leipzig 1843, 192–200 und 201–208.

Von einem Theodoros Quaestor ist ein Enkomion auf den Megalomartyr Georgios überliefert, nach K. Krumbacher sowohl inhaltlich wie formal „offensichtlich minderwertig“. Die hsl. Überlieferung beginnt mit dem späten 10. Jahrhundert frühestens, und sehr viel früher dürfte auch der Autor kaum anzusetzen sein.<sup>2</sup>

Ed. K. Krumbacher, *Der heilige Georg*, München 1911, 81–83; dazu 214–225.

Nicht lange nach seinem Tod erhielt auch der Missionar und Mönch Nikon, genannt „Metanoeite“ seinen Bios. Nikon stammt aus dem Pontos Polemoniakos, wo er ca. 930 geboren wurde. Als Mönch durchzog er mit seinem Bußruf „Metanoeite“ Kleinasien, predigte auf Kreta nach der Wiedereinnahme durch Nikephoros Phokas und zog dann aufs griechische Festland, wo er schließlich Sparta zum Mittelpunkt seiner Seelsorge bei Griechen und Slaven machte. Er starb dort auch in einem von ihm gegründeten Kloster ca. 998. Sein Bios ist eine der wichtigsten Quellen für die innere Geschichte Griechenlands im 10. Jahrhundert.<sup>3</sup>

Ed. Sp. Lampros, *NEΔλ.* 3 (1906) 129–222; – Varianten einer anderen Lebensbeschreibung: ders., *a. a. O.* 5 (1908) 301–304 δ; – der zweite Bios lat. Martène-Durand, *Amplissima collectio veterum scriptorum VI*, Paris 1729, 837–887; – M. E. Galanopoulos, *Βίος, πολιτεία . . . ἀκολουθία τοῦ ὁσίου . . . Νίκωνος τοῦ „Μετανοεῖτε“*, Athen 1933 ediert S. 29–208 den ersten Bios und gibt Prolog und Epilog des 2. Bios.

In die Jahrhundertwende gehört eine Neufassung des Bios des Styliten Symeon des Jüngeren vom Wunderberg († 596). Ihr Verfasser ist bezeichnenderweise ein Magistros von Antiocheia, der sicherlich den Wunderberg aus eigener Anschauung kannte, Nikephoros Uranos, dessen Lebenszeit in die Regierung der Kaiser Joannes Tzimiskes und Basileios II. (969–1025) fällt. Seine Arbeit ist keine selbständige Leistung, sondern beruht in der Hauptsache auf dem Bios, der Arkadios von Kypros zugeschrieben wird.

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 324. 343; I 3, 776/777; – BHG 51. 53. 54; – Anonym. *Notiz: ABoll.* 19 (1900) 254–256.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 2, 175; I 3, 495. 779. 781; – BHG 684 d.

<sup>3</sup> Ehrhard 199; – DTC XI 655–657 (E. Stéphanou); – LTK VII 591–592 (H. Engberding); – BHG 1366. 1367; – S. Lampros, *Μικτά σελίδες*, Athen 1905, 401 ff.; –

N. A. Bees, *VVrem.* 20 (1913) 58–59; – Ph. Kukules, *Μαλεβός 4* (1924) 192–194; – M. E. Galanopoulos, *Βίος, πολιτεία, θαύματα, εἰκονογραφία καὶ ἀσματικὴ ἀκολουθία τοῦ ὁσίου . . . πατρὸς ἡμῶν Νίκωνος τοῦ „Μετανοεῖτε“*, Athen 1933; – D. Daphnu, *Βίος καὶ ἀκολουθία τοῦ ὁσίου Νίκωνος τοῦ „Μετανοεῖτε“*, Athen 1953 (mir unzug.).

Vielleicht ist Nikephoros identisch mit jenem Uranos, der ein Grabgedicht auf den Metaphrasten Symeon verfaßt hat.<sup>1</sup>

Bald nach dem Tode des hl. Athanasios, des Gründers der Athos-Laura († um 1000) dürfte ein jüngerer Athanasios Lauriotes oder Athonites zur Feder gegriffen haben, um den Bios des großen Koinobiten zu schreiben. Er war zwar kein unmittelbarer Schüler des Gründers, wohl aber von dessen erstem Nachfolger Antonios, so daß er noch aus frischen Quellen schöpfen konnte. Er hatte aber auch noch andere Gewährsmänner, z. B. einen Joannes Hexapterygos, den P. Uspenskij fälschlich für den Verfasser des Bios ausgab. Die Vita ist sehr zuverlässig und wertvoll, während die zweite anonyme Vita des Athanasios erst etwas später entstanden sein kann und aus zweiter Hand arbeitet. Der Lauriote Panteleemon weist unserem Athanasios dem Jüngeren auch ein Enkomion auf den Stifter Athanasios zu; die Hss. nennen den Verfasser nicht. Immerhin soll die hsl. Überlieferung bis ins 11. Jahrhundert zurückgehen.<sup>2</sup>

Bios des Symeon Stylites: ASS Mai V 307–401, 3. ed. 310–397; – PG 86, 2987–3216; – Gedicht auf den Metaphrasten ed. S. G. Mercati, ABoll. 68 (1950) 130–132; – Bios des Athanasios von Athanasios d. Jüngeren: ed. M. J. Pomjalovskij, Petersburg 1895 (griech. mit russ. Einleitung); – lange Auszüge unter dem Verfassernamen Hexapterygos bei P. Uspenskij, *Istorija Athona III*, Petersburg 1892, 68. 334–336; – der anon. Bios: ed. L. Petit, ABoll. 25 (1906) 5–89, franz. v. P. Dumont, *Irénikon* 8 (1931) und 9 (1932) in 4 Forts.; – das anon. Enkomion auf Athanasios ed. Panteleemon Lauriotes, *Θεολογία* 15 (1937) 128–143.

Der Paris. gr. 1273 enthält als einzige Hs. einen verstümmelten Bios des hl. Nikolaos, von Anrich „Vita acephala“ genannt. Sie stützt sich auf den Metaphrasten und dürfte, da die Hs. dem 11. Jahrhundert angehört, um 1000 entstanden sein. Es ist jedoch auch möglich, daß das Verhältnis zum Metaphrasten umgekehrt ist.<sup>3</sup>

Ed. G. Anrich, *Hagios Nikolaos I*, Leipzig-Berlin 1913, 268–275.

Ein anonymes Enkomion auf den hl. Photios von Thessalonike enthält eine Hs. des 12. Jahrhunderts (Mosq. 159). Der Heilige hat in Thessalonike mehrere Klöster gegründet. Das Hauptkloster ist das τῷ Ἀκακπίου. Photios gehört der Regierungszeit der Kaiser Romanos II. (959–963) bis Basileios II. († 1025) an. Letzterer nahm ihn mit auf seine Bulgarenzüge.<sup>4</sup>

Ed. Bischof Arsenij, *Pochvalnoje slovo sv. Photiju Thessalijskomu*, Novgorod 1897.

Das 11. Jahrhundert, und zwar spätestens die erste Hälfte, bietet die ältesten Sammlungen der Wunder des Megalomartyr Georgios, wobei allerdings das berühmte Drachenvunder noch fehlt. Es handelt sich um eine Sammlung von vier Wundern (Mosqu. Synod. 381, a. 1023), deren jüngstes

<sup>1</sup> Ehrhard 145; – ders., *Überlieferung I* 2, 307–308. 672; – BHG 1690. 1675c; – A. Papadopulos-Kerameus, *Βυζαντινὰ Ἀνάλεκτα*, BZ 8 (1899) 66–70; – E. Müller, *Studien zu den Biographien des Styliten Symeon des Jüngeren*, Aschaffenburg 1914, 25–27; – H. Delehaye, *Les saints stylites*, Brüssel 1923, S. LX.

<sup>2</sup> Ehrhard 198; – ders., *Überlieferung I* 3, 182. 191. 276. 320. 965–966. 990–991; –

BHG 187. 188. 188b. 189; – L. Petit, ABoll. 25 (1906) 6–10; – V. Vasilievskij, *Zurnal* 248 (1886) Nov. 65–106.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 392. 394; – BHG 1348b; – G. Anrich, *Hagios Nikolaos II*, Leipzig-Berlin 1917, 127–128 318–320.

<sup>4</sup> Ehrhard 199; – BHG 1545; – V. Grumel, *EO* 30 (1931) 91–95; – V. Vasilievskij, *Zurnal* 248 (1886) Nov. 65–106.

dem 10. Jahrhundert angehört. Die Sammlung wurde im 12. Jahrhundert durch das Drachenvunder, die Legende von den entlaufenen Ochsen und das Dämonenwunder vermehrt. Noch später (14. Jahrhundert und folgende) taucht das Gregorios Dekapolites zugeschriebene Wunder von der Bekehrung eines Sarazenen, das vom Sohne Leons, vom Jüngling aus Mitylene u. a. auf.<sup>1</sup>

Hauptausgabe der Wunder: J. B. Aufhauser, Das Drachenvunder des hl. Georg, Leipzig 1911, und ders., Miracula S. Georgii, Leipzig 1913; – Das Drachenvunder ed. auch A. N. Veselovskij, Sbornik otdělenija russ. jazyka der russ. AW XXI 2 (1880) 200–208, und A. V. Rystenکو, Die Legende von S. Georg und dem Drachen (russ.), Odessa 1909, 9–15. 19–21; – das Dämonenwunder: Rystenکو, a. a. O. 15–18. 21–22; – der Sohn Leons: ASS April III, XXXV–XXXIX, 3. ed. XXIX–XXXII; – die entlaufenen Ochsen: ASS a. a. O. XXXIX–XLI, 3. ed. XXXIII–XXXIV; – Vision des Sarazenen: PG 100, 1201–1212 und ASS a. a. O. XLII–XLIV, 3. ed. XXXV–XXXVII – eine Vision: Aufhauser, Βυζαντις 2 (1911–1912) 138–142; – über ein Bild des Heiligen und eine Sarazenenbekehrung: ASS a. a. O. XLV, 3. ed. XXXVII.

Ein Nikolaos Sinaites ist nach Ausweis verschiedener Hss. der Verfasser eines Bios des hl. Onuphrios, der bisher unedierte geblieben ist (inc. Ἀρετῆς Ἐπινοῦς). Vielleicht ist es derselbe Nikolaos – nicht Nikolaos Kataskepenos – der den fabulösen Bios eines Petros Athonites verfaßt hat, von dem drei Versionen bekannt geworden sind. Wahrscheinlich hat sich dieser Hagiograph die Arbeit leicht gemacht und ein Thagma des hl. Nikolaos von Myra mit einigen Angaben des Joseph Hymnographos zu einem Ganzen verschmolzen. Wann Petros der Athonite gelebt hat, bleibt ungewiß. Wenn überhaupt, dann jedenfalls vor dem Todesdatum des Hymnographen Joseph († 886). Die hsl. Bezeugung des Petros-Bios geht bis ins 11. Jahrhundert zurück.<sup>2</sup>

Der Bios des Petros von Athos: ed. Kirsopp Lake, The early days of monasticism on Mount Athos, Oxford 1909, 18–39; – das entsprechende Nikolaos-Thagma ed. G. Anrich, Hagios Nikolaos I, 1913, 174–181 (Encomion Methodii).

Für einen Kaiser Michael, mit einiger Wahrscheinlichkeit<sup>3</sup> Michael IV. Paphlagon (1034–1041), wurde im 11. Jahrhundert ein eigenes Menologion, das sog. „Kaiserliche Menologion“ hergestellt, und zwar in zwei Etappen, deren erste nach A. Ehrhard das Menologion B und deren zweite das Menologion A darstellt.

Das Menologion A, das uns nur in indirekter Überlieferung bekannt ist und von dem bisher 27 Texte festgestellt sind von insgesamt 365 – nur zwei davon sind ediert! –, stützt sich teils auf die alten Menologien, teils schon auf den Metaphrasten. Für die Texte aus den alten Menologien nahm der Verfasser eine tiefgreifende Bearbeitung und Kürzung vor, während er den Metaphrasten nur mäßig kürzte und geringfügig redigierte. Charakteristisch ist, daß die Texte jeweils mit einem Gebet für den Kaiser endigen.

<sup>1</sup> J. B. Aufhauser, Das Drachenvunder des hl. Georg, Leipzig 1911; – K. Krumbacher, Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung, München 1911; – BHG 687–691x.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 45. 58. 186. 312. 460. 485; – BHG 1381. 1505. 1505e; – G. Anrich, Hagios Nikolaos II, Leipzig-Berlin 1917, 102. 293 ff.; – St. Binon, La vie de St. Pierre l'Athonite, Studi Bizantini 5 (1939) 41–53.

<sup>3</sup> Vielleicht hat A. Ehrhard Michael VII. Parapinakes (1071–1078) zu rasch ausgeschlossen; er mag verächtlich sein, deswegen konnte er sich doch ein Menologion abfassen lassen. Das II in der verstümmelten Akrostichis nach dem Namen Michael muß wohl auch nicht unbedingt auf Παφλαγῶν gedeutet werden, es könnte etwa auch ein Πιστός Βασίλειος etc. eingeleitet haben.

Im Menologion B dürfen wir nach Ehrhard den Anlauf zur vollendeteren Gestalt des Menologion A sehen, das wenigstens für Februar bis März und Juni bis August und zum größten Teil auch für Januar erhalten ist. In dieser A-Form ist eine ähnliche Arbeitsweise wie in B festzustellen. Wieder sind es teils alte, teils metaphrastische Texte, die bearbeitet werden, nur sind auch beim Metaphrasten die Kürzungen stärker ausgefallen. Wiederum schließen alle Viten mit einem Gebet für den Kaiser.

Die Annahme Latyševs, Joannes Xiphilinos, der Neffe des Patriarchen, sei der Verfasser der Texte, läßt sich nicht aufrechterhalten.<sup>1</sup>

Menolog B: Bios des Onesimos: ed. Dukakes, Februar 258–261; – Theophanes Homologetes: M. Gedeon, Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον, Konstantinopel 1899, 290–293; – Menolog A: Die Monate Februar/März: V. Latyšev, Menologii anonymi saeculi X quae supersunt I, Petersburg 1911; – die Monate Juni/August a. a. O. II, 1912 (dort auch jeweils die älteren Drucke).<sup>2</sup>

Nach Ausweis der Handschriften (bes. Paris. 1516) gehört spätestens dem 11. Jahrhundert der Erzbischof Niketas von Thessalonike an, der sich mit einer Bearbeitung der Thomas-Akten befaßt hat, ferner eine Ausgabe jener Joannes-Akten veranstaltete, die Ps.-Prochoros zum Verfasser haben, sowie eine Sammlung von Wundern des hl. Demetrios. Es ist nicht ausgeschlossen, daß ihm auch jene kanonischen Antworten zugehören, die unter einem Niketas von Thessalonike gehen und eherechtliche Fragen behandeln (16 quaestiones) und einen Stand des Ehrechts widerspiegeln, der eher ins 10. als ins 12. Jahrhundert deutet. Vgl. unten S. 621.<sup>3</sup>

Prolog der Thomas-Akten: M. Bonnet, Supplementum codicis apocryphi, Leipzig 1883, VIII–IX, und ders., ABoll. 20 (1901) 161–164, und V. Benešević, Catalogus codd. mss. graecorum . . . in Monte Sina, I, Petersburg 1911, 190–191; – das Gedicht von der Seele (aus den Thomas-Akten in der Bearbeitung des Niketas: M. Bonnet, Actes de s. Thomas: Le poème de l'âme, version grecque remaniée par Nicétas de Thessalonique, ABoll. 20 (1901) 159–164; – Demetrios: A. Sigalas, Ἐπετηρίς 12 (1936) 317–360; – Kanon. Antwort: ed. A. Pavlov, VVrem. 2 (1895) 378–387.

Um 1073 entstand die georgische Vita des hl. Georgios Mtsamideli († 1066), eines georgischen Mönches des Iberon-Klosters auf dem Athos, der auch das Typikon des Kaisers Konstantinos Monomachos für den Athos unterzeichnet hat. Der in dieser Vita enthaltene Bericht über ein

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 341–442; – V. Latyšev, Das byzantinische kaiserliche Menologion (russ.), Zapiski der Kaiserl. AW serie VIII, XII 7, Petrograd 1915; – F. Halkin, Le mois de janvier du „ménéologe impérial“ byzantin, ABoll. 57 (1939) 225–232; – zur Verfasserfrage von A: K. S. Kekelidze, Joannes Xiphilinos, Fortsetzer des Symeon Metaphrastes (russ.), Christianskij Vostok 1 (1912) 325–347; – A. Ehrhard, BZ 22 (1913) 583–585; – V. Latyšev, Das Menologium des Joannes Xiphilinos (russ.), Izvestija der Kaiserl. AW in Petersburg 1913, 231–240.

<sup>2</sup> Dazu gehören vor allem die acht August-Legenden des „Laurentius Rutien-sis“ (Ehrhard 205), die von den Bollen-

disten als Werk dieses Mannes aus dem Ambros. 834 (B 1 inf.) gedruckt wurden. Laurentius ist nur der Schreiber, der dieses Fragment eines Augustmenologions, das zu den Zeugen des Kaiserl. Menologions A gehört, im Jahre 1239/40 aus einer Handschrift des Klosters τῷ Καλωβήτῳ in Rossano abgeschrieben hat. Vgl. schon A. Ehrhard, Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirche, RömQuart. 11 (1897), Separatausgabe, 66/67.

<sup>3</sup> E. Kurtz, BZ 5 (1896) 249–250 (Besprechung der Edition von Pavlov); – Herman 18–19; – F. Halkin, ABoll. 55 (1937) 375–377. Besprechung von Sigalas; – Ehrhard, Überlieferung I 2, 662; I 3, 286 – 858; – BHG 1832. 918 n. 531 m.



Religionsgespräch am Hofe des Kaisers Konstantinos X. Dukas (1059–1067) (cap. 76–78 der Vita) wurde von unbekannter Hand ins Griechische übersetzt und fand Aufnahme in den Thesaurus fidei des Dominikaners Bonaccorsi von Bologna († um 1275).

Eine lat. Übersetzung des Georgios-Bios ed. P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes*, ABoll. 36/37 (1917–1919) 74–159; – der Text des Bonaccorsi: ed. G. Hofmann, *Texte zum Religionsgespräch vor Kaiser Konstantin X. Dukas*, Fontes Ambrosiani 27 (1951) 249–262 mit Abdruck der entsprechenden Kapitel der Ausgabe der Vita von P. Peeters.

Einen eigenen Abschnitt in der Hagiographie dieses Zeitalters können die Heiligen von Sizilien und Unteritalien beanspruchen. Ihr ältester greifbarer Vertreter ist Elias der Jüngere, der – wie so viele dieser italo-byzantinischen Mönche – seine sizilianische Heimat verließ, um in Kalabrien sich anzusiedeln, freilich dazwischen auch den Orient besuchte. Er dürfte 908 in Thessalonike gestorben sein. Erhalten ist ein anonymes Bios, der seine Lebensumstände sehr ins einzelne eingehend erzählt.<sup>1</sup>

Vita: ASS August III 489–507 (nur lat.).

Ein zweiter Elias, der bei Reggio sein Mönchs- und Eremitenleben führte, ist unter dem Beinamen Spelaiotes in die Hagiographie eingegangen; er ist um 960 gestorben. Auch sein Bios ist anonym.<sup>2</sup>

ASS Sept. III 848–887.

Einer der wichtigsten Hagiographen dieser unteritalienischen Welt ist ein Patriarch von Jerusalem, Orestes mit Namen (986–1005 nach W. Hotzelt). Orestes selbst teilte zunächst, bevor er Patriarch wurde, das mönchische Leben seiner kalabrischen Helden. Er verfaßte das Leben des hl. Christophoros, Abtes von Corleone, sowie von dessen Sohn Makarios. Einen eigenen Bios widmete er einem anderen Sohn des Christophoros namens Sabas (d. Jüngere), der ebenfalls von Sizilien vor den Sarazenen nach Kalabrien floh und 990 in Rom starb. Orestes feierte seine Helden auch in liturgischen Liedern.<sup>3</sup>

Christophoros- u. Makarios-Vita: ed. J. Cozza-Luzi, *Studi e documenti di storia e diritto* 13 (1892) 375–400 und nochmals in: *Historia et laudes ss. Sabae et Macarii iuniorum e Sicilia*, Rom 1893, 71–96 und 143–144; – Sabas-Vita: ed. ders., *Orestes patriarcha Hierosolym. de historia et laudibus Sabae et Macarii Siculorum*, *Studi e documenti di storia e diritto* 12 (1891) 37–56, 135–168, 312–323 und *Historia et laudes SS. Sabae et Macarii iuniorum e Sicilia*, Rom 1893, 5–70 und 137–142; – Lieder: Pitra, *Analecta I* 298–313, und J. Cozza-Luzi, *Historia et laudes* . . . 97 ff.

Noch vor dem Metaphrasten entstand der Bios eines heiligen Phantinos (Fantino), eines Asketen im kalabrischen Taurianum, dessen Leben und Wunder ins 10. Jahrhundert gehören. Vor den Muslim floh er mit seinen Schülern Vitalis und Nikephoros zuerst nach Korinth, dann über Athen und

<sup>1</sup> Ehrhard 195. 198; – ders., *Überlieferung I* 3, 448; – BHG 580; – *Catholicisme III*, 16 (G. Marsot); – A. Basile, *I conventi basiliani di Aulinas sul monte S. Elia* . . . ArchStorCalLuc. 14 (1945), bes. S. 19–36.

<sup>2</sup> Ehrhard 195. 198; – ders., *Überlieferung I* 3, 444; – BHG 581; – G. Minasi,

*Lo Speleota ovvero s. Elia di Reggio di Calabria*, Napoli 1893.

<sup>3</sup> Ehrhard 195. 198; – ders., *Überlieferung I* 3, 976. 981; – BHG 312. 1611; – Emereau, *EO* 24 (1925) 166; – F. Russo, *Saba il giovane*, *Enciclopedia Cattolica* 10 (1953) 1506–1507.

Larissa nach Thessalonike, wo er starb. Ob der hl. Phantinos, der im cod. Messin. 103 zum 24. VII. erwähnt wird, von unserem Phantinos zu unterscheiden ist, darüber ist noch keine Einigkeit erzielt worden.

Einen Phantinos-Bios mit Wunderbericht schrieb Bischof Petros „ $\tau\eta\varsigma$   $\delta\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ “ von Taurianum, den B. Cappelli mit dem hl. Petros von Argos gleichsetzen möchte, ohne daß dieser Versuch irgendwie begründet wäre. Einen zweiten Bios enthält Mosq. 478 s. XI. Er ist unediert.<sup>1</sup>

Vita von Petros mit Wundern nur lat. ASS Juli V 556–567.

Einer der wichtigsten Bioi aus den Kreisen des italo-griechischen Mönchtums ist der des Gründers von Grottaferrata, Neilos, der im Jahre 1004 gestorben ist (siehe S. 607). Die Vita ist von einem mit dem Heiligen vertrauten Zeitgenossen geschrieben und bildet eine kostbare Quelle für die mönchischen und kirchlichen Verhältnisse in dieser Zwischenwelt zwischen Ost und West. Ob freilich in diesem Verfasser einer der Nachfolger des Heiligen, der hl. Bartholomaios von Grottaferrata (siehe S. 608), gesehen werden darf, ist nach wie vor durchaus fraglich. Die Zuteilung des Bios an Bartholomaios ist spätesten Datums und entbehrt jeder zeitgenössischen Bezeugung.<sup>2</sup>

Der genannte Bartholomaios († um 1050), der vierte Abt von Grottaferrata, fand selbst einen Biographen, dessen Person wiederum umstritten ist. Es soll nach kaum beweisbaren Annahmen der 7. Abt von Grottaferrata, Lukas geheiß, gewesen sein, der um 1085 gestorben sein dürfte.<sup>3</sup>

Bios des Neilos mit Akoluthie: ASS Sept. VII 282–342; 3. ed. 262–319 und PG 120, 15–165; – ital. Übersetzung von A. Rocchi, Rom 1904; – Bios des Bartholomaios: PG 127, 476–497; – ital. Übers. G. Giovanelli und P. Stefano, San Bartolomeo abbate di Grottaferrata, Grottaferrata 1942.

Mit einem sicheren Autornamen haben wir es dagegen wieder bei den Bioi der hll. Nikodemos und Philaretos zu tun. Philaretos wird bald der Kalabrese, bald Ph. von Sizilien oder von Seminara genannt, oder auch von Palermo. Auch er gehört zu jenen Mönchsgestalten, die Sizilien verlassen haben, um sich in der Calabria sacra dem beschaulichen Leben zu widmen. Er starb 1070. Sein Zeitnosse war Nikodemos. Ihr Biograph, der Mönch Neilos, war mit beiden Heiligen bekannt.<sup>4</sup>

Vita des Nikodemos (unediert); – Vita des Philaretos: ASS April I 606–618 (lat.); 3. ed. 603–615.

<sup>1</sup> Ehrhard 195; – ders., Überlieferung I 1, 506; I 3, 447. 874; – BHG 1508–1509b; – M. Delehaye, ABoll. 21 (1902) 27–28; – Commentarium in Martyrol. Romanum 370; – A. Basile, Fantino Seniore e Fantino Juniore di Tauriano, ArchStorCalLuc. 12 (1942) 79–94; – ders., BollGrott. 2 (1948) 55–59; – B. Cappelli, S. Fantino, S. Nilo, S. Nicodemo, BollGrott. 3 (1949) 102–112; – F. Halkin, ABoll. 66 (1948) 291 f.

<sup>2</sup> Ehrhard 185. 198; – ders., Überlieferung I 3, 995; – BHG 1370; – G. Minasi, San Nilo di Calabria, Neapel 1892; – weitere Literatur zu Bartholomaios als dem umkämpften Verfasser des Bios siehe

unten S. 608.

<sup>3</sup> Ehrhard 195–198; – ders., Überlieferung I 3, 992; – BHG 233; – G. Giovanelli, Chi fu l'autore della vita di san Bartolomeo IV egumeno di Grottaferrata, BollGrott. 5 (1951) 178–188; – G. Giovanelli, La cronologia della vita di san Bartolomeo il Giovane, BollGrott. 8 (1954) 3–21. 61–83.

<sup>4</sup> Ehrhard 196. 198; – ders., Überlieferung I 3, 445. 446; – BHG 1513; – B. Cappelli, S. Fantino, S. Nilo, S. Nicodemo, BollGrott. 3 (1949) 102–112; – G. Schirò, Quattro inni per santi calabresi dimenticati, Archivio stor. Calabria e Lucania 15 (1946) 17–27.

## D. ASKESE UND MYSTIK

Askese und Mystik des 9. Jahrhunderts heben mit einer wenig versprechenden Erscheinung an. Es ist Theodoros von Edessa, auch Theodoros Sabaites genannt. Er soll in der ersten Hälfte des Jahrhunderts Bischof von Edessa gewesen sein; so will es die Biographie, die sein angeblicher Neffe Basileios im 9. Jahrhundert verfaßte. Wie dem auch sei – die Möglichkeit eines Bischofs Theodoros um diese Zeit läßt sich nicht leugnen – jedenfalls bedarf die schriftstellerische Tätigkeit des Theodoros, wie Basileios sie verzeichnet, einer genaueren Prüfung. Die „Biographie“ erwähnt (§ 39) eine asketische *Διδασκαλία* und fügt sie dem Bios gleich ein. Gelegentlich ist sie auch getrennt überliefert. J. Gouillard nennt sie „la plus plate des ascèses“. Dem Text des Bios folgt in der hsl. Überlieferung gewöhnlich eine asketische Zenturie, teils ganz, teils in Auszügen. Wahrscheinlich hat sie der Biograph selbst an diesen Platz gestellt. Sie schöpft aus Euagrius und Maximos. Bei der kritischen Lage der ganzen Biographie ist es nicht ausgeschlossen, daß Basileios der Verfasser ist oder daß er irgendein älteres Gut dieser Art seinem Helden zugeeignet hat. Die Biographie enthält schließlich auch eine dogmatische Katechese – auch sie geht gelegentlich separat mit verschiedenen Incipits, je nach dem Fragment, das gerade geboten wird. Im Hauptteil bildet diese Katechese eine Art Synodikon, das mit einiger Vorsicht in die Zeit vor 787 gesetzt werden darf.

Einen originalen Beitrag liefert die Schriftstellerei, abgesehen von der Frage nach ihrer Echtheit, in keiner Beziehung.

Ein „Theoretikon“ unter dem Namen des Theodoros in der Philokalia gehört in die Zeit nach dem Ausbruch des Hesychastenstreites. S. Eustratiades will auf der Suche nach namhaften Hymnographen für schwer feststellbares Dichtergut in den liturgischen Büchern unserem Theodoros die Heirmoi der Laura-Hs. B 32 eines nicht bekannten Theodoros zuschreiben, wozu freilich nicht der geringste Grund vorhanden ist.<sup>1</sup>

Didaskalia: im Bios § 39, S. 33–35 (Pomjalovskij); – asketische Zenturie ed. Possevinus, *Thesaurus asceticus*, Paris 1684, 345–403 und *Φιλοκαλία*, Venedig 1782, 265–281; – Dogm. Katechese: im Bios §§ 46–52, S. 42–52; – Theoretikon: *Φιλοκαλία*, Venedig 1782, 281–287 mit verstümmeltem Anfang.

Eher ins Gebiet der Gerontika als in das der Hagiographie gehören die Mönchs- und Nonnenerzählungen des Bischofs Paulos von Monembasia. Paulos stammt aus Monembasia und ist im Dezember 955 als Bischof der Stadt bezeugt. Er verfaßte eine Sammlung erbaulicher Geschichten z. B. über drei Reklusinnen, über kalabresische Mönche, die nach Afrika verschlagen wurden usw. Die Erzählungen haben in Mönchskreisen offenbar großes Ansehen genossen, da sie bald in ähnliche ältere Sammlungen aufgenommen wurden. Ein Mönch des Klosters des Symeon Thaumastorites übersetzte sie sogar ins Arabische (12. Jahrhundert). Von einem Petros, Bi-

<sup>1</sup> Ehrhard 151–152; – DTC XV 1, 284–286 (J. Gouillard s. v. Théodore le Sabaites); – ders., *Supercheries et méprises littéraires: l'oeuvre de saint Théodore*

d'Edesse, *RevEtByz.* 5 (1947) 137–157; – weitere Literatur zum Bios siehe S. 559 Anm. 1.

schof von Monembasia, enthält der cod. Iberon 408 (s. 12/13) 12 erbauliche Erzählungen, deren Incipit jedenfalls teilweise mit gedruckten Erzählungen des Paulos übereinstimmt. Sollte der Name Petros vielleicht doch nur versehentlich von dem Kopisten statt Paulos geschrieben worden sein?

Der Sammlung des Paulos gehört auch eine kurze Lebensbeschreibung der Lokalheiligen Martha, Äbtissin eines Theotokos-Klosters in Monembasia, an. Aus dem Arabischen kennen wir auch eine „Auffindung der hl. Valerios, Vinzenz, Eulalia“. Wie weit diese beiden Stücke zur ursprünglichen Sammlung gehört haben, muß erst untersucht werden.<sup>1</sup>

Die drei Reklusinnen: ed. M. Gedeon, 'Εκκλ. 'Αλγθ. 4 (1883/84) 225–226, und Sabbas, 'Αγιορειτικὸν Ἡμερολόγιον 2 (1928) 20–23; – Geschichte einer Frau, die 30 Jahre auf einer Insel lebte: ed. Hieromonachos Sabbas, 'Αγιορειτικὸν Ἡμερολόγιον 4 (1930) 26–29; – die drei kalebresischen Mönche a. a. O. 5 (1931) 20–24; – weitere Erzählungen a. a. O. 6 (1932) 33–36 und Basileios Karakallinos, 'Αγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη 20 (1955) 58–60; – eine Erzählung aus der arabischen Überlieferung ed. P. Peeters, ABoll. 25 (1906) 236–240; – Notiz über die hl. Martha: ASS Mai V 432, 3. ed. 426 und PG 87, 3584–3586; – Auffindung des hl. Valerios etc. (arab. mit lat. Übers.) ed. P. Peeters, ABoll. 30 (1911) 296–306.

Die für die Geschichte der byzantinischen Mystik wichtigsten Persönlichkeiten gehören der zweiten Hälfte des Jahrhunderts an und finden sich in der Hauptstadt. Hier verdient eine kurze Erwähnung der Patriarch Antoonios III. Studites (974–979), gestorben 983. Er war, wie sein Beinamen besagt, zuvor Mönch des Studiu-Klosters. Wir besitzen von ihm eine Aufforderung an seine Mönche zur Beichte und Gewissenseröffnung. Aus seinen Patriarchalakten verdient eine scharfe Verwarnung gegen das simonistische Taxenwesen an der Hagia Sophia Erwähnung.<sup>2</sup>

Ausgabe der Beichtexhorten: A. Papadopulos-Kerameus, 'Αντώνιος Στουδίτης καὶ τινὰ σύμμικτα, ΝΣιών 2 (1905) 807–815.

Wichtiger ist die Tätigkeit des Studitenmönches Symeon Eulabes (917–986/87), in dessen Wesenszügen man einige Merkmale der Saloi finden zu können glaubte. Er hat zwar kein asketisch-mystisches System ausgearbeitet, aber seine Persönlichkeit und seine geistlichen Ratschläge, gaben seinem Schüler Symeon dem Jüngeren, dessen πατήρ πνευματικός er war, die entscheidenden Impulse. Der jüngere Symeon war es denn auch, der die geistlichen Aphorismen seines Vaters in einen größeren Zusammenhang brachte. Diese Aphorismen wurden auch gesammelt, wahrscheinlich von seinem Schüler oder von Niketas Stethatos. In den Ausgaben bilden die 40 (32) erhaltenen Kephalaia den Schlußteil der κεφάλαια πρακτικά καὶ θεολογικά Symeons des Jüngeren. Vielleicht war ursprünglich eine ganze Zenturie vorhanden.<sup>3</sup>

40 Kephalaia ed. Dionysios von Zagora (siehe die Ausg. Symeons des Neuen Theologen unten S. 586); 32 davon in PG 120, 668–686 (capp. 120–152).

<sup>1</sup> Ehrhard 196. 199; – ders., Überlieferung I 3, 932. 938; – BHG 1175. 1449–1449n; – P. Peeters, Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine, Brüssel 1950, 187; – V. Laurent, EO 32 (1933) 144–145; – zur Datierung: G. Mercati, Opere minori IV, Vaticano 1937, 118–120 (= Besarione an. 25 vol. 37 [1921] 96–98).

<sup>2</sup> DHGE III 796–797 (R. Janin); – LTK

I 522 (V. Laurent); – Grumel, Regest 798–799.

<sup>3</sup> Ehrhard 154; – DTC XIV 2, 2972–2973 (J. Guillard); – I. Hausherr, Un grand mystique byzantin, Rom 1928, Einleitung; – I. Rosenthal-Kamarinea, Symeon der Neue Theologe und Symeon Studites, Oekumenische Einheit 3 (1952) 103–120.

Das Wirken und die Schriftstellerei seines gleichnamigen Schülers Symeon, genannt der Neue (oder Jüngere) Theologe,<sup>1</sup> stellen den Höhepunkt der nachpatristischen byzantinischen Mystik dar. Hier gipfelt das pneumatische Element der griechischen Kirche und wird bestimmend für die ganze spätere Entwicklung, wenn es auch bezeichnend ist, daß bei Symeon die mystische Technik nur eine ganz geringe Rolle spielt.

Symeon ist um 949 in Paphlagonien geboren und hatte schon in jungen Jahren die ersten visionären Zustände. 977 tritt er in das berühmte Studienkloster in Konstantinopel ein, ohne eine abgeschlossene Bildung im Sinne der Zeit ins Kloster mitzubringen oder sich dort zu erwerben. Doch hatte er schon vorher unter der Leitung des Symeon Eulabes gestanden. Im Kloster erregen er und sein Meister das Bedenken der nüchternen Studiten, und der Schüler ist gezwungen, noch 977 nach dem Mamas-Kloster überzusiedeln. Dort wird er um 980 Priester und Abt. Durch die eigenwillige Art, mit welcher er den Kult seines 986/87 verstorbenen geistlichen Vaters einleitet und entfaltet, gerät er in Schwierigkeiten mit dem Synkellos des Patriarchen, dem Metropolit Stephanos von Nikomedeia;<sup>2</sup> schließlich revoltieren auch seine eigenen Mönche gegen ihn, und so dankt er 1005 ab. 1009 muß er sogar die Hauptstadt verlassen. 1022 ist sein Todesjahr.

Symeon ist das Bindeglied zwischen der sinaitischen Mystik eines Joannes Klimax und Diadochos von Photike sowie Markos dem Eremiten einerseits und der spätbyzantinischen Mystik andererseits. Charakteristisch für ihn ist, daß die mystische Konzeption auf die Theologie überhaupt übertragen wird, und daß im geistlichen Aufstieg Praxis und θεωρία φυσική merklich zurücktreten.

Eine Übersicht über den hsl. Bestand der Symeon-Überlieferung verdanken wir V. Krivošein. Das Werk enthält 34 Katechesen, gefolgt (wenigstens in der Regel) von einer Eucharistia, dann 3 theologische und 15 ethische Reden, sowie 5 Briefe. Eine zweite Eucharistia steht in der Überlieferung an den verschiedensten Plätzen. Daneben stehen nun 33 λόγοι ἐκ τῆς συγγραφῆς und 24 λόγοι ἐν κεφαλαίῳ. Diese Gruppen überschneiden sich, insbesondere die Katechesen und die Logoi ἐκ τῆς συγγραφῆς, 7 davon sind überhaupt identisch. Krivošein vertritt die ansprechende Vermutung, daß die Logoi ἐκ τῆς συγγραφῆς ein späteres Arrangement der Katechesen darstellen, und zwar zum Zwecke einer Publikation für weitere Kreise, also unter Weglassung ganz spezifisch monastischer Elemente. Die Logoi ἐν κεφαλαίῳ dagegen scheinen eine zweite Redaktion der Katechesen unter Hinzuziehung uns unbekannter Schriften des Symeon darzustellen. Am bekanntesten geworden sind die 57 τῶν θείων ὕμνων οἱ ἔρωτες, zu denen auch ein versifizierter Brief an Stephanos von Nikomedeia gezählt werden darf, ekstatische Bekenntnisse von hoher mystischer Schau, zu der das politische Versmaß, das Symeon gelegentlich – wohl als erster in der Dichtung der Reinsprache – anwendet, in einem seltsamen Gegensatz steht – „ein erraticer Block inmitten der schablonenhaften Eintönigkeit der dichtenden Zeitgenossen Syme-

<sup>1</sup> Zu den Beinamen siehe H.-G. Beck, „Symeon der Theologe“, BZ 46 (1953) 57–62, und dagegen V. Krivošein, OrChr-

Per. 20 (1954) bes. S. 327 Anm. 1.

<sup>2</sup> Siehe oben S. 531 f.

ons“ (F. Dölger). Die Kephalaia, ca. zwei Zenturien geistlicher Aphorismen, wurden schon bei Symeon Eulabes erwähnt. Vielleicht gehört ihm auch jener Dialog mit einem Scholastiker an, den E. de Places jüngst ediert und für Diadochos von Photike vindiziert hat. Verloren ist ein Bios seines Lehrers Symeon Eulabes sowie ein Enkomion auf denselben.

Eines der wichtigsten Zeugnisse der pneumatischen Auffassung des byzantinischen Mönchtums, die berühmte, lange Zeit Joannes von Damaskos zugeschriebene Epistel *περὶ ἐξομολογήσεως*, ist ebenfalls von Symeon. Die Autorschaft an der folgenschweren *μέθοδος τῆς προσευχῆς* wird in manchen Hss. ebenfalls Symeon zugeschoben. Wenn diese Methode auch nicht von dem viel späteren Nikephoros abhängig sein kann, wie behauptet wurde, da sie schon im 12. Jahrhundert nachweislich ist, so sprechen gegen die Zuteilung an Symeon doch gewichtige Bedenken. Auch die Reden über die Leidenschaften im Paris. gr. 1214 dürften einem anderen Symeon zugehören, wenn man sie auch im 15. Jahrhundert dem Theologen zugeschrieben hat, wobei man diesen mit dem Metaphrasten verwechselte.

Eine kritische Ausgabe des Gesamtwerkes Symeons gehört zu den wichtigsten Desiderata der theologischen Byzantinistik.<sup>1</sup>

Eine griech. Ausgabe der Werke des Theologen erschien Venedig 1790; 2. Aufl. Syros 1886 veranstaltet von Dionysios von Zagora. Sie enthält die Hymnen im Urtext und Reden in neugriechischer Paraphrase; – PG 120, 321–687 enthält in der lat. Übersetzung des Pontanus die Hymnen (cap. 40 des Pontanus = 2. Eucharistia!), die 33 λόγοι ἐκ τῆς συγγραφῆς und 226 capita, letztere auch mit griech. Urtext; – Die Rede PG 120, 709–712 griech.-franz. ed. E. de Places, Une catéchèse inédite de Diadoque de Photicé?, *RechScRel.* 40 (1952) 129–138 unter Zuteilung an Diadochos von Photike; – eine der moralischen Reden: ed. I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, Orien-

<sup>1</sup> Ehrhard 152–154; – LTK IX 566 (R. Janin); – DTC XIV 2, 2941–2959 (J. Guillard); – *ProtRealEnz.* XIX 215–219 (K. Holl); – K. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt*, eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipzig 1898; – P. Anikiev, *Apologie der Mystik nach den Werken des hl. Symeon des Neuen Theologen* (russ.), *Christ. Čtenije* 1915, S. 115–135. 252–273. 403–423. 544–561; – I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, *Orientalia christiana* Nr. 36 (IX, 2), Rom 1927; – ders., *Un grand mystique byzantin*, Rom 1928; – D.R.P., *Syméon le Nouveau Théologien*, *Revue liturgique et monastique* 14 (1928) 67 ff.; – L. Petit, *La vie et les oeuvres de Syméon le nouveau théologien*, *EO* 27 (1928) 163–167; – S. Bulgakov, *From a world of religious contemplation*, *Sobornost'* 1 (1935) 4–7; – J. Hussey, *Church and learning in the Byzantine empire 867–1185*, Oxford 1937, 169–171. 193–225; – G. Wunderle, *Wesenszüge der byzantinischen Mystik aufgezeigt an Symeon dem Jüngeren, dem Theologen*, *Der christliche Osten*, Regensburg 1939, 120–150; – H. M. Biedermann, *Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren, dem Theologen*, Würzburg 1949; –

ders., *Novizenunterweisung in Byzanz um die Jahrtausendwende*, *Ostkirchliche Studien* 1 (1952) 16–31; – I. Rosenthal-Kamarinea, *Symeon der neue Theologe und Symeon Studites*, *Oekumenische Einheit* 3 (1952) 103–120; – K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II*, Tübingen 1928, 403–408; – Vasilij (Kriwošein), *Der „nächstenliebende Arme“*, *Die mystische Autobiographie des Bekenners Symeon, Νέος Θεολόγος*, *Vestnik Russk. Zap.-Evrop. Patr. Eksarchata* 4 (1953) 223–236 (russ.); – *dass. engl.*, *The Christian East* 7/8 (1953/54) SA 12 S.; – *dass. griech.*: *Γρηγόριος Παλαμῆς* 37 (1954) 156–164; – B. Kriwocheine, *The writings of St. Symeon the New Theologian*, *OrChrPer.* 20 (1954) 298–328; – *dass.*, *The most enthusiastic zealot (Ζηλωτῆς μακρότατος)*, *St. Symeon the New Theologian as abbot and spiritual instructor*, *Ostkirchl. Studien* 4 (1955) 108–128; – *dass. griech.* *Γρηγόριος Παλαμῆς* 39 (1955–1956) und *russ.* *Messenger de l'Exarchat du Patriarchat Russe en Europe Occid.* 7 (1957) 30–53; – *dass.*, „*Ὁ ἀνωτερικῶς θεός*“. *St. Symeon the New Theologian and early Christian piety*, *Studia Patristica II*, Berlin 1957, 485–494.

talia Christiana IX 2, nr. 36, Rom 1927, 173–209 mit franz. Übers.; – eine Katech. in russ. Übers. ed. V. Krivošein, Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occid. 14 (1953) 89–99; – verschiedene Auszüge aus den verschiedenen Corpora der Reden bei I. Hausherr, Un grand mystique byzantin, Rom 1928 (Einleitung); – Hymnen: lat. bei Pontanus (siehe oben!); Auszüge und Proben bei P. Maas, Aus der Poesie des Mystikers Symeon, Festgabe A. Ehrhard, Bonn-Leipzig 1922, 328–341; G. Soyter, Byzantinische Dichtung, Heidelberg 1930, 28–31; J. Compennass, Denkmäler der griechischen Volkssprache 1, Straßburg 1911, 150–172; deutsche Gesamtübers. aus dem Lat. von K. Kirchhoff, Licht vom Licht, Hellerau 1930, 2. Aufl. München 1951; – Versbrief an Stephanos von Nikomedeia: ed. I. Hausherr, a. a. O. LXIII–LXV; – Über die Beichte: PG 95, 283–304, und K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt, Leipzig 1898, 124–127; – über die hesychastische Gebetsmethode: ed. I. Hausherr, La méthode d'oraison (siehe oben!); – zahlreiche Exzerpte bei Holl, a. a. O. passim.

Nicht vor Anfang des 11. Jahrhunderts sind die *κεφάλαια νηπτικά* (De temperantia) verfaßt, die bisher gewöhnlich Markos dem Eremiten zugeschrieben wurden.<sup>1</sup> Maximos der Bekenner hat also nicht aus Markos geschöpft, sondern Ps.-Markos aus Maximos.

PG 65, 1055–1069.

Ein Abt aus Konstantinopel, der in diesem Zusammenhang erwähnt werden muß, ist Paulos, Stifter des Euergetis-Klosters († 16. April 1054). Er gründete sein Kloster im Jahre 1048 und schuf wohl für den Gebrauch seiner Mönche ein großes Paterikon unter dem Titel: *Συναγωγή τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων*. Es ist in vier Bücher mit je 50 Kapiteln eingeteilt, die das gesamte asketische Material sachlich ordnen. Von der Vita des Antonios von Athanasios bis zu den Dialogen Gregors des Großen sind hier alle wichtigen Quellen vertreten. Hauptquelle war ein „Gerontikon“, das identisch ist mit dem sogenannten Alphabeticon Coteliers und einer Sammlung von Anonyma. Sieben Achtel des Bestandes lassen sich darauf zurückführen. Das Horologion enthält unter dem Namen unseres Paulos ein Gebet an die Muttergottes.<sup>2</sup>

Nicht später als Paulos Euergetinos kann Abt Dulas angesetzt werden – die hsl. Überlieferung beginnt schon um die Mitte des Jahrhunderts –, der auf die Anfrage eines gewissen Hermaios diesem einen Brief *περὶ μετανοίας καὶ καταλύσεως* schrieb.<sup>3</sup>

Die Sammlung des Paulos Euergetinos: ed. Nikodemos Hagioreites, Venedig 1783, neue Ausg. Konstantinopel 1861, Athen 1900 und 1901; – der Briefwechsel Dulas – Hermaios ist ungedruckt.

Der Vatic. gr. 439 aus dem 11. Jahrhundert enthält eine Mönchsschrift mit dem Titel: *Ὅτι δεῖ τὸν μοναχὸν ὡς ἐν παρατάξει πολέμου στρατιώτην μετὰ πανοπλίας οὕτως ἀγωνίζεσθαι*. Das Incipit wie auch ein Gutteil des Textes stimmen mit einer ähnlichen Schrift des griechischen Ephraem überein (Assemani III 218). Der Vaticanus führt einen Abt Markianos als Verfasser an.

<sup>1</sup> J.-A. Khalifé, L'inauthenticité du De temperantia de Marc l'Ermitte, Mélanges de l'Université de saint Joseph 28 (1949/50) 61–66.

<sup>2</sup> Ehrhard 188; – S. Vailhé, EO 7 (1904)

268–276; – W. Bousset, Apophthegmata, Tübingen 1923, 15–18; – BHG 1450s–1450z.

<sup>3</sup> Ehrhard 160; – ders., Überlieferung I 3, 999.

Wohl nicht sehr lange nach Symeon dem Theologen lebte Elias Ekdikos; vielleicht gehört er noch dem 11. Jahrhundert an. Er ist jedenfalls zu unterscheiden von Elias, Metropolit von Kreta, dem Scholiasten des Joannes Klimax und Gregorios Nazianzenos. Ob er mit Elias Charax gleichzusetzen ist, bleibt fraglich, doch dürfte er identisch mit dem Meloden Elias Monachos sein.

Elias Ekdikos ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Verfasser jener "Ἐτερα κεφάλαια, die sowohl als Werk des Maximos Homologetes wie als das des Joannes von Karpathos gedruckt sind. Die besten Maximos-Hss. kennen das Werk nicht, und die Zuteilung an Joannes ist hsl. äußerst schwach fundiert. Die meisten Textzeugen weisen es Elias zu. Der eigentliche Titel scheint zu sein: Ἀνθολόγιον γνωμικῶν φιλοσόφων σπουδαίων. Die Einteilung des Werkes in den Hss. schwankt zwischen vier und drei Centurien, vielleicht hat die vierte einmal gesondert bestanden. Nach dem Urteil von Disdier hat kein Byzantiner auf so wenigen Seiten das Wesentliche des geistlichen Lebens zusammenzufassen und so eigenständig auszudrücken gewußt.

Vielleicht gehört Elias auch die kleine Schrift Περὶ ἐργασίας νοῦς im Cod. Athous 3083. Von seinen Dichtungen ist ein Kanon gedruckt.<sup>1</sup>

Anthologion: PG 90, 1401–1461 und 127, 1128–1176; – Kanon: Nikodemos, Θεοτοκᾶριον, Venedig 1898, 51.

In diesem Zusammenhang ist es auch angebracht, einige Mönchstestamente halb asketischen halb juristischen Inhalts anzuführen, sowie verschiedene Klostertypika, deren Charakter ja ebenfalls zwischen Recht und Ethik und Liturgik zu liegen pflegt.

Zeitlich an erster Stelle ist hier Paulos von Latros († 955) zu nennen, der ein Testament mit monastisch-asketischen Regeln hinterlassen hat. In einer verkürzten Form ist das Testament auch im Bios überliefert (siehe oben S. 576).<sup>2</sup>

Ed. S. Lampros, ΝΕλλην. 12 (1915) 198–203; – H. Delehaye in: Milet III 1: Der Latmos, Berlin 1913, 152–153.

Die wichtigste monastische Ordnung dieser Zeit bezieht sich auf die berühmte Laura des hl. Athanasios auf dem Athosberg. Ihr Gründer Athanasios stammt aus Trapezunt (\* 920) und erhielt in der Taufe den Namen Abraamios. Er machte seine Studien in Konstantinopel und wurde bald Mönch und Einsiedler. Entscheidend für ihn wurde die Führung des Abtes Michael Maleinos; denn Michael war der Onkel des späteren Kaisers Nikephoros Phokas. Um nicht Abt werden zu müssen, zog sich Athanasios bald als Hesychast auf den Athos zurück, begleitete dann aber Nikephoros Phokas auf seinem Feldzug nach Kreta und begann, auf den Athos zurückgekehrt und von Phokas, der ihm als Mönch folgen wollte, ermuntert, den Bau eines Großklosters, eben der Laura (ab 961), die sich unter dem Schutze des Kaisers Nikephoros rasch entwickelte, ihr Wachstum aber ebensowohl der

<sup>1</sup> Ehrhard 218; – Emereau, EO 22 (1923) (1932) 17–43.

<sup>2</sup> Vgl. G. Mercati, Opere minori IV, 420; – Catholicisme III 16 (V. Grumel); – Vatikan 1937, 39–40 (= Bessarione an. M.-Th. Disdier, Elie l'Ecdicos et les ἔτερα κεφάλαια attribués à saint Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos, EO 31 21, vol. 33 [1917] 335–336); – BHG 1474h.



genialen organisatorischen, ganz in den koinobitischen Idealen des großen Basileios und des Studiten Theodoros stehenden Fähigkeit des Abtes verdankte. Der Tod des Kaisers (969) brachte allerdings Schwierigkeiten, da die von Phokas gewährte Erhebung des Klosters zum Kaiserkloster, also die Exemtion von der Jurisdiktion des Protos, scharf angefochten wurde. Da Kaiser Joannes Tzimiskes von den Gegnern des Athanasios nicht gewonnen werden konnte, blieb der Vorrang der Laura auf dem Heiligen Berg erhalten. Athanasios überlebte diesen Sieg noch um geraume Zeit. Er dürfte bald nach 1000 gestorben sein.

Schon bald nach der Gründung der Laura, etwa um 965, gab Athanasios seiner Gründung eine Regel, die *Ἐποτύπωσις*, die offensichtlich sich stark an das Typikon des Studiu-Klosters anschließt, aber auch Einflüsse der Regel des hl. Benedikt aufweist. Später als dieses Typikon, das bes. die Freiheit des Klosters im Anschluß an das zitierte Chrysobull des Kaisers Nikephoros betont, entstand die *Διατύπωσις*, die sich besonders mit der Wahl des Nachfolgers des Gründers und den Rechten des Epitropos befaßt. Daran fügen sich verschiedene Anweisungen, die eine Art liturgisches Direktorium für die Osterzeit darstellen, an das sich dann noch kleinere Einzelanweisungen fügen. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß gerade in diesem dritten Werk spätere Redaktoren auch mit Ergänzungen an der Arbeit waren.

Die Rede auf den 6. Psalm in Taurin. 320, die Ehrhard (S. 198) erwähnt, dürfte wohl mit der des Anastasios Sinaites identisch sein. Dagegen dürften dem Athoniten noch Kanones auf den heiligen Theodoros sowie auf den heiligen Joannikios zugehören.<sup>1</sup>

Typikon, Diatyposis und Hypotyposis bei Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894, 102–140; Typikon und Hypotyposis auch bei Dmitrievskij, *Турецк.*, 238–256.

Die erwähnten Schwierigkeiten zwischen Protos und Laura veranlaßten Kaiser Joannes Tzimiskes, durch den Abt Euthymios vom Studiu-Kloster eine Untersuchung anstellen zu lassen. Das Ergebnis war jener Kompromiß, der zum Typikon für den Heiligen Berg ausgearbeitet und vom Kaiser bestätigt und erlassen wurde – der sogenannte Tragos. Die Urkunde gehört dem Jahr 971 oder 972 an; als ihr geistiger Urheber darf wohl der Abt des Studiu-Klosters Euthymios angesprochen werden.<sup>2</sup>

Typikon: ed. Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894, 141–151.

Von dem Mönch Nikon Metanoiete, dessen Vita schon erwähnt wurde, ist auch ein Testament für seine Mönche erhalten († um 998).<sup>3</sup> Neben Nikon

<sup>1</sup> Ehrhard 143. 198; – DictSpirit I 1052–1054 (R. Janin); – BHG 190–191; – H.-G. Beck, Die Benediktinerregel auf dem Athos, BZ 44 (1951) 21–24; – J. Leroy, S. Athanase l'Athonite et la règle de s. Benoît, RevAscMyst. 29 (1953) 108–122. Zu den Bioi des hl. Athanasios vgl. oben

S. 578.

<sup>2</sup> Dölger, Regest 745; – D. Anastasievič, La date du typikon de Tzimiscès pour le Mont Athos, Byzantion 4 (1927/28) 7–11; – F. Dölger, Die Echtheit des „Tragos“, BZ 41 (1941) 340–350.

<sup>3</sup> Siehe oben S. 577; – BHG 1368.

Metanoëite ist unter den Missionaren Kretas nach Wiedergewinnung der Insel durch Kaiser Nikephoros Phokas (960–961) auch der Mönch Joannes Xenos zu nennen. Er ist identisch mit Joannes Eremites und dürfte ein gebürtiger Kreter gewesen sein. Er gründete auf der Insel eine ganze Reihe klösterlicher Zellen. Wir besitzen von ihm eine Διαθήκη, d. h. eine Art Typikon mit einer selbstbiographischen Einleitung.

Vermerkt sei, daß unter dem Namen Joannes Xenos in Handschriften auch Homilien zum Matthäus-Evangelium sowie Kanones und Stichera gehen. Ob es sich um den Kreter Xenos handelt, müßte erst untersucht werden.<sup>1</sup>

Der Nachfolger des Gründerabtes Paulos des Euergetidos-Klosters in Konstantinopel, Timotheos, der sein Amt 1054 antrat, ließ die Redaktion des Typikons seines Klosters vornehmen, das eine wichtige Quelle für die liturgischen Gebräuche seiner Zeit bildet. Die überlieferte Redaktion scheint in die Jahre 1143–1158 zu gehören.<sup>2</sup>

Eines der aufschlußreichsten und wichtigsten Typika stammt von Michael Attaleiates, wahrscheinlich benannt nach Attaleia in Pamphlyien. Er kam frühzeitig nach Konstantinopel, wo er als Anwalt wirkte und sich durch Spekulationen ein großes Vermögen erwarb. Schließlich wurde er in die kaiserliche Justizverwaltung übernommen, wurde Patrikios, Magistros und Proedros. Berühmt geworden ist er durch sein Geschichtswerk über die Jahre 1034–1079. 1077 stiftete er das Armenhaus und Kloster in Rhaidestos und erließ dafür eine Διάταξις, eine umfangreiche Stiftungsurkunde mit Reglement.

Vielleicht hat er auch jenes Handbuch zum Psalmenstudium zusammengestellt, das im Vaticanus 342 erhalten ist, eklogenartig aus Chrysostomos, Basileios, Kosmas Indikopleustes usw. schöpft und neben dem kommentierten Psalmentext auch ein Lexikon zum Psalterium enthält. Er müßte dann noch 1087/88 gelebt haben.<sup>3</sup>

Testament des Nikon ed. S. Lampros, ΝΕλλ. 3 (1906) 223–228, und M. E. Galanopoulos, Βίος, πολιτεία, εικονογραφία, θαύματα καὶ ἄσματος ἀκολουθία τοῦ ὁσίου . . . Νίκωνος τῷ „Μετανοεῖτε“, Athen 1933, 209–213; – Diatheke des Joannes Xenos: ed. H. Delehaye, Deux typica byzantins, Brüssel 1921, 188–196, und N. Tomadakes, Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Ἐξένος καὶ ἡ διαθήκη αὐτοῦ, Κρητικά Χρονικά 2 (1948) 47–72; – Timotheos: Dmitrievskij, Typika 615–655; – Diataxis des Michael Attaleiates: ed. K. Sathas, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη I, Venedig 1872, 3–69 und ActDipl. V 293–327.

<sup>1</sup> L. Petit, Saint Jean Xénos ou l'ermite d'après son autobiographie, ABoll. 42 (1924) 5–20; – V. Laurent, Byzantion 5 (1929–30) 635–636; – Akoluthie mit Lebensbeschreibung ed. A. Leledakes, Kanea 1922; – N. B. Tomadakes, Ὑμνογραφικά καὶ ἀγιολογικά Ἰωάννου τοῦ Ἐξένου, Ἐπετηρὶς 20 (1950) 314–330; – BHG 2196.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 37–53; I 2,

316; – N. A. Bees, ByzNgrJbb. 3 (1922) 389–390; – A. Dmitrievskij, Trudy der geistl. Akademie von Kiev 1895 (Juli) 421–443.

<sup>3</sup> W. Nissen, Die Diataxis des Michael Attaleiates, Jena 1894; – Pl. de Meester, Les typiques de fondation, Studi Bizantini 6 (1940) 489–508; – Krumbacher 269–271; – weitere Literatur: Moravcsik 427–429; – DTC I 2215 (L. Petit).

## E. EXEGESE

In Arethas von Kaisareia lebt jene enzyklopädistische, auch sehr stark philologisch interessierte Art der Theologie fort, wie sie Photios, den man (ohne es beweisen zu können) meist als Lehrer des Arethas bezeichnet, mit Vorliebe gepflegt hat. Mit Photios teilt er auch das große Interesse an den patristischen Quellen und am Bibeltext. So wie wir dem Patriarchen zahlreiche Exzerpte aus verlorenen Vätern verdanken, so dem „Protothronos“ vor allem die vornizänischen Apologeten griechischer Zunge.<sup>1</sup> Er hat sich damit wie Photios ein unsterbliches Verdienst um die Theologie erworben.

Arethas entstammt dem peloponnesischen Patrai und dürfte nicht sehr lange nach 850 geboren sein. Bald kam er nach Konstantinopel, zunächst als Laie, trat aber – vielleicht unter Patriarch Stephanos (886–893) – in den geistlichen Stand ein und begegnet 895 als Diakon. Etwa 902 wurde er auf die erste Metropole (Protothronos) des Patriarchats, das kappadokische Kaisareia, erhoben. In den Wirren um die zahlreichen Ehen des Kaisers Leon VI. entzweite er sich mit seinem Freund, dem Patriarchen Nikolaos I., und ergriff die Partei von dessen Nachfolger Euthymios.<sup>2</sup> Auch sonst beschäftigten ihn während seines Episkopats offenbar nicht mehr so sehr Fragen der Philosophie und Philologie, sondern vor allem kirchenrechtliche Themen und rein theologische Probleme. Arethas muß sehr alt geworden sein, so daß man seine Absetzung ins Auge faßte. Es spricht manches dafür, daß er nicht vor 944 gestorben ist.<sup>3</sup>

Wenn der Name des Arethas für die Geschichte der Philologie und der christlichen Apologetik erst im 19. Jahrhundert sozusagen neu entdeckt wurde, so war er doch nie vergessen. Dies aber verdankte er seinem Kommentar zur Apokalypse des Joannes, der erst während seines Episkopats – wahrscheinlich nicht vor 913 – entstanden ist und sich offenbar großer Beliebtheit erfreute. Dabei ist das Werk nicht in jeder Beziehung eine selbständige Leistung, stellt vielmehr, wie der Verfasser schon im Titel angibt (Ἐκ τῶν Ἀνδρέα τῷ μακαριωτάτῳ . . . εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν πεπονημένων θεαρέστως σύνοψις σχολικῆ παρατεθεῖσα ὑπὸ Ἀρέθα ἀναξίου ἐπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας) eine Art Neuauflage des Andreas-Kommentars dar (siehe oben S. 418). Wenn er Andreas auch streckenweise wörtlich übernimmt, so sind doch auch die Stellen nicht selten, wo er ihn berichtigt, neue Quellen heranzieht, die Fundorte des Andreas genauer bezeichnet, neue lexikalische und etymologische, aber auch neue theologische Interpretationen einfügt.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> A. Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten, Leipzig 1883; – O. von Gebhardt, Der Arethascodex Paris. 451, Leipzig 1883.

<sup>2</sup> Dazu C. de Boor, Vita Euthymii, Berlin 1888 (Kommentar).

<sup>3</sup> Ein Brief des Arethas an Kaiser Konstantinos VII., der von seiner geplanten Absetzung spricht, ist kaum vor dem Tod des Kaisers Romanos I. 944 denkbar, der

Konstantinos VII. die Selbständigkeit brachte. Arethas übergeht Konstantinos vorher fast gänzlich. Der Brief ist hrsg. von S. Lampros, ΝΕΛΛ. 13 (1916/17) 205–210 und ohne Kenntnis von Lampros nochmals von F. Diekamp, Analecta patristica, Rom 1938, 230–236.

<sup>4</sup> Zur Charakteristik des Kommentars vgl. J. Schmid, Die griechischen Apokalypsenkommentare, Biblische Zeitschr. 19

Diese Art, sich auf einen vorhandenen Kommentar zu stützen, scheint Arethas auch in seinen glossenartigen Wort- und Sacherklärungen zu den paulinischen Briefen beibehalten zu haben.<sup>1</sup> Glossen u. Frag-Antworten unseres Autors, etwa zu den Katholischen Briefen, sowie zu Büchern des Alten Testaments, wie sie in den Katenen begegnen, berechtigen freilich nicht dazu, weitere Kommentare oder Kommentar-Neuausgaben zu postulieren.

In Homilienform – freilich Homilien, die kaum für die Kirche in Kaisareia bestimmt waren oder dort kaum Verständnis gefunden hätten – befaßte sich Arethas auch mit Psalmenexegese, wobei das Vorhandene vermuten läßt, daß er Basileios, seinen großen Vorgänger in Kappadokien, ergänzen wollte. Die 1. der Homilien setzt bei Erklärung des 1. Psalmes dort ein, wo Basileios aufgehört hat, und die 2. Homilie hat den Psalm 38 zum Gegenstand, den Basileios weggelassen hatte.

Schließlich darf zur exegetischen Literatur des Metropoliten auch seine Scholiasten-Tätigkeit am Text verschiedener Kirchenväter – Klemens von Alexandria,<sup>2</sup> Justinos, Eusebios, Athenagoras, Tatian, Theodoros Abu Qurra und Photios usw. – gerechnet werden.

Endlich sei in diesem Zusammenhang noch einer kommentierenden Abhandlung des Arethas zu einer von ihm nicht gebilligten Stelle des hl. Gregorios von Nyssa in seinem Enkomion auf Gregorios Thaumaturgos gedacht.

Apokalypse-Kommentar: A. Cramer, *Catena in Novum Testamentum VIII*, Oxford 1840, 176–496 und PG 106, 493–785; – Scholien zu den Paulinen: K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933, 860–940; – Aporien zum AT: ed. C. F. G. Heinrici, *Zur patristischen Aporienliteratur*, Abhdl. der K. GesWiss. in Leipzig XXVII, Leipzig 1909; – Homilien zu den Psalmen: ed. J. Compennass, *Zwei Psalmenhomilien des Arethas von Kaisareia*, *Studi biz.* 3 (1931) 1–44; die erste der Homilien ed. Bischof Arsenij, *Čtenija der Freunde der Gesellsch. für relig. Bildung*, Petersburg 1891; – Scholien zu Klemens von Alexandria ed. O. Stählin in der *Klemens-Ausgabe I*, Leipzig 1905, 293–340; – zu Justin ed. J. Otto, *Justini Opera*, Jena 1876 ff. Zu Eusebios: *Evang. Praeparatio* ed. Th. Gaisford I. Oxford 1843 im Apparat; – zu Athenagoras: O. v. Gebhardt, *Der Arethascodex* Paris. 451, Leipzig 1883, 185–196; – zu Tatianos: E. Schwartz, *Tatiani oratio ad Graecos*, Leipzig 1888, 44–47; – einiges bei N. A. Bees, *Ἐλληνικά* 1 (1928) 337–370; – weitere Scholien sind ungedruckt. – Schrift über eine Stelle bei Gregorios von Nyssa, ed. J. Compennass, *Didaskaleion* 2 (1913) 183–188; – Scholien zu den Amphilochien des Photios (wahrscheinlich von Arethas): ed. B. Laurdas, *Ἐλληνικά* 12 (1953) 256–261; – Scholien zu den Briefen des Photios (wahrsch. z. T. von A.): ed. B. Laurdas, *Ἀθῆνᾶ* 55 (1951) 125–154.

Neben den exegetischen und scholiastischen Arbeiten haben die polemischen und apologetischen Schriften des Arethas bisher verhältnismäßig wenig Beachtung gefunden. Sie spiegeln im allgemeinen die Besorgnisse der zeitgenössischen Theologie wider, enthalten freilich auch einige Schattierungen, die wohl auf die philologischen Interessen des Metropoliten zurückzu-

(1931) 228–254; – ders., *Die handschriftliche Überlieferung des Apokalypse-Kommentars des Arethas von Kaisareia*, *Byz. NgrJbb.* 17 (1939–1943) 72–81; – ders., *Der Apokalypsetext des Arethas von Kaisareia*, Athen 1936.

<sup>1</sup> Siehe K. Staab, *Paulus-Kommentare*

aus der griechischen Kirche, Münster 1933, XLVI–XLVII.

<sup>2</sup> O. Stählin, *Untersuchungen über die Scholien zu Clemens Alexandrinus*, Beilage zum Jahresber. des N. Gymnas. Nürnberg, Nürnberg 1897.

führen sind. Wir kennen einen dogmatischen Traktat, der die Antwort auf eine briefliche Anfrage von Armeniern darstellt, einen gegen die Bilderstürmer und eine Dialexis gegen die Juden. In einer eigenen Schrift weist er Kaiser Julians Verunglimpfungen des Evangeliums zurück und zwei Schreiben richten sich gegen Lukians Lehre vom Neid der Götter. Schließlich darf hier eines Glaubensbekenntnisses gedacht werden, das weit vom Schema jener Bekenntnisse abweicht, die von den Bischöfen bei ihrer Konsekration abzulegen waren. Eine besondere Bedeutung vom sprachgeschichtlichen Standpunkt aus kommt einem Brief an einen Emir von Damaskos zu, geschrieben im Auftrag des Kaisers Romanos, in dem Arethas seinen Beitrag zur antiislamischen Polemik liefert; ein noch unedierter Brief richtet sich gegen das Nachleben der Ikonomachie.<sup>1</sup>

Gedruckt ist von diesen Schriften folgendes: Gegen die Armenier ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Monumenta graeca et latina ad historiam Photii patriarchae pertinentia* I, Petersburg 1899, 36–46; – gegen Kaiser Julian: J. Bidez, – Fr. Cumont, *Recherches sur la tradition manuscrite des lettres de l'empereur Julien*, Brüssel 1898, 135–138; – gegen Lukian: ed. H. Rabe, *Die Lukianstudien des Arethas*, Göttinger Gelehrte Nachr. 1903, 643–656; – an den Emir von Damaskos: ed. J. Compennass, *Denkmäler der griechischen Volkssprache* I, Bonn 1914, 1–9; franz. Übers. v. A. Abel, *La lettre polémique „d'Arethas“ à l'émir de Damas, Byzantion* 24 (1954) 343–370 (sieht darin ein Pamphlet aus der Kanzlei des Kaisers Romanos I.); – Glaubensbekenntnis: BZ 47 (1954) 25–28.

Die Bischofszeit unseres Autors war angefüllt vom Streit um die Ehen des Kaisers Leon. Eine ganze Reihe von Briefen und Traktaten an die verschiedensten Personen befassen sich mit dem Problem, in dessen Verlauf Arethas nicht immer ein und derselben Meinung blieb. So schrieb er eine Rechtfertigung gegenüber Patriarch Nikolaos I. über die „Polygamie“, worin er eine Reihe von Väterzeugnissen untersuchte, ferner einen Antirrhethikos und einen Elenchos gegen Nikolaos I., eine Reihe von Briefen über das Thema an einen Niketas Scholastikos, aber auch an den Kaiser selbst. Leon bekam von Arethas auch in der Frage nach dem Asylrecht der Kirche eine juristische Dissertation. Derselbe Gegenstand beschäftigte Arethas noch einmal nach dem Tod des Kaisers in einem Schreiben an Kosmas Magistros. Ein weiteres juristisches Thema, das ihm am Herzen lag, war die häufig geübte Translation von Bischöfen von einem Sitz auf den anderen. Wir kennen zwei Abhandlungen, in denen er dagegen energisch Stellung nahm.

Gedruckt liegen vor: Ein *Ἐλεγχος* gegen Patriarch Nikolaos: A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia graeca sacra*, Petersburg 1909, 260–266; – zwei Schriften über die Bischofstranslationen: ed. J. Compennass, *Zwei Schriften des Arethas von Kaisareia gegen die Vertauschung der Bischofsitze*, *Studi bizantini* 4 (1935) 87–125; – R. J. Jenkins-B. Laurdas, *Eight letters of Arethas on the fourth marriage of Leo the Wise*, *Ἐλληνικά* 14 (1956) 293–372.

An liturgischen Reden sind zwei zu nennen: Ein Enkomion auf die edessischen Bekenner Gurias, Samonas und Abibos und eine Leichenrede auf den Patriarchen Euthymios († 917), die wahrscheinlich erst nach dem Friedensschluß der Nikolaiten und Euthymianer gehalten wurde. Wichtig für die kirchenpolitische Tätigkeit und für die kanonistischen und theologischen

<sup>1</sup> Vgl. B. Laurdas, *Ἄρεθας περὶ εἰκονομαχίας*, *Θεολογία* 25 (1954) 614–622.

Ansichten des Metropoliten ist auch eine Reihe seiner Briefe, wobei zu bemerken ist, daß schon mehrere der bisher angeführten Schriften ebensogut unter die Briefe eingereicht werden könnten. Weitere Briefe befassen sich mit dem Tetragamistreit, mit Paulus-Stellen, mit Häresien usw. Sie sind unediert.

Jüngst veröffentlicht wurde eine Rede anlässlich der Übertragung der Reliquien des hl. Lazaros durch Kaiser Leon VI., von Arethas noch als Diakon vorgetragen, eher eine Rede auf den Kaiser als auf Lazaros. Dazu gehört eine kleine Ekphrasis, vorgetragen ein Jahr später bei der Einweihung der Kirche des genannten Heiligen. Ungedruckt ist eine Rede, die Arethas bei der Konsekration des Patriarchen Nikolaos hielt. Weitere Reden gehören kaum noch in den theologischen Zusammenhang.<sup>1</sup>

Enkomien auf die edessenischen Bekenner: O. v. Gebhardt-E. v. Dobschütz, Die Akten der Edessenischen Bekenner Gurias, Samonas und Abibos, Leipzig 1911, 210–222; – Rede auf Euthymios: ed. A. Papadopulos-Kerameus, Monumenta graeca et latina ad historiam Photii patriarchae pertinentia I, Petersburg 1899, 26–35, und M. Jugie, Homélies mariales byzantines, PO XVI 489–498; – Rede auf Lazaros und Ekphrasis ed. R. J. H. Jenkins-B. Laourdas-C. A. Mango, Nine orations of Arethas from cod. Marc. gr. 524, BZ 47 (1954) 1–40 zusammen mit einigen Gelegenheitsreden und dem Glaubensbekenntnis. Vgl. dazu J. Darrouzès, BZ 48 (1955) 1–3.

A. Ehrhard nennt unter den Exegeten aus der Zeit Leons VI. (886–911) auch Leon Magistros, Anthypatos und Patrikios. Dieser Leon Choirsophaktes ist eine bekannte Persönlichkeit (ca. 824–ca. 920). Der Kaiser verwendete ihn zu Gesandtschaftsreisen, aber er schickte ihn auch in die Verbannung, da er vielleicht in ein Hochverratskomplott verwickelt war. Seine theologische Schriftstellerei erregte das Mißfallen des Arethas von Kaisareia, der in Leon einen "Ελληνα sah. Vielleicht war es die *Χυλιόστιχος θεολογία*, ein umfangreicher versifizierter Abriß der Theologie, der den Grund zu dieser Unzufriedenheit gab. Tatsächlich mochte ein nüchterner Philologe wie Arethas an dieser emphatischen Folge von Oxymora, die diese Theologia darstellt, wenig Gefallen finden. Das Werk ist noch ungedruckt (Vat. gr. 1257).

Was nun die exegetische Tätigkeit des Leon anlangt, so ist sie angesichts moderner Katenenforschung auf ein Minimum zusammengeschmolzen. Es handelt sich, wie z. B. die Untersuchung seiner Arbeit am Matthäus-Evangelium zeigt, einfach darum, daß er die Grundform A der großen Matthäus-Katene aus dem 6. Jahrhundert gekürzt hat. Dasselbe gilt von seiner Arbeit an Joannes (Grundform A), und man darf deshalb wohl annehmen, daß auch bei den übrigen biblischen Büchern, denen er seine Tätigkeit gewidmet hat, diese kaum anders aussieht. Es handelt sich also nicht um eine eigenständige exegetische Arbeit, sondern um eine Kompilatoren-Arbeit. Sein

<sup>1</sup> Ehrhard 130–131; – BHG 652. 740. 2217. 2226; – Krumbacher 524–525; – LTK I 625–626 (F. Schühlein); – ProtRealEnc. II 1–5 (C. F. G. Heinrich); – S. Kugeas, 'Ο Κατωσαρετας 'Αρέθας και τὸ ἔργον αὐτοῦ, Athen 1913; – ders., Νέος κώδιξ τοῦ 'Αρέθα, Ἐπετηρίς τοῦ Πατριάρχου

10 (1914) 106–116; – J. Dräseke, Arethas von Caesarea, Neue Jahrbücher Jahrg. 18, Bd. 35 (1915) 249–270; – ders., Zu Arethas von Caesarea, ZWissTheol. 44 (1901) 589–591; – E. Kurtz, Kritisches und Exegetisches zu Arethas von Kaisarea, BZ 24 (1923/24) 18–27 und 25 (1925) 19–32.

Name taucht in den Hss. in Verbindung mit den historischen Büchern des Alten Testaments auf, sowie mit Lukas, Apostelgeschichte und den Katholischen Briefen.

Als kirchlicher Dichter ist Leon Magistros mit Leon Choiosphaktes wohl ebenfalls zu identifizieren; in den liturgischen Büchern ist eine Reihe von Idiomela und ein Doxastikon unter diesem Namen zu finden. Neuerdings ist ein Kontakion ediert worden. Noch gründlich zu untersuchen bleibt, was von den liturgischen Leon-Gedichten ihm und was dem Kaiser zugehört. Arethas erwähnt in seiner Schmähschrift gegen Choiosphaktes auch ἐγκώμια ὁσίων ἀνδρῶν. Sie dürften wohl verlorengegangen sein. Von seinen profanen Werken ist hier nicht zu sprechen.<sup>1</sup>

Scholien zur Bibel aus den verkürzten Katenen usw.: PG 106, 1020–1022 und J. Sakelion, Παιτιμαχὴ Βιβλιοθήκη, Athen 1890, 97–98; – die verkürzten Mt.- und Jo.-Katenen: PG 106, 1077–1173. 1217–1290 und L. Thomas, Les collections anonymes de scolies grecques aux Evangiles, Rom 1912 (lithogr.); – Kontakion: E. Mioni, Un inno inedito di Leone (Magistro), Byzantion 19 (1949) 127–139.

Nach Arethas ist in dem Zeitraum, der uns hier beschäftigt, nicht mehr viel an Exegese der biblischen Bücher zu nennen. Bleibt noch Basileios, Erzbischof von Neopatrai, zu nennen, der angeblich ebenfalls dem 10. Jahrhundert angehört. Er schrieb einen Kommentar zu den Propheten, in dem er die Messianität Jesu gegenüber den Juden nachzuweisen bestrebt ist. Ferner stammen von ihm 96 Erotapokriseis zu schwierigen Stellen der Hl. Schrift (Patm. 31). Gedruckt sind nur einige Fragmente des Prophetenkommentars sowie ein Prolog dazu, der von einem Anonymus stammt.<sup>2</sup>

PG 111, 412–414.

Der Kodex der Athos-Laura 184 (s. 10) enthält die Apostelgeschichte, die Paulinen und die Katholischen Briefe. Sie sind mit zahlreichen Scholien und kritischen Zeichen versehen, welche auf eine Hs. zurückgehen, die im Kaisareia des Eusebios und Pamphilos mit Hilfe der Werke des Origenes hergestellt worden ist. Ob der in der Hs. der Laura genannte Mönch Ephraem nur Abschreiber ist oder an der exegetischen Tradition selbst gearbeitet hat, läßt sich kaum sagen.

E. von der Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, herausgegeben nach einem Codex des Athosklosters Laura, Leipzig 1899.

Eine Handschrift des 11. Jahrhunderts (Vatic. gr. 1650) enthält Apostelgeschichte, Paulus-Briefe und Katholische Briefe. An die einzelnen Paulus-Briefe schließen sich kurze Erläuterungen zu einzelnen Paulus-Worten an, die ein Nikolaos, Erzbischof von Reggio in Kalabrien, hinzusetzen ließ. Sie sind jedoch nicht sein geistiges Eigentum, vielmehr alle aus den Erläuterungen des Joannes Chrysostomos geschöpft.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 131; – Krumbacher 722; – Christ-Paranikas 265; – Emereau, EO 23 (1924) 284–285; – Bouvy, Bessarione 1 (1896) 555–562; – S. G. Mercati, Rivista degli Studi Orientali 10 (1924) 212–248; – G. Kolias, Léon Choerosphactès, Athen 1939; – J. Reuss, Matthäus-, Markus- und Johan-

nes-Katenen, Münster 1941, 35–36. 41. 161–162.

<sup>2</sup> Ehrhard 131; – LTK II 31 (V. Laurent).

<sup>3</sup> Ehrhard 133; – K. Staab, Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht, Rom 1926, 259–260.

Der Vatic. gr. 2210 (Ende des 10. Jahrhunderts) enthält von einem weiter nicht bekannten Nikomedes zwei kurze Erläuterungen zu Apok. 11, 3–7 und 17, 12. Es braucht sich dabei sicherlich nicht um Bruchstücke eines verlorenen Kommentars zu handeln. Vielleicht sind es Exzerpte aus theologischen Frag-Antworten oder aus einer chronologischen Abhandlung.

Ausgabe mit Einleitung: Fr. Diekamp, Nikomedes, ein unbekannter Erklärer der Apokalypse, *Biblica* 14 (1933) 448–451.

Der Barberinus gr. III 59 (10. Jahrhundert) enthält von einem ebenfalls nicht bekannten Nike tas Anthypatos, Patrikios und Magistros eine Ὑπόθεσις εἰς τοὺς ψαλμούς sowie ein Verzeichnis der Psalmen, wobei über den Psalmennummern durch Siglen der Inhalt des Psalms andeutungsweise charakterisiert wird.<sup>1</sup>

Aber auch eigene Katenen scheinen in dieser Zeit entstanden zu sein. So weist J. Reuß den Typ C der Joannes-Katene etwa dem 9. oder 10. Jahrhundert zu. Diese Katene wird repräsentiert z. B. durch den Reg. 9, den Marc. 27 und den Vatic. 758. Sie ist noch ungedruckt. Besonders stark ist auch hier Chrysostomos vertreten, aber auch Kyrillos, Apollinarios und Origenes.<sup>2</sup>

Von den Paulus-Katenen ist der anonyme sogenannte „Münchner Typ“, repräsentiert durch Monac. gr. 412 und 110 und Barber. 546 dieser Zeit, näherhin vielleicht dem 10. Jahrhundert zuzuteilen. Hier tritt schon Photios als Scholiast auf. Hierher gehört auch wohl ein ausgebauter Typ der sogenannten Oikumenios-Katene zum Römer-Brief.<sup>3</sup>

Paulus-Katene Münchner Typ: ed. J. Cramer, *Catena graecorum Patrum in Novum Testamentum IV*, Oxford 1844, 163–529; – der ausgebaute Oikumenios-Typ: lat. ed. von Maximus Florentinus, Basel 1552; – Photios-Zitate aus dem „Münchner Typ“: K. Staab, *Pauluskommentare aus der griech. Kirche*, Münster 1933, 470–652.

Ins 9. oder spätestens 10. Jahrhundert verweist der hsl. Befund den Typ D der Joannes-Katene, der durch den Vallic. E 40 repräsentiert ist und über 200 Scholien aufweist. Der jüngste der angeführten Scholiasten ist Joannes Damaskenos. Die Katene ist unediert, ihr Kompilator unbekannt.<sup>4</sup>

Spätestens um diese Zeit entstand aus dem sogenannten „Titus von Bostra“, siehe oben S. 421 f., eine Lukas-Katene, in die auch „Petros von Laodikeia“ verarbeitet ist. Etwa zwischen 950 und 1150 entstand schließlich eine Lukas-Katene, welche im Palat. gr. 20 vorliegt.<sup>5</sup>

Die Lukas-Katene nach „Titus von Bostra“; Cramer, a. a. O. II, Oxford 1841, 3–174 und 415–430.

Neben der Biblexegese muß in Byzanz jeweils auch der scholiastischen Exegese der Schriften der Kirchenväter gedacht werden. Für die Zeit zwischen Photios und Kerullarios sind verschiedene Autoren solcher Scholien

<sup>1</sup> Ehrhard 136–137; – G. Mercati, *Opere minori III*, Vaticano 1937, 456 Anm. 2.

<sup>2</sup> J. Reuss, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katene*, Münster 1941, 189 bis 196.

<sup>3</sup> K. Staab, *Die Pauluskatene nach*

den hsl. Quellen untersucht, Rom 1926, 37–53.

<sup>4</sup> J. Reuss, a. a. O. 196–203.

<sup>5</sup> J. Sickenberger, *Titus von Bostra*, Leipzig 1901, 16–41; – siehe auch oben S. 422; – *DBible Suppl. I*, 1181–1194 (R. Devreesse).



schon in anderem Zusammenhang genannt worden, z. B. Photios selbst für Joannes Klimax, Joannes Geometres Kyriotes für Gregorios von Nazianz und andere. Der wichtigste Scholiast des Nazianzeners aber ist Basileios II. von Kaisareia, der sich angesichts der Größe seines Vorgängers Basileios aus dem 4. Jahrhundert gern *Elachistos* nennt (*Basilius Minimus*). Er stammt aus Seleukia und gehört der Zeit des Kaisers Konstantinos Porphyrogenetos an. 945 und 956 sind feste Daten seines Episkopats. Am Hofe scheint er eine wichtige Rolle gespielt zu haben. Er ist der Verfasser von *Ἐξηγήσεις καὶ ὑπομνηματισμοὶ* zu schwierigen Stellen aller Reden des Gregorios von Nazianz, wobei zu beachten ist, daß er an Stelle der Reden 12, 35 und 37 die Briefe 101, 102 und 243 vorfand und kommentierte. Gewidmet sind die Exegesen dem Kaiser Konstantinos Porphyrogenetos. Die Arbeit des Erzbischofs stellt einen regelrechten Kommentar zu Gregorios dar, der zwar durchaus die Vorgänger benützt, aber auch selbständig arbeitet.

Daß Basileios mit dem Dichter Basileios Pegoriotes identisch ist, ist eine unbewiesene Vermutung.<sup>1</sup>

Die einzige vollständ. Handschrift ist der Paris. 573 s. 11. Die Scholien zu Rede 4, 5, 8 und 25 in vollem Wortlaut mit dem Schreiben an den Kaiser: PG 36, 1073–1205. Eine Menge kleiner Exzerpte in einer Unzahl von Veröffentlichungen: Nachweis bei Cantarella (siehe unten Anm. 1). Teile davon bei PG 36, 903–908, 913–916 und 1073–1180: – Neue Scholien mit dem Brief an den Kaiser: ed. R. Cantarella, BZ 26 (1926) 1–34.

Vermengt mit den Erklärungen des Basileios findet man in den Handschriften auch Scholien eines Georgios Mokenos und eines Theophilos. Von ersterem sind auch in eigener Überlieferung Erläuterungen zu den Reden 1, 19, 39 und 45 des Nazianzeners erhalten, während sich Scholien des Theophilos offenbar nur zur Rede 38 in Verbindung mit denen des Basileios erhalten haben. Das Alter der beiden Scholiasten läßt sich nicht angeben.<sup>2</sup>

Einige Scholien des Mokenos: V. Puntoni, *Studi di Filologia Greca* 1 (1886) 161 ff. 207 ff.; – J. Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni I*, Krakau 1914, 89.

Dem Alter der Handschrift nach wäre auch ein anonymes Erzbischof von Bulgarien unter den Kommentatoren des Nazianzeners hier spätestens zu nennen, der im Caesenat. XXVIII 5 enthalten sein soll. Doch wurde Ehrhard (S. 138) durch J. M. Muccioli, den Verfasser des Katalogs der Caesenatenses (I, Cesena 1780, 103) irreführt. Die Notiz stammt von einer Hand etwa des 14. Jahrhunderts; die Hs. dagegen enthält die Kommentare des Basileios *Elachistos* und des Georgios.<sup>3</sup>

Nur ganz ungefähr in diese Zeit sei auch ein Lexikon zu den Reden des Gregorios von Nazianz gesetzt.

Lexicon: J. Cramer, *Anecdota graeca* II, Oxford 1835, 475–487 und neue Ausgabe von J. Sajdak, *Anonymi Oxoniensis lexicon in orationes Gregorii Nazianzeni*, *Symbola grammatica in honorem J. Rozwadowski*, Krakau 1927, 153–177.

<sup>1</sup> Ehrhard 138; – J. Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni I*, Krakau 1914, 37–59; – R. Cantarella, *Basilio Minimo* BZ 25

(1925) 292–309.

<sup>2</sup> Ehrhard 137. 138; – Sajdak, a. a. O. 61–89.

<sup>3</sup> Sajdak, a. a. O. 65–66.

## F. KANONISCHES RECHT

Die große Zeit der kirchlichen Jurisprudenz beginnt erst in der Epoche, welche auf die hier behandelte folgt. Nur spärliche Namen ohne viel Relief sind hier zu nennen.

Photios' Abgesandter an den Katholikos Zacharias von Armenien, der Erzbischof Joannes von Nike (nicht Nikaia!), schrieb an eben diesen Katholikos eine liturgisch-juristische Instruktion über das Geburtsfest Christi, das nicht zusammen mit der Epiphanie an einem einzigen Tag gefeiert werden dürfe. Das unter seinem Namen zitierte Fragment über das armenische Fasten entstammt der sogenannten ersten Invektive gegen die Armenier des Mönches Euthymios vom Peribleptos-Kloster (siehe S. 533).

Über das Weihnachtsfest: PG 96, 1435–1450.

In einer Beichtanweisung im cod. Monac. gr. 498 s. 10. gehen die Strafbestimmungen z. T. unter dem Namen eines Basileios, der sich τέκνον ὑπακοῆς nennt. Die Autorität, auf welche er sich beruft und deren gehorsamer Sohn er sein will, ist Basileios der Große. Insgesamt bedeuten seine Bußkanones eine gewisse Strafmilderung gegenüber der älteren Disziplin. Es scheint aber, daß dieser Name Basileios eine Verwechslung eines Kopisten ist und daß er sich in Wirklichkeit Joannes τέκνον ὑπακοῆς genannt hat. In diesem Joannes sieht Nikon vom Schwarzen Berg den Verfasser eines Bußnomokanons, der gewöhnlich später zu Unrecht Patriarch Joannes IV. dem FASTER zugeschrieben wurde. Jedenfalls steht dieser Joannes, den man vielleicht dem 9. oder 10. Jahrhundert zuweisen darf, im engsten Zusammenhang mit den Bußschriften des Ps.-Joannes Nesteutes. Der Nomokanon, den Niketas vom Schwarzen Berg kennt, enthält speziell Teile der ebenfalls unter dem Namen des Fasters gedruckten *Διδασκαλία μοναζουσῶν*. Unserem Joannes wird auch das Kanonarion zugeschrieben, das Morinus gedruckt hat. Die Bußschriften des Joannes haben auch in die slavischen Kirchen Eingang gefunden. Vgl. oben S. 423 f.<sup>2</sup>

Die Beichtanweisung des Monac. gr. 498: ed. N. Suvorov, Der wahrscheinliche Bestand der alten Beichtordnung in der Ostkirche (russ.), VVrem. 8 (1901) 357–434; – die *διδασκαλία μοναζουσῶν*: ed. Pitra, Spicilegium IV 416–429; – Kanonarion: ed. G. Morin, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacr. poenitentiae, Appendix: Antiqui poenitentiales, Paris 1651, 101–117; – der slav. Text der Bußbestimmungen: ed. Suvorov, a. a. O. 415–434.

Hier sei auch das sogenannte Synodicon Vetus erwähnt, das J. Pape veröffentlicht hat. Es umfaßt eine Erzählung über die Synoden der photianischen Zeit in ausgesprochen antiphotianischer Tendenz.

A. Fabricius-G. C. Harles, Bibliotheca graeca XII, Hamburg 1809, 417.

<sup>1</sup> Die ältere Literatur (in Auswahl): J. Hergenröther, Photius I, Regensburg 1867, 597–500; – DTC VIII 12–13 s. v. Isaac l'Arménien (L. Petit); – V. Grumel, EO 32 (1933) 169–170; – jetzt überholt durch V. Grumel, L'envoyé de Photius au catholicos Zacharie: Jean de Niké, Rev-

EtByz. 14 (1956) 169–173, und ders., Les invectives contre les Arméniens du „catholicos Isaac“, a. a. O. 174–194.

<sup>2</sup> Suvorov (siehe Ausgabe) und Grumel, Regest 270 (Joannes Nesteutes); weitere Literatur siehe oben S. 424, Anm. 3.

Der antiochenische Patriarch Joannes III. Polites (996–1021) stammte aus Konstantinopel und war vor seiner Erhebung auf den Stuhl von Antiocheia Chartophylax der Großen Kirche. Als solchem oblagen ihm die kirchlichen Rechtsauskünfte im Auftrag des Patriarchen. Wir dürfen deshalb dieser Zeit jene kanonischen Antworten über die Taufe an den Metropolit Theodoros von Ephesos zuweisen, die unter seinem Namen – allerdings nur teilweise – publiziert sind. Als Patriarch verzichtete Joannes darauf, sich von seinen Metropoliteneihen zu lassen, und trat das Ordinationsrecht dem Patriarchen von Konstantinopel ab. Wir sind darüber durch einen Brief des Patriarchen Petros III. von Antiocheia an den Patriarchen Michael Kerullarios unterrichtet.<sup>1</sup>

Fragm. der kanon. Antworten: ed. L. Allatius, *De aetate et interstitiis in collatione ordinum etiam apud Graecos servandis*, Rom 1638, 215.

Soweit der Patriarchen und ihrer Akten nicht schon im Vorhergehenden gedacht ist, sei hier noch Patriarch Sergios II. von Konstantinopel (1001–1019) erwähnt. Er soll – was sehr unwahrscheinlich ist – die Enzyklika des Photios gegen die Lateiner wieder publiziert haben. Erhalten ist ein Synodaltomos gegen die Vergabung von Klöstern sowie eine eherechtliche Entscheidung.<sup>2</sup> Vom Nachfolger des Sergios, Eustathios, ist eine interessante Entscheidung über die kanonischen Voraussetzungen der Weihen erhalten geblieben.<sup>3</sup>

Gegen die Klostervergabe (Teilausgabe): PG 119, 741 und Rhalles-Potles II 614; – Ehe-Entscheidung: V. Laurent, EO 33 (1934) 301–302; – Eustathios: V. Laurent, EO 33 (1934) 305–309.

Wichtiger sind die Akten des Patriarchen Alexios Studites (1025–1043). Er war zuerst Abt von Studiu; als Patriarch erließ er eine Reihe von Bestimmungen und Entscheidungen, die für die Geschichte der byzantinischen Theologie von Interesse sind, so einen Synodaltomos gegen die Monophysiten in der Gegend von Melitene, einen Tomos gegen den messalianischen Häretiker Eleutherios von Paphlagonia, zahlreiche eherechtliche Entscheidungen sowie ein im Original verlorenes Typikon für ein Marienkloster.<sup>4</sup>

PG 119, 744–748 und 828–850; – G. Ficker, *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, Kiel 1911; – V. Benešević, *VVrem.* 12 (1906) 515–517 (über die *ἀρπαγή γάμου*).

Ob hier auch der Chartophylax Joannes Doxopatres zu nennen ist, bleibt fraglich. Er ist der Verfasser eines kanonischen Bescheides über den can. 31 der Synode von Laodikeia. Nichts läßt darauf schließen, daß er identisch ist mit dem Mönch Joannes Doxopatres, der sich hauptsächlich mit der Kommentierung der Schriften des Aphthonios und Hermogenes be-

<sup>1</sup> V. Grumel, *Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean (XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles)*, EO 32 (1933) 279–299.

<sup>2</sup> Grumel, *Regest* 815–825.

<sup>3</sup> Grumel, *Regest* 826.

<sup>4</sup> LTK I 260/61 (S. Salaville); – DHGE II 398 (S. Petrides); – Grumel, *Regest* 829–855.

faßte und anfangs des 11. Jahrhunderts lebte. Daß ein Joannes Doxopates als Verfasser theologischer Schriften eine Irreleitung war, darüber siehe S. 620.<sup>1</sup>

Responsum: ed. M. Gedeon, 'Εκκλ. 'Αρχ. 36 (1916) 2.

Leider zum größten Teil unediert geblieben ist das Werk des Mönches Nikon, den man fälschlich als Nikon von Rhaithu (beim Sinai) bezeichnet hat. In Wirklichkeit war er Mönch des Theokos-Klosters τοῦ 'Ρουδίου auf dem Schwarzen Berg (Μαῦρον ὄρος) in Syrien und später im Kloster des Symeon Thaumastoreithes. Patriarch Theodosios III. von Antiocheia (1057–1059) weihte ihn zum Priester und bestellte ihn zum διδάσκαλος. Nikon muß noch 1088 gelebt haben.

Das erste seiner Werke sind seine Pandektai, auch 'Ερμηνεῖαι τῶν ἐντολῶν τοῦ Κυρίου genannt, worin er – offenbar Antiochos von Mar Saba nach-eifernd – eine Menge von Stellen aus den Vätern, den Konzilien und sonstigen kanonistischen Quellen zu einer Summe vereinigt, die den Mönchen auf ihren Irrfahrten als Kompendium vor allem des kirchenrechtlich-liturgischen Wissens dienen kann.

Ein zweites Werk, Κανονάριον, Τυπικόν oder auch Taktikon genannt, stellt sich offenbar ähnliche Ziele. Das Hauptgewicht liegt auch hier – vielleicht noch mehr als im ersten Werk – auf der liturgischen und kanonistischen Disziplin. Die Menge und Korrektheit seiner Informationen machen daraus offensichtlich eine der reichsten und wichtigsten Kompilationen der byzantinischen Kanonistik. Das Werk enthält z. B. das Typikon des 'Ρουδίου-Klosters, Bemerkungen zum Bußkanon des sogenannten Joannes Nesteutes, Kapitel über verschiedene Klöster, über die Hl. Schrift, über Barsanuphios, über asketische Themata, z. B. über die ξεντεία, Kirchenrechtliches über Liturgie, Bischofsamt usw. und besonders viel über Fasten und Fastenzeiten. Ein drittes Werk (Sinait. 245) müßte erst noch näher untersucht werden, ehe sich etwas Genaueres darüber sagen läßt. Es scheint auch, daß die verschiedenen hsl. Rezensionen seiner Werke durch Einschübe, Adaptationen usw. stark voneinander divergieren. Ein genaues Studium des Gesamtwerkes scheint eines der wichtigsten Desiderata der byzantinischen Kanonistik zu sein.<sup>2</sup>

Pandektai: Prolog, Kapitelüberschriften, Exzerpte und Liste der benützten Väter: PG 127, 513–516. 528–532, PG 86, 69–73 und PG 106, 1360–1381; – slav. Version gedruckt in Počaev 1795; – Taktikon: 5 Kapitel bei V. Benešević, Opisane grečeskih rukopisej mon. sv. Ekateriny na Sinaš, I, Petersburg 1911, 561–601; – ders., Taktikon Nikona Černogorca, Zapiski der Hist.-Phil. Fakultät der Universität Petrograd 1917 (nur der Anfang); – franz. Auswahl: C. de Clercq, Les textes juridiques dans les pandectes de Nikon de la Montagne Noire, Venedig 1942.

Dem 11. Jahrhundert, und zwar wahrscheinlich dem Ende, gehört der Chartophylax der Großen Kirche Nikephoros an. Die vorgeschlagene

<sup>1</sup> Herman 13; siehe auch S. 620.

<sup>2</sup> Ehrhard 155–156; – Herman 12–13; – A. Mai, Scriptorum Veterum Nova Collectio IV, Rom 1831, 155–170 (Notiz

des Assemani über arab. Übers.); – V. Grumel, EO 32 (1933) 174; – I. Doens, Nikon de la Montagne Noire, Byzantion 24 (1954) 131–140.

Identifizierung mit dem Patriarchen Nikephoros ist unmöglich. Wir haben von ihm zwei Briefe an den Mönch und Reklusen Theodosios in Korinth über die Praxis der Beichtabnahme und die Gewalt zu binden und zu lösen, wobei der Chartophylax, wie natürlich, die Rechte des Bischofs gegenüber dem mönchischen Enthusiasmus verteidigt. Weiter sind bekannt geworden fünf kanonische Antworten über den Gründonnerstag, an einen Mönch Maximos gerichtet, und schließlich ein dritter kanonischer Brief und das Regest einer Synodalentscheidung, für welche Nikephoros zeichnete.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß Nikephoros identisch ist mit dem Homonymos, den Theophylaktos von Bulgarien in seinen Briefen nennt (PG 126, 365. 368. 489).<sup>1</sup>

Briefe an Theodosios: Rhalles-Potles V 388–402 und PG 100, 1061–1065; – 3. Brief: M. Gedeon, *Ἐκκλ. Ἀλλξθ.* 36 (1916) 1–2; ein lat. Fragm. davon: PG 100, 165–168; – Antworten an Maximos: ed. V. Benešević, *VVrem.* 12 (1906) 518–524; – Synodalentscheidung: Gedeon, a. a. O.

## G. HYMNOGRAPHIE

Wie schon in den vorausgegangenen Jahrhunderten, so gibt die Hymnographie auch in der Zeit zwischen Photios und Kerullarios allzu viele unge löste Rätsel der Datierung und Identifizierung auf. Ein Name freilich beherrscht die Hymnographie dieser Jahrzehnte, über den wir verhältnismäßig gut unterrichtet sind; es ist Joseph der Hymnograph. Er entstammte wie sein Zeitgenosse Methodios, der Patriarch, Sizilien und dürfte 816 geboren sein. Seine Familie floh mit ihm (nicht vor 827) vor den Sarazenen nach der Peloponnes. Etwa 840 ging Joseph mit Gregorios Dekapolites nach Konstantinopel; 841 schickte ihn Gregorios zur Berichterstattung über den Bilderstreit nach Rom, das er jedoch, von Piraten gefangen genommen, nicht erreichte. Nach erlangter Freiheit kehrte er nach Konstantinopel zurück und jetzt scheint er in großem Maßstab das Dichten kirchlicher Hymnen aufgenommen zu haben. 858 wurde er in den Sturz des Patriarchen Ignatios hineingezogen und auf die Krim verbannt, 867 wurde er Skeuophylax der Großen Kirche und verblieb es auch unter Photios' zweitem Pontifikat. Er starb am 3. April 886 und wurde als Heiliger verehrt.

Joseph ist einer der fruchtbarsten Hymnendichter, der *ὕμνογράφος* schlechthin. Er dichtete nicht nur Kanones, sondern auch noch im älteren Stil Kontakien. Seine Werke sind zumeist in den liturgischen Büchern erhalten; und zwar geht die communis opinio dahin, daß von den Dichtungen unter dem Namen Joseph die Kanones auf Heilige in den Menäen unserem Hymnographen zuzuschreiben sind, während die große Masse von Kanones im Triodion, Pentekostarion und Parakletikon dem Erzbischof von Thessalonike gleichen Namens, dem Bruder Theodoros' von Studiu, angehören. Wahrscheinlich ist Joseph identisch mit jenem J. Skeuophylax, dem die

<sup>1</sup> DTC XI 452 (R. Janin); – Herman 15–16.

Hss. zwei Reden auf Bartholomaeus zuschreiben, von denen eine lateinisch gedruckt ist. Siehe S. 554.<sup>1</sup>

Ausgaben außer den Menäen: Kontakien: Pitra *Analecta* I 381–399; – E. Mioni, *I kontakia inedita di Giuseppe Innografo*, *Bolletino di Grottaferrata* 2 (1948) 87–98. 177–192; – Kanones: PG 105, 925–1426; – Christ-Paranikas 242–253; – Dichtungen auf den hl. Joseph; J. Cozza-Luzi, *De s. Josepho viro Mariae cantica liturgica Graecorum auctore Josepho Melodo*, *Bessarione an.* 3 vol. 5 (1899) 429–448; – eine Akoluthie auf Niketas von Chalkedon: ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Σύλλογος* 26 (1896) 38–42; – Akoluthie auf Theodotos von Kyrene: ed. S. Eustratiades, *Ἀπόστολος Βαρνάβας*, II 4 (*Leukosia* 1932) 5–14; Kanon auf den hl. Theodora: E. Kurtz, *Des Klerikers Georgios Bericht über . . . die hl. Theodora*, *Zapiski der kais. russ. Akademie der Wiss.* VIII, VI 1, Petersburg 1902, 82–86; – Kanon auf den hl. Phokas: ed. N. A. Oikonomides, *Ἀρχαῖον Πόντου* 18 (1953) 218–240; – Kanon auf Leonides: ed. S. Eustratiades, *Θεολογία* 13 (1935) 172–179; – Kanon auf Akakios von Melitene: ed. S. Eustratiades, *Ῥωμανὸς ὁ Μελωδὸς* 1 (1932–1933) 413–421; – ders., *Μακεδονικά* 2 (1941–1952) 70–51 ein „Mitternachtslied“; – Rede auf Bartholomaeus: PG 105, 1421–1426.

Ein anderer Sizilianer unter den byzantinischen Hymnographen ist Theophanes Sikeliotos, dessen Datierung allerdings schwankt. A. Papadopoulos-Kerameus sah in ihm den Biographen Theophanes des Joseph Hymnographos (siehe S. 561) und einen Korrespondenten des Patriarchen Photios. Das wird sich jedoch kaum beweisen lassen. Jedenfalls gehört unserem Theophanes ein Kanon auf den hl. Beryllus, Bischof von Catania. Ebenso gehören ihm die vier in den liturgischen Büchern einem Theophanes Sikeliotos zugeschriebenen Kanones, während der Kanon auf den hl. Joannes zum 18. April vielleicht Theophanes, dem Biographen Josephs des Hymnographen, zuzuteilen ist.<sup>2</sup>

Kanon auf Beryllus: ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *BZ* 9 (1900) 370–378.

In diese Zeit gehört auch der Mönch des Studiu-Klosters Theosteriktos mit einer Akoluthia auf Christus im Geiste des „Jubilus“ Bernhards von Clairvaux, der noch Joannes Mauropus dadurch, daß er sie seinen Werken anfügte, große Verbreitung sicherte. Arsenios, Mönch von Medikion, ein Schüler des hl. Abtes Niketas von Medikion († 824), muß hier deshalb genannt werden, weil er neben anderen Arsenioi unter Umständen als Verfasser des Psalms auf das Euchelaion zur Debatte steht.<sup>3</sup> Einige Idiomela werden in den liturgischen Büchern einem Andreas Peros (der Verstüm-

<sup>1</sup> Krumbacher 676; – Emereau, *EO* 23 (1924) 280–282; – Dölger, *Dichtung* 36; – LTK V 571–572 (F. Drexl); – BHG 232. 232b; – C. von de Vorst, *Note sur s. Joseph l'Hymnographie*, *ABoll.* 38 (1920) 148–154; – B. Laurdas, *Ἰωσήφ ὁ ὑμνογράφος εἰς Κρήτην*, *Κρητικά Χρονικά* 6 (1952) 155–156; – Zum Kanon auf den hl. Januarius vgl. D. Mallardo, *Ephemerides Liturgicae* 62 (1948) 354–362; – zu 7 Kanones auf Nikolaos vgl. G. Anrich, *Hagios Nikolaos II*, Leipzig 1917, 364–366; – M. E. Colonna, *Biografie di Giuseppe innografo*, *Annali Facoltà Lett. e. Fil. Univ. Napoli* 3

(1953) 105–112; – Th. Xydes, *Ἰωσήφ ὁ ὑμνογράφος*, *Ὁ Ἐφημέριος* 1955, SA 11 S.

<sup>2</sup> Emereau, *EO* 25 (1926) 182–183; – A. Papadopoulos-Kerameus, *Θεοφάνης Σικελός*, *BZ* 9 (1900) 370–378; – ders., *Περὶ Θεοφάνους τοῦ Σικελοῦ*, *Νέα Ἡμέρα* vom 10./23. und 17./30. Nov. 1901; – S. Petrides, *Les mélodes Cyriaque et Théophane le Sicilien*, *EO* 4 (1900-01) 284–287; – M. Théarvic, *A propos de Théophane le Sicilien*, *EO* 7 (1904) 31–34. 164–171.

<sup>3</sup> Emereau, *EO* 21 (1922) 274; – M. Jugie, *L'auteur du canon de l'extrême onction de l'euchologie grec*, *EO* 26 (1927) 416–419.

melte) zugeschrieben. Er wird auch der Blinde (Τυφλός) genannt, so daß die Unterscheidung zwischen beiden (J. Pitra) nicht möglich ist.<sup>1</sup> Ein weiterer Studit ist Theodoros der Jüngere, der Nachfolger des Naukratios als Abt von Studiu. Er ist hier allerdings nur deshalb zu erwähnen, weil es möglich scheint, ihm jenen Kanon auf die Wiedererrichtung der heiligen Bilder zuzuschreiben, der unter den Werken seines größeren Vorgängers Theodoros Studites steht.<sup>2</sup>

Ignatios der Patriarch (847–858 und 867–877) war sicherlich kein Theologe. Von einer homiletischen Tätigkeit kennen wir nur das Fragment eines Enkomions auf den hl. Michael. Wohl aber enthalten die liturgischen Bücher etwa 17 Kanones, die ihm zugehören. In den Hss. finden sich auch Stichera auf den hl. Georgios. Die epigrammatische Tätigkeit des Patriarchen gehört nicht dem hymnographischen Gebiet an.<sup>3</sup>

Theosteriktos von Studiu: S. Salaville, *Un office grec du „Très doux Jésus“ antérieur au „Jubilus“ dit de s. Bernard*, *Revue de l'Ascét. et Mystique* 25 (1949) 246–259; – Euchelaion-Psalms siehe oben S. 545; – Andreas Peros: außer in den liturg. Büchern auch einige Stücke bei Christ-Paranikas 83; – Theodoros Studites Neos, Kanon auf die hl. Bilder: PG 99, 1768–1780; – Ignatios: Fragment auf Michael: Mansi XVI 292–294.

Eine weibliche Hymnographin, Thekla mit Namen, die man dem 9. Jahrhundert zuweist, ist die Verfasserin eines Kanons auf die Theotokos.<sup>4</sup>

Ed. Nikodemos Hagioreites, Θεοτοκάριον, Venedig 1798, 22.

Im Studiu-Kloster scheint die Hymnographie sich besonderer Pflege erfreut zu haben. Außer den schon genannten Dichtern kennen wir noch eine ganze Reihe von Namen, von denen wir freilich keine exakte Datierung besitzen. Dazu gehören Stephanos Studites,<sup>5</sup> Arsenios Studites,<sup>6</sup> vielleicht der Korrespondent des Theodoros Studites, vielleicht auch der Verfasser des unter dem Namen eines Arsenios gehenden Kanons zur Letzten Ölung, ferner Prokopios,<sup>7</sup> Methodios<sup>8</sup> und Philippos,<sup>9</sup> Isidoros<sup>10</sup> und Michael,<sup>11</sup> und schließlich Nikodemos, Daniel und Demetrios, letzterer Verfasser eines Kanons auf Andronikos und Athanasia. Ungewiß ist, ob Isidoros Studites z. B. identisch ist mit einem anderen Isidoros, dem ein Kanon auf Christus zugeschrieben wird, oder ob der Mönch Michael, von dem ein Kanon auf alle Heiligen bekannt ist, und der Mönch Michael, der einen Beichtkanon geschrieben hat, mit dem Studiten Michael gleichzusetzen sind.

Drei Idiomela in den liturgischen Büchern führen die Verfasserbezeichnung Sykeotes. Man hat vorgeschlagen, darunter den bekannten Hl. Theo-

<sup>1</sup> Emereau, EO 21 (1922) 267; – Christ-Paranikas XLII; – DHGE II 1637–1638 (S. Petrides); – S. Eustratiades, Ἀνδρέας ὁ Πηρὸς ἢ τυφλός, Ἐπετηρίς 10 (1933) 3–25.

<sup>2</sup> Emereau, EO 25 (1926) 178.

<sup>3</sup> Emereau, EO 22 (1923) 433–434; – über die Epigramme (mit Ausg.): L. Sternbach, *Methodii Patriarchae et Ignatii Patriarchae carmina inedita*, *Eos* 4 (1898) 150–163; – DTC VII 2, 713–722 (R. Ja-

nin); – Zur Tätigkeit als Patriarch vgl. Grumel, *Regest* 444–455 und 498–507.

<sup>4</sup> Emereau, EO 24 (1925) 176.

<sup>5</sup> Emereau, EO 24 (1925) 174.

<sup>6</sup> Emereau, EO 21 (1922) 274; – M. Jugie, EO 26 (1927) 416.

<sup>7</sup> Emereau, EO 24 (1925) 169.

<sup>8</sup> a. a. O. 23 (1924) 410.

<sup>9</sup> a. a. O. 24 (1925) 168.

<sup>10</sup> a. a. O. 23 (1924) 283.

<sup>11</sup> a. a. O. 23 (1924) 411.

doros von Sykeon († 613) zu verstehen; dies geht jedenfalls nicht für alle Idiomela, denn eines feiert die Martyrer von Amorion († 838).<sup>1</sup>

Wenn es mit dem Kanon auf den hl. Joannikios († 846) seine Richtigkeit hat, den die *μελωδός* Theodosia verfaßt haben soll und von dem Allatius berichtet, so wird Theodosia kaum jene Nonne sein, die Theodoros Studites preist, wie Pitra meint. Man wird sie frühestens ins dritte Viertel des 9. Jahrhunderts datieren dürfen.<sup>2</sup>

Auf der Synode des Jahres 869/70 in Konstantinopel unterzeichnete auch Elias, *σύγκελλος καὶ πρεσβύτερος καὶ τόπον ἐπέχων τοῦ πατριάρχου*, für den Patriarchen von Jerusalem. Er gilt als der Verfasser von zwei anakreontischen Gedichten für den liturgischen Gebrauch in der Verstechnik des Sophronios von Jerusalem. Der Herausgeber P. Matranga wirft die Frage auf, ob sie nicht dem Patriarchen von Jerusalem angehören könnten, der den Namen Elias trug (879–908 nach Hotzelt). Doch sei auf die Tatsache verwiesen, daß sich dieser Patriarch vor seinem Pontifikat nie als Synkellos bezeichnet hat. Andererseits spräche für das 8. Jahrhundert auch der Umstand, daß der Barberinus gr. 310, der eine chronologische Reihenfolge der Anakreontiker einzuhalten scheint, Elias zwischen Sophronios und Michael Synkellos († 846) einreicht.<sup>3</sup>

Nur annähernd für das 9. Jahrhundert kann auch der Hymnograph Georgios Hagiopolites beansprucht werden, den S. Eustratiades mit Georgios Anatolikos identifiziert und dem er außerdem – mit welchem Recht? – eine Anzahl der „*Ἀνατολικά*“ zuweist. Eustratiades reiht diesen Georgios unter die Sabaiten ein. Er hat Kanones und Heirmoi gedichtet. Erstere sind aber nicht erhalten geblieben. Unter der Liste der Heirmoi, die Eustratiades gibt, sind 51 Stück Georgios zugeschrieben, die übrigen sind „*ἀνατολικά*“. Ob er identisch ist mit jenem Georgios Hagiopolites, dem verschiedene Handschriften (11. Jahrhundert) eine Rede auf die Engel zuteilen, wird schwer zu entscheiden sein.<sup>4</sup>

Elias: ed. P. Matranga, *Anecdota graeca* II, Rom 1850, 641–648; das erste Lied auch bei Christ-Paranikas 47; – Heirmoi des Georgios Hagiopolites bei S. Eustratiades, *Ειρμολόγιον* (mir unzug.).

Etwa um die Wende zum 10. Jahrhundert dürfte der Bischof Paulos von Amorion gelebt haben. Wir kennen von ihm zwei oder drei Kanones auf die Gottesmutter, einen oder zwei Kanones auf Christus, Stichera auf die Theotokos, in denen die Hymnen des Syrers Ephraem exzerpiert werden. Ob der in den Hs. ohne Zusatz begegnende Paulos Hymnographos mit Paulos von Amorion identisch ist, müßte erst untersucht werden.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> a. a. O. 24 (1925) 174–175.

<sup>2</sup> Pitra, *Hymnographie* 55; – Emereau, EO 25 (1926) 178–179.

<sup>3</sup> Emereau, EO 22 (1923) 420; – DACL s. v. *Anacréontiques* I 1863–1872 (L. Petit); – S. Eustratiades, *Ἡλίας ὁ Σύγκελλος*, *Νεϋών* 33 (1938) 622; – Th. Nissen, *Die byzantinischen Anakreonten*, Sb. Bayer. AW 1940, 3, München 1940, 46–47 mit Emendationen.

<sup>4</sup> Emereau, EO 22 (1923) 426; – S. Eustratiades, *Γεώργιος Ἁγιοπολίτης ὁ Ἀνατολικός*, *Νεϋών* 33 (1938) 685–691; – BHG 129b; – Ehrhard, *Überlieferung* I 2, 426. 663; I 3, 204.

<sup>5</sup> Paulos von Amorion geht bei älteren Autoren unter dem falschen Namen Ammonios. Vgl. Emereau, EO 24 (1925) 167–168; – S. Petrides, *Paul d'Amorion*, *hymnographie*, EO 8 (1905) 344–346.



Ohne Zweifel ein Zeitgenosse Kaiser Leons VI. ist Anastasios Quaestor ὁ Τραυλός (der Stammler). Neben weltlichen Dichtungen hat er sich vor allem als liturgischer Dichter hervorgetan und verdient als solcher ob seiner Originalität und dichterischen Kraft einen besonderen Platz. Es scheint momentan (bis auf weiteres) ausgemacht, daß er der Verfasser des Begräbnishymnus ist, der abwechselnd ihm oder Anastasios Sinaites zugeschrieben wurde. Ferner kennen wir einen Bußkanon, einen Kanon auf das Fest des Euangelismos, auf Hypapante, die Geburt des Prodomos, Palmsonntag, Ostern und den hl. Agathonikos, auf Papst Klemens und den hl. Philaretos und Genossen. Manche davon scheinen freilich verloren, andere sind noch nicht herausgegeben. Zu bemerken ist, daß diese Kanones nicht durchwegs rhythmisch, sondern gelegentlich auch iambisch gebaut sind. Wir kennen außerdem eine Reihe von Heirmoi aus seiner Feder.

Schließlich ist neben den Dichtungen noch ein Enkomion auf denselben hl. Agathonikos zu nennen, dem er einen Kanon gewidmet hat.<sup>1</sup>

Paulos von Amorion: 2 Theotokos-Kanones ed. Nikodemos Hagiorites, Θεοτοκάριον, Venedig 1898, 81. 109; – Stichera auf die Theotokos im slavischen Oktoich; – Anastasios Quaestor: Pitra, Jur. Eccl. II 281–285; – Pitra, Analecta I 242–250 (Grablied); – das Grablied auch im Euchologion und A. Papadopulos-Kerameus, Ἀναστάσιος Κοιταστωρ, VVrem. 7 (1900) 43–59; – Enkomion auf Agathonikos: ed. G. van Hooff, ABoll. 5 (1886) 396–415.

Von dem Hymnographen Markos aus Otranto (Hydrus) erfahren wir durch eine Notiz im Triodion. Danach wäre er von Kaiser Leon aufgefordert worden, dem Tetraodion des Kosmas auf den Karsamstag vier Oden voranzustellen, damit ein ganzer Kanon daraus werde.<sup>2</sup>

Zu unterscheiden von dem berühmten Epigrammatiker Christophoros Mitylenaios ist nach E. Kurtz ein Christophoros Protasekretis. Es fragt sich, ob dieser Protasekretis identisch ist mit dem Dichter, dem in manchen Ausgaben des Triodions ein Kanon auf den Samstag τῆς τυρινῆς zugeschrieben wird.<sup>3</sup>

Nur aus Hss. als Dichter liturgischer Werke bekannt ist Paulos von Xeropotamu, der legendäre Gründer des Klosters Xeropotamu auf dem Athos. Wir kennen aus den Viten des Athanasios Athonites und aus Archivdokumenten der Jahre 991–1016 einen historischen Paulos von Xeropotamu, wobei es sich nach Costa-Louillet allerdings um zwei Personen, nach L. Petit jedoch nur um eine einzige handelt. Der legendäre Bios dieses Gründers macht ihn zum Sohn des Kaisers Romanos I. und Enkel Karls des Großen; er geht auf eine Fälschung des 18. Jahrhunderts zurück.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Emereau, EO 21 (1922) 264–265; –

DHGE II 1477 (S. Petrides); – LTK I 392–393 (M. Rackl); – BHG 42; – Ehrhard, Überlieferung I 1, 436; – E. Bouvy, EO 1 (1897–1898), 262–264; – S. Petrides, RevOrChr. 6 (1901) 444–452 (weist den Grabgesang Anastasios Sinaites zu!); – A. Papadopulos-Kerameus, Ὁ μελωδὸς Ἀναστάσιος, Νέα ἡμέρα vom 2. (15.) und 9. (22.) März 1902; – S. Petrides, Le questeur Anastase le Bègue, EO 12 (1909) 151 (weist nunden Grabgesang dem Quaestor zu).

<sup>2</sup> Emereau, EO 23 (1924) 409.

<sup>3</sup> Zur Person: E. Kurtz, Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios, Leipzig 1903, S. XVIII.

<sup>4</sup> Emereau, EO 24 (1925) 168; – S. Binon, Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamu et de S. Paul de l'Athos, Louvain 1942; – C. da Costa-Louillet, La vie de s. Paul de Xéropotamu et le chryso-bulle de Romain I<sup>er</sup> Lécapène, Byzantion 11 (1936) 181–211; – der gefälschte Bios bei Dukakes Juli 457–467.

Ebenso bewegen wir uns mit dem Namen des Hymnographen Gabriel im Ungewissen. Unter diesem Namen geht eine Reihe liturgischer Dichtungen, nämlich ein Idiomel, fünf Kanones und neun Hymnen. Es scheint immerhin, daß all diese Dichtungen ein und demselben Verfasser angehören, den man dem ausgehenden 10. Jahrhundert zuteilen darf. Ihn in das Euergetidos-Kloster zu versetzen, ist ebenso unsicher, wie ihn in Studium zu suchen.<sup>1</sup> Bald nach dem Tod des Kaisers Nikephoros Phokas († 969), in dem z. B. auch Joannes Geometres einen besonderen Schützling des Himmels sah, verfaßte ein Diakon Theodosios ein Festoffizium auf den Gedächtnistag des Kaisers. Es ist wohl derselbe Theodosios, der in einem überschwänglichen Gedicht die *ἄλωσις τῆς Κρήτης* desselben Kaisers gefeiert hat.<sup>2</sup>

Höchstwahrscheinlich zu Unrecht hat man mit dem Metropolit Basileios Elachistos von Kaisareia (10. Jahrhundert) den Dichter Basileios Pegoriotos zu identifizieren gesucht. Er ist der Verfasser eines Kanons auf das Eisodos-Fest. Die Datierung ins 10. Jahrhundert ist nicht gesichert. Viele Idiomela und Kanones in den liturgischen Büchern werden einem Basileios Kyrios und Monachos zugeschrieben. Auch hier ist es nicht sicher, ob wir es mit Basileios Pegoriotos zu tun haben – dieser scheint doch eher Laie gewesen zu sein.<sup>3</sup>

Bald nach dem Tod des hl. Lukas Steiriotos († 953) dürften, wie seine Biographie, auch die Kanones entstanden sein, die der Mönch Euthymios Steiriotos verfaßte und von denen einer auch dem hl. Lukas gewidmet ist.<sup>4</sup>

Idiomela des Gabriel: ed. A. Papadopulos-Kerameus, 'Ο ὑμνογράφος Γαβριήλ, BZ 12 (1903) 171–172; – Bruchstücke von den Kanones bei L. Allatius, J. H. Hottingerus fraudis convictus, Rom 1661, 179, und Pitra, Hymnographie 10–18; – Theodoros Diakonon auf Nikephoros Phokas: ed. L. Petit, Office inédit en honneur de Nicéphore Phocas, BZ 13 (1904) 398–420; – von den übrigen der genannten Dichter ist nichts gesondert ediert; – Werke des Basileios Monachos oder Pegoriotos in den liturgischen Büchern; – Oden des Markos von Hydrus: Triodion (Tyrrines-Samstag).

Dem 10. oder 11. Jahrhundert gehört der Metropolit Gregorios Pardos von Korinth an. Neben seinen rhetorisch-philologischen Schriften ist er hier als Verfasser eines Kommentars zu den Kanones der Herren-, Muttergottes- und Heiligenfeste zu nennen – eines Kommentars, der es nach P. Maas allerdings nicht wert ist, gedruckt zu werden. Hier sei bemerkt, daß der Sinaiticus 483 von einem Metropolit Gregorios von Korinth eine Schrift *Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος* enthält, ohne daß ich sagen könnte, ob sie von Pardos ist.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Emereau, EO 22 (1923) 422–424; – S. Petrides, David et Gabriel hymnographes, EO 8 (1905) 298–301; – Krumbacher, Akrostichis 603, 609–617.

<sup>2</sup> Emereau, EO 25 (1926) 179; – Krumbacher 730; – A. Dmitrievskij, Trudy der Kiever Geisl. Akademie 47 (1906) Febr. 237–252 und Serta Borysthenica: Sbornik für Kulakovskij, Kiev 1911, 96–110 (jeweils mit Ergänzungen zum Text von L. Petit).

<sup>3</sup> Emereau, EO 21 (1922) 278–279; – E. Bouvy, La fête de l'Épiscope, Rom 1897,

Bessarione an. 1 vol. 1 (1896) 555–562; – LTK II 31 s. v. Basilius Studites (S. Salaville).

<sup>4</sup> Emereau, EO 22 (1923) 422; – A. Papadopulos-Kerameus, 'Ιεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη II, Petersburg 1894, 474.

<sup>5</sup> Emereau, EO 22 (1923) 431; – J. K. Bogiatzides, Γρηγόριοι μητροπολίται Κορίνθου, BZ 21 (1912) 145–149; – P. Maas, Zur Datierung des Gregorios von Korinth, ByzNgrJbb. 2 (1921) 53–55, mit weiterer Literatur.

Einem Metropolitan Alexios von Nikaia aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts weist der Vind. theol. gr. 187 einen unedierten Kanon auf den Martyrer Demetrios zu.<sup>1</sup>

Unter den kirchlichen Dichtern des 11. Jahrhunderts muß auch Christophoros Mitylenaios genannt werden, Patrikios und zuletzt oberster Richter in Paphlagonien (ca. 1000–1050). Neben seinen Epigrammen hinterließ er auch einen metrischen Kalender für das Kirchenjahr und ein metrisches Synaxar. Der Kalender – *Συναξάριον δίστιχον ιαμβικόν* – enthält für jeden Tag des Jahres ein Distichon und hat Aufnahme in die Menäen gefunden. Das Synaxar ist für den Sonntag der hl. Väter bestimmt und steht in den Menäen zum 18. Dezember. Zu nennen sind ferner *στιχηρὰ προσόμοια* für die 12 Monate des Jahres, in denen die hauptsächlichsten Heiligen gepriesen werden.<sup>2</sup>

Der hsl. Überlieferung nach spätestens ins 11. Jahrhundert gehört auch ein Dichter namens Theophylaktos, von dem sich ein noch ungedruckter Kanon parakletikos erhalten hat.<sup>3</sup>

Mit dem hl. Neilos, dem Gründer des Klosters Grottaferrata bei Rom, rückt auch die italo-byzantinische Dichtung ins volle Licht der Geschichte. Neilos entstammt dem unteritalienischen Rossano und wurde mit jungen Jahren Mönch, bald darauf Einsiedler, Helfer und Tröster von ganz Unteritalien. Später „ging er zu den Lateinern“ und fand in Neapel und Montecassino freundliche Aufnahme; nach verschiedenen Stationen klösterlichen Wirkens will ihn Otto III. in das römische Gebiet ziehen. Schließlich übernimmt er das Agatha-Kloster bei Tivoli, das schon in griechischer Hand war und macht sich an den Bau von Grottaferrata. Während der Vorbereitungen zur Neugründung stirbt er im Jahre 1004. Anlässlich eines Besuchs auf Montecassino verfaßte er eine griechische Akoluthia auf den hl. Benedikt im Anschluß an Gregor den Großen. Auch ein Kontakion auf den hl. Neilos vom Berge Sinai ist gedruckt sowie Iamben auf den Apostel Paulos. Weitere Iamben ruhen noch in den Handschriften.<sup>4</sup>

Der erste Nachfolger des hl. Neilos war Paulos von Grottaferrata. Von ihm ist das Fragment eines Kontakions auf den hl. Neilos sowie das Fragment eines Kontakions auf den hl. Martin von Tours erhalten. Ob ihm auch ein Kanon auf den hl. Neilos zugehört, ist unsicher.

Christophoros Mitylenaios: Das Kalender bei Dukakes, *Μέγας Συναξαριστής*; – Stichera ebenfalls bei Dukakes am Ende jedes Monats und im *Ἐκκλησιαστικὸν Ἡμερολόγιον*, Konstantinopel 1887; – Neilos: Offizium auf den hl. Benedikt usw., ed. S. Gassisi, *Inno-grafi italo-greci*. Poesie di s. Nilo Juniore e di Paolo monaco, *Oriens Christianus* 5 (1905) 26–81, auch separat mit Verbess., Rom 1906; – Kontakion auf den hl. Neilos: Gassisi,

<sup>1</sup> DHGE II 381 (M. Jugie).

<sup>2</sup> Krumbacher 737; – Emereau, *EO* 22 (1923) 17; – E. Kurtz, *Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios*, Leipzig 1903; – O. Schissel, *ByzNgrJbb.* 8 (1929/30) 350–352.

<sup>3</sup> Emereau, *EO* 25 (1926) 183.

<sup>4</sup> Emereau, *EO* 24 (1925) 164–165; – G. C. Minasi, *San Nilo di Calabria*, Napoli 1892; – S. Gassisi, *I manoscritti autografi di san Nilo Juniore fondatore di Grotta-*

*ferrata*, *Oriens Christianus* 4 (1904) 308–370; – B. Cappelli, *San Nilo ed il Cenobio di San Nazario*, *ArchStorCalLuc.* 20 (1950) 37–54; – R. Philipucci, *Monjes benedictinos y basilianos en Monte Casino*. *San Nilo el Joven*, *Oriente* 4 (1954) 41–46; – B. Cappelli, *Riflessi economici e sociali nell'attività monastica di Nilo da Rossano*, *Calabria Nobilissima* 8 (nr. 23) (1954) 35–44.

a. a. O. 37-41; - Iamben auf Paulos, a. a. O. 53; - Paulos von Grottaferrata: Gassisi, a. a. O. 74-81.

Des Neilos dritter Nachfolger war der hl. Bartholomaios (siehe oben S. 582). Die Vita des Neilos kann ihm, wie wir gesehen haben, nicht mit stichhaltigen Gründen zugeteilt werden. Doch gehört Bartholomaios zu den großen Hymnographen seines Klosters. Er hinterließ eine stattliche Anzahl von Kanones (etwa 30), Kontakien (17) und Stichera und Idiomela, in denen er Heilige des Abend- und Morgenlandes feiert, vor allem aber Christus selbst und die Theotokos. Bartholomaios soll auch der Verfasser einer Akoluthie auf den hl. Neilos sein.

Daß Bartholomaios aus Rossano stammt, dürfte auf einer Verwechslung mit Bartholomaios, dem Gründer des Patir-Klosters, beruhen; sein Biograph weiß nur ganz allgemein von Kalabrien als seiner Heimat. Er schloß sich dem hl. Neilos an und darf als Mitgründer von Grottaferrata bezeichnet werden. Das letzte Mal ist er bezeugt um 1045/46. Bald darauf dürfte er gestorben sein.<sup>1</sup>

Akoluthie auf Neilos zusammen mit dem Bios: ASS Sept. VII 282-342; - Auf die Kirchweihe von Grottaferrata: ed. G. Giovanelli, BollGrott. 7 (1953) 3-16. 145-162; - weitere Kanones bei F. Vitali, 'Ανθολόγιον, Rom 1738 passim; - 2 Kanones bei J. Cozza-Luzzi, Sermoni ed inni in onore di sant' Apollinare, Rom 1874; - Weitere Hymnen: F. Vitali im Anhang zur Ausgabe des Triodion, Rom 1738, 660-663; - G. Giovanelli, Bolletino Ceciliano 38 nr. 11-12 (1943) 138; - G. Giovanelli, Inni di s. Bartolomeo Juniore in onore dei Santi Quaranta Martiri di Sebastia in Armenia, BollGrott. 9 (1955) 53-70; - ders., Gli inni sacri di S. Bartolomeo juniore, Grottaferrata 1955.

Weitere Grottaferratenser Dichter sind Leontios von Grottaferrata, Nachfolger des hl. Bartholomaios als Abt des Klosters. Zusammen mit Bartholomaios soll er zu Ehren des kalabrischen hl. Joannes Theristes kirchliche Dichtungen verfaßt haben; doch ist Joannes erst etwa 1090 gestorben!<sup>2</sup> Lukas,<sup>3</sup> der siebte Abt des Klosters († um 1085), soll neben dem Leben des hl. Bartholomaios (siehe S. 582) auch zwei Kanones geschrieben haben.

Bios Bartholomaei: PG 127, 476-497.

Ob der Abt Arsenios<sup>4</sup> von Grottaferrata (11. Jahrhundert) identisch ist mit dem Dichter Arsenios, dem drei Kanones auf den hl. Vitus, den hl. Har-

<sup>1</sup> Ehrhard 195. 198; - ders., Überlieferung I 3, 995; - DHGE VI 1006-1007 (L. Bréhier); - F. Halkin, S. Barthélemy de Grottaferrata, ABoll. 61 (1943) 202-210; - G. Giovanelli, La patria di san Bartolomeo di Grottaferrata, BollGrott. 1 (1947) 242-244; dagegen F. Halkin (gegen Rossano), ABoll. 66 (1948) 293; - G. Giovanelli, S. Bartolomeo raggiunte san Nilo a Serperi?, BollGrott. 2 (1948) 219-221; - ders., San Bartolomeo abbate di Grottaferrata, Grottaferrata 1942; - ders., L'ultimo grande innografo-melode italo-greco: s. Bartolomeo confondatore e IV egumeno di Grottaferrata, BollGrott. 5 (1951) 189-200; - ders., Catalogo completo dei canoni e contaci e di altri inni sacri composti da s.

Bartolomeo, BollGrott. 6 (1952) 40-59; - ders., Theotokia di s. Bartolomeo egumeno di Grottaferrata, BollGrott. 6 (1952) 92-101; - F. Halkin, Connaissions-nous les auteurs des vies de S. Nil et de S. Barthélemy de Grottaferrata?, Studi Bizantini 8 (1953) 20; - T. Minisci, L'iniziatore degli studi monastici nella Badia greca di Grottaferrata, Almanacco dei Bibliotecari Italiani 1955, 121-125.

<sup>2</sup> Emereau, EO 23 (1924) 285.

<sup>3</sup> Ehrhard 196. 198; - Emereau, EO 23 (1924) 408; - G. Giovanelli, Chi fu l'autore della vita di s. Bartolomeo, BollGrott. 5 (1951) 178-188.

<sup>4</sup> Emereau, EO 21 (1922) 274.

modios und den hl. Achilles von Larissa zugeschrieben werden, ist mehr als fraglich.

Von einem Joseph von Grottaferrata findet sich in einer Hs. des 11. Jahrhunderts ein *Κανὼν ἀναστάσιμος εἰς μοναζούσας*. Weiteres ist über den Verfasser nicht bekannt.<sup>1</sup>

Sicherlich im italo-griechischen Bereich entstanden, und zwar bald nach 1071, ist der Kanon eines Stephanos auf die Translation des hl. Nikolaos. Der Herausgeber sieht in diesem Stephanos einen Mönch von Grottaferrata. Unter dem Namen Stephanos gehen in der gleichen Handschrift zwei Kanones zu Ehren des Papstes Gregor des Großen sowie weniger entwickelte bzw. unvollständige Hymnen auf Eustachios und seine Gefährten, auf Kosmas und Damian, Anthimos, Leontios und Eupreprios, auf Gregorios von Agrigent und Chrysostomos, Agatha, die Vierzig Martyrer und Stephanos. Es ist jedenfalls nicht ausgeschlossen, daß all diese Stücke demselben Stephanos angehören, dessen Zugehörigkeit zu Grottaferrata allerdings nicht über jeden Zweifel erhaben ist.<sup>2</sup>

Stephanos: J. Schirò, *Innografi italo-greci II*, Grottaferrata 1947.

Wenn es richtig ist, daß Joannes Mauropus, der als großer Kanonesdichter in diesen Zeitabschnitt gehört (siehe oben S. 555), bald nach der Jahrhundertmitte gestorben ist, so darf hier auch sein Neffe Theodoros Koitonites erwähnt werden, der das Festoffizium für seinen Onkel verfaßte.

Theodoros Koitonites: ed. S. Eustratiades, *Ἐνάσιμα Χ. Παπαδοπούλου*, Athen 1931, 405–437, und S. G. Mercati, *Ufficio di Giovanni Mauropode Euchaita composto dal nipote Teodoro*, *Mémorial Louis Petit*, Bucarest 1948, 347–360.

Eine Hs. des 11. Jahrhunderts enthält ein Kontakion auf den hl. Joannikios von einem Mönch Joannikios.<sup>3</sup> Ein Heirmologion des 11./12. Jahrhunderts nennt unter anderen bekannten Dichtern einen Joannes Antiocheus<sup>4</sup> und einen Damianos,<sup>5</sup> von denen die Lebenszeit nicht feststeht.

## 5. DIE THEOLOGIE IM ZEITALTER DER KOMNENEN UND ANGELOI

### A. DOGMATIK UND POLEMIK

Den folgenden Abschnitt nach Dynastien zu benennen, ist keine reine Äußerlichkeit. Wohl in keinem Abschnitt der Geschichte der byzantinischen Theologie wird diese entscheidender von Kaisern gelenkt als gerade im ausgehenden 11. und im 12. Jahrhundert. Vorab sind es die beiden Komnenen Alexios I. (1081–1118) und Manuel I. (1043–1180).

<sup>1</sup> Emereau, EO 23 (1924) 280.

<sup>2</sup> Vgl. Emereau, EO 24 (1925) 173/74.

<sup>3</sup> Emereau, EO 23 (1924) 199–200.

<sup>4</sup> Emereau, EO 22 (1923) 434.

<sup>5</sup> Emereau, EO 22 (1923) 24.

Alexios I. ist der Spiritus rector der Theologie seiner Zeit. Er zeichnet verantwortlich für die Entscheidungen, welche im Italos-Prozeß gefällt wurden, er ist die treibende Kraft in dem Verfahren gegen Leon von Chalkedon und eine wiederauflebende Art von Bilderstreit, er ergreift die Initiative in der Bekämpfung des Bogomilismus, und seine Unionspolitik führt ihn dazu, auch in der griechisch-lateinischen Auseinandersetzung die Fäden nicht aus der Hand zu lassen. Kriegshandwerk und Liebe zu theologischem Disput, die Neigung zum Autodafé und zum justinianeisch verstandenen Kirchenregiment sind in seiner Person einen seltsamen Bund eingegangen. Seine Tochter Anna Komnene weiß zu berichten, daß er auch theologisch schriftstellerte. Gedruckt ist allerdings nur eine Rede gegen die Irrtümer der Armenier, mit der er vielleicht gegen die Irrtümer eines gewissen Neilos zielt, sowie ein Gebet in Versen.<sup>1</sup>

Rede: A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* I 116–123; – Gebet: P. Maas, BZ 22 (1913) 369.

Die polemische Literatur des Jahrhunderts eines Kerullarios und Humbert klingt zunächst in den ersten Jahren der Komnenenherrschaft aus in einigen Traktaten gegen die Lateiner, die noch ganz in den liturgisch-rituellen Gesichtspunkten des Jahres 1054 stecken. Die Kontroverse über das Filioque ist noch nicht wieder lebendig geworden.

Ein Beispiel für diese Art ist der Metropolit Leon von Markianupolis (Preslav) in Thrakien. Man hat in ihm zu Unrecht einen Metropolitanen von Rußland gesehen, weswegen er immer noch manchmal Leon von Rußland genannt wird. Er ist der Verfasser eines Traktates gegen den Gebrauch der Azymen in der Liturgie, in dem im großen und ganzen die Argumente des Niketas Stethatos und Leons von Achrida wiederholt werden.<sup>2</sup>

Das gleiche gilt von der *Ἐπιστολή πρὸς Κλήμεντα πάπαν παλαιᾶς Ῥώμης* des Metropoliten Joannes II. von Kiev (ca. 1080–1089). Dieser griechische Prälat, ein Onkel des Theodoros Prodromos mit weltlichem Namen Christos Prodromos, war zuerst Mönch in Konstantinopel. Sein Brief richtet sich an den Gegenpapst Klemens III. (1084–1100) und behandelt dieselben Fragen wie Leon von Markianupolis. Der Brief kündigt eine ausführlichere Widerlegung der Lehre von den Sauerbroten an.

Joannes ist auch der Verfasser von „pravila tserkovnaja“ aus der Hl. Schrift – juristischen Erotapokriseis für einen weiter nicht bekannten Mönch Jakob, die eine wichtige Quelle für das russische Kirchenrecht bilden und sehr früh ins Russische übersetzt wurden. Der griechische Text ist nur unvollständig erhalten.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 85; – G. Buckler, Anna Comnena, Oxford 1929; – L. Oeconomus, La vie religieuse . . . au temps des Comnènes et des Anges, Paris 1918, passim; – über die einzelnen staatskirchlichen und theologischen Maßnahmen vgl. Dölger, Regest 1063 ff.; – J. Hussey, Church and learning in the Byzantine empire, Oxford-London 1937, bes. 89–92.

<sup>2</sup> Ehrhard setzt ihn im Anschluß an die

Liste von Demetrakopulos in die spätbyzantinische Zeit; – E. Leib, Deux inédits byzantins sur les azymes, Rom 1924, 149.

<sup>3</sup> Ehrhard 82; – DTC VIII 802–803; – LTK V 508 (A. Michel); – Leib, a. a. O. 149; – S. D. Papadimitriu, Joann II., Metropolit von Kiev, und Theodoros Prodromos (russ.), Odessa 1902; – E. Herman, De fontibus juris ecclesiastici Rutorum, Vatikan 1936, 14–15.

Als Dritter im Bunde ist der Patriarch von Jerusalem, Symeon (1084–1099, nach W. Hotzelt bis 1106), zu nennen. Er war Patriarch der Heiligen Stadt, als die Kreuzritter nach dem Orient kamen. Unter dem Druck der Muslim mußte er damals den Orient verlassen und zog sich nach Kypros zurück, von wo aus er in zwei Briefen um die Hilfe der Kreuzfahrer bat. Dogmatisch stand er freilich nicht auf der Seite der Helfer. Das ergibt sich aus seinem Traktat wider den Gebrauch der Azymen, den er als Erwiderung auf einen Brief des amalfitanischen Klerikers Laycus verfaßte. Freilich ist dieser Traktat im Sinne des Patriarchen Petros von Antiocheia sehr irenisch gehalten. Mit dem Nachweis des Adressaten durch A. Michel ist der Versuch von B. Leib, das Werk dem Metropolit Niketas von Nikaia zuzuweisen, nicht mehr haltbar.<sup>1</sup>

Leon von Markianupolis: ed. A. Pavlov, Kritische Versuche zur Geschichte der ältesten griechisch-russischen Polemik gegen die Lateiner (russ.), Petersburg 1878, 115–132; – Brief des Joannes II. an Papst Klemens III. griech. mit altruss. Übers.: Pavlov, a. a. O. 169–186; griech. auch: S. Oikonomos, Ἰωάννου . . . ἐπιστολαί, Athen 1886; – „Pravila“: russisch, griech. mittelhochdt. und lateinisch: V. Benešević, Sbornik pamjatnikov po istorii cerkovnago prava, Petrograd 1915, I 108–120; der griech. Text, aber noch unvollständiger als bei Benešević: A. Pavlov, Zapiski der Kaiserl. AW XXII, Beilage nr. 5, 1873; – Symeon von Jerusalem: ed. B. Leib, Deux inédits byzantins sur les azymes, Orientalia Christiana (Analecta) II 3, nr. 9, Rom 1924, 177–243.

Höchstwahrscheinlich der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts gehört der Patriarch Joannes von Jerusalem an, in dem wir wohl den Nachfolger Symeons sehen dürfen. Er scheint zwar in Jerusalem gewesen zu sein, hat seinen Sitz jedoch wahrscheinlich nie eingenommen, sondern in Konstantinopel residiert. Aus der Zeit seines Aufenthaltes in Jerusalem stammt wohl sein Disput über die Azymenfrage mit einem „Italikos“. Zwei weitere Abhandlungen, die von einigen Hss. Eustratios von Nikaia zugeteilt werden, behandeln ebenfalls die Azymenfrage. Schließlich geht unter seinem Namen eine Erzählung über die Neuerungen der Lateiner und die Streichung des Papstes aus den Diptychen; sie ist noch nicht ediert; ebensowenig ein Traktat über den Ausgang des Hl. Geistes (Vat. gr. 578). Vielleicht gehört ihm auch jenes Opusculum eines Joannes von Jerusalem im Paris. gr. 947 gegen jene, welche leugnen, daß bei der Liturgie das ζέον angewendet werden dürfe.<sup>2</sup>

Disputation mit dem Italiener: ed. Dositheos von Jerusalem, Τόμος ἀγάτης, Jassy 1698, 527–538; – die zwei weiteren Azymen-Traktate: a. a. O. 504–527.

Unter Kaiser Alexios I. Komnenos schien es fast, wie schon erwähnt, als sollte zwar nicht der Bilderstreit um die Verehrungswürdigkeit der hl. Ikonen, wohl aber der Streit um die Theologie der Bilderverehrung neu aufblühen. Ursache waren die Säkularisierungsmaßnahmen des Kaisers angesichts der Normannengefahr zu Beginn seiner Herrschaft, die sich haupt-

<sup>1</sup> Ehrhard 81. 82; – DTC XIV 2, 2940–2941 (V. Grumel); – Jugie 406–407; – ders., Le traité sur les azymes attribué à Siméon II de Jérusalem, EO 26 (1927) 421–425; – A. Michel, Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit, Rom 1939, mit dem Brief des Joannes Laycus (35–47).  
<sup>2</sup> Ehrhard 91; – Jugie 407–408; – DTC VIII 766–767 (L. Petit).

sächlich gegen Metallschätze der Kirche und damit auch gegen vergoldete und versilberte Ikonen richteten. Die Synode fand sich damals bereit, dem Verlangen des Kaisers zuzustimmen, da das Reich in höchster Gefahr sei und sozusagen aus der Gefangenschaft zurückgekauft werden müsse. Der Metropolit Leon von Chalkedon freilich griff den Patriarchen Eustratios heftig an und bezichtigte ihn nicht nur der Hierosylie, sondern sogar der Asebie – und nebenbei auch der Veruntreuung. Der Patriarch rechtfertigte sich, aber Leon gab sich nicht zufrieden und konnte offensichtlich auf zahlreiche Anhänger in der Synode rechnen. Die Angelegenheit zog sich geraume Zeit hin, da der Kaiser sich lange nicht entschließen konnte, gegen den ob seiner Frömmigkeit bekannten Prälaten einzuschreiten. Wenn es schließlich 1086 doch zur Absetzung kam, so lag der Grund dafür nicht in einer bestimmten Bilderlehre, sondern in disziplinarischen Rücksichten. Erst auf einer weiteren Synode im Jahre 1092 wurde auch über die Bilderlehre Leons verhandelt. Leon selbst verdammt sie und wurde wieder in sein Amt eingesetzt.

Wir kennen die Bilderlehre Leons nur aus einem Brief an seinen Neffen, den Metropoliten Nikolaos von Adrianupolis. Darüber hinaus sind uns noch weitere drei Briefe des Metropoliten bekannt, die sich mit seiner Angelegenheit befassen. Auch als kirchlicher Dichter hat er sich betätigt und fand damit – bis zu seiner Verurteilung – Aufnahme in die Liturgie.

Neben Eustratios von Nikaia (siehe S. 618) haben sich auch noch andere Berufene und Unberufene mit der Angelegenheit befaßt; so kennen wir einen Brief des genannten Metropoliten Nikolaos von Adrianupolis, einen weiteren des Basileios von Euchaita, der nicht immer denselben Standpunkt einnahm, und vor allem zwei Schriften des Patriarchen Joannes V. (IV.?) von Antiocheia, über die im folgenden die nötigen Angaben gemacht werden. Der Sebastokrator Isaak Komnenos aber verfertigte (oder ließ verfertigen) eine Sammlung von Väterstellen (*Χρήσεις τῶν ἁγίων πατέρων*), aus der sich Leons Ansichten widerlegen lassen sollten. In erster Linie schöpfte er dabei aus Theodoros Studites und anderen Theologen des ikonoklastischen Streites. Es ist höchstwahrscheinlich, daß der Sebastokrator noch eine weitere Schrift zum Thema verfaßte, die ihm von kompetenter Seite zwar mündlich manches Lob eintrug, aber auch den Ratschlag, sie zunächst noch einmal überprüfen zu lassen. Das Licht der Öffentlichkeit scheint sie nicht erblickt zu haben.<sup>1</sup>

Briefe Leons von Chalkedon: ed. Alexandros Lauriotēs, *Ἐκκλ. Ἀληθ.* 20 (1900) 403–407. 414–416. 445–446; – Nikolaos von Adrianupolis, Brief: a. a. O. 413; – Brief des Basileios (nicht Joannes!) von Euchaita: a. a. O. 411–413; – Übersetzung des Briefes des Nikolaos ins Franz.: V. Grumel, *Les documents athonites concernant l'affaire de Léon de Chalcedoine*, *Miscellanea G. Mercati III*, Vatikan 1946, 118–119.

<sup>1</sup> Ehrhard 85; – N. Grossu, *Die Angelegenheit des chalkedonensischen Metropoliten Leon* (russ.), *Trudy der geistl. Akademie von Kiev* 1917, 232–248 (mir unzug.); – V. Grumel, *L'affaire de Léon de Chalcedoine*, *EO* 39 (1940–1942) 333–341; – P. Stéphanou, *Le procès de Léon de Chalcedoine*, *OrChrPer.* 9 (1943) 5–64; – V. Grumel, *L'affaire de Léon de Chalcedoine*, *RevEt-*

*Byz.* 2 (1944) 126–133; – ders., *Les documents athonites concernant l'affaire de Léon de Chalcedoine*, *Miscellanea G. Mercati III*, Vatikan 1946, 116–135; – P. Stéphanou, *La doctrine de Léon de Chalcedoine et ses adversaires sur les images*, *OrChrPer.* 12 (1946) 177–199; – V. Grumel, *Léon de Chalcedoine et le canon de la fête du saint Mandilion*, *ABoll.* 68 (1950) 135–152.



Größer ist die theologische Reichweite des Patriarchen Joannes von Antiocheia, seines Namens der IV. oder V., auch Joannes Oxites genannt. Er wurde wahrscheinlich 1089 auf den Stuhl von Antiocheia erhoben. Als die Kreuzfahrer 1098 die Stadt einnahmen, blieb zunächst auch der lateinische Klerus unter seiner Obödienz. Als es aber bald zu Streitigkeiten zwischen Fürst und Patriarch kam, floh Joannes nach Konstantinopel, wo er am 9. Oktober abdankte. Wahrscheinlich erst jetzt zog er sich in ein Kloster auf der Prinkipon-Insel Oxeia zurück. Möglich ist jedoch, daß er schon vor seiner Ordinierung dort Mönch war. Etwa 1112, als die Kontroverse mit den Lateinern wieder aufflackerte, schrieb er einen Traktat über die Azymen in Form eines Briefes. Er sieht in dieser Frage den wichtigsten Punkt der Auseinandersetzung mit den Lateinern.

Andere Punkte der polemischen Theologie berühren die Auseinandersetzung mit dem Monotheletismus. Die Handschriften kennen eine oder mehrere derartige Schriften, die vielleicht aus Disputationen mit dem Monotheleten Thomas von Kaphartaba (1089) entstanden sind. Bekannt ist ferner eine Rede an die Adresse des Kaisers Alexios I. Komnenos aus der Krisenzeit der Jahre 1088–1091, als der Kaiser Hand an das Kirchengut legte, eine Rede von bemerkenswertem Freimut. Die *Συμβουλή πρὸς βασιλεῖς* faßt die Gedanken der Rede für weitere Kreise kurz zusammen. Wahrscheinlich der eigenen Verteidigung im Zusammenhang mit Anschuldigungen wegen seiner Flucht aus Antiocheia dienten zwei Schriften „An die Synode“ und „Über die Flucht“.

Als Wächter über das kirchliche Recht steht Joannes auch in der bekanntesten seiner Schriften *Περὶ μοναστικῆς διδασκαλίας* auf, die sich scharf gegen das Charakterierwesen in den Klöstern, d. h. gegen die Vergabung der Klöster an Laien – eine Art Kommende – wendet und zur Reform des Klosterwesens auffordert. Florilegistisch aus einer ganzen Anzahl älterer Autoren gesammelt ist der Traktat über die Eucharistie sowie eine weitere asketische Sammlung. Schließlich ist noch ein Traktat über die drei Fastenzeiten zu nennen, der allerdings manchmal auch einem Patriarchen Nikolaos von Konstantinopel zugeschrieben wird, aber doch wohl geistiges Eigentum unseres Joannes sein dürfte.

Joannes gehört offenbar zu den aufrechtsten Gestalten der byzantinischen Patriarchengeschichte. Um so mehr ist es zu bedauern, daß nur ein Bruchteil seiner Werke im Druck erschienen ist.<sup>1</sup>

Über die Azymen: ed. B. Leib, *Deux inédits byzantins sur les azymes aux débuts du XII<sup>e</sup> siècle*, Rom 1924, 244–263; – *De disciplina monastica*: PG 132, 1117–1149; – Anfang u. Schluß des Traktates über die Fastenzeit unter dem Namen Nikolaos' III.: ed. J. Pitra, *Spicilegium Solesmense IV*, Paris 481–487; – *Logos an Alexios I.*: ed. Alexandros Lauriotès, *Ἐκκλ. Ἀλήθ.* 20 (1900) 354–362; – *Συμβουλή*, ders. a. a. O. 364 f.

<sup>1</sup> Ehrhard 156; – Jugie 408; – LTKV 478 (V. Grumel); – DTC VIII 751–752 (L. Petit); – V. Grumel, *Les patriarches grecs d'Antioche du nom Jean*, EO 32 (1933) 279–299 und dazu ders., *RevEtByz.* 9 (1951) 161–163; – ders., *Le patriarcat et les patriarches d'Antioche sous la seconde domination byzantine*, EO 33 (1934) 129–

147; – Chr. Papadopoulos, *Ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας Ἰωάννης Ε΄ Ὁξείτης*, *Ἐπετηρίς* 12 (1936) 361–388; – V. Grumel, *Les documents athonites concernant l'affaire de Léon de Chalcedoine*, *Miscellanea G. Mercati III*, Vatikan 1946, 116–135; – J. Darrouzès, *Le florilège de Jean l'Oxite*, *RevEtByz.* 12 (1954) 180–181.

Der erste große „Panoplist“ des Jahrhunderts ist Euthymios Zigabenos (oder Zigadenos). Er ist zu unterscheiden von dem Mönch Euthymios aus dem Kloster der Peribleptos-Madonna in Konstantinopel, mit dem man ihn bis vor ein paar Jahrzehnten meist verwechselt hat.<sup>1</sup> Diese Richtigstellung hat allerdings zur Folge, daß wir über Zigabenos so gut wie nichts mehr wissen, als daß er Mönch in Konstantinopel war und das besondere Vertrauen des Kaisers Alexios I. genoß, der ihn mit der Abfassung einer Panoplia betraute. Anna Komnene pries sein theologisches Wissen in hohen Tönen, doch ergibt eine eingehendere Analyse seiner Schriften, daß dieses Wissen in erster Linie florilegistisch ist.

Die genannte *πανοπλία δογματική* ist ein großes Sammelwerk in 28 τίτλοι von ungleicher Länge, das es sich zur Aufgabe stellt, sämtliche Häresien zu widerlegen. Es steht also in direkter Nachfolge etwa des Epiphanius von Salamis und seines Arzneikastens (*πανάρριον*), wobei die Verschiedenheit der Titel allerdings nicht dazu verführen darf, auf eine Verschiedenheit der Methode zu schließen. Verschieden ist allerdings der Aufbau; denn in der Panoplia geht dem eigentlich häresiologischen Teil ein positiv-systematischer voraus (Titlos 1–7), der nach Art eines patristischen Florilegs die Gottes-, Schöpfungs- und Erlösungslehre behandelt. Die übrigen 21 Titloi haben es mit den Häresien zu tun, wobei die Titloi 8–22 etwas kürzer der älteren Häresien gedenken, und die Titloi 23–28 die zeitgenössischen theologischen Sorgen widerspiegeln, d. h. sich mit der Azymenfrage (gegen die Armenier), mit den Paulikianern, Messalianern, Bogomilen und Muslim beschäftigen. Selbständig scheint Euthymios nur im Titlos 20 (gegen Origenes) und 23 (gegen die Armenier) gearbeitet zu haben. Was er sonst zitiert, scheint vor allem bei den vornizänischen Vätern (Justinos, Gregorios Thaumaturgos, Ignatios, Meliton usw.) aus Florilegien zu stammen, bes. aus jenem, das Joannes Damaskenos in seiner Schrift gegen die Jakobiten benützt hat, sowie aus dem *Ὁδηγός* des Anastasios Sinaites.<sup>2</sup>

Neben diesem Hauptwerk, das Euthymios übrigens nicht allein gesammelt hat – von den Helfern ist einer, Joannes Phurnes (siehe S. 616), namentlich bekannt –, stehen einige kleinere dogmatische Schriften; so ein unedierter Traktat über den Tag, an dem Christus das Abendmahl gegessen hat. Zugeschrieben wird ihm auch ein *Ἐλεγχος καὶ θριάμβος* gegen die Messalianer, Phundagiagiten und Bogomilen. In Wirklichkeit handelt es sich aber um ein Synodalprotokoll in 14 Anathematismen, deren Verfasserschaft Euthymios nur hypothetisch zugeschrieben werden kann. Der Dialog eines Mönches Euthymios mit einem Sarazenen in der Stadt Melitene benützt zwar Titlos 28 der Panoplia, muß aber auf Grund innerer Kriterien wohl später angesetzt werden. Dasselbe gilt von einer Erklärung des nizänischen und konstantinopolitanischen Symbolons, die wohl erst von einem Palamiten

<sup>1</sup> Damit erledigen sich die meisten älteren Notizen über das Leben des Euthymios, so z. B. auch Fr. Cumont, *La date et le lieu de la naissance d'Euthymios Zigabénos*, BZ 12 (1903) 582–584; – siehe oben S. 532.

<sup>2</sup> L. Parmentier, *Note sur deux manu-*

*scits d'Euthyme Zigabénos conservés à la bibliothèque de Patmos*, Mélanges Paul Fredericq, Brüssel 1904, 21–27; – J. Wickert, *Die Panoplia dogmatica des Euthymios Zigabenos*, Oriens Christianus 8 (o. J.) 278–388.

des 14. oder 15. Jahrhunderts verfaßt wurde. Ein ebenfalls ungedruckter Traktat des Zigabenos gegen die Lateiner ist nichts anderes als das phonitische Werkchen *Εὐ ἀπλοῦν*.<sup>1</sup>

Panoplia PG 130, 20–1360; Neuausgabe des Titlos 27 von G. Ficker, Die Phundagiagiten, Leipzig 1908, 89–111 mit starken Divergenzen gegenüber PG; – *Ἐλεγχος καὶ φρίξιμος* gegen die Bogomilen: PG 131, 40–48; – Dialog mit einem Muhammedaner in Melitene: PG 131, 20–38; – Erklärung des Symbols: PG 131, 10–20.

Neben der Sammlung häresiologischer Art ist die Exegese des Euthymios zu nennen, und zwar an erster Stelle ein Psalmenkommentar, der weniger sklavisch die Väterzitate aneinanderreihet als die Panoplia. Ein Kommentar zu den vier Evangelien schöpft in der Erklärung zu Matthäus wie Theophylaktos von Ochrid in erster Linie aus Chrysostomos, aber nicht unmittelbar, sondern aus dem Grundbestand der sogenannten Katene A zu Matthäus. Die Markuserklärung besteht in der Hauptsache aus Verweisen auf Matthäus. Erst bei Lukas wird die Darstellung wieder breiter. Auch hier, wie im Johannes-Kommentar, haben die Katenen Pate gestanden. Immerhin ist vor allem in der Worterklärung und in Zeitangaben ein gewisses Eigengut festzustellen.

Der Paulus-Kommentar ist ebenfalls in erster Linie aus Chrysostomos geschöpft. Sein Verhältnis zu den Katenen müßte erst untersucht werden. Zu Unrecht ist Zigabenos auch ein Kommentar zu den Katholischen Briefen zugeschrieben worden; in Wirklichkeit handelt es sich um die ältere Katene zu diesen Briefen.<sup>2</sup>

Als Scholiast des Gregorios von Nazianz hat sich Euthymios damit begnügt, Elias von Kreta auszuschreiben, ohne irgend etwas Wesentliches daran zu ändern.

Psalmenkommentar: PG 128, 41–1326; – Kommentar zu den vier Evangelien: PG 129, 9–1501 und ed. Th. Pharmakides, Athen 1842; – Kommentar zu den paulinischen Briefen samt der Katene zu den Katholischen Briefen: ed. Nikephoros Kalogeras, Athen 1887 in 2 Bden; – Prooimia zu den Kommentaren zu Nazianzenos: J. Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni I*, Krakau 1914, 188–189.

Der festgehaltene Bestand an Homilien, die Euthymios Zigabenos zugeschrieben wurden, bröckelt allmählich ab. So ist der Nachweis geführt, daß die Homilie auf den Gürtel der Theotokos nicht ihm, sondern dem Patriarchen Euthymios des 10. Jahrhunderts angehört. Auch die Homilie über den hl. Hierotheos, den Lehrer des Pseudo-Areopagiten, wird erst in einer Hs. des 18. Jahrhunderts Zigabenos zugewiesen; alle früheren Textzeugen sprechen einfach von einem Ἐ. ἐλάγιστος. Die Frage, ob der Patriarch, Zigabenos oder ein anderer Euthymios der Verfasser ist, steht offen. Bleibt ein Enko-

<sup>1</sup> Th. Schermann, Eine vermeintliche dogmatische Katene im cod. Monac. gr. 494, *RömQuart.* 17 (1903) 70–71, weist nach, daß die *συλλογὴ δογματικῶν κεφαλαίων* nichts anderes ist als eine Sammlung von Väternstellen über Fragen der Trinität und Christologie aus der Panoplia.

<sup>2</sup> Zur Exegese J. Reuss, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katene*, Münster 1941, 238–243; – K. Staab, *Die Paulus-Katene nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Rom 1926, 44. 216. 275; – R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig 1929, bes. S. 8.

mion auf den Apostel Thomas. Auch dieses taucht schon in einer Hs. des 11. Jahrhunderts auf. Beachtet man, daß eine Monodie auf den Tod des Eustathios von Thessalonike ebenfalls nicht Zigabenos, sondern Euthymios Malakes zugehört, so reduziert sich also die oratorische Tätigkeit des Zigabenos auf ein Nichts.<sup>1</sup>

Was es mit den Briefen auf sich hat, die hsl. manchmal Zigabenos zugeteilt werden, muß erst noch untersucht werden. Das gleiche gilt von einem Gebet.<sup>2</sup>

Die Ausgaben der Homilien siehe bei Patriarch Euthymios oben S. 550.

Der Helfer Euthymios' Zigabenos bei der Abfassung der Panoplia war Joannes Phurnes, Protos des Klosters auf dem Berge Ganos. Als der Erzbischof Pietro Grossolano 1112 in Byzanz war und bei dieser Gelegenheit mit den Theologen der Ostkirche disputierte, übernahm Joannes Phurnes die Vertretung der griechischen Position in der Frage nach dem Ausgang des Hl. Geistes. Seine Antwort wurde auch schriftlich niedergelegt. Die Argumente des Grossolano machten auf Kaiser Alexios großen Eindruck, während er über die Widerlegung seitens seiner Theologen weniger erbaut war. Letztere mußten auf Befehl des Kaisers ihre Abhandlungen revidieren. Die neue Redaktion übernahm offenbar Joannes Phurnes als das Haupt der sieben Theologen, welche mit Grossolano disputierten. Die Schrift ist erhalten (inc. *ἄκουσον*). In den Handschriften tritt das ins Griechische übersetzte Werk des Pietro Grossolano immer in engster Verbindung mit dem des Joannes Phurnes auf.

An kirchlichen Reden ist eine Homilie auf die Koimesis der Theotokos erhalten. Liturgischen Erklärungen ist ein Brief an den Mönch Georgios Antigonites gewidmet.<sup>3</sup>

Der Text des Erzbischofs Grossolano in Griech. ed. PG 127, 911-919; – die lat. Rede über den hl. Geist: Bibliotheca Cassinensis IV 351-358; – der Part des Joannes Phurnes: ed. Demetrakopouls, *Ἐκκλ. Βιβλ.* 36-47; – Homilie: ed. G. Palamas in der Ausgabe der sog. Theophanes Kerameus-Homilien, Jerusalem 1860, 270-276; – Brief über liturgische Fragen: ed. *Ἐκκλ. Ἀρχῆ.* 3 (1882-1883) 170-171.

Ein weiterer Theologe, der wahrscheinlich mit Grossolano disputierte, ist Theodoros Smyrniaios, Staatsmann, Philosoph und Schriftsteller. Er übernahm 1082 die Nachfolge des Joannes Italos als *ὑπατος τῶν φιλοσόφων*. Im Staatsdienst nahm er hohe und höchste Ämter ein (Protokuropalates, Magistros, Protoproedros usw.). Wir besitzen von ihm philosophische Kom-

<sup>1</sup> Vgl. die Literatur zu Euthymios Patriarch oben S. 549 und Ehrhard, *Überlieferung I* 1, 195; – BHG 751.

<sup>2</sup> Ehrhard 82-84; – Jugie I 404-405; – M. Jugie, *La vie et les oeuvres d'Euthyme Zigabène*, EO 15 (1912) 215-225; – DTC V 1577-82 (M. Jugie); – LTK X 1064 (H. Engberding); – V. Grumel, *Autour du voyage de Pierre Grossolanus archevêque de Milan à Constantinople en 1112*, EO 32 (1933) 22-33 mit Hinweis auf ein

ungedrucktes und inhaltlich unbekanntes Schriftchen über Joh. 15. 26; – J. Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni I*, Krakau 1914, 187-191.

<sup>3</sup> Ehrhard 83. 85; – Jugie I 405-406; – J. Dräseke, *Johannes Phurnes bei Bekkos*, *ZWissTheol.* 43. (1900) 237-257; – V. Grumel, *Autour du voyage de Pierre Grossolanus*, EO 32 (1933) 22-33; – BHG 1136.

mentare zu Aristoteles, die noch ungedruckt sind. Er muß ein legendäres Ansehen besessen haben, das ihm einen ehrenvollen Platz im Timarion gesichert hat, wo er eine Rolle spielt, wie sie später Vergil bei Dante spielen wird. Wenn er mit Grossolano noch disputiert hat, so muß er damals schon sehr alt gewesen sein und wird wohl bald darauf gestorben sein.

Die Vermutung, daß er zu den Theologen von 1112 gehört, beruht auf der Tatsache, daß sein ungedruckter Logos über die Azymen und den Ausgang des Hl. Geistes es offenbar mit Lateinern zu tun hat, die ihm an Ort und Stelle gegenübergetreten sind.

Vielleicht gehört ihm das Enkomion auf den Apostel Paulos an, das unter dem Namen eines Theodoros Magistros gedruckt ist. Da Theodoros auf einem Siegel einmal als Quaestor bezeichnet wird, stand zur Frage, ob ihm nicht auch das Enkomion eines Theodoros Quaestor auf den hl. Georg zuzuteilen ist. Doch schließt das Alter der Hss. die Zuteilung aus.<sup>1</sup>

Enkomion auf Paulus: PG 63, 787–802; – auf Georgios: K. Krumbacher, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung*, München 1911, 81–83.

Zu den Theologen, welche vom Kaiser Alexios bei der Auseinandersetzung mit dem Mailänder Erzbischof Grossolano herangezogen wurden, gehört auch Niketas Seides (oder Seidos) von Ikonion, Rhetor in Konstantinopel. Er hielt damals in Gegenwart des Kaisers eine Rede, in welcher er von 32 trennenden Differenzen zwischen Alt- und Neurom spricht, von denen er jedoch nur zwölf aufführt und nur drei (Hl. Geist-Frage, Azymen und Sams-tagsfasten) für wichtig hält. Die Rede ist datiert auf 1112–1113.<sup>2</sup> Über die Azymenfrage ist eine weitere Rede erhalten, während noch nachgeprüft werden müßte, ob eine Rede über das Paschafest von dieser Azymenrede verschieden ist oder nicht.

Die Hss. kennen auch eine Rede des Seides gegen Eustratios von Nikaia. Da die zwei erstgenannten Reden gegen die Lateiner und jene gegen Eustratios in der wichtigsten Hs. (Athen, Nat. Bibl. 483) laufend als Nr. 21–23 numeriert sind, dürfen wir annehmen, daß die dogmatischen Werke des Seides viel umfangreicher waren, als wir nach dem Erhaltenen annehmen müßten. Außerhalb des Athen. ist neben der genannten Osterfestrede (Urb. gr. 80. Vat. gr. 1059) auch noch eine Rede an die Lateiner über die Schöpfung „nach seinem Bild und Gleichnis“ und den Ausgang des Hl. Geistes überliefert (Barocc. 131 und Iberon 382). Der Panteleem. 741 enthält eine Ὑπόθεσις über das alttestamentl. Buch der Sprichwörter und eine Ὑπόθεσις über den Ekklesiastes, der Athen. 483 eine Σύνοψις τῆς θεοπνεύστου γραφῆς. Weitere Werke gehören nicht in diesen Rahmen.<sup>3</sup>

1. Rede gegen die Lateiner: ed. A. Pavlov, *Kritische Versuche zur Geschichte der ältesten griechisch-russischen Polemik gegen die Lateiner* (russ.), Petersburg 1878,

<sup>1</sup> Ehrhard 85; – ders., *Überlieferung I* 3, 497; – BHG 684d. 1463; – V. Grumel, *Auteur du voyage . . . a. a. O.*; – V. Laurent, *Sceau de Théodore Smyrnaïos*, EO 31 (1932) 331–335.

<sup>2</sup> Die Datierung 6622 Indikt. 5 im

Mosq. 368 kann nur auf einem Irrtum beruhen.

<sup>3</sup> Ehrhard 85; – Jugie I 406; – Grumel, *Auteur du voyage . . . a. a. O.*; – O. Schissel, Niketas Seidos. Eine Handschriftenstudie, *Divus Thomas* 15 (1937) 78–90.

186–188 (nur der Anfang); weitere Fragm. Allatius, *De perpetua consensione* 209. 211. 475–477. 1111. 1112 usw.; – die Rede über das Osterfest (Osterfestberechnung): PG 127, 1485–1488; – Gegen die Lat. über Schöpfung und Hl. Geist: Bruchstücke bei Allatius, *De perpetua consensione*, passim.

Zu den interessantesten Vertretern der auflebenden Dialektik in der Schule des Psellos und Italos gehört der Metropolit Eustratios von Nikaia. Er studierte Philosophie bei Joannes Italos, und dessen Gegner scheinen es bedauert zu haben, daß er nicht in die Verurteilung seines Meisters mit einbezogen wurde. Seine kirchliche Laufbahn begann er als Diakon und Proximos der Schule von St. Theodoros von Sporakion. Kaiser Alexios I. erhob ihn auf den Stuhl von Nikaia und schenkte ihm sein volles Vertrauen. In der Angelegenheit des Metropoliten Leon von Chalkedon, die in erster Linie eine persönliche Angelegenheit des Kaisers selbst war, dankte Eustratios dem Kaiser sein Vertrauen durch zwei Traktate gegen die Bildertheologie Leons. Der Syllogismus feiert in diesen Werken seinen Triumph in der Theologie, vor allem im ersten Werk, einem Dialog zwischen Philosynthes (Leon) und Philalethes (Eustratios selbst); aber auch die zweite Schrift: *Περὶ τὸν τρόπον τιμῆς τε καὶ προσκυνήσεως τῶν σεβασμίων εἰκόνων* weist den Vernunftgründen neben den patristischen Beweisen die Hauptrolle zu.

Auch anläßlich des Besuches von Pietro Grossolano in Konstantinopel (1112) wurde Eustratios zu den Besprechungen beigezogen. Insgesamt griff Eustratios – abgesehen von einem Bericht über den Disput des Erzbischofs vor dem Kaiser über Filioque und über positive und negative Theologie – sechsmal zur Feder, obgleich nicht ausgemacht ist, wie weit die einzelnen Traktate mit Grossolano in Zusammenhang stehen. Ein eigener Traktat über die Azymen, den Demetrakopulos unserem Eustratios zuweisen möchte, dürfte dem Patriarchen Joannes von Jerusalem angehören.

Die armenische Überlieferung kennt auch „Reden an die Römer“, die sie bald Joannes Damaskenos – dem sie natürlich nicht angehören können – bald Eustratios zuweist.<sup>1</sup> 16 formale Syllogismen gegen das Filioque hat uns Buonaccorsi in griechischer Überlieferung und lateinischer Übersetzung tradiert; vierzehn davon sind jedoch nichts anderes als abgekürzte Argumente des Photios aus seiner *Mystagogie*.<sup>2</sup>

Entscheidend im Leben des Eustratios wurde seine Auseinandersetzung mit den Armeniern. Um 1114 verfaßte er zunächst eine dialektische Schrift gegen den Armenier Tigranes über die zwei Naturen in Christus, sodann den Entwurf zu zwei weiteren Schriften über dasselbe Thema, worin er es mit zwei Stellen aus Kyrillos von Alexandria zu tun hatte. Diese Entwürfe

<sup>1</sup> Vgl. P. N. Akinian, *Handes Amsorya* 61 (1947) 216f.; – J. Hoeck, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, *OrChrPer.* 17 (1951) 25–26; – Akinian, a. a. O. erwähnt auch armenische „Antworten an die Armenier“ unter dem Namen des Damaskenos. Wenn Akinian auch sie Eustratios zuweisen möchte, so spricht meines Erachtens entscheidend dagegen, daß im *Incipit* ausdrücklich die Syrer als Landsleute des Verfassers erwähnt werden.

<sup>2</sup> Siehe A. Dondaine, „*Contra Graecos*“, *ArchFrPraed.* 21 (1951) bes. 372–375; – Die Syllogismen wurden widerlegt von Fr. Nikolaus (vielleicht Forteguerra aus Siena), *Exprovinzial der Dominikaner in Syrien* (13. Jahrhundert) und Jacobo de Yurono *OP* (13. Jahrhundert). Dondaine verweist auf die Möglichkeit, daß die Dominikaner den Text der Syllogismen aus der *Hoplotheke* des Kamateros (siehe unten S. 626) geschöpft haben.

sollen ihm abhanden gekommen und dann verfälscht worden sein. Eustratios distanzierte sich von den in diesen Schriften vorhandenen Irrtümern in einer *Ἐξομολόγησις* und schwor sie am 11. April 1117 vor der Synode ab. Seine Gegner, vorab Niketas von Serrai, dessen Anklageschrift noch ungedruckt ist (Paris. Suppl. gr. 1179), ruhten aber nicht, bis aus seinen Schriften ein „Syllabus“ von 24 Sätzen, die sich besonders mit dem Gebrauch der Dialektik in der Theologie befaßten, gezogen und verurteilt wurde.<sup>1</sup> Eustratios selbst wurde auf Lebenszeit suspendiert.<sup>2</sup>

Gegen Leon von Chalkedon: Demetrakopulos, *Ἐκκλ. Βιβλ.* 127–151. 151–160; – Disputationsbericht mit Grossolano: a. a. O. 84–99; – drei weitere Traktate gegen die Lateiner: a. a. O. 47–71. 71–84. 100–127; – Gegen Tigranes: a. a. O. 160–198; – ein Aufsatz über die Definition des Seins: ed. P. Joannou, BZ 47 (1954) 358–368; – der „Syllabus“: ed. P. Joannou, RevEtByz. 10 (1952) 24–34; – Exomologesis: Demetrakopulos, a. a. O. *α'–τε'*.

Nachfolger des Eustratios auf dem Thron von Nikaia war Niketas, vorm Chartophylax des Patriarchen von Konstantinopel. Er schrieb – man darf annehmen zur Zeit seines Chartophylaxats – eine Abhandlung über die verschiedenen Schismen, welche im Verlauf der Jahrhunderte zwischen Rom und Byzanz entstanden sind. Auch von einer Schrift gegen den Gebrauch der Sauerbrote ist ein Bruchstück erhalten. Zu Unrecht vermutete B. Leib in Niketas den Verfasser des Symeon von Jerusalem gehörenden Traktats über denselben Gegenstand.<sup>3</sup>

Über die Schismen: PG 120, 713–729; – über die Azymen: A. Pavlov, Kritische Versuche . . . (russ.), Petersburg 1878, 135–145.

Unter die „Summisten“ der Komnenenzeit muß man nun wohl auch den bekannten Neilos Doxopatres einreihen. Seinen Lebensgang, so wie ihn V. Laurent wahrscheinlich gemacht hat, können wir etwa folgendermaßen zusammenfassen. Er stammt aus Griechenland – nichts spricht für eine sizilianische Herkunft –, wo die Familie der Doxopatres gut bezeugt ist. Er trat in den Dienst der Kirche und wurde Diakon an der Hagia Sophia, Notar des Patriarchen, Protoproedros der Protosynkelloi und Nomophylax der Universität. In diesem Dienste muß er sich jene Kenntnisse der Kirchenverwaltung und Kirchengeschichte angeeignet haben, die sein kanonistisches Werk auszeichnen. Diese Tätigkeit fällt in die Zeit des Kaisers Joannes II. Komnenos (1118–1143). Spätestens kurze Jahre vor dem Tod des Kaisers wird er Mönch geworden sein und seinen Namen aus Nikolaos in Neilos verändert haben. Als solcher kam er nach Sizilien und an den Hof des

<sup>1</sup> Grumel, Regest 1002–1003; – Semeioma des Prozesses: ed. J. Sakkellion, *Ἀθήναϊον* 4 (1875) 227–232, und J. u. P. Zepos, *Jus graeco-romanum* I, Athen 1931, 650–653 und nochmals P. Joannou, BZ 47 (1954) 374–378; – Die Vota des Patriarchen und der Synodalen im Prozeß: ed. ders., RevEtByz. 10 (1952) 24–34.

<sup>2</sup> Ehrhard 85; – LTK III 867 (F. Dölger); – Jugie I 406; II 652–654; – J. Dräseke, Zu Eustratios von Nikäa, BZ 5

(1896) 319–336; – S. Salaville, *Philosophie et théologie... à Byzance de 1059–1117*, EO 29 (1930) 132–156; – V. Grumel, *Autour du voyage... a. a. O.*; – F. Uspenskij, *Die philosophisch-theologische Bewegung in Byzanz im 11. und 12. Jahrhundert*, Zurnal 277 (1891) 102–159. 283–324 (russ.).

<sup>3</sup> Ehrhard 82; – B. Leib, *Deux inédits byzantins sur les azymes*, Rom 1924, 177–190; – A. Michel, *Humbert und Kerullarios I*, Paderborn 1924, 26–27.

Normannenkönigs Roger II. in Palermo. Daß er Archimandrit geworden, ist nirgends bezeugt. In Sizilien ist er jedenfalls 1142–1143 gewesen. Vielleicht spielte Roger II. mit einer Lockerung seiner Obödienz gegenüber Rom, vielleicht wollte er für die Griechen seines Reiches eine eigene Hierarchie kreieren, vielleicht war es auch nur eine gewisse historische Neugier: jedenfalls verfaßte Neilos Doxopates für ihn ein geographisch-statistisches Werk *τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων*, worin er Gelegenheit fand, die Ansprüche der byzantinischen Suprematie darzulegen. Kurz vorher schrieb er eine Epitome über dasselbe Thema.

G. Mercati hat es äußerst wahrscheinlich gemacht, daß Neilos auch der Verfasser eines Werkes ist, das bisher meist einem Joannes Doxopates zugeteilt wurde und das den Titel trägt: *Περὶ τῆς ἐξ ἀρχῆς καὶ μέχρι τέλους οἰκονομίας τοῦ θεοῦ εἰς ἀνθρώπους ἱστορία ἐπωφελῆς καὶ περὶ χριστιανικῆς πολιτείας, ὅπως συνέστη, καὶ κατὰ πάντων τῶν αἰρετικῶν*.

Von diesem riesigen Werk sind nur zwei Bücher erhalten – vielleicht auch nur zwei Bücher fertiggestellt worden. Hss.: Vat. gr. 696 und 1426 und Matrit. O 1. Das erste Buch umfaßt 263 Kapitel und behandelt die Schöpfungslehre, eine theologisch-philosophische Anthropologie, Paradies und Sündenfall. Das zweite Buch behandelt in 203 Kapiteln Christologie und Inkarnationslehre. Geplant waren jedenfalls fünf Bücher und in einer „*ὑπόσχεσις τῶν μελλόντων ἔτι ῥηθῆναι*“ läßt uns der Verfasser wissen, daß er in den weiteren Büchern folgende Themen abhandeln wollte: Glauben, Kreuz- und Reliquienverehrung, Die Hl. Schrift und ihr Nutzen, Theodizee und Auferstehungslehre. Ferner wollte er in synoptischer Form die ganzen Evangelien kommentieren, schließlich die Apostel und Jünger Christi sowie ihre Schriften und die Häresien und Konzilien behandeln.

Doxopates benützt bei seinen Ausführungen natürlich weitgehend die Kirchenväter, Chrysostomos etwa und Seuerianos von Gabala, Gregorios von Nyssa, Anastasios von Antiocheia, Origenes und Nemesios und erst recht Joannes Damaskenos. Ist die Selbständigkeit seiner Leistung auch nicht groß, so besticht er doch durch die Größe seines Planes. Und da die Polemik nicht wie bei den Panoplisten sein Hauptanliegen ist, bedeutet sein Werk den Entwurf wohl zur größten systematischen Leistung, die Byzanz aufzuweisen hat.

Neilos schrieb auch Marginalglossen zu den Werken des hl. Athanasios; unwahrscheinlich ist es jedoch, daß er, wie Rendel Harris vermutet, auch am Bibeltext gearbeitet hat. Dagegen sind Erläuterungen zu den Tetrasticha des Gregorios von Nazianz bezeugt.<sup>1</sup>

Die „Epitome“ hat man häufig im Anonymus bei Parthey 138–145 gesucht, dieser ist jedoch wesentlich älter; – die größere „Notitia“: Parthey 266–308 und teilw. Rhalles-Potles V 486–490 und PG 132, 1083–1114; – armenisch mit dem griech. Text von Par-

<sup>1</sup> Ehrhard 80. 82. 209. 210; – Krumbacher 415. 463. 679–680; – DTC IV 1820 (S. Vailhé); – LTK III 433 (A. Michel); – LTK III 433 (F. Dölger); – Emereau, EO 23 (1924) 414; – J. Rendel Harris, *The origin of the Leicester codex of the New Testament*, London 1887; – ders., *Further researches in the history of the Ferrar*

group, London 1900, 52–72; – H. G. Opitz, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*, Berlin-Leipzig 1935, 28–30, 208 ff.; – G. Mercati, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova . . .*, Vatikan 1935, 79–79; – V. Laurent, *L'oeuvre géographique du moinesicilien Nil Doxopatis*, EO 36 (1937) 5–30.



they: F. N. Finck, *Des Nilos Doxopatres Τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων*, *Watarschapat* 1902; – von dem großen dogmatischen Werk ist nur veröffentlicht ein kurzes Stück des ersten Teiles: PG 120, 1292–1296 (nach A. Mai); – einige Scholien zu Athanasios: PG 25, 119. 433; 26, 116. 547. 555.

Als Patriarch zur Regierungszeit Kaiser Manuels I. gehörend, muß Nikolaos IV. Muzalon (1147–1151) seiner theologischen Tätigkeit nach noch hier genannt werden. Muzalon war zunächst Erzbischof von Kypros, dankte aber dann ab und wurde Abt des Kosmidion-Klosters in Konstantinopel (etwa 1110). Er war also in Konstantinopel zur Zeit, als Erzbischof Grossolano von Mailand dorthin kam. Muzalon richtete an Kaiser Alexios I. eine noch ungedruckte Schrift über den Ausgang des Hl. Geistes (Mosqu. 239) und es spricht viel dafür, daß auch diese Schrift, wie mehrere andere, ihren Anlaß im Besuch des Lateiners hatte.

Über seine Abdankung hat Muzalon ein aufschlußreiches Gedicht hinterlassen. Auch als Katenist hat er sich betätigt. Wir besitzen eine Katene zum Propheten Esaias, die allerdings nur – wenigstens im Laur. V 8 – bis Esaias XV 14 reicht.<sup>1</sup>

Abdankungsgedicht: ed. S. I. Doanidu, *Ἑλληνικά* 7 (1934) 109–150; – Anfang der Katene: PG 106, 1060f.

Zeitgenosse des Doxopatres war Niketas von Maroneia, Erzbischof von Thessalonike. Er bekleidete zunächst das Amt des Chartophylax der Großen Kirche. Als Metropolit von Thessalonike dürfte er um 1145 gestorben sein. Jedenfalls ist sein dritter Nachfolger seit 1155 bezeugt. Nicht zu wechseln ist er mit dem Erzbischof Niketas von Maroneia, der 1171 begegnet. Wahrscheinlich war unser Niketas schon 1132 Erzbischof.

Sein theologisches Hauptwerk sind sechs Dialoge über den Ausgang des Hl. Geistes, die schon Hugo Eteriano 1177 zitiert. Die Dialoge sind deshalb beachtenswert, weil hier ein griechischer Theologe zu dem Ergebnis kommt, daß die Formel des Joannes Damaskenos *διὰ τοῦ υἱοῦ* sinngleich dem *filioque* sei, eine Lehre, die bei Nikephoros Blemmydes und Joannes Bekkos nachwirken sollte.

Die Identität unseres Erzbischofs mit dem Juristen gleichen Namens vorausgesetzt und unter der wahrscheinlichen Annahme, daß der Name Niketas Mitylenaios ein Kopistenfehler ist (so Jugie), sind unserem Niketas auch juristische Werke zuzuschreiben, und zwar eine juristische Ermahnung an einen kappadokischen Mönch Basileios über die Einsegnung der Ehen von Sklaven, dann ein kanonistischer Entscheid über Priester- und Diakonsweihe und schließlich zwei Sammlungen verschiedener Rechtsbescheide auf Anfragen, die an ihn, wohl zur Zeit seines Chartophylakats, gerichtet wurden.

Eine Sammlung von Anathematismen gegen Joannes Italos im Vindob. theol. gr. 77 von einem Archidiakonos und Chartophylax Niketas bleibt

<sup>1</sup> Ehrhard 86. 88. 212. 216; – Grumel, *Regest* 1027–1035; – ders., *Autour du voyage de Pierre Grossolanus*, *EO* 32 (1933) 22–33; – F. Dölger und P. Maas, *Zu dem Abdankungsgedicht des Nikolaos Muzalon*, *BZ* 35 (1935) 2–14; – L. Philippu,

*Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Κύπρου Νικόλαος Μουζάλων καὶ ἡ Κύπρος κατὰ τὸν 13' αἰῶνα*, *Κυπριακά Γράμματα* 1 (1935) 274–280; – ein Enkomion auf Muzalon ed. E. Korbeti, *Ἑλληνικά* 7 (1934) 301–322, und dazu E. A. Pezopoulos, *Ἐπετηρίς* 11 (1935) 421–448.

zweifelhafter Herkunft. A. Palmieri ist für Niketas von Maroneia, M. Jugie dagegen.<sup>1</sup>

Über den Ausgang des hl. Geistes: Prolog und Bruchstücke: PG 139, 165–221; – Dialog 2. 3 und 4 ed. N. Festa: Niceta di Maronea e i suoi dialoghi sulla processione dello Spirito Santo, Bessarione Ser. III anno 16–19 (1912–1916) in zahlr. Forts.; Bruchstücke aus den ungedruckten Teilen bei Jugie II, 321–326; – Ermahnung an Basileios: PG 119, 997–1002 und Rhalles-Potles V 443–445; – über Priester- und Diakonsweihe: ed. M. Geleon, *Ἑκκλ. Ἀρχῆ*. 36 (1916) 2–3; – Kanonische Antworten I. Reihe: PG 119, 1001–1010 und Rhalles-Potles V 382–388; – II. Reihe: ed. A. Pavlov, *VVrem.* 2 (1895) 378–387; – Anathematismen gegen Joannes Italos: F. Uspenskij, *Sinodik*, Odessa 1893, 14–18.

Wie Alexios I. Komnenos, so bestimmte auch Manuel I., sein Enkel (1143–1180), durch seine Initiative die theologischen Auseinandersetzungen des Jahrhunderts maßgebend mit. Sein Wille beschwor Kämpfe herauf, deren Heftigkeit nicht immer in einem gesunden Verhältnis zur inneren Bedeutung der Frage stand. Sein Einfluß war um so weniger glücklich, als er – Theologe auf dem Thron – wenn er selbst zur Feder griff, zu oft kritiklos und mit zu geringen Vorkenntnissen ans Werk ging.

Ein eifriger Astrolog, der diesen Praktiken in einem Maße anhing, daß er damit die Verachtung seiner Zeitgenossen hervorrief und er ihnen auf dem Totenbett schriftlich absagen mußte, war er in diesem Punkte, wenn auch wohl nicht direkt, durch einen Mönch und *παλατίνος* des Pantokrator-Klosters angegriffen worden, oder hatte sich wenigstens angegriffen gefühlt. Er replizierte in einer scharfen Gegenschrift, in der er der Astrologie einen Platz innerhalb des Christentums einzuräumen sucht. Das zweifelhafte Material, mit dem der Kaiser arbeitete, rief allerdings die theologische Satire eines Michael Glykas auf den Plan (siehe S. 654).

Löblicher schien das Bestreben, die Polemik gegen den Islam zu entgiften. Er versuchte die Abschwörungsformel für Konvertiten aus dem Islam dahin abändern zu lassen, daß nicht unmittelbar der Gott Muhammeds verurteilt werde.<sup>2</sup> Auch in den Streit um die Deutung der Evangelistenstelle „ὁ πατήρ μου μετ' ἐμοῦ ἐστίν“ griff er ein. Er erließ darüber ein *σημείωμα* am 2. März 1166, das die Synode am 6. März unterschrieb, und ein zweites Schreiben, das die Synode am 24. April bestätigte.<sup>3</sup> Auch in der Affäre des Soterichos Panteugenos erließ der Kaiser den Befehl, es solle deswegen eine Synode einberufen werden.<sup>4</sup>

Daß sich der Kaiser auch mit der Ordnung der kirchlichen Feiertage, dem Asylrecht der Kirchen und ähnlichem befaßte, rundet das Bild seiner Beschäftigung mit religiösen Fragen ab.<sup>5</sup>

Schrift über die Astrologie: *Catalogus codicum astrologorum graecorum* V 1, Brüssel 1904, 108–125; – Die Schrift des Pantokratormönches ist nicht erhalten; – Verlaut-

<sup>1</sup> Ehrhard 89–90; – DTC XI, 1, 473–477 (M. Jugie); – LTK VII 571 (V. Grumel); – Herman 18–19. – Zur Diskussion über die Datierung: L. Petit, *EO* 5 (1901–1902) 28. 31; 18 (1916–1918) 242–244; – M. Jugie, *Notes de littérature byzantine: Nicéas de Mytilène*, *EO* 26 (1927) 408–416.

<sup>2</sup> Vgl. Niketas Choniates, Manuel I. VI 6: 279–280 (Bonn) und ders., *Thesaurus*, Tomos 26 (Laur. gr. IX 24, fol. 356r–357r);

– Dölger, *Regest* 1529 und 1530.

<sup>3</sup> Vgl. bes. Dölger, *Regest* 1469, und Grumel, *Regestes* 1059ff.

<sup>4</sup> Dölger, *Regest* 1412, und Grumel, *Regestes* 1041.

<sup>5</sup> L. Oeconomus, *La vie religieuse ... au temps des Comnènes et des Anges*, Paris 1918, 45–64; – F. Chalandon, *Les Comnènes II*, Paris 1912, 622–644; – J. Hussey, *Church and learning* 98–102 u. passim.

barungen zum Streit über die Formel *Pater maior*: J. u. P. Zepos, *Jus graeco-romanum I.* Athen 1931, 410–416; PG 133, 773–781 und PG 140, 201–281.

Auf Gesandtschaftsreisen ins Abendland interessierte sich Demetrios von Lampe in Kleinasien nicht nur für die kaiserliche Politik, sondern auch für die religiösen Lehren der Abendländer. Er fand, man vertrete dort die Ansicht, der Sohn sei dem Vater gleich und zugleich geringer als der Vater. Er berichtete darüber in Byzanz und rief damit jene Kontroverse über die Bibelstelle „Der Vater ist größer als ich“ hervor, die mit so viel Aufwand verhandelt wurde. Demetrios soll nach Kinnamos über das Thema auch eine Schrift verfaßt haben. Doch scheint sie nicht erhalten geblieben zu sein. Jedenfalls wurde seine Lösung des Problems durch Synodalspruch verurteilt (1066).<sup>1</sup>

Schon vor Demetrios traf der Entscheid der Synode den *ματιστωρ* der Schule der Grammatiker und Diakon Basileios τοῦ Ἁγιοπάντων, der ebenfalls zum Thema geschrieben hatte. Er wurde am 24. Januar 1168 abgesetzt.<sup>2</sup>

Ein verspätetes Opfer des Streites wurde Joannes Eirenikos, Abt des Klosters Batala. Er schrieb eine Apologie seiner Ansichten über den Streitgegenstand an die Synode. Darüber wurde am 18. Februar 1170 verhandelt. Noch 1170 oder 1171 wurde er schließlich ebenfalls abgesetzt.<sup>3</sup> Das gleiche Schicksal traf den Metropolitens Konstantinos von Kerkyra am 21. Februar 1170. Seine Irrtümer waren schon 1166 bemerkt worden, doch hatte er damals Widerruf geleistet. Konstantinos von Kerkyra ist vielleicht der Verfasser jener vielbesprochenen „*Napisanie o pravěj věřě*“, die sonst Kyrillos dem Slavenapostel zugeschrieben wird. Die Schrift scheint als polemische Antwort auf die Verurteilung von 1170 gedacht zu sein und stellt genau jenen Lehrgehalt dar, der Konstantinos von Kerkyra zum Vorwurf gemacht wurde.<sup>4</sup>

Der Mann, der den Streit über den Empfänger des eucharistischen Opfers heraufbeschwor und neu belebte, war Soterichos Panteugenos. Es handelte sich dabei um die Frage, ob das liturgische Opfer auch der zweiten Person in der Trinität dargebracht werde, die ja an sich die opfernde sei. Soterichos war zur Zeit des Streites gewählter Patriarch von Antiocheia (ὁποφύριος). Schon auf einer Synode vom 26. Januar 1156 war die Frage entschieden worden, und zwar in dem Sinne, daß auch die zweite Person in der Trinität Empfängerin des Opfers sei.

Auf einer zweiten Synode am 12. Mai 1157, welcher Manuel I. selbst präsierte, wurde noch einmal darüber verhandelt, wobei Soterichos sich zunächst im Sinne des Beschlusses von 1156 äußerte, dann jedoch seine Meinung wieder zurückzog. Da er sich zu einer weiteren Sitzung nicht mehr einfand, beschloß die Synode, ihn nicht zum Bischof zu weihen. Nach der

<sup>1</sup> Erhard 93; – Grumel, Regest 1059–1067. 1075–1078; – LTK III 20 2 (V. Grumel); – L. Petit, *VVrem.* 11 (1904) 465–493.

<sup>2</sup> Grumel, Regest 1077; – Petit, a. a. O.

<sup>3</sup> Grumel, Regest 1110 und 1115.

<sup>4</sup> Grumel, Regest 1113; – ders., *Le*

„*napisanie o pravěj věřě*“ de Constantin le philosophe, *EO* 28 (1929) 283–294; – Petit, a. a. O.; – C. Giannelli, *Il cognome e la carriera ecclesiastica di un arcivescovo di Bulgaria (Costantino I?)*, *Ἐπετηρίς* 23 (1953) 224–232.

ersten Synodalsitzung schrieb Soterichos einen Dialog, in dem er die durch die Synode sanktionierte Auffassung der Häresie verdächtigte. Dawider schrieben andere Theologen, z. B. Nikolaos von Methone. Dem zweiten Synodalbeschuß setzte Soterichos eine Apologie entgegen.<sup>1</sup>

Dialog: ed. L. Fr. Tafel, *Annae Comnenae supplementa*, Tübingen 1832 (mir unzug.); – A. Mai, *Spicilegium Romanum* X, Rom 1844, 3–15 = PG 140, 140–148, und J. Dräseke, *Der Dialog des Soterichos Panteugenos*, *ZWissTheol.* 29 (1886) 224–237; – Apologie: I. Sakkelion, *Πατριακὴ Βιβλιοθήκη*, Athen 1890, 328–331.

Nikolaos, Bischof von Methone auf der Peloponnesos, gehört trotz der starken Kritik, die er seit einigen Jahrzehnten gefunden hat, immer noch zu den wichtigsten Theologen der mittleren Komnenenzeit. Über sein Leben sind wir kaum unterrichtet. Er war jedenfalls ein treuer Parteigänger des Kaisers Manuel I. und sein theologischer Berater, ähnlich wie Euthymios Zigabenos der des Kaisers Alexios I. Er dürfte spätestens 1165 gestorben sein. Seine Theologie ist dem Charakter der Zeit entsprechend in erster Linie polemisch.

Sein wichtigstes Werk ist die *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου*, eine scharfe Absage an die Proklos-Schwärmerei, die damals manche literarische Kreise erfaßt zu haben scheint und die wohl auf die psellianische Renaissance zurückgeht. Man hat darin mit unzureichenden Gründen ein Plagiat aus einer nur fragmentarisch erhaltenen Schrift des Prokopios von Gaza gesehen. In Wirklichkeit dürfte das prokopianische Fragment nichts als ein Pseudepigraphon sein.<sup>2</sup> Joannes von Damaskos und seine philosophische Argumentation spielen bei Nikolaos eine große Rolle; seine Trinitätstheologie ist die photianische.

Diese Abhängigkeit von Photios ist besonders stark in seinen *Ἐλεγχοὶ κεφαλαίων* gegen die Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes vom Sohne, gegen die er sich auch noch in mindestens einer weiteren Schrift gewandt hat, während die *Ἀπομνημονεύματα* Auszüge aus diesen Schriften darstellen, die er einem Freund überließ, der ihn um die Originale gebeten hatte, welche Nikolaos jedoch nicht zur Hand hatte.

Auch die Lehre des Soterichos Panteugenos über den Empfänger des eucharistischen Opfers fand in Nikolaos einen Gegner. Er widerlegte den Dialog des Soterichos in einer *Ἀντίρρησης* und schrieb mindestens noch zwei weitere Werke über den Gegenstand.

Eine dritte Kontroverse, die Byzanz seit Jahrhunderten immer wieder bewegte, war die über den *ἕρος ζωῆς*. Darüber hinterließ Nikolaos drei Abhandlungen, die gedruckt sind, denen jedoch nach seinen eigenen An-

<sup>1</sup> Ehrhard 87; – Grumel, *Regest* 1039–1044; – DTC X 2, 1336–1339 s. v. Messe (M. Jugie); – E. Kurtz, *Die gegen Soterichos gerichtete Synode zu Konstantinopel im J. 1157*, *BZ* 15 (1906) 599–602; – H. Pachali, *Noch einmal die Jahreszahl der II. Synode gegen Soterichos Panteugenos*, *BZ* 19 (1910) 46–58.

<sup>2</sup> Gegen die Echtheit: D. Russos, *Τρεῖς Ἰαζῆται*, Diss. Leipzig, Konstantinopel

1893, und bes. J. Dräseke, *Nikolaos von Methone als Bestreiter des Proklos*, *Theol. Studien und Kritiken* (1895) 589–616, und ders. *Prokopios' von Gaza „Widerlegung des Proklos“*, *BZ* 6 (1897) 55–91; – dagegen J. Stiglmayr, *Die „Streitschrift des Prokopios von Gaza“ gegen den Neuplatoniker Proklos*, *BZ* 8 (1899) 263–301; – E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford 1933, S XXXI; – G. Mercati, 264–266.

gaben schon eine vierte vorausgegangen sein muß. Ehrhard sah in der zweiten der gedruckten Abhandlungen ein Plagiat aus der entsprechenden Schrift des Patriarchen Germanos I.; doch läßt sich der Vorwurf in dieser Schärfe keineswegs aufrechterhalten. Es handelt sich im wesentlichen nur um das gleiche biblisch-patristische Material, nicht aber um die gleiche Interpretation.<sup>1</sup>

Drei weitere Schriften gegen die Lateiner, die Demetrakopulos unserem Nikolaos zugewiesen hat, sind ihm nach Arsenij abzuspreehen und gehören einem anonymen antilateinischen Polemiker aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts an. Dräseke suchte diesen Polemiker in einem Nikolaos von Methone „dem Jüngeren“; doch J. Hoeck macht es wahrscheinlich, daß es sich dabei um den Patriarchen Joannes X. Kamateros handelt (siehe unten S. 664).

An den Großdomestikos Joannes Axuch (1118–1149/50) ist eine Schrift über die Einwohnung des Hl. Geistes in den Aposteln und ihren Unterschied zum Geistbesitz Christi im Anschluß an eine schwierige Stelle aus Gregorios von Nazianz gerichtet. Schließlich widmete Nikolaos auch der Erklärung von 1. Korinth. 15,28 einen Aufsatz, worin er gegen den Origenismus Stellung nimmt und zugleich die Kontroverse über „Der Vater ist größer“ aufrollt.

Unter den dogmatischen Schriften seien auch noch trinitarisch-christologische *Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις* genannt, deren Verhältnis zu Theodoros von Rhaithu noch genauer zu prüfen bleibt.

Widerlegung des Proklos: ed. J. Th. Vömel, Frankfurt 1825 (enthält die Widerlegung von 198 der 211 Kapitel der *Stoicheiosis*); – Zwei Schriften gegen die Lateiner: ed. K. Simonides, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἑλληνικὴ δογματικὰ γράμματα τέσσαρες*, 2. Aufl. London 1865, 1–39 und in der Zeitschrift „Memnon“ 1859 Heft 3 (mir unzug.); – Die *Ἐλεγχοὶ* auch bei Demetrakopulos, *Ἐκκλ. Βιβλ.* 359–380; – eine weitere Schrift gegen die Lateiner und die *ἀπομνημονεύματα*: ed. Bischof Arsenij mit russ. Übers., Moskau 1892; – die Schriften gegen Soterichos: Demetrakopulos, *Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης λόγοι δύο*, Leipzig 1865; – die dritte Schrift gegen Soterichos: ders., *Ἐκκλ. Βιβλ.* 321–359; – die drei Schriften über den *ἕως ζωῆς*: ders., *Ἐκκλ. Βιβλ.* 219–265; – über die Einwohnung des Hl. Geistes: a. a. O. 199–218; – über 1. Korinth. 15, 28: a. a. O. 293–320; – *Ερωταποκρίσεις*: J. Th. Vömel, Jahresbericht des Frankfurter Gymn. 1825–1826, 1–39.

Der praktischen Theologie gehört eine Abhandlung über die Eucharistie an, welche allerdings auch die Häresie der Bogomilen berücksichtigt, die den Wert der Eucharistie geleugnet haben sollen. Von kirchenpolitischer Bedeutung ist eine Schrift an Kaiser Manuel I.: *Περὶ τῆς ἐπὶ τῇ καταστάσει τῶν πατριαρχῶν ἀντιλογίας καὶ περὶ ἱεραρχίας*, in der das Vorgehen des Kaisers bei Bestellung des Patriarchen Nikolaos IV. Muzalon verteidigt wird. An *Hagiographica* schließlich ist ein Leben des Asketen Meletios des Jüngeren zu nennen († 1105), das er um 1144 verfaßt hat.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. H. Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner, Rom 1937, 143–144.

<sup>2</sup> Ehrhard 85–87; – ders., Überlieferung I 3, 802; – BHG 1247; – Jugie I 408–409; – LTK VII 581–582 (J. Lippel); – DTC X

620–621 (V. Grumel); – J. Dräseke, Nikolaos von Methone, BZ 1 (1892) 438–478. – H. Pachali, Soterichos Panteugenos und Nikolaos von Methone, ZWissTheol. 50 (1907) 347–374; – S. Lambros, Die Handschriften des Nikolaos von Methone im

Über die Eucharistie: PG 135, 509–514; – An Manuel I. über die Hierarchie: Demetrikopulos, Ἐκκλ. Βιβλ. 266–292; – Leben des Meletios: V. Vasilievskij, Pravosl. Palestinskij Sbornik 17, Petersburg 1886, 1–39, und Chr. Papadopoulos, Συμβολαί εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ μοναχικοῦ βίου ἐν Ἑλλάδι, Β' Ὁ ὁσιος Μελέτιος «Ὁ Νέος», Athen 1935, 34–66 (in der neuen Auflage von 1949 ist der Bios nicht mehr enthalten!).

Basileios, ein weiterer Polemiker der mittleren Komnenenzeit, entstammte dem bulgarischen Achrida. Er wird manchmal Grammatikos genannt und führt in der älteren Literatur zu Unrecht den Beinamen Κωλός. Er fungierte in Konstantinopel als Protonotarios des Patriarchen Michael II. (1143–1146), wurde dann Metropolit von Thessalonike und ist als Teilnehmer der Synode gegen Soterichos (1157) bezeugt. Er hatte offenbar weitgehenden Einfluß auf die Verbindungen Kaiser Manuels I. mit dem Westen. Als Papst Hadrian IV. sich 1155 wegen einer Union an Manuel wenden wollte, ersuchte er Basileios um seine Intervention. Basileios antwortete dem Papst zwar nicht ablehnend, verlangte aber ein Nachgeben der Lateiner in der Filioque-Frage und im Gebrauch der Azymen. Auch den Primat lehnte er ab. Basileios disputierte am 2. oder 3. Oktober 1154 mit dem Abgesandten des Papstes, Anselm von Havelberg. Er war auch auf kirchenrechtlichem Gebiet tätig. Für den Bischof von Sirmion schrieb er ein eherechtliches Gutachten über die Verwandtschaft im 7. Grad.

Basileios starb spätestens 1169.<sup>1</sup>

Brief des Papstes mit der Antwort des Basileios: PG 119, 928–933; – Dialoge mit Anselm von Havelberg: ed. J. Schmidt, Des Basilius von Achrida, Erzbischofs von Thessalonich, bisher unedierte Dialoge, München 1901; – Dialog mit Heinrich von Benevent ungedr.; – Rechtsentscheid: Rhalles-Potles V 389–390 und PG 119, 933–936 und nochmals ohne die Expositio, PG 119, 1119–1120.

Der „Panoplist“ des Zeitalters Manuels I. ist Andronikos Kamateros, mit Kaiser Manuel durch seine Mutter – eine Dukas – verwandt. Er war ἐπὶ τῶν δέξεων, Eparchos der Stadt, Großdrungar τῆς βίβλης. Joannes Tzetzes gehörte zu seinen Korrespondenten. Auf Anregung und Verlangen des Kaisers Manuel verfaßte er eine Ἱερὰ ὀπλοθήκη. Freilich umfaßt sie nicht mehr alle Häresien, wie einst die Πανοπλία des Euthymios, sondern stellt praktisch nur ein Arsenal der Argumente gegen die Lehren der Lateiner und Armenier dar. Disputator auf griechischer Seite ist der Kaiser selbst, natürlich ἀεὶ νικητής; auf lateinischer Seite steht ihm ein Kardinal gegenüber. Die Waffensammlung enthält eine Unzahl von Schrift- und Väter-

Dionysioskloster, BZ 4 (1895) 363–365; – J. Dräseke, Analecta byzantina II, Wandsbeck 1909; – ders., Nikolaos von Methone im Urteile der Friedenschrift des Johannes Bekkos, ZWissTheol. 43 (1900) 105–141; – Chr. Papadopoulos, Ὁ ὁσιος Μελέτιος ὁ Νέος, Θεολογία 13 (1935) 97–125.

<sup>1</sup> Ehrhard 88; – DHGE IV 1160–1061 (R. Janin); – LTK II 28 (F. Dölger); – Herman 21; – J. Dräseke, Bischof Anselm von Havelberg und seine Gesandtschaftsreisen nach Byzanz, ZKG 21 (1900) 160–185; – ders., Zu Basileios von Achrida, ZWiss-

Theol. 48 (1905) 112–120; – W. Norden, Papsttum und Byzanz, Berlin 1903, 95 ff.; – V. Grumel, Notes d'histoire et de littérature byzantines II, EO 29 (1930) 336; – S. G. Mercati, BZ 34 (1934) 348–351; – Th. Popescu, Ein Jahrhundert nach dem Schisma, Studii Teologice 7 (1939) 46–89 und 8 (1940) 77–104 (rumän.); – C. Schreiber, Anselm von Havelberg und die Ostkirche, ZKG 60 (1942) 354–411; – K. Fina, Anselm von Havelberg, Analecta Praemonstr. 32 (1956) bes. 69–101.

stellen, aber auch syllogistische Argumente. Photios, Niketas Byzantios, Euthymios Zigabenos, Eustratios von Nikaia und Nikolaos von Methone standen Pate.

Das Werk erfreute sich in der Folgezeit hohen Ansehens. Patriarch Joannes Bekkos hielt es einer eigenen Widerlegung für wert. Auch Pachymeres rühmt seine Bedeutung (II 31 Bonn).<sup>1</sup>

Ausgabe: Gedruckt sind nur die biblischen und patristischen Stellen gegen die Lateiner mit der Widerlegung des Bekkos: PG 141, 396–613; – Verse eines Georgios Skylitzes auf die *ἑπιλοθήκη*: Demetrokopulos, *Ὀρθ*, *Ἑλλάς* 26–29.

Eine unnachgiebige Einstellung zu den Kontroverspunkten zwischen Orient und Okzident und auch zwischen Armenien und Byzanz nahm der Patriarch Michael III. ὁ τοῦ Ἀγγελολοῦ ein (1170–1178). Er war Zögling des Metropoliten von Anchialos (daher sein Beiname), der ihn schließlich zu seinem Sakkelarios machte. Später ging er nach Konstantinopel in den Dienst des Patriarchen, wurde Protekdikos und Hypatos der Philosophen und trat schließlich 1169 die Nachfolge des Patriarchen Lukas an. In seine Regierungszeit fällt ein neues Aufflammen des Streites um die Bibelstelle „Pater maior me est“, das zu der Verurteilung Konstantinos' von Kerykra und des Abtes Eireniki von Batala führte. Die Unionsverhandlungen Manuels mit Rom brüskierte der Patriarch durch heftige Anatheme und legte seine Meinung in Form eines Dialogs mit dem Kaiser auch schriftlich nieder (1170 oder 1171). Auch in den Verhandlungen des Kaisers mit den Armeniern, in denen Theorianos die Hauptlast bestritt, zeigte er sich zunächst äußerst unnachgiebig. Das betreffende Patriarchalschreiben hat Theorianos erhalten.

Außer diesen dogmatischen Schriften kennen wir eine Reihe von Synodalakten, während die Denkschrift über die Präsanctifikatenliturgie, die ihm Ehrhard zugeschrieben hat, wohl dem Patriarchen Michael II. Oxeites zuzuteilen ist.<sup>2</sup>

Dialog mit dem Kaiser: Fragm. A. Papadopoulos-Kerameus, BZ 8 (1899) 665–666; vollst. bei Chr. Loparev, VVrem. 14 (1907) 344–357 und K. Dyobuniotes, *Ἐπετηρίς* 15 (1939) 38–51; – Brief in Sachen der Armenier: PG 133, 223–232; – Synodalakten: PG 137, 741; 138, 85. 210–211; – Mansi XXII 122. 128. 129; – A. Pavlov, VVrem. 2 (1895) 388–393; – V. Laurent, EO 33 (1934) 309–315; – Papstbrief an Michael (wahrsch. M. Anch.) mit Antwort des Patriarchen: G. Hofmann, *Ἐπετηρίς* 23 (1953) 74–82.

An den Synoden des Jahres 1166 nahm auch ein Metropolit Joannes von Klaudiupolis teil. Wir kennen von ihm einen Traktat über die Azymen, der auch den Ausgang des Hl. Geistes und weitere Punkte der Kontroverse mit den Lateinern berührt. Da die Azymenfrage sowohl im Kampf gegen die Lateiner wie gegen die Armenier ihre Rolle spielte, muß erst noch unter-

<sup>1</sup> Ehrhard 90–91; – Jugie I 410–411; – DTC III 432–433 (M. Jugie); – LTK V 762 (A. Ehrhard); – Catholicisme II 427 (M. Jugie); – V. Laurent, Byzantion 6 (1931) 253–272.

<sup>2</sup> Ehrhard 91; – ders., Überlieferung I

3, 555; – DTC X 1168–1174 (V. Laurent); – LTK VII 164 (A. Michel); – Grumel, Regest 1109–1160; – ders., Le „filioque“ au concile photien de 879–880 et le témoignage de Michel d'Anchialos, EO 29 (1930) 257–264.

sucht werden, ob der hsl. erhaltene Traktat gegen die Armenier nicht doch mit dem Azymentraktat gegen die Lateiner identisch ist.<sup>1</sup>

Gegen die Lateiner: A. Pavlov, Versuche 189–191.

Einer der ansprechendsten Repräsentanten jener versöhnlichen Art, Dogmatik und Polemik zu treiben, wie sie im 12. Jahrhundert nicht selten ist, ist Theorianos, *μάστορας καὶ φιλόσοφος*, aus der zweiten Jahrhunderthälfte. Er ging zweimal im Auftrag des Kaisers Manuel I. als Geschäftsträger der Unionspolitik zum Katholikos der Armenier Nerses IV. und zu dem der Jakobiten (Herbst 1169 und Herbst 1171), um die Dissidenten zur Anerkennung des Chalcedonense zu bewegen, was ihm um so einfacher erschien, da er die dogmatischen Differenzen in der Hauptsache linguistisch begründet sah. Er hinterließ uns einen Bericht über zwei Unterredungen mit Nerses IV. in Hromkla am Euphrat, in dem seine Auffassung über die Lehrunterschiede klar zutage tritt.

Ein weiteres wichtiges Dokument seiner Sinnesart ist sein Brief *Πρὸς τοὺς ἐν Ὁρεινῇ ἱερεῖς* über Sabbathfasten, Priesterehe usw., also über die rituellen Kontroverspunkte zwischen Griechen und Lateinern. Der Brief ist wohl nach 1171 entstanden, um die Gemüter der griechischen Theologen in Ὁρεινή – wahrscheinlich Beth-Zachariah in Palästina – zu beruhigen. Fragmente dieses Briefes gerieten keine 75 Jahre später in ein lateinisches Florileg unter dem Namen Chrysostomos.<sup>2</sup>

Bericht über die Unterredungen mit Nerses: PG 133, 113–298; – Fragmente des Briefes: a. a. O. 297 und 94, 405–409. 85–86; vollständiger: R. J. Loenertz, *L'épître de Théorien le philosophe aux prêtres d'Oreïné*, Mémorial L. Petit, Bucarest 1948, 317–335.

In einem gewissen Zusammenhang mit der Gesandtschaftsreise des Theorianos bei den Armeniern sah man lange auch die sogenannten „Invektiven gegen die Armenier“. Ihr Verfasser sollte nach einigen Gelehrten ein Bischof Isaak in der Umgebung des Patriarchen Nerses gewesen sein. Aber die erste dieser Invektiven gehört dem Mönch Euthymios vom Peribleptos-Kloster an (siehe oben S. 533). Die zweite mag zwar irgendein Isaak verfaßt haben, jedoch kaum der genannte Bischof. Der Verf. ist ein Armenier, der seine Landsleute schonungslos angreift. Möglich, daß er noch im 12. Jahrhundert schrieb. Aber auch das 13. Jahrhundert muß offengehalten werden. Eine spätere Datierung verbietet das Alter der Handschriften.<sup>3</sup>

Invekt. II: PG 132, 1217–1237.

Zu den Polemikern der Regierungsjahre Manuels I. gehört schließlich auch Leontios, Patriarch von Jerusalem. Er ist etwa um 1100 in Strumitza in Makedonien geboren und wurde in einem Vorort Konstantinopels Mönch. Durch den Bischof von Tiberias, der damals in Konstantinopel weilte,

<sup>1</sup> Ehrhard 91.

<sup>2</sup> Ehrhard 88/98; – Jugie I 412; – DTC XV 1, 538–540 (E. Amann); – Dölger, *Regest 1505.1506*; – A. Palmieri, *La lettera del filosofo bizantino Teoriano sui punti controversi tra Greci e Latini*, Bessarione ser. III, vol. 9, anno 16 (1912) 8–14; –

– P. Tekeyan, *Controverses christologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, Rom 1939, 21–33; – A. Dondaine, „*Contra Graecos*“, *ArchFrPraed.* 21 (1951) bes. 352–357.

<sup>3</sup> Literatur siehe oben S. 533 Anm. 1.



kam er in Berührung mit dem Jerusalemer Klerus. Er ging mit ihm nach Patmos, wo er zuerst Oikonomos, dann Abt wurde. 1175, gelegentlich eines Aufenthalts in Konstantinopel, ernannte ihn Kaiser Manuel zum Titularpatriarchen von Jerusalem. Er begab sich zwar zunächst nach Jerusalem, mußte sich aber damit abfinden, wieder nach Konstantinopel zurückzukehren, und starb dort am 14. Mai 1185. Seine 14 *Κεφάλαια θεολογικά* behandeln die Trinitätslehre, und zwar fast ausschließlich unter dem Gesichtswinkel des Streites um die Bibelstelle „Ὁ πατήρ μου μείζων μου ἔστιν“. Ein zweites Opusculum, das wahrscheinlich einen Auszug aus einem größeren Werk darstellt, handelt *Περὶ διαφορᾶς ἔρωτος*.<sup>1</sup>

Die Traktate stehen in der Ausgabe der *Λόγοι πανηγυρικοὶ* δ' des Makarios Chrysokephalos, Kosmopolis (= Wien) 1793 oder 1794, 380-434.

Ein Polemiker der Zeit der Angeloi ist der *Ἐπὶ τοῦ κανικλείου* und *λογοθέτης τοῦ δρόμου* Demetrios Tornikes der Ältere, der Vertrauensmann des berühmten Michael Choniates am Hof in Konstantinopel. Er schrieb im Auftrag des Kaisers Isaak Angelos an einen lateinischen Bischof einen Brief gegen die westliche Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes, der noch ungedruckt ist. Der Brief ist als Kaiserbrief stilisiert und richtet sich an den Erzbischof Job von Estergom (Gran) in Ungarn (1184-1204). Er ist erhalten in Paris. gr. 2830.<sup>2</sup>

## B. HOMILETIK

So wie sich dogmatisch die Kommenenzeit als eine Zeit der „Panoplien“ charakterisieren läßt, so in der geistlichen Beredsamkeit als eine Epoche der großen Homiliaren, die freilich in ihrer Lokalisierung und in der Verfasser- und Kompilatorenfrage der Forschung viele Rätsel aufgegeben haben und immer noch aufgeben.

Vielleicht gehört an den Beginn dieser Zeit die in zwei Prachthandschriften des 12. Jahrhunderts überlieferte Sammlung von sechs chronologisch angeordneten Marienpredigten eines Mönches Jakobos des Klosters Kokkinobaphos. Ob dieser Jakobos identisch ist mit dem Korrespondenten einer Kaiserin Eirene, bleibe hier dahingestellt.<sup>3</sup>

Ausgabe der Reden: PG 127, 544-700 (zwei davon unvollst.).

An erster Stelle unter den großen Homiliaren ist hier jenes zu nennen, das man bis in die jüngste Zeit zu Unrecht dem Patriarchen Johannes VIII. Xiphilinos zugewiesen hat. Verfasser ist Joannes Xiphilinos der Jüngere, ein Neffe des Patriarchen, der bisher nur durch seine historischen Arbeiten bekannt war. Das Homiliar wurde nicht nur dem Patriarchen gleichen Namens zugeteilt; S. Eustratiades hat z. B. in Theophylaktos von Bulgarien

<sup>1</sup> Ehrhard 91; - DTC IX 1, 426-427 (L. Petit).

<sup>2</sup> Ehrhard 91; - V. Laurent, Une lettre dogmatique de l'empereur Isaac l'Ange au primat de Hongrie, EO 39 (1940-1942) 59-77.

<sup>3</sup> Ehrhard 172; - ders., Überlieferung I 3, 477.524; - BHG 1120.1126. 1136p. 1142. 1153. 1159; - A, Kirpičnikov, Der Briefwechsel des Mönches Jakobos mit der Kaiserin, Lëtopsis der neuruss. Universität Odessa 2 (1892) 155-280 (russ.).

den Verfasser gesucht; die Hss. nennen teils den Patriarchen Joannes VIII., teils Joannes IX. Agapetos, wobei sich die modernen Forscher meist diesen letzteren Namen zu eigen machten. Gelegentlich taucht wohl als Verfasser auch ein Patriarch Michael oder ein sonst unbekannter Niketas Skutariotes auf. Joannes VIII. kommt schon aus inneren chronologischen Gründen nicht mehr in Frage, Joannes IX. ist zu schwach bezeugt und läßt sich außerdem als Verfasser eines anderen Homiliars nachweisen (siehe S. 631). Mit Theophylaktos bestehen tatsächlich enge Berührungspunkte, doch nennen ihn die Hss. nie als Verfasser. Die Nennung des Namens Michael beruht auf der Konjektur eines Lesers. So bleibt als Verfasser nur noch Joannes Xiphilinos der Jüngere.

Das Homiliar enthält die Sonntage vom Sonntag vor Christi Geburt bis zum 11. Lukas-Sonntag unter Ausschluß sämtlicher Herrenfeste, sowie drei Spezialsonntage (insgesamt 53 Sonntage). Es enthält lauter neue Texte, die jedoch auf älteren, bes. Chrysostomos, aufbauen.

Joannes Xiphilinos ist auch der Redaktor einer hagiographischen Sammlung, von der das Widmungsschreiben an Kaiser Alexios I. georgisch erhalten ist. V. Latyšev glaubte auf Grund dieses Widmungsschreibens in Xiphilinos den Verfasser des sogenannten kaiserlichen Menologions nachgewiesen zu haben; das ist jedoch nach den Entdeckungen A. Ehrhards nicht der Fall. Das Menologion des Xiphilinos ist eine eigenständige Arbeit. Sie hatte die Absicht, ein Seiten- bzw. Ergänzungsstück zum Menolog des Metaphrastes abzugeben, und zwar für die Monate Februar bis August, da Xiphilinos der irrigen Ansicht war, daß für diese Monate kein Metaphrast vorliege. Ob im georgischen Text außer dem Prolog noch Reste des Haupttextes vorliegen, muß erst erforscht werden. Nach dem, was bisher vorliegt, könnte der in der Handschrift Kekelidses auf das Widmungsschreiben folgende Text ebensogut metaphrastisch sein. An griechischen Resten ist nichts bekannt; es bleibt jedoch die Möglichkeit, daß die Ersatztexte für die Martyrien des hl. Georgios und Prokopios, die in manchen Metaphrasthandschriften stehen, dem Menolog des Xiphilinos entnommen sind.<sup>1</sup>

Ausgabe: Von den 53 Homilien hat S. Eustratiades Homilie 1–25 ediert: 'Ομιλίαι εἰς τὰς κυριακάς τοῦ ἑνιαυτοῦ, I, Triest 1903 ohne Verfasseramen. Eustratiades vermutete Theophylaktos. Der 2. Band ist nie erschienen. Zur Ausgabe vgl. Papageorgiu, BZ 13 (1904) 494–524; – Rede auf den 3. Fastensonntag und ein Teil der Rede auf den 1. Matthäus-Sonntag auch PG 120, 1260–1292; – Rede auf den 9. Lukas-Sonntag als Specimen der vorbereiteten Gesamtedition: ed. K. Bonis, Προλεγόμενα εἰς τὰς „Ἐρημησιτικὰς διδασκαλίαις“ τοῦ Ἰωάννου VIII Χιφιλίνου, Athen 1937, 73–93; – Die Rede, PG 120, 1201–1258 gehört zum Homiliar des Joannes IX. Agapetos; – Georg. Prooimion zum Menologion: ed. K. S. Kekelidse, Joannes Xiphilinos, Fortsetzer des Symeon Metaphrastes (russ.), Christianskij Vostok 1 (1912) 325–347.

<sup>1</sup> DTC XV 2, 3620 (E. Amann); – Die Einleitung zur Ausgabe von S. Eustratiades sowie die Ausführungen von K. Bonis (siehe Ausgaben und bei Joannes VIII. Xiphilinos oben S. 557) sind jetzt jeweils zu überprüfen an den Ergebnissen von A. Ehrhard, Überlieferung I 3, 383–403. 525–339; – V. Latyšev, Izvěstija der

kaiserl. AW in Petersburg 1913, 231–240 und ders., Izvěstija der Russ. Archäol. Kommission 49 (1913) 75–83; – dazu A. Ehrhard, BZ 22 (1913) 583–585 und BZ 23 (1914–1919) 469; – DTC XV 2, 3620 (E. Amann); – M. Tarchnišvili – J. Assfalg, Geschichte der kirchlichen Georgischen Literatur, Vaticano 1955, 396–397.

Das nächste Homiliar dürfte den Patriarchen Joannes IX. Agapetos von Konstantinopel (1111–1134) zum Verfasser haben. Es ist das sogenannte Patriarchal-Homiliar von Konstantinopel. Joannes, der auch den Beinamen  $\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\alpha\lambda\kappa\epsilon\delta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  führt – als Neffe eines Metropoliten von Chalkedon – war vor seiner Thronbesteigung Hieromnemon seines Vorgängers. Man hat ihm gelegentlich die Abfassung jenes Homiliars zugeschrieben, das mit höchster Wahrscheinlichkeit Joannes Xiphilinos dem Jüngeren zuzuweisen ist (siehe S. 629). Das Patriarchalhomiliar unterscheidet sich dem Aufbau nach wesentlich von dem des Xiphilinos; inhaltlich freilich hängt das Patriarchalhomiliar stark von dem des Xiphilinos ab, wenigstens nach den bisher vorliegenden Stücken. Es geht unter den verschiedensten Verfassernamen (Joannes IX., Germanos II., Joannes XIII., Joannes XIV., Philotheos oder auch anonym). Es liegt in zwei Fassungen vor, deren zweite, erweiterte mit einem gewissen Priester und  $\delta\delta\acute{\iota}\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$  (?) Markos von Kreta in Zusammenhang zu bringen ist, der jedoch nicht der Verfasser des ursprünglichen Homiliars sein kann. Die Erweiterungen sind sehr volkstümlich sowohl nach Inhalt wie nach Sprache. Das Patriarchalhomiliar ist auf jeden Fall jünger als das des Xiphilinos und hat offenbar das Bestreben, die ältere Sammlung im Sinne größerer Verständlichkeit zu erneuern. Da außer Joannes IX. und Germanos II. alle genannten Patriarchen wegen des Alters der Handschriften als Verfasser ausscheiden, da ferner Germanos II. am seltensten genannt wird und außerdem keine Handschrift mit unzweifelhaft echten Predigten dieses Patriarchen ein Stück des Homiliars enthält, bleibt wohl nur Joannes IX. als Verfasser übrig. Er hat es vielleicht noch vor seiner Erhebung zum Patriarchen abgefaßt. Wenn die Handschriften immer wieder spätere Patriarchen als Verfasser nennen, so darf man darin wohl die Bestätigung sehen, daß diesem Homiliar eine offizielle Geltung beigemessen wurde, welche die einzelnen Patriarchen immer wieder bestätigten.

Handschriftlich erhalten ist von Joannes IX. auch ein Vorwort zum Evangelienkommentar des Theophylaktos von Bulgarien. Die von Ehrhard 135 erwähnten Commentaria in 28 evangelia anniversaria stellen den ersten Band einer Ausgabe des Homiliars dar.

Aus den Patriarchalakten des Joannes IX. seien das Urteil gegen Eustratios von Nikaia genannt, ferner sein Votum, das er dem Kaiser vor der Verurteilung abgab, sowie eine Erneuerung des Verbotes der munera sordida für den Klerus.<sup>1</sup>

Von den 58 Nrr. des Patriarchalhomiliars sind nur 8 im Druck erschienen: auf den 1. Fastensonntag: C. Triantafillis-A. Grapputo, Συλλογὴ ἑλληνικῶν ἀνεκδότων, I, Venedig 1874, 47–61 unter dem Namen des Philotheos Kokkinos; – auf den Sonntag des Lazaros: ed. K. Dyobuniotes, Ἐπετηρίς 17 (1941) 130–143; – auf den 3. Fastensonntag: PG 150, 264–280 unter dem Namen des Joannes Kalekas (Gretser in der ed. princ. unter dem Namen des Philotheos); – auf den 3. Matthäus-Sonntag: PG 120, 1201–1258 (Jo. Xiphilinos)

<sup>1</sup> Ehrhard 135; – DTC VIII 644–645 (L. Petit); – LTK V 476 (V. Grumel); – G. Mercati, Theol. Revue 4 (1905) 142–145 = Opere minori 2, Vatikan 1937, 449–453; – VVrem. 11 (1904) 297f.; – die Angaben der genannten Arbeiten über das Homiliar

sind alle zu revidieren nach A. Ehrhard, Überlieferung I 3, 559–631; – K. J. Dyobuniotes, Ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Ἰωάννης Θ' ὁ Ἀγαπητός, Ἐπετηρίς 17 (1941) 130–143; – Grumel, Regest 999–1006.

und Triantafillis, a. a. O. 115–121; – 6. Matthäus-Sonntag: PG 120, 1236–1245; – 12. Matthäus-Sonntag: PG 120, 1209–1220; – 3. Lukas-Sonntag: PG 120, 1201–1209; – 5. Lukas-Sonntag: PG 120, 1220–1236; – Sonntag vor Kreuzerhöhung: J. Gretser, Opera omnia II, Regensburg 1734, 197–203 (Joh. Kalekas); – Votum über Eustratios: ed. P. Ioannou, Eustrate de Nicée, Trois pièces inédites de son procès, RevEtByz. 10 (1952) 24–34; – Urteil der Synode gegen Eustratios: I. Sakkelion, Ἀθήναϊον 4 (1875) 227–233; – Gegen die munera sordida: PG 138, 92 und Rhalles-Potles III 349.

Das dritte Homiliar des Jahrhunderts ist das sogenannte italo-griechische, das lange Zeit unter dem Namen eines Theophanes Kerameus, Erzbischofs von Taormina (Tauromenion), ging. Die Hss. nennen neben einem anonymen Erzbischof von Taormina nicht weniger als fünf Verfasser, nämlich Theophanes Kerameus, Gregorios Kerameus, Joannes Kerameus, Philippos Kerameus oder Keramites und Philagathos Philosophos; die ersten vier sollen Erzbischöfe von Taormina gewesen sein. Sicher ist, a) daß das Homiliar unteritalienischer Herkunft ist, b) daß es erst im 12. Jahrhundert entstanden ist und c) daß es aus inneren und stilistischen Gründen nur von einem Verfasser stammen kann. Sicher ist aber auch, daß es um diese Zeit keine Erzbischöfe griechischer Konfession oder griechischen Ritus' in Taormina gab. Die italo-griechischen Handschriften machen unzweifelhaft, daß der Verfasser der genannte Mönch und Philosoph Philagathos war, dessen Identität mit einem erst nachzuweisenden Erzbischof Kerameus, wobei als Bischofssitz wohl Rossano in Frage käme, äußerst zweifelhaft ist. Philotheos ist in Sizilien oder Kalabrien geboren und hat sich als Kanzelredner einen Namen gemacht. Seine Kanzel stand in der Regel in Rossano, er predigte aber auch im Auftrag Rogers II. (1130–1154), Wilhelms I. (1154–1166) und vielleicht auch noch Wilhelms II. (1166–1189).

Ohne Berücksichtigung der Abfolge des Kirchenjahres wurde eine Sammlung seiner Reden angelegt. In Byzanz gab man dann dem Homiliar die richtige εὐρυθμία und dort scheint auch die Zuteilung an einen Kerameus von Taormina erfolgt zu sein, wahrscheinlich, weil man von den kirchlichen Verhältnissen Siziliens kaum noch Kenntnis hatte. Das Homiliar umfaßt 90 Homilien, von denen 62 gedruckt sind.

Trotz dieser Zuteilung des Homiliars an einen Philagathos, dessen Laiename vielleicht Philippos war, scheint doch der Name Theophanes Kerameus einen bescheidenen Platz in der byzantinischen Literaturgeschichte beanspruchen zu dürfen. Handschriften enthalten etwa 60 ἀπορίαι καὶ λύσεις „des Theophanes Kerameus und des Philosophen Justinos“. Die Aporien müßten allerdings erst analysiert werden, bevor sich etwas über den Verfasser sagen läßt.<sup>1</sup>

62 von 90 Homilien sind hrsg. PG 132, 49–1077; – eine zweite Ausgabe: G. M. Palamas, Θεοφάνους τοῦ ἐπίκλην Κεραμέως . . . ἑμβόλαι, Jerusalem 1860.

Mit einer Homilie über das Ende der Welt nach Daniel ist in einer Handschrift (Marc. II 101, Nanianus 123) auch der Nachfolger des Joannes Aga-

<sup>1</sup> Ehrhard 172–173; – K. Dyobuniotes, Γρηγορίου Ταυρομενίου λόγος, Θεολογία 11 (1933) 36–42; – Hauptschrift: A. Ehrhard, Überlieferung I 3, 631–681; – J. Langen,

Römische Fälschungen griechischer Schriftsteller, Revue Intern. de Théol. 3 (1895) 122–127.

petos, Patriarch Leon Stypes (1134–1143) vertreten. Die Homilie ist noch nicht gedruckt. Aus den Patriarchalakten des Leon ist die Verurteilung des Mönches Chrysmallos, eines euchitischen Schwärmers, zu nennen.<sup>1</sup>

Synodalakt gegen Chrysmallos: Mansi XXI 552–560 und Rhalles-Potles V 76–82.

Kaum dem inneren Gewicht nach, wohl aber angesichts der Masse des Überlieferten, gehört auch Neophytos Enkleistos zu den großen Predigern und Katecheten des 12. Jahrhunderts. Geboren 1134 zu Leukara auf Kypros, wurde er mit 18 Jahren Mönch, ging nach sieben Jahren auf Pilgerfahrt nach Palästina und kehrte schließlich auf Umwegen nach Kypros zurück, wo er sich auf einem Berg über Paphos eine Rekluzenzelle (ἐγκλειστρα) baute (24. Juni 1159). 1170 wurde er Priester; die Zahl seiner Schüler und Mönche wuchs, und er gab ihnen wahrscheinlich 1178 eine Regel, von der er 1214 eine Neuausgabe veranstaltete. Um sich wieder ganz abzusondern, baute er über der Enkleistra eine neue Rekluzenzelle. Er starb an einem 22. April, wahrscheinlich nach 1214.

Seine reiche literarische Tätigkeit stand vor allem im Dienste seiner Mönche. Er erwähnt ein Panegyrikon in drei Bänden. Es hat sich bisher jedoch nur der Band für September bis Dezember gefunden, der sich offenbar eng an den Metaphrasten und das Kaiserliche Menologion A anschließt. Vom zweiten und dritten Band scheinen nur etwa 9 Texte erhalten geblieben zu sein. Das Panegyrikon ist erst nach 1183 entstanden. Hierher gehören auch zwei Bücher Katechesen, von denen 24 Nummern Herren- und Heiligenfeste behandeln, während die restlichen 32 Katechesen allgemeinen asketischen Fragen gewidmet sind. Außerhalb der genannten Sammlungen scheinen zwei Reden auf das hl. Kreuz zu stehen.

Weitere Werke, die Neophytos ebenfalls selbst aufzählt, sind zunächst ebenfalls exegetisch-homiletischer Natur: so 16 Reden zum Hexaemeron, sechs Homilien über die Psalmen und Oden, ein Kommentar zu den Kanones der Herrenfeste und oratorische Erläuterungen zu den Geboten des Alten und Neuen Testaments, sowie ein Kommentar zum Hohen Lied, bei dem es sich in Wirklichkeit um eine Katene nach Art jener des Prokopios handelt. Was es mit einem ebenfalls von ihm selbst erwähnten Δωδεκάλογον auf sich hat, ist noch nicht geklärt.

Aus dem Panegyrikon hat H. Delehay, Saints de Chypre, ABoll. 26 (1907) 161–301, acht Reden ediert und von anderen Auszüge gegeben; – zwei Marienreden daraus (Geburt und Eisodos) ed. M. Jugie, PO XVI 3. 526–538; – Rede auf Chrysostomos: K. Dyobuniotes, 'Επιστομικὴ Ἐπετηρὶς τῆς θεολογικῆς σχολῆς τοῦ Ἀθηνῆναιον πανεπιστημίου 1 (1926) 329–345; – Enkomion auf Mamas: J. Tsiknopulos, Ἀπόστολος Βαρνάβας 14 (1953) 250–255. 279–282. 312–316; – Rede zum Beginn der Indiktion: ed. J. Tsiknopulos, Ἀπόστολος Βαρνάβας 11 (1950) 3–7; – auf Weihnachten: ders., a. a. O. 451–457; – auf Demetrios: B. Laurdas, Μακεδονικά 4 (1956) 49–55; Exzerpte: J. Tsiknopulos, Ἀπόστολος Βαρνάβας a. a. O. 177–182. 218–231. 303–315. 399–409; – auch das Opusculum über den Leib Christi: ed. M. Jugie, RevEtByz. 7 (1949) 1–11 entstammt dem Panegyrikon (Vigil von Weihnachten); – 8 weitere Reden aus dem Panegyrikon: I. Ch. Chatziioannu, Ἱστορία καὶ

<sup>1</sup> Ehrhard 173; – Grumel, Regest 1007–1010; – ders., La profession médicale à Byzance à l'époque des Comnènes, RevEt-Byz. 7 (1949) 42–46 (zu einer Synodalentscheidung des Patriarchen).

ἔργα Νεοφύτου . . . Alexandria 1914 (mir unzug.); – zum Hexaemeron: Chatziōannu, a. a. O.; – Prolog zu den Psalmen: A. Papadopoulos-Kerameus, 'Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη II, Petersburg 1894, 729.

Das bekannteste Werk des Reclusen ist seine Klosterregel, die *Τυπικὴ διάταξις*; ihre erste Redaktion fällt höchstwahrscheinlich ins Jahr 1178 und nicht 1167, die zweite in das Jahr 1214. Dazu kommt ein Stiftertestament, in dem er die meisten seiner Werke aufzählt. In diesem Testament stehen außer den schon behandelten Schriften z. B. noch eine *Πεντηκοντακέφαλος βίβλος*, eine Art Katechismus der Sittenlehre, und eine *Θεοσημεία*, eine Akoluthie für ein von ihm eingeführtes liturgisches Fest zur Erinnerung an seine wunderbare Errettung aus Lebensgefahr, und schließlich ein *τελευταῖον*, vielleicht identisch mit den im Testament öfters zitierten 20 asketischen Kanones. Schließlich sei noch ein Brief über das Elend der kyprischen Kirche unter lateinischer Herrschaft erwähnt. Bei einer Schrift über die Unordnung in der Fastenpraxis handelt es sich vielleicht um ein Stück aus den Katechesen.

Wenn L. Petit von „quelques autres homélies“ im Paris. 395 spricht, so ist das ein Irrtum: es handelt sich um eine einzige Gründonnerstagsrede über die Hierarchie Christi.

Ob Neophytos *Ἐσχήμων*, von dem der Vind. theol. gr. 201 ein Enkomion auf einen noch lebenden Metropolit von Ephesos enthält, mit unserem Neophytos identisch ist, bleibt recht fraglich. In einer Hs. des 17. Jahrhunderts (Andros τῆς Ἀγίας 13) stehen unter dem Namen eines Presbyters Neophytos eine Rede auf das Kreuz, eine auf Mittfasten und eine *Σύντομος μνήμη* der sieben oikumenischen Synoden. Auch hierbei ist die Zuteilung an den Reclusen völlig ungesichert.<sup>1</sup>

Das Typikon und das Testament: ed. Archim. Kyprianos, Venedig 1779; F. E. Warren, The ritual ordnance of Neophytus, Archaeologia 47 (1882) 1–36; Chatziōannu, a. a. O. und neuerdings J. Tsiknopulos, Νεοφύτου πρεσβυτέρου, μοναχοῦ καὶ ἐγκλειστοῦ τυπικὴ σὺν θεῷ διαθήκη, Larnax 1952; – über die Lage der kyprischen Kirche: K. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη II, Venedig 1873, 1–4, und E. Miller, Recueil des historiens des croisades I, Paris 1875, 2, 559–563; – Akoluthie der Θεοσημεία: Chatziōannu, a. a. O.; – Auszüge aus der *Πεντηκοντακέφαλος βίβλος*: K. Dyobuniotes, Νεοφύτου Ἐγκλειστοῦ ἀνέκδοτα ἔργα, Ἐπετηρίς 13 (1937) 40–49.

Die überragende Gestalt in der praktischen Theologie des 12. Jahrhunderts ist ohne Zweifel Eustathios von Thessalonike, weniger dem Umfang seines Werkes als der Größe seines Charakters nach. Eustathios Katalphoros ist um 1125 vielleicht in Konstantinopel geboren. Er erhielt eine

<sup>1</sup> Ehrhard 173. 212. 216; – ders., Überlieferung I 3, 491. 681–686; – Krumbacher 286; – BHG Index auct. s. v. Neophytus; – DTC XI 1, 67–68 (V. Grumel); – LTK VII 484–485 (H. Engberding); – L. Petit, Vie et ouvrages de Néophyte le Reclus, EO 2 (1898–1899) 257–268; – H. Delehaye, Saints de Chypre, ABoll. 26 (1907) 274–297; – J. Chr. Chatziōannu, Ἱστορία καὶ ἔργα Νεοφύτου πρεσβυτέρου, μοναχοῦ καὶ ἐγκλειστοῦ, Alexandria 1914; – M. Jugie, Le témoignage de Néophyte le

Reclus sur l'Immaculée Conception, Bessarione an. 23 vol. 35 (1919) 17–20; – J. Tsiknopulos, Αἱ παραβολικὰ παραθέσεις Νεοφύτου, Κυπριακὰ Σπουδὰ 17 (1953) 29–37; – ders., Βίος καὶ δύο ἀκολουθίαι τοῦ ἁγίου Νεοφύτου, Larnax 1953 (mir unzugänglich); – ders., Κίνητρα καὶ πηγαὶ τοῦ συγγραφικοῦ ἔργου τοῦ ἐγκλειστοῦ ἁγίου Νεοφύτου, a. a. O. 18 (1954) ογ'–ζβ'; – ders., Ἡ ὁρθογραφικὴ ἰδιομορφία τῶν συγγραμμάτων τοῦ ἐγκλειστοῦ ἁγίου Νεοφύτου, Κυπριακὰ Σπουδὰ 19 (1955) 45–71.

vorzügliche Ausbildung, trat aber bald in das Euphemia-Kloster in Konstantinopel ein. Später wurde er Diakon der Großen Kirche, ἐπί τῶν δεήσεων des Patriarchen und διδάσκαλος τῶν ῥητόρων, als welcher er an der Patriarchenschule eine Lehrtätigkeit ausübte, deren Früchte noch heute der klassischen Philologie unentbehrlich sind. 1174 wurde er zum Metropoliten des fernen Myra gewählt, dann aber auf den erzbischöflichen Sitz von Thessalonike erhoben (1175). Als Erzbischof widmete er sich besonders der Reform des Klerus, vorab der Mönche. Das brachte ihm viel Feindschaft ein, und er mußte zeitweise die Stadt verlassen. 1185 nahm er jedoch alle Leiden, welche die Eroberung und Plünderung der Stadt durch die Normannen mit sich brachten, auf sich, wurde selbst gefangen gesetzt, allerdings nach einiger Zeit wieder freigelassen. Seinen Freimut auch dem Kaiser gegenüber bewies er, als Manuel I. Komnenos gegen Ende seines Lebens das Anathem gegen den „θεός ἰσόφυρος“ Muhammeds aus dem Abschöpfungsritual gestrichen wissen wollte und dazu die Unterschrift der Synode verlangte.<sup>1</sup> Das Todesjahr Eustathios' ist unbekannt; es liegt zwischen 1193 und 1198.

Von den theologischen Werken des Eustathios sind vor allem seine Reformschriften zu nennen. Dazu gehört besonders die Ἐπισκεψίς βίου μοναχικοῦ, die sich nicht zuletzt gegen starke bildungsfeindliche Tendenzen im Mönchtum richtete, ferner ein Brief an einen Styliten, in dem dieser sehr nachdrücklich an seine Pflichten gemahnt wurde, und schließlich ein Werk über die religiöse Heuchelei.<sup>2</sup> Auch verschiedene kleinere Schriften behandeln das Leben des Klerus, so etwa eine Schrift über die Prädikate θεοφιλτατος und ἱερώτατος und eine weitere an diejenigen Geistlichen, die sich nicht gern παπᾶς nennen hörten.

Über die Reform des Mönchtums: ed. L. Fr. Tafel, Eustathii metropolitae Thessalonicensis opuscula, Frankfurt 1832, 214–267; – deutsch: ders., Berlin 1847; – griech.-lat., PG 135, 729–909; – an den Styliten: Tafel, a. a. O. 182–196 und PG 135, 217–264; – über die Heuchelei: Tafel, 88–98 und PG 373–408; – über die geistl. Prädikate: Tafel, 141–145 und PG 909–926; – über den Titel Papas: Tafel, 137–141.

Neben diesen Gelegenheitsarbeiten reformerischer Natur, deren folkloristisches und philologisches Interesse ebenfalls nicht gering ist, steht die Predigertätigkeit des Erzbischofs. Allem Anschein nach ist sie nur bruchstückartig überliefert. Wir besitzen vier Fastenreden, eine Predigt auf Psalm 48 und eine zum Jahresanfang. An Gelegenheitsreden sind zu nennen eine Rede anlässlich seiner Bestellung zum Erzbischof von Myra und eine sehr interessante großangelegte (wohl kaum vorgetragene) Rede über den Gehorsam im christlichen Staatswesen. Schließlich hat Eustathios auch das Genos des Enkomions nicht vernachlässigt. Neben den Kaiserreden, von denen hier nicht zu handeln ist, sind zu nennen ein Enkomion auf den hl. Philotheos Opsikianos, auf den thessalonikischen Stadtheiligen Demetrios, auf den Martyrer Alpheios und seine Brüder sowie auf die Drei Jünglinge im Feuerofen.

<sup>1</sup> K. G. Bonis, Ὁ Θεσσαλονίκης Εὐστάθιος καὶ οἱ δύο „τόμοι“ τοῦ αὐτοκράτορος Μανουὴλ Α΄ Κομνηνοῦ (1143–1180) ὑπὲρ τῶν εἰς τὴν χριστιανικὴν ὁρθοδοξίαν μεθισταμένων Μωαμεθανῶν, Ἐπετηρίς 19 (1949)

162–169; – Grumel, Regest 1153.

<sup>2</sup> J. Kayser, Theophrast und Eustathius Περὶ ὑποκρίσεως, Philologus 69 (1910) 327–358.

An liturgischen Dichtungen sind zu erwähnen ein Kanon auf den Megalomartyr Demetrios und eine Erklärung des Pfingstkanons des Joannes Damaskenos, sowie eine teilweise Neudichtung des Offiziums auf den hl. Alpheios und seine Brüder.

Als wichtige kirchenhistorische Quelle seien schließlich die Briefe des Eustathios genannt.<sup>1</sup>

Fastenreden: Tafel: 1-7. 61-75. 76-88. 125-137 und PG 135, 561-728; - auf den Jahresanfang: Tafel 152-157 und PG 539-560; - auf Psalm 48: Tafel 7-13 und PG 519-540; - über den Gehorsam: Tafel 13-29 und PG 301-358; - bei der Bestallung zum Metropoliten von Myra: Tafel, De Thessalonica eiusque agro, Berlin 1839, 401-432; - zur Selbstverteidigung: Tafel 98-125 und PG 408-500; - Enkomion auf Philotheos: Tafel 145-151 und PG 141-162; - auf Demetrios: Tafel 167-182 und PG 169-216; - auf Alpheios: Tafel 30-35 und PG 263-284; - auf die Drei Jünglinge: Tafel 49-54 und PG 289-302; - Kanon auf Demetrios: Tafel 166-167 und PG 161-168; - Akoluthie auf Alpheios: Tafel 136-137 und PG 283-290; - Erkl. des Pfingstkanons: PG 503-754; - Briefe: Tafel 308-361 und PG 136, 1245-1334.

Ein Zeitgenosse des Eustathios ist der chalkedonensische Metropolit Joannes Kastamonites. Der Escur. Y-II-10, die berühmte Handschrift der Rhetoren des ausgehenden 12. Jahrhunderts, enthält von ihm sechs unedierte *διδασκαλῖαι ἐπὶ τῷ εὐαγγελίῳ*; einer der Vorträge fällt in die Zeit des Patriarchen Basileios Kamateros (1183-1186), dessen Sekretär Joannes gewesen war.<sup>2</sup>

Spätestens ins 12. Jahrhundert gehört auch der Archidiakonos und Chartophylax Pantoleon, der von dem gleichnamigen Priester des Klosters der Byzantiner in Jerusalem zu unterscheiden ist. Die Handschriften kennen von ihm einen Bericht über die Wunder des hl. Michael, ein Enkomion auf den hl. Michael für das Fest der Erzengel, zwei Reden auf das Fest der Metamorphosis sowie zwei Reden auf das Theophaniefest. Die Datierung ist nur als terminus ante durch die hsl. Überlieferung gegeben.<sup>3</sup>

Enkomion auf Michael: PG 98, 1259-1266 (nur lat.); - Wunderbericht: PG 140, 573-592 (lat.); - die Metamorphosis-Rede unter dem Namen Kyrillos PG 98, 1248-54, und PG 77, 1009-1016; - Theophanie: PG 98, 1244-1248; - die 2. Metamorphosis-Rede: PG 98, 1253-1260.

Georgios Burtzes war Metropolit von Athen und als solcher der Vorgänger des berühmten Michael Choniates. Er ist 1180 gestorben. Aus seiner homiletischen Tätigkeit ist eine Rede auf den Gründonnerstag erhalten geblieben.<sup>4</sup>

B. Georgiades, *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου καὶ Γεωργίου Βούρτζου μητροπολιτῶν Ἀθηνῶν λόγοι*, Athen 1882 (mir unzug.).

<sup>1</sup> Ehrhard 157-158; - BHG 63. 488. 539. 1535; - Krumbacher 536-541; - Pauly-Wissowa VI 1452-1489 (Cohn); - LTK III 865-866 (F. Dölger); - Emereau, EO 22 (1923) 422; - K. Bonis, *Εὐστάθιος ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης*, 'Επιστ. Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς σχολῆς τοῦ πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 1 (1950) SA 46 S.; - B. Laurdas, *Σημείωμα περὶ τῶν ἀνεκδότων ἔργων τοῦ Εὐστάθιου Θεσσαλονίκης*, *Θεολογία* 22 (1951)

489-493; - weitere Literatur: Moravcsik 262-264.

<sup>2</sup> Krumbacher 474.

<sup>3</sup> Siehe oben Anm. 457f; - Ehrhard, *Überlieferung I*, 481. 484. 495. 497. 503; I 2, 47. 92. 133 u. a.; - BHG 1285-1288b. 1289. 1945. 1978. 1994.

<sup>4</sup> G. Stadtmüller, *Michael Choniates*, Rom 1934, 279-280.



Im Escur. Y-II-10 ist auch Leon Balianites vertreten; er war *οικουμηνικός διδάσκαλος* unter Patriarch Basileios II. Kamateros (1183–1186). Die Hs. enthält eine Lobrede auf den genannten Patriarchen sowie vier *διδασκαλίας* theologischen Inhalts, eine Rede auf das Himmelfahrtsfest und eine Rede anlässlich seiner Weihe zum *ψάλτης*.<sup>1</sup>

Der bedeutendste Schüler des Eustathios von Thessalonike war Michael Choniates,<sup>2</sup> gebürtig (ca. 1138) aus dem phrygischen Chonai. Er erhielt wie sein jüngerer Bruder Niketas Choniates seine Bildung in Konstantinopel und trat nach seiner Weihe in die Kanzlei des Patriarchen ein. 1182 wurde er Metropolit von Athen, wo er versuchte, seiner Herde nicht nur in spiritualibus ein Helfer zu sein, nicht ohne daß sich seine begeisterte Liebe für die klassische Stadt oft hart an der armseligen Wirklichkeit des 12. Jahrhunderts gestoßen hätte. Da er nach dem vierten Kreuzzug der lateinischen Hierarchie den Obödienzeid verweigerte, mußte er 1204 seine Bischofsstadt verlassen und versuchte, von Keos aus seine Herde zu leiten. Als dies immer schwieriger wurde, zog er sich 1217 in das Prodromos-Kloster bei Muntiniza an den Thermopylen zurück, wo er (wahrscheinlich nach Februar 1222) starb.

Michael gehört zu den in der Schule des Eustathios gebildeten, altertumsbegeisterten und zugleich kirchenpolitisch sehr rührigen Prälaten, die Wissenschaft und seelsorgerisches Wirken auf die glücklichste Weise zu verbinden wußten. Sein literarischer Nachlaß ist hauptsächlich rednerischer Natur, doch ist seine Art weit entfernt von reinem Artistentum. Seine homiletischen Arbeiten sind sehr zahlreich. Zu nennen ist zunächst eine Sammlung von 26 Katechesen über verschiedene Themen des christlichen Lebens, dann seine Antrittsrede in Athen und einige Homilien auf Sonntage und besondere Gelegenheiten. Dazu kommen Enkomien auf Heilige, z. B. auf den Martyrer Leonides und den Eremiten Martinianos sowie einige Leichenreden auf kirchliche Persönlichkeiten (Niketas von Chonai, Eustathios von Thessalonike, Neophytos, Abt von Athen, u. a.). Ein gewisses theologisches Interesse verdient auch das lange Zeit Gregorios Palamas zugeschriebene Gespräch zwischen Leib und Seele, während die Briefe vor allem kirchengeschichtliche Bedeutung haben.

Schließlich ist unter seinem Namen auch noch ein Stück Erklärung der Apokalypse aufgefunden worden. Es handelt sich dabei auf keinen Fall um eine selbständige Arbeit,<sup>3</sup> sondern um Auszüge aus dem Apokalypsekommentar des Andreas von Kaisareia unter gelegentlicher Benützung des Kommentars Arethas' von Kaisareia.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 173; – Krumbacher 474.

<sup>2</sup> Der Name Akominatos ist im Griechischen nicht belegt; er beruht wahrscheinlich auf einem Lesefehler von H. Wolf; vgl. V. Grumel, *Επετηρίς* 23 (1953) 165–167.

<sup>3</sup> Nach einer frdl. Mitteilung von Prof. Josef Schmid.

<sup>4</sup> Ehrhard 173; – ders., *Überlieferung*, bes. I 3, 524; – Krumbacher 468–470; – LTK I 189 (V. Laurent); – BHG 984. 1180. 420 m; – I. C. Thallon, *A me-*

*dieval humanist, Michael Akominatos*, New Haven 1923, *Medieval Studies* 275–314; – K. Dyobuniotes, *Αἱ ἀνεκδοτοὶ κατηγορήσεις τοῦ μητροπολίτου Ἀθηνῶν Μιχαὴλ Ἀκομινάτου*, ΝΕΛΛ 21 (1927) 411–412 und ausführlicher in den *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 3 (1928) 296–315; – G. Stadtmüller, *Michael Choniates, Metropolit von Athen*, Rom 1934; – J. M. Hussey, *Church and learning in the Byzantine empire*, passim; – P. C. Kern, *La prosopopée*

Katechesen nr. 5. 8. 9. 19 ed. Arsenij, Četyre neizdannija besědy Michaila Akominate, Novgorod 1901; – Katech. 14 ed. S. Lampros, ΝΕλλην. 6 (1909) 5–31; – nr. 19 z. T. ed. S. Lampros, ΝΕλλην. 13 (1916) 360–361; – nr. 26 ed. S. Lampros in: F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Athen, griech. Ausgabe II, Athen 1904, 713–725; – die Predigten und Homilien ed. S. Lampros, Μιχαήλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα I, Athen 1879, ebendort auch die hagiographischen Enkomia und Leichenreden; – eine weitere Homilie ed. B. Georgiades, Μιχαήλ Ἀκομινάτου . . . καὶ Γεωργίου Βούρτζου λόγοι, Athen 1882, 1–31; – Gesamtausgabe der Briefe bei Lampros a. a. O. II, Athen 1880; – Gespräch zwischen Leib und Seele bruchstückartig in PG 150, 1347–1372 und A. Jahn, Gregorii Palamae . . . prosopopeia, Halle 1885; – den fehlenden Schluß ed. A. Sonny, Vizantijskoe Obozrenie 1 (1915) I 114–116; – Erklärungen zur Apokalypse schon bei Ch. Fr. Matthaei in seiner Ausgabe der Markus-Katene, Moskau 1775 II. Band Anhang 210–224 und ohne Kenntnis von Matthaei ed. K. I. Dyobuniotes, Ἐπετηρίς 5 (1928) 19–30.

Unediert sind die Predigten des Metropolitens Kyrillos Stilbes von Kyzikos. Der Barocc. 25 führt eine Rede über das Edessenische Christusbild auf, eine weitere auf das Epiphaniest und eine Ansprache an den Patriarchen Georgios Xiphilinos (1191–1198). Nach Ausweis der Handschrift scheinen sie alle gehalten worden zu sein, als Kyrillos noch Diakon in Konstantinopel war. Laurent. VII 19 enthält von ihm das Fragment einer Erklärung zu Habakuk.<sup>1</sup>

### C. HAGIOGRAPHIE

Zur Zeit der Regierung des Kaisers Alexios Komnenos (1081–1118), und zwar bald nach dem geschilderten Ereignis (1087), entstand ein griechischer Bericht über die Translation der Reliquien des hl. Nikolaos nach Bari, der aus dem lateinischen Bericht darüber geflossen ist.<sup>2</sup>

G. Anrich, Hagios Nikolaos I., Leipzig-Berlin 1913, 435–449; – das lat. Original: ed. Putignani, Istoria della vita di san Nicolo, 1771, 551–568.

Wahrscheinlich der nachmetaphrastischen Zeit, aber sicher spätestens dem 12. Jahrhundert gehört Joannes Petrinus an, vielleicht ein Mönch des Petra-Klosters in Konstantinopel, der einen Bios des Symeon Thaumastoreites geschrieben hat, bzw. geschrieben haben soll, denn von 7 Hss. trägt nur eine, allerdings die älteste, seinen Verfasseramen.<sup>3</sup>

Ed. A. Th. Semenov, Das Leben des hl. Symeon . . . (russ.), Kiev 1898, 9–23; – E. Müller, Studien zu den Biographien des Styliten Symeon des Jüngeren, Diss. München, Aschaffenburg 1914, 9–16; – J. Bompaire, Abrégés de la vie de saint Syméon Stylite le Jeune, Ἐλληνικά 13 (1954) 71–110 – Epitome davon: ed. J. Bompaire, a. a. O. 104–108.

Vielleicht ist auch jener Joannes Hagiobelites nicht älter, den Krašćenninikov ins 10. Jahrhundert setzen möchte. Er gehört jedenfalls mit zu den Epigonen der Hagiographie; das 12. Jahrhundert ist Terminus ante. Wir besitzen von ihm ein Martyrium des hl. Basileios von Ankyra, das im alten Halbjahrespanegyrikon anonym überliefert ist, und ihm vielleicht erst

de Michel Acominate, Actes VIe Congr. Intern. d'Études Byzant. I, Paris 1950, 261–278.

<sup>1</sup> Ehrhard 175; – BHG 796 m.

<sup>2</sup> G. Anrich, Hagios Nikolaos II, Leip-

zig-Berlin 1917, 170–173. 519–522; – Ehrhard, Überlieferung I 3, 724; – BHG 1361 b.

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 401; I 3, 380. 506; – BHG 1691–1691 c.

später zugeeignet wurde, ferner ein Enkomion auf Makarios den Ägypter und ein weiteres auf den hl. Niketas von Medikion im engsten Anschluß an Theosteriktos. Sein Name steht in keiner der vormetaphrastischen Sammlungen.<sup>1</sup>

Niketas: ed. Th. E. Euangelides, *Oi βίοι τῶν ἁγίων*, Athen 1895, 286–313, u. Dukakes, April 36–51; – Basileios: ed. M. Krašćenninikov, Jurjev 1907; – Makarios ist unediert.

Von einem Leon Grammatikos Sikulos enthält eine Hs. des 14. Jahrhunderts ein Enkomion auf den Patriarchen Nektarios von Konstantinopel. Dieselbe Hs. enthält von einem Leon Kentorypitos Grammatikos ein Enkomion auf den Apostel Jakobus Zebedaei. Es scheint, daß die beiden Autoren ein und dieselbe Person sind und vielleicht dem 12. Jahrhundert angehören. Jedenfalls erscheinen auch sie in keiner vormetaphrastischen Sammlung. Der Beiname Kentorypitos kommt von der sizilianischen Stadt Centorbi (Centoripae). Die Zuteilung des Bios des Bischofs Leon von Catania an den genannten Kentorypitos findet in der griech. Überlieferung keine Stütze. Die genannten beiden Enkomien sind unediert.<sup>2</sup>

In den ersten Dezennien des 12. Jahrhunderts lebte der Hagiograph Nikolaos, nach dem Kloster ἐν τῇ Κατασκέπῃ auch Kataskepenos genannt. Er schrieb das Leben des hl. Asketen Kyrillos aus Philea in Thrakien († 1110). Unter seinem Namen gehen ferner eine Reihe von Kanones auf die Theotokos, ein Bußkanon aus 1000 Troparien bestehend, 48 Kathismata und einige Briefe.<sup>3</sup>

Bios des Kyrillos: fragm. ed. M. Gedeon, 'Ο ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλλήν. Φιλολογικὸς Σὺλλογος, Δελτίον Ἀρχαιολ., Beigabe zu Bd. 24–26, Konstantinopel 1899, 98–104; – ders., nochmal: Βυζαντινὸν ἔργοτολόγιον, Konstantinopel 1899, 308–312, und Chr. Loparev, *VVrem.* 4 (1897) 378–401 (ebenfalls nur Exzerpte); – Kanones auf die Theotokos, Θεοτοκάριον, Venedig 1898, 76 und 98; – Von den von M. Jugie herausgegebenen Gedichten des Kallistos Xanthopoulos (siehe unten S. 705) hat M. Gedeon nr. 9 unter dem Namen des N. Kataskepenos veröffentlicht, doch gehört es ihm kaum an (*Ἀρχαῖον ἐκκλησιαστ. ἱστορίας* I 1 [1911] 63–69; – zwei Briefe: ed. M. Gedeon, a. a. O. 60–62. 70–72.

Ohne auf das prodromische Problem einzugehen, kann jedenfalls so viel gesagt werden, daß Theodoros Prodromos, der Neffe des Metropoliten Joannes von Kiev, seine Blütezeit in der ersten Jahrhunderthälfte erlebte. Er muß hier deshalb erwähnt werden, weil er der Verfasser eines Bios des jüngeren Meletios (gest. 1105) ist, dem auch Nikolaos von Methone eine Biographie widmete.

Die hsl. Überlieferung kennt auch eine Rede auf Petri Kettenfeier von Prodromos. Und in Parenthese sei erwähnt, daß sich unter seinen Werken auch ein Traktat gegen die Lateiner befindet, von dem der Anfang gedruckt ist, sowie eine Erklärung der Lukasstelle 1, 17 („Er wird ihm vorausgehen

<sup>1</sup> Ehrhard 197; ders., Überlieferung I 2, 95; I 3, 43. 475. 503. 505. 517; – Die von Ehrhard 197 erwähnte Vita des Niketas im Bruxellensis gr. 108 ist nicht oder nicht mehr vorhanden; vgl. G. Garitte, *Scriptorium* 2 (1948) 418; – BHG 243. 999q. 1342.

<sup>2</sup> Ehrhard 196. 199; – ders., Überliefe-

rung I 3, 444. 446. 448. 517; – BHG 768d. 2284.

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 924. 966; – Emereau, *EO* 23 (1924) 414; – S. G. Mercati, *Niceforo Callisto o Nicola Cataskepeno? Studi Bizantini* 3 (1931) 299–301; – BHG 468. 468e.

im Geiste und in der Kraft des Elias“). Prodomos hat auch einen Kommentar zu liturgischen Dichtungen des Joannes Damaskenos und seines Milchbruders Kosmas geschrieben. Als Psalmenkommentator (Cod. Basil. A III 11) scheidet er aus!<sup>1</sup>

Bios des Meletios zusammen mit dem des Nikolaos von Methone: ed. V. Vasilievskij, Provoisl. Palestinskij Sbornik 17, Petersburg 1886 mit russ. Übers. und neu Chr. Papadopoulos, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ μοναχικοῦ βίου ἐν Ἑλλάδι, Β' Ὁ δόσιος Μελέτιος „ὁ Νέος“, Athen 1935; – gegen die Lateiner: PG 133, 1008; – über Lukas 1, 17: a. a. O. 1301–1312; – über die liturgischen Dichtungen: H. M. Stevenson-J. Pitra, Theodori Prodomi commentarius in carmina sacra melodorum Cosmae Hieros. et Joannis Damasceni, Rom 1888.

Schon um die Wende zum 12. Jahrhundert ist auf italienischem Boden Joannes Theristes als Heiliger bezeugt. Er dürfte gegen Ende des 11. Jahrhunderts und nicht schon am Anfang gestorben sein. Vielleicht ist sein Bios schon bald niedergeschrieben worden. In der heute vorliegenden Form kann er allerdings nicht vor den ersten Dezennien des 13. Jahrhunderts entstanden sein, jedenfalls nicht nach den von S. Borsari benutzten Textzeugen.<sup>2</sup>

Lat. ASS Februar III 481–483; – griech. in zwei Rezensionen: S. Borsari, Vita di san Giovanni Terista. ArchStorCalLuc. 22 (1953) 137–151; – Neuausgabe mit den hymnograph. Vorlagen: A Peters, Joannes Messor, seine Lebensbeschreibung und ihre Entstehung, Mühlheim 1955.

Die hl. Paraskeue die Jüngere, die wahrscheinlich im 10./11. Jahrhundert in Epibatai, einem thrakischen Dorf, lebte, bekam einen Bios, „ἰδιωτικῶς“ geschrieben *παρὰ τινος χωρίτου*, der spätestens in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstanden sein muß. Patriarch Nikolaos Muzalon ordnete die Vernichtung dieses anstößigen Werkes an und gab eine neue Vita in Auftrag, die der Diakon Basilikos abfaßte. Leider ist keines der beiden Werke erhalten geblieben.

Einen Bios erhielt auch der Bischof Gregorios von Assos, der dem 12. Jahrhundert angehört. Der Biograph ist unbekannt, der Bios selbst unediert.<sup>3</sup>

Einen Bios in iambischen Versen des Theodoros Studites schrieb um die Jahrhundertmitte Stephanos Meles, ein Logothet τοῦ δρόμου des Kaisers Manuel I. Komnenos und Korrespondent des Michael Italikos.<sup>4</sup>

Ganz ungefähr in die Komnenzeit darf man auch einen ekomiastischen Text auf den hl. Menas von Ägypten und ein weiteres Enkomion auf denselben Heiligen, das aus Bibelstellen zusammengesetzt ist, verweisen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 87. 88; – ders., Überlieferung I 2, 668; I 3, 229. 334, 802 u. a.; – BHG 1248. 1488 n; – S. Papadimitru, Joann II., Metropolit von Kiew, und Theodoros Prodomos (russ.), Odessa 1902; – E. Kurtz, BZ 2 (1893) 308–312; – M. Kyriakis, Théodore Prodrome et le milieu intellectuel à Constantinople au XII<sup>e</sup> siècle, Thèse Paris 1952 (ungedruckt: mir unzugänglich.); – M. Richard, Quelques mss. peu connus des chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le Psautier, Bullet. d'Inform. de l'Institut de Recherches et d'Histoire des Textes 1954, 87–106.

<sup>2</sup> Ehrhard 198; – ders., Überliefe-

rung I 3, 925; – BHG 894. 894 a; – G. Schirò, Stefano italo-greco, Grottaferrata 1947, 12; – F. Halkin, ABoll. 66 (1948) 290 ff.; – T. Minisci, BollGrott. 7 (1953) 189–190.

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 992; – BHG 710 a.

<sup>4</sup> C. van de Vorst, A. Boll 38 (1920) 206; – S. G. Mercati, BZ 25 (1925) 44; – S. G. Mercati, Stefano Meles è l'autore della vita giambica di s. Teodoro Studita del cod. Barocc. gr. 27, BZ 25 (1925) 43–46; BHG 1755 m.

<sup>5</sup> BHG 1251–1253. 1255.

Meles auf Theodoros Studites A. Dobroklonskij, Prepodobnyj Theodor I, Zapiski der Universität Odessa 1913–1914, Appendix XV–XXI; – Enkomion auf Menas: Joannu 284–298; – zweites Enkomion: Joannu 324–327.

Joannes Tzetzes, bekannt als Philologe und Streiter für seinen eigenen Ruhm, hat seine Feder auch dem Ruhm einer Heiligen gewidmet. Die hsl. Überlieferung kennt ein *ὑπόμνημα* auf die hl. Lucia.<sup>1</sup>

A. Papadopulos-Kerameus, *Varia graeca sacra*, Petersburg 1909, 80–97 und 97–101; – mit lat. Übers. auch G. Sola, *Roma e l'Oriente* 15 (1918), 48–53; 16 (1918) 106–115; 17 (1919) 90–105.

Der Patriarch Athanasios von Antiocheia (1157–1170) schrieb eine Rede zur Translationsfeier des hl. Christudulos von Patmos. Einen Bios dieses Heiligen verfaßte ein Joannes, Metropolit von Rhodos, während ein Anonymos einen Bericht über ein Wunder des Heiligen hinterließ. Weitere Wunder stehen unter dem Namen eines Theodosios, der vielleicht identisch ist mit dem Biographen des Patriarchen Leontios von Jerusalem (siehe unten S. 698).<sup>2</sup>

Die genannten Dokumente: ed. I. Sakkelion in K. Boines: *Ἀκολουθία ἱερὰ τοῦ ὁσίου καὶ θεοφύρου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδοῦλου*, 3. Aufl. Athen 1884.

Nichts anderes als eine enkomiaistische Bearbeitung der alten Vita seines Homonymos und Vorgängers ist die Vita, die der jerusalemitaner Patriarch Joannes Merkuropulos (1156–1165) von Joannes Damaskenos und seinem Gefährten Kosmas schuf.<sup>3</sup>

Frühestens im 12. Jahrhundert ist auch die kurze Vita des Joannes von Damaskos entstanden, die der Athen. NB 2257 s. 16 enthält.<sup>4</sup>

A. Papadopulos-Kerameus: *Ἀνάλεκτα* IV 303–350 und V 405–407.

Der hl. Bartholomaios von Simeri ist der Gründer des berühmten Klosters der *Νέα Ὁδηγήτρια* von Rossano und wenigstens für die ersten Anfänge auch von San Salvatore in Messina. Er gehört zu den Größen des italogriechischen Mönchtums im 12. Jahrhundert († 1130). Sein Bios stammt von einem seiner Schüler, jedoch ist es keinesfalls erwiesen, daß es Philagathos gewesen sei, der ein Enkomion auf den Heiligen verfaßte, das ebenfalls erhalten geblieben ist. Es gibt auch eine Akoluthie auf den Heiligen, die von einem seiner unmittelbaren Schüler verfaßt worden ist.<sup>5</sup>

Leben: ASS Sept. VIII 810–826; – Enkomion des Philagathos: a. a. O. 797–798 (Exzerpte); – ein weiteres Enkomion: PG 127, 500–512.

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 444; – BHG 996; – Krumbacher 526ff.; – C.

Wendel, Tzetzes in Pauly-Wissowa, VII A 1959–2010; – O. Garana, Santa Lucia di Siracusa, *Archivio Stor. Siracusano* 1 (1955) 15–22.

<sup>2</sup> Ehrhard 199; – BHG 303–306.

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung I 2, 665; – BHG 395; – J. Hoeck, Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung, *OrChrPer.*

17 (1951) 10.

<sup>4</sup> J. Hoeck, Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung, *OrChrPer.* 17 (1951) 12; – vgl. Ehrhard, Überlieferung I 3, 750 u. BHG 885c.

<sup>5</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 448. 661. 875; – M. Scaduto, *Il monachismo Basiliano nella Sicilia medievale*, Rom 1947 (mir unzug.); – F. Halkin, *ABoll.* 66 (1948) 295; – BHG 235–236a.

Etwa um 1190 starb der hl. Kyprianos von Calamizzi. Er war der Sohn eines Arztes und wurde zuerst Eremit und schließlich Abt von Calamizzi. Die Vita eines Zeitgenossen scheint sehr zuverlässig zu sein. Vom Heiligen selbst ist ein Gebet erhalten geblieben.<sup>1</sup>

Vita: ed. G. Schirò, Vita inedita di s. Cipriano di Calamizzi dal codice Sinaitico n° 522, BollGrott. 4 (1950) 65–87 (mit ital. Übers.); – Titel und Anfang des Gebetes bei F. Pradel, Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters, Gießen 1907, 20 (lokalisiert Kyprianos im Orient).

## D. ASKETIK UND MYSTIK

Auf der Grenzscheide zwischen der Epoche des Michael Kerullarios – asketisch-mystisch die Epoche des Symeons des Theologen und seines Schülers Niketas Stethatos – und dem Zeitalter der Komnenen steht der Mönch Philippus mit dem Beinamen Monotropos, in der westlichen Literatur gewöhnlich Philippus Solitarius genannt. Er ist der Verfasser zweier Werke asketischer Natur, die trotz ihrer Schlichtheit und ihres im Grunde florilegistischen Charakters infolge der Wärme ihrer Empfindungen und der Aufrichtigkeit ihres Tones einen großen Leserkreis gefunden haben. Zunächst verfaßte er im Jahre 1095 ein elegisches Gedicht asketischer Selbsterkenntnis, „Κλαυθμοί και θρηνοι“ genannt, vom Verfasser selbst aber mit dem Titel Διόπτρα versehen. Zwei Jahre später nahm er auf Bitten eines Mönches Kallinikos das Thema nochmals auf in einem vier Bücher umfassenden, in politische Verse gebrachten Werk, das vielleicht den Titel Συλλογή oder Διάξεις führte und zum Genos der Gespräche zwischen Leib und Seele gehört. Erst im Verlauf der Zeit ging der Titel Dioptra von den Κλαυθμοί auf die Dialexis über, und gelegentlich wurden die Κλαυθμοί der Dialexis als erstes Buch vorangestellt oder als fünftes angefügt. In einigen Fällen umfaßt die Dialexis am Schlusse auch ein offensichtlich erst später (aber vielleicht doch von Philippus selbst) angehängtes Kapitel über den Eintritt Christi ins Paradies, sowie das „Geistliche Paradies“ des Niketas Stethatos und die damit verbundenen Anhänge.

Das Werk des Philippus wurde in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, dem Metropoliten Dionysios Euzoitos von Mitylene zuliebe, von einem gewissen Phialites im Sinne „attizistischer“ Sprachpflege bearbeitet. Neben dem Hauptwerk kennt die Überlieferung ein Πρόγραμμα, das Michael Psellos zugeschrieben wird, einleitende Verse eines Konstantinos Bestes Granatos (oder Grammatikos), den Brief des Mönches Kallinikos und die Antwort des Philippus, sowie Verse des Philippus an seine Leser.<sup>2</sup>

Ausgabe des Ganzen: Spyridon Lauriotos in der Zeitschrift 'Ο 'Αθως 1 (1919, Athen 1920) 264 S.; – lat. von J. Pontanus, PG 127, 701–878; – Die Κλαυθμοί separat: ed.

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung 232; – G. Mercati, Un santo della Calabria e non d'Oriente, Bessarione an. 21 vol. 33 (1917) 190–191 = Opere minori IV, Vatikan 1937, 29–30.

<sup>2</sup> Krumbacher 742–743; – V. Grumel, Remarques sur la Dioptra de Philippe le

Solitaire, BZ 44 (1951) 198–211; – A. Wenger, Ciel ou paradis, BZ 44 (1951) 560–569; – S. Sonny, Das Todesjahr des Psellos und die Abfassungszeit der Dioptra, BZ 3 (1894) 602 f.; – S. G. Mercati, Di una recente edizione della Διόπτρα, Studi bizantini 2 (1927) 293–294.

E. Auvray, Paris 1875 und E. S. Shuckburgh, *The soul and the body*, Cambridge 1894 (mit engl. Übers.).

Dieser Epoche dürfte auch der Metropolit Symeon von Euchaita angehören. Ihn zu datieren haben wir nur die Termini der Errichtung der Metropole Euchaita (9. Jahrhundert) und das Einsetzen der hsl. Überlieferung (13. Jahrhundert). Wahrscheinlich wird er auch von Petros Damaskenos zitiert, womit für die Lebenszeit Symeons spätestens das beginnende 12. Jahrhundert anzusetzen ist. Da die hsl. Überlieferung erst so spät einsetzt, dürfte diese erste Hälfte des 12. Jahrhunderts wohl das wahrscheinlichste Datum sein. Wir besitzen von ihm zwei unedierte, aber offensichtlich viel gelesene geistliche Briefe an einen Styliten Joannes sowie eine ebenfalls unedierte asketische Schrift gegen die Juden. Einmal werden die Briefe auch einem Metropoliten Michael von Euchaita zugeschrieben, doch spricht die Majorität der Hss. für Symeon. Vereinzelt findet sich unter Symeons Namen auch ein Stück aus der Hypomnesis des Petros Damaskenos. Es handelt sich jedoch kaum darum, daß Petros die Schrift Symeons entlehnt und ausgeschrieben hat, sondern um eine Verwechslung des Köpisten.<sup>1</sup>

Einen versifizierten Prolog zu einem Kommentar der berühmten *Capita de caritate* des Bekenner Maximos aus der Feder eines Nikolaos, Metropoliten von Kerkyra (Anfang des 12. Jahrhunderts), hat Sp. Lampros bekannt gemacht. Der Kommentar selbst (Athous Dionys. 271 s. 13) ist sehr umfangreich (fol. 1–211); auf die meisten der 400 Kephalaia folgt eine eigene Hermenie.

S. Lampros, *Κερκυραϊκά ανέκδοτα*, Athen 1882, 27–28.

Gewöhnlich nach seinem Werk „Melissa“ (die fleißig sammelnde Biene) benannt wird der Asketiker Antonios, der ebenfalls dem 12., ja vielleicht noch dem 11. Jahrhundert angehört. Die Melissa ist eine Sammlung ethisch-religiöser Lesefrüchte aus Schrift und Vätern. Nach den Resultaten von K. Holl, F. Loofs und A. Ehrhard handelt es sich im wesentlichen um eine Verarbeitung des 3. Buches der *Ἱερά*, die Joannes Damaskenos zugeschrieben werden, und der sogenannten *Ἐκλογαί* des Maximos. Das Werk zerfällt in zwei Bücher mit 176 Kapiteln. Persönlicher gehalten ist die Schrift *Χρηστοθήθεια*, die denselben Antonios zum Verfasser zu haben scheint, jedoch der philosophisch-pädagogischen Literatur angehört.<sup>2</sup>

Melissa: Lat. ed. K. Gesner, Zürich 1546; lat.-gr. PG 136, 765–1244; – Ergänzungen. I. Sakkelion, *Δελτίον* 2 (1885–1889) 661–666; – in die gesnersche Ausgabe sind jedoch Auszüge aus Maximos hineingeflochten.

Entsprechend dem Beginn der hsl. Überlieferung im 13. Jahrhundert darf vielleicht auch Basileios, ein Nachfolger des berühmten Michael Maleinos

<sup>1</sup> DTC XIV 2, 2939–2940 (J. Gouillard); J. Gouillard, *Un auteur spirituel byzantin du XII<sup>e</sup> siècle: Pierre Damascène*, EO 38 (1939) bes. S. 269.

<sup>2</sup> F Loofs, *Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen*, Halle 1892; – K. Holl, *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*, Leipzig 1896;

– A. Ehrhard, *Zu den „Sacra Parallela“ des Johannes Damascenus und dem Florilegium des „Maximos“*, BZ 10 (1901) 394–415; – DTC I 1448 (A. Vacant); – DHGE III 788–789 (S. Salaville); – LTK I 517 (P. Lex); – D<sup>s</sup>pirit. I 713–714 (M.-Th. Disdier).

als Abt der Μαλεινοῦ-Laura auf Kymina ins 12. Jahrhundert gesetzt werden. Er schrieb für seine Mönche eine Ἀσκητικὴ διατύπωσις im Geiste der herkömmlichen koinobitischen Ideale.<sup>1</sup>

Nicht über jeden Zweifel erhaben ist auch die Chronologie des Petros Damaskenos, doch scheint die Angabe 1156–1157 als Entstehungszeit einer seiner Schriften wahrscheinlicher als 1096–1097. Ihn seines Namens wegen nach Damaskos zu versetzen, ist nicht notwendig. Damaskenos begegnet auch als Familienname. Wenn man ihn mit der Legende eines damaskenischen Bischofs des 8. Jahrhunderts ausgestattet und auch ins 8. Jahrhundert versetzt hat, so beruht dies auf reiner Phantasie. Wir wissen nur, daß er Mönch war und für Mönche schrieb. Wir kennen von ihm zwei Werke, das eine zumeist Ὑπόμνησις πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, das andere Λόγοι κατ' ἀλφάβητον oder ähnlich benannt. Außerdem gehen kleinere Schriften unter seinem Namen, die teilweise Exzerpte aus den größeren darstellen, teilweise anderen Autoren angehören; so ein λόγος πενθικός aus dem Ephraem-Corpus, eine Schrift über das Gebet und über „πρόσεχε σεαυτῷ“ aus dem Asketiker Esaias und ein weiteres Stück περὶ ἐξόδου ψυχῆς aus Symeon Mesopotamites. Bei einigen kleinen Exzerpten ist die Autorenfrage noch nicht geklärt. Der Vorschlag, ihn mit dem sogenannten Petros Mansur zu identifizieren, dürfte abzulehnen sein, da die entsprechenden Schriften des „Petros Mansur“ nie unter dem Namen Petros Damaskenos erscheinen und die echten des Damaskenos nie unter dem Namen eines Mansur. Petros bietet unter Benützung zahlreicher asketischer Quellen bis herauf zum Sinaiten Philotheos, Joannes von Karpathos und wahrscheinlich Symeon von Euchaita ein im Grunde maximianisches, wenn auch weniger intellektuell zum Ausdruck gebrachtes Schema des geistlichen Aufstieges.<sup>2</sup>

Diatyposis des Basileios: lat. in der Lyoner Bibliotheca Maxima Patrum XXII 750–752; – griech. ed. L. Petit, Vie de s. Michel Maleinos suivie du traité ascétique de Basile Maleinos, RevOrChr. 7 (1902) 543–603 (auch in Buchform, Paris 1903); – Hypomnesis des Petros Damaskenos und Alphabetum: Φιλοκαλία, Venedig 1782, 554–695; – russ. Übers. des Mönches Juvenalij, 3. Aufl., Kiev 1904.

Hier muß auch der Name Petros Mansur nochmals erwähnt werden. M. Lequien weist ihm in seiner Ausgabe der Werke des Joannes Damaskenos einen Brief an Zacharias, Bischof von Doara, über Fragen des eucharistischen Opfers und das Opusculum „De immaculato corpore“ zu, nennt Petros Damaskenos als möglichen Verfasser, ohne sich aber für ihn oder einen anderen zu entscheiden. Jedenfalls lehnt er die Autorschaft des Joannes Damaskenos entschieden ab. Wie schon oben dargetan, kann dieser Mansur mit Petros Damaskenos nicht identifiziert werden. Zu den Gründen Gouillards kommt die Tatsache, daß eine Handschrift, welche Brief und Traktat enthält, schon dem Jahre 1105 entstammt. Man darf hinzufügen, daß Michael Glykas jedenfalls den Traktat als Werk des Joannes Damaskenos zitiert, was kaum denkbar wäre, wenn der Verfasser sein Zeitgenosse gewesen wäre, da Glykas mit den Väterauctoritäten recht kritisch umgeht.

<sup>1</sup> Ehrhard 157; – DHGE VI 1144 (R. Janin).

<sup>2</sup> Ehrhard 157; – R. Gouillard, Un

auteur spirituel byzantin du XIIe siècle: Pierre Damascène, EO 38 (1939) 257–278.



Wenn tatsächlich ein Petros Mansur der Verfasser sein sollte – J. Hoeck konnte noch keine Hs. mit seinem Namen feststellen –, so müßte er wohl spätestens dem 11. Jahrhundert zugewiesen werden; der theologischen Problemgeschichte nach, das hat schon Lequien gezeigt, wäre die Abfassung freilich schon Jahrhunderte früher möglich und denkbar.<sup>1</sup>

De immaculato corpore: PG 95, 405–412.

Wohl dem 12., vielleicht auch noch dem 11. Jahrhundert gehört der Bischof Theodoros von Andida<sup>2</sup> (vielleicht Sandida in der pamphyliischen Metropole Perge) an. Er schrieb auf Ersuchen des Bischofs Basileios von Phyteia (Metropole Synada) eine *Προθεωρία κεφαλαιώδης περί τῶν ἐν τῇ θεῖᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων*. Er bemüht sich darin, in den Ablauf der Liturgie das ganze Leben Christi hineinzudeuten. Das Werk ist insofern von besonderer Bedeutung, da wir in ihm gegenüber den sonstigen Kompilationen einen liturgischen Kommentar fast aus einem Guß haben. Auf ihm basiert jener *Λόγος περιέχων τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν ἅπασαν*, den der Herausgeber A. Mai dem Sophronios von Jerusalem zugeschrieben hat. Gut die Hälfte dieses Ps.-Sophronios stammt aus Theodoros, so daß Ps.-Sophronios in seiner heutigen Gestalt nicht vor dem 12. Jahrhundert entstanden sein kann.

In einer Reihe von Hss. steht statt Theodoros übrigens Nikolaos.<sup>3</sup>

Ausgabe: PG 140, 417–468.

Ein interessantes Dokument der asketischen Schriftstellerei lieferte der Abt Esaias, der nach 1204, aber offensichtlich nicht viel später, für Theodora Angelina, die Tochter des Kaisers Isaak Angelos, ein Gegenstück zu den Paterika, ein *βιβλίον γυναικεῖον* liefern wollte. Sein Werk umfaßt einen Dedikationsbrief an Theodora, die Nonne geworden war, sodann das in der Überlieferung meist *βιβλίον δεύτερον*, von Esaias selbst *μητηρικόν* genannte Hauptstück und schließlich einen dritten Teil, eine Parainese an die genannte Adressatin. Sein *Meterikon* ist in Wirklichkeit ein „*patérikon débaptisé*“ (I. Hausherr): der Kompilator legt die *Apophthegmata Patrum* einfach heiligen Frauen in den Mund. Die *Vitae patrum*, die *Klimax*, *Thalassios*, die *Viten der hl. Synkletike*, *Melania* usw. sind seine Hauptquellen. Er läßt freilich die *Apophthegmata* meist nicht ungeschoren, sondern fügt bei allen Vorschriften und Mitteln zum geistlichen Leben meist noch die *ἡσυχία* hinzu, damit – aber kaum mit mehr – ein Vorläufer des Hesychnasmus, wenn auch seiner Methode nach kein sehr vertrauenerweckender.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 157; – J. Gouillard (siehe vorige Anm. I); – J. Hoeck, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, *OrChrPer.* 17 (1951) bes. S. 21.

<sup>2</sup> Andida begegnet meines Wissens nur in der „*Ikonoklastennotiz*“ als *Suffragan des kappadokischen Mokissos*. Sandida ist besser und auch später noch bezeugt.

<sup>3</sup> Ehrhard 157; – DTC XV 1, 227–228 (E. Amann); – N. Krasnosel'cev, *Auskünfte über einige liturgische Handschriften der Vatikanischen Bibliothek* (russ.),

Kazan 1885, 311–315; – ders., *Über alte Liturgiekommentare*, *Létopis istoriko-filol. obščestva der Unvers. Odessa* 4, Byzant. Abt. 2 (1894) 178–257; – P. Drews, *Theol. Studien und Kritiken* 1900, 481ff.; – E. v. Dobschütz, *BZ* 12 (1903) 559–561.

<sup>4</sup> J. Gouillard, *Une compilation spirituelle du XIII<sup>e</sup> siècle: „Le livre II de l'abbé Isaïe“*, *EO* 38 (1939) 72–90; – I. Hausherr, *Le métérikon de l'abbé Isaïe*, *OrChrPer.* 12 (1946) 286–301.

Griechische Paraphrase von Nikephoros von Chios, hrsg. vom Archimandrit Christophoros, Hermupolis 1885 (mir unzugängl.); – russ. Übers. von Theophan Gorov, Moskau 1891 und öfters.

Dem hsl. Befund nach spätestens dem 12. Jahrhundert, der Thematik seiner Schriften nach – soweit sich dies aus den Titeln schließen läßt – aber auch kaum viel früher ist ein Mönch Lukaš mit dem Beinamen Adialeptos anzusetzen, dessen Schriften u. a. besonders reichlich im cod. 34 des Klosters Μέγα Σπήλαιον erhalten sind. Die Hs. umfaßt nicht weniger als 29 Nummern, den Überschriften nach muß der Gesamtbestand aber noch größer gewesen sein. Es sind λόγοι, παρανέσεις und διδασκαλία über verschiedene geistliche Themen, gerichtet an Mönche und Nonnen, Klostervorsteher und Untergebene. Eines der Hauptthemen ist die geistliche ἡσυχία. Auch Briefe geistlichen Inhalts sind darunter. An Hagiographica sind enthalten ein Martyrium des hl. Photios, eine Genealogie der Theotokos, Enkomion und Wunderbericht über den Engel Gabriel. Die Ascetica würden wohl eine eigene Untersuchung verdienen, die es uns ermöglichen könnte, die „Spiritualité“ dieses Jahrhunderts des Überganges genauer zu erfassen.<sup>1</sup>

Die Stiftertypika und Stiftertestamente sind uns aus keinem Jahrhundert so zahlreich überliefert wie aus dem der Komnenen und Angeloi.

An erster Stelle sei hier die Stiftung des Klosters Petritzos im heutigen Bačkovo (Bulgarien) genannt. Stifter ist der „Großdomestikos des Westens“, der Aristokrat Gregorios Pakurianos († um 1086); die Gründung selbst erfolgte 1083. Pakurianos diktierte zwar sein Typikon in griechischer Sprache, eröffnete jedoch die Pforten seines Klosters nur jungen Leuten, die Georgisch sprachen. Die Unterschrift setzte er in armenischen Buchstaben unter das Dokument. Petritzos wurde eine wichtige Zwischenstelle für den georgisch-griechischen Kulturaustausch.<sup>2</sup>

Der ehemalige Mönch des Auxentios-Klosters in Bithynien Manuel, später Bischof von Strumitza, erbaute 1080 die Kirche der Muttergottes in der Nähe von Strumitza in Palaiokastro unter dem Titel τῆς Θεοτόκου τῆς Ἐλεούσης. Um diese Kirche entstand bald eine klösterliche Siedlung, die zwischen 1085 und 1106 ihr Typikon bekam.

Pakurianos-Typikon: ed. L. Petit, VVrem. 11 (1904) Supplement; – georgische Übers. ed. M. Tarchnišvili, Typicon Gregorii Pacuriani, Louvain 1954 (mit lat. Übers.); – Eleusa-Typikon: ed. L. Petit, Izvēstija Russ. Arch. Inst. 6 (1900) 1–153.

Berühmter als die beiden genannten Stiftungen wurde diejenige des hl. Christodulos von Patmos. Joannes, wie er in der Taufe genannt wurde, ist um 1020 bei Nikaia geboren, wurde gegen 1040 Mönch auf dem bithynischen Olympos, machte sich aber bald auf Pilgerfahrt und besuchte sowohl Rom wie Palästina und Syrien, wo er klösterliche Niederlassungen gründete, die jedoch bald wieder ein Opfer der Araber wurden. Einige Zeit verweilte er auch in der Laura des Stylos auf dem Latmos, bis er schließlich

<sup>1</sup> Ehrhard 160; – ders., Überlieferung I 3, 933; – N. A. Bees, Κατάλογος τῶν ἐν τῇ μονῇ Μ. Σπηλαίου χειρογράφων I, Leipzig-Athen 1915 nr. 34; – BHG 1544 d. 2158. 2159.

<sup>2</sup> Krumbacher 317; – K. Amantos,

Θρονακά 10 (1938) 234–252; – P. Peeters, Le tréfonds 207; – M. Tarchnišvili, Les récentes découvertes épigraphiques et littéraires en Géorgien, Muséon 63 (1950) 249–260.

durch Anna Dalassena, die Mutter Alexios' I., im Jahre 1088 Patmos überlassen bekam, nachdem er vorher noch eine Gründung auf Kos versucht hatte. Patmos sollte eine Mönchsinsel und völlig *ἀποδέσποτον* werden. Es wurde Joannes dem Theologen geweiht. Vor den Seldschuken floh Christodulos schließlich aber auch von Patmos nach Euböia, wo er im Jahre 1101 starb. Sein Leichnam wurde nach Patmos übertragen. Christodulos verfaßte für das Kloster des Theologen 1091 ein *Typikon*, in dem er seine strengen Ideale niederlegte. Er schrieb auch (1093) sein Testament, das zahlreiche autobiographische Züge aufweist.<sup>1</sup>

*Typikon* und Testament: ActDipl. VI 21–90 und I. Sakkelion, Ἀκολουθία ἱερὰ τοῦ ἁγίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδοῦλου, 3. Aufl., Athen 1884, 63–106.

Ein Kloster des Joannes Prodromos mit dem Beisatz τοῦ Φοβεροῦ ἐν τῷ Μοναχείῳ erhielt seine Regeln redigiert durch einen Mönch Joannes, in starker Abhängigkeit vom *Typikon* des Euergetidos-Klosters in Konstantinopel. Die Gründungszeit liegt nicht fest. Das 11. oder 12. Jahrhundert kommt in Frage. Das Kloster lag am Schwarzen Meer.

Wieder nach Konstantinopel führt uns das *Typikon* des Klosters τῆς Θεοτόκου τῆς Κεχαριτωμένης, das um 1118 abgefaßt wurde. Gründerin ist die zweite Gattin Alexios' I., Kaiserin Eirene Dukas († 1123). War das Kecharitomenekloster ein Frauenkonvent mit sehr strengen Klausurvorschriften im *Typikon*, so gründete Eirene auch noch ein Kloster für Männer unter dem Titel Φιλάνθρωπος Σωτήρ, von dessen *Typikon* allerdings nur Bruchstücke vorhanden sind, welche eine Reform im 13. Jahrhundert voraussetzen.<sup>2</sup>

War schon mit dem Kloster des Pakurianos eine Anzahl karitativer Einrichtungen verbunden, so wurde das Pantokratorkloster in Konstantinopel gerade durch sie berühmt. Es verdankt seine Gründung dem Kaiser Johannes II. Komnenos (1118–1143). Der Bau des Klosters dürfte 1136 vollendet gewesen sein. Das *Typikon* des Kaisers regelt nicht nur das interne Klosterleben, sondern auch die Verhältnisse im angeschlossenen Krankenhaus und Altersheim und in der damit verbundenen medizinischen Schule. Die Gründung war nicht nur das Begräbniskloster der Komnenendynastie, sondern auch die bedeutendste soziale Anstalt der mittelbyzantinischen Zeit.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 199; – LTK II 932 (V. Laurent); – BHG 307. 308; – DHGE XII 776–777 (R. Janin); – DtSpirit. II 875–876 (M. Viller); – P. Renaudin, Christodoule, higoumène de Saint-Jean, à Patmos, RevOrChr. 5 (1900) 215–246; – Oeconomos, La vie religieuse dans l'empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges, Paris 1918, 142–152.

<sup>2</sup> V. Laurent, Une princesse byzantine au cloître, EO 29 (1930) 29–60; – G. N. Hatzidakis, Zu den Bruchstücken zweier *Typika*, BZ 4 (1895) 583–584; – E. Kurtz, BZ 16 (1907) 95 und 104.

<sup>3</sup> Krumbacher 317; – A. Hergès, Le monastère du Pantocrator, EO 2 (1898–1899) 70–88; – Oeconomos, a. a. O. 195–210; – S. Lampros, Τὸ πρωτότυπον τοῦ

τυπικοῦ τῆς ἐν Κ/πόλει μονῆς τοῦ Παντοκράτορος, NEλ. 5 (1908) 392–399. 491; – E. Jeanselme-L. Oeconomos, Les oeuvres d'assistance et les hôpitaux byzantins au siècle des Comnènes, Ier Congrès de l'histoire de l'art de guérir, Antwerpen 1921, 239–256; – Fr. Dölger, Streiflichter aus der sanitären und hygienischen Kultur des byzantinischen Reiches, Münchner Mediz. Wochenschrift 77, 1 (1930) 810–811; – G. Schreiber, Byzantinisches und abendländisches Hospital, BZ 42 (1943–1949) 116–149 und vervollst. in: G. Schreiber, Gemeinschaften des Mittelalters, Münster 1948, 1–80 mit weiterer Literatur; – G. Moravcsik, Die Tochter Ladislaus' des Heiligen und das Pantokratorkloster in Konstantinopel (ungar.), Budapest-Konstantinopel 1923.

Typikon des Klosters ἐν τῷ Μοναχείῳ: ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Noctes Petropolitanae*, Petersburg 1913, 1–88; – Kecharitomenes-Typikon: ed. ActDipl. V 327–391 und PG 127, 985–1128; – Philanthropos-Typikon: *Fragm. Ph. Meyer*, BZ 4 (1895) 48 f.; – Pantokrator-Typikon: A. Dmitrievskij, *Typika* 656–702.

Eine der wichtigsten Klostergründungen auf byzantinisch-italienischem Boden unter der Normannenherrschaft ist das Kloster San Salvatore in Messina, das den hl. Bartholomaios von Simeri zum Stifter hat. Das Typikon stammt vom Abt Lukas († 1149), der den Bau des Klosters fertigstellte. Lukas wurde durch Roger II., von Patir nach Messina berufen und dürfte anfangs der 30er Jahre des 12. Jahrhunderts das Typikon abgefaßt haben. Er schrieb auch verschiedene Kanones über das Klosterleben und die Klosterämter, ähnlich den poetischen Regeln des hl. Theodoros von Studiu. Diese letzteren wurden 1571 von Francesco Vucisano ins Italienische übersetzt, aber in griechischen Buchstaben niedergeschrieben.<sup>1</sup>

Teile des Typikons ed. J. Cozza-Luzi, *Nova Patrum Bibliotheca* X 2, Rom 1905, 121–130; – Regeln des Lukas in ital. Übers.: ed. S. G. Mercati, *Sul tipico del monastero di san Bartolomeo di Trigona*, ArchStorCalLuc. 8 (1938) 197–223.

Aus dem Jahre 1143 stammt das Typikon des Bischofs Leon von Argos und Nauplia für das aus einem Frauen- in einen Männerkonvent umgewandelte Kloster in Areia mit der Kirche der Theotokos Ζωοδόχος Πηγῆ.<sup>2</sup>

Eine Gründung in Palästina verdankt ihren Ursprung dem Abt Gerasimos, der im Jahre 1145/6 ein Euthymios-Kloster in Jerusalem stiftete und ihm ein Typikon gab.

Der Bruder des Kaisers Joannes Komnenos, der Sebastokrator Isaak Komnenos, gründete 1152 bei Ainos in Thrakien ein Kloster der Theotokos Κοσμοσώτριά und gab ihm ein Typikon. Auch diesem Kloster war ein Hospital angeschlossen.<sup>3</sup>

Restauriert wurde um diese Zeit auch das alte Kloster des hl. Mamas in Konstantinopel durch die beiden Brüder Georgios und Theocharistos Kappadox. Das Typikon verfaßte 1158/59 der Abt Athanasios Philanthropenos.<sup>4</sup>

Kurz darauf entstand in Bithynien eine Neugründung, wiederum der Gottesmutter geweiht, unter dem Titel Ἁγίου βωμῶν ἦτοι τῶν Ἐλεγκῶν (1162), dessen Typikon ebenfalls erhalten geblieben ist; es stammt von einem Nikephoros Mystikos.<sup>5</sup>

Typikon für Areia: ActDipl. V 178–190; – Gerasimos-Typikon: A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα II 255–257; – Typikon des Isaak Komnenos: L. Petit, *Izvestija*

<sup>1</sup> S. Rossi, *Archivio storico Messinese* 5 (1904) 138–158; – M. Scaduto, *Il monachismo Basiliano nella Sicilia medievale*, Rom 1947 (vgl. F. Halkin, *ABoll.* 66 [1948] 295); – T. Menisci, *I Typiká liturgici del l'Italia bizantina*, *BollGrott.* 7 (1953) 97–104; – DHGE VI 968–970 (L. Bréhier).

<sup>2</sup> Krumbacher 317; – M. G. Lamprimides, Ἡ ἅγια μονὴ παρὰ τοὺς ἀνατολικούς πρόποδας τοῦ Παλαμῆδου, Ἀρμονία 3 (1902) 479–498.

<sup>3</sup> Oeconomos, a. a. O. 210–213; – M. Geodeon, Ἐκκλ. Ἀλῆθ. 18 (1898) 112–115. 144–

148. 188–191 (mit Auszügen).

<sup>4</sup> V. Laurent, *Remarques critiques sur le texte du typikon du monastère de Saint-Mamas*, *EO* 30 (1931) 233–242; – A. Maraba-Chatzenikolau, Ὁ ἅγιος Μάμας, Athen 1953, 65–66.

<sup>5</sup> A. Dmitrievskij, *Das kleinasiatische Muttergottes-Kloster τῶν Ἁγίων βωμῶν im 12. Jahrhundert und sein Typikon* (russ.), *Trudy der geistlichen Akademie Kiev* 1895 Oktober, 309–313.

Russ. Arch. Inst. 13 (1908) 17–77; – Mamas-Typikon: Teiledition von F. Uspenskij, *Lëtōpis der Neuruss. Univ. Odessa 2*, byz. Abt. 1 (1892) 25–84; neue Ausgabe v. S. Eustratiades, *Ἑλληγνικά 1* (1928) 245–314; – *Ἡλίου βωμῶν*: Dmitrievskij, a. a. O. 715–769.

Das berühmte Kloster Casole bei Otranto wurde 1098/99 von einem nicht weiter bekannten Abt Joseph gegründet (mutmaßlich); schon er soll eine *Διατύπωσις* über Speise und Trank abgefaßt haben. Ein eigentliches Typikon machte daraus der Abt Nikolaos (1152–1174).<sup>1</sup>

Ed. J. Cozza-Luzi, *Nova Patrum Bibliotheca X 2*, Rom 1905, 155–166; Teile auch bei Dmitrievskij 818–823; – Einiges französisch bei E. Jeanselme-L. Oeconomus, *Bulletin de la Société d'histoire de la médecine* 16 (1922) SA 11 S.

Der hl. Sabas, Erzbischof von Serbien und Begründer der serbischen Autokephalie (1169–1236) kam 1193 auf den Athos und lebte im Kloster Panteleemon und Batopedion. Nach 1197 gründete er in Karyai ein Kellion, für das er eine eigene noch erhaltene Regel erließ. Zusammen mit seinem Vater, dem abgedankten Kral Stephan Nemanja, erneuerte er dann das verfallene Kloster Chilandarion, das zum Mittelpunkt des Serbentums auf dem Athos wurde.<sup>2</sup>

Typikon für das Kellion: Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, 184–187 (griech.); V. Corović, *Spisi sv. Save*, *Zbornik der Kgl. AW von Serbien XVII 1*, Belgrad 1928, 5–113 (serb. und griech.).

Schließlich sei noch das Typikon für das Kloster des hl. Joannes in Patelaria (Pantelleria) erwähnt, das ebenfalls dem 12. Jahrhundert angehören dürfte.

I. Mansvetov, *Cerkovnik ustav*, Moskau 1885, 442–443 (mir unzugänglich.).

## E. EXEGESE

Das späte 11. Jahrhundert macht uns noch mit zwei Exegeten bekannt, deren Wirken einen gewissen Höhepunkt einer wenn auch nur extensiven Bibelerklärung darstellt.

Theophylaktos, Erzbischof von Bulgarien, mit dem Sitz in Ochrid (Achrida), stammt von der Insel Euböia und ist in der ersten Hälfte des Jahrhunderts geboren. Nach Byzanz gekommen, wurde er ein begeisterter Schüler von Michael Psellos, trat in den Dienst der Kirche, wurde Diakonos an der Hagia Sophia und Lehrer der Rhetorik. Kaiser Michael VII. Dukas (1071–1078) bestellte ihn zum Erzieher seines Sohnes Konstantinos. Etwa 1090 wurde er Erzbischof und entfaltete als solcher trotz der geringen Be-

<sup>1</sup> Krumbacher 318; – G. Cozza-Luzi, *Un'altra copia del typikon Casulano*, *Rivista stor.* VI 6 (mir unzug.); – ders., *I dittici funebri nel codice del Tipikon Casulano*, *Revista stor. Calabrese* VII 5 (mir unzug.).

<sup>2</sup> Aus der reichen Sabas-Literatur sei hier nur genannt: J. Matl, *Der heilige Sava als Begründer der serbischen National-*

*kirche*, *Kyrios* 2 (1937) 23–37; – St. Sava-Schrift der Serb. AW I, Belgrad 1936, und Ph. Granić, *Glasnik der Wissensch. Ges. in Skopje* 15 (1935) 53–59; – ders., *Bogoslovlje* 10 (1935) 173–200; – ders., *Prilozi za knjiž., jez., ist.* 16 (1936) 189–198; – ders., *Studi Bizantini* 5 (1939) 646–656.

friedigung, die ihm der Aufenthalt in Ochrid brachte, eine reiche soziale Tätigkeit. Wahrscheinlich um 1108 starb er.

Seine exegetische Tätigkeit befaßte sich sowohl mit dem Alten wie mit dem Neuen Testament. So kennen wir einen noch unedierten Kommentar zu den Psalmen, ferner einen fragmentarisch gedruckten Kommentar zu den kleinen Propheten Osea, Hababuk, Jonas, Nahum und Michaeas. Er schrieb ihn für die Kaiserin Maria, die Gemahlin des Kaisers Michael VII., als ein Kompendium aus früheren Kommentarwerken, und zwar hauptsächlich in Anlehnung an Theodoretos.

Auch zur Kommentierung des Matthäusevangeliums regte ihn die genannte Kaiserin an und wohl auch zu den Erläuterungen (ὕπομνήματα) zu den drei übrigen Evangelien. Es handelt sich um eigentliche Kommentare, die jedoch stark katenenhaften Charakter tragen. Im Grunde genommen sind sie eine Epitome der Erklärungen des Joannes Chrystomos, und zwar jener Form, welche den Grundstock des sogenannten Typ A der großen Matthäus-Katene darstellt. Eine zweite Autorität ist der sogenannte Ps.-Petros von Laodikeia. Der Markuskommentar ist eine Kompilation aus dem Kommentar des Viktor von Antiocheia, während die Joanneserklärung wieder auf die Grundform der Katene A zurückgreift.

Der Kommentar zu den Paulus-Briefen – in den Hss. meist als ἀπὸ φωνῆς-  
Kommentar bezeichnet – ist seit Photios der „erste Versuch zur selbstständigen Durchdringung des überlieferten Stoffes“ (Staab); freilich wird die Selbständigkeit im Verlauf der Arbeit immer geringer. Zu bemerken ist, daß der Matthäus-Kommentar wie der Kommentar zu den Paulinen gelegentlich dem Metropolit Niketas Sapanopulos von Naupaktos (13./14. Jahrhundert) zugeschrieben wird.

Der sogenannte Kommentar zu den Kath. Briefen ist nichts als eine Kürzung des sogenannten Oikumenios-Kommentars unter Weglassung der Lemmata. Dasselbe gilt vom Kommentar zur Apostelgeschichte, der ebenfalls eine Katene darstellt.<sup>1</sup>

Theophylakt gehört auch zu den Theologen, welche sich der griechisch-lateinischen Kontroverse gewidmet haben, ohne daß man ihn einen Polemiker nennen könnte. Da er die Lateiner sehr von oben herab behandelt und vor allem ihrer Sprache keine besonderen dogmatischen Schattierungen zutraut, kann er über die lateinische Lehre verzeihend hinweggehen, solange sie nicht offiziell in der Liturgie Verwendung sucht. Die Schrift ist an einen Diakon und Kastrinsios Nikolaos gerichtet und bildete für die späteren Unionsfreunde eine beliebte Quelle für ihre Verteidigung der lateinischen Position. Im Grunde genommen war die Schrift freilich auch ein harter Schlag gegen die Amplifikationen der byzantinischen Theologen. Sie ent-

<sup>1</sup> K. Staab, Die Pauluskatenen nach den hsl. Quellen untersucht, Rom 1926, 213–245; – J. Reuss, Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen, Münster 1941, 220–237; – Ch. J. Papaioannu, "Ἐν χειρῶν τοῦ ὑπομνήματος τοῦ ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας Θεοφύλακτου εἰς τὰ δ' εὐαγγέλια, Θεολογία 3

(1925) 243–255; – E. Marsenger, Der Matthäuskommentar des Theophylaktos von Achrida, Schweidnitz 1924; – K. Staab, Biblica 5 (1924) 353; – S. Eustratiades, Θεοφύλακτος μητροπολίτης Θεσσαλονίκης, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 2 (1918) 82–83.

stammt der Zeit, als unter Papst Urban II. (1088–1099) die Unionsgespräche wieder aufgenommen wurden.<sup>1</sup>

Von der homiletischen Tätigkeit Theophylaktos' kennen wir eine Rede auf die Verehrung des Kreuzes, auf Johannes den Täufer und eine auf Mariä Tempelgang. Mit seinen Evangelienkommentaren bildete Theophylaktos auch eine der wichtigsten wörtlich ausgeschriebenen Quellen des Homiliars des sogenannten Theophanes Kerameus, wie denn auch die sogenannten 11 Homilien des Theophylaktos auf die Anastasis nichts als Auszüge aus den Kommentaren darstellen. Zu den Hagiographica gehören eine Lobrede auf die Martyrer von Tiberiupolis und die in ihrer Autorschaft heute kaum mehr zu bestreitende Vita des Klemens von Bulgarien.<sup>2</sup>

Die Briefe des Erzbischofs sind nicht nur wichtig für die Prosopographie des 11./12. Jahrhunderts, sondern auch eine gute Quelle für die kirchlichen und sozialen Verhältnisse des Reiches um die Jahrhundertwende. Die Homilien, welche ihm S. Eustratiades zuteilen wollte, stammen nicht von ihm.<sup>3</sup> Ungedruckt ist eine Schrift gegen die Juden.<sup>4</sup>

Zu den kleinen Propheten: PG 126, 563–1190 und ergänzend (mit einigen Stichoi) B. Georgiades, 'Εσολ. Ἀλφβ. 4 (1883–1884) 109–115. 135–138. 141–143; 5 (1884–1885) 11–13; – Evangelienkommentare: PG 123; Sonderausgabe des Matthäus-Komm.: G. G. Humphry, Cambridge 1854; – Paulus-Komm.: PG 124 und 125; – Kath. Briefe: PG 125, 1134–1288. 126, 9–104; – zur Apostelgesch.: PG 125, 489–1132.

Über die Lateiner: PG 126, 221–249 und C. Will, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saec. XI composita extant*, Leipzig 1861, 229; – Rede auf das Kreuz: PG 126, 105–129; – auf den Täufer: PG 123, 692–721; – auf Mariä Tempelgang: PG 126, 129–144; – auf die Martyrer von Tiberiupolis: PG 126, 152–221; – auf Klemens v. Bulgarien ed. F. Miklosich, Wien 1847, und A. Milev, *Teofilakt, Kliment Ohridski*, Sofia 1955 (griech.-bulg.); PG 126, 1194–1240 und N. L. Tunickij, *Sergiev Posad* 1918; – Briefe: PG 126, 307–558 und nochmals mit bulg. Übers. Sofia 1931.

Niket as, Metropolit von Herakleia, der auch die Bezeichnung  $\delta$  τοῦ Σερρών führt – was in diesem Zusammenhang den Neffen des Bischofs von Serrai bedeutet –, war zuerst Diakon, Skeuophylax und διδάσκαλος an der Großen Kirche und πρωξίμος der Patriarchatschule. Er dürfte etwa um 1030 geboren und um 1100 gestorben sein. Seine vielen Werke hat er wohl in der Hauptsache als διδάσκαλος geschrieben. Sieht man von seinen grammatisch-lexikalischen

<sup>1</sup> J. Dräseke, *Theophylaktos' Schrift gegen die Lateiner*, BZ 10 (1901) 515–529; – B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1924, 41–50.

<sup>2</sup> Für die Echtheit der Vita Clementis: M. Jugie, *L'auteur de la vie de s. Clément de la Bulgarie*, EO 23 (1924) 5–8 gegen Miklosich (siehe oben bei den Ausgaben); ebenso für Th. jüngst O. Polách, *Kdo je autorem tak zv. „bulharské legendy“?* Acta Academiae Velehradensis 18 (1947) 53–74. Weitere Literatur bei Moravcsik 557, wo nachzutragen wäre: M. D. Muretov, *Bogoslov*. Vestnik 1913, Juli/Aug. 475–487; vgl. auch M. Jusseff, *St. Clement of Ochrida*, Slav. and East European Review 27 (1948) 193–215.

<sup>3</sup> Siehe S. 629 f.

<sup>4</sup> Ehrhard 133–135; – ders., *Überlieferung I* 3, 173. 230. 286. 662–665; – BHG 355. 1199; – LTK X 86 (H. Engberding); – DTC XV 1, 536–538 (R. Janin); – N. Adontz, *L'archevêque Théophylacte et le Taronite*, Byzantion 11 (1936) 577–588; – D. Xanatalos, *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter*, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Erzbischofs Theophylaktos von Achrida, Diss. München 1937; – ders., *Θεοφύλακτος ὁ Βουλγαρίας καὶ ἡ δράσις αὐτοῦ ἐν Ἀγρίδι*, *Θεολογία* 16 (1938); SA15.S. – A. Leroy-Molinghen, *Prolegomènes à une édition critique des „lettres“ de Théophylacte de Bulgarie*, Byzantion 13 (1938) 253–262.

Arbeiten ab, so gehört die Hauptmasse der Exegese der Bibel und Gregors von Nazianz an. In seiner Bibelarbeit ist er der letzte große Katenist, der nur noch in Makarios Chrysokephalos im 14. Jahrhundert einen Nachfolger findet. Wie viele Katenen er zusammengestellt hat, läßt sich nicht mit voller Sicherheit angeben. Die Job-Katene, die ihm vielfach zugewiesen wird, dürfte nicht sein geistiges Eigentum sein, wohl aber die Katene zu den Psalmen, von der freilich nur der Prolog ediert ist. Eine dichterische Quelle nennt ihn auch den Verfasser einer Katene zu den vier großen Propheten. In Wirklichkeit handelt es sich jedoch um die Katene des Joannes Drungarios, mit der sich irgendein Niketas, der mit unserem nichts zu tun haben muß, beschäftigt hat. Wichtig sind seine Katenen zu Matthäus, Lukas und Joannes. Die Matthäus-Katene stellt einen selbständigen Typ (C) dar; sie wurde schon vor 1080 abgefaßt. Sie ist sehr genau gearbeitet. Ihre Hauptquellen sind Chrysostomos und Kyrillos. Die Lukas-Katene ist die größte und ergiebigste der Katenen zu diesem Evangelisten und hat nicht nur auf Makarios Chrysokephalos, sondern auch auf die *Catena aurea* des Thomas von Aquin bedeutenden Einfluß ausgeübt. Sie entstammt dem Jahre 1080. Noch vor ihr verfaßte Niketas die Katene zu Joannes, die wiederum zu meist aus Chrysostomos und Kyrillos kompiliert ist. Seine Katene zu den Paulinen bildet ein riesiges Werk, das uns noch einen guten Einblick in die alten Kommentare verschafft.

Job-Katene des Ps.(?)-Niketas: ed. P. Young, *Catena graecorum Patrum in Job collectore Niceta Heraeleensi*, London 1637 mit lat. Übers.; der griech. Text allein auch Venedig 1792; – lat. mit Varianten ed. P. Comitulus, Lyon 1585 und verbessert Venedig 1587; – Prolog zur Psalmentatene: PG 69, 699–714 u. PG 93, 13–470; – Matthäus-Katene ed. B. Corderius, *Symbolae in Matthaeum II*, Toulouse 1647 (nach der schlechtesten Hs.); – in Lucam: nicht vollständig ediert. B. Corderius, *Catena LXV graecorum patrum in Lucam*, Antwerpen 1628, ist eine verkürzte Niketas-Katene; A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio IX* 626–724, ediert 33 Autoren der Katene von insgesamt 68; – Joannes-Katene unediert; – Paulus-Katene: ed. J. A. Cramer, *Catena in Novum Testamentum VII*, Oxford 1844, 279–598.

Neben der Bibel machte sich Niketas auch an die Erläuterungen der Schriften des Gregorios von Nazianz. Er kommentierte ausgiebig 16 Reden des Theologos. Die Erläuterungen zu den Tetrasticha des Gregorios, die man ihm manchmal zuweist, dürften auf einer Verwechslung mit Joannes Zonaras und Niketas David beruhen.

Wahrscheinlich gehören ihm auch kanonistische Schriften an, und zwar eine Reihe von 13 juristischen *Ἐρωταποκρίσεις* gerichtet an den Bischof Konstantinos von Pamphilos, einen Suffragan von Herakleia, also wohl aus der Bischofszeit des Niketas. Von diesen Responsiones existiert auch eine verkürzte Version mit 6 Antworten und eine Bearbeitung durch Matthaios Blastares. 3 Fragen, von denen zumindest zwei auch Niketas von Maroneia zugeschrieben werden, hat M. Gedeon publiziert.

Was es mit der hymnographischen Tätigkeit des Niketas auf sich hat, ist bislang sehr unklar. Angeblich hat er Kanones auf die Theotokos, den Schutzengel und den hl. Christophoros verfaßt, sowie eine Erklärung zu den liturgischen Kanones des Joannes Damaskenos.



Aus der Korrespondenz mit Niketas Stethatos sind zwei Briefe gedruckt.<sup>1</sup>

Scholien zu Gregorios von Nazianz: PG 36, 933–984 (griech.-lat. zu Rede 1 und 11). Lat. alle Scholien teils vollständig, teils im Exzerpt in der Gregorios-Ausgabe von J. Bilius 2. Band, Paris 1611, daraus Scholien zu 7 Reden in PG 127, 1177–1480; – Kanonische Antworten vollst. Rezension ed. A. Pavlov, VVrem. 2 (1895) 160–176; – die verkürzte Rezension: PG 119, 936–938 und Rhalles-Potles V 441–442; – Die sieben in der verk. Rezension nicht enthaltenen Antworten ed. auch S. Eustratiades, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 6 (1910) 93–96; – die Ausgabe von Pavlov enthält auch eine altslav. Übers. und die Bearbeitung des Blastares; – drei Fragen ed. M. Gedeon, *Ἐκκλ. Ἀλήθ.* 36 (1916) 17 f.; – Brief an Niketas Stethatos: ed. J. Sickenberger, Die Lukas-Katene des Niketas von Herakleia, Leipzig 1902, 8–9; – G. K. Chrestu, *Νεώτα Στεθάτου μυστικὰ συγγράμματα*, Thessalonike 1957, druckt S. 162–165 denselben Brief und noch einen weiteren.

Vielleicht ist Niketas von Herakleia neben Nikolaos Muzalon (siehe oben S. 621) nicht der einzige Katenist der Komnenenzeit. Der von Reuss als Typus D bezeichnete Paris. gr. 194 bringt eine Matthäus-Katene, die erst unter Alexios I. Komnenos entstanden sein könnte.<sup>2</sup>

Possinus, *Symbolae in Matthaem I*, Toulouse 1646.

Hierher gehört auch die letzte Ausgestaltung der Dreiväter-Katene Gregorios' von Nyssa, Neilos' und Maximos' zum Hohenlied, die jetzt erweitert wurde durch Scholien des Michael Psellos und des Theodoretos – eine Katene, die nur zum Teil gedruckt ist.<sup>3</sup>

PG 122, 537–686.

Unter der Regierung des Kaisers Alexios I. schrieb der Jude Tobia ben Eliezer, der im makedonischen Kastoria lebte, einen Kommentar zum Pentateuch für den Gebrauch der Juden, welche sich der griechischen Sprache angepaßt hatten. Er gebraucht dazu die Demotike, und seine in den Kommentar eingestreuten Textübersetzungen stellen den ersten Versuch einer demotikistischen Ausgabe der Bibel dar.<sup>4</sup>

Wahrscheinlich im 11., spätestens wohl im 12. Jahrhundert vermehrte sich die Apokryphenliteratur um eine „Apokalypse der Anastasia“, die dann im 14. Jahrhundert auch ins Slavische übersetzt wurde.<sup>5</sup>

Ed. L. Radermacher, *Anonymi byzantini de caelo et in infernis epistula*, Leipzig 1898, und R. Homburg, *Apocalypsis Anastasiae*, Leipzig 1903.

Exegeten des 12. Jahrhunderts sind nur in geringer Zahl zu nennen. Die Tätigkeit des Theophylaktos von Ochrid findet eine gewisse Fortsetzung bei

<sup>1</sup> Ehrhard 211–212. 215–216; – DTC XI 1, 472–473 (V. Grumel); – LTK VII 596 (J. Sickenberger); – Emereau, EO 23 (1924) 413; – Herman 13–14; – DBible Supplém. I s. v. *Châfnes exégétiques grecques* (R. Devresse) 1084–1233 (passim); – J. Sickenberger, Aus römischen Handschriften über die Lukas-Katene des Niketas, Röm-Quart. 12 (1898) 55–84; – ders., Die Lukas-Katene des Niketas von Herakleia, Leipzig 1902; – ders., Eine Athoshandschrift der Lukas-Katene des Niketas, ZNWiss. 39 (1940) 151–161; – Bratke, Die vornicänischen Kirchenväter in der ungedruckten Katene des Nicetas zum Evangelium Johannis, TheolStudKritiken 1895, 361 bis 372; – M. Richard, Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicéas

sur l'évangile selon saint Luc, Revue Biblique 43 (1934) 88–96; – J. Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni I*, Krakau 1914, 120–176.

<sup>2</sup> Reuss, a. a. O. 107–112.

<sup>3</sup> M. Faulhaber, *Hohelied-, Proverbien- und Predigerkatene*, Wien 1902, 6–49.

<sup>4</sup> J. Perles, *Jüdisch-byzantinische Beziehungen*, BZ 2 (1893) 574–575; – T. Xanthopoulos, *Traductions de l'écriture sainte en néo-grec avant le XIX<sup>e</sup> siècle*, EO 5 (1901–1902) 321–332.

<sup>5</sup> R. Homburg, *Apocalypsis Anastasiae*, ZWissTheol. 46 (1903) 434–466; – M. Speranskij, Eine wenig bekannte byzantinische „Vision“ und ihre altslavischen Texte (russ.), *Byzantinoslavica* 3 (1931) 110–133.

dem schon genannten Panoplisten Euthymios Zigabenos. Die Katenerstellung hat Niketas von Herakleia zu einem gewissen Abschluß gebracht. So scheint das dogmatische Interesse das exegetische fast ganz aufgesogen zu haben.

Zu nennen ist ein Bischof von Prisdrianai namens Joannes, der der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts angehört. Er ist der Verfasser eines kleinen Kommentars zum sog. Ἑξάψαλμος, d. h. zu den sechs Psalmen, welche den Anfang des Orthros-Offiziums bilden.

Auszüge daraus ed. Chrysostomos Lauriot, Ἑκκλ. Ἀνάθ. 23 (1903) 355–362.

Der originellste, lebendigste Exeget des Jahrhunderts ist ohne Zweifel Michael Glykas mit dem Beinamen Sikidites. Er ist bekannt als der Verfasser einer populären Weltchronik, in der sich Theologie und Kuriosa ein schönes Gleichgewicht halten. Seine Lebenszeit fällt unter die Regierung des Kaisers Manuel I. Komnenos und er bekleidete das Amt eines kaiserlichen Sekretärs. 1159 wurde er in einen Prozeß verwickelt und in leichter Form geblendet, so daß er noch literarisch arbeiten konnte. Sicherlich hat er noch die Zeit der Angeloi erlebt.

Neben seiner Chronik und politischen Versen etc. ist hier an erster Stelle die große Sammlung *Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια* zu nennen. Man könnte diese Sammlung freilich ebensogut der *Theologia universalis* wie der Exegese zuweisen. Zum Teil handelte es sich um lange gelehrte Abhandlungen, die jedoch kaum jemals trocken wirken, sondern immer aufgelockert sind durch das naturwissenschaftliche und „chronistische“ Interesse des Autors sowie durch eine gesunde Skepsis gegenüber allerlei vorgefaßten Meinungen der byzantinischen Allgemeinheit. Die Querverbindungen zur Chronik sind sehr zahlreich. Die Zahl der λύσεις ist 95, sie richten sich teils an Kleriker, teils an hochgestellte politische Persönlichkeiten. Diese λύσεις werden in manchen Handschriften zu Unrecht Joannes Zonaras zugeteilt, offenbar weil Glykas mit Kirche und Staat in Konflikt geraten war. Es war vor allem seine Eucharistielehre, welche keine offizielle Billigung fand.

In einer λύσις<sup>1</sup> vertritt er eine eigenartige Auffassung von der Unverderblichkeit der eucharistischen Gestalten nach der Kommunion. Niketas Choniatas nennt in seinem Thesaurus jedenfalls ein verurteiltes *Σύγραμμα περὶ τῶν θείων μυστηρίων* (PG 139, 492), vielleicht ist es die Apologie an den Mönch Joannikios.<sup>2</sup> Eine Gegenschrift verfaßte der Bischof Bacchos von Paphos. Eine Synodalsitzung 1199–1200<sup>3</sup> ging einer Entscheidung zwischen den Parteien aus dem Weg.

Im Prozeß von 1159 soll der Grund der Verurteilung die Magie gewesen sein. Bedenkt man jedoch, daß Glykas in einer der λύσεις den Kaiser Manuel wegen seines Festhaltens an der Astrologie angreift und eine *γραφὴ* des Kaisers arg zerpflückt, vor allem ihm die Verwendung gefälschter Väterzitate vorwirft, so scheint es glaubhafter, daß Glykas deswegen geblendet wurde und in den Kerker kam, damit ihm das Aufsuchen von echten Väterstellen

<sup>1</sup> Eustratiades I 133–135.

<sup>2</sup> Eustratiades II 348–379.

<sup>3</sup> Grumel, Regest 1195.

etwas verleidet würde. Daß man bei dem Inhaftierten auch noch nach weiteren Anklagepunkten suchte, etwa aus der Eucharistielehre, ist dann nicht mehr verwunderlich.<sup>1</sup>

Die Aporien der Hl. Schrift ed. S. Eustratiades I, Athen 1906, und II, Alexandria 1912; – 29 Briefe z. T. fragm. schon in PG 158, 648–957; – ein fragm. Brief über die Azymen bei A. Demetrakopulos, 'Ορθ. 'Ελλάς 16–21; – der Brief gegen Manuel I. auch in Catalogus Codd. astrol. graecorum V 1, Brüssel 1904, 125–140.

Der bedeutendste Name in der Väterexegese der Komnenenzeit ist der des Metropoliten Elias von Kreta, der von dem Asketiker Elias Ekdikos zu unterscheiden ist. Der Metropolit Elias gehört etwa in die Jahre zwischen 1120 und 1130. Er gilt als der gelehrteste Scholiast des Gregorios von Nazianz. Sein Scholienwerk befaßt sich mit 27 Reden und zwei Briefen des Gregorios. Nur ein Bruchteil davon ist im griechischen Urtext bekanntgemacht worden. Nicht minder umfangreich ist sein riesiger Kommentar zur Klimax des Joannes Scholastikos vom Sinaiberg, der immer wieder exzerpiert wurde und in der hsl. Tradition auch mit der Überlieferung der Scholien des Photios zur Klimax verbunden und kontaminiert ist.

Schließlich hat sich Elias auch kanonistisch-liturgisch betätigt. Wir kennen kanonische Antworten auf sieben Fragen eines Dionysios. Gedruckt ist auch ein Bescheid über die Präsanctifikatenliturgie. Die Hss. scheinen noch mehrere Aufsätze über liturgische Fragen aus seiner Feder zu kennen.<sup>2</sup>

Scholien zu Nazianzenos: Zu 19 Reden lateinisch ed. J. Leunclavius in seiner Ausgabe der Werke des Gregorios I, Basel 1571, 2–393; einiges lateinisch auch in der Gregorausgabe von J. Billius (Paris 1609–1611); – eine Auswahl in Griechisch (von A. Jahn): PG 36, 737–932; – eine Auswahl der Scholien zur Klimax: PG 88, 631–1164 (im Anschluß an den Klimaxtext); – Responsa ad Dionysium: PG 119, 985–997 und Rhalles-Potles V 374–388; – über die Präsanctifikaten: ed. M. Gedeon, 'Εκκλ. 'Αρχ. 36 (1916) 18.

## F. KANONISCHES RECHT

Das 12. Jahrhundert ist das große Jahrhundert der kirchlichen Jurisprudenz in Konstantinopel. Weltliche Beamte, vorzügliche Chartophylakes des Patriarchen mit wirklicher Kenntnis der Rechtsgeschichte, Patriarchen und Bischöfe mit guten kanonistischen Kenntnissen begründen diesen guten Ruf. Die Fürsten aber sind Joannes Zonaras, Alexios Aristenos und Theodoros Balsamon.

<sup>1</sup> Ehrhard 88; – Krumbacher 380–385; – DTC X 1705–1707 (V. Grumel); – LTK IV 542 (J. Lippil); – Jugie I 413–414; – K. Krumbacher, Michael Glykas Sb. Bayer. AW 1894, 3, München 1895, 391–460; – H. Pachali, Zu den Briefen des Michael Glykas, BZ 18 (1909) 422–423; – M. Jugie, Michel Glykas et l'Immaculée Conception, EO 13 (1910) 11–12; – J. Dräseke, Zu Michael Glykas, BZ 5 (1896) 54–62; – die Identität zwischen Glykas und Sikidites, noch von K. Krumbacher in Abrede gestellt, kann nach dem neuen Material von S. Eustratiades (siehe Ausg.) nicht mehr geleugnet werden.

<sup>2</sup> Ehrhard 138; – Bardenhewer V 81; –

DTC IV 2331–2333 (S. Salaville); – LTK III 627 (Lippil); – Catholicisme III 11 (V. Grumel); – Herman 17; – Emereau, EO 22 (1923) 420; – J. Sajdak, Eos 17 (1911) 193–198 und dazu BZ 21 (1912) 605; – M.-Th. Disdier, Elie l'Ecdicos et les ετερα κεφάλαια attribués à s. Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos, EO 31 (1932) 17–43; – J. Sajdak, Historia critica scholiastarum et commentariorum Gregorii Nazianzeni I, Krakau 1914, 95–120 (mit Hss.-Verzeichnis sämtlicher Werke); – V. Laurent, EO 32 (1933) 400–401; – J. Sajdak, Die Scholien der Reden des Gregor von Nazianz, BZ 30 (1929–1930) 268–274.

Der älteste von ihnen, Joannes Zonaras, ist nicht nur Kanonist, sondern ein Mann von enzyklopädischem Wissen und Wirken. Bekannt ist seine historische Epitome (bis zum Jahre 1118) und sein Lexikon. Sein kanonistisches Hauptwerk ist ein umfassender Kommentar zu den Kanones der Apostel, der Synoden und Kirchenväter, eine der bedeutendsten Leistungen der byzantinischen Kanonistik überhaupt. „Facile omnium juris byzantini magistrorum princeps“ nennt ihn J. Pitra in seiner Geschichte des byzantinischen Kirchenrechts. Seinen Ruhm bezeugt die Tatsache, daß auch spätere kirchenrechtliche Sammlungen oft einfach „Zonaras“ genannt wurden. Der Kommentar gehört zeitlich nach den des Alexios Aristenos, seines jüngeren Zeitgenossen. Er dürfte kaum vor 1159 zu Ende geführt worden sein.

Neben dem Kommentar ist eine kanonistische Monographie über die Vetternehe zu nennen, sowie ein Logos über die *φουσκῆ τῆς γονῆς ἐκροσῆ* und ihre sittliche Bewertung.

Zonaras scheint mit einem Gedicht über den Ausgang des Hl. Geistes auch in die dogmatischen Streitigkeiten eingegriffen zu haben, und es wäre von Interesse, die Ansicht dieses gemäßigten und vernünftigen Geistes über die Streitfrage kennenzulernen. Doch konnte das Gedicht bisher nicht aufgefunden werden. Anmerkungsweise sei hinzugefügt, daß ihm verschiedentlich in Hss. exegetische Briefe des Michael Glykas zugeeignet werden.

Seine hagiographisch-homiletische Tätigkeit umfaßt nach Ausweis der Handschriften eine Predigt auf das Hypapantefest, eine auf den Sonntag der Kreuzverehrung, eine Bearbeitung der Silvester-Legende, ein Hypnema auf Kyrillos von Alexandria und auf Sophronios von Jerusalem und schließlich eine Vita der hl. Eupraxia. Aber auch der Kirchenpoesie widmete er sein Interesse. Er schrieb Erläuterungen zu den *κανόνες ἀναστάσιμοι* des Joannes Damaskenos mit einer Erklärung der kirchenpoetischen Termini, einen Kommentar zu den Tetrasticha u. Monosticha des Gregorios von Nazianz und einen Kanon auf die Theotokos über die verschiedenen Häresien.

Joannes Zonaras war zunächst hoher kaiserlicher Beamter und bekleidete am Hof des Kaisers Alexios I. das Amt eines Großdrungars *τῆς βίβλης* und des *πρωτασηκρήτης*. Nach dem Tod des Kaisers wurde er Mönch auf der Insel Hagia Glykeria. Voll zu würdigen wäre seine Tätigkeit erst nach Herausgabe aller seiner Schriften.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 85. 88. 135. 138; — BHG 419 m. 631 m. 1633–1634. 1641. 1962 c. 2099; — Krumbacher bes. 370–376; — Jugie I 409 – 410; — Herman 23–24; — DTG XV 2, 3705–3708 (E. Amann); — LTK X 1092–1093 (F. Dölger); — DDroitCan. VI 129–130 (E. Herman); — J. Dräseke, Johannes Zonaras' Commentar zum kanonischen Brief des Gregorius von Neocäsarea, ZWissTheol. 37 (1894) 246–260; — V. Grumel, Autour du voyage de Pierre Grossolanus, EO 32 (1933) 22–33; — Ehrhard, Überlieferung I 2, 667. 668; I 3, 52. 60. 156. 197. 298. 316. 458. 476. 511. 842.

883 u. a.; — A. Pavlov, Zur Frage nach dem chronologischen Zusammenhang zwischen Aristenos und Zonaras (russ.), Žurnal Minist. narod. 303 (1896) 172–199; — M. Krasnožen, Synopsis des kirchlichen Rechts und der Geschichte seiner Ausbildung (russ.), VVrem. 17 (1910) 225–246; — ders., Ausleger des Rechtsbuches der Ostkirche, Jurjev 1911; — ders., Der Kommentar d. Alexios Aristenos zur kanonischen Synopsis (russ.), VVrem. 20 (1913) 189–207; — Zum Historiker weitere Literatur bei Moravcsik 344–348.

Ediert sind: der Kommentar zum kanonischen Recht: PG 137 und 138 jeweils im Anschluß an den Kommentar Balsamons; und Rhalles-Potles II–IV (jeweils vor Balsamon); – über Vetternehe: PG 119, 741–742 und Rhalles-Potles IV 592–597; – über die *ἐκροή*: PG 119, 1011–1032 und Rhalles-Potles IV 598–611; – auf Sylvester: Roma e l'Oriente 6 (1913) 340–367; lat. Lipomanus V 353–363; – auf Sophronios: A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* V 137–150; – Kirchenpoetische Termini: W. Christ, Beiträge zur kirchlichen Literatur der Byzantiner, Sb. Bayer. AW 1870, 2, München 1870; – Kanon auf die Theotokos: PG 135, 413–22; – Kommentar zu Gregorios von Nazianz: PG 38.

Ein etwas jüngerer Zeitgenosse des Joannes Zonaras ist Alexios Aristenos, der der Reihe nach die verschiedensten Würden kirchlicher und halb-kirchlicher Natur bekleidete; er war Hieromnemon, Nomophylax und Orphanotrophos. Schließlich wurde er Megas Oikonomos der Großen Kirche, gab aber darüber sein Amt als Nomophylax nicht auf. Zuletzt ist er auf der Synode von 1166 bezeugt, ohne daß wir wüßten, ob er dieses Jahr lange überlebt hat.

Alexios Aristenos ist der Verfasser eines Kommentars zu jener Synopsis canonum, welche Symeon dem Metaphrasten zugeschrieben wird. Er schrieb diesen Kommentar im Auftrag des Kaisers Joannes II. Komnenos (1118–1143), also wahrscheinlich vor dem Kommentar des Joannes Zonaras. Sein Werk wurde wegen seiner Klarheit und Prägnanz geschätzt und ging auch in die Kormčaja Kniga des Serben Sava über.<sup>1</sup>

Die Synopsis des Symeon Metaphrastes (?) ist fälschlich unter dem Namen des Aristenos gedruckt: PG 133, 63–114 = PG 114, 236–292; – der Kommentar im Anschluß an die Kommentare des Balsamon und Zonaras in PG 137 und 138 und bei Rhalles-Potles II–IV.

Der dritte und bekannteste unter den großen Kanonisten des 12. Jahrhunderts ist Theodoros Balsamon. Er stammte aus Konstantinopel, wurde Diakon an der Hagia Sophia und bekam neben dem eines Nomophylax das wichtige Amt eines Chartophylax, als welchem ihm neben anderem die juristische Beratung und Vertretung des Patriarchen oblag. In den achtziger Jahren wurde er zum Patriarchen von Antiocheia gewählt (zwischen 1185 und 1191). Er wählte jedoch Konstantinopel als seine Residenz und nahm den Stuhl des hl. Petrus nie an Ort und Stelle ein. Sein Todesdatum ist nicht bekannt; 1195 ist terminus post quem.

Sein wichtigstes Werk ist der Kommentar zum Nomokanon der XIV Titel, den er auf Anregung des Kaisers Manuel I. Komnenos und des Patriarchen Michael von Anchialos verfaßte und an dem er bis an sein Lebensende feilte. Sein Bestreben war es, die Konkordanz zwischen den sich widersprechenden Kanones, sowie zwischen Kirchen- und Kaiserrecht herzustellen. Er erläuterte in diesem Kommentar aber nicht nur die XIV Titel, sondern auch die Kanonensammlung, wobei ersich eng an Zonaras anlehnt. Für uns von besonderem Interesse ist sein Kommentar deshalb, weil er bei seinem starken

<sup>1</sup> Krumbacher 607, 611; – Herman 21–23; – DTC I 1864 (L. Petit); – LTK I 645 (P.Lex); – DHGE II 394–395 (S. Petrides); – über den Text des Kommentars: K. E. Zachariae von Lingenthal, S. Preuß. AW 53 (1887) 1155–1159; – weitere Literatur

bei Zonaras S. 656; – Über einen vom gedruckten abweichenden Aristenos-Text in den Scholien (überliefert durch Bartholomaeus von Konstantinopel) vgl. A. Dondaine, ArchFrPraed. 21 (1951) 423–424.

historischen Bestreben zahlreiche Dokumente überliefert, teils wörtlich, teils im Exzerpt, die uns sonst nicht bekannt wären.

De jure dem Patriarchen Georgios und seiner Endemusa zugehörig, faktisch aber eine Leistung des Balsamon sind die etwa 60 – die Zahl schwankt – kanonischen Antworten auf Anfragen, welche der Patriarch Markos von Alexandria im Jahre 1195, als er in Konstantinopel weilte, an die Synode richtete. Eine zweite Rezension dieser Antworten, die jedoch nicht vom gleichen Autor stammen kann – Markos hat vielleicht durch zwei Gutachter die Apokriseis herstellen lassen –, ist mit großer Wahrscheinlichkeit nicht Balsamon, sondern dem Metropolitens Joannes von Chalkedon, einem Zeitgenossen des Balsamon, zuzuteilen.

Balsamon verfaßte auch eine Reihe von kanonistischen Monographien, die zum Teil ein charakteristisches Licht auf die Bewegung im Beamtenapparat des Patriarcheions werfen; unter anderem verteidigt Balsamon heftig die althergebrachten Rechte des Chartophylax gegen den aufstrebenden Protekdikos. Im Auftrag der Patriarchen hat Balsamon auch eine Reihe anderer Synodalakte, wie es seines Amtes war, ausgefertigt. Von Balsamon stammt aller Wahrscheinlichkeit nach auch der kanonistische, anonym überlieferte Traktat über die Bischofsmetathesen (aus dem Jahre 1189), der in Wirklichkeit einen Synodalakt anlässlich der Translation des Patriarchen Dositheos auf den Stuhl von Konstantinopel darstellt.

Einige Handschriften weisen dem großen Kanonisten auch Scholien zu den Propheten zu; Fabricius (X 382) nennt auch ein Martyrium der hl. Theodoros und des Klaudios, eine Zuweisung, die erst noch der Klärung bedarf.<sup>1</sup>

Kommentar zum Nomokanon und der Collectio canonum: Rhalles-Potles I–IV, Athen 1852–1854 und PG 137 und 138; – Antworten an Patriarch Markos: 64 Antworten (aber nr. 45 fehlt!): PG 138, 937–1112 und 66 Antworten bei Rhalles-Potles V 447–494; – die Rezension des Joannes von Chalkedon ed. M. Gedeon, *Néa βιβλιοθήκη εκκλησιαστικῶν συγγραφέων*, Konstantinopel 1903, 135–160 (unvollständig), und ders. in 'Εκκλ. 'Αλήθ. 3, (1915) 169–173. 177–182. 185–188 (fehlt nr. 55); – die fünf Monographien (μελέται): PG 119 1162–1224; nochmals mit 2 weiteren: PG 138, 1013–1076 und 1335–1382; dieselben sieben um eine achte vermehrt: Rhalles-Potles IV 497–579; – Kommentar zu Fragen von Mönchen zur Zeit des Patriarchen Nikolaos III, PG 138, 937–950 und Rhalles-Potles IV 417–426; – Synodaldekret aus der Zeit des Patriarchen Chariton (1177–1178) ed. A. Pavlov, *VVrem.* 2 (1895) 503–511, und nochmals M. Gedeon, *Néa βιβλιοθήκη* a. a. O. 127–136, und ders., *Ἀρχαῖον ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας* 1 (1911) 228–237; – über die Bischofstranslationen: Rhalles-Potles V 391–394 und PG 119, 904–909.

Neben den großen Kommentatoren des kanonischen Rechts aus der Zeit der Komnenen und Angeloi sind auch noch kleinere Kanonisten zu nennen, deren schriftstellerische Leistung sich auf kurze Traktate oder Erlasse beschränkt.

<sup>1</sup> Ehrhard 139; – Krumbacher 607; – DTC II 135–137 (L. Petit); – DDroit-Can. II 76–83 (E. Herman); – Herman 24–26; – Grumel, *Regest* 1184 (hier auch über Joannes von Chalkedon); – V. Narbekov, *Der Nomokanon des Photios mit der Erklärung Balsamons*, 2 Bde, Kazan 1889–1899 (russ. Übers. mit Einführung); – M. Krasnošen, *Die Ausleger...* siehe oben

Anm. 1 S. 656; – S. Lampros, *Zwei Berichtigungen und Ergänzungen zu Rhallis-Potlis*, BZ 5 (1896) 565–566; – Emereau, *EO* 24 (1925) 176; – V. Grumel, *Le Περὶ μεταθέσεων et le patriarche de Constantinople Dositheé*, *RevEtByz.* 1 (1943) 239–249; – A. P. Christophilopoulos, *Ἡ σχέσις τῶν κανόνων πρὸς τοὺς νόμους καὶ Θεόδωρος Βαλααμῶν*, *Ἐπετηρίς* 21 (1952) 69–73.

In den Ausgang des 11. Jahrhunderts gehört ein Bischof Anastasios von Kaisereia in Palästina – es ist nicht unwahrscheinlich, daß es sich um Kaisereia Philippu handelt. Wir besitzen von ihm einen liturgisch-kanonistischen Traktat über das Fasten des Koimesis-Festes.<sup>1</sup>

PG 127, 520–525.

Ein Chartophylax Petros ist 1087 bezeugt als Diakon; vielleicht ist er identisch mit dem Archidiaconos und Chartophylax Petros des Jahres 1106. Dazwischen liegen kanonische Antworten eines Chartophylax Petros aus dem Jahre 1092 oder 1095–1096. Man darf wohl annehmen, daß es sich in den drei Fällen um dieselbe Persönlichkeit handelt. Die Antworten – 24 an der Zahl – sind in zwei Rezensionen erhalten geblieben, die sich nur in 16 Nummern decken. Auch eine Schrift über die Woche τοῦ τυροφάγου ist bekannt geworden, wozu schließlich noch eine Fastenpredigt kommt.<sup>2</sup>

Antworten Serie I: Rhalles-Potles V 369–373 und PG 119, 1093–1097; – Ser. II: V. Benešević, Zapiski der kaiserl. AW VIII ser. VIII 14 Petersburg 1909; – über die Woche τοῦ τυροφάγου: ed. M. Gedeon, Ἀρχαῖον ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας 1 (1911) 291–306; – Fastenpredigt: ed. Chrysostomos Lauriotis, Ἐκκλ. Ἀλξ. 27 (1907) 135–137. 236–237. 431–432. 459–460. 512.

Für das Jahr 1121 ist uns der Chartophylax Michael Chumnos bezeugt, der wohl kurz darauf Erzbischof von Thessalonike wurde und spätestens 1133 gestorben ist. An kanonistischen Arbeiten kennen wir ein kurzes Exposé über die Verwandtschaftsgrade im Eherecht und ein Pittaktion über das Mittwochs- und Freitagssfasten. Unedierte ist ein kurzer Traktat über die Fastenpraxis im Berol. Phill. 1477. Dem Incipit nach zu schließen (Περὶ νηστείας ἐκάστης τετάρτης καὶ παρασκευῆς) dürfte er sich kaum von dem genannten Pittaktion unterscheiden.

Michael Chumnos ist auch der Verfasser einer Akoluthie auf die Martyrerbrüder Alpheios, Zosimos, Alexandros und Markos; sein Werk ging jedoch bei der Einnahme von Thessalonike 1185 zugrunde und wurde durch Eustathios ersetzt.<sup>3</sup>

Auf die unkontrollierbare Nachricht des Patriarchen Dositheos hin erwähnen sowohl Demetrakopulos wie Ehrhard einen Erzbischof Adrianos von Bulgarien unter den antilateinischen Polemikern des 15. Jahrhunderts. Ein solcher Erzbischof verdankt aber seine Stellung in der Reihe der Achridenoi einzig dieser Quelle. Vaillhé spricht die Vermutung aus, daß es sich bei diesem Adrianos um niemand anderen handle als um den achridener Erzbischof Joannes Komnenos, den Sohn des Protosebastos Isaak Komnenos und Neffen Kaiser Alexios' I. Joannes hieß vor seiner Erhebung Adrianos und hatte den Titel Sebastos. Jedenfalls war er 1156 Erzbischof, vielleicht aber schon in den vierziger Jahren. Von einer antilateinischen Polemik scheint sich keine Spur erhalten zu haben. Der Vat. gr. 2198 enthält dagegen aus seiner Feder eine Umarbeitung des Syntagma canonum.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 156, – DHGE II 1469–1470 (R. Janin); – V. Grumel, EO 32 (1933) 174.

<sup>2</sup> Herman 14–15.

<sup>3</sup> Krumbacher 482; – Herman 18; – Emereau, EO 23 (1924) 411; – Catholicisme II 764–765 (V. Laurent); – L. Petit,

EO 5 (1901–27) 27.

<sup>4</sup> Ehrhard 114; – DHGE I 613–614 (S. Vaillhé); – V. Benešević, Der Nomokanon des Erzbischofs Johannes Komnenos von Achrida, VVrem. 22 (1915–1916) 41–61.

Hierher gehört auch der Chartophylax Joannes Pantechnes, der wahrscheinlich mit dem Skeuphylax Pantechnes der Großen Kirche identisch und damit für 1166 bezeugt ist. Wir besitzen von ihm einen kanonischen Bescheid auf eine Anfrage über den Fleischgenuß am Mittwoch und Freitag nach Ostern und Pfingsten.<sup>1</sup>

Chumnos über die Verwandtschaftsgrade: PG 119, 1297–1300 und Rhalles-Potles V 397–398; – Über die Fasten: B. Benešević, *Studi bizantini* 2 (1927) 184–185; – Fragmente: PG 119, 1232. 1240; 104, 1193–1194; – Pantechnes über das Fasten: A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia graeca Sacra*, Petersburg 1909, 273–274.

Das Jahrhundert der Komnenen und Angeli kennt auch eine Reihe nicht unwichtiger Patriarchalentscheidungen und Synodalerlasse, welche das Kirchenrecht der Zeit mitbestimmen haben oder mitzubestimmen versuchten. Besonders tätig war der Patriarch Nikolaos III. Grammatikos (1084–1111), der nicht immer Lust hatte, das zu vollziehen, was Alexios I. Komnenos befahl. So äußerte er sich vor allem gegen die willkürlichen Rangerhöhungen von Bistümern und beschwor damit einen Streit herauf, der ihn in Gegensatz zu seinen eigenen „Kathedraldignitären“ brachte. Er regelte mit seiner Synode auch die Abgabe des „Kanonikon“ und spielte schließlich keine unbedeutende Rolle in den Versuchen Alexios' I., die Beziehungen zu Alt-Rom wieder anzuknüpfen. Seine wahre Position gegenüber Rom gibt er in einem dogmatischen Schreiben an den Patriarchen Symeon von Jerusalem klar zu erkennen: er ist durchaus ein Feind der Union. Unter seinem und seiner Synode Namen geht auch eine dogmatische Entscheidung über den Bilderkult anlässlich der Kontroversen mit Leon von Chalkedon. In monastice hatte er vor allem mit der Vlachenaffäre auf dem Athos zu tun, beantwortete auch eine Reihe kanonistischer Anfragen der Athosmönche und erließ schließlich einige eherechtliche Entscheidungen sowie eine Reihe von Anathematismen gegen den von Alexios I. so scharf verfolgten Bogomilismus. Pitra druckte unter dem Namen des Nikolaos einen Traktat *Περὶ νηστείας*, den die Mehrzahl der Hss. dem antiochenischen Patriarchen Johannes Oxiteis zuteilt.<sup>2</sup>

Gegen die Rangerhöhung der Bistümer: PG 119, 864–884 und Rhalles-Potles V 62–75; – über das Kanonikon: PG 119, 860–864 und Rhalles-Potles V 60–62; – Synodalentscheidung über das Schisma mit Rom: W. Holtzmann, *BZ* 28 (1928) 60–62; – Brief an Urban II: *BZ* a. a. O. 62–64; – an Symeon: A. Pavlov, *Kritische Versuche zur ältesten griechisch-russischen Polemik gegen die Lateiner* (russ.), Petersburg 1878, 158–168; – Ein „Semeioma“ über den Prozeß gegen Leon von Chalkedon mit dem Synodalentscheid: *Mansi* XX 1103–1114 und PG 127, 972–984; – zur Vlachenaffäre einige Dokumente bei Ph. Meyer, *Die Hauptkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, 167–169. 174–175; A. Mordtmann, *Ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει Φιλολογικὸς Σύλλογος. Δελτίον Ἀρχαῖοι*. Beiband zu Bd. 20–22, Konstantinopel 1892, 61–72; Chatzeioannu, *Χρυσόβουλλα καὶ τυπικὰ περὶ τοῦ ἁγίου ἔρους* I, Athen 1935, 27–29. 33–34; – Kanon. Ant

<sup>1</sup> Herman 20.

<sup>2</sup> Grumel, *Regest* 938–998; – ders., *EO* 32 (1933) 174–177; – ders., *Jérusalem entre Rom et Byzance: Une lettre inconnue du patriarche de Constantinople Nicolas III à son collègue de Jérusalem (vers 1089)*, *EO* 38 (1939) 104–117; – ders., *Un document canonique inédit du patriarche Nicolas III*

*Grammaticos*, *EO* 39 (1940–1942) 342–348; – W. Holtzmann, *Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089*, *BZ* 28 (1928) 38–67; – Zum Bogomilenprozeß: M. Jugie, *EO* 12 (1909) 261–262, und ders., a. a. O. 15 (1912) 247; – G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig 1908, 173–175.



worten an die Athosmönche: Pitra, Spicilegium IV 477; eine zweite Sammlung von Antworten a) längere Rezension: Pitra, Spicilegium IV 476–480, und J. Oudot, Patriarchatus Constantinop. Acta selecta I, Vatican 1941, 12–27; b) kurze Rezens. PG 138, 937–949 und Rhalles-Potles V 417–426; – gegen die Bogomilen: PG 131, 40–48 und L. v. Thallóczy, Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina 3 (1895) 362–365. 370–371; – Antworten an den Bischof von Zetunio: franz. Zusammenfassung von V. Grumel, EO 39 (1940/1942) 342–348; – ein abgekürzter Nomokanon (überarbeitet von späterer Hand) im Vat. gr. 784; – weitere kanonische Entscheidungen: V. Benešević, VVrem. 11 (1904) 2. Anhang 48; PG 137, 701–704 und Rhalles-Potles II 430–431; – Zeremoniell der Proskomidie: A. Pavlov, Nomokanon pri bolšem trebnikě, Moskau 1897, 410–412, und A. Mai, Nova patrum bibliotheca X 2, 111–112; – Über das Fasten: Pitra, Spicilegium IV 481–487.

Die wichtigsten Aktenstücke aus dem Patriarchat des Patriarchen Michael II. Kurkuas Oxites (1143–1146) befassen sich mit der Bogomilengefahr. So wurden die bogomilischen Praktiken des Klemens von Sasima und Leontios von Balbissa verurteilt, es wurde einem Mönch Nephon der Prozeß gemacht und schließlich nochmals der Fall des Klemens und Leontios aufgerollt. Des weiteren kennen wir eine *Δήλωσις* an den Kaiser über die Präskantifikatenliturgie und weitere Liturgika, sowie einen Brief an einen Mönch über die Entwicklung des Ritus des Kommunionempfanges.<sup>1</sup>

Vom Patriarchen Kosmas Attikos (1146–1147) ist eine im Gegensatz zu seinem Chartophylax ergangene Entscheidung über die Abstinenz zwischen Ostern und Pfingsten erhalten.<sup>2</sup> Von Patriarch Nikolaos IV. Muzalon kennen wir – federführend war der Chartophylax Konstantinos – kanonistische Antworten zum Eherecht, Mönchs- und Beichtrecht, zur *Communicatio in sacris*, zur *Adelphopoiia* usw.<sup>3</sup>

Michael II. zu Klemens von Sasima usw.: Rhalles-Potles V 85–87. 87–88 und A. Papadopoulos-Kerameus, VVrem. 2 (1895) 720–723; – gegen Nephon: Mansi XXI 597–604; Rhalles-Potles V 88–90. 90–91; – Delosis an den Kaiser: M. Gedeon, *Ἀρχαῖον ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας* 1 (1911) 31–35; – Kommunionritus: M. Gedeon, a. a. O. 36–42; – Kosmas über die Abstinenz: A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia graeca Sacra*, Petersburg 1904, 273–284; – Nikolaos IV. *Responsa canonica*: V. Benešević, VVrem. 11 (1904) 2. Beilage 53 und untermischt mit anderen bei Pitra, *Analecta* VI 709–718.

Patriarch Konstantinos IV. Chliarenos (1154–1157) hatte sich vor allem mit dem Fall Soterichos Panteugenos zu befassen,<sup>4</sup> während sein Nachfolger, Lukas Chrysoberges (1157–1170), mit seiner Synode jenen Streit über die Stelle „Der Vater ist größer als ich“ in kanonische Bahnen zu lenken hatte, den Kaiser Manuel mit so viel Mißgeschick zu einer Staatsaffäre aufgebauscht hatte. Es werden Anathematismen für das Synodikon abgefaßt und genehmigt, ein Formular für die Adhäsionserklärung an die kaiserliche Theologie ausgefertigt, der Diakon und Kanstrinsios Samuel wird verurteilt und schließlich ein umfassendes Protokoll über den ganzen Fall abgefaßt. Nicht zuletzt sind kanonische *Responsa* der Patriachatskanzlei zu nennen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Grumel, Regest 1011–1123; – S. Salaville, *Une explication du patriarche Michel l'Oxite sur la formule de consécration eucharistique*, EO 16 (1913) 289–291; – A. Papadopoulos-Kerameus, *Βογομιλικά*, VVrem. 2 (1895) 720–723; – Jugie III 279–281.

<sup>2</sup> Grumel, Regest 1024–1026.

<sup>3</sup> Grumel, Regest 1027–1035.

<sup>4</sup> Grumel, Regest 1154–1157; – siehe auch oben S. 623.

<sup>5</sup> Grumel, Regest 1045–1108; – siehe oben S. 622; – V. Laurent, EO 33 (1934) 312–313; – G. Stadtmüller, Michael Choniates, Rom 1934, 149–152.

Der Responsa an den Patriarchen Markos von Alexandria aus der Kanzlei des Patriarchen Georgios II. Xiphilinos wurde schon bei Balsamon (oben S. 658) gedacht. Neben diesen dort zitierten berühmten kanonischen Antworten an Markos sind noch Entscheidungen zum Bischofsrecht auf stauropegem Klostergrund zu nennen.<sup>1</sup>

Zum Fall Soterichos Panteugenos: Semeioma vom 26. I. 1156: PG 140, 148–154 (mit eingeschlossenem Gutachten des Metropoliten Eustathios von Dyrrhachion); – Urteil vom 12. V. 1157: PG 140, 177–197 und I. Sakkelion, Πραγματικὴ Βιβλιοθήκη, Athen 1890, 316–325; – Absetzung des Panteugenos: PG 140, 193–197 und Sakkelion, a. a. O. 325–327; – Lukas Chrysoberges: Anathematismen zum Streit über „der Vater ist größer“: PG 140, 261–264; – neues Adhäsionsformular: PG 140, 266–267; – Semeioma vom 4. IV. 1166: PG 140, 273–274; – gegen den Kanstrinsios Samuel: PG 140, 269–272; – Ekthesis über die Vorgänge: PG 140, 201–281; – kanon. Antworten: A. Almazov, Unedierte kanonische Antworten des Patriarchen von Konstantinopel Lukas Chrysoberges und des Metropoliten von Rhodos Neilos, Odessa 1903, 18–49; – Verbot der munera saecularia: PG 138, 88–92 und Rhalles-Potles III 345–348; – zum Eherecht: PG 119, 769–773, Rhalles-Potles V 95–98, Mansi XXII 12–13; – zum kirchl. Güterrecht: F. Uspenskij, Izvěstija des Russ. Archaeol. Instituts 5 (1900) 30–42; Oudot 30–32; – Georgios Xiphilinos zum Bischofsrecht: I. Sakkelion, Δελτίον 3 (1889–1891) 419–424; A. Papadopoulos-Kerameus, BZ 11 (1907) 75–78; ders., Ἀνάλεκτα I 461–464; PG 119, 888–889; Rhalles-Potles V 101–102.

## G. KIRCHLICHE DICHTUNG

Kein byzantinisches Jahrhundert scheint so wenig liturgische Dichter hervorgebracht zu haben wie gerade das Jahrhundert der Komnenen. Außer den in anderem Zusammenhang genannten Dichtern sind hier nur noch ein paar Namen nachzutragen.

Der Mönch Joannes von Grottaferrata – auch Joannes von Rossano genannt – hat zahlreiche Dichtungen verfaßt, u. a. auch einen Kanon auf den hl. Bartholomaios von Grottaferrata. Joannes ist am 16. Oktober 1181 gestochen.<sup>2</sup>

Als Verfasser eines Bußkanons ist in einer Hs. des 12. Jahrhunderts ein Hymnograph Thomas angegeben. Ob es derselbe Thomas ist, dem eine Hs. des 15. Jahrhunderts einen Beichtkanon zuteilt, muß dahingestellt bleiben.<sup>3</sup>

Der Protokuropalates Georgios Skylitzes lebte unter Kaiser Manuel I. Komnenos (1143–1180). Er nahm an der Synode von 1166 teil und muß noch 1172 gelebt haben. Er schrieb neben 100 iambischen Versen auf die Ὀπλοθήκη des Andronikos Kamateros (entstanden zwischen 1172 und 1180) eine Akoluthie auf die Translation des Steines, auf dem Joseph von Arimathäia Jesus nach der Abnahme vom Kreuz gesalbt haben soll. Der Stein kam im 27. Jahre der Regierung Manuels, im Jahre 1169, nach Konstantinopel. Ferner kennen wir von ihm zwei Kanones, einen auf den hl. Demetrios, der vielleicht ins Jahr 1148 gehört, und einen zweiten auf den hl. Georgios. Nur in bulgarischer Übersetzung erhalten ist eine Vita des hl. Joannes von Rila (10. Jahrhundert), die nach Zlatarskis kühner Hypothese ein griechi-

<sup>1</sup> Grumel, Regest 1037–1044.

<sup>3</sup> Emereau, EO 25 (1926) 184.

<sup>2</sup> Emereau, EO 22 (1923) 434.

ches Propagandastück gegen eine ältere slavische Legende gewesen sein soll.<sup>1</sup>

Auf die Hoplotheke: Demetrakopulos, Ὁρθ. Ἑλλ. 26–29; – Akoluthie: Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα V 180–189 und 424–426; – die zwei Kanones: S. Petrides, Deux canons inedites de Georges Skylitzès, VVrem. 10 (1903) 460–494; – Leben des Joannes von Rila: ed. I. Ivanov, Godišnik der Univ. Sofia, Ist.-Fil. Fak. 32, 13, Sofia 1936, 103–108.

## 6. VOM ZUSAMMENBRUCH DES REICHES (1204) BIS ZUM AUSBRUCH DES PALAMISMUS

### A. DOGMATIK UND POLEMIK

Ähnlich wie die Theologie des 12. Jahrhunderts hebt auch die des 13. Jahrhunderts mit einer großen polemischen Summe an. Ihr Verfasser ist Niketas Choniates, der jüngere Bruder des Athener Metropolitens Choniates, von dessen Predigtätigkeit schon oben (S. 637) die Rede war.

Niketas ist etwa um die Mitte des 12. Jahrhunderts geboren und folgte seinem Bruder zur Ausbildung nach Konstantinopel. Nach Abschluß seiner Studien trat er in den Staatsdienst, war unter Kaiser Isaak Angelos kaiserlicher Sekretär, wurde Themenstrategos und schließlich Logothetes τῶν σεκρέτων. Nach der Eroberung Konstantinopels floh er nach Nikaia, wo wir ihn bald im Dienste des Kaisers Theodoros I. Laskaris finden. Er muß jedoch schon um 1212 gestorben sein. Niketas ist vor allem bekannt durch sein großes Geschichtswerk, das die Zeit von 1118 bis 1206 behandelt. Für die Geschichte der Theologie ist er von besonderer Bedeutung durch eine sehr aufschlußreiche und quellenmäßig gut fundierte Neuausgabe der Πανοπλία δογματική des Euthymios Zigabenos, die ebenfalls den Titel πανοπλία führte, gewöhnlich jedoch Θεσαυρὸς τῆς ὁρθοδοξίας genannt wird, eine Bezeichnung, die von Theodoros Skutariotes stammt. Der Thesaurus ist erst in Nikaia entstanden. Niketas hatte es sich zum Ziel gesetzt, die älteren Häresien, die bei Zigabenos zu kurz gekommen seien, ausführlicher zu behandeln. Er benützt dazu weitere Quellen, die Zigabenos außer acht gelassen hatte. In den späteren Partien gibt er Zigabenos meist wortgetreu wieder. Dabei ergeben sich gelegentlich Störungen, da Niketas Euthymios manchmal kürzt, das Verweissystem seines Vorgängers aber beibehält. Manche Hss. geben bei den aus Zigabenos entnommenen Teilen nur das Incipit. Bei einigen neueren Häresien bringt Niketas wiederum größere Erweiterungen zum Text des Zigabenos. Niketas verwertete in seinem Werk neben den Vätern auch byzantinische Theologen und geht dabei sogar bis ins 12. Jahrhundert; damit wird er eine wichtige Quelle für die Theologiegeschichte gerade des 12. Jahrhunderts. Es scheint jedoch, daß die Bücher 17–22 nicht unmittelbar von Choniates stammen, sondern ein Werk des Theodoros Skutariotes, Diakons von

<sup>1</sup> Ehrhard 90; – Emereau, EO 22 (1923) 426–427; – V. Zlatarski, Georgios Skylitzes und die von ihm geschriebene Vita des hl. Joannes von Rila (bulg.), Izvestija der

Bulgar. Histor. Gesellschaft 13 (1933) 49–80; – A. P. Péchayre, Les vies du saint Jean du Rila, EO 37 (1938) 385–390; – Moravcsik 566–567 (mit weiterer Literatur).

Kyzikos, sind; doch bedarf diese Frage noch der Klärung, die nur von einer kritischen Ausgabe zu erwarten ist, welche noch aussteht.

Kleinere theologische Abhandlungen, die Niketas in den Hss. zugeschrieben werden, stellen sich als Teile des Thesaurus heraus.

Unter dem Namen eines Niketas Choniates gehen auch einige Predigten. Doch dürften sie nicht unserem Niketas angehören. So schreibt Omont unserem Niketas eine Homilie auf den dritten Fastensonntag zu, die in Wirklichkeit ein Werk Michael Choniates' ist, sowie eine Homilie auf den Palmsonntag, die ebenfalls Michael zugehört. Ein Enkomion auf die Erzengel Michael und Gabriel möchte A. Ehrhard lieber dem Metropoliten von Chonai, Niketas, zuteilen, der Niketas Choniates einst aus der Taufe gehoben hatte. Die hsl. Überlieferung ergibt, daß es einem Niketas Rhetor gehört.<sup>1</sup>

Der Thesaurus hat noch keine vollständige Ausgabe gefunden. Buch 1–5 mit Abschnitten aus Buch 6. 8–10. 15. 17. 20. 22–25: PG 139, 1101–1444 und 140, 9–28; – Ausz. aus 23 und 24 ed. L. Fr. Tafel, *Annae Comnenae supplementum*, Tübingen 1832, (mir unzug.); – den Tomos über Michael Glykas Sikidites ed. S. Eustratiades, *Μ. τοῦ Γλυκᾶ, Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γαφῆς κεφάλαια I*, Athen 1906, S. κ'–μ'; – in PG nicht enthaltene Teile des Buches 17 ed. J. Andreades, *Θεολογία* 10 (1932) 47–55; – ders., *Θεολογία* 11 (1933) 262–264 veröffentlicht ein Bruchstück aus Buch 20 über die Lizikianer; – die Predigt auf die Erzengel: PG 140, 1221–1245.

Zu den Dogmatikern der Übergangszeit darf man auch den Patriarchen Joannes X. Kamateros (1198–1206) rechnen, der sich nach dem Fall von Konstantinopel freiwillig ins Exil zurückzog. Er ist nach einer ansprechenden Hypothese der Verfasser jener „Drei Abhandlungen eines unbekanntenen griechischen Schriftstellers aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts“, die der Bischof Arsenij herausgegeben hat.<sup>2</sup> Die erste dieser Abhandlungen richtet sich gegen Hugo Eteriano, jenen Italiener, der am Hofe Manuels I. die patristischen Argumente der Griechen für ihre Lehre vom Hl. Geist untersucht und die lateinische Lehre begründet hatte; – wobei wir auch erfahren, daß Joannes X. gegen Eteriano noch ein ausführlicheres Werk geschrieben hat. Die zweite Abhandlung richtet sich vielleicht gegen den päpstlichen Legaten des vierten Kreuzzuges, Pietro Capuano.

Wir besitzen von Joannes Kamateros auch zwei Briefe an Papst Innozenz III. Der eine aus dem Jahre 1199 beweist eine zögernde Haltung gegenüber Rom; Hauptargument ist die Anfügung des Filioque ans Symbolum. Ein

<sup>1</sup> Ehrhard 91–92; – ders., Überlieferung I 3, 323 und 326; – BHG 1291; – Krumbacher 281–286; – Jugie I 412–413; – LTK I 189–190 (V. Laurent); – DTC I 316–318 (M. Jugie); – Moravcsik 444–450; – G. Stadtmüller, Michael Choniates, Rom 1934 passim; – L. Petit, Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires, *VVrem.* 11 (1904) 465–493; – J. Dräseke, Zu Niketas Akominatos, *BZ* 20 (1911) 101–105; – F. Cavallera, *Le trésor de la foi orthodoxe de Nicéas Acominatos Choniates*, *Bulletin de littérature ecclési.* 1913, 124–137; – ders., *Deux lettres inédites de Mgr. Petit à propos d'un projet*

de publication du Thesaurus de Nicéas Choniates, *Memorial L. Petit*, Bucarest 1948, 46–50; – zum falschen Beinamen Akominatos vgl. V. Grumel, *Ἐπετηρίς* 23 (1953) 165–167.

<sup>2</sup> So J. Hoeck, Nikolaos-Nektarios von Otranto, *Diss. München* (Photom. Expl.) 1943; – es sind die Abhandlungen, die J. Dräseke einem jüngeren Nikolaos von Methone des 13. Jahrhunderts zuweisen wollte; vgl. J. Dräseke, Zu Nikolaos von Methone, *ZWissTheol.* 41 (1898) 402–411; – ders., Ein unbekannter Gegner der Lateiner, *ZKG* 18 (1898) 546–571.

zweiter, unedierter Brief befaßt sich mit der Widerlegung der päpstlichen Primatialansprüche.

Synodalentscheide des Patriarchen befassen sich mit der Häresie des Michael Glykas und mit Anfragen des armenischen Erzbischofs Nerses, die dogmatisch-exegetischer Natur sind, z. B. über den Teufel, die Einwohnung des Geistes usw.<sup>1</sup>

Drei Abhandlungen, ed. Bischof Arsenij, Moskau 1892; – erster Brief an Innozenz III.: lat. PL 214, 756–758; – Fragm. des zweiten: ed. M. Jugie, IV 340–341. 386–387. 456–457; es ist die Antwort auf den Papstbrief PL 214, 758–765.

Der Metropolit Basileios von Kerkyra schrieb einen Brief an einen Papst, wahrscheinlich Innozenz III., worin er gegen die Abhaltung eines oikumenischen Konzils ohne den Patriarchen von Konstantinopel protestiert; ebenso wendet er sich scharf gegen die Vertreibung griechischer Bischöfe von ihren Sitzen.<sup>2</sup>

Ed. A. Demetrakopulos, 'Εθνικὸν Ἡμερολόγιον 1870, 187–192.

Vielleicht ist dieser Basileios identisch mit dem Metropoliten Basileios Pediaites von Kerkyra, der seinen Stuhl noch im 12. Jahrhundert eingenommen hat. Von ihm kennen wir einen Klagebrief an Konstantinos Stilbes über die Verhältnisse in seinem Bistum und (unediert im Escor. Y II 10) zwei Reden an einen Patriarchen.<sup>3</sup>

Brief: ed. S. Lampros. Κερκυραϊκὰ ἀνέκδοτα, Athen 1882, 42–49.

Die Einnahme der Stadt Konstantinopel durch die Lateiner war zwar gegen den Willen des Papstes Innozenz III. geschehen, als die Tatsache aber vollendet war, gedachte der Papst auch den griechischen Klerus der Hauptstadt und des unterworfenen Landes unter seine Obödienz, d. h. zur Anerkennung des Primats, zu bringen. Der psychologische Augenblick war denkbar schlecht gewählt, und bald organisierte sich denn auch der Widerstand des griechischen Klerus. In der Hauptstadt waren es vor allem die Brüder Joannes und Nikolaos Mesarites, die mit ebensoviel taktischem Geschick wie unermüdlicher Ausdauer den lateinischen Forderungen entgegentraten.

Joannes Mesarites ist 1161 oder 1162 geboren. Sein Vater bestimmte ihn für den Staatsdienst, aber schon mit 17 Jahren hatte Joannes andere Ziele und begab sich insgeheim auf eine Pilgerfahrt ins Heilige Land. Sein Vater ließ ihn jedoch durch die kaiserliche Polizei aufhalten und zuerst seine Studien beenden. 1183 trat er in den Hofdienst, wurde aber 1185, als Kaiser Andronikos I. Komnenos seinen Reformeifer mit einem furchtbaren Tod bezahlen mußte, Mönch, zuerst in einer Einsiedelei, schließlich im Kloster τῆς Τραπεζίας in der Hauptstadt. Als solcher wurde er zum Professor der Exegese bestimmt. Als Byzanz in die Hände der Kreuzfahrer fiel, zog er sich ins Georgskloster im Mangana-Viertel zurück und leitete von dort aus den kirchlichen Widerstand. Sowohl 1204, als der päpstliche Legat Petrus in Konstantinopel die Ziele des Papstes vertrat, wie 1206 vor Kardinallegat Benedikt und Patriarch Thomas Morosini sprach er im Namen des griechi-

<sup>1</sup> Ehrhard 92–93; – Grumel, Regestes 1179–1192.

<sup>2</sup> Ehrhard 93; – DHGEVI 1131 (R. Janin).

<sup>3</sup> Krumbacher 466–467.

schen Klerus. Er schrieb auch an Papst Innozenz III. über die Beschwerden des griechischen Klerus. Am 5. Februar 1207 starb er, und sein Bruder Nikolaos hielt ihm die Leichenrede. Außer dem Brief an den Papst und einem Bericht über die Konferenzen des Jahres 1206, die Nikolaos in seine Leichenrede einfügte, wissen wir, daß Joannes als Professor der Exegese auch einen Psalmenkommentar schrieb, der jedoch bei der Eroberung Konstantinopels in den Flammen unterging.<sup>1</sup>

Die Leichenrede seines Bruders Nikolaos mit dem Papstbrief und dem Konferenzbericht ed. A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion I*, Sb. Bayer. AW 1922 Nr. 5, München 1923; – den Konferenzbericht gesondert ed. auch Bischof Arsenij, *Des Nikolaos von Hydrus . . . drei Aufzeichnungen über Gespräche der Griechen mit den Lateinern* (griech. Text u. russ. Übers.), Novgorod 1896.

Nikolaos Mesarites, der jüngere Bruder des Joannes, wurde mit diesem zusammen erzogen. Er trat in den Kirchendienst und wurde bald Diakon und Skeuophylax des Kaiserpalastes sowie Kleriker an der Hagia Sophia. Er unterstützte nach dem Fall der Stadt seinen Bruder im Kampf gegen die römischen Ansprüche, ging aber bald nach Nikaia, wo er Referendarios des neuen Patriarchen Michael Autoreianos wurde. Etwa 1212 wird er Metropolit von Ephesos; aber schon um etwa 1220 muß er gestorben sein.

Auch im nikänischen Reich setzte Nikolaos seine kirchenpolitische Tätigkeit als Bekämpfer der Ansprüche des römischen Stuhles fort.

An Schriften ist neben dem Epitaph auf seinen Bruder Folgendes zu erwähnen: Eine Disputation zwischen ihm und dem Kardinallegaten Benedikt sowie dem lateinischen Patriarchen Thomas Morosini, drei Schreiben, die er im Auftrag der griechischen Geistlichkeit an Theodoros I. Laskaris und seine Familie richtete, worin er um Einsetzung eines neuen Patriarchen bittet, ferner ein Bericht über politische und kirchliche Ereignisse des Jahres 1214, der leider nicht ganz vollständig erhalten zu sein scheint, sowie ein Brief an die Mönche des Euergetidos-Klosters in Konstantinopel über seine abenteuerliche Fahrt zur Wahl und Weihe des Patriarchen Michael Autoreianos nach Nikaia. All diesen Schriften kommt eine ausschlaggebende Bedeutung für unsere Kenntnisse der Unionsverhandlungen des ersten und zweiten Dezenniums der lateinischen Herrschaft in Konstantinopel zu.

An hagiographischen Arbeiten kennen wir nur eine Bearbeitung der Modestoslegende. Aus der Metropolitenzeit sind einige Aktenstücke erhalten. Andere Werke sind eine Synopsis der Erklärungen des Joannes Zonaras zu den *ἀναστάσιμοι* des Joannes Damaskenos. Dazu kommen wohl noch verschiedene Predigten – ein *κατηχητικός λόγος πέμπτος* ist erhalten – und polemische und exegetische Skizzen, die jedoch auch nur bruchstückartig in den Hss. zu finden sind. Weitere Werke, etwa eine Beschreibung der Apostelkirche in Konstantinopel, ein Bericht über eine Palastrevolution usw. gehören nicht mehr in die Geschichte der theologischen Literatur.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> LTK VII 111 (R. Janin); – Heisenberg, *Neue Quellen* (siehe Ausgaben!).

<sup>2</sup> LTK VII 111 (R. Janin); – BHG 1299 m; – A. Papadopulos-Kerameus, *Νικόλαος Μεσαρίτης*, *VVrem.* 11 (1904) 389–391; – J. Pargoire, *Nicolas Mésarités*,

*Métropolitte d'Ephèse*, *EO* 7 (1904) 219–226; – E. Martini-D. Bassi, *Un codice di Niccolò Mesarita*, *Rendiconto della Reale Accademia di Napoli* 1903; – Hauptschriften: die Einleitungen zu den verschiedenen Ausgaben von A. Heisenberg.

Epitaphios: siehe oben bei Joannes Mesarites I – Disputation mit dem Kardinallegaten Benedikt: ed. A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lat. Kaisertums und der Kirchenunion II*, Sb. Bayer. AW 1923, 2, München 1923, 15–25; – Bericht über eine Disputation mit dem Kardinallegaten Pelagios: ed. Bischof Arsenij, *Eines bisher unbekanntes Metropoliten von Ephesos aus dem 13. Jahrhundert die Unionsversuche von 1212 bis 1213 betreffende Schriften*, Čtenija für die Freunde geistl. Schrifttums (russ.), Beilage 1892, und A. Heisenberg, *Neue Quellen III*, Sb. Bayer. AW 1923, 3, München 1923, 6–54; – Briefe an Theodoros I. Laskaris: Heisenberg, a. a. O. II 25–35; – Reisebericht a. a. O. 35–46; – Modestoslegende: Auszüge bei A. Heisenberg, *Die Modestoslegende des Mesarites*, Festgabe für A. Ehrhard, Bonn 1922, 218–227; – Metropolitanakten: ed. E. Kurtz, *Drei Synodalschreiben des Metropoliten von Ephesos Nikolaos Mesarites* (russ.), *VVrem.* 12 (1906) 99–111; – nicht von Nikolaos Mesarites, aber vielleicht für ihn abgeschrieben ist die Übers. des lateinischen *Ordo missae* mit lat. Text in griech. Buchstaben: ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *RevOrientLatin* 1 (1893) 544–551 und vollständiger A. Heisenberg, a. a. O. II 46–52.

Patriarch Germanos II. (1222–1240) war einer der entschiedensten Gegner der Unionsverhandlung zwischen den Kaisern von Nikaia und Rom. Er ist in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Anapulus geboren und war zur Zeit der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner Diakon an der Großen Kirche. Er verließ diese Stellung und wurde Mönch in einem Kloster bei Achyraus. Kaiser Joannes III. Vatatzes berief ihn 1022 auf den Patriarchenthron. Als Patriarch setzte er alles daran, die Unionsverhandlungen des Kaisers zum Scheitern zu bringen. Die Besprechungen mit den Legaten des Papstes in Nikaia und Nymphaion (1234) verliefen denn auch ergebnislos. Er starb im Jahre 1240.

Ein Gutteil seiner schriftstellerischen Tätigkeit galt dem Kampf gegen die lateinischen Ansprüche. So sind uns drei Briefe erhalten, an den Papst, die Kardinäle und den lateinischen Patriarchen von Konstantinopel, die in hochfahrendem Ton die lateinischen Ansprüche zurückweisen; darüber hinaus hat er auch die polemische Traktat-Literatur bereichert, und zwar durch ein *Opusculum* über den Ausgang des Hl. Geistes, durch zwei Abhandlungen über den Gebrauch der Azymen, eine über das Fegefeuer und eine über die Taufe. Erhalten ist auch ein Glaubensbekenntnis, gerichtet an die Mönche des Petra-Klosters in Konstantinopel. Leider ist von all diesen Arbeiten nur ein geringer Teil veröffentlicht. Seiner Lateinerfeindlichkeit gibt er auch Ausdruck in zwei Briefen an die Kyprioten aus den Jahren 1223 und 1229. Weitere Briefe mit dogmatischem Inhalt sind die Schreiben des Patriarchen an das Volk von Konstantinopel anlässlich seiner Weihe, ein anderes gegen die Bogomilen und eines an den Katholik von Armenien. Eine Summe seiner dogmatischen Ansichten bietet der Patriarch in dem Synodalschreiben, das er als Antwort auf ein Glaubensbekenntnis des Papstes Gregor IX. ausgefertigt hat.

Als Dichter gilt Germanos als der Verfasser eines Kanons auf die sieben oikumenischen Synoden (in den Menäen unter dem 11. Oktober); ferner dichtete er in politischen Versen über die Reue. Auch Pentekostaria sind ediert worden. Möglicherweise gehören ihm auch einige der unter dem einfachen Namen Germanos gehenden Kirchenlieder.

An Papst Gregor IX.: Mansi XXIII 47; – an die Kardinallegaten: a. a. O. 48; – an den lateinischen Patriarchen: Demetrakopulos, 'Ορθ' Ἑλλ. 40–41 (Fragment); – Glaubens-

bekanntnis (Synodalschreiben) als Antwort auf die Confessio des Papstes: ed. K. Alter in seiner Sphrantzis-Ausgabe (Wien 1796) S. 140–148 (zu unterscheiden von dem Glaubensbekenntnis in Mansi XXIII 307–319; – über die Azymen: Fragment bei A. Dondaine, *Contra Graecos*, ArchFrPraed. 21 (1951) 429–430; – An die Kyprioten: PG 140, 601–622; – An das Volk von Konstantinopel: Lagopates (siehe unten Anm. 1) 350–353; – an die Armenier: a. a. O. 354–357; – gegen die Bogomilen: G. Ficker, *Die Phundagiakiten*, Leipzig 1908, 115–125; – Juristisches: J. Nicole, *RevEtGr.* 7 (1894) 68–80; – PG 119, 797–807; – ActDipl. III 62–65; – Pentekostaria: Papadopulos-Kerameus, *VVrem.* 13 (1906) 488–493; – Über die Reue: K. Horna, Programm des Sophien-Gymnasiums in Wien 1901/2, 13–14.

Umfangreicher ist der homiletische Nachlaß des Patriarchen. Zunächst ist zu erwähnen, daß er mitunter in den Hss. als Verfasser des Patriarchalhomiliars von Konstantinopel auftritt. Daß es damit nicht seine Richtigkeit haben kann, hat A. Ehrhard in seinem Überlieferungswerk nachgewiesen.

Die wichtigste Handschrift für den Predigt-nachlaß des Patriarchen ist der Coisl. 278. Er enthält an die 50 Predigten und Katechesen auf Fest- und Sonntage des Kirchenjahres und auf besondere Gelegenheiten und kirchliche Bedürfnisse, zum Beispiel zu seiner Ordination, gegen die Bogomilen, über den Kirchenbesuch usw. Aus der Themenwahl ist zu ersehen, daß weniger das rhetorische Interesse als das pastorale Bedürfnis Pate stand. Die Aufteilung der unsicheren „Germanos“-Homilien, welche lange Zeit bald dem I., bald dem II. zugeteilt wurden, ist durch die Forschungen von M. Jugie und A. Ehrhard so gut wie abgeschlossen; Germanos II. ist sicher der Verfasser der Rede auf die drei Jünglinge (Ἐπειδή), der Karsamstagsrede *Σαββάτου μὲν* und der Rede auf Mariä Verkündigung Ἐπ' ἔρος. Unsicher bleibt die Rede auf das Akathistosfest *Πᾶσα μὲν*; sie könnte u. U. auch Germanos I. zuzuschreiben sein.

Von weiteren Germanos-Reden auf Maria gehören dem zweiten des Namens eine auf die Koimesis (*Πολλὰ καὶ διάφορα*), eine auf Geburt und Darstellung (*Τὰ τῆς χαρᾶς εὐαγγελία*) und eine auf die Verkündigung (*Τὴν γλαμπρὰν ἡμέραν*). Zu erwähnen sind ferner eine Rede auf die Hypapante (*Πᾶσα ἑορτή*), eine zweifelhafte auf die Verklärung (*Πᾶσαι μὲν αἱ δεσποτικαί*), mitunter auch Joannes XIII. zugeschrieben), drei auf die Epiphanie, von denen eine gedruckt ist, und eine auf die Geburt Christi.<sup>1</sup>

Auf die Unschuldigen Kinder: PG 140, 736–757; – auf Jonas (unter Chrysostomos' Namen ed.): PG 49, 305–314; – Auf das Kreuz (*Ἴδου μὲν ἡ κολυβή*) PG 140, 644–657; – Auf die Verkündigung (Ἐπ' ἔρος): a. a. O. 677–736; – auf die Orthodoxie: Lagopates (siehe unten Anm. 1) 321–331; – auf die 3 Jünglinge: Lagopates 301–309; – auf die Epiphanie: Lagopates 310–320; – Gelegenheitsreden: Lagopates 218–300. 332–349.

In den Westen des ehemaligen byzantinischen Reiches versetzt uns die Person des Metropoliten Georgios Bardanes von Kerkyra, den eine Laune der Literaturgeschichte, der man erst spät auf die Spur gekommen ist, unter

<sup>1</sup> Ehrhard 174; – ders., *Überlieferung I* 3, 572. 574. 591. 604. 610–614. 629; – Jugie I 423–425; – BHG Index auct. s. v. Germanus II.; – DTC VI 1309–1311 (F. Cayré); – LTK IV 438 (A. Manser); – Sp. N. Lagopates, *Γερμανὸς ὁ Β' πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως* – Νικολας, Tripolis 1913; – E. Kurtz, Christophoros von Ankyra als Exarch des Patriarchen Germanos II., BZ 16 (1907) 120–142; – A. Dondaine, *Contra Graecos*, ArchFrPraed. 21 (1951) 376–378.



die antilateinischen Polemiker des 12. Jahrhunderts verwies. Bardanes war der Sohn des Bischofs Demetrios von Karystos, eines Suffragans von Athen, und wurde in Athen in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts geboren. In Athen wurde er auch der Schüler des Michael Choniates, der ihn nach dem 4. Kreuzzug als Hypomnematographos mit in die Verbannung nahm. 1214 schickte ihn Michael als seinen Vertreter zu den Unionsverhandlungen mit Kardinal Pelagius nach Konstantinopel, 1215–1216 finden wir ihn wieder in Nikaia; in der Zwischenzeit hatte ihn Michael zu seinem Chartophylax gemacht. 1219 wurde er auf den Metropolitansitz von Kerkyra erhoben. Im Oktober/November 1231 ist er in Italien, höchstwahrscheinlich im Auftrag des epirotischen Kaisers Manuel. Zunächst weilte er, erkrankt, bei seinem Freund, dem Abt Nikolaos (Nektarios) von Casole, und hier hatte er mit dem Franziskaner Fra Bartolomeo einen Disput über das Fegfeuer, von dem Bardanes selbst ein kurzes Resumé gab. Er schrieb auch – nur lateinisch erhalten – eine Apologie der unpersönlich in der dritten Person gehaltenen Taufformel der Griechen. Eine weitere Arbeit über die *ἀγία κοινωνία*, mit anderen Worten gegen die Azymen, stammt nicht von ihm, sondern von Nikolaos von Casole (siehe S. 670). Zu den Kirchendichtern gehört Bardanes mit einem Kanon für das Offizium des hl. Arsenios von Kerkyra. Vielleicht ist er auch der Verfasser der biographischen Notiz in dessen Akoluthie. Von kirchengeschichtlicher Bedeutung ist sein Briefcorpus, das interessante Einblicke in die Verhältnisse der Zeit tun läßt.

Bardanes dürfte kaum vor 1240 gestorben sein, auf keinen Fall vor 1237.<sup>1</sup>

Über das Fegfeuer: ed. M. Roncaglia, Georges Bardanes, Métropolitte de Corfou et Barthélemy de l'Ordre franciscain, Rom 1953; – über die Taufformel: Ausg. vorbereitet von J. Hoeck; – 11 Briefe in lat. Übers. bei Baronius, *Annales ecclesiastici* XII, Köln 1613 (zu den Jahren 1176–1188); – Vorbereitung einer kritischen Briefausgabe: J. Hoeck; – Kanon auf Arsenios: Chr. Bulgaris, *Αἱ θεῖαι καὶ ἱερὰ ἀκολουθίαι Σπυρίδωνος, Ἰάσωως ... Ἀρσένου ...* etc., Venedig 1764 und Korfu 1873; – 2 Briefe griech. ed. A. Mustoxides, *Delle cose Corcisesi I*, Corfù 1848, Appendix XLIII und XLIX.

Zum Freundeskreis des Georgios Bardanes gehörte Nektarios, Abt von Casole. Die neue Forschung hat ergeben, daß Nektarios (Klostername) von Casole identisch ist mit Nikolaos von Hydrus. Er ist um die Mitte des 12. Jahrhunderts in Otranto (Hydrus) geboren und wurde Mönch in Casole und schließlich Abt (1219–1235). Dank seiner Kenntnis der lateinischen und der griechischen Sprache fand er öfter Verwendung als Dolmetscher. Als solcher kam er 1205–1207 mit Kardinal Benedikt und 1214–1215 mit Kardinal Pelagius nach Griechenland und Konstantinopel und nahm an den damals gepflogenen Unionsgesprächen teil. 1223–1225 weilte er als Gesandter am Hof von Nikaia. Er starb am 9. Februar 1235. Trotz seiner Verwendung im Dienst der römischen Kirche war Nektarios ein eifriger Photianer. Das

<sup>1</sup> Ehrhard 91; – Krumbacher 476. 770; – V. Vasiljevskij, Die Erneuerung des bulgarischen Patriarchats unter dem Fürsten Asan II., *Žurnal* 238 (1885) 224–233; – E. Kurtz, Georgios Bardanes, *Metropolit von Kerkyra*, *BZ* 15 (1906) 603–613; – G. Stadtmüller, Michael Choniates, Rom

1934, passim; – M. Roncaglia, *Il primo incontro dei Francescani con i Greci*, *Studi Bizantini* 7 (1953) 448–452; – M. Wellenhofer, Johannes Apokaukos, *Freising* 1913, 38 ff.; – Emereau, *EO* 22 (1923) 425; – S. Pétridès-C. Emereau, *Saint Arsène de Corfou*, *EO* 20 (1921) 431–446.

beweisen vor allem seine *Τρία συντάγματα*, in denen er die Frage nach dem Ausgang des Hl. Geistes, das Azymenproblem und die verschiedenen kleineren Kontroverspunkte (Samstagsfasten, Präskantifikatenliturgie und Priesterhe) behandelt. In Anhängen zu diesen Syntagmata kommen noch der Priesterbart, der Heiligenkult u. ä. zur Sprache.

Sein umfangreichstes Werk richtet sich gegen die Juden (*κατὰ Ἰουδαίων διάλεξις*) und enthält sieben *διαλέξεις* in vier Verhandlungstagen. Es geht zum Teil auf Gespräche mit den Juden auf seiner ersten Orientreise zurück.

Seine Doppelsprachigkeit befähigte Nektarios auch zu Übersetzungen. Nachdem Leo Tuscus die Chrysostomos-Liturgie übersetzt hatte, übertrug Nektarios für Bischof Wilhelm von Otranto die Basileiosliturgie und die sogenannte *Ἐψώσις τῆς παναγίας*. Es spricht manches dafür, daß er auch die sogenannte Mystagogie des Germanos, die Vorbereitungsgebete zur Messe und verschiedene kleinere liturgische Stücke übersetzt hat, wenn diese Übersetzungen auch anonym überliefert sind. Es dürfte sich um Arbeiten aus der frühen Zeit des Nektarios handeln. Vielleicht stammt von ihm auch die lateinische Messe in griechischer Transskription und Übersetzung, die sich hsl. unter den Schriften des Nikolaos Mesarites findet. Von den Briefen behandeln die zwei ganz erhaltenen Probleme der griechischen Liturgie.<sup>1</sup>

Syntagmata: ed. Bischof Arsenij, Novgorod 1896 (jedoch vom ersten nur die Einleitung, das 3. Buch auch PG 160, 737–744 unter dem Namen des Scholarios); – Die *Ἐψώσις τῆς παναγίας* mit der lat. Übers. des Nektarios ed. E. Engdahl, Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie, Berlin 1908, 78–82; – Prolog dazu auch bei F. J. Mone, Lateinische und griechische Messen des frühen Mittelalters, Frankfurt 1850, 141–142; – Prolog zur Basilius-Liturgie: Mone, a. a. O. 140, und bei Engdahl, a. a. O. 43ff.; – Lat. Messe in griech. Transskription u. Übers. ed. A. Heisenberg, Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion II, Sb. Bayer. AW 1923, 2, München 1923, 46–52 und teilweise A. Papadopoulos-Kerameus, Revue de l'Orient Latin 1 (1893) 543–551.

In diesem Zusammenhang sei auch eine kurze Schrift *Περὶ τοῦ θείου βαπτίσματος* erwähnt, die sich scharf gegen die Ego-Formel der lateinischen Taufe zugunsten der unpersönlichen griechischen Taufspendung ausspricht. Die Schrift dürfte nämlich höchstwahrscheinlich anfangs des 13. Jahrhunderts in Unteritalien entstanden sein, vielleicht anlässlich des Disputes in Bari unter Papst Gregor IX.

Ausgabe und Einleitung von C. Giannelli, Un documento sconosciuto della polemica tra Greci e Latini intorno alla formula battesimale, OrChrPer. 10 (1944) 150–167.

Auf unteritalienischen – und nicht, wie man angenommen hat – russischen Boden führt uns auch der Angriff eines Theodoros Kursiotes gegen die liturgischen Neuerungen eines Metropoliten Angelos τῆς Ῥουσαβῶν ἐκκλησίας. Es handelt sich eindeutig um den Metropoliten Angelos von Reggio in Kalabrien, der ca. 1265–1287 bezeugt ist. Das Opusculum stand in dem ver-

<sup>1</sup> Ehrhard 93; – Emereau, EO 23 (1924) 412; – G. Cozza-Luzi, Nettario VI abate di Casole, Rivista storica Calabrese 6 (1898) bis 7 (1899); – G. Antonucci, Nicola d'Otranto, Rinascenza Salentina 6 (1938) 93–98; –

Hauptwerk (im Druck): J. M. Hoeck, Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole, Diss. München 1943; – Jugie IV 36–38; – G. Mercati, Opere minori IV, Vatikan 1937, 70.

schollenen Claramontanus 81 und findet sich ohne Autorenangabe im Vatic. gr. 1276.

Einige Fragmente bei G. Mercati, *Minuzie* 42, *Bessarione* 38 (1925) 135–138 = *Opere minori* IV, Vatikan 1937, 169–171.

Einer der gebildetsten und fruchtbarsten Theologen des 13. Jahrhunderts ist unstreitig Nikephoros Blemmydes, auch wenn seine Persönlichkeit nur geringe Sympathie erwecken kann, da die spröde Härte seines Charakters und die hagiographisch anmutende Selbstbewunderung sein ganzes Leben und Werk durchziehen.

Blemmydes wurde 1197 in Konstantinopel geboren. Er verließ aber bald die Hauptstadt, die in den Händen der Lateiner war, und begab sich nach Prusa und Nikaia, wo er Medizin, Philosophie und Theologie studierte. In Nikaia wurde er auch in den Patriarchklerus aufgenommen und wirkte als Lehrer. Seine berühmtesten Schüler sind der spätere Kaiser Theodoros II. Laskaris und Georgios Akropolites. Um 1235 wurde er zunächst Mönch am Skamandros und gründete dann selbst das Kloster Emathia bei Ephesos (1248). Den Stuhl von Ephesos und angeblich auch den Patriarchenthron von Nikaia schlug er aus. Sein Tod fällt etwa ins Jahr 1272.

Nikephoros nahm regen Anteil an der Auseinandersetzung zwischen lateinischer und griechischer Theologie. Wenn auch sein theologischer Standpunkt<sup>1</sup> dem der Lateiner sich weitgehend annäherte, so war er den Lateinern doch nicht gewogen. Gelegentlich der Disputationen im Jahre 1232 und 1234 verteidigte er sogar den photianischen Standpunkt und auch nach 1250 dürfte er seine theologische Überzeugung nicht sehr offen ausgesprochen haben. Immerhin genügte später für Joannes Bekkos die Lektüre der Werke des Blemmydes, um ihn von der Rechtgläubigkeit der Lateiner zu überzeugen.

Von den Werken des Nikephoros Blemmydes seien an erster Stelle zwei Rezensionen seiner Selbstbiographie angeführt, die nicht nur für das persönliche Leben und den Charakter des Verfassers, sondern auch für die geistige und vorab theologische Situation der Zeit von großer Wichtigkeit sind.

An Abhandlungen zum großen Kontroversthemata über den Ausgang des Hl. Geistes sind zwei Bücher zu nennen; das erste richtet sich an Erzbischof Jakobos von Bulgarien und trägt den bezeichnenden Titel: *Λόγος ἀποδεικνύων... δι' υἱοῦ καὶ ἐξ υἱοῦ θεολογεῖσθαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*; das zweite Buch ist Theodoros II. Laskaris gewidmet und trägt die Aufschrift: *Λόγος περὶ τῶν δογματικῶν συζητήσεων*. Hier nähert sich Blemmydes dem lateinischen Standpunkt, während er anlässlich der Unionsverhandlungen 1234 in einem Schreiben an die päpstlichen Legaten noch anders dachte.

Ein kleines dogmatisches Werk mit dem Titel *Περὶ πίστεως* widmet der Filioque-Kontroverse nur kürzesten Raum; es handelt sich vielmehr um eine Art testamentarisches Glaubensbekenntnis für seine Mönche.

Unediert ist eine Abhandlung über die bekannte Frage nach den ἔροζωῆς, das heißt nach der göttlichen Vorherbestimmung der Todesstunde.

<sup>1</sup> V. Grumel, *Nicéphore Blemmyde et la Théol.* 18 (1929) 636–656. procession du Saint-Esprit, *RevScPhil*-

Selbstbiographien ed. A. Heisenberg, Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina, Leipzig 1896; – über das Filioque: PG 142, 533–584; Neuauflage von H. Laemer, Scriptorum Graeciae orthodoxae bibliotheca selecta I, Freiburg 1864, 96–186; – über den Glauben: PG 142, 583–606 (das Ende des Traktates ist jedoch vom ersten Herausgeber, Patriarch Dositheos von Jerusalem!); – Libellus an die päpstl. Legaten: ed. Mansi XXIII 289–290 u. J. Golubovitsch, Archivum Francisc. Historicum 12 (1919) 438–442.

Neben der dogmatischen Schriftstellerei des Blemmydes sind noch eine ganze Reihe von Werken vermischten theologischen Inhalts zu nennen. An erster Stelle steht ein Psalmenkommentar,<sup>1</sup> die sogenannten *Σχόλια* zu den 150 Psalmen, die zum Teil auch in die sogenannte Aurea Catena des Daniele Barbaro von 1596 Aufnahme gefunden haben. Diese Scholien sind frühestens 1248 entstanden. Dazu gehört ein Prooimion, das in der Überlieferung manchmal fälschlich dem gleich zu nennenden zweiten Kommentar vorangesetzt wird. Dieses Vorwort verdient deshalb besonderes Interesse, weil darin auch über den Kirchengesang und seine Praxis gehandelt wird. Ein zweiter Kommentar, die *Ἐξήγησις εἰς τινὰς τῶν ψαλμῶν*, behandelt, wie schon der Titel besagt, nur ausgewählte Psalmen, dafür aber ausführlicher als die Scholia. Die Autorschaft des Blemmydes für diesen zweiten Kommentar ist allerdings nicht über jeden Zweifel erhaben.

Für seine Mönche schrieb Blemmydes einen Traktat *περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*. An Enkomien sind zu nennen eines auf den hl. Joannes den Evangelisten, den Patron seiner Klosterstiftung. Es handelt sich dabei aber mehr um eine dogmatische Dissertation über das Joannesevangelium, als um ein Enkomion. Gelegentlich wird ihm auch das anonyme Leben des hl. Paulos vom Latros zugewiesen, doch kann es schon der hsl. Überlieferung nach nicht von Blemmydes stammen. Wohl aber gehört ihm eine kurze Notiz über Paulos an, die noch ungedruckt ist. Nur teilweise gedruckt ist eine Art Typikon oder Mönchstestament.<sup>2</sup>

An geistlichen Poesien sind zu nennen ungedruckte Verse über die Psalmen sowie Stichera und iambische Kanones, vorab auf Gregorios Thaumaturgos, und Verse auf weitere kirchliche Gegenstände, welche noch keinen Herausgeber gefunden haben.

Eine Gelegenheitschrift ist die *Ἐπιστολὴ καθολικωτέρα*, in welcher Nikephoros es vor die breite Öffentlichkeit bringt, wie er die italienische *μαρκεσῖνα*, in die sich Kaiser Joannes III. Dukas Batatzes verliebt hatte, aus seiner Kirche verwiesen hatte. Als Werk christlicher Ethik darf auch sein Regentenspiegel angesprochen werden. Weitere wichtige Werke gehören der Geschichte der byzantinischen Philosophie und Medizin an und nicht in den Rahmen dieser Darstellung.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> H. I. Bell, The commentary on the psalms by Nicephorus Blemmydes, BZ 30 (1929/30) 295–300; – G. Mercati, Il Niceforo della catena di D. Barbaro e il suo commento del salterio, Biblica 26 (1945) 153–181.

<sup>2</sup> Vgl. dazu N. A. Bees, Die Klosterregeln des Nikephoros Blemmydis in bezug auf Pachomios Rhousanos sowie eine In-

schrift aus Jenischehir, ByzNgrJbb. 10 (1932/34) 115–123.

<sup>3</sup> Ehrhard, bes. 93. 94; – Jugie 417–418; – DTC XI 441–445 (V. Grumel); – LTK II 394/95 (V. Laurent); – Catholicisme II 85–86 (V. Grumel); – BHG 931; – Hauptschrift zu Leben und Werk: A. Heisenberg in der Ausgabe des Curriculum vitae (s. oben!); – B. J. Barvinok, Nike-

Der Psalmenkommentar ist im großen und ganzen unediert. Was PG 142, 1321–1622 bringt, ist (abgesehen von dem genannten Prooimion) identisch mit dem Psalmenkommentar des Euthymios Zigabenos; – Der Traktat über die Tugend sowie die 'Επιστολή καθολικωτέρα erschienen mit dem Traktat über den Glauben 1784 in Leipzig in der Ausgabe der 'Επιτομή λογικής des Blemmydes; – die 'Επιστολή auch PG 142, 606–609; – ein anderer Brief an dens. Kaiser: ed. G. Mercati, Bessarione an. 19 vol. 31 (1915) 236–238; – unediert ist das Enkomion auf Joannes; – Stichera und iambischer Kanon auf Gregorios Thaumaturgos ed. A. Heisenberg, Nicephori Blemmydae curriculum vitae, Leipzig 1896, 122–132; – Stichera und Kanon auf denselben ed. J. B. Bury, Inedita Nicephori Blemmydae, BZ 6 (1897) 526–537 (mit einem Brief); – 3 Kapitel des Typikons ed. A. Heisenberg, a. a. O. 93–99; – Regentenspiegel: PG 142, 611–674; – die „Blemmydes“-Briefe, hrsg. von L. G. Westerink, Some unpublished letters of Blemmydes, Byzantinoslavica 12 (1951) 43–55, gehören nach Darrouzès nicht Blemmydes, sondern wenigstens z. T. Psellos.<sup>1</sup>

Zu den wichtigsten Gestalten der byzantinischen Theologie des 13. Jahrhunderts gehört auch der Schüler Nikephoros Blemmydes', der Kaiser Theodoros II. Dukas Laskaris (1254–1258). Geboren in Nikaia 1222 am Tag der Thronbesteigung seines Vaters Joannes III. Batatzes, erhielt der hochbegabte, aber offenbar krankhaft veranlagte reizbare Prinz eine vorzügliche Erziehung und eine literarische Ausbildung durch die besten Kräfte, deren man in Nikaia habhaft werden konnte. Er gefiel sich so sehr in der Rolle des weisen, philosophierenden Prinzen, daß er auch bald zur Feder griff und noch vor seiner Thronbesteigung eine ganze Reihe auch theologischer Werke herausgab. Die meisten datiert er selbst in die Zeit vor der Gesandtschaft des Markgrafen Bertold von Hohenburg (etwa Frühjahr 1254). Neben Fragen der theologischen Kontroverse interessieren ihn ebenso ethische und naturphilosophische Probleme. Sein theologisches Hauptwerk ist die Χριστιανική θεολογία in acht Büchern. Doch darf man sich darunter keine geschlossene Systematik vorstellen. Auf drei Abhandlungen über ὄν, ἔν und τρία folgt das einzige edierte Buch über die Gottesnamen (περὶ θεωνομίας) und ein fünftes über die Trinität, das in der Überlieferung auch gesondert geht und offenbar zu den Frühwerken des Kaisers gehört. Abhandlung 6 und 7 gehen über den Ausgang des Hl. Geistes und richten sich gegen die Lateiner.

Diese Theologie ist offenbar in Einzelabhandlungen ausgearbeitet und wohl auch veröffentlicht worden, während die Schlußredaktion der nicht sehr einheitlichen Teile erst nachträglich vorgenommen sein dürfte.

Der Frage nach dem Hl. Geist gilt neben den genannten Aufsätzen eine eigene weitere – edierte – Schrift, gerichtet an den Bischof Nikolaos von Cotrone in Kalabrien.

phoros Blemmydes und seine Schriften (russ.), Kiev 1911 (mir unzug.); – G. Mercati, „Blemmydes“, Bessarione an. 19 vol. 31 (1915) 226–238 = Opere minori III, Vatikan 1937, 428–440; – M. Karapiperis, Νικηφόρος ὁ Βλεμμύδης ὡς παιδαγωγὸς καὶ διδασκαλός, Diss. München, Jerusalem 1921 (SA aus ΝΣιών 16 u. 17); – M. A. Andreeva, Polemika Feodora II. Laskaru s Nikiforem Vlemmidem, Věstník Král. Čes. Spol. Nauk. 1 (1929) SA; – dies., Adresaty i datirovka

dvuch pisem N. VI., Sbornik P. N. Miljukova 1930, 193–204; – P. S. Codellas, Nikephoros Blemmydes' philosophical works and teachings, Proceedings of the Xth Intern Congress of Philosophy, Amsterdam 1949, 1117–1118; – A. P. Kousis, Les oeuvres médicales de Nicéphore Blemmydès, Πρακτικά der Akademie Athen 19 (1944) 56–75.

<sup>1</sup> Vgl. J. Darrouzès, Rev EtByz. 12 (1954) 176–177.

Neben der dogmatischen Theologie beschäftigten den Kaiser vor allem auch moraltheologische Themata. Eine offenbar schon zu seinen Lebzeiten angelegte Sammlung seiner Werke enthält neben der Abhandlung über die Trinität auch eine Abhandlung *Περὶ ἀρετῆς* und ein Enkomion der Weisheit, in der Theorie und Praxis als Teile der Weisheit gepriesen werden, ferner eine Rede über das Fasten und schließlich *ἐπιτομαὶ ἡθικαὶ* über das *ἄστατον* des Lebens anlässlich des Todes seiner Gattin Helena in 12 Abschnitten und eine Rede über die Unwiderruflichkeit der göttlichen Entscheidungen. Freilich wirken diese moraltheologischen Ergüsse des jungen unausgeglichenen Prinzen häufig recht selbstgefällig und mehr wie rhetorische Übungen als wie theologische Erörterungen.

Ganz persönlicher Art ist auch eine Dankrede an Christus für Errettung aus schwerer Krankheit. Zwischen diese Reden und Traktate ist in der hsl. Sammlung der Jugendwerke auch je ein Enkomion auf den hl. Euthymios von Palästina und die hl. Anargyroi enthalten. Nachmetaphrastische Panegyriken kennen auch ein Enkomion des Kaisers für das Akathistosfest, das aber auch Andreas von Kreta zugeschrieben wird. Gedruckt ist weiter ein Enkomion auf den hl. Martyrer Tryphon. Die von Ehrhard aufgeführten Reden über die Trinität und die Verkündigung dürften identisch mit den entsprechenden Teilen des großen theologischen Werkes sein.

An poetischen Werken seien Kanones auf die Gottesmutter erwähnt, von denen einer sogar Aufnahme ins Horologion gefunden hat.

Die Briefe des Kaisers sind zwar für sein Charakterbild von größter Bedeutung, weniger jedoch für die theologische Zeitgeschichte. Weitere Werke gehören nicht mehr in diesen Zusammenhang; am ehesten verdient noch seine Naturphilosophie, gewöhnlich „*De communione naturali*“ genannt, hier erwähnt zu werden.<sup>1</sup>

Das 4. Buch der christl. Theologie: PG 140, 764–770; – über den Hl. Geist ed. B. Swete, Theodorus Lascaris iunior de processione Spiritus Sancti oratio apologetica, London 1875; – von den ethischen Abhandlungen, die hier genannt wurden – andere gehören der politischen Philosophie an – ist nur die Rede über die Unwiderruflichkeit der göttlichen Entscheidungen gedruckt, zusammen mit den Briefen des Kaisers: N. Festa, Theodori Ducae Lascaris epistulae CCXVII, Florenz 1898; – Rede auf den Akathistosamstag: ed. anon. in der Zeitschr. *Σωτήρ* 16 (1894) 186–192 und unter dem Namen des Andreas von Kreta von P. T. Themeles, *Νεῶν* 6 (1907) 826–833; – Enkomion auf den hl. Tryphon: ASS Nov. IV 352–357; – Kanon auf die Gottesmutter: PG 140, 777–780; – *De communione naturali*: PG 140, 1267–1296.

Ein Schüler des Nikephoros Blemmydes war auch Georgios Akropolitēs. Noch in Konstantinopel 1217 geboren, kam er 1233 an den Hof von Nikaia, wo sich Joannes III. seiner annahm und ihn zusammen mit seinem Sohn Theodoros von Nikephoros Blemmydes und Theodoros Hexapterygos ausbilden ließ. Schon 1246 ist er Logothetes, wird aber auch selbst mit der weiteren Ausbildung des Thronerben betraut. Auch als Kaiser Theodoros II. den Thron besteigt, hält diese Vertrauensstellung – freilich mit unliebsamen

<sup>1</sup> Ehrhard 95–96; – BHG 384 c. 650 d. 1140. 1858 d; – J. Dräseke, Theodoros Laskaris, BZ 3 (1894) 498–515; – J. B. Papadopoulos, Théodore II Lascaris, empereur de Nicée, Paris 1908; – M. A. Andreeva, Polemika Feodora II Laskaru s Nikiforem Vlemmidem, Věstník Král. Čes. Spol. Nauk. 1 (1929) SA.

Unterbrechungen – an. Gelegentlich überträgt ihm der Kaiser sogar den Oberbefehl gegen den Despoten von Epeiros; dabei gerät er jedoch 1257 in zweijährige Gefangenschaft. Kaiser Michael VIII. zieht es deshalb vor, den gelehrten Beamten nach der Wiedereinnahme von Konstantinopel zum Rektor der theologischen Lehranstalt zu ernennen, anstatt ihn militärisch zu beschäftigen. Auch hier muß er – der Laie – jedoch bald einem Kleriker Platz machen, da er aus seinem geringen Interesse für Theologie kein Hehl macht. Seine Theologie steht im Dienst der kaiserlichen Politik und ist literarhistorisch gesehen Nebenwerk neben der Historiographie. In der Gefangenschaft bei Michael von Epeiros schrieb er zwei Traktate über die griechisch-lateinischen Kontroversfragen vom photianischen Standpunkt aus, jedoch ohne diesen den Lateinern aufdrängen zu wollen, da seine Annahme für die Union nicht unumgänglich sei; das wichtigste ist für ihn ein christliches Leben. Ist dies auf beiden Seiten gegeben, so kann die Union jederzeit geschlossen werden. Im Jahre 1274 ging Akropolites als Gesandter des Kaisers auf die Unionssynode nach Lyon und verteidigte das lateinische Dogma auch schriftlich; das Werk wurde jedoch unter Andronikos II. den Flammen übergeben.

An weiteren Schriften kennen wir eine Rede auf die Verklärung und eine auf die Apostelfürsten Petrus und Paulus, die er 1274 in Italien abfaßte, sowie Bemerkungen zu Stellen des Gregorios von Nazianzos. Irrig ist es, wenn ihm gelegentlich ein Scholienwerk zu Gregorios zugeteilt wird. Auch die manchmal zitierte Rede auf die Restauration einer Auferstehungskirche gehört nicht ihm, sondern seinem Sohn Konstantinos. Ein öfters erwähntes Enkomion auf den hl. Georgios ist ihm ebenfalls abzusprechen.<sup>1</sup>

Die beiden Schriften über den Ausgang des Hl. Geistes ed. A. Heisenberg, *Georgii, Acropolitae opera II*, Leipzig 1903, 30–66; eine davon auch bei A. Demetrakopulos. \*Εκκλ. Βιβλ. 395–410; – Erläuterungen zu Gregorios von Nazianz: ed. Heisenberg, a. a. O. 76–80; – Rede auf Petrus und Paulus: a. a. O. 80–111.

Die jüngsten Forschungen haben nun auch jenen Bischof von Cotrone in Kalabrien ermittelt, an den Kaiser Theodoros II. seine Schrift über den Ausgang des Hl. Geistes gerichtet hat. Es ist höchstwahrscheinlich Nikolaos von Dyrrhachion, der mit einer Schrift, die gewöhnlich *Libellus de processione Spiritus Sancti* genannt wird, die Frage des Kaisers Theodoros II. zu beantworten suchte, auf welche Autoritäten sich die lateinische Kirche stütze. Dieser Nikolaos, Kenner der lateinischen und der griechischen Sprache, war zunächst Kleriker der Camera Apostolica in Rom und wurde dann zum Bischof des kalabrischen Cotrone präkonisiert (1254), ohne daß man wüßte, ob er diesen Sitz im staufischen Kalabrien einnehmen konnte. Der *libellus* ist in griechischer Sprache entstanden, der einzig vorhandene lateinische Text, der übrigens in Thomas' von Aquin „*Contra errores Graecorum*“ eine fast verhängnisvolle Rolle spielen sollte, ist nachweislich eine Übersetzung. Vielleicht hat Nikolaos eine zweisprachige Ausgabe veranstal-

<sup>1</sup> Ehrhard 94; – Krumbacher 286–288; – LTK I 190 (F. Drexler); – Ehrhard, *Überlieferung* I 3, 878. 980; – Jugie I 422–423; – BHG 1499. 1995; – A. Heisenberg in der *Einleitung* zu seiner *Akropolitesausgabe* (siehe oben!); – Moravcsik 266–268.

tet. Die Skrupellosigkeit der patristischen „Bildung“ des Verfassers ist in der Kontroverse über den thomistischen Traktat gegen die Griechen genügend ans Licht gestellt worden. Nikolaos wurde übrigens später von Kaiser Michael VIII. eingeladen, ihn über die Unionsfrage zu unterhalten, und folgte auch dieser Einladung (1362–1363).<sup>1</sup>

Der Libellus: St. Thomae Aquinatis . . . in Isaiam prophetam . . . accedit Anonymi Liber de Fide st. Trinitatis, ed. P. A. Uccelli, Rom 1880, 359–442.

Während zur Zeit des nikänischen Reiches die Kontroverstheologie zwischen Griechen und Lateinern der Schärfe entbehrte, wurde die Lage grundsätzlich anders, als Kaiser Michael VIII. (1259–1282), von politischen Überlegungen geleitet, den politischen Anschluß durch die kirchliche Union zu ermöglichen plante und diesen Plan schließlich durch ein katholisches Glaubensbekenntnis für die Synode von Lyon 1274 auch in die Tat umsetzte. Trotz der härtesten Verfolgungen durch den Kaiser waren gewichtige Kreise der byzantinischen Theologen nicht zu bewegen, sich der Union anzuschließen; andererseits bildete sich nun eine Gruppe überzeugter Vertreter des lateinischen Dogmas heraus – eine Gruppe, die bis zum Ende des Reiches ihre Vertreter finden sollte. Wir behandeln zunächst die Gegner der Union.

Als die Synode von Lyon abgehalten wurde, war in Byzanz der Mönch Joseph I. Patriarch (1267–1275 und 1282–1283). Vormalig Archimandrit auf dem Galesionberg, verfügte er über keine höhere Bildung und mußte sich für den theologischen Kampf gegen die Union fremder Hilfe, vor allem der des Mönches Job Jasites, bedienen.

Wir besitzen von diesem Patriarchen einen Eid, durch den er sich verpflichtet, der von Michael VIII. geplanten Union nicht beizutreten, es sei denn, daß Rom seine Irrtümer aufgebe oder ein panorthodoxes Konzil die Angelegenheit regle. Es waren vor allem der Mönch Job und die Schwester des Kaisers, Eulogia, die den Patriarchen zu diesem Schritt drängten. Des weiteren haben wir ein Glaubensbekenntnis des Patriarchen, das sich mit dem Eid eng berührt. Später wäre Joseph nicht ungerne der Union beigetreten, aber er hielt sich an den Eid gebunden. Dafür erhielt er unter Andronikos II., als er wieder in seine Rechte eingesetzt wurde, den Titel Bekenner. Es spricht einiges dafür, daß auch die unter dem Namen Josephs II. hsl. überlieferten Exzerpte über das Filioque von Joseph I. stammen. Unediert sind einige Briefe und sein Testament.<sup>2</sup>

Eidesformel griech. mit franz. Übers. bei V. Laurent, *Le serment antilatin du patriarche Joseph I<sup>er</sup>*, EO 26 (1927) 396–407; – das Glaubensbekenntnis ed. Carellius, *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, t. 23 (1755) 20–23.

<sup>1</sup> Hauptschrift: A. Dondaine, *Nicolas de Cotrone et les sources du Contra errores Graecorum de Saint Thomas d'Aquin*, *Divus Thomas* 28 (1950) 313–340; – vgl. auch F. H. Reusch, *Die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen*, *Abh. Bayer. AW III Cl. XVIII* 3, München 1889, 675–742; – R. Loenertz, *Autour du traité de fr. Bar-*

*thélemy de Constantinople contre les Grecs*, *ArchFrPraed.* 6 (1936) 365–371.

<sup>2</sup> Ehrhard 94; – LTK V 575–576 (A. Michel); – DTC VIII, 2, 1541/42 (L. Petit); – *Jugie I* 426; – Balanos 133; – V. Laurent, *L'excommunication du patriarche Joseph I<sup>er</sup> par son prédécesseur Arsène*, *BZ* 30 (1929/30) 489–496.



Wie schon erwähnt, war der Mönch Job Jasites, der auch den Beinamen Meles oder Melias führt, der Hauptberater des Patriarchen Joseph I.<sup>1</sup> Im Auftrag des Patriarchen fertigte er einen Tomos gegen die Lateiner an, wobei ihm auch Georgios Pachymeres Hilfe leistete. Sein Widerstand gegen die Lateinertheologie brachte ihm nach Abschluß der Union schwere Mißhandlungen ein.

Ebenfalls im Auftrag des Patriarchen Joseph verfaßte er eine Enzyklika an die Gläubigen, um die Front gegen die Union zu bestärken.

Die nicht unwahrscheinliche Identität zwischen Job Jasites und Job Hamartolos vorausgesetzt, sind unserem Autor noch zwei Werke zuzuweisen, nämlich eine 'Εξηγητικὴ θεωρία der sieben Sakramente und eine 'Ηθικὴ θεωρία zum Propheten David, d. h. ein Kommentar zu den 15 ersten Psalmen. Dagegen dürften Verse eines Job, die Pitra bekanntgemacht hat, kaum mit unserem Autor zu tun haben; dafür ist ihm wohl eine Akoluthia auf die hl. Theodora von Arta zuzuteilen.<sup>2</sup>

Von dem Tomos gegen die Lateiner, der in Wirklichkeit eine Apologie darstellt, ist nur ein Fragment veröffentlicht: Demetrakopoulos, 'Ορθ. 'Ελλάς 59; – Die Enzyklika ist verloren; – über die sieben Sakramente: mit Modifikationen ed. Patriarch Chrysanthos, Συνταγματίων, Tergovist 1715, S. ρxy ff.; – Psalmenkommentar: veröffentlicht nur die Einleitung bei J. Pasini, Mss. codicum biblioth. Taurinensis Athenaei pars I., Turin 1749, 265–266 und PG 158, 1056; – Verse: J. Pitra, Analecta sacra I 245 f.; – Akoluthia der hl. Theodora; ed. A. Mustaxides, 'Ελληνομνήμων (Athen 1843) 42–47 und (vulgärgriech.) G. S. Mostra, Venedig 1812; nachgedruckt bei Dukakes, Μέγας Συναξαριστής, Athen 1891, März 181–203; – der Bios auch PG 127, 904–908.

Ein weiterer wichtiger Antilateiner der Epoche ist Georgios Moschampar. Er war unter Michael VIII. Professor der Exegese an der Patriarchenschule von Konstantinopel. Er verbarg seine Feindschaft gegen die Union, und Patriarch Joannes Bekkos mußte mit ansehen, wie sein eigener Professor die Union durch anonyme Schriften bekämpfte. Als nach dem Tode des Kaisers Michael VIII. die Union wieder rückgängig gemacht wurde, bekam Moschampar im Jahre 1283 das hohe Patriarchalat eines Chartophylax. Er geriet aber bald in Gegensatz zum neuen Patriarchen Gregorios II. Er machte beim Volk und Klerus mit allen Mitteln gegen ihn Stimmung und trug nicht unwesentlich zu seinem Sturz bei.

Moschampar ist einer der größten und unbedenklichsten Polemiker seiner Zeit. Er verwirft jede Väterstelle als unecht, die ihm nicht ins Konzept paßt. Trotzdem wurden seine polemischen Schriften in den zwei folgenden Jahrhunderten oft zitiert.

<sup>1</sup> Der Name Jasites wird einfach Familienname sein (kommt öfter vor) und nicht auf die Heimat Jasos – das heutige Jassy – oder die Insel Iasos an der karischen Küste hindeuten oder ein Kloster meinen. Vgl. K. Amantos, 'Ιασίτης-Διασίτης, 'Ελληνικά 3 (1930) 208–209; dazu V. Laurent, a. a. O. 529–531.

<sup>2</sup> Ehrhard 93. 136; – DTC VIII 1487–1489 (L. Petit); – LTK V 454 (V. Laurent); – Jugie I 426; – BHG 1736; – K. Aman-

tos, 'Ιασίτης-Διασίτης, 'Ελληνικά 3 (1930) 208–209; – dazu V. Laurent, a. a. O. 529–531; – S. Petrides, Le moine Job, EO 15 (1912) 40–48; – S. C. Sakellaropoulos, A propos du moine Job Mélès, EO 17 (1914) 54–55; – Balanos 133; – S. Salaville, EO 27 (1928) 407–408; – J. Skruten, Apologia des Mönchspriesters Job gegen die Argumente zugunsten der Lateiner, Izvestija Bulgar. Arch. Inst. 9 (1935) 326–330.

Von seinen Schriften sind folgende zu nennen: Eine *Διάλεξις μετά τινος πρεδικοτουρίου* über den Ausgang des Hl. Geistes in 52 Kapiteln, entstanden in den Jahren 1277–1278. Darin handelt Moschamper zuerst von den Gründen des Schismas, geht zur Erklärung der Termini der griechischen Theologen über und kommentiert dann strittige Texte. Eine weitere Schrift gegen das Filioque veröffentlichte Moschamper anonym. Sie ist noch unediert. Joannes Bekkos machte sich an ihre Widerlegung. Es ist möglich, daß von diesem Werk später eine zweite, kürzere Rezension erschienen ist; jedenfalls scheint Bekkos eine längere als die aus den Hss. bekannte vorgelegen zu haben. Schließlich sind an dritter Stelle *Κεφάλαια άντιρρητικά* gegen Patriarch Bekkos und gegen einen Brief des Patriarchen Gregorios von Jerusalem zu nennen – ein wütendes Pamphlet gegen die Union. Auch hier scheint Moschamper mit viel Geschick und wenig Mut seine Autorschaft verleugnet zu haben. Manche Hss. führen das Werk unter dem Namen des Gregorios Kyprios, ja gelegentlich sogar unter dem des Patriarchen Bekkos selbst. Patriarch Bekkos beantwortete auch diese *Kephalaia*, doch ist seine Gegenschrift verloren.<sup>1</sup> Er schrieb aber auch – das Werk ist unediert – gegen Patriarch Gregorios II. und scheute sich dabei nicht, ein ganzes Kapitel von *De orthodoxa fide* des Joannes Damaskenos zu athetieren. Von anderen Schriften lassen sich nur noch Spuren nachweisen. Zu erwähnen ist schließlich noch ein Glaubensbekenntnis.

Von der *Dialexis* wurden 20 Kapitel 1624 in London und 1627 in Konstantinopel unter dem Namen des Maximos Margunios veröffentlicht; – von den *Κεφάλαια* ist nur der Schluß ediert: Demetrakopolus, 'Ορθ. 'Ελλάς 60–62; – *Confessio fidei*: PG 142, 129 und 'Εκκλ. Φάρος 5 (1910) 500.

Geringeren Gewichts sind einige andere Gegner der Union. Unter ihnen ist zu nennen Meletios Homologetes, auch Galesiotes genannt, geboren 1209 am Schwarzen Meer, dann Mönch auf dem Sinai und an verschiedenen Orten des Orients. Als Michael die Union abschloß, fand er sich in Byzanz und kämpfte hier auf seine Weise gegen die Anerkennung des lateinischen Dogmas. Er wurde verbannt, aber 1279 wieder begnadigt. Als er seinen Kampf nicht aufgab, wurde ihm die Zunge abgeschnitten. 1282 kam er aus dem Kerker, starb aber schon 1286. Sein großes Verswerk ist zunächst nicht dogmatischer Natur. Es trägt den Titel *Άπανθισμός ζήτοι συλλογή τῆς παλαιᾶς καὶ νέας διαθήκης* und stellt eine erbauliche Summe dar. Es umfaßte 7 Bücher (oder sollte sie umfassen); erhalten sind nur vier Bücher. Im 3. Buch behandelt er mit viel Nachdruck und wenig Originalität die lateinischen Irrtümer über den Hl. Geist. Meletios beschäftigte sich auch mit der Kirchendichtung und hinterließ einige Kanones. Stücke davon haben Aufnahme in die Liturgie gefunden.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 94, 97; – DTC X 2508–2509 (V. Laurent); – LTK VII 430 (V. Laurent); – Jugie I 426–427; – Balanos 141; – V. Laurent, *La vie et les oeuvres de Georges Moschabar*, EO 28 (1929) 129–158; – ders., *A propos de Georges Moschamper, polémiste antilatin*, EO 35 (1936) 336–347; – Th. Bolidis, *Die Schriften des Georgios Moschamper und der codex Alexandrinus* 285, *Izvestija*

*Bulg. Archeol. Institut* 9 (1935) 259–268.

<sup>2</sup> Ehrhard 94; – DTC X 536–538 (L. Petit); – LTK VII 67 (V. Laurent); – Ph. Bapheides, *Μελέτιος ὁ Ὁμολογητής*, 'Εκκλ. 'Αλήθ. 23 (1903) 28–32, 53–56; – Spyridon Lauriotes, *Βίος καὶ πολιτεία . . . τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μελετίου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, *Γρηγόριος Παλαμάς* 5 (1921) 582–586, 609–624; dazu *Zeitschr. 'Ο Ἄθως* 1928, 9–11.

Apanthismos Buch IV (15000 Verse) in der Zeitschrift 'Ο Ἄθως 8-9 (Karies 1928); Auszüge aus Buch IV gegen die Lateiner ed. Spyridon Lauriotēs, Θεολογία 4 (1926) 190-199.

Ein weiterer Mönch unter den Bekämpfern der Union ist Gennadios, der ein unveröffentlichtes Σύνταγμα – z. B. Monac. 256 – über den Ausgang des Hl. Geistes geschrieben hat, worin er eine große Anzahl von Schrift- und Väterstellen erläutert bis herauf zu Photios. Nachdem die Union wieder rückgängig gemacht worden war, wurde er Erzbischof von Bulgarien, dankte aber 1289 ab und wies auch den Patriarchenstuhl von Konstantinopel zurück.<sup>1</sup>

Einer näheren Untersuchung bedarf noch das Werk des Hieromonachos Hierotheos. Der Marc. 153 enthält aus seiner Feder eine Apologie gegen seine Verleumder. Er hatte eine Abhandlung über das trinitarische Problem geschrieben und darin seine Ansichten mit Zeichnungen illustriert, dabei aber die Prozessionen in der Trinität nicht mit einer geraden Linie, sondern einem Dreieck dargestellt. Nicht nur die Art der Darstellung der Trinitätslehre in graphischer Form überhaupt, sondern auch die aus dem Dreieck sich ergebenden Konsequenzen wurden ihm zum Vorwurf gemacht.

Ob diese beanstandete Abhandlung identisch ist mit der in der genannten Hs. folgenden Arbeit über den Satz, daß der Sohn nur aus dem Vater hervorgehe, die an Kaiser Michael VIII. gerichtet ist, scheint zweifelhaft. Wahrscheinlich müssen wir eine dritte Abhandlung annehmen.

Vielleicht ist dieser Hierotheos identisch mit dem Dichter Hierotheos, der über den Ausgang des Hl. Geistes einen Kanon abfaßte, ferner einen Kanon ἐξομολογήσεως und dogmatische Stichera.<sup>2</sup>

Schluß der Apologie: ed. Demetrakopulos, Ὁρθ. Ἑλλ. 54-55.

Eine gewisse Zwischenstellung nimmt der bekannte Historiker Georgios Pachymeres ein. 1242 in Nikaia geboren, kehrte er 1261 nach Konstantinopel zurück, wurde Protekdikos und Dikaiophylax und schrieb die bekannten Συγγραφικαὶ ἱστορίαι, welche die Zeit zwischen 1261 und 1308 behandeln und stark von theologischen Gesichtspunkten bestimmt sind, so daß sie auch für die Geschichte der Union selbst von großem Wert sind. In einer kurzen Abhandlung über den Ausgang des Hl. Geistes entscheidet er sich für die damaskenische Formel δι' οὐοῦ, blieb aber ein Gegner der Union. Er starb um 1310.<sup>3</sup>

Theodoros Muzalon, ein Schüler des späteren Patriarchen Gregorios II. Kyprios, war von Anfang an ein Gegner der Union, beugte sich aber zunächst der lateinerfreundlichen Politik des Kaisers Michael VIII. 1282 wurde er Großlogothetes und arbeitete energisch auf die Auflösung der Union hin. Mit größter Schärfe wandte er sich gegen den Unionspatriarchen Joannes

<sup>1</sup> Ehrhard 94; – Jugie I 428; – LTK IV 380 (V. Laurent); – H. Gelzer, Der Patriarchat von Achrida, Geschichte und Urkunden, Leipzig 1902, S. 13; – V. Laurent, EO 27 (1928) 447.

<sup>2</sup> Ehrhard 94; – Jugie I 426; – Emereau, EO 22 (1923) 432-433.

<sup>3</sup> Ehrhard 95; – Krumbacher 288-291; – Moravcsik 280-282; – DTC XI 1713-1718 (V. Laurent); – LTK VII 862 (F. Dölger); – Jugie I 423; – B. A. Mystakides, Παχυμέρης Γεώργιος πρωτεύδικος και δικαιοφύλαξ και Μ. Κρούσιος, Ἐνασίμα Χ. Παπαδοπούλου, Athen 1931, 214-232.

Bekkos. Seinen geheimnisvollen Tod im Jahre 1295 deuteten die Freunde des abgesetzten Patriarchen als eine göttliche Strafe. Muzalon scheint sich in einer eigenen Schrift gegen die Lehre vom Hl. Geist des Nikephoros Blemmydes gewandt zu haben. Erhalten und zum größeren Teil auch gedruckt – freilich unter dem Namen des Gregorios II. – ist eine Abhandlung „Gegen die Blasphemien des Bekkos“. Theodoros Muzalon ist vielleicht auch der Verfasser der Passio des Neomartyrers Niketas. Auch einige Briefe von ihm sind bekannt geworden.<sup>1</sup>

Pachymeres über den Ausgang des Hl. Geistes: PG 143, 924–929; – Muzalon gegen die Blasphemien des Bekkos: PG 142, 290–300; – Briefe: 'Εκκλησι. Φάρος 3 (1909) 281. 284, 4 (1909) 114; – die Passio des Niketas: H. Delehaye, *Le martyre de saint Nicetas le Jeune*, Mélanges Schlumberger I, Paris 1924, 205–211; die Akoluthie dazu stammt vielleicht von Pachomios Rhusanos.

Eines der heftigsten Pamphlete gegen die Unionspolitik des Kaisers Michael ist der Disput „des Panagioten mit dem Azymiten“, wie man ihn gewöhnlich nennt: *Διάλεξις κυροῦ Κωνσταντίνου καὶ μάρτυρος τοῦ παναγιωπάτου μετὰ τοῦ καρδινάλιου Εὐφροσύνου*.

Das Werk entstand Ende des 13. Jahrhunderts. Es beginnt mit einer volkstümlichen Kosmogonie, um dann im zweiten Teil die meisten Argumente der pseudo-photianischen Schrift „Gegen die Franken“ aufzuwärmen. Der Name des Kardinals ist frei erfunden, und ebenso wohl auch der des Konstantinos. Dieser besteht siegreich alle Angriffe des Kardinals und des Patriarchen Bekkos, um dafür vom Kaiser sofort zum Martyrer gemacht zu werden.<sup>2</sup>

Text unvollst. bei A. Vasiliev, *Anecdota graeco-byzantina I.*, Moskau 1893, 179–188; – vollst. N. Krasnosel'cev, *Lëtopsis* 3 (1896) 295–328.

Zu den Kämpfern gegen die Union von Lyon gehört auch der Mönch – nicht Bischof – Lazaros, den wir wohl in Thessalien suchen dürfen. Er schrieb einen Traktat gegen die Lateiner, von dem jedoch nur der Anfang bekanntgeworden ist. Es handelt sich darum, daß die Lateiner als Häretiker in keine *communicatio in sacris* mit den Griechen treten könnten. Des weiteren kennen wir von Lazaros auch noch fünf Briefe an den Bischof von Larissa, den Metropolit von Thessalonike, den Mönch Arsenios im Akapniu-Kloster in Thessalonike und den Metropolit Joannes Xenos von Naupaktos.<sup>3</sup>

Ch. J. Papaioannu, 'Εκκλησιαστικὸς Κήρυξ 1 (1911) 413–419. 443–449; – Der Brief an den Bischof von Larissa auch bei C. Simonides, 'Ορθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες, 2. Aufl., London 1865, 215–218.

Auch von dem bekannten Grammatiker und Scholiasten klassischer Literatur, Manuel Moschopoulos, der noch im 2. Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts bezeugt ist, findet sich in den Hss. ein kurzer Traktat mit dem

<sup>1</sup> Ehrhard 94; – Jugie I 427; – DTC X 2581–2584 (V. Laurent); – LTK VII 399–340 (V. Laurent); – Ehrhard, Überlieferung I 3, 510; – V. Laurent, EO 31 (1932) 113–114; – BHG 2302.

<sup>2</sup> Ehrhard 110; – LTK II 600 (A. Ehrhard); – Demetrakopoulos, 'Ορθ. Ἑλλ. 76; – M. Sперanskij, VVrem. 2 (1895) 521–530.

<sup>3</sup> Ehrhard 114; – DTC IX 1, 87–88 (L. Petit).

Titel *Διάλεξις πρὸς Λατίνους* (Bodl. Barocc. 68, Paris. 969). Manuel scheint jedoch diese Arbeit schon zur Zeit des Patriarchen Bekkos abgefaßt zu haben; jedenfalls wird er von Georgios Metochites bekämpft. Von einem Michael Bryennios, der nach Demetrakopulos der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zuzuweisen ist, enthält der Paris. gr. 1267 einen antilateinischen Traktat über den Ausgang des Hl. Geistes. Den Verfasser mit dem Astronomen Manuel Bryennios (13./14. Jahrhundert) gleichzusetzen, bleibt zunächst willkürlich.<sup>1</sup>

Der theologisch bedeutsamste, philologisch-historisch gewiegteste und unverdrossenste Vorkämpfer der kirchlichen Union, die 1274 abgeschlossen wurde, ist Joannes XI. Bekkos, Patriarch von Konstantinopel (1275–1282). Vielleicht aus Nikaia stammend – wir wissen über seine familiären Verhältnisse so gut wie nichts –, begegnet er 1263 als Chartophylax der Großen Kirche und bald auch als Megas Skeuophylax. Er zeichnet sich durch eine hohe Bildung aus und vereint damit vor allem einen kritischen philologischen und geschichtlichen Sinn. Daß er auch – abgesehen von einer Gesandtschaftsreise – tiefer mit der lateinischen Kultur vertraut gewesen wäre, läßt sich sicherlich nicht behaupten.<sup>2</sup> Kaiser Michael VIII. schickte ihn als seinen Gesandten nicht nur zum Serbenkönig Stephan Uroš, sondern auch zu Ludwig IX. dem Heiligen von Frankreich, um die bedrohliche Politik Karls von Anjou vom byzantinischen Reich abzuwehren. Als sich aber Michael VIII. im Verlauf seiner Westpolitik mit dem Gedanken an die Kirchenunion befreundete, fand er in Bekkos einen Gegner, dessen Gewinnung ihm sehr am Herzen lag. Er steckte ihn zwar ins Gefängnis, ließ ihn jedoch mit einer ganzen Bibliothek versehen, damit er die Frage von Grund auf studieren könne. Durch ein erschöpfendes Studium des Ursprungs der Kirchentrennung kam Bekkos zur Überzeugung, daß die Lehre der römischen Kirche ihr patristisches Fundament, und die Kirchentrennung keine *raison d'être* besitze. Jetzt erhob ihn Michael VIII. auf den Patriarchenstuhl, den der bisherige Inhaber, Joseph I., der sich eidlich verpflichtet hatte, die Union nicht anzuerkennen, räumen mußte. In Wort und Schrift wirkte nun der neue Patriarch für die Idee der Union, und auf ihn und seine Argumentation ist es zurückzuführen, daß in den restlichen Dezennien des byzantinischen Reiches die Partei der Latinophrones zu einer beachtlichen und nicht mehr überhörbaren Gruppe heranwuchs.

Die Union freilich zerbrach mit dem Tod des Kaisers Michael VIII. Unter seinem Sohn Andronikos II. mußte Joannes Bekkos seinen Thronos wieder an Joseph abgeben, unterschrieb in einem Augenblick der Schwäche auch ein Glaubensbekenntnis, das man ihm vorlegte. Als er aber gegen alle Versprechungen auch noch verbannt wurde, da begann er erneut den Kampf, vor allem gegen seinen zweiten Nachfolger und ehemaligen Parteigänger Gregorios II. Kyprios. So wurde er schließlich auch exkommuniziert und ein-

<sup>1</sup> Ehrhard 94. 95; – Krumbacher 546–548; – M. Treu, *Maximi Monachi Planudis epistulae*, Breslau (Programm) 1886–1890, 208–212.

<sup>2</sup> G. Hofmann, *Patriarch Johann Bekkos und die lateinische Kultur*, *OrChrPer.* 11 (1945) 141–164.

gekerkert, ohne daß deshalb seine Feder zur Ruhe gekommen wäre. Im März 1297 starb er im Gefängnis.<sup>1</sup>

Die Schriften des Patriarchen bringen in die lateinisch-griechische Kontroverse neue Gesichtspunkte. Noch eineinhalb Jahrhunderte später bemüht man sich um ihre Widerlegung und noch um dieselbe Zeit stürzen sich die Anhänger der Union auf sie.

An erster Stelle sind eine Reihe von Glaubensbekenntnissen zu nennen. Dazu gehören ein Brief an Papst Joannes XXI. vom Jahre 1277, der wahrscheinlich schon in Konstantinopel auch ins Lateinische übersetzt wurde, sowie ein nur lateinisch erhaltener Brief an Papst Nikolaus III. vom Jahre 1278; ferner ein Synodalschreiben über den Rechtsprimat des Papstes. Dazu kommt das Glaubensbekenntnis, das man ihm nach seiner Absetzung abrang.

Das bedeutendste Werk des Patriarchen führt den Titel: Περὶ τῆς ἐνώσεως καὶ εἰρήνης τῶν τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Ῥώμης ἐκκλησιῶν. Es umfaßt zwei Teile, wovon der erste der Patristik, der zweite aber späteren byzantinischen Theologen,<sup>2</sup> z. B. Photios, Joannes Phurnes, Nikolaos von Methone usw. gewidmet ist. Wir besitzen vom Werk zwei Rezensionen, da Bekkos nach seinem eigenen Zeugnis während seines Patriarchats manches κατ' οἰκονομίαν behandelte. Er nahm die Arbeiten im Kerker wieder vor, kürzte und resümierte, ließ aber auch jede Oikonomia fallen.<sup>3</sup> Das von L. Allatius getrennt unter dem fiktiven Titel „Über den Ausgang des Hl. Geistes“ herausgegebene Werkchen ist in Wirklichkeit ein dogmatischer Anhang zur ersten Rezension. Matthaios Angelos Panaretos hat später das historische Material des Bekkos gerade für die entgegengesetzte These verwendet, indem er Bekkos' Erläuterungen wegließ und Auszüge aus der photianischen Synode unter Papst Joannes VIII. einfügte.

Nicht minder wichtig sind die sogenannten Ἐπιγραφαὶ des Bekkos, eine Sammlung von patristischen Texten in 13 Abschnitten über den Ausgang des Hl. Geistes bis herauf zu Symeon Metaphrastes, in der Tendenz dem ersten Teil der Schrift περὶ ἐνώσεως verwandt. Gregorios Palamas wird gegen diese Sammlung seine Ἄντεπιγραφαὶ richten.

Bekkos machte sich auch daran, einzelne Theologen der mittleren und späteren byzantinischen Jahrhunderte eigens zu widerlegen; so vor allem Photios, die entsprechenden Abschnitte der Hoplotheke des Andronikos Kamateros und den in Kürze zu erwähnenden Tomos des Gregorios II. Kyprios.

Immer wieder von Freunden um Material angegangen, behandelte er sein Hauptthema auch monographisch, so z. B. in drei Büchern über den Ausgang des Hl. Geistes an den Bischof Theodoros von Sugdaia auf der Krim, in

<sup>1</sup> V. Laurent, La date de la mort de Jean Beccos, EO 25 (1926) 316–319.

<sup>2</sup> V. Laurent, Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean XI Beccos, EO 29 (1930) 396–415; – J. Dräseke, Nikolaos von Methone im Urteile der Friedensschrift des Johannes Bekkos, ZWiss-Theol. 43 (1900) 105–141; – ders., Johannes

Phurnes bei Bekkos, ZWissTheol. 43 (1900) 237–257.

<sup>3</sup> J. Dräseke, Zur Friedensschrift des Patriarchen Johannes Bekkos, ZWiss-Theol. 50 (1907) 231–253; – ders., Drei Kapitel aus der Friedensschrift des Patriarchen Johannes Bekkos, Osterprogramm Wandsbeck 1907.

vier Büchern an die Adresse seines Freundes Konstantinos Meliteniotes und in einem Brief an den untreu gewordenen Alexios Agallianos.<sup>1</sup>

An einzelnen Streitschriften und Apologien sind noch zu nennen: Ein unedierter Antirrhethikos gegen den pseudonym schreibenden Georgios Moschampar,<sup>2</sup> eine Enzyklika gegen den Tomos des Gregorios II. Kyprios, die von Allatius unter einem falschen Titel veröffentlicht wurde, eine Rede über die Ungerechtigkeit seiner Absetzung, eine Apologie der Union von 1274, die in keiner Weise die griechischen Riten und Gebräuche zerstöre, eine weitere apologetische Rede und schließlich Bemerkungen über seine eigenen Schriften und ein geistliches Testament, worin er nochmals seinen Glauben zum Ausdruck bringt.

Weitere Werke des Bekkos, die gelegentlich angeführt sind, sind zumeist Fälschungen des berüchtigten Nikolaos Komnenos Papadopulos.

Von den Patriarchalakten sei wenigstens ein Dokument genannt, das – unter dem 3. Mai 1280 – die Fälscher an patristischen Texten, hier bei Gregorios von Nyssa,<sup>3</sup> am Werk zeigt. Der Schuldige war Referendarios des Patriarchen selbst und hieß Eskamatismenos.<sup>4</sup>

An Papst Johannes XXI: lat. PG 141, 943–950; griech. A. Theiner-F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum graecae et romanae*, Wien 1872, 21–28; – an Papst Nikolaus II.: J. Pitra, *Analecta novissima*, Paris 1885, 611–613; – über den Rechtsprimat: G. Hofmann, *Patriarch Johann Bekkos und die lateinische Kultur*, OrChrPer. 11 (1945) 141–164; – *Περί ἐνώσεως*: Großteil der 2. Rezension in PG 141, 15–158, und Lämmer 189–406; der dogmatische Anhang zur 1. Rez.: PG 141, 157–276; Auszug aus dem zweiten Teil über Photios: PG 141, 925–946 und z. T. v. J. Dräseke, *Johannes Bekkos' Widerlegung der Syllogismen des Photios*, Programm Matth. Claudius-gymn., Wandsbeck 1912; – Epigraphai: PG 141, 613–724 und Lämmer 445–652; – Widerlegung des Photios: PG 141, 727–864; – Widerlegung des Andronikos Kamateros: PG 141, 395–614; – gegen den Tomos des Gregorios Kyprios: PG 141, 863–895; – an Theodoros von Sugdaia: PG 141, 289–338; – an Konstantinos Meliteniotes: PG 141, 337–396; – an Alexios Agallianos: PG 141, 295–282; – Enzyklika gegen Gregorios Kyprios: PG 141, 896–924; – über seine Absetzung: PG 141, 940–970; – Apologie der Union: PG 141, 1009–1020 und Lämmer 426–428; – apologetische Rede: PG 141, 969–1010; – über seine eigenen Schriften: PG 141, 1019–1028; – Testament: PG 141, 1027–1032 und Lämmer 191–193; – Synodalakt gegen Eskamatismenos: PG 141, 281–290.

Einer der engsten Mitarbeiter und Freunde des Patriarchen Joannes Bekkos war Konstantinos Meliteniotes. Schon als Bekkos – noch Chartophylax – auf Gesandtschaftsreise zum französischen König ging, war Meli-

<sup>1</sup> J. Dräseke, *Johannes Bekkos und seine theologischen Zeitgenossen*, Neue Kirchl. Zeitschr. 18 (1907) 877–894.

<sup>2</sup> Cf. V. Laurent, EO 28 (1929) 150–152; – verloren ist eine Widerlegung der *κεφάλαια ἀντιρρητικά* des Moschampar durch Bekkos.

<sup>3</sup> J. Dräseke, *Zu Gregorios von Nyssa*, ZKG 28 (1907) 387–400.

<sup>4</sup> Ehrhard 96–97; – Jugie I 418–421; – DTC VIII 656–660 (L. Petit); – LTK V 481–482 (V. Laurent); – DHGE VII 354–364 (L. Brehier); – R. Souarn, *Tentatives d'union avec Rome: un patriarche grec*

*catholique au XIII<sup>e</sup> siècle*, EO 3 (1899–1900) 229–237, 351–360; – A. A. Zotos, *Ἰωάννης ὁ Βέκκος πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης ὁ λατινόφωνος*, München (Diss.) 1920; – A. Mercati, *Note archivistiche, bibliografiche, paleografiche, storiche su un documento dell'anno 1277 di Giovanni Bekkos*, OrChrPer. 21 (1955) 256–264; – H. Evert-Kappesowa, *Une page de l'histoire des relations byzantino-latines II, Byzantinoslav. 17 (1956) 1–18; – M. Sotomayor, El patriarca Beccos, según Jorje Paquimeres, Estudios Ecles. 31 (1957) 327–358.*

tenioten sein Begleiter. Zuerst Archidiakon, machte ihn Bekkos als Patriarch zu seinem Nachfolger im Amt des Chartophylax. Auch nach dem Umsturz 1282 blieb Meliteniotes seinem Freunde treu und teilte mit ihm Verbannung und Kerker. 1307 starb er an den Folgen der erlittenen Mißhandlungen im Kerker.

Meliteniotes, ein glühender Verfechter der Union, schrieb zwei Abhandlungen über den Ausgang des Hl. Geistes, worin er sich bemüht, durch ausgewählte patristische Texte vorab des 4. und 5. Jahrhunderts die Konkordanz zwischen Väterlehre und römischer Doktrin zu erweisen.<sup>1</sup>

Der dritte im Freundschaftsbunde war Georgios Metochites, Erzdiakon an der Hagia Sophia und wie Bekkos und Meliteniotes ein begeisterter Anhänger der Union. Auch er mußte 1283 in Kerker und Verbannung; trotz der hohen staatlichen Stellung seines Sohnes Theodoros Metochites<sup>2</sup> verblieb er in Haft bis zu seinem Tod im Jahre 1328.

Seine Schriftstellerei zum Kernthema der Polemik, zum Filioque, war weitläufiger als die des Meliteniotes. Wir kennen ein *Σύγγραμμα* in fünf Büchern über den Ausgang des Hl. Geistes, ferner eine polemische Schrift gegen die drei *κεφάλαια* des Mönches Maximos Planudes sowie eine Widerlegung des Manuel Moschopoulos und eine Schrift gegen den Tomos des Patriarchen Gregorios Kyprios, in der Hauptsache also Zeugnisse dafür, daß der apologetische Mut des Metochites im Kerker so wenig verfliegen war wie bei Joannes Bekkos selbst. Seine bedeutendste Schrift ist jedoch eine historisch-dogmatische Geschichte der Kontroversen nach dem Konzil von Lyon 1274, die sogenannte *Historia dogmatica*. Wahrscheinlich durch A. Darmarios kam Metochites in die Literatur als Verfasser eines *Τυπωδὸν τῆς πίστεως* und zweier Opuscula *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως* und *Περὶ ψυχῆς*, die jedoch in Wirklichkeit Nikephoros Blemmydes angehören.<sup>3</sup>

Meliteniotes: über den Ausgang des Hl. Geistes: PG 141, 1032–1274; – Metochites: über den Ausgang des Hl. Geistes: Fragmente in PG 141, 1405–1418; – gegen Planudes: PG 141, 1276–1307; – gegen Moschopoulos: PG 141, 1307–1405; – gegen Gregorios; ist ungedruckt; – *Historia dogmatica*: J. Cozza-Luzi, *Nova Patrum bibliotheca* VIII 2, Rom 1871, 1–227 und X 1, Rom 1905, 319–370; Fragmente davon: PG 141, 1419–1424.

Unter die wenigen überzeugten Anhänger des Patriarchen Bekkos ist auch der Adrianopler Metropolit Theoktistos zu rechnen (Metropolit nach Nov. 1278). Er gehörte zu den wenigen Prälaten, welche gegen die unkanonischen Vorkommnisse anlässlich der Beseitigung der Union 1283 scharf protestierten, und verlor deshalb seinen Bischofsstuhl. Er zog sich nach Rom zurück (spätestens 1289) und begegnet 1309/10 sogar in Paris. Der „*Thesaurus fidei*“ des Buonaccorsi hat uns von ihm einen Brief erhalten, in

<sup>1</sup> Ehrhard 97–98; – DTC III 1226–1227 (S. Vailhé); Jugie I 421–422; – LTK VII 69 (V. Laurent); – V. Laurent, *La date de la mort de Jean Beccos*, EO 25 (1926) 316–319; – *Catholicisme* III 100 (M. Jugie); – H. Evert-Kappesowa (siehe oben Anm. 4 S. 683).

<sup>2</sup> Zum Verwandtschaftsverhältnis vgl. R. J. Loenertz, *Théodore le Métochite et*

*son père*, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 23 (1953) 184–194 gegen H. G. Beck, *Theodoros Metochites*, München 1952, S. 3.

<sup>3</sup> Ehrhard 98; – Jugie I 422; – DTC VI 1238–1239 (S. Salaville); – LTK VII 137–138 (V. Laurent); – G. Mercati, *Bessarione* vol. 33 (1917) 337–340 (= *Opere minori* IV, Vatikan 1937, 41–44); – H. Evert-Kappesowa (siehe Anm. 4 S. 683).



welchem er seinem Schüler Alexandros einige Verszeilen des Theodoros Studites interpretiert, welche den Anhängern der Union Schwierigkeiten machten. Aus dem Thesaurus kennen wir auch das Fragment einer Schrift zur Verteidigung der Hl.-Geist-Lehre des Joannes Damaskenos, ein Werk, das höchstwahrscheinlich ebenfalls seiner Amtszeit in Adrianupolis angehört.<sup>1</sup>

Beide Stücke ed. A. Dondaine, „Contra Graecos“, ArchFrPraed. 21 (1951) 433–446.

Ursprünglich ein Anhänger der Union, und erst mit dem Wechsel der Jahre 1282–1283 zur Gegenseite übergegangen, ist auch der Patriarch Gregorios II. Kyrios (1283–1289). Geboren etwa 1241 auf Kypros – Taufname: Georgios – und zunächst in einer fränkischen Schule erzogen, machte er sich bald auf den Weg nach griechischer Weisheit, fand in Ephesos bei Nikephoros Blemmydes eine brüske Ablehnung, in Nikaia nichts, was seinen Wissensdurst hätte befriedigen können, und erst in Konstantinopel bei Gregorios Akropolites das, was er suchte. Er saß zu Füßen dieses Meisters in den Jahren 1266–1273. Inzwischen wurde er auch zum Lektor geweiht und in den Palastklerus aufgenommen. Unter Michael VIII. war er, wie schon gesagt, ein eifriger Verfechter der Unionspolitik, ging aber mit fliegenden Fahnen zur Politik Andronikos' II. über. 1283 gehörte er mit zur Synode, die Bekkos entfernte, und scheute sich nicht, gegen ihn auch schriftstellerisch aufzutreten. Schließlich wurde er nach dem Tode des Patriarchen Joseph im Jahre 1283 auch Patriarch. Aber noch lebte Bekkos und sein theologisch-philologisches Können brachte schließlich den treulosen Freund zu Fall. In der Auseinandersetzung mit Bekkos über eine Damaskenos-Stelle hoffte er durch seinen berühmten *Τόμος πίστεως* klärend zu wirken und erfand eine neue Theorie über die verschiedenen „Sendungen“ des Geistes. Das brachte nicht nur die Unionsfreunde, sondern auch die Unionsgegner auf den Plan. Er verteidigte sich in einer Apologie und dann nochmals in einer *ὁμολογία* und in einem Brief an Kaiser Andronikos II. Aber nachdem auch das Interesse des Kaisers am neuen Patriarchen erkaltet war, mußte er resignieren (1289) und in ein Kloster gehen. Vielleicht hat er erst dort sein großes Werk über den Ausgang des Hl. Geistes geschrieben und es nochmals unternommen, seinen *τόμος* zu rechtfertigen.

Neben seiner polemischen Schriftstellerei fand Gregorios noch Zeit für ein Genos, das inzwischen stark vernachlässigt worden war: er schrieb verschiedene Enkomien und Lebensbilder von Heiligen, so eine Rede auf den hl. Georgios, dessen Namen der Patriarch vor seiner Thronbesteigung geführt hatte, ein Enkomion auf die hl. Marina und eine Vita des Mönches Lazaros vom Galesion-Berg und schließlich ein Enkomion auf Dionysios Areopagites sowie ein Enkomion auf den hl. Euthymios von Madyta.

Berühmt ist seine Selbstbiographie, die *Διήγησις μερικῆ*, welche jedoch eine reine Bildungsgeschichte darstellt und für den Theologen kaum von Bedeutung ist. Seine Tätigkeit auf dem Gebiet der rhetorischen und mytho-

<sup>1</sup> V. Laurent, EO 38 (1939) 23–24; – XIII<sup>e</sup> s.: le métropolit d'Adrianople des., Un théologien unioniste de la fin du Théoctiste, RevEtByz. 11 (1953) 187–196.

logischen Literatur gehört nicht in diesen Rahmen, wohl aber ist noch seine Briefsammlung zu erwähnen.<sup>1</sup>

Der *Τόμος πίστεως*: PG 142, 233–246; – Apologie: a. a. O. 251–270; – Homologia: a. a. O. 247–252; – Brief an den Kaiser: a. a. O. 267–269; – über den Ausgang des Hl. Geistes: a. a. O. 269–300; – Enkomion auf Georgios: ASS April III, XXV–XXXIV und 3. ed. XXI–XXIX und PG 142, 299–345; – auf Marina: Gabriel Stauroniketianos, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 19 (1935) 189–200. 227–239; – Lazaros: H. Delehaye, ASS Nov. III, 588–606; – Dionysios: Makarios Patmios, *Εὐαγγελικὴ Σάλλατιξ*, 1754, 356–370; – Euthymios von Madyta: Bischof Arsenij, Moskau 1889 (SA aus Čtenije für Freunde relig. Bildung), und B. Antoniadis, *Δελτίον* 4 (1892–1894) 392–422; – Briefe: S. Eustratiades, *Alexandreia* 1910 (SA aus *Ἑκκλ. Φάρος* 1908–1910); – Selbstbiographie: PG 142, 19–30.

Unter den zahlreichen Feinden, die sich Patriarch Gregorios Kyrios während seiner kurzen Amtstätigkeit zu machen verstand, nimmt der Metropolit von Ephesus, Joannes Cheilas, nicht den letzten Platz ein. Er verdankt seine Stellung als Metropolit eben dem Patriarchen Gregorios, unterschreibt den Tomos gegen Joannes Bekkos, intrigiert aber schließlich gegen Gregorios und bringt ihn zu Fall. Wie lange er gelebt hat, wissen wir nicht, da die Briefsammlung des Paris. gr. 2022, die man ihm bisher zugeschrieben und nach deren Ausweis er jedenfalls noch 1316 gelebt hätte, nicht von ihm, sondern von einem Priester aus der Provinz stammt.

Joannes Cheilas schrieb nicht nur gegen das Schisma der Arseniten (auf das sich auch der genannte Briefwechsel bezieht), sondern gegen die Ansichten Gregorios' über den Ausgang des Hl. Geistes. Doch sind nur Exzerpte gedruckt.<sup>2</sup>

Exz.: Gegen die Arseniten, PG 135, 504 f.; – gegen Gregorios: a. a. O. 505–508 = PG 142, 245.

In diesem Zusammenhang muß auch einer der bedeutendsten byzantinischen Humanisten, Maximos Planudes, erwähnt werden. Er stammt aus Nikomedeia, kam aber frühzeitig nach Konstantinopel und wurde 1283 Mönch. Für die theologische Schriftstellerei hatte er wenig Neigung und Freude. Trotzdem leistete er als gründlicher Kenner des Lateinischen seinen Beitrag zu den Unionsbestrebungen Michaels VIII. Dies kann nach den Zeugnissen des Georgios Metochites, Demetrios Kydones und Bessarion nicht in Zweifel gezogen werden. Kaum wäre ohne eine solche Tätigkeit und Einstellung auch seine Übersetzertätigkeit aus dem Lateinischen verständlich. Beim Regierungsantritt Andronikos' II. machte er jedoch den großen Wechsel mit. Obwohl ihm der Metropolit von Chalkedon auf Lebenszeit eine

<sup>1</sup> Ehrhard 98–99; – Krumbacher 476–478; – Ehrhard, *Überlieferung* I 2, 671. 673; I 3, 43. 311. 967 u. a.; – Jugie I 429–431; – DTC VI 1231–1235 (F. Cayré); – LTK IV 674–675 (V. Laurent); – Balanos 135–137; – G. Misch, *Die Schriftsteller-Autobiographie und Bildungsgeschichte eines Patriarchen von Konstantinopel aus dem XIII. Jahrhundert*, *Zeitschrift f. Geschichte der Erziehung und des Unterrichts* 21 (1931) 1–16; – W. Lameere, La

tradition de la correspondance de Grégoire de Chypre, Rom 1937; – BHG 557. 654. 683. 848t. 980. 1169; – J. Sykutris, *Ἑκκλ. Φάρος* 23 (1924) 418–424; – K. Krumbacher, *Der heilige Georg*, München 1911, 22–5227.

<sup>2</sup> Ehrhard 98. 99; – Jugie I 428; – J. Gouillard, *Après le schisme arsénite. La correspondance inédite du Pseudo-Jean Chilas*, *Bulletin de la Sect. Hist. de l'Acad. Roumaine* 25, 2 (1944) 174–211.

Abtsstelle in einem Kloster am Fuße des Auxentiosberges verlieh, blieb er in Konstantinopel, wo er zunächst im Chora-Kloster, gegen Ende des Jahrhunderts aber im Kloster Ἀκαταλήπτου einen hochgeschätzten Unterricht erteilte. Er starb um 1310.

Von seinen Übersetzungen aus dem Lateinischen sind hier nur die theologisch bedeutsamen zu nennen, und zwar in erster Linie Augustinus, De trinitate, sodann das ps.-augustinische De decem abusionum gradibus. Mit den Thomasübersetzungen hat er nichts zu tun.

Aus der Zeit des Kaisers Andronikos II. stammen seine syllogistischen Κεφάλαια (zunächst drei, dann vier) über den Ausgang des Hl. Geistes, deren Text uns in den Gegenschriften von Georgios Metochites und Besarion erhalten ist. Eine breitere Abhandlung über dasselbe Thema, der λόγος περί πίστεως, ist ungedruckt geblieben. An Predigten kennen wir ein Enkomion auf Petrus und Paulus und eines auf den Martyrer Diomedes, sowie eine Rede auf den Karfreitag. Seine unedierte Exzerptensammlung „Συναγωγή“ enthält auch eine Anzahl kirchlicher Schriftsteller. Auch liturgische Gesänge verfaßte er, doch finden sich darunter solche, die nur dem Metrum, nicht dem Inhalt nach dazugehören. Ungedruckt sind noch einige Gebete vorhanden.<sup>1</sup>

Die κεφάλαια über den Hl. Geist: PG 141, 1277–1308 und 161, 1309–1310; – Karfreitagspredigt: PG 147, 985–1016; – auf Petrus und Paulus: PG 147, 1016–1112; – Bruchstücke aus der Übersetzung von De trinitate: PG 147, 111–1130.

Gegen die Arseniten schrieb auch der Mönch Methodios sein gewöhnlich „De vitando schismate“ („Ὅτι οὐ δεῖ σχιζοῦσθαι τοὺς λαοὺς ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων“) zitiertes Buch – ein interessanter, historisch unterbauter Traktat über die Anwendung der „Oikonomia“ im Interesse der kirchlichen Einheit.

PG 140, 781–806.

Einen Bericht über die Entstehung des arsenitischen Schismas haben wir aus der Feder eines unversöhnlichen Arseniten, des Metropolitens Makarios von Pisidien, an den Erzbischof Manuel Disypatos von Thessalonike, während ein Bericht eines Mönches Kallistos, den man zu Unrecht mit Xanthopulos identifiziert hat, an denselben Erzbischof von Thessalonike, die gemäßigte arsenitische Richtung vertritt.<sup>2</sup>

Bericht des Makarios (ohne Verfasseramen) ed. S. Eustratiades, Ὁ πατριάρχης Ἀρσένιος ὁ Ἀδωρειανός, Ἑλληνικά 1 (1928) 78–94, und (mit Namen) A. Papadopulos-Kerameus, Varia graeca sacra, Petersburg 1909, 285–291; – Bericht des Kallistos: Sykutris, Ἑλληνικά 3 (1930) 15–44.

<sup>1</sup> Ehrhard 99; – ders., Überlieferung I 3, 896; – BHG 553. 1499z. 1500; – Krumbacher 543–546; – DTC XII 2247–2252 (V. Laurent); – Emereau, EO 23 (1924) 410; – S. Kugéas, Analekta Planudea, BZ 18 (1909) 106–146; – M. Rackl, Die griechischen Augustinusübersetzungen, Miscellanea Fr. Ehrle I. Rom 1924, 1–38; – C. Wendel, Planudea, BZ 40 (1940) 406–445; – ders., Planudes als Bücherfreund, Zentralblatt für Bibliothekswesen 58(1941)

77–87; – ders., Planudes, Pauly-Wissowa XX 2, 2202–2253; – S. Valoriani, Massimo Planude traduttore di s. Agostino, Studi Bizantini 7 (1953) 234; – A. Pertusi, La fortuna di Boezio a Bisanzio, Annuaire de l'Institut de Philol. et d'Hist. Orient. 11 (1951) 301–322.

<sup>2</sup> J. Sykutris, Ἑλληνικά 2 (1929) 267–332; – V. Laurent, a. a. O. 3 (1930) 463–470 und EO 29 (1930) 497–499.

Vielleicht ist hier auch der Patriarch von Alexandria, Athanasios II. (1276–1316), zu nennen, genannt der „Sinaite“, wohl weil er vordem Mönch auf dem Sinai gewesen war. Er verbrachte geraume Zeit seines Pontifikats in Konstantinopel, zunächst als Anhänger des Bekkos; nach dem Bruch der Union war er nur gemäßigter Vertreter der Maßnahmen gegen den abgesetzten Patriarchen und nicht gewillt, den Tomos des Gregorios Kyprios zu unterzeichnen. Michel Lequien nennt von ihm eine Schrift gegen die Lateiner, entstanden vielleicht als Reaktion auf die üblen Erfahrungen, welche er mit den Minoriten auf seiner Rückreise nach Alexandria in Griechenland gemacht haben soll. Die gelegentlich vorgeschlagene Zuteilung des ps.-athanasianischen De trinitate an unseren Athanasios scheidet am Alter der Hss. Chr. Papadopoulos erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Schrift eines Mathusala über die Trennung zwischen Rom, Alexandria und Byzanz (im Hieros. Patr. 456), die an unseren Patriarchen gerichtet sei. Mathusala war Mönch auf dem Sinai.<sup>1</sup>

Der in Ithaka um 1280 geborene Philosoph Joseph, der sich gewöhnlich Rhakendytes (so viel wie Mönch) oder Pinaros nennt, studierte in Thessalonike Philosophie, lebte als Einsiedler in Thessalien und kam 1320 nach Konstantinopel. Mehrmals trug ihm der Kaiser den Patriarchenstuhl an, den er jedoch ausschlug. Er starb in Thessalonike um 1330. Joseph, der unter seinen Zeitgenossen ein sehr großes Ansehen genoß – Theodoros Metochites hat ihm einen Nachruf gewidmet –, versuchte eine Enzyklopädie des Wissens herzustellen, in der antike Weisheit und Christentum vereinigt zur Darstellung gebracht werden sollten. Den breitesten Raum nimmt darin die Rhetorik ein, während eine theologische Darstellung des christlichen Glaubens unter philosophischem Blickwinkel sowie eine aristotelisch-christliche Tugendlehre den Abschluß bilden. Wenn gelegentlich behauptet wird, der Mon. gr. 78 enthalte auch Traktate über Tugend und Frömmigkeit, so beruht das insofern auf einem Irrtum, als diese beiden Traktate nichts anderes darstellen als die letzten Teile eben dieser Enzyklopädie. Ob diese Traktate aus der Feder Josephs sind, oder ob er sie aus anderen Quellen geschöpft, bleibt erst zu untersuchen. Offenbar sind sie in Hss. auch anonym zu finden.<sup>2</sup>

Gedruckt ist der Traktat über die christliche Theologie anonym; Hrsg. ist Johannes Weigl, Augsburg 1603; – eine vollständige Hs. der Enzyklopädie ist der Riccardianus 31; – zur Enzyklopädie gehört auch die selbstbiographische Einleitung: ed. M. Treu, BZ 8 (1899) 34–38 und der versifizierte Prolog a. a. O. 39–42.

Jener Thaddaios Pelusiotes, der im Jahre 1298 (anno 1265 ab ascensione Domini) als Patriarch von Jerusalem einen Traktat gegen die Juden

<sup>1</sup> Ehrhard 94; – Chr. Loparev, 'Ο ἅγιος Ἀθανάσιος ὁ Β', πατριάρχης Ἀλεξανδρείας, Ἐκκλῆσ. Φάρος 1 (1908) 456–472 = VVrem. 15 (1908) 287–299 (russ.); – Chr. Papadopoulos, 'Ο Ἀλεξανδρείας Ἀθανάσιος Β', Ἐπετηρίς 6 (1929) 3–13; – ders., Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Alexandria 1935, 564–574.

<sup>2</sup> LTK V 577 (E. Stéphanou.); – G. Vitelli, Indice de' codici greci Riccardiani ...

Studi Ital. di FilClas. 2 (1894) 490–492; – M. Treu, Der Philosoph Joseph, BZ 8 (1899) 1–64; – J. Dräseke, Zum Philosophen Joseph, ZWissTheol. 42 (1899) 612–620; – N. Terzaghi, Sulla composizione dell'Enciclopedia del filosofo Giuseppe, Studi Italiani di FilClas. 10 (1902) 121–132; – R. Guiland, Correspondance de Nicéphore Grégoras, Paris 1927, 338–342.

geschrieben haben soll, ist künftig aus der byzantinischen Literaturgeschichte zu streichen. Nachdem schon G. Bardy nachgewiesen hatte, daß besagter Traktat nichts anderes sei als ein großes Exzerpt aus Georgios Monachos (383 ff. de Boor) *Περὶ τῆς ἐλώσεως Ἱερουσαλὴμ*, wobei nur die Abstandsdaten für das Jahr 1298 umkorrigiert wurden, hat S. G. Mercati gezeigt, daß das Opus auf das Konto der bekannten Fälschertätigkeit des Konstantinos Paleocappa zu setzen ist. Der Traktat bedarf keiner Ausgabe mehr.<sup>1</sup>

## B. HOMILETIK

Der Bischof Theodoros von Alanien hat bei der Inthronisation des Patriarchen Germanos II. in Nikaia die Festpredigt gehalten, die hsl. erhalten ist (Bodl. Barocc. 131); er ist also für das Jahr 1222 als Bischof bezeugt. Interessanter ist, daß wir aus seiner Feder einen bischöflichen Reisebericht über eine Fahrt in das alanische Hinterland seiner Diözese besitzen, den er an die Endemusa in Nikaia gerichtet hat. Der *Ottob. gr. 407* enthält von Theodoros mehrere ethische Schriften, *Ἡθικά* in zehn Abschnitten und eine *Ματθαῖος* überschriebene Arbeit in sieben Abschnitten, sowie den Entwurf einer Rede auf Christi Grab.<sup>2</sup>

Reisebericht: PG 140, 388–413 (nach A. Mai); russ. Übers. mit Kommentar: I. Kulakovskij, *Zapiski der kaiserl. Odessaer Gesellschaft für Geschichte*, Bd. 21 (1898) SA 19 S.

Aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ist Joannes Staurakios zu nennen, von dem wir leider nicht sehr viel mehr wissen, als daß er Chartophylax der Metropolis von Thessalonike war. Als solcher hat er zwei besonders beliebte Heilige seiner Kirche in Enkomien verherrlicht, nämlich den Myrobliten Demetrios und die Stadtheilige Theodora. Handschriftlich erhalten ist auch ein Enkomion auf die hl. Theodosia von Konstantinopel († 726). Auch einige kirchliche Dichtungen werden ihm zugeschrieben.<sup>3</sup>

Demetrios-Enkomion: ed. S. Lampros, *NEλλ.* 15 (1921) 189–216, und Joakeim Iberites, *Μακεδονικά* 1 (1940) 334–376; – Theodora-Enkomion: ed. E. Kurtz, *Des Klerikers Gregorios Bericht über Leben, Taten und Translation der hl. Theodora von Thessalonich*, nebst der Metaphrase des Joannes Staurakios, *Zapiski der AW Petersburg Serie VIII, hist.-phil. Kl. VI 1*, Petersburg 1902, 50–70.

Wesentlich fruchtbarer war der Gelehrte und Staatsmann Nikephoros Chumnos. Auch er ist vielleicht in Thessalonike (um 1250) geboren, kam jedoch frühzeitig nach Konstantinopel, wo er Schüler des Georgios (Gregorios) Kyrios wurde. Rasch steigt er die Leiter der höfischen und staatlichen Würden empor bis zum Amt des Mesazon, das er als *ἐπι τοῦ κωνσταντινουπόλεως* führte.

<sup>1</sup> Ehrhard 96; – G. Bardy, *Thaddée de Péluse adversus Iudaeos*, *RevOrChr.* 22 (1920/21) 280–287; – S. G. Mercati, *Il trattato contro i Giudei di Taddeo Pelusiotà è una falsificazione di Costantino Paleocappa*, *Bessarione an.* 27, vol. 39 (1923) 8–14.

<sup>2</sup> Ehrhard 157. 174; – DTC XV 1, 226–227 (E. Amann).

<sup>3</sup> Ehrhard 192; – ders., *Überlieferung I 3*, bes. 325; – BHG 532. 1740; – A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἱωάννης Σταυράκιος καὶ Δημήτριος Βεάσκιος* *VVrem.* 13 (1906) 493–495; – Emereau, *EO* 23 (1924) 199.

Lange Jahre war er der erste Minister und Berater des Kaisers Andronikos II., der seiner Tochter Eirene den eigenen Sohn, den Despoten Joannes, zum Gemahl gab. Doch scheint der Einfluß des Chumnos allmählich durch den des Theodoros Metochites überflügelt worden zu sein. Auf dem Sterbebett ließ sich Chumnos unter dem Namen Nathanael noch zum Mönch scheren. Er starb am 18. Januar 1327.

Seine Reden sind in der Hauptsache der Kaiseridee gewidmet sowie Familienangelegenheiten und dem Gedächtnis von Freunden. Daraus seien wenigstens zwei wegen ihres theologischen Gehalts erwähnt: eine Trostrede an seine frühverwitwete Töchter und eine Leichenrede auf den berühmten Seelenführer seiner Tochter,<sup>1</sup> den Metropolitanen Theoleptos von Philadelpheia, voll von Ausführungen gegen die lateinische Lehre vom Hl. Geist. Von seinen verschiedenen philosophischen und allgemeinwissenschaftlichen Abhandlungen, die wohl mehr der persönlichen Polemik als der Forschung dienen, erwähnen wir eine Arbeit über die Seele gegen den Neuplatoniker Plotin.

An geistlichen Reden sind folgende zu nennen: Eine Predigt auf Christi Verklärung und eine auf das Wunder von Kana, sowie eine weitere über die Bitte des Elisaïos um den Geist des Elias und über die Himmelfahrt Mariens. Was letzteres Fest anlangt, so stammt von Chumnos auch die Stilisierung der Verfügung des Kaisers Andronikos II., wonach der August zum Marienmonat für das ganze Reich erklärt wurde.

Unmöglich, daß sich der schreibselige Minister nicht auch gegen das lateinische Dogma gewandt hätte; seine *'Ανασκευή* ist jedoch noch ungedruckt. Handschriftlich ist schließlich auch noch ein Gebet erhalten.

Nicht unwichtig sind auch manche seiner Briefe. An juristischen Arbeiten verdient angeführt zu werden eine Materialsammlung gegen den Patriarchen Nephon, der 1315 wegen Simonie abgesetzt wurde.<sup>2</sup>

Trostrede an seine Tochter: ed. J. F. Boissonade, *Anecdota graeca* I, Paris 1829 293–305 und PG 140, 1437–1450; – auf Theoleptos: Boissonade a. a. O., V, Paris 1833, 183–254; – gegen Plotin: PG 140, 1403–1438; – über das Kana-Wunder und die Bitte des Elisaïos (mehr briefförmig): PG 140, 1451–1466; – auf die Koimesis: PG 140, 1497–1525 = PG 161, 1095–1108; – Dekret über die Koimesis: Boissonade, a. a. O., II, 63–136; – Briefe: Boissonade, *Anecdota nova*, Paris 1844, 1–201; – gegen Nephon: Boissonade, *Anecdota* V, Paris 1833, 255–283.

Dem Patriarchen Joannes XIII. Glykys (1315–1319) hat man lange Zeit eine ungedruckte Sammlung von Sonn- und Festtagshomilien zugeschrieben, die im Paris. gr. 1210 erhalten ist. A. Ehrhard hat nachgewiesen, daß es sich dabei um das Patriarchalhomiliar des Joannes Agapetos handelt. Auch die Folia 72 ff. der Hs. gehören dazu. Neben dem Parisinus bieten noch mindestens drei weitere Hss. das Homiliar unter dem Namen des Glykys, was wohl

<sup>1</sup> Vgl. die Literatur zu Theoleptos S. 694 Anm. 1.

<sup>2</sup> Ehrhard 110; – ders., *Überlieferung* I 1, 433; I 3, 69, 158, 217, 818, 967; – BHG 1081. 1998w; – Krumbacher 478–482; – LTK II 955 (V. Laurent); – DTC II 2395 (A. Palmieri); – DHGE XII 765–768

(V. Laurent); – R. Guillard, *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, Paris 1927, 317–324; – V. Grumel, *Le mois de Marie des Byzantins*, EO 31 (1932) 257–269; – V. Laurent, *Une fondation monastique de Nicéphore Choumnos*, *RevEtByz.* 12 (1954) 32–44.

nur bedeuten kann, daß auch dieser Patriarch das Homilar neu übernahm oder vielleicht auch ergänzen ließ.<sup>1</sup>

Ein etwas jüngerer Zeitgenosse und literarischer aemulus des Nikephoros Chumnos ist Theodoros Hyrtakenos aus Hyrtakos bei Kyzikos (nicht Artake auf Kreta).<sup>2</sup> Sein schmaler Platz ist in der Geschichte der rhetorischen und epistolographischen Literatur der Byzantiner, wo er nach K. Krumbacher durch Gedankenarmut und Geschmacklosigkeit glänzt. Homiletischer Natur ist ein Panegyrikos auf die Theotokos und ein Enkomion auf den Anachoreten Aninas, den Thaumaturgen. Die laudatio in Paradisum s. Annae, die mitunter angeführt wird, ist nichts als eine Ekphrasis.<sup>3</sup>

Aninas-Enkomion: ed. J. F. Boissonade, *Anecdota graeca* II, Paris 1830, 409–453; – auf die Theotokos: a. a. O. III, 1831, 1–58; – Ekphrasis: a. a. O. III 1831, 59–70.

Zwischen das 12. und das 14. Jahrhundert etwa gehört eine Festrede auf den heiligen Nikolaos, deren Verfasser nicht bekannt ist. Der Redner stellt den Heiligen als eine Art Wanderasketen dar, weshalb G. Anrich das Werk die *Περίοδοι* des hl. Nikolaos nennt.<sup>4</sup>

Auch ein Bios *ἐν συντόμῳ* desselben Heiligen stammt aus dieser Zeit.<sup>5</sup>

*Περίοδοι*: ed. G. Anrich, *Hagios Nikolaos I*, Leipzig-Berlin 1913, 312–332; – Bios *ἐν συντόμῳ* a. a. O. 277–299.

### C. ASKESE UND MYSTIK

Die geistlichen Schriftsteller zur Zeit des nikänischen Reiches und unter den ersten Palaiologen-Kaisern sind nicht zahlreich. Einige von ihnen verdienen aber besondere Beachtung, da ihre Lehre jene eigenartige Mystik ausbaut, um welche schließlich der Hesychastenstreit ausbrechen sollte, der das ganze letzte byzantinische Jahrhundert beherrscht.

Wahrscheinlich dem 13. Jahrhundert gehört Symeon Mesopotamites an, gelegentlich fälschlich auch Symeon *ὁ Μεσσοποταμίτης* genannt, der aber mit dem messalianischen Theologen der alten Kirchengeschichte nichts zu tun hat. Er ist der Verfasser eines kurzen asketischen Traktats über den ständigen Gedanken an den Tod, ein Thema, das er ohne Originalität durchführt. Die Arbeit wird mitunter auch Ephraem dem Syrer zugeteilt, manchmal auch Symeon dem Thaumastoriten. Die hsl. Bezeugung setzt jedoch erst mit dem 13. Jahrhundert ein, und so dürfte es sich bei Symeon entweder um einen Angehörigen der Familie Mesopotamitai oder um einen Mönch des epirotischen Klosters *τοῦ Μεσσοποτάμου* handeln, dessen Gründung wahrscheinlich in die Zeit des aufsteigenden Despotats von Epeiros fällt.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Siehe oben S. 631.

<sup>2</sup> So gegen T. E. Euangelides, *Ἑλληνικά* 3 (1930) 204–208; – vgl. F. Dölger, *BZ* 31 (1931) 411–412.

<sup>3</sup> K. Krumbacher 483–485; – BHG 130. 134. 1088.

<sup>4</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 3, 748. 747. 769; – BHG 1349 c; – G. Anrich, *Hagios*

*Nikolaos II*, Leipzig-Berlin 1917, 133–142. 326–335.

<sup>5</sup> BHG 1349 u; – Anrich, a. a. O. II 128–129. 388–389.

<sup>6</sup> Ehrhard 7145; – Bardenhewer V 7, 5; – DTC XIV 2974 (J. Gouillard); – S. Lampros, *NEλλ.* 10 (1913) 426.

J. Cozza-Luzi, *Nova Patrum Bibliotheca* VII 3, Rom 1874, 1-3.

Etwa zwischen 1283 und 1289 ist ein gewisser Athanasios Chatzikes gestorben, dem wir eine Folge von 14 Briefen verdanken, die in planmäßigem Aufbau eine Art „rhetorischer Herzensbeichte eines Klosterbruders“ über die Motive zum Klostereintritt, die ethischen Grundlagen der Beziehungen zwischen Mönch und Abt und zwischen den Mönchen untereinander darstellen.<sup>1</sup>

Drei Briefe ed. M. Treu, *Athanasios Chatzikes*, BZ 18 (1909) 481-489.

Hier darf auch der Patriarch Athanasios I. von Konstantinopel erwähnt werden (1289-1293, 1303-1310). Bei Adrianupolis oder Andrusa geboren, wurde er zunächst Mönch in Thessalonike, dann auf dem Athos, in Jerusalem, auf dem Latros und dem Auxentios- und Galesios-Berg. Schließlich kam er auf den Athos zurück. Die Opposition gegen den Unionspatriarchen Joannes Bekkos führte ihn wiederum auf den Galesios-Berg und auf den Ganos. Von dort weg wurde er 1289 zum erstenmal Patriarch. Als solcher glaubte er die Kirche mit unbeugsamer Strenge, ja Hartköpfigkeit reformieren zu können, zog sich aber damit trotz der Anhänglichkeit des Kaisers Andronikos II. so viele Feinde zu, daß er zweimal abtreten mußte. Er starb schließlich im Kloster Xerolophos als fast hundertjähriger Greis. Wichtig sind vor allem seine Briefe – eine Pariser Hs. kennt nicht weniger als 126. Er versucht darin mit allen Mitteln das Grundübel der byzantinischen Bischöfe, die Hofläuferei, abzuschaffen und sie an ihre Residenzpflicht zu erinnern. Auch den Mönchen predigt er mit Nachdruck die Stabilität, obwohl sein eigenes Mönchsleben das eines Gyrovagen gewesen war.

Die Überlieferung weiß auch von zwei katechetischen Reden des Patriarchen, doch scheinen sie noch nicht verifiziert zu sein. Auch Theotokaria, darunter ein Kanon auf die Gottesmutter, scheinen vorhanden zu sein.

Durch die Fülle der kulturgeschichtlichen Hinweise gehören die Briefe des Patriarchen, von dem Pachymeres sagt, er habe im Kloster nicht gelernt, Menschen zu regieren, zu den wichtigsten Quellen für das innere Leben der byzantinischen Kirche.<sup>2</sup>

18 Briefe in PG 142, 471-528; – weitere Briefe ed. Gennadios von Heliupolis (Arabadjoglu), *Ἐπιστολὰς* 27 (1952) 113-120. 173-179. 195-198; 28 (1953) SA 8 S. und ders. ein weiterer Brief separat Istanbul 1952; ferner ders., *Ἐπετηρίς* 22 (1952) 227-232.

Ein Zeitgenosse des Patriarchen Athanasios I. war jener Mönch Markos, von dem das Florileg im Chis. gr. 27 stammt. Es gehört zeitlich etwa in die sechziger Jahre des Jahrhunderts und umfaßt nicht weniger als 349 fol. Die Anlage ist sehr ungleichmäßig. Eine Nr. birgt in sich z. B. nicht weniger als die ganze Apokalypse des Joannes samt dem Kommentar des Andreas von Kaisareia und des Oikumenios. Die Hauptautoritäten sind Makarios und

<sup>1</sup> Analyse aller Briefe von M. Treu (siehe Ausgabe!).

<sup>2</sup> LTK I 764 (A. Ehrhard); – Emereau, EO 21 (1922) 274; – R. Guiland, *La correspondance inédite d'Athanasie, patriarche de Constantinople*, Mélanges Diehl I, Paris 1930, 121-140; – M. Bănescu, *Le*

*patriarche Athanase I<sup>er</sup> et Andronic II Paléologue*, Bulletin Sect.Histor.Acad. Roumaine XXIII 1, Bukarest 1942; – G. Arabadjoglou, *Sur une lettre du patriarche de Constantinople Athanasie I, Πεπραγμένα τοῦ Θ' Διεθν. Βυζαντ. Συνεδρίου II*, Athen 1956, S. 71.



Maximos der Bekenner. Es ist jedoch bezeichnend, daß an nächster Stelle schon Symeon der Jüngere, der Theologe steht. Einen Teil des Florilegs bilden einige Reden, die Markos selbst zum Verfasser zu haben scheinen, so eine Rede an Männer und Frauen, welche die Welt verlassen, gerichtet an Eulogia, die Schwester des Kaisers Michael VIII., sowie eine Rede ähnlichen Inhalts. Die erstgenannte Rede hat den Klostereintritt Eulogias zum Gegenstand. Schließlich stammt von Markos auch noch eine *Διάταξις ἐν ἐπιτομῇ ὡς τυπικὸν ὄλου τοῦ ἐναυτοῦ* für einen Weltmenschen, der auf sein Seelenheil bedacht ist. Die Hs. ist noch unediert.<sup>1</sup>

Eine der wichtigsten Erscheinungen auf dem Gebiet des mystischen Schrifttums dieser Zeit ist Nikephoros Athonites. Nach Gregorios Palamas stammte Nikephoros aus Italien und war Katholik. Er ging jedoch – immer nach dem Zeugnis des Palamas – zur Orthodoxie über und wurde Mönch auf dem Athos. Hier scheint er sich bald eines großen Rufes als Pater Pneumatikos erfreut zu haben. Die Sache der Orthodoxie hatte er so sehr zur seinen gemacht, daß er im Kampf der Athosmönche gegen die Unionspolitik des Kaisers Michael VIII. in die Verbannung gehen mußte. Um diese Zeit kam er in Verbindung mit Theoleptos von Philadelpheia; vielleicht bedeutete diese Bekanntschaft den Beginn seiner literarischen Beschäftigung mit der hesychastischen Mystik. Jedenfalls schrieb er erst gegen Ende seines Lebens – wohl um die Wende zum 14. Jahrhundert – jene berühmte Abhandlung *Περὶ νήψεως καὶ φυλακῆς καρδίας*, die eines der Hauptdokumente der hesychastischen Gebetsweise wurde. Das Schriftchen *Μέθοδος τῆς ἱεραῶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς* kann er nicht verfaßt haben, auch wenn es in späteren Hss. mit seinem eigenen Werk gekoppelt erscheint. Es ist mindestens ein Jahrhundert älter. Immerhin scheint Nikephoros die Methodos gekannt zu haben.<sup>2</sup>

Ausgabe: PG 147, 945–966; – franz. Übers. Gouillard 185–205; – deutsch: I. Smolitsch-M. Dietz, Kleine Philokalie, Einsiedeln 1956, 121–133.

Der eben genannte Metropolit Theoleptos von Philadelpheia (ca. 1250 bis ca. 1324/25) gehört zu den einflußreichsten Persönlichkeiten der Wende zum 14. Jahrhundert. Er stammte aus Nikaia, wo er auch heiratete und Diakon wurde. Als Kaiser Michael VIII. die Union abschloß, organisierte er in ganz Bithynien den Widerstand. Möglich auch, daß er damals den Athos besuchte. Jedenfalls wurde er von Nikephoros dem Athoniten in die Mystik eingeführt. Michael VIII. konnte sich schließlich seiner bemächtigen und ließ ihn auspeitschen und gefangen setzen. Er wurde jedoch bald

<sup>1</sup> G. Pierleoni, Index codicum graecorum qui in bibliotheca Chisiana Romae asservantur, Studi Italiani di filol. class. 15 (1907) 326–328; – P. Franchi de' Cavalieri, Codices graeci Chisiani et Borgiani, Rom 1927, sub numero 27.

<sup>2</sup> Ehrhard 158; – LTK VII 568 (H. Engberding); – I. Hausherr, La méthode d'oraison hésychaste, *Orientalia christiana* IX 2, nr. 36, Rom 1927; – ders., Note sur l'inventeur de la méthode d'oraison hésy-

chaste, *Orientalia christiana* XX nr. 66, Rom 1930, 178–182; – M. Jugie, Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes, *EO* 30 (1931) 179–185; – ders., Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa méthode d'oraison, *EO* 35 (1936) 409–412; – eine ähnliche hesychastische Gebetsanweisung steht im Vat. gr. 658 unter dem Namen des hl. Chrysostomos: vgl. Jugie, Les origines (siehe oben) 183.

wieder frei und trotz des Widerstandes seiner jungen Frau Einsiedler in der Nähe von Nikaia. Schon damals soll er der Seelenführer der ganzen bithynischen Metropole geworden sein. Nach dem Zusammenbruch der Union wurde er (1284) Bischof von Philadelphiea und nahm seit dieser Zeit noch tätigeren Anteil an allen kirchenpolitischen Fragen. Er schrieb einen Traktat gegen die Anhänger des Joannes Bekkos, die sich dem neuen Kurs nicht beugen wollten, betrieb die Absetzung des Patriarchen Gregorios Kyprios und wandte sich auch gegen seinen ehemaligen Mitstreiter Joannes Cheilas von Ephesos. Wohl schon frühzeitig mit Nikephoros Chumnos bekannt geworden, wurde er der Seelenführer von dessen Tochter Eirene (Eulogia) Chumnaina, der 1308 verwitweten Despotissa. Er beriet sie bei der Neueinrichtung des Klosters Philanthropos Soter und wurde der Berater dieses Doppelklosters in allen Angelegenheiten.

Sein asketisch-mystisches Schrifttum ist bisher erst in Bruchstücken bekanntgeworden. Die hesychastische Gebetsmechanik spielt eine sehr geringe Rolle. Die koinobitischen Ideale stehen ihm höher und der Zusammenhang mit der großen mystischen Tradition ist stärker. Neben einigen Homilien bei klösterlichen Anlässen kennen wir Traktate über das verborgene Leben in Christus, über Gebet und Nüchternheit, über den Gehorsam, die Leiden-schaften, das Schweigen. Daneben stehen einige Briefe an die Chumnaina, vier Kanones und ein Idiomel.

Neben einem Enkomion des Nikephoros Chumnos berichtet auch eine Monodie des Metropoliten Matthaios von Ephesos über sein Leben und Wirken.<sup>1</sup>

PG 143, 403–408 ein Kanon katanyktikos; – a. a. O. 381–404 der größte Teil des Traktats über das verborgene Leben in Christus.

Auszüge aus zwei Predigten mit kirchenpolitischen Schlaglichtern: ed. S. Salaville, *Deux documents inédits sur les discussions religieuses byzantines entre 1275 et 1310*, *RevEtByz.* 5 (1947) 116–135; – ein Brief an Eirene Chumnaina und eine Predigt an die Nonnen ihres Klosters: ed. S. Salaville, *Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie*, *RevEtByz.* 5 (1947) 101–115; – weitere Exzerpte bei S. Salaville, *Formes ou méthodes de prière d'après un byzantin du XIV<sup>e</sup>s.*: Théolepte de Philadelphie, *EO* 39 (1940–42) 1–25, und ders., *La vie monastique grecque au début du XIV<sup>e</sup> s. d'après un discours inédit de Théolepte de Philadelphie*, *RevEtByz.* 2 (1944) 119–125; – Weihnachtspredigt (oder Brief?) ed. S. Salaville, *Un directeur spirituel à Byzance au début du XIV<sup>e</sup> s.*: Théolepte de Philadelphie, *Homélie inédite sur Noël et la vie religieuse*, *Mélanges J. de Ghellinck II*, Gembloux 1950, 877–887; – franz. Auszüge: Gouillard 221–236; – deutsche Auszüge: I. Smolitsch-M. Dietz, *Kleine Philokalie*, Einsiedeln 1956, 169–174.

An letzter Stelle muß die bedeutendste Persönlichkeit dieser Übergangsphase genannt werden: Gregorios Sinaites. Er ist gegen Ende des 13. Jahrhunderts in Kukulos bei Klazomenai geboren. Zunächst wurde er Mönch auf der Insel Kypros, suchte aber bald den Berg Sinai auf, der ihm auch für die Folgezeit den Beinamen gab. Schon hier gewann er Schüler,

<sup>1</sup> Ehrhard 98. 99; – DTC XVI 339–341; – Emereau, *EO* 25 (1926) 179; – V. Laurent, *Les signataires du second synode des Blakhernes*, *EO* 26 (1927) 147; – ders., *Une princesse byzantine au cloître*, *EO* 29 (1930)

29–60; – weitere wichtige Angaben zu Leben und Werk in den verschiedenen bei den Ausgaben zitierten Aufsätzen von S. Salaville.

bekam aber auch Schwierigkeiten, welche ihn veranlaßten, über das Hl. Land nach Kreta zu reisen. Hier in Kreta wird Gregorios, der bisher nur die Werke der Askesis kannte, durch einen gewissen Arsenios in den βλος θεωρητικός eingeweiht, lernt die φυλακὴ νοός, die νῆψις und die καθαρὰ προσευχή kennen. Ausgerüstet mit diesen neuen Kenntnissen sucht nun Gregorios den Hl. Berg Athos auf, w<sup>o</sup>er nach seinem Biographen, dem Patriarchen Kallistos I., der hesychastischen Mystik erst Eingang verschafft hätte. Dies wird jedoch eine gelinde Übertreibung sein, wenn auch durch ihn eine entschiedenere Abkehr des Hesychasten vom mündlichen Gebet eingeleitet und manche Abänderungen in der körperlichen Gebetspraxis eingeführt worden sein dürften. Vor türkischen Einfällen auf dem Gebiet des Hl. Berges floh er schließlich auf den Berg Katakryomenos, wo unter seinem Einfluß mehrere Klöster entstanden. Gregorios starb am 27. 11. 1346, als der Streit um die Lehren, denen er sein Leben gewidmet hatte, schon ausgebrochen war.

Die Hauptschrift des Gregorios sind die Κεφάλαια δι' ἀκροστίχιδος πάνυ ὠφέλιμα, lose aneinander gereichte geistliche Aphorismen, zwischen die aber auch dogmatische Sentenzen, z. B. über den Ausgang des Hl. Geistes δι' οὐοῦ, gestreut sind, dazu genaue Anweisungen für die Lebensweise des Hesychasten und für seine Gebetsweise. Der Einfluß des Joannes Klimax ist unverkennbar. An die größere Sammlung schließen sich ἕτερα κεφάλαια mit ausgeprägter Christumystik sowie noch einige kürzere Abhandlungen über Hesychia und Gebet, und über die Leidenschaften, welche die Hesychia behindern, an. Neben Klimax stehen auch Barsanuphios, Isaak, Markos Diadochos, Thalassios, Maximos, Symeon der Theologe u. a. Pate. Das ganze Schrifttum steht in erster Linie im Dienst der Erläuterung der Gebetsmethode, wobei freilich Gregorios mehr Diskretion kennt als manche seiner Nachfolger.

Die edierten Schriften geben nicht alles wieder, was die Handschriften an asketisch-mystischen Abhandlungen enthalten, doch variieren die bisher bekannten Werke den Hauptgedanken so häufig, daß wohl auch Neuausgaben das Bild von der Mystik dieses Mannes nicht mehr ändern werden.

Die hsl. Überlieferung kennt auch Troparien auf die Dreieinigkeit und liturgische Kanones auf das hl. Kreuz, die hl. Väter und Christus.<sup>1</sup>

Ausgabe: PG 150, 1240–1345; – Auszüge in Franz.: Gouillard 237–267; – deutsch: I. Smolitsch-M. Dietz, Kleine Philokalie, Einsiedeln 1956, 147–168.

Im Jahre 1210 schrieb der Stifter Neilos sein Typikon für das Kloster der Panagia τοῦ Μαχαριά auf der Insel Kypros. Neilos wurde Bischof von Tamasia und gründete für Tamasia ein Frauenkloster, dessen Typikon jedoch noch nicht gefunden worden ist.<sup>2</sup>

Machairas-Typikon: ActDipl. V 392–432.

<sup>1</sup> Ehrhard 157–158; – Jugie I 434–436; – LTK IV 683 (V. Grumel); – Emereau, EO 22 (1923) 432; – V. Kisselkov, Das mittelalterliche Paroria, das Kloster des Gregorios Sinaïtes (bulg.), Sbornik Zlatarski, Sofia 1925, 103–118; – G. Ajanov, Die

alten Klöster von Strandža-Planina, Izvestija BulgArchInstitut 13 (1939) 253–264.

<sup>2</sup> S. Menardos, Ἡ ἐν Κύπρῳ ἱερὰ μονὴ τῆς Παναγίας τοῦ Μαχαριά, Ἐπετηρὶς τοῦ Παρνασσού 10 (1914) 117–168.

Aus dem Jahre 1247 stammt das Testament des Mönches Maximos, Gründers des Theotokos-Klosters τῆς Σκοτεινῆς bei Philadelphæa.<sup>1</sup>

Ed. S. Eustratiades, 'Ελληνικά 3 (1930) 325–339, und M. I. Gedeon, Μικρασιατικά Χρονικά 2 (1939) 263–291.

Unter den Typika ktetorika dieses Zeitraums verdienen besondere Beachtung die des Kaisers Michael VIII. Palaiologos (1259–1282). Sein Großvater, der Megas Dux Alexios, hatte das Michael-Kloster auf dem Auxentiosberg restauriert, und der Kaiser gibt nun dem Kloster die disziplinäre und liturgische Ordnung. Die Datierung des Typikons ist nicht gesichert, doch gehört es wahrscheinlich der zweiten Phase der Regierung des Kaisers an. Ein weiteres Typikon mit der bekannten, meist als Selbstbiographie bezeichneten, im Stile des Monumentum Ancyratum verfaßten Präambel erließ der Kaiser für die beiden Klöster des hl. Demetrios in Konstantinopel und das Muttergotteskloster τῶν Κελλιβάρων am Latros, die vereinigt wurden.<sup>2</sup>

Auxentios-Typikon: unvollst. M. Gedeon, Τυπικὸν τῆς ἐπὶ τοῦ βουνοῦ τοῦ Αὐξεντίου σεβασμίας μονῆς Μιχαήλ τοῦ Ἀρχαγγέλου, Konstantinopel 1895 und vollst. Dmitrievskij, Typika 769–794; – Typikon des Demetriosklosters usw. ed. J. Troickij, Christiansk. Čtenije 1885 II, 529–579 und nochmals: Imperatoris Michaelis Palaeologi de vita sua opusculum necnon regula . . ., Petersburg 1885; – ein Bruchstück: Ph. Meyer, Bruchstücke zweier τυπικά κτητορικά, BZ 4 (1895) 45–58; – Die selbstbiographische Einleitung: C. Chapman, Michel Paléologue, Paris 1926, 176–177 (franz. Übers.).

Die Gemahlin Michaels VIII., Kaiserin Theodora, erneuerte das Frauenkloster, das der Überlieferung nach anfangs oder Mitte des 10. Jahrhunderts von dem Drungarios Konstantinos Lips gegründet worden war. Sie gab der Neustiftung auch ein Typikon, das in seinem Schlußteil sich auch mit dem ebenfalls von ihr restaurierten Kloster der hl. Kosmas und Damian (τῶν Ἀναργύρων) befaßt.<sup>3</sup>

Nicht viel später gründete Theodora (als Nonne Theodula), die Frau des Groß-Stratopedarchen Joannes Synadenos und Nichte Michaels VIII., in Konstantinopel ein Frauenkloster unter dem Titel der Gottesmutter τῆς βεβαίας ἐλπίδος und gab ihm ein Typikon.<sup>4</sup>

Das Lips-Typikon: ed. H. Delehaye, Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues, Mémoires der Belgischen Akademie der Wiss. Serie II, Band XIII 4 (1921) 106–140; der Abschnitt über das Kloster der Anargyroi: 136–140; – Typikon des Klosters τῆς βεβαίας ἐλπίδος: a. a. O. 18–105.

Für die Jahrhundertwende sind auch noch zwei italo-griechische Typika zu nennen. So entstand 1292 für das Kloster τοῦ Μῆλι auf Sizilien ein Typikon, das im Vat. gr. 1877 erhalten ist. Und im Jahre 1300 redigierte Abt

<sup>1</sup> Zum Namen vgl. A. Sigalas, 'Επετηρίς 8 (1931) 377–381.

<sup>2</sup> A. Papadopoulos-Kerameus, 'Εσολ. Ἀλῆθ. 20 (1900) 294–298 (zur Edition von Gedeon) und A. Dmitrievskij, VVrem. 3 (1896) 150–154; – P. N. Papageorgiu, Zum Typikon des Michael Palaiologos, BZ 10 (1901) 530–539; – ders., 'Εσολ. Ἀλῆθ. 21 (1901) 294–296. 349–350; –

H. W. Fischer, BZ 8 (1899) 174–177; – Dölger, Regest 2061 und 2065.

<sup>3</sup> H. Delehaye, Le typicon du monastère de Lips à Constantinople, ABoll. 38 (1920) 388–392.

<sup>4</sup> Chr. Baur, Le Typikon du monastère de Notre-Dame τῆς βεβαίας ἐλπίδος, Rev-HistEcl. 29 (1933) 635–636.

Blasios II., das Typikon von Grottaferrata, nicht ohne die ostkirchliche Tradition mit lateinischem Brauchtum zu durchsetzen. Es ist nicht wahrscheinlich, daß dieses Typikon das erste der Abtei ist. G. Giovanelli glaubt den Urtyp des Typikons im (noch unedierten) Typikon des Klosters Patir, das zwischen 1130 und 1150 entstanden sein wird, sehen zu dürfen.<sup>1</sup>

Mili-Typikon: Dmitrievskij, Typika 836 ff. (nicht vollst.); – Grottaferrata-Typikon: a. a. O. 899 ff. (Bruchstücke).

Im Jahre 1324 fixierte der Bischof von Zichnai, Joakeim, das Typikon für das Kloster des Joannes Prodromos in Menoikeon bei Serrai, das sein Onkel Joannikios gestiftet hatte, und zwar um 1275. Joakeim hat das Typikon kurz vor seinem Tod nochmals revidiert und diese Revision liegt uns heute vor.

Ed. M. Jugie, *Le typicon du monastère du Prodrome au Mont Ménécée, près de Serrès, Byzantion* 12 (1937) 25–69.

#### D. HAGIOGRAPHIE

Das 13. und das beginnende 14. Jahrhundert gehören nicht zu den großen Zeiten der byzantinischen Hagiographie. Zwar finden sich eine Reihe von Enkomien, aber an eigentlichen Bioi ist wenig zu nennen. Eines der wichtigsten Hagiographen, des Patriarchen Gregorios Kyprios, wurde schon gedacht. Was zu erwähnen übrig bleibt, ist nicht viel.

Welchem Jahrhundert Joannes Diakonos, der Verfasser eines Bios des Hymnographen Joseph, angehört, ist nicht sicher. Er muß geraume Zeit nach dem ersten Biographen, dem Abt Theophanes, geschrieben haben. Die hsl. Überlieferung setzt mit dem 13. Jahrhundert ein. Joannes will zwar den Abt Theophanes verbessern, bleibt jedoch hinter dessen Leistungen weit zurück.<sup>2</sup>

ASS April I, S. XXXIV–XLI; 3. ed. XXIX–XXXV und PG 105, 939–975.

Auf Bartholomaios von Grottaferrata wurde – wahrscheinlich 1230 – ein Enkomion abgefaßt. Es spricht einiges dafür, daß es aus der Feder des Joannes von Rossano, Abtes von Grottaferrata, stammt.<sup>3</sup>

G. Giovannelli, *BollGrott.* 4 (1950) 146–157. 208–235 (mit ital. Übers.).

Die griechische Passio des Apostels Bartholomaeus, die C. Tischendorf herausgegeben hat, ist kein Original, sondern eine Übersetzung aus dem Lateinischen. Der Marc. gr. 362, der sie enthält, ist 1279 entstanden, und zwar in Unteritalien. Es ist möglich, daß der Schreiber, der Mönch Jakobos,

<sup>1</sup> G. Giovanelli, *Il tipico archetipo di Grottaferrata*, *BollGrott.* 4 (1950) 17–30. 98–113; – T. Minisci, *BollGrott.* 7 (1953) 97–104.

<sup>2</sup> Ehrhard 197; – BHG 946; – P. N. Pa-

pageorgiu, *Δύσθωσος χωριου ἐν τῷ βίῳ Ἰωσήφ ὑμνογράφου*, *BZ* 12 (1903) 223; – C. van de Vorst, *Note sur s. Joseph l'Hymnographie*, *ABoll.* 38 (1920) 148–154.

<sup>3</sup> BHG 233b.

ehemals Skeuophylax des Salvator Klosters in Messina, zugleich der Übersetzer ist.<sup>1</sup>

C. Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig 1851, 243–260; – R. A. Lipsius-M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha II 1*, Leipzig 1903, 128–150.

Ein Menologion des Jahres 1307 (cod. Messan. s. Salvatoris 30) enthält zum 6. Dezember einen iambischen Nikolaos-Bios in 630 Zwölfsilbern, der sich eng an die sogenannte Praxis de Stratelatis des 6. Jahrhunderts anschließt.<sup>2</sup>

S. G. Mercati, *Vita giambica di s. Nicola di Mira secondo il codice Messinese greco 30*, *Roma e l'Oriente* 11 (1916) 235–241; 13 (1917) 147–159.

Der Wende zum 13. Jahrhundert gehört der Abt Theodosios von Patmos an. Er dankte als Abt ab und zog sich als einfacher Mönch nach Konstantinopel zurück. Er schrieb eine Vita des Patriarchen Leontios von Jerusalem († 1190) sowie (?) einen Bericht über die Wunder des hl. Christodulos von Patmos.<sup>3</sup>

Leontios-Vita: in der Ausgabe des Panegyrikons des Makarios Chrysokephalos, *Kosmopolis* (Wien) 1793 oder 1794, 380–434; – Wunderbericht über Christodulos: I. Sakkelion, *Ἀκολουθία . . . τοῦ ἁγίου Χριστοδούλου . . .*, 3. Aufl., Athen 1884, 163–208; – ein (anonym.?) Wunder a. a. O. 209–225.

Eine der ganz seltenen Hagiographinen ist Theodora Raulaine Kantakuzene († 1300). Sie schrieb einen Bios der beiden Fratres grapti: Theodoros und Theophanes.<sup>4</sup>

Papadopulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* IV 185–223; V 397–399.

Eine etwas umfangreichere hagiographische Tätigkeit entwickelte Konstantinos Akropolites, der Sohn des Großlogotheten Georgios Akropolites. Wie sein Vater, trat er in den Staatsdienst und erhielt hohe Ämter und Würden. Seit 1296 ist er Megas Logothetes. Er dürfte um 1321 gestorben sein. Seine hagiographische Tätigkeit soll ihm den Beinamen der Neue Metaphrastes eingetragen haben, obwohl ihr eine sonderliche literarische oder gar kritische Bedeutung nicht zukommt. Die Nachricht geht auf A. Ehrhard zurück. Ob der Titel noch in byzantinischer Zeit nachweisbar ist, konnte ich nicht feststellen. Auch der Umfang ist nicht zu vergleichen mit dem des Metaphrastes.

Wir kennen folgende Arbeiten: Auf die Verklärung, auf Konstantinos und Helena, auf Joannes den Theologen, auf Theodosia von Konstantinopel, auf Georgios (die fälschlich auch seinem Vater zugeschrieben wurde), auf Metrophanes von Konstantinopel, auf Joannes von Damaskos (wo sich der rein enkomiaistische Charakter der Arbeitsweise des Verfassers besonders deutlich ablesen läßt) und auf den Martyrer Neophytos. Er schrieb ferner

<sup>1</sup> M. Bonnet, *La passion de s. Barthélemy en quelle langue a-t-elle été écrite?*, *ABoll.* 14 (1895) 353–366; – Ehrhard, *Überlieferung* I 3, 485; – BHG 227.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 3, 444; –

BHG 1350 m.

<sup>3</sup> Ehrhard 205; – ders. *Überlieferung* I 3, 876; – BHG 305–306. 985.

<sup>4</sup> Ehrhard, *Überlieferung* I 3, 476. 517; – BHG 1793.

eine Erzählung über ein Wunder des hl. Theodoros Teron in Konstantinopel, eine Rede auf den hl. Demetrios mit zwei Briefen an die Thessalonizenser, ein Martyrium des hl. Barbaros (unter Kaiser Julianos), sowie Enkomien auf den hl. Athanasios von Adramyttion, Gerasimos und Gregorios von Nazianz. Vom Enkomion seines Vaters wohl zu unterscheiden ist jenes auf die Apostelfürsten Petros und Paulos. Wahrscheinlich ist Konstantinos auch der Verfasser jener Vita des hl. Eudokimos († um 840), die Loparev dem Niketas Paphlagon zuteilen wollte.

Konstantinos Akropolites ist auch der Verfasser eines Berichtes über die Restauration von Kirche und Kloster der Anastasis in Konstantinopel.

Bemerkenswert unter seinen Briefen ist einer, in dem er die Hadesfahrt „Timarion“ am liebsten dem Feuer überantwortet wissen möchte. Außerdem sind Gedichte und Gebete erhalten.<sup>1</sup>

Ediert sind folgende Hagiographica: Auf Konstantinos und Helena: C. Simonides, Ὁρθόδοξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες, London 1853, 1–37; – Theodosia von Konstantinopel: ASS Mai VII 69–86, 3. ed. 67–82 u. PG 140, 893–936; – Joannes Damaskenos: ASS Mai II 731–760 und 3. ed. VIII–XXXVI und PG 140, 812–885; – Theodoros Wunder: ASS Nov. IV 72–76; – Gerasimos: K. Koikylides, Αἱ παρὰ τὸν Ἱορδάνην λαύραι Καλαμῶνος καὶ τοῦ ἁγ. Γερασίμου, Jerusalem 1902, 27–39; – Athanasios von Adramyttion: A. Papadopoulos-Kerameus, Varia graeca sacra, Petersburg 1909, 141–147, und Ph. Photopoulos, Νεσιών 12 (1912) 665–672; – Barbaros: A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα I, 405–420; – Demetrios, a. a. O. 160–215; – Eudokimos: ed. Chr. Loparev, Izvēstija RussArchInst. 13 (1908) 152–252; – gegen „Timarion“: ed M. Treu, Ein Kritiker des Timarion, BZ 1 (1892) 361–365.

Von einem Mönch und Presbyter Makarios, der dem 13./14. Jahrhundert anzugehören scheint, besitzen wir das Martyrium der Perserin Ia (unter Sapor II). Jedenfalls erwähnt er gegen Ende des Martyriums den Kaiser Andronikos II. († 1232). Auch die Spezialsammlung – Feste weiblicher Heiliger – in welcher sich der Text findet (Florenz NB cod. 50) verweist in diese Zeit.<sup>2</sup>

Ed. H. Delehaye, PO II 461–473.

Hier sei auch jener phantastischen Legende der „deutschen“ Heiligen „ἐκ τῆς τῶν Ἀλαμάνων χώρας“ auf Kypros gedacht, eines hl. Therapon vorab – in dessen Gestalt wohl der alte kyprische Therapon weiterlebt –, eines Anastasios,

<sup>1</sup> Ehrhard 204. 205; – ders., Überlieferung I 1, 671; – I 3, 60f. 62. 64. 92. 225. 292. 336. 457. 476 f. 822. 826. 840. 878. 967; – BHG 192. 220. 368. 540–542. 606. 684a. 696. 885. 932 c. 1278 z. 1326 d. 1765 n. 1774; – DHGE I 376–377 (M. Jugie); – Catholicisme III 97 (M. Jugie); – LTK I 190 (A. Ehrhard); – Emereau, EO 22 (1923) 18; – M. Treu, Νέος κώδιξ τῶν ἔργων . . . Κωνσταντινίου τοῦ Ἀκροπολίτου, Δελτίον 4 (1892) 35–50; – K. Radčenko, Einige Bemerkungen zur neugefundenen Abschrift des Lebens des hl. Bar-

bar in bulgarischer Übersetzung, Archiv für Slavische Philologie 22 (1900) 575–594; – W. Weyh, Die Akrostichis in der byzantinischen Kanonesdichtung, BZ 17 (1908) bes. 22–23; – K. Krumbacher, Der heilige Georg, München 1911, 227–231; – H. Delehaye, Constantini Acropolitae hagiographi byzantini epistularum manipulus, ABoll. 51 (1933) 263–284; – P. Heseler, ByzNgrJbb. 13 (1936–37) 81–99.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 912; – BHG 762.

Chariton usw. Theron soll als Bischof wegen der Bilderverehrung verbannt über Palästina nach Kypros gekommen sein, hier wieder Bischof geworden und von den Arabern getötet worden sein. Manchmal spielen sich die Ereignisse unter Kaiser Theophilus ab, manchmal unter den Komnenen Alexios und Joannes. Die Legende dürfte kaum vor dem 13. Jahrhundert fixiert worden sein.<sup>1</sup>

Ed. K. Sathas, Archives de l'Orient latin II, 1884 Documents, 417–426.

Unser Zeitraum kennt neben Joannes Diakonos (siehe oben S. 997) noch einen weiteren Biographen des Joseph Hymnographos. Es ist Theodoros Pediasimos, der in den Anfang des 14. Jahrhunderts gehört. Er dürfte vielleicht aus Serrai stammen oder jedenfalls dort gelebt haben. Seine Studien wird er in Thessalonike gemacht haben. Neben verschiedenen rhetorischen Werken und Briefen ist die genannte Biographie Josephs hervorzuheben. Sie stützt sich nicht auf Joannes Diakonos, sondern offensichtlich auf Theophanes. Zum Kult der Serrensischen Schutzpatrone, der beiden Theodoroi, schrieb Pediasimos einen Wunderbericht über diese beiden Heiligen. Ob Theodoros mit Joannes Pediasimos verwandt ist, hat sich bisher nicht feststellen lassen.<sup>2</sup>

Ausgabe der beiden Werke nebst anderen Schriften: M. Treu, Theodori Pediasimi eiusque amicorum quae exstant, Programm des Viktoria-Gymnasiums zu Potsdam Ostern 1899, Potsdam 1899, 1–14 und 17–25.<sup>3</sup>

In die nikänische Periode gehört wohl auch eine *ιστορία ψυχωφελής* aus dem Leben des Anachoreten und Presbyters Esaias. Enkleistos im Turm von Nikomedeia. Sie ist erhalten im Coisl. 301 (s. 14) und Athen. 531 (s. 13).<sup>4</sup> Derselbe Coisl. 301 enthält das Leben eines hl. Nephon, der hier als Armenopulos oder Bischof von Armenopolis (?) bezeichnet wird, während der Paris. gr. 1195 die Stadt Armyropolis nennt.<sup>5</sup>

Ein Studitenmönch des 14. Jahrhunderts, Theoktistos, ist der Verfasser einer Vita und zweier Enkomien auf den Patriarchen Athanasios I. von Konstantinopel (1289–1311 mit Unterbr.) und einer Akoluthie auf denselben (Chalki τῆς μονῆς 64., Iberon 50 und 369).<sup>6</sup>

Vita: H. Delehaye, Mélanges d'Archéol. et d'Histoire 17 (1897) 47–74 (mit Auslassungen), und A. Papadopoulos-Kerameus, Leben zweier ökumenischer Patriarchen (russ.), Petersburg 1905, 1–51.

Zu den Hagiographen der Zeit, denen das enkomiatistische Genos wichtiger war als der biographische Bericht, gehört auch der Großlogothet und Mesazon des Kaisers Andronikos II., der Sohn des Unionstheologen Georgios Metochites: Theodoros Metochites. Trotz der Ungnade, in die sein Vater nach dem Bruch der Union mit Rom gefallen war, steigt Theodoros, sein Sohn, von Würde zu Würde und von Amt zu Amt und wird schließlich der Ver-

<sup>1</sup> H. Delehaye, Saints de Chypre, ABoll. 26 (1907) 250–254.

<sup>2</sup> Krumbacher 406–407; – BHG 947. 1773; – P. N. Papageorgiu, Αἱ Σέρραι καὶ τὰ προσόσια, τὰ περὶ τὰς Σέρρας καὶ ἡ μονὴ Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου, BZ 3 (1894) 225–329; – F. Dölger, Zwei byzantinische Reiterheeren erobern die Festung Melnik, Ephemeris Instituti Archaeologici Bulgari 16 (1950) 275–279.

<sup>3</sup> Zur Ausgabe: N. Papadopoulos, BZ 10 (1901) 425–432, und H. Delehaye, ASS Nov. IV 21.

<sup>4</sup> Ehrhard 160; – ders., Überlieferung I 3, 957; – DTC VIII 81 (L. Petit).

<sup>5</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 991; – BHG 2208.

<sup>6</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 477. 991; – BHG 194. 194 a. 194 f.



traute seines Kaisers in allen Fragen der häuslichen und der großen Politik und wird dafür auch in dessen Sturz verwickelt (1328). Er starb im Jahre 1332.

Sein großes Essay-Werk, die *Ῑπομνηματισμοὶ καὶ σημειώσεις*, sei wenigstens im Vorbeigehen erwähnt, da es einige Aufsätze, besonders zur Frage der Vorsehung, enthält, die auch theologisches Gebiet berühren.

Mit Enkomien, die – wie gesagt – historisch kaum von Bedeutung sind, dafür dem stilistischen und linguistischen Zierat einen breiten Platz einräumen, bedenkt Metochites den hl. Demetrios, Gregorios von Nazianz, den Erzengel Michael, die hl. Eusebia-Xene, den hl. Athanasios und die Drei Hierarchen, den Erzengel Michael sowie die Neomartyres Michael und Joannes den Jüngeren.<sup>1</sup>

Michael und Joannes der Jüngere: ASS Nov. IV 670–687; – Demetrios: ed. B. Laurdas, *Μακεδονικά* 4 (1956) 56–82.

Nur in einer Hs. des 14. Jahrhunderts – Saloniki Griech. Gymn. 35 – ist ein Bios mit dem Wunderbericht der hl. Elisabeth erhalten, noch dazu unvollständig. Die Hs. weist den Bericht einem Mönch Chariton zu.<sup>2</sup>

Wohl frühestens im 14. Jahrhundert (Beginn) hat Lazaros Galesiotes einen zweiten Hagiographen (neben Gregorios Kyprios) gefunden in der Person eines nicht weiter bekannten Mönches Gregorios.<sup>3</sup>

ASS Nov. III 508–588.

## E. HYMNOGRAPHIE

Der Palatinus gr. 68 saec. 13 enthält einen Kanon auf Petrus und Paulus von einem Leon ὁ Πηγάνου, über den weiter nichts bekannt zu sein scheint.<sup>4</sup>

Unter die geistlichen Dichter des 13. Jahrhunderts, und zwar bezeugt für das Jahr 1231 auf Kypros, gehört der vielumstrittene Makarios Kalorites. Wir besitzen von ihm ein erbauliches Alphabet über die Vergänglichkeit des irdischen Daseins sowie ein Gelegenheitsgedicht, in dem von der Verfolgung seiner selbst und zwölf anderer Mönche durch die Lateiner erzählt wird. Anastasievic hat in Kalorites ein gräzisiertes Belmonte oder Buondelmonte vermutet, N. Bănescu mit allem Nachdruck aber die Gleichsetzung von *καλὸν ὄρος* mit dem Athos verfochten. Mag letztere auch möglich und denkbar sein, jedenfalls zeigen die schlagenden Parallelen zwischen dem zweiten Gedicht und der Erzählung von den dreizehn Mönchen, die im Jahre 1231 auf Kypros von den Lateinern getötet wurden, daß wir das *καλὸν ὄρος* auf oder in der Nähe von Kypros zu suchen haben, am ehesten auf der gegenüberliegenden asiatischen Küste.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 204; – ders., Überlieferung I 2, 564. 669; I 3, 248. 821. 967; – BHG 186b. 547g. 634m. 726b. 748v. 1169b 1290c; 2192. 2273. – Krumbacher 550–554; – K. Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη* I, Venedig 1872, σζ' – ρζ'; – H. G. Beck, Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert, München 1952; – H. Hunger, Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz, BZ 55 (1952) 4 – 19; – B. Laurdas, *Ἑπετηρίς* 24 (1954) 275–290.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 617; I 3, 197 BHG 2122.

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 994; – BHG 979.

<sup>4</sup> Emereau, EO 23 (1924) 285.

<sup>5</sup> Vgl. auch S. G. Mercati, Kaloritēs est-il synonyme de Hagioritēs?, *ByzNgrJahrb.* 4 (1923) 9–11; – N. Bănescu, Encore une fois sur Makarios Kalorites, a. a. O. 3 (1922) 158–160; – ders., Macarios Kaloritēs et Constantin Anagnostes, *RevOrChr.* 23 (1922–1923) 144–149.

Das erbauliche Alphabet: ed. D. N. Anastasievič, BZ 16 (1907) 493–494, und nochmals: N. Bănescu, Deux poètes byzantins inédits du XIII<sup>e</sup> s., Bukarest 1913; – Gedicht über die Leiden seiner Mönche: Bănescu, a. a. O., und nochmals S. G. Mercati, RevOrChr. 22 (1920–1921) 162–193.

An dem Offizium des hl. Arsenios von Kerkyra ist mit einem liturgischen Kanon auch ein Georgios Choniates, Metropolit von Kerkyra, beteiligt. Man hat ihn mit einem antilateinischen Polemiker Georgios von Kerkyra aus der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts gleichzusetzen versucht, was jedoch nicht angeht, weil dieser Polemiker niemand anderer ist als der fehltdatierte Georgios Bardanes des 13. Jahrhunderts, der selbst mit einem Kanon am genannten Offizium beteiligt ist. Vielleicht, ja wahrscheinlich, haben wir in Georgios Choniates einen Neffen oder Großneffen des Michael Choniates von Athen vor uns, der – die Beziehungen zwischen beiden Bischöfen waren ja sehr rege – etwa mit Bardanes nach Kerkyra gekommen ist oder sich für den Schutzpatron des Freundes und Schülers seines Onkels besonders interessierte.<sup>1</sup>

Dem 13. Jahrhundert spätestens (nach dem hsl. Befund) gehört auch ein weiter nicht bekannter Joannes Sgures an, unter dessen Namen ein Kanon auf den hl. Athanasios erhalten ist.<sup>2</sup>

Joannes Grassus, der Schüler und Freund des Nektarios von Casole, wird von Allatius unter die Hymnographen gezählt;<sup>3</sup> er gehört wohl nur zu den Epigrammatikern, die gelegentlich auch Verse auf Heilige machten.

Der Erzbischof von Bulgarien Jakobos (Proarchios?) ist der Verfasser von *μυκαρόβοντα* auf das Koimesis-Fest der Theotokos. Jakobos entstammt der Peloponnes und war zuerst Mönch in Myupolis. Den Stuhl von Achrida nahm er wohl nach Chomatianos in den vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts ein. 1247 zog er sich auf den Athos zurück und fungierte als Abt der Großen Laura.<sup>4</sup>

S. G. Mercati, *Jacobi Bulgariae archiepiscopi opuscula*, Bessarione 21 (1917) 73–89. 208–227 (konnte nicht ausgeliefert werden!).

Wichtiger in der Kirchengeschichte als in der Literaturgeschichte ist der Name des Patriarchen von Nikaia Arsenios Autoreianos (1255–1259. 1262–1265). Sein Taufname war Georgios, als Mönch nannte er sich Gennadios und erst als Patriarch Arsenios. Er dürfte zu Anfang des Jahrhunderts in Konstantinopel geboren sein und wurde dann Mönch und Abt auf der Prinkipo-Insel Oxeia. Kaiser Joannes Batatzes machte ihn zum Mitglied einer Unionsgesandtschaft nach Rom (1254) und Theodoros II. Laskaris nach seiner Rückkehr zum Patriarchen. Nach der Usurpation Michaels VIII. ließ sich Arsenios dazu herbei, ihn zu krönen, bekam aber dann Gewissensbisse und

<sup>1</sup> S. Petrides-C. Emereau, *Saint Arsène de Corfu*, EO 20 (1921) 437; – Emereau, EO 22 (1923) 425; – G. Stadtmüller, *Michael Choniates*, Rom 1934, passim.

<sup>2</sup> Emereau, EO 23 (1924) 199.

<sup>3</sup> Emereau, EO 23 (1924) 197.

<sup>4</sup> Krumbacher 774; – S. G. Mercati, *Izvestija des Bulgar. Archaeol. Instituts* 9

(1935) 165–176; – J. Dujčev, *Jakob von Bulgarien (bulg.)*, *Godišnik der Nationalbibliothek und des Nationalmuseums Plovdiv* 1937–1939, Sofia 1940, 201–214; – V. Laurent, EO 32 (1933) 302; – Dujčev, *Die letzten Jahre des Erzbischofs Jakobos von Achrida*, BZ 42 (1942) 370–375.

zog sich in ein Kloster zurück, ohne abzudanken, worüber es zum bekannten Arseniten-Schisma kam. Nach der Eroberung Konstantinopels ließ er sich nochmals überreden, den Patriarchenthron einzunehmen und Michael VIII. nochmals zu krönen. Als jedoch Michael den legitimen Laskariden Joannes blenden ließ, exkommunizierte er den Kaiser, der zunächst Bedenken trug, ihn abzusetzen, ihn aber dann im Jahre 1266 doch verbannte und absetzte. Arsenios starb 1273 im Exil.

Unter seinen Schriften sind zahlreiche Patriachalakten und ein Testament zu nennen, in dem er die Anathematismen gegen Michael VIII. erneuert. Gelegentlich wird ihm auch die unter dem Namen Arsenios gehende Euchelaion-Liturgie im Euchologion zugeschrieben, was jedoch auf einer Mißdeutung der Quellen zu beruhen scheint. Eher dürften ihm ein anakreontisches Lied auf den Ostersonntag, ein Kanon auf das ψυχοςάββατον und ein Kanon auf die Theotokos zugehören. Eine Schrift über den Ursprung des Schismas ist nichts anderes als eine Rezension des Hergenrötherschen Opusculum über den gleichen Gegenstand.

Sicher nicht von Arsenios ist eine synopsis canonum, die ihm früher zugeschrieben wurde (siehe S. 711).<sup>1</sup>

Ostersonntaglid: PG 140, 937–940; – Testament: PG 140, 947–958; – Patriarchal-akten: PG 140, 939–948 u. 119, 765–766; – Über das Schisma: ed. M. Gedeon, *Νέα βιβλιοθήκη*, Konstantinopel 18, 67–80 und nochmals: *Ἀρχαίον τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας*, Konstantinopel 1911, 330–345.

Nicht nur Dichter, sondern auch Komponist war Demetrios Beaskos. Er begegnet zuerst als Diakonos und Megas Oikonomos der Metropole von Thessalonike und wird schließlich selbst Metropolit (vor 1285). Er gehört zu den Korrespondenten des Patriarchen Gregorios Kyprios. Er verfaßte ein Sticherion auf den hl. Photios, den Gründer des Akapniu-Klosters in Thessalonike, zu dem Daniel Achradas die Melodie schrieb, während er selbst die Melodie zu einem Gedicht des Joannes Staurakios auf den hl. Demetrios komponierte.<sup>2</sup>

Das Gedicht des Staurakios: A. Papadopulos-Kerameus, *VVrem.* 13 (1906) 493–495.

Der Kalligraph Makarios Rheginos, ein Mönch von Grottaferrata, soll sich ebenfalls als Hymnograph betätigt haben.<sup>3</sup>

Nur mit Wahrscheinlichkeit ins 13. Jahrhundert läßt sich ein eucharistischer Hymnus verweisen, der einen Abt Nephon vom Kloster des hl. Angelos Phloros zum Verfasser hat – eines der späten Zeugnisse unteritalienischer Hymnik in griechischer Sprache. Vielleicht ist das genannte Kloster mit Sant' Angelo di Brolo identisch.

Ausgabe: N. Borgia, *L'ultimo eco del canto bizantino nella Magna Grecia*, *Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου*, Athen 1935, 162–169.

<sup>1</sup> Emereau, EO 21 (1922) 273; – DTC I 1992–1994 (L. Petit); – DHGE IV 750–751 (L. Bréhier); – M. Jugie, *L'auteur du canon de l'Extrême-Onction de l'Euchologe grec*, EO 26 (1927) 416–419; – S. Eustratiades, *Ἄρχαία τῆς Ἀρσένιος ὁ Ἀύτωρεια-νός*, *Ἑλληνικά* 1 (1928) 78–94; – V. Grumel,

EO 33 (1934) 269–270.

<sup>2</sup> V. Grumel, *Le fondateur et la date de fondation du monastère thessalonicien d'Acapniou*, EO 30 (1931) 91–92; – L. Petit, EO 5 (1901–1902) 32.

<sup>3</sup> Emereau, EO 23 (1924) 408.

Hier muß auch des bekannten Redners und Philosophen Manuel (als Mönch Maximos) Holobolos gedacht werden. Wohl kurz vor der Mitte des 13. Jahrhunderts geboren, trat er in die Dienste Michaels VIII., brachte es aber nicht über sich, seine Sympathie für den eben auf Michaels Anordnung geblendeten Joannes Laskaris zu verbergen; er wurde dafür vom Kaiser verstümmelt und zog sich als Mönch in ein Kloster zurück. Aber schon 1267 wurde er als Rektor an die Patriarchats-Hochschule berufen, um einige Jahre später als Gegner der kaiserlichen Unionspolitik wiederum empfindlich bestraft zu werden. Erst unter Andronikos II. konnte er wiederum offen gegen die Lateiner auftreten. Wann er gestorben ist, ist nicht bekannt.

Holobolos ist hier zu nennen als Verfasser von 20 Hymnen auf die Kaiser Michael VIII. und Andronikos II., die offenbar für die liturgische Feier der Prokypsis gedacht waren. Mit aller gebotenen Vorsicht sei die Frage aufgeworfen, ob Holobolos, der im Studiu-Kloster des Joannes des Täufers Mönch wurde, jener Maximos ῥήτωρ τῶν ῥητόρων ist, von dem in mehreren Hss. eine Rede auf den Täufer erhalten blieb, die spätestens in die 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts zu datieren ist.<sup>1</sup>

Zusammen mit anderen Dichtungen ed. Fr. J. Boissonade, *Anecdota graeca* V, Paris 1833, 159–182.

Dem ausgehenden 13. Jahrhundert gehört auch der Patriarch Neilos von Jerusalem an. Er ist der Verfasser eines Kanons auf die Bischöfe von Jerusalem.<sup>2</sup>

A. Papadopulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* I 126–134; – a. a. O. 134–141 ein ganz ähnlicher Kanon.

In Hss. des 13. Jahrhunderts finden sich die Namen einiger Hymnographen, die nicht weiter datierbar sind, so z. B. ein Mönch Gerasimos mit einem Kanon auf den hl. Athanasios<sup>3</sup> und ein Hymnograph Stephanos, von dem in den liturgischen Büchern ein Kanon und ein Idiomelon erhalten sind, während J. Pitra ein Lied auf den hl. Martyrer Polykarpos gedruckt hat.<sup>4</sup> Es ist freilich durchaus nicht sicher, ob es sich jeweils um denselben Stephanos handelt.

Auf Polykarpos: Pitra, *Analecta* I 328–329.

Ebenfalls spätestens dem 13. Jahrhundert gehört der Mönch Gennadios an, von dem die Hss. ein Sticheron auf Joannes Klimax kennen.<sup>5</sup>

Niemand anderer als der bekannte Philologe Thomas Magistros verbirgt sich unter dem Mönchsnamen Theodulos und unter dem Namen Thekaras. Er war Zeitgenosse und Vertrauter des Kaisers Andronikos II. (1282–1328). Über seine Bedeutung als Philologe, Scholiast, Redner und Briefschreiber ist hier nicht zu handeln.

<sup>1</sup> Krumbacher 770–773; – Ehrhard, *Überlieferung* I 3, 45. 56. 232. 335; – BHG 848g; – LTK V 121 (F. Dölger); – M. Treu, *Manuel Holobolos*, BZ 5 (1896) 538–559; – L. Previale, *Un panegirico inedito per Michele VIII Paleologo*, BZ 42 (1943–1949) 1–49.

<sup>2</sup> E. Bouvy, *Les diptyques de l'église de Jérusalem*, *Études préparatoires au Congrès Eucharistique de Jérusalem*, Paris 1893, 57–77; – Emereau, EO 24 (1925) 166.

<sup>3</sup> Emereau, EO 22 (1923) 431.

<sup>4</sup> Emereau, EO 24 (1925) 173–174.

<sup>5</sup> Emereau, EO 22 (1923) 424.

Als Mönch verfaßte er zahlreiche liturgische Lieder, die er teilweise auch selbst mit Melodien versah. Zu nennen sind u. a. *εὐχαὶ κατανοητικαί*. An geistlichen Reden sei ein Enkomion auf Joannes des Täufers Geburt und Enthauptung und eines auf Gregorios von Nazianz erwähnt. Die Zuteilung eines Enkomions auf den hl. Euthymios von Madyta und einer Schrift über die Wunder in der Bibel (Ambros. H 21) durch Ehrhard (139) scheint auf einem Versehen zu beruhen – der Ambrosianus enthält nichts dergleichen.

Eine Hs. des 17. Jahrhunderts weist ihm auch Scholien zum Römerbrief zu.<sup>1</sup>

Enkomion auf Gregorios: PG 145, 216–352.

Der wichtigste Name für die Kirchenpoesie um die Wende zum 14. Jahrhundert ist Nikephoros Kallistos Xanthopoulos. Seine Haupttätigkeit entfaltete er unter Kaiser Andronikos II. und bald nach dessen Tod: etwa 1335 (vielleicht aber auch schon um 1312) muß auch er gestorben sein. Vor seinem Tod wurde er Mönch unter dem Namen Neilos. Er war Priester an der Hagia Sophia und schöpfte sein Material hauptsächlich aus der reichen Bibliothek der Großen Kirche. Es ist schwer, ihn einzuordnen, doch sieht es fast so aus, als gehöre er seiner besonderen Bedeutung nach am ehesten unter die Liturgiker. So schrieb er eine Erklärung zu den *ἀναβαθμοί* der Oktoechos, einen Kommentar zu dem Hymnos des Kosmas Melodos *Τὴν τιμιωτέραν*, eine Akoluthie für die Theotokos „ζωοδόχος πηγὴ“, die Aufnahme in das Pentekostarion gefunden hat, verschiedene versifizierte Gebete an die Gottesmutter und die Apostel, eine kurze Zusammenfassung der historischen Teile des Alten Testaments in iambischen Versen und eine versifizierte Synopsis der jüdischen Geschichte nach den Makkabäern im Anschluß an Flavius Josephus. Zu seinen liturgischen Werken gehören auch *Συναξάρια* zum Triodion, die in verschiedenen Ausgaben des Triodions am jeweiligen Festtag ediert sind, dann – ob echt, ist nicht ganz sicher – ein *βιβλίον συναξάριον* für die Heiligen des ganzen Jahres, eine Abhandlung über die Präsanctifikatenliturgie und ein Brief an einen Archimandriten über verschiedene hymnographische Termini und die verschiedenen Arten von Troparien.

Erklärungen zu den *ἀναβαθμοί*: ed. Kyrillos Athanasiaades, *Ἐρμηνεία εἰς τοὺς ἀναβαθμοὺς τῆς ὀκτωήχου παρὰ τοῦ Ν. Κ. Χανθοπούλου*, Jerusalem 1862; – dort auch Ausgabe des Kommentars zu Kosmas Melodos, und der Brief an den Archimandriten; – Versgebete: ed. M. Jugie, *Poésies rythmiques de Nicéphore Calliste Xanthopoulos*, Byzantion 5 (1929–30) 357–390; – *σύνοψις θείας γραφῆς*, PG 147, 605–624; – jüdische Geschichte (*Συνοπτικὴ πρὸς θεῖαν γραφήν*): PG 147, 623–632; – *Συναξάρια*: vulgärgriech. ed. M. Cigalas, Venedig 1639; – *Βιβλίον συναξάριον*: vulgärgriech. ed. Maximos Margunios, Venedig 1607 und öfters.

Am bekanntesten ist Kallistos Xanthopoulos durch seine Kirchengeschichte geworden. Sie ist Andronikos II. gewidmet und wurde um 1320 verfaßt. Sie umfaßt 18 Bücher und reicht bis zum Tod des Kaisers Phokas (610). Eine Inhaltsangabe zu Anfang des Buches läßt fünf weitere Bücher

<sup>1</sup> Ehrhard 139; – Krumbacher 548–550; 724. 843c d; – I. Sajdak, *Meletemata patristica I*, Krakau 1914, 251–252. – Emereau, EO 25 (1926) 179; – Ehrhard, Überlieferung I 3, 289. 314. 967; – BHG

bis 911 erwarten. Seine Hauptquellen sind Eusebios, Sozomenos, Theodoretos, Philostorgios, Euagrius und Theodoros Lektor. Die Hypothese von De Boor,<sup>1</sup> Xanthopulos habe für die Zeit, in der Euagrius nichts mehr bieten konnte, ein kirchenhistorisches zweiteiliges Werk, geschrieben anfangs des 10. Jahrhundert, das mit dem Jahre 920 endigte, einfach umgearbeitet und unter seinem Namen der Öffentlichkeit übergeben, hat sich jedoch nicht bewährt. Xanthopulos hat sich vielmehr die Mühe gemacht, seine Quellen selbst einzusehen. Wir kennen auch die Hss., die er benützt hat, so daß sich seine Heranziehung zur Textgestaltung der Quellen erübrigt.

Zu Xanthopulos' kirchengeschichtlichen Arbeiten gehört auch eine *Δήγησις* über die Bischöfe und Patriarchen von Konstantinopel von Stachys bis auf Athanasios I. in Prosa, eine versifizierte Memorialliste der Kirchenväter (ohne die orientalischen) und eine versifizierte Melodenliste.<sup>2</sup>

Kirchengeschichte: PG 145–147; – Patriarchenliste: PG 147, 449–510; – Kirchenväter: PG 145, 553; – Meloden: L. Allatius, *De libris ecclesiasticis Graecorum*, Paris 1644 (wir auzug.).

Auch der Hagiographie widmete der vielseitige Kleriker sein Interesse. So verfaßte er eine Geschichte des Heiligtums der Theotokos τῆς ζωοδόχου πηγῆς und der Wunder, die an diesem Heiligtum geschahen, eine große Verserzählung über Leben und Wunder des hl. Nikolaos von Myra, eine Vita der hl. Euphrosyne der Jüngeren in Konstantinopel, eine Vita der Maria Magdalene mit Geschichte, Exegese und Legende und ein Ὑπόμνημα über das oben genannte Muttergottesheiligtum zum lebenspendenden Quell; ferner ein Lob der hl. Euphemia, einen Wunderbericht über die hl. Glykeria, einen kurzen Bericht über Romanos den Meloden und eine Rede auf das Orthodoxiefest.<sup>3</sup>

Schließlich sind noch Prosagebete zu erwähnen, sowie Scholien zu den dreißig Reden des Gregorios von Nazianz. Der Chis. gr. 38 enthält Ἐξηγήσεις zum Liber ad Pastorem des Joannes Klimax.

Geschichte des Pege-Heiligtums: A. Pamperes, *Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου περὶ συστάσεως τοῦ σεβασμιῶν οἴκου τῆς ἐν Κ/πόλει ζωοδόχου πηγῆς*, Leipzig 1802, 1–99; – Nikolaos: Papadopulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* IV 357–366; – Maria Magdalene: PG 147, 539–576; – Euphrosyne: ASS Nov. III 858–889; – Hypomnema auf das Pege-Heiligtum: P. Lambecius-A. Fr. Kollarus, *Comment. de Biblioth. Caesar. Vindob. VIII*, Wien 1782, 120–123; – Euphemia: PG 147, 389–392; – Glykeria: a. a. O. 392–393; – Romanos: A. Papadopulos-Kerameus, BZ 2 (1893) 602–603; – Marienwunder: PG 147, 393–396.

<sup>1</sup> C. de Boor, Zur kirchenhistorischen Litteratur, BZ 5 (1896) 16–23; – dagegen schon J. Bidez-L. Parmentier, *Revue de l'Instruction publique en Belgique* 40 (1897) 171–187, und G. Mercati, *Opere minori II*, Vaticano 1937, 120. Neuerdings zum gesamten Problem: G. Gentz-K. Aland, Die Quellen der Kirchengeschichte des Nicephorus und ihre Bedeutung für die Konstituierung des Textes der älteren Kirchenhistoriker, *Zeitschr. für neuest. Wissenschaft* 42 (1949) 104–141.

<sup>2</sup> Th. Sinko, *De Nicephoro Xanthopulo Gregorii Nazianzeni imitatore*, Eos 12 (1906) 91–97 (mit Specimina); – J. Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni I*, Krakau 1914, 191–198 (ebenfalls mit Textproben).

<sup>3</sup> Die von M. Jugie (siehe S. 707 Anm. 1) erwähnte Vita des jüngeren Andreas im Paris. 1547 ist nicht von Kallistos, sondern von Nikephoros, Priester der Hagia Sophia, und behandelt Andreas Salos (siehe oben S. 567f.).

Ein Bericht über die Einsetzung des Festes der Drei Hierarchen, der gewöhnlich anonym überliefert wird, steht in einer Hs. des 15. Jahrhunderts unter seinem Namen.<sup>1</sup> Da Xanthopulos als Mönch Neilos hieß, sind ihm vielleicht jene Idiomela im Offizium der Drei Hierarchen zuzuschreiben, die den Namen Neilos Xanthopulos tragen.<sup>2</sup> Einen Brief in Sachen des Arsenitenschismas<sup>3</sup> spricht V. Laurent unserem Nikephoros ab.<sup>4</sup>

Ignatios Hieromonachos wird in einer Hs. des 14. Jahrhunderts als Verfasser einer Akoluthie auf die Übertragung des Patriarchen Athanasios I. von Konstantinopel genannt. Vielleicht ist er auch der Verfasser der in derselben Hs. stehenden Akoluthie, von welcher der Anfang fehlt, die jedoch aus gleichzeitigen Hss. ergänzt werden kann.<sup>5</sup>

Man darf dem 14. Jahrhundert, und zwar wahrscheinlich der ersten Hälfte, wohl auch jene Stichoi auf den genannten Patriarchen Athanasios zuweisen, die unter dem Namen eines Basileios in einer Hs. des 17. Jahrhunderts erhalten geblieben sind.<sup>6</sup>

Ein Georgios von Bulgarien ist der Verfasser eines Offiziums auf das siebte oikumenische Konzil. Das Werk ist in einer Hs. des 14. Jahrhunderts erhalten. Das 14. Jahrhundert kennt zwei Erzbischöfe von Achrida und ganz Bulgarien mit dem Namen Georgios. Der eine, ein Freund des Theodoros Metochites, ist 1316–1317 bezeugt; der zweite 1364–1365 und 1379. Der Ruhm, ein gebildeter und gelehrter Mann gewesen zu sein, flocht sich an den Namen des ersteren, so daß wir vielleicht in ihm auch den Dichter suchen dürfen.<sup>7</sup>

Ein Nikolaos von Athen ist der Verfasser eines Kanons auf die Verstorbenen, der ebenfalls ungedruckt geblieben ist.<sup>8</sup> Auch er soll dem 14. Jahrhundert angehören. Hss. des 14. Jahrhunderts haben auch Ἐγκώμια εἰς τὸν ἐπιτάφιον von einem Michael Philes erhalten,<sup>9</sup> sowie den Kanon auf den hl. Georgios eines Mönches Gerasimos; ob dies derselbe Gerasimos ist, von dem sehr viel spätere Hss. einen Kanon auf die Theotokos *πορπατρίσσα* kennen, ist sehr fraglich und wenig wahrscheinlich.<sup>10</sup>

Vielleicht gehört hierher auch der Dichter Joannes Theophylaktos, der einen Kanon zum Offizium des hl. Arsenios von Kerkyra beigesteuert hat.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 847; cf. BHG 746 yx

<sup>2</sup> Emereau, EO 24 (1925) 166.

<sup>3</sup> J. Sykutres, Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιαστῶν III, Ἑλληνικά 3 (1930) 15–44; – dazu V. Laurent, EO 29 (1930) 497–499.

<sup>4</sup> Ehrhard 138; – BHG 624 n. 627. 699 m. 1073. 1074. 1076 f. 1162. 1361. 1394 d. 1617 n. 1617 p. 1617 pb. 2382; – Krumbacher 291–293; – Ehrhard, Überlieferung I 3, 69. 822. 847. 909. 910.; – DTC XI I, 446–452 (M. Jugie); – DHGE XI 447–449 (L. Bréhier); – LTK X 1007 (V. Laurent); – Emereau, EO 23 (1924) 412–413; 20 (1921) 147–154; – Moravcsik 459–460; – J. Glettner, BZ 33 (1933) 1–12 255–270. – Ch. Astruc, Autour de l'édition

princeps de l'Histoire Ecclésiastique de Nicéphore Calliste Xanthopoulos, Scriptorium 6 (1952) 252–259.

<sup>5</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 991; – H. Delehay, ABoll. 44 (1926) 6.

<sup>6</sup> Emereau, EO 21 (1922) 278.

<sup>7</sup> Emereau, EO 22 (1923) 431; – H. Gelzer, Der Patriarchat von Achrida, Abh. der Kgl.Sächs. GesWiss. XX 5, Leipzig 1902, 14 und 15.

<sup>8</sup> Emereau, EO 23 (1924) 414.

<sup>9</sup> Emereau, EO 23 (1924) 411.

<sup>10</sup> Emereau, EO 22 (1923) 428.

<sup>11</sup> Die Ausgabe des Offizium siehe oben S. 545; – S. Petrides-C. Emereau, Saint Arsène de Corfou, EO 20 (1921) 437; – Emereau, EO 23 (1924) 199.

## F. KANONISCHES RECHT

Die große juristische Tradition des 12. Jahrhunderts wird im 13. Jahrhundert zunächst würdig fortgesetzt. Die bedeutendsten Namen sind Joannes Apokaukos und Demetrios Chomatianos.

Joannes Apokaukos dürfte zwischen 1150 und 1160 geboren sein. Er erhielt seine Ausbildung in Konstantinopel zusammen mit dem späteren Patriarchen Manuel. Vielleicht schon vor dem 4. Kreuzzug wurde er Metropolit von Naupaktos. Jedenfalls ist er dort 1213 bezeugt. Der vierte Kreuzzug hatte diese epeirische Metropole in den Mittelpunkt der politischen und kirchlichen Unabhängigkeitsbestrebungen des Despoten Theodoros von Epeiros gestellt, Bestrebungen, die Joannes Apokaukos von ganzem Herzen teilte. Das brachte ihn natürlich bald in Konflikt mit dem in Nikaia residierenden Patriarchen. So befolgte er auch die Einladung, nach Nikaia zu kommen und mit dem päpstlichen Gesandten über die Union zu verhandeln (1220), nur mit einem harten Absageschreiben. Der Traum der Größe seiner Metropole war ausgeträumt mit dem Ende des Despoten Theodoros, der 1230 an der Marica von den Bulgaren vernichtend geschlagen wurde, wobei er auch in Gefangenschaft geriet. Etwa im Jahre 1232 konnte der Exarchos des Patriarchen von Nikaia, Christophoros von Ankyra, die Ansprüche von Naupaktos liquidieren. Joannes Apokaukos mußte abdanken und sich in ein Kloster bei Arta zurückziehen. Sein Nachfolger wurde Niketas Choniates, der Neffe des Bischofs Michael Choniates. Zwischen 1232 und 1235 muß Joannes gestorben sein.<sup>1</sup>

Der literarische Nachlaß des Apokaukos umfaßt in erster Linie Briefe voll von wichtigen Nachrichten für die Kirchengeschichte der damaligen Zeit sowie kanonische Erlasse und Entscheidungen verschiedenster Natur.

Die Ausgaben der Briefe, kanonistischen Antworten und Synodalakten des Apokaukos sind ganz zerstreut: A. Papadopoulos-Kerameus hat ed.: 5 Briefe: 'Αρμονία 3 (1902) 209–224. 273–294; – Gründungsakt für Jannina: Δελτίον 3 (1889) 451–455; – 1 Brief: 'Ανάλεκτα II 361–362; – 7 Briefe: Sbornik v čest' V. J. Lamanskago, Petersburg 1903, 227–250; – 2 Briefe: BZ 14 (1905) 568–574; – 10 Briefe: VVrem. 13 (1906) 334–351; – Synodal-schreiben: Βυζαντίς 1 (1909–10) 3–30; – Briefwechsel mit Niketas Choniates: Τεσσαρακονταετηρίς τῆς καθηγησίας Κ. Σ. Κόντου, Athen 1909, 373–382; – 3 Aktenstücke: Papadopoulos-Kerameus, 'Ανάλεκτα IV 119–125; – Briefwechsel zwischen Apokaukos, Theodoros von Epeiros und dem Patriarch von Nikaia: ed. V. Vasilievskij, VVrem. 3 (1896) 233–299; Ergänzungen dazu: A. Papadopoulos-Kerameus, VVrem. 11 (1904) 849–866; – 3 Aktenstücke: S. Petrides, Izvěstija RussArchInst. 14 (1909) 69–100; – Brief an den Bischof von Jannina: ed. E. Kurtz, BZ 16 (1907) 140–141; – eine kanon. Entscheidung, 'Εκκλησ. Φάρος 4 (1909) 65–67.

Demetrios Chomatianos scheint wie Apokaukos seine Ausbildung in Konstantinopel bekommen zu haben. Jedenfalls erzählt er, er habe in seiner Jugendzeit in Konstantinopel Umgang mit den Kanonisten der damaligen Zeit gepflogen. Er war zuerst Chartophylax der Kirche von Achrida in Bul-

<sup>1</sup> DTC VIII 645–646 (L. Petit); – Herman 26–27; – M. Wellnhöfer, Johannes Apokaukos, Metropolit von Naupaktos in Aetolien, Freising 1913; – P. K. Polakes,

Βυζαντινή μελέτη, 'Ιωάννης 'Απόκαυκος μητροπολίτης Ναυπάκτου, ΝΣιών 18 (1923) 129–212. 321–336. 449–474. 514–527.



garien und wurde auf Vorschlag des Apokaukos 1217 zum Erzbischof erhoben. Er ergriff ganz die Partei des Apokaukos und des Despoten Theodoros Angelos. Die Unabhängigkeit seiner Kirche war sein oberstes Ziel; deshalb wandte er sich auch gegen die Politik des Patriarchen Germanos II. von Nikaia, der die serbische Kirche für autokephal erklärte. Im Jahre 1223 krönte er den Despoten in Thessalonike zum Kaiser. Sein Stuhl selbst bekam die autonomen Patriarchenrechte neu bestätigt, obwohl er selbst nie den Patriarchentitel führte. Aber auch hier brachte die Niederlage des Despoten und „Kaisers“ Theodoros Angelos eine wesentliche Beschneidung der Ansprüche.

Demetrios Chomatianos hat uns vor allem Briefe und kanonistische Werke hinterlassen. Die Briefe zeigen einen eifrigen Seelenhirten, der sich der verschiedensten Nöte seiner Gemeinde annimmt; sie werden dadurch zu einem sehr wichtigen historischen und kulturgeschichtlichen Dokument. In seinen juristischen Schriften zeigt er sich als vielbegehrten Ratgeber und toleranten Politiker, der z. B. auch nichts gegen die *Communicatio in sacris* mit den Lateinern einzuwenden hat.

Im Einzelnen seien folgende Werke angeführt: Kanonische Antworten auf 29 Anfragen eines Konstantinos Kabasilas. Ein Konstantinos Kabasilas wurde einer der nächsten Nachfolger des Chomatianos als Erzbischof von Achrida. Ob er der Fragende war, läßt sich jedoch kaum erweisen. Vierzehn Fragen beantwortete Chomatianos dem Serbenkönig Stephan und 21 kurze Fragen hatte Chomatianos schon in seiner Eigenschaft als Chartophylax gelöst. 152 kleinere kanonistische Einzelarbeiten sollen nach der Überschrift ebenfalls aus der Zeit des Chartophylakates herrühren, doch stammt auch hiervon das allermeiste aus der Zeit des Episkopats. Dazu kommen schließlich 10 Abhandlungen, die der Herausgeber Pitra als Auctaria bezeichnet; sie handeln von den Verwandtschaftsgraden, von der Behandlung der Lateiner, von den priesterlichen Paramenten; außerdem ist hier ein 6. und ein 9. Sermo catecheticus ediert und schließlich vier Briefe über die Azymenfrage, die jedoch Niketas Stethatos und Leon von Achrida angehören.

Chomatianos hat sich neben seiner kanonistischen Tätigkeit auch der kirchlichen Poesie gewidmet. Wir kennen Leben und Akoluthie des hl. Klemens von Bulgarien sowie acht liturgische Kanones zu Ehren desselben Heiligen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Krumbacher 607. 610; – BHG 356; – DTC IV 263–264 (L. Petit); – LTK III 201–202 (F. Drexl); – Catholicisme III 576 (S. Franken); – D. Ružić, Die Bedeutung des Demetrios Chomatianos für die Gründungsgeschichte der serbischen Autokephalkirche, Jena 1893; – M. Drinov, Über einige Arbeiten des Demetrios Chomatianos als historisches Material, VVrem. 1 (1894) 319–340 und 2 (1895) 1–23; – A. Momferratos, VVrem. 2 (1895) 426–438; – A. Papadopoulos-Kerameus, Βυζαντινὰ ἀνάλεκτα, BZ 8 (1899) 75–76; – H. Gelzer, Der Patriarchat von Achrida, Abh. der

Sächs. GesWiss. XX 5, Leipzig 1902, 11–12. 16–19; – Herman 28–29; – Emereau, EO22 (1923) 25; – I. Snëgarov, Einige Worte über die von Kardinal Pitra herausgegebene Chomatianos-Sammlung (bulg.), Godišnik der Theol. Fakultät Sofia 4 (1927) 171–182; – G. Ostrogorskij, Der Brief des Demetrios Chomatianos an den hl. Sava und ein Stück aus einem Brief des Chomatianos an den Patriarchen Germanos, St. Sava-Festschrift II, Belgrad 1939, 89–113 (serb.); – Ph. Granić, Die Antworten des Erzbischofs von Achrida Demetrios Chomatianos auf die Fragen des serb. Königs

An Konstantin Kabasilas: J. Pitra, *Analecta Spicilegio Solesmensi parata VI*, Paris 1894, 618–684; – *Quaestio 3. 4. 6*: Rhalles-Potles V 427–434 und PG 119, 947–958; – eine *Quaestio*, die alte Editoren dieser Sammlung einverleiben, akephal bei Pitra in den *Auctaria* (Nr. 2) S. 727–730; – Fragen des Königs Stephan: Pitra a. a. O. 685–710; – die 21 Fragen aus der Zeit des Chartophylakats: a. a. O. 708–718; – 152 Einzelarbeiten a. a. O. 1–618; – die *Auctaria*: a. a. O. 719–784; – *Auctarium I* auch PG 119, 937–946 und Rhalles-Potles V 421–427; – *Auctar. II.* auch Rhalles-Potles V 434–436 und PG 119, 957–960; – *Auctar. IV* auch Rhalles-Potles V 437–440 und PG 119, 1125–1130; – *Akoluthia* auf Klemens v. Bulgarien, Moschopolis 1742 u. Venedig 1784; – *Leben des Klemens*: I. Ivanov, *Bulgarski starini iz Makedonija*, Sofia 1931, 316–321.

In engster Verbindung mit dem Namen des Demetrios Chomatianos steht jener des Bischofs Joannes von Kitros, eines Suffragans der Metropolis von Thessalonike. Sein Leben fällt zwischen das der beiden großen Juristen Chomatianos († nach 1234) und Matthaios Blastares († nach 1335). Nachdem Pitra den Nachlaß des Chomatianos veröffentlicht hatte, gab M. Gedeon nochmals 21 kanonische Antworten heraus, bei deren Zuteilung er zwischen Demetrios und Joannes von Kitros schwankt. Schon früher kannte man 16 kanonische Antworten des Joannes von Kitros, zu denen 1916 noch eine 17. kam. Von diesen 17 Antworten sind 16 sicher, die siebzehnte wahrscheinlich dem Fundus des Demetrios Chomatianos entnommen.

Eine größere Sammlung von *Responsa* des Joannes von Kitros mit 33 Nummern hat Matthaios Blastares seinem *Syntagma* als Anhang beigegeben. Auch von dieser Sammlung des Blastares entstammen 21 Nummern dem Werk des Demetrios Chomatianos, 10 weitere den *Responsa* an den Patriarchen Markos von Alexandria, die Balsamon für seinen Patriarchen ausfertigte, während zwei bis jetzt nicht identifiziert sind. Text und Sinn der Antworten des Chomatianos ist in den Joannes von Kitros zugeschriebenen Lösungen oft verändert. Wahrscheinlich hat Joannes von Kitros auf die ihm gestellten Fragen einfach geantwortet, indem er auf die Dissertationen des Chomatianos zurückgriff und dabei nach Gutdünken mit dem Text verfuhr. Daß er, wie L. Petit meint, nur einfach der Redaktor der Sammlung bei Blastares sei, ist nicht wahrscheinlich, da sich damit ja nicht erklären läßt, warum die Sammlung der 16 (17) *Responsa* seinen Namen trägt. Die Zugehörigkeit der ersten Sammlung (21 *Responsa*) muß erst noch untersucht werden.<sup>1</sup>

Die 21 *Responsa* ed. Gedeon, *Néa bibliothékē ekklesiastikṓn syggrafeṓn I*, Konstantinopel 1903, 111–126 und im *Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικῆς ιστορίας I*, 1911, 209–228; – Die 16 *Responsa*: Rhalles-Potles V 403–420 und PG 119, 960–985; – die 17. Frage: ed. M. Gedeon, *Ἐσδλ. Ἀλφθ.* 36 (1916) S. 1.

Von dem bekannten philologischen Polyhistor Joannes Pediasimos ist auch ein kanonistischer Text erhalten. Pediasimos war *Ἵπατος τῶν φιλοσό-*

Stefan Radoslav, *St. Sava-Festschrift II*, Belgrad 1939, 149–189; – A. P. Christophilopoulos, *Δημήτριος Χωματιανός, Θεολογία* 20 (1949) 741–749; – A. d'Emilia, *I responsi del canonista bizantino Demetrio Comaziano in materia d'impedimento matrimoniale d'affinità*, Studi in onore di Pietro

de Francischi IV, Mailand 1955, 133–158; – A. Milev, *Die vita brevis des hl. Klement von Achrida* (bulg.). *Duchovn. Kultura* 35, H. 8 (1955) 16–21 (mit bulg. Übers.).

<sup>1</sup> DTC VIII 755 (L. Petit); – Herman 30; – A. Pavlov, *VVrem.* 1 (1894) 493–502.

φων und (früher oder später?) Diakon und Chartophylax der bulgarischen Metropolis. Seine schriftstellerische Tätigkeit erstreckt sich von Schulschriften bis zum Weiberspiegel und von Aristotelesklärungen bis zur musikalischen Abhandlung. Der kanonistische Text über die Verwandtschaftsgrade (περὶ γάμου) ist im Vat. gr. 430 erhalten. Er dürfte jedenfalls aus der Zeit seines Chartophylakats stammen. Joannes ist Korrespondent des Gregorios Kyrios und noch unter den beiden Andronikoi bezeugt, gehört also in das ausgehende 13. und in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts.<sup>1</sup>

Eine Synopsis canonum wurde von ihren Herausgebern zu Unrecht dem Patriarchen Arsenios Autoreianos zugeschrieben. Ihr Verfasser ist zwar ein Arsenios, der jedoch zu den Mönchen des Berges Athos (Philotheu) gehört, denen der Patriarch auch als Mönch nie angehörte.<sup>2</sup>

G. Voel-H. Justel, *Bibliotheca juris canonici antiqui* II, Paris 1661, 749-787.

120 Zwölfsilber über die kanonischen Fastenregeln schreibt der Herausgeber dem Patriarchen Nikolaos II. von Alexandria (1263-1276) zu.<sup>3</sup>

Th. D. Moschonas, *Νικολάου πατριάρχου πόνημα πρὸς Μελέτιον μονάζοντα, Δελτίον τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης* 1 (Alexandria 1948) 93-95. 177-184. 185. 187 (mir unzug).

## 6. EXEGESE

Hsl. spätestens im 14. Jahrhundert bezeugt (cod. Reg. 6; Marc. gr. 26) ist der Metropolit Niketas von Naupaktos. Bei der Situation von Naupaktos, das zu Beginn des 14. Jahrhunderts ohne Metropoliten war - wenn nicht schon seit ca. 1285 -, darf dieser Niketas doch wohl noch ins 13. Jahrhundert gesetzt werden. Terminus post ist jedenfalls Theophylaktos von Achrida.

Die Hss. enthalten von ihm ein *Σύνταγμα* zum Matthäusevangelium, das hauptsächlich aus Exegesen des Joannes Chrysostomos, aber auch anderer Väter besteht. Das Prooimion deckt sich mit dem der Matthaeus-Katene des Niketas von Herakleia, nicht aber der Text, der vielmehr Theophylaktos voraussetzt, wenn er auch über ihn hinausgeht. Ob Niketas auch die Kommentare zu Markus, Lukas und Joannes sowie zu den Acta im Reg. 6 angehören, müßte erst noch untersucht werden.<sup>4</sup>

Manuel Philes, dessen dichterische Ergüsse in ihrer Hauptmasse der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts angehören, zählt in einem seiner Poeme die Autoren auf, die der Protostrator Michael Glabas Dukas Tarchaneiotos in seiner biblischen Katene verarbeitet hatte zu einer „Bundeslade voll Gold“ (Philes). Im übrigen scheint die Katene, über deren Charakter wir nichts Näheres wissen, verloren zu sein.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Krumbacher 556-557.

<sup>2</sup> DTC I 1994 (L. Petit); - DHGE IV 749 (E. Lousse).

<sup>3</sup> Ch. Papadopoulos, *Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας* (62-1934), Alexandria 1935, 564; - ein Vergleich mit Grumel, *Regest* 975 läßt vermuten, daß Patr. Nikolaos III. v. Konstantinopel der Verfasser ist.

<sup>4</sup> Ehrhard 137; - H. Stevenson sen., *Codices manuscripti Reginae Suecorum et*

*Pii PP II.*, Rom 1888 sub Reg. 6; - J. Reuss, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen*, Münster 1941, 225-227.

<sup>5</sup> Ehrhard 242; - LTK IV 511-512 (A. Michel); - E. Müller, *Manuelis Philae Carmina II*, Paris 1857, 230-233. 240-255; - G.I. Theocharides, *Μεγαλὴ Δοξάκας Γλαβᾶς Ταρχανειώτης, Ἐπιστομὴ. Ἐπετηρίδα Φίλος, Σχολῆς Πανακτ. Θεσσαλονίκης* 7 (1956) 183-206.

## 7. DAS ZEITALTER DES PALAMISMUS UND DER LETZTEN UNIONSVERSUCHE

### A. DOGMATIK UND POLEMIK

Der Initiator jener Theologie, die zu den schweren Auseinandersetzungen über Wesen und Wert der sogenannten hesychastischen Mystik auf dem Athos führen sollte, ist Gregorios Palamas, eine der einflußreichsten Gestalten der byzantinischen Geschichte, deren Nachwirkung weit über die Lebenszeit des oströmischen Reiches hinausging. Palamas stammt von kleinasiatischen Eltern, wurde aber in Konstantinopel (1296,97) geboren. Er widmete sich zunächst den höheren Studien – mit Ausschluß der Philosophie –, wurde aber bald ein eifriger Besucher des Hl. Berges. Theoleptos, der eifrige Metropolit von Philadelpheia, führte ihn in die Mystik ein. Mit 22 Jahren wurde er schließlich selbst Mönch im Athoskloster Batopedion und bald darauf Hesychast unter der geistlichen Leitung des Mystikers Gregorios Sinaites. Sein Aufenthalt auf dem Athos dauerte nicht länger als fünf Jahre; dann suchte er vor den Einfällen der Türken in Thessalonike Zuflucht, ließ sich 1326 zum Priester weihen und fand schließlich mit gleichgesinnten Hesychasten auf einem Berg bei Berrhoia eine neue Bleibe. Als hier die Serben auftauchten, ging er wiederum auf den Athos und wurde für kurze Zeit Hegumenos der Großen Laura. Als der unteritalienische Mönch Barlaam etwa seit 1332–1333 gegen die Lehre der Lateiner vom Ausgang des Hl. Geistes schrieb und dabei die syllogistische Methode anwandte, schrieb ihm Palamas in zwei Briefen seine Ansichten vom Wesen der Theologie, denen Barlaam bis zu einem gewissen Grad auch gerecht zu werden bestrebt war. Immerhin überraschte ihn der selbstsichere Ton des Mönches, der doch theologisch gar nicht genügend gebildet zu sein schien. Barlaam suchte sich also über die Lebensweise der Hesychasten, von deren Praktiken er offenbar schon gehört hatte, ein genaues Bild zu machen und erfuhr schließlich von einem Novizen Einzelheiten über die Gebetsmethode und die Schau des Taborlichts. Patriarch Joannes Kalekas, dem Barlaam davon berichtete, wollte zwar von einer Kampagne gegen die Mönche nichts wissen, doch bot Thessalonike für Barlaam den geeigneten Boden. Hier verfaßte er sein Werk gegen die modernen „Messalianer“. Isidoros, der spätere Patriarch, konnte sich vor der Publikation Auszüge daraus verschaffen und rief Palamas vom Athos zur Hilfe. Etwa 1338 ging Gregorios Palamas mit seiner Schrift bzw. einer Trias von Schriften *Περὶ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων* zum Angriff gegen Barlaam über. Als Barlaam vollends im Auftrag des Kaisers in Avignon weilte, benützte Palamas die Gelegenheit zu einer zweiten Trias, um nun schon jene berühmte Realdistinktion zwischen Gottes Wesen und Wirken in die Theologie einzuführen, die zum *signum distinctivum* seiner Lehre geworden ist. Kurz darauf folgte eine dritte Trias, in welcher die „palamitischen Lehren“ noch nachdrücklicher vertreten waren und mit der

Barlaam nach seiner Rückkehr den Schlag gegen Palamas zu führen gedachte. Palamas sicherte sich durch den berühmten Τόμος ἀγιορειτικός vom Jahre 1341, der seine Lehre guthieß und sie zur Sache der Athoniten machte. Die Synode vom 10. Juni 1341 in der Hagia Sophia, von der sich Barlaam eine Entscheidung erhoffte, ließ jedoch die dogmatische Frage offen und verbot Barlaam, als einfacher Mönch sich in die Lehrgewalt der Bischöfe einzumischen, und ließ ihn versprechen, seine Angriffe gegen die Mönche einzustellen. Auch Palamas erhielt das Verbot, die Streitfrage weiter zu verfolgen. Praktisch war Palamas der Sieger und eine „akephale Synode“ ohne den Patriarchen, aber unter der Führung des „neuen Mannes“ Joannes Kantakuzenos billigte auch seine Theologie (August 1341). Der Konflikt wurde politisch, als Kantakuzenos sich zum Gegenkaiser ausrufen ließ. Palamas als Günstling des Gegenkaisers wurde mit Gewalt aus Herakleia nach Konstantinopel geschafft und eingesperrt. Mit dem Sieg des Gegenkaisers (1347) kam ein neuer Patriarch auf den Stuhl von Konstantinopel, eben der genannte Mönch Isidoros, und Palamas erhielt zur Belohnung den Metropolitansitz von Thessalonike. Er konnte ihn freilich erst einnehmen, als sich auch diese Stadt 1350 dem Kantakuzenenkaiser beugen mußte. Im Juli 1351 finden wir Palamas schon wieder in Konstantinopel auf der großen Julisynode, die Baarlam und Akindynos bannte und die Lehre des Palamas zum Dogma erhob. Auf einer weiteren Reise zwischen der Hauptstadt und seinem Sitz fiel er türkischen Seeräubern in die Hände und wurde erst nach einigen Jahren mit serbischem Lösegeld freigekauft.<sup>1</sup> Die politische Lage hatte sich inzwischen wieder gewandelt, Joannes V. saß auf dem Thron und wollte sich durch ein Streitgespräch zwischen Palamas und Nikephoros Gregoras über die theologische Lage Gewißheit verschaffen. Beide Disputanten scheinen auf den Kaiser einen so schlechten Eindruck gemacht zu haben, daß er sich für die Frage nicht mehr weiter interessierte und es bei den Beschlüssen von 1351 blieb. Seine letzten Jahre in Thessalonike widmete Palamas vor allem der literarischen Fehde gegen Nikephoros Gregoras und wohl auch der Abfassung mystischer Schriften. Am 14. November 1359 starb er an Darmlähmung.<sup>2</sup> Sein Freund, der Patriarch Philotheos Kokkinos, erhob ihn auf einer Synode im Jahre 1368 unter die Heiligen der orthodoxen Kirche.<sup>3</sup>

Das literarische Werk des Gregorios Palamas ist in erster Linie der Verteidigung seiner Lehre gewidmet, die er unter souveräner Umgehung der platonisch-aristotelischen Schulphilosophie ausgebaut hat. Eine der kennzeichnendsten Schriften für sein System ist sein Glaubensbekenntnis für die Synode von 1351.<sup>4</sup> Daneben steht eine Masse polemischer Traktate. Neun

<sup>1</sup> G. Georgiades-Arnakis, Gregory Palamas among the Turks and documents of his captivity as historical sources, *Speculum* 26 (1951) 104–118; – Dazu P. Wittek, *Χιόνες*, Byzantion 21 (1951) 421–423, und nochmals Georgiades-Arnakis, *Byzantion* 22 (1952) 305–312.

<sup>2</sup> N. A. Bees, Τὸ ἔτος τῆς τελευταίας Γρηγορίου Παλαμά, Ἀθηνᾶ 16 (1904) 638; – K. I. Dyobuniotes, Τὸ ἔτος τοῦ θανάτου

Γρηγορίου τοῦ Παλαμά, Ἐπιστημ. Ἐπετηρὶς τῆς θεολ. σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου 1 (Athen 1926) 74.

<sup>3</sup> Chr. Papadopoulos, Πῶς ἐγένετο ἡ ἀγιοποίησις τοῦ ἀγίου Γρηγορίου Παλαμά; Ἀπόστολος Βαρνάβας II. Tom. 1 Nr. 13 (anno?) 208–210; (mir unzug.).

<sup>4</sup> H. Schäder, Das Glaubensbekenntnis des Gregor Palamas, *Θεολογία* 27 (1956) 1–14.

Arbeiten verteidigen allein die hesychastischen Praktiken der Mönche auf dem Athos; zehn sind der Widerlegung seines ehemaligen Freundes Gregorios Akindynos gewidmet, der Jahre hindurch ihm treu geblieben war und bei aller Anerkennung für seine Mystik von den extremen Sätzen seines theologischen Unterbaues nicht zu überzeugen war. Fünf Abhandlungen aus den letzten Lebensjahren widmet er dem Kampf gegen den Polyhistor Nikephoros Gregoras, der mit mehr Eifer als theologischem Geschick die Nachfolge des Akindynos angetreten hatte. Daneben stehen eine ganze Anzahl kleinerer Abhandlungen und zahlreiche Briefe zu seiner eigenen Rechtfertigung. In diesem Zusammenhang sind auch Lamben gegen Akindynos und ein Florileg von Väternstellen für die hesychastische Theorie zu nennen.

Glaubenskenntnis: PG 151, 763–768; – Auszüge aus *Περὶ τῶν ἡσυχασζόντων*: P. Uspenskij, *Istorija Athona III*, Petersburg 1892, 688–691 und PG 150, 1101–1118 und rumän. von N. Colan (2. u. 3. Traktat der 1. Trias), *Annuarul Acad. Sibiu* 9 (1932–1933) 8ff.; – eine der wichtigsten Verteidigungsschriften ist auch der *Dialog Theophanes*:<sup>1</sup> PG 150, 909–960; – ein Brief an Kaiserin Anna: PG 148, 1011–1012 (Anm.) und Gregoras, *Histor. Bd. II* 1282–1283 (Bonn); – 1. Brief an Akindynos ed. J. Meyendorff, *Θεολογία* 26 (1955) 77–90; – 2. Brief an Akindynos ed. G. Papamichael, *Ἑσολ. Φάρος* 12 (1913) 375–381; – 1. Brief an Barlaam, a. a. O. 13 (1914) 42–52. 245–255. 464–476.

Trotz dieser umfassenden Schriftstellerei für den Hesychasmus fand Palamas auch noch Zeit und Gelegenheit, den übrigen Arten byzantinischer dogmatischer Polemik seinen Tribut zu entrichten. Wieder sind es nicht weniger als sechs Schriften, die sich gegen die Lateiner richten,<sup>2</sup> nämlich die zwei schon erwähnten Briefe an Barlaam und zwei an Akindynos, dann zwei Arbeiten aus den Jahren 1355–1356, als ein päpstlicher Legat in Konstantinopel weilte, sowie eine Widerlegung des gefährlichsten Pfeiles im Fleische der Orthodoxie, der *Ἐπιγραφαί* des Joannes Bekkos. Sein Aufenthalt in der Türkei als Sklave der Muslim gab seinen Gegnern Gelegenheit, merkwürdige Gerüchte über sein Verhalten zu verbreiten; dies führte zur Abfassung von weiteren drei kleinen Schriften, nämlich zwei apologetischen Briefen mit dogmatischen Angriffen auf den Islam und einem Disputationsbericht, den der Arzt Taronites redigierte.

Fragmente aus den drei Briefen gegen die Lateiner: P. Uspenskij, *Istorija Athona III*, Petersburg 1892, XXXIII–XXXIV; – die zwei Schriften anlässlich des Besuches des päpstlichen Legaten: Nikodemos Metaxas, *Λόγοι ἀποδευτικοὶ δύο*, Konstantinopel 1627; – Widerlegung des Patriarchen Bekkos zusammen mit der Replik Bessarions: PG 161, 243–310; – der 1. Brief gegen den Islam: *NEΔ*. 16 (1922) 7–21; – der 2. Brief: *Δελτίον* 3 (1889–1891) 229–234; – der Bericht des Taronites: *Σωτήρ* 15 (1892) 240–246.

Die Predigten des Palamas wurden frühzeitig in einem Spezialhomiliar gesammelt.<sup>3</sup> Es enthält in seiner vollständigen Form 61 Texte, die alle ge-

<sup>1</sup> E. Candal, *El „Teofanes“ de Gregorio Pálamas*, *OrChrPer.* 12 (1946) 238–261 (Analyse).

<sup>2</sup> Chr. Papadopoulos, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς . . . καὶ ἡ λατινικὴ ἐκδησίς, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 2 (1918) 345–354.

<sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 3, 695–704;

*I* 2, 671. 673; *I* 3, 120. 153. 229. 292. 308. 991 u. a.; – B. T. Gorianov, *Die erste Predigt des Gregorios Palamas als Quelle zur Geschichte des Zelotenaufstandes* (russ.), *VVrem.* 26 (1927) 261–266; – B. Laurdas, *Ἐπετηρίς* 24 (1954) 275–290 (zum Demetriosenkomion).

druckt sind. Aus der größeren Sammlung wurde hin und wieder ein kleinerer Auszug für die Herren- und Marienfeste angelegt. Die zahlreichen Homilien des Metropoliten, die gesondert überliefert sind, stehen alle auch im Panegyrikon, das nur manchmal durch das Enkomion auf Petros Athonites erweitert wird. Dieses Enkomion ist der einzige Beitrag des Palamas zur Hagiographie.<sup>1</sup>

Der praktischen asketischen und mystischen Lehre widmete Palamas wohl erst gegen Ende seines Lebens seine Feder. Die wichtigste Schrift neben kleineren anderen sind die 150 *Κεφάλαια φυσικά, ἡθικά καὶ θεολογικά*. Erwähnenswert ist auch eine kurze Erläuterung des Dekalogs. Schließlich sind noch einige kurze Gebete und Briefe zu nennen.

Homiliar: ed. K. Sophokles Oikonomu, Athen 1861 (22 Homilien), und Dionysios Kleopas, Jerusalem 1857 (41 Homilien); – 10 Texte davon schon bei Chr. F. Matthaei, Gregorii Thessalonicensis orationes X, Moskau 1776; – PG 151, 9–550 enthält die Ausgabe von Kleopas, vermehrt durch zwei Texte aus Matthaei; – Homilie über den Glauben auch bei Simonides, *Ὁρθόδοξων Ἑλλήνων θεολογικὰ γραφαί*, London 1858 (mir unzug.); – zwei Reden nochmals veröffentlicht von Bischof Arsenij, Novgorod 1895; – Bios des Petros Athonites: ASS Juni II 538–556, 3. ed. Juni III 35–53 und PG 150, 995–1040; – die *Κεφάλαια*: PG 150, 1121–1226; – Erklärung des Dekalogs: PG 150, 1089–1102; – zwei weitere asketische Traktate: PG 150, 1043–1088 und 1117–1122, ein dritter in der Homilienausgabe von Oikonomu 298–308; – Brief an die Mönche Joannes und Theodoros (asketisch): ed. Bischof Arsenij, Novgorod 1895, und bei Oikonomu; – ein Stück aus einem Brief über das Mönchsgewand: Alexios Lauriotes, *Ἐκκλ. Ἀλγῆ*. 21 (1901) 54–55.

Wir besitzen weder ein vollständiges Inventar der Werke des Gregorios Palamas noch eine nur annähernd vollständige Ausgabe. Sie gehört zu einem der dringendsten Bedürfnisse für eine wirkliche Klärung der theologisch-geschichtlichen Probleme des Hesychasmus.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> BHG 1596.

<sup>2</sup> Ehrhard 103; – DTC XI 2, 1735–1776; – BHG Index auct. s. v. Gregorius; – LTK IV 682 (W. Koch); – Jugie I 436–441; – Emereau, EO 22 (1923) 432; – G. Ch. Papamichael, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς*, Petersburg-Alexandria 1911; – I. I. Sokolov, Sv. Grigorij Palama archiepiskop Thessalonikskij, ego trudy i ucenie o isichii, Petersburg 1913 (aus *Zurnal* 1913 April bis Juli); Th. – N. Kastanas, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ ὁ μυστικισμὸς τῶν ἡσυχαστῶν*, Thessalonike 1940; – D. Staniloae, *Viata și învățătura sf. Grigorie Palama*, Sibiu 1938; – Zur Lehre: D. Staniloae, *Calea spre lumina dumnezească la sf. Grigorie Palama*, Anuarul Acad. theol. Sibiu 6 (1929–1930) 55–72; – S. Guichard, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Lyon 1933; – V. Grumel, *Grégoire Palamas*, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine, EO 34 (1935) 84–96; – V. Krivošein, *Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorios Palamas* (russ.), Seminarium Kondakov. (1936) 99–154; – dass. deutsch

Würzburg 1939 (unter dem Verfasseramen Wassilij) und engl. *Eastern Churches Quarterly* 3 (1938) 26–33, 71–84, 138–150, 193–214; – B. Winslow, *The ascetic and theological teaching of Gregory Palamas*, *East Church Quarterly* 3 (1939) 309–312; – C. Kern, *Geistliche Ahnen des Gregorios Palamas*, Paris 1942 (russ.); – V. Losskij, *La théologie de la lumière chez saint Grégoire de Thessalonique*, *Dieu Vivant* 1 (1945) 95–118; – C. Lialine, *The theological teaching of Gregory Palamas on divine simplicity*, *East Church Quarterly* 6 (1946) 266–287; – M. Candal, *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia*, *Miscellanea Mercati III*, Vatikan 1946, 65–103; – C. Kern, *Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas*, *Irénikon* 20 (1947) 6–33, 140–163/BZ 43, 101; – V. Losskij, *Darkness and light in the knowledge of God*, *East Church Quarterly* 8 (1950) 460–471; – C. Kern, *Die Anthropologie des hl. Gregorios Palamas* (russ.), Paris 1951; – J. Meyendorff, *Θεὸς χάρις καὶ σῶμα Χριστοῦ*, *Γρηγόριος Παλαμᾶς* 37 (1954) 19–31; – ders., *L'origine de la controverse palamite: la première lettre de Palamas à*

Das Dubiose der theologischen und kirchenpolitischen Lage, in der sich der Palamismus in seinen Anfängen befindet, zeigt am besten die Gestalt des Gregorios Akindynos. Geboren im bulgarischen Prilep von slavischen Eltern (anfangs des 14. Jahrhunderts), studiert er in Thessalonike unter Anleitung von Gregorios Palamas selbst; aber auch Barlaam gehört zu seinen theologischen Mentoren. Als 1338 der Streit zwischen Palamas und Barlaam sich erhitzte, hielt er sich auf seiten des Palamas, da er in Barlaam einen Ausländer sah, der sich gröblicher Verletzung der mönchischen Ideale schuldig machte, indem er die Hesychasten angriff und auf respektlose Weise vom Taborlicht sprach, während doch die Kirchenväter es hoch priesen. Er griff sogar zur Feder gegen Barlaam. Als ihm aber Palamas seine eigenen Theologumena auseinandersetzte, da sah Akindynos, daß Barlaam mit seinen dogmatischen Angriffen recht hatte; trotzdem will er für Palamas eine schonende Behandlung. Er berichtet an den Patriarchen in einem hsl. erhaltenen λόγος über den Ausbruch des Streites und sucht Palamas mit allen Mitteln zu bewegen, seine Theologie zu modifizieren; Palamas versprach es, hielt aber sein Versprechen nicht. Erst jetzt begann Akindynos seine offene Fehde gegen den Palamismus. Mit seinem Freund Theodoros Dexios machte er vor allem in Thessalonike Propaganda gegen die neue Lehre; dabei ging es nicht nur um Sachliches, sondern auch um persönliche Differenzen. Jedenfalls zeigt es sich hier klar, daß der Gegensatz zwischen Palamiten und Antipalamiten nicht auf nationale Gegensätze etwa zwischen griechischer und lateinischer Theologie reduziert werden kann. Akindynos ist in seiner ganzen florilegistisch-patristischen Art ein echt byzantinischer Theologe. Zeitweise war Akindynos sogar für den bischöflichen Stuhl von Thessalonike vorgesehen. Als die Palamiten das Spiel gewannen, wurde ihm mit Barlaam der Prozeß gemacht (1347). Er starb jedoch schon etwa 1349 und erlebte seine definitive Verurteilung durch die Synode von 1351 nicht mehr. Man sah in ihm einen der gefährlichsten Gegner des Hesychasmus, während er doch nur Gegner des Palamismus war. Nicht nur Palamas selbst, auch Kaiser Joannes VI. Kantakuzenos, Patriarch Philotheos Kokkinos, Neilos Kabasilas u. a. schreiben gegen ihn. Wenn man Akindynos bis vor kurzem noch eine gewisse Kenntnis der lateinischen Scholastik, besonders des Thomas von Aquin, zugeschrieben hat, so beruhte das auf den Thesen der Schrift „Über Wesen und Wirken“, die jedoch dem Prochoros Kydones zugehört. Die echten Werke des Akindynos sind zum größten Teil noch ungedruckt. Das gilt vor allem von seinen fünf Büchern gegen Barlaam, von denen nur zwei Exzerpte durch L. Allatius bekannt geworden sind, sowie von seinem Hauptwerk, den sechs Ἀντιρρητικοὶ κατὰ τῶν πονηροτάτων τοῦ Παλαμᾶ αἰρέσεων, ferner von zwei Glaubensbekenntnissen, die ihm vielleicht von Kaiserin Anna von Savoyen abgefordert worden sind. Dazu kommt eine Widerlegung einer Confessio fidei des Palamas und ein ganzes Corpus von Briefen, die zumeist die palamitische Kontroverse zum Gegenstand haben.

Akindynos, *Θεολογία* 25 (1954) 602–661; – L. H. Grondijs, *Le concept de Dieu chez Grégoire Palamas et la critique occidentale*, Actes X Congr. Intern. d'Études Byzant.

(1955) (Istanbul 1957) 327–329; – M. Jugie, *Grégoire Palamas et l'Immaculée Conception*, *Revue Augustinienne* 9 (1910) 145–161.



Gedruckt sind 509 iambische Verse über die palamitischen Irrtümer und eine Rede an den Patriarchen Joannes Kalekas über den Ursprung des ganzen Streites, sowie einige kleinere Stücke.<sup>1</sup>

Exzerpte aus den Schriften gegen Barlaam: PG 150, 875–877; – die 509 Iamben, die Fabricius irrtümlich Palamas selbst zugeschrieben hat: PG 150, 843–863; – 370 Iamben über den „alten“ Glauben an Lapithes sind unediert; – Rede an den Patriarchen: F. Uspenskij, Sinodik v nedělu pravoslavija, Odessa 1893, 87–92; – weitere Iamben und zwei Briefe an Gregoras bei N. Gregoras I. Bd. XXIX–XXX, LXIX–LXX, LXXXVI–LXX XVIII (Bonn) = PG 148, 29–30. 68–73. 84–86; – Uspenskij, a. a. O. aus Monac. gr. 363: Brief an Lapithes und eine Ekthesis gegen Palamas: 75–84 und 92–94. Der Monac. 363, der noch weitere Werke enthält, ist eine der wichtigsten Akindynos-Hss.; – ein Brief an Nikolaos Kabasilas, ed. I. Ševčenko, BZ 47 (1954) 53 Anm. 4; – 9 Briefe: R.-J. Loenertz, Gregori Acindyni epistolae selectae IX, *Ἐπετροίς* 27 (1957) 89–109.

Der erste Gegner des Gregorios Palamas, der nicht nur – wie Akindynos – an seiner Theologie, sondern an allen Praktiken des Hesychasmus überhaupt Anstoß nahm und – wie man wohl behaupten darf – das Kind mit dem Bad ausschüttete, war der Mönch Barlaam aus dem kalabrischen Seminara. Von orthodoxen, nicht von römisch-katholischen Eltern, wie seine späteren Gegner erfanden, geboren, wurde er Mönch und besuchte als solcher Thessalonike und Konstantinopel, wo er sich bald als reger Verteidiger der Orthodoxie einen Namen machte und sich durch seine Kenntnis des Westens auch für diplomatische Verhandlungen empfahl.

Als im Jahre 1334 wieder einmal Legaten des Papstes in Konstantinopel weilten, ließ ihn Kaiser Andronikos III. aus Thessalonike holen, damit er in den Verhandlungen den orthodoxen theologischen Standpunkt vertrete. Er tat es auf eine stark dialektische, wenn auch höfliche Weise. Damals wohl entstanden seine 18 Opuscula (oder Kapitel) über den Ausgang des Hl. Geistes und drei gegen den Primat des Papstes. Wie sehr man seine Orthodoxie schätzte, zeigt auch der Umstand, daß er schon bald nach seiner Ankunft Hegumenos des Soter-Klosters in Konstantinopel wurde. Aber wohl schon vor 1333 wurde er auch mit Palamas und dessen Lehren bekannt. Er nahm zwar einige Ratschläge des Palamas zur Redaktion seiner Schriften über den Hl. Geist an, fing aber bald an, sich nachdrücklich für das besondere theologische Charisma zu interessieren, das sich Palamas und seine Anhänger offenbar zugute hielten. Damit aber lernte er die hesychastischen Gebetspraktiken kennen, die ihm höchst verdächtig schienen. Er nannte ihre Anhänger *ὀμφαλόψυχοι* und sah im Taborlicht, das diesen Mystikern so wichtig erschien, ein nebensächliches Akzidens. Obwohl damit eine der am schwersten wiegenden theologischen Kontroversen der byzantinischen Geschichte ihren Anfang genommen hatte, war des Barlaam guter Ruf noch nicht ver-

<sup>1</sup> Ehrhard 100 und 102; DTC XI 1, 455–467 (V. Laurent); – LTK I 183–184 (V. Laurent); – Jugie I 473–474; – Mercati, Notizie . . . ed altri appunti 1–13. 194. 197; – Dictionnaire de Spiritualité I 263–268 (M. Th. Disdier); – L. Petit-A. Siderides-M. Jugie, Gennade Scholarios: Oeuvres complètes III, Paris 1930, XVII–XIX; – R. Guillaud, Correspondance de Nicéphore Grégoras, Paris 1927, 293–297; – ein ange-

licher Enkel des Akindynos namens Dionysios Akindynos soll einen Bericht über die „Siege“ seines Großvaters geschrieben haben. Die Nachricht steht und fällt mit der Glaubwürdigkeit ihres Vaters: Nikolaos Komnenos Papadopoulos; – DHGE I 340–341 (M. Jugie); – R.-J. Loenertz, Dix huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées, OrChr.Per 23 (1957) 114–114.

spielt. Zeugnis dafür ist, daß man ihn noch 1339 zu Papst Benedikt XII. nach Avignon sandte, um über eine Kirchenunion zu verhandeln. Nach Konstantinopel zurückgekehrt, fand er durch neue Schriften des Palamas die Situation verschärft und hoffte Patriarch und Synode gegen seinen Feind zu gewinnen. Da jedoch der Patriarch sowohl wie Akindynos mit den grundsätzlichen Angriffen des Barlaam gegen die Mystik der Hesychasten nicht einverstanden waren und für seine Dialektik wenig Verständnis zeigten, vermied man auf der Juni-Synode 1341 eine dogmatische Entscheidung, und Barlaam mußte einen entschiedenen Tadel für seine Angriffe einstecken und versprechen, nicht mehr gegen die Mönche zu schreiben. Ja, es wurde sogar in einer Enzyklika des Patriarchen Joannes Kalekas die Vernichtung der Schriften Barlaams gegen die Mönche angeordnet. Jetzt verließ Barlaam byzantinischen Boden und kehrte nach Italien zurück. Der Papst – Barlaam war inzwischen Katholik geworden – belohnte ihn mit dem Bistum Gerace in Kalabrien. Er verteidigte jetzt, was er früher bekämpft hatte, Primat und Filioque, in Traktaten und Briefen an Freunde und Bekannte im byzantinischen Reich. Als Häretiker verurteilt wurde Barlaam erst auf der Synode von 1351. Doch war er damals schon tot. Sein Todesjahr ist 1350. Sein Name zieht nun durch lange Jahrzehnte, ja Jahrhunderte als der des wichtigsten und verdammenswerten Häretikers zusammen mit dem des Gregorios Akindynos und bald auch des Nikephoros Gregoras.

Infolge des Urteils der Synode von 1341 ist von den antipalamitischen Schriften des Barlaam kaum noch etwas vorhanden. Die Handschriften kennen eine Disputation mit Akindynos über das Taborlicht, ferner sind eine Reihe von Briefen zur Kontroverse erhalten geblieben. Es ist unter diesen Umständen nicht leicht, sich ein Bild über seine mystische Theologie zu machen. Jedenfalls scheint er den Gegenstand stärkstens dialektisch angegangen zu haben. Besser erhalten sind seine Werke gegen die Theologie der Lateiner. Wie schon erwähnt, schrieb er nicht weniger als 21 Opuscula zum Thema. Abzusprechen ist ihm eine Schrift gegen die lateinische Fegfeuerlehre; es handelt sich dabei um ein griechisches Gutachten aus den Akten der Synode von Ferrara-Florenz. Vielleicht aber ist er der Verfasser eines hsl. erhaltenen Disputes zwischen einem Orthodoxen und einem Lateiner über die Azymen und den Hl. Geist.

Eine Mittelstellung nimmt ein *συμβουλευτικὸς περὶ ὁμολοίας* ein, gerichtet an Lateiner und Griechen, wahrscheinlich der Entwurf zur Rede vor Papst Benedikt XII., den er dann in Avignon gründlich abgeändert haben wird, und eine Rede an die Synode von Konstantinopel, *περὶ τῆς πρὸς Λατίνους ἐνώσεως*, ebenfalls wahrscheinlich vor der Abreise nach Avignon gehalten oder wenigstens geplant.

Aus der Zeit nach seiner Konversion sind folgende Schriften für die lateinischen Lehren zu nennen: Briefe über den Primat der römischen Kirche, sowie über die Privilegien der römischen Kurie und den Ausgang des Hl. Geistes, über den Ungehorsam der Griechen gegen Rom usw.; dann ein weiterer Traktat über den Ausgang des Hl. Geistes. Aus der Zeit der Gesandtschaft in Avignon stammen zwei Reden an Papst Benedikt XII. über die Union. Der cod. Iberon 388 (s. 16) enthält eine Rede Barlaams auf den

hl. Nikolaos. Daß Barlaam auch mathematische und philosophische Schriften verfaßte, sei nur ergänzend vermerkt.<sup>1</sup>

Von den romfeindlichen Schriften des Baarlam ist nur eine Schrift gegen den Primat z. T. gegen Thomas von Aquin gedruckt: PG 151, 1255–1280. – Die Reden an Papst Benedikt XII.: lat. PG 151, 1331–1342 ein Fragment. – Vier Briefe aus der katholischen Zeit zugunsten der römischen Theologie lat. in PG 151, 1255–1331 (mit der Abhandlung über den hl. Geist); – Ausgabe von Briefen zur palamitischen Kontroverse von G. Schirò, *Le epistole di Barlaam Calabro*, ArchStorCalLuc. 1–8 (1931–1938), daraus Gesamtausgabe: ders., *Barlaam Calabro: Epistole greche*, Palermo 1954; – der *συμβουλευτικός*: ed. C. Giannelli, *Un progetto di Barlaam Calabro per l'unione delle chiese*, Miscellanea G. Mercati III, Vatikan 1946, 157–208; – ebendort die Rede an die Synode in Konstantinopel; – ein Gebet: ed. G. Schirò, *Un documento inedito sulla fede di Barlaam Calabro*, ArchStorCalLuc 8 (1938) 155–166.

Hier seien auch zwei wichtige palamitische Florilegien aus der patristischen Literatur genannt (das erste unvollendet), welche der Vat. gr. 604 enthält; sie sind bemerkenswert wegen ihres kritischen Bestrebens in der Angabe der Fundorte.<sup>2</sup>

Neben Barlaam, allerdings alles eher als ein Freund Barlaams, war einer der rührigsten Gegner des Palamismus der Historiker Nikephoros Gregoras. Geboren um 1295 im pontischen Herakleia und erzogen von seinem Onkel mütterlicherseits, Joannes, dem Metropolit von Herakleia,<sup>3</sup> kam er im zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts nach Konstantinopel, wo sich Joannes Glykys und vor allem Theodoros Metochites seiner weiteren Ausbildung annahm. Bald wurde er auch dem Kaiser Andronikos II. vorgestellt, der ihn 1326 als Gesandten nach Serbien schickte. Mit dem Sturze dieses Kaisers und seines Mesazon Theodoros Metochites 1328 fiel auch er in Ungnade. Erst 1330 trat er wieder an die Öffentlichkeit. Vor allem trug ihm ein philosophischer Disput mit Barlaam von Kalabrien – bei dem es noch keineswegs um den Palamismus als solchen ging – viel Anerkennung ein. Er wirkte in der Folgezeit als gefeierter Lehrer und verfaßte zahlreiche Schriften auf allen Wissensgebieten; er gehört zu den großen Polyhistoren des 14. Jahrhunderts. In den Anfängen des hesychastischen Streites scheint er sich neutral verhalten zu haben, und seine Feinde wußten zu berichten, daß seine Entscheidung (1346/47) gegen Palamas deshalb erfolgte, weil ihm die antipalamitische Partei nach dem Tode des Akindynos ihre Führerschaft antrug, was seiner philosophisch-theologischen Eitelkeit geschmeichelt habe. Immerhin erlitt er in der Folgezeit für seine Parteinahme allerlei Ungemach, ohne wankend zu werden. Auf der Synode von 1351 wurde er mit dem Bann

<sup>1</sup> Ehrhard 100, 102; – DTC II 407–410 (F. Vernet); – LTK I 970 (V. Laurent); – DHGE VI 817–834 (M. Jugie); – Catholicisme I 1253–1255 (M. Jugie); – Jugie I 470–473; – G. Papamichael, 'Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Βαρλαάμ ὁ Καλαβρὸς μέχρι . . . 1341, Ἐκκλησιαστ. Φάρος 2 (1908) 297–339; – M. Jugie, Barlaam est-il né catholique?, EO 39 (1940) 100–125; – J. Gay, Le pape Clément VI et les affaires d'orient, Paris 1904, 115 ff.; – C. Giannelli, Un progetto di Barlaam Calabro per l'unione delle

chiese, Miscellanea G. Mercati III, Rom 1946, 157–208; – ders., Studi in onore di G. Funaioli, Rom 1950, 83–97 (zu den Traktaten gegen das Papsttum); – J. Meyendorff, Un mauvais théologien de l'Unité au XIV<sup>e</sup> siècle: Barlaam le Calabrais, 1054–1954. L'église et les églises II, Chevetogne 1955, 47–64;

<sup>2</sup> Mercati, Notizie 257–264.

<sup>3</sup> V. Laurent, La personnalité de Jean d'Héraclée. Ἐλληγικά 3 (1930) 297–315.

belegt und ins Chora-Kloster verwiesen, ohne deshalb den literarischen Kampf aufzugeben. Erst als Joannes V. wieder den Thron einnahm (1354), wurde er wieder frei. Die Kämpfe gingen jedoch weiter, da der Palaiologen-Kaiser an einer Entscheidung im palamitischen Streit uninteressiert war. Gregoras starb 1359 oder 1360.

Unter den Werken, die er der Kontroverse widmete, ist an erster Stelle seine „Römische Geschichte“ zu nennen, welche die Zeit von 1204 bis 1359 behandelt. Sie wird etwa vom Jahre 1351 an zu einem dokumentierten Memoirenwerk, angefüllt mit Berichten über theologische Kontroversen, Nachschriften von dogmatischen Reden und Protokollen von kirchenpolitischen Auseinandersetzungen. So besonders in Buch XXIII, XXIV (ein Bericht über die Diskussion mit Neilos – nicht Nikolaos! – Kabasilas), XXX und XXXI (Disput mit Palamas aus dem Jahre 1357) und XXXII–XXXIV.

An eigenen Schriften zur Kontroverse sind zu nennen die sogenannten ersten Antirrhethikoi gegen Palamas aus dem Jahre 1346. Sie umfassen drei Teile. Wenn gelegentlich in Hss. 10 Abhandlungen dieser auch *στυλιτευτικοί* bezeichneten Schrift genannt werden, so scheinen doch auf jeden Fall nur drei erhalten geblieben zu sein. Die zweiten Antirrhethikoi umfassen zehn, nach anderen Angaben acht Bücher.

Ein hesychastisches Glaubensbekenntnis unter dem Namen des Gregoras dürfte ihm von seinen Gegnern unterschoben worden sein.

Geschichtswerk: ed. L. Schopen und I. Bekker, Bonn 1829–1855 und PG 148 und 149; – die Antirrhethikoi sind unediert; – das Glaubensbekenntnis: ed. Papamichael, *Ἐκκλ. Φόρος* 11 (1913) 70–71.

Wie sein erbitterter Gegner Philotheos Kokkinos hatte auch Gregoras eine besondere Vorliebe für die Hagiographie. Gerade mit Philotheos gehört er zu den letzten großen Hagiographen der byzantinischen Kirche. Seine Enkomien wurden in der Kirche verlesen und wahrscheinlich in einem Spezialpanegyrikon gesammelt; anscheinend wurde dies jedoch nach seiner Verurteilung verbrannt, jedenfalls ist kein geschlossener Überlieferungszeuge mehr vorhanden, und auch in den nachmetaphrastischen liturgischen Sammlungen sind seine Beiträge verschwunden. Die verbliebenen Reste kennen wir nur aus der nichtliturgischen Überlieferung. Es handelt sich um Enkomien auf Kaiser Konstantinos den Großen, die drei Soldatenheiligen Demetrios, Georgios und Theodoros (von zweifelhafter Echtheit), um ein Leben der hl. Basilissa, des hl. Merkurios,<sup>1</sup> ein Martyrium des hl. Kodratos und Gefährten von Korinth, um einen Bios des Michael Synkellos, des Patriarchen Antonios Kauleas, der hl. Theophano, sowie seines Onkels, des Metropoliten Joannes von Herakleia. Dazu kommen einige Predigten: auf Christi Geburt, auf Mariä Verkündigung und Geburt, auf die Darstellung der Theotokos im Tempel und eine Dankrede auf die Theotokos.

<sup>1</sup> S. Binon, *Nicéphore Grégoras rhéteur et historien d'après son „éloge de Mercure“*, Bulletin de l'Institut hist. Belge de Rome

19 (1938) 149–174, und ders., *Essai sur le cycle de s. Mercure*, Paris 1937, 27–28. 79. 98.

Konstantinos: Exzerpte bei J. Schellhorn, *Amoenitates literariae* III, Frankfurt-Leipzig 1725, 89–97, und P. Lambecius-A. Fr. Kollaris, *Commentariorum . . . Biblioth. Vindobon.* VIII, Wien 1782, 137–147; – Basilissa: ed. S. Bezdeki, *La vie de Ste Basille, Mélanges d'histoire générale* 1, Cluj 1927, 75–85 (mir unzug.); – Kodratos: ASS März II 696–700; 3. ed. 895–898 und PG 149, 504–520; – Merkurios: S. Binon, *Documents grecs inédits relatifs à s. Mercure*, Louvain 1937, 67–91 (mit franz. Übers.); – Michael Synkellos: Ch. N. Schmitt, *Kahrie-Džami*, *Izvěstija RussArchInst.* 11 (1906) 260–279; – Antonios Kauleas;<sup>1</sup> nur lat. in ASS Februar II 623–629 und PG 106, 177–182; – Theophano: E. Kurtz, *Zwei griechische Texte über die hl. Theophano*, *Mémoires der AW Petersburg Ser. VIII*, vol. III 2 (1898) 25–45; – Demetrios: B. Laurdas, *Μεταδομικά* 4 (1956) 83–96; – Joannes von Herakleia: V. Laurent, *La vie de Jean métropolitte d'Héraclée du Pont* par N. Grégoras, *Ἀρχαῖον Πόντου* 6 (1934) 3–66; – Predigt auf Mariä Geburt: ed. Ch. N. Schmitt, *Kahrie-Džami a. a. O.* 280–294.

Außer diesen Werken ist an Theologischem nicht mehr viel zu nennen, abgesehen von einem Gebet zur Mutter Gottes. Denn einige theologisch-exegetische Opuscula, die man lange Gregoras zugeschrieben hat, gehören in Wirklichkeit dem Metropolitenten Matthaïos von Ephesos. R. Guiland spricht Gregoras auch das Werkchen über die Maße der Arche Noah ab. Ein anderes über das „Große Ungeheuer“ dürfte verloren sein. Auch als Psalmenkommentator kommt Gregoras nicht mehr in Betracht.<sup>2</sup>

Von Wichtigkeit auch für die Theologiegeschichte ist auch der Briefwechsel des Gregoras, der allerdings nur zum Teil veröffentlicht ist.

Am Rande sei noch Folgendes erwähnt: Eine Denkschrift über die Reform der Osterfestberechnung und ein *Computus paschalis*. Der Dialog Florentios, die Niederschrift einer wissenschaftlichen Diskussion zwischen Barlaam dem Kalabresen und Nikephoros, ist zwar in erster Linie ein rhetorisch-philosophisches Produkt, verdient aber doch auch hier genannt zu werden, da Gregoras bei dieser Gelegenheit sich bis zu einem gewissen Grad über die – von ihm nicht begrüßte – Verwendung der syllogistischen Methode äußert.<sup>3</sup>

Briefwechsel: S. Bezdeki, *Nicephori Gregorae epistolae XC*, *Ephemeris Dacoromana* 2 (1924) 239–377; – R. Guiland, *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, *Texte édité et traduit*, Paris 1927,<sup>4</sup> (dort auch Verweise auf Einzelausgaben); – Über die Osterfestberechnung: ed. im Geschichtswerk Buch VIII 13: I 364–373 (Bonn); – Florentios: A. Jahn in *Jahns Archiv* 10 (1844) 485–563 und 11 (1845) 387–392; Fragmente in PG 149, 643–648.

Einer der ersten antipalamitischen Theologen neben Akindynos und Barlaam scheint Joannes Gabras gewesen zu sein. Er verfaßte eine Schrift gegen Gregorios Palamas, zu der ihm Akindynos gratulierte; sie dürfte um

<sup>1</sup> Die griechische Vita, aus der E. Norden (*Die antike Kunstprosa* I, Leipzig 1898, 371–373) Bruchstücke geboten und die A. Papadopoulos-Kerameus, *Monumenta graeca et latina ad historiam Photii patriarchae pertinentia* I, Petersburg 1899, 1–25 veröffentlicht hat, stammt nicht von Gregoras, sondern von einem Nikephoros Philosoph und Rhetor.

<sup>2</sup> M. Richard, *Quelques mss. peu connus des chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le psautier*, *Bulletin d'Inform. Institut de Recherches et d'Histoire*

des Textes 1954, 87–106.

<sup>3</sup> Ehrhard 205; – ders., *Überlieferung I* 3, 721, 869, 879; – BHG 358, 369, 547 f. 1079, 1092 n. 1277, 1297, 1795, 1891, 2059, 2188, 2427; – Krumbacher 293–298; – Moravcsik 450–453; – Jugie I 474–475; – DTC XI 955–967 (V. Laurent); – LTK IV 687 (F. Dölger); – R. Guiland, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'oeuvre*, Paris 1926.

<sup>4</sup> Vgl. H. Grégoire, *Byzantion* 3 (1926) 468–478.

1343 entstanden sein. Sie rief nicht nur Gregorios Palamas mit einem Brief (wahrscheinlich an Konstantinos Harmenopolus) auf den Plan, sondern auch Joseph Kalothetes, der sie in einem eigenen Buch bekämpfte.

Erhalten geblieben ist eine Rede auf das Eisodos-Fest, während die Schrift gegen Palamas verloren zu sein scheint.<sup>1</sup>

Auf Eisodos: ed. Fr. J. Boissonade, *Anecdota graeca* III, Paris 1832, 71–111.

Zu den frühen Antipalaminen gehört auch der Philosoph Georgios Lapithes, ein angesehener, auf Kypros lebender Gelehrter, der sich des Umgangs mit den Lusignans erfreute und auch mit Barlaam von Kalabrien in wissenschaftlichem Gedankenaustausch stand. Das Antipalaminenverzeichnis des Vatic. 1096 (14. Jahrhundert) führt auch ihn auf. Er war zunächst ein rühriger Anhänger des Akindynos und Gregoras, erlahmte aber allmählich in seinem Eifer, und wurde schließlich sogar selbst Palamit. Vor dieser Konversion schrieb er verschiedene Werke, in der Hauptsache florilegistisch-patristischer Art, um den Hesychasmus zu widerlegen. Erhalten sind davon auch Bruchstücke, die unediert geblieben sind. Sein moralisches Gedicht gehört nicht in diesen Rahmen, da es eher eine Verhaltensanweisung als ein moraltheologischer Traktat ist.<sup>2</sup>

Eine *Σύνοψις τῆς τοῦ Παλαμᾶ αἰρέσεως* schrieb der *ὑποψήριος* Nephon, ein Mönch, über den wir weiter nichts wissen. Sie ist mit dem Titel *Κατὰ τοῦ Παλαμᾶ* und unter dem Namen Demetrios Kydones veröffentlicht. Die Annahme, Kydones sei unter dem Namen Nephon Mönch geworden und das Werk könne für ihn gerettet werden, entbehrt der Grundlage.<sup>3</sup>

Ausgabe: PG 154, 837–958 mit starken, aber nicht angegebenen Lücken.

In die Anfangszeit der Kontroverse gehört auch der Brief eines Mönches Markos an Kaiser Andronikos III. († 1341) über die Häresie des Barlaam und des Akindynos im Coisl. 255 s. 15.

Noch unediert ist die antipalaminische Polemik des Studitenmönches Arsenios, der ein Zeitgenosse des Palamas gewesen ist. Jedenfalls enthält der Paris. gr. 1238 einen Brief des Arsenios an ihn. Der Scor. 320 enthält von ihm Opuscula gegen die Theologie des Palamas. Zugleich gehört Arsenios aber auch zu den antilateinischen Polemikern. Paris. gr. 1258 und 1303 enthalten *Ἀντιῤῥητικοί* gegen die Lateiner sowie eine Untersuchung über Väterstellen, welche der lateinischen Theologie günstig zu sein scheinen. Schließlich sei noch bemerkt, daß der Vat. gr. 498 eine kanonische Antwort über die *Adelphopoiie* enthält.<sup>4</sup>

Im Antipalaminenverzeichnis des Vat. gr. 1096 steht auch ein Gerasimos von Kypros. Von einer Schriftstellerei ist nichts Sicheres bekannt, denn ein Exzerpt im antipalaminischen Florileg des Vat. 604 mit dem Zusatz *ἀπὸ τοῦ βιβλίου κυρ Γερασίου τοῦ Κυπρίου* kann ebenso den Besitzer des *βιβλίον* wie den Verfasser bezeichnen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 176; – BHG 1118; – M. Treu, *Maximi monachi Planudis epistolae*, Breslau 1886–1890, 187. 203; – N. A. Bees, BZ 17 (1908) 88; – I. Ševčenko, BZ 47 (1954) 52.

<sup>2</sup> Ehrhard 102; – Krumbacher 781–782; – Mercati, *Notizie* 187. 197. 223 ff.; – R.

Guilland, *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, Paris 1927, 344–346.

<sup>3</sup> Mercati, *Notizie* 62.

<sup>4</sup> Ehrhard 110; – DHGE IV 758 (R. Janin); – Demetrakopoulos *Ἐπερ. Ἐκλ.* 83.

<sup>5</sup> Mercati, *Notizie* 223.

Noch unediert ist der Beitrag zur antipalamitischen Polemik, den Georgios von Pelagonia (wahrscheinlich Metropolit dieser Stadt) in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts geliefert hat. Nur zum Teil gedruckt ist eine Fastenpredigt aus dem Vat. gr. 579, die mit einiger Wahrscheinlichkeit ihm zuzuteilen ist. So gut wie sicher ist er auch der Verfasser der Legende, die aus Kaiser Joannes III. Batatzes den hl. Joannes den Barmherzigen gemacht hat. Der Versuch Festas, diese Legende in die Mitte des 15. Jahrhunderts zu datieren, ist nicht zu halten.<sup>1</sup>

Fastenpredigt (unvollst.): N. Festa, A propos d'une biographie de St. Jean le Miséricordieux, VVrem. 13 (1906) 1-35; - Legende des Batatzes: ed. A. Heisenberg, Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige, Eine mittelgriechische Legende, BZ 14 (1905) 160-233; - das antipalam. Werk im Ambros. 223.

Palamas verdankt seinen Sieg nicht nur seiner Lehre, sondern auch der tatkräftigen Hilfe vor allem des Kaisers Joannes VI. Kantakuzenos und einer Reihe von Patriarchen. An erster Stelle unter diesen ist Patriarch Isidoros Bucheras von Konstantinopel (1347-1349) zu nennen. Er stammt aus Thessalonike und wurde 1342 zunächst Metropolit von Monembasia auf der Peloponnesos. Schon 1344 wurde er eben wegen kanonischer Übergriffe und wegen seines Eintretens für die Lehre des Palamas von Patriarch Joannes XIV. Kalekas abgesetzt und sogar exkommuniziert. Der Kurswechsel, den die Eroberung Konstantinopels durch Joannes Kantakuzenos brachte, verschaffte dem Exkommunizierten den Patriarchenthron von Konstantinopel. Jetzt benützte er seine Macht, um Palamas zum Metropolitan von Thessalonike bestellen zu lassen und mit allen Mitteln den Palamismus zu verteidigen. Neben einer Reihe von Patriarchalakten ist vor allem sein Testament zu nennen, in welchem er Barlaam und Akindynos bekämpft. In einem ungedruckten Brief an einen Mönch berichtet er über den Ausbruch des Streites mit Barlaam von Seminara. In einigen Hss. wird auch ein liturgisches Lied erwähnt. Von ihm oder seinem Namensbruder Isidoros II. (1459-1463) stammt auch ein Kanon auf den hl. Demetrios.<sup>2</sup>

Akten mit Testament: ed. ActDipl. I 256-294 und PG 152, 1283-1308; - Kanon auf den hl. Demetrios: siehe Ausgabe bei Demetrios Beaskos oben S. 703.

Der Kirchenpolitiker, der seine ganze Macht dazu benützte, dem Palamismus zum Sieg innerhalb der Orthodoxie zu verhelfen und der in Verbindung mit der politischen Macht des Kaisers Joannes VI. und später gestützt auf das Desinteressement Joannes' V. diesen Sieg auch erreichte, ist der Patriarch von Konstantinopel Philotheos Kokkinos (1353-1354 und

<sup>1</sup> Moravcsik 282; - BHG 933; - N. Festa, A propos d'une biographie de St. Jean le Miséricordieux, VVrem. 13 (1906) 1-35; - K. Praechter, Zum Enkomion auf Kaiser Johannes Batatzes den Barmherzigen, BZ 16 (1907) 143-148; - G. Moravcsik, Der Verfasser der mittelgriechischen Legende von Johannes dem Barmherzigen, BZ 27 (1927) 36-39; - K. Amantos, 'Ο

βίος 'Ιωάννου Βατάτζη τοῦ 'Ελεήμονος, Προσφορά εἰς Σ. Π. Κυριακίδην, 'Ελληνικά, Παράρτημα 4, Thessalonike 1953, 29-34.

<sup>2</sup> Ehrhard 101. 103. 106; - Mercati, Notizie 192 ff. 201 ff.; - V. Laurent, La liste épiscopale du synodicon de Monembasie, EO 32 (1933) 149-150; - LTK V 624 (E. Stolz); - Emereau, EO 23 (1924) 283-284; - Jugie I 436. 448.

1364–1476; † 1379). Er wurde etwa 1300 von einer jüdischen Mutter in Thessalonike geboren. Aus ärmlichen Verhältnissen stammend, mußte er beim Philologen und Rhetor Thomas Magistros, der ihn in die Wissenschaften einweihte, als Entgelt Küchendienste verrichten. Philotheos entschied sich bald für den Dienst der Kirche. Zuerst Mönch auf dem Sinai, wechselte er bald zur Großen Laura auf dem Athos über. Schon 1347 wurde er Metropolit des thrakischen Herakleia, verbrachte aber die meiste Zeit in der benachbarten Hauptstadt und erlebte auch den Sacco von Herakleia durch die Genuesen im Jahre 1352 nur aus der Ferne. Im November 1353 wurde er von Joannes VI. Kantakuzenos zum Patriarchen gemacht. Aber mit dem Sturz des Kantakuzenen hatte auch seine Stellung ein Ende; er wurde wegen Hochverrats gegenüber der Palaiologendynastie abgesetzt und eingesperrt, konnte aber doch bald wieder seinen alten Sitz von Herakleia einnehmen. Da die Palaiologenherrschaft dem Sieg des Palamismus keinen Abbruch tat, wurde er schließlich – wohl nicht ohne Mitwirkung des Ministers Demetrios Kydones – 1363 vollständig rehabilitiert und 1364 wieder Patriarch. Die Unionsbestrebungen des Kaisers Joannes V. wußte er schließlich geschickt abzufangen und dafür den vollen Primat des Patriarchen von Konstantinopel in den Vordergrund zu stellen. Diese Unionsfeindschaft machte ihm Demetrios Kydones zum Feind, der ihn durch seinen Bruder Prochoros als Patriarchen ersetzt wissen wollte, während Philotheos Prochoros den Prozeß wegen seines Antipalamismus machte. Schließlich dankte er 1376 aus Alterschwäche ab.

Zeit seines Lebens ist Philotheos auch der theologische und hagiographische Anwalt des Palamismus, dessen Gründer er 1368 heilig spricht. Unter seiner Redaktion entstanden einige wichtige offizielle Dokumente des Palamismus, so der berühmte *Τόμος ἁγιορειτικός*, den die Athosmönche zugunsten der Hesychasten ca. 1339–1340 in Konstantinopel einreichten und dessen sich Palamas zu seiner Verteidigung 1341 bediente, ohne, wie oft angenommen wurde, selbst der Verfasser zu sein. Ein weiterer Tomos, derjenige der Synode von 1351, hat wiederum Philotheos zum Verfasser; Nilos Kabasilas soll mitgearbeitet haben.<sup>1</sup> Schließlich entstammt der Feder des Patriarchen auch der Synodaltomos von 1368, durch welchen Prochoros Kydones verurteilt wurde, und das palamitisch interpolierte Glaubensbekenntnis für die Kandidaten der Bischofsweihe. Auch die Anathematismen, die 1352 für das Synodikon des Sonntags der Orthodoxie zusammengestellt wurden, haben ihn zum Verfasser.

Wohl noch als Metropolit von Herakleia schrieb er auch die 14 *Κεφάλαια* gegen die Häresie des Barlaam und Akindynos<sup>2</sup> (z. B. Vat. gr. 573), während zwei dogmatische Reden gegen Akindynos über das Taborlicht und seinen mystischen Charakter vielleicht noch auf dem Athos entstanden sind (z. B. Marc. gr. 582). Sein polemisches Hauptwerk sind die 15 *Ἀντιβῆρτικοί* gegen den Historiker Nikephoros Gregoras, den stärksten Feind der Palamiten in der Hauptstadt. Die Ausgabe, die davon erschien, ist lückenhaft und irre-

<sup>1</sup> Vgl. dazu E. Candal, Nilus Cabasilas *Spiritus Sancti*, Vaticano 1945, S. 15.  
et *theologia sancti Thomae de processione* <sup>2</sup> Mercati, Notizie 246.



führend. An erster Stelle entstanden die zwei separat gedruckten Bücher gegen Gregoras mit einem Epilogos (= Buch III), während die zwölf weiteren Bücher erst später auf Anregung des Kaisers Joannes Kantakuzenos geschrieben wurden. Unter die Palamitica des Patriarchen gehört auch noch ein Brief an den Barlaamiten (Manuel?) Petriotes über die Gottheit und ihr Wirken, unediert z. B. im Paris. 1276.

In die Polemik mit den Lateinern scheint Kokkinos nicht eingegriffen zu haben; die ihm zugeschriebene Schrift *Κατὰ Λατίνων* ist jedenfalls nichts anderes als das erste Buch über das Schisma in der Kirche von Neilos Kabasilas; der Dialog *Περὶ Θεολογίας δογματικῆς* ist ein Werk des gleichnamigen Metropolitens Philotheos von Selymbria.<sup>1</sup>

Der hagioreitische Tomos: *Τὰ μὲν ἀρχαίως*: PG 150, 1225–1236; – Tomos von 1351 *Ὁῦτε*: PG 151, 717–764; – Tomos von 1368 *Ὁῦδέν*: PG 151, 693–716 – Anathematismen: F. Uspenskij, *Sinodik v. nedělu pravoslavija*, Odessa 1893, 30–38; – dogmatische Reden gegen Akindynos und 14 Kapitel gegen Barlaam und Akindynos: unediert; – Hauptwerk gegen Gregoras: PG 151, 773–1186; – Vorrede zum Gesamtwerk von zweifelhafter Echtheit: Gregoras-Ausgabe I S. LXXII ff. (Bonn) = PG 148, 71 (fragmentarisch); das fehlende Stück: Mercati, *Notizie* 243; – Vorrede zu den ersten drei Büchern (Buch 13 und 14 der Ausgabe!): Mercati, *Notizie* 243–244.

Neben der dogmatischen Polemik pflegt Philotheos vor allem das Genre der Hagiographie, nicht zuletzt wohl deshalb, um die Hagiographica seines Gegners Gregoras aus der Liturgie zu verdrängen. So schrieb er ein Leben der hl. Anysia von Thessalonike, ein Enkomion auf die zwölf Apostel, auf Demetrios, die drei Hierarchen, auf alle Heiligen und auf seinen Pater pneumatikos Nikodemos den Jüngeren, Mönch des Philokallesklosters († 1324); ferner ein Leben der hl. Martyrin Febronia, des Mönches Germanos (Georgios Marules) vom Athos und vor allem Leben und Offizium des von ihm kanonisierten Gregorios Palamas selbst (mit Epitome?). Damit nicht genug: Wir kennen ferner die Vita seines Vorgängers Isidoros, ein Leben des Sabas des Jüngeren, ein Enkomion auf den Martyrer Phokas, eine Vita des Onuphrios, ferner Reden auf Johannes Chrysostomos, auf alle Martyrer (?), auf Theodoros Teron und Thomas den Apostel.

Von diesen Hagiographica ist Folgendes ediert: Anysia: C. Triantaphyllis-A. Grapputo, *Συλλογὴ ἑλληνικῶν ἀνεκδότων* I, Venedig 1874, 99–114; – die drei Hierarchen: PG 154, 768–820; – Palamas: PG 151, 551–565; – Isidoros: A. Papadopulos-Kerameus, *Žitija dvuch vselenskich patriarchov XIV v.*, Petersburg 1905, 52–149; – Sabas Athonites, Papadopulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* V 190–359; – Germanos Athonites: P. Joannu, *ABoll.* 70 (1952) 35–115; dazu V. Laurent, *RevEtByz.* 10 (1952) 113–123; – Demetrios: B. Laurdas, *Μακεδονικά* 2 (1941–1952) 558–580; – Phokas: Exzerpte bei C. van de Vorst, *ABoll.* 30 (1911) 265–266. 270; – auf Theodoros: *ASS Nov.* IV 76–80.

Von der reichen homiletischen Tätigkeit, die man bisher Philotheos zuschrieb, sind inzwischen große Abstriche gemacht worden. Das „Homiliar des Philotheos“ ist in Wirklichkeit nichts anderes als eine erweiterte Gestalt des alten Patriarchalhomiliars von Konstantinopel, dessen Verfasser Joannes IX.

<sup>1</sup> Mercati, *Notizie* 246.

Agapetos gewesen sein dürfte. Zu den homiletischen Gelegenheitsleistungen gehört eine Rede anlässlich der Einnahme Herakleias durch die Genuesen und eine Trostepistel an diese seine Bischofsstadt aus demselben Anlaß. Drei Reden tragen exegetischen Charakter und behandeln die Bibelstelle „Die Weisheit hat sich ein Haus gebaut“, zwei weitere das Evangelium von der gekrümmten Frau. Hierher gehören auch drei Briefe über die acht Seligkeiten an die Adresse der Kaiserin Helene, der Gattin Joannes' V. Palaiologos, und ein Traktat über die Beschneidung. Der Marc. gr. 582 enthält zwei Reden über den 37. Psalm, der Mosq. 431 Ἐκλογαὶ ψαλμῶν. Um eine Predigt handelt es sich vielleicht auch bei dem Werkchen über die Verklärung des Herrn im Mosq. 257.

Außerhalb des Patriarchalhomiars haben wir von Philotheos Predigten auf das Fest der Verklärung, das Fest der Orthodoxie, die Koimesis, das hl. Kreuz und den Ostersonntag (?).

Auch dem Gebiet der Liturgik widmete Philotheos seine Aufmerksamkeit; die entsprechenden Arbeiten gehören seiner früheren Zeit an. Noch als Abt der Großen Laura verfaßte er eine Διατάξεις τῆς θείας λειτουργίας und wahrscheinlich um dieselbe Zeit eine Ordnung für den Dienst der Diakone. An kirchenrechtlichen Arbeiten ist eine kurze Abhandlung zu nennen gegen die Gültigkeit der scharfen Anathematismen die Harmenopulos, offenbar unter dem Eindruck der schweren Revolten seiner Zeit, der Hexabiblos angefügt hatte. Philotheos hatte persönliche Gründe für die Bestreitung ihrer Gültigkeit. Daß er auch Scholien zur Hexabiblos geschrieben habe, scheint auf der Verwechslung mit dieser Gegenschrift zu beruhen.

Schließlich sind noch zahlreiche kirchliche Dichtungen zu erwähnen, wovon jedoch nur drei, zwei Kanones und eine Akoluthie auf die Väter von Chalkedon, gedruckt sind.

Vierzig asketische Kephalaia, welche in die Philokalia Aufnahme gefunden haben, dürften mit Sicherheit dem Abt Philotheos vom Dornbuschkloster am Fuß des Sinai zuzuweisen sein. Dasselbe gilt wohl von den 21 Kephalaia über die Gebote des Herrn.

Die Akten des Patriarchen sind vor allem für die Primatsansprüche des Philotheos und der Patriarchen seiner Zeit von Wichtigkeit.<sup>1</sup>

Über die Einnahme von Herakleia und an seine Gemeinde: Triantaphyllis-Grapputo, a. a. O. 1–33 und 35–46; – „Die Weisheit hat sich ein Haus gebaut“: ed. unvollst. Bischof Arsenij, Novgorod 1898; die erste Rede auch bei Triantaphyllis, a. a. O. 123–143; – 1. Brief über die acht Seligkeiten: K. Dyobuniotes, Θεολογία 9 (1931) 17–26; – über die gekrümmte Frau: Triantaphyllis, a. a. O. 63–97; – auf die Orthodoxie; Triantaphyllis, a. a. O. 47–61; – auf das Kreuz: PG 154, 720–729; – Diataxis der Liturgie: ed. P. N. Trempeles, Αἱ τρεῖς λειτουργίαι, Athen 1935, 1–16; – Ordo für den Diakon: PG 154, 745–766; – gegen

<sup>1</sup> Ehrhard 205. 107–108; – ders., Überlieferung I 3, 76. 289. 297. 319. 331. 456. 457. 559–631. 641. 857. 871–872. 879. 966. 967; – BHG 146. 160 h. 418. 438. 547 d. 659 g. 718. 719 b. 748. 881 h. 962. 1102 c. 1191 h. 1380. 1394 h. 1537 d. 1606. 1617 g. 1768 a. 1837 d. 2164. 2307; – Jugie I 449; – DTC XII 2, 1498–1509 (V. Laurent); – Mercati, Notizie bes. 242–246; – Emereau, EO 24 (1925) 168; – O. Halecki, Un empe-

reur de Byzance à Rome, Warschau 1930, bes. 152–154 und 235–242; – S. Lampros, Ἰωάννης Ε΄ Παλαιολόγος καὶ ὁ πατριάρχης Κόκκινος, ΝΕΕΛ 14 (1917–1920) 403–404; – zum Tomos von 1351: F. Dölger, Hist.-Jahrb. 72 (1953) 205–221; – E. Honigmann, BZ 47 (1954) 104–115; – R. Loenertz, BZ 47 (1954) 116; – B. Laurdas, Ἐπετηρὶς 24 (1954) 275–290 (zum Demetriosenkion).

die Anathematismen: PG 119. 896–900 und PG 154, 821–825 sowie Rhalles-Potles V 128–130; – Kanones und Akoluthia in den Menaeen; – Akten: ActDipl. I 325–350 und PG 152, 1313–1460; – (hier sind nur die größeren Sammlungen, nicht Einzelausgaben genannt).

Zu den palamitischen Theologen des 14. Jahrhunderts gehören auch die beiden Kabasilas, Onkel und Neffe. Der Onkel, Neilos Kabasilas, war ein angesehenere Theologe und Lehrer. Demetrios Kydones und sein Neffe Nikolaos Kabasilas zählten zu seinen Schülern. Über sein Leben wissen wir sehr wenig. Er dürfte um die Jahrhundertwende in Thessalonike geboren sein. In den vierziger Jahren muß er im Dienst des Kaisers Joannes Kantakuzenos gestanden haben. Am Ende seines Lebens, höchstwahrscheinlich 1361, wurde er zum Metropoliten von Thessalonike erhoben. Er nahm aber seinen Stuhl nie ein und starb wahrscheinlich schon 1363.

Im palamitischen Streit scheint Neilos sich zunächst zurückgehalten zu haben, wenn er nicht gar Antipalimit war. Wahrscheinlich unter dem Druck der Politik des Kaisers Kantakuzenos schwenkte er aber bald zum entschiedenen Palamismus über. Er disputierte mit seinem ehemaligen Freund Nikephoros Gregoras und versuchte ihn auf die palamitische Seite zu ziehen.<sup>1</sup> An palamitischen Schriften besitzen wir von ihm allerdings wenig. Zu nennen ist ein *Λόγος σύντομος* über eine offenbar viel umstrittene Stelle des Gregorios von Nyssa, daß außer Gottes Wesen alles übrige erschaffen sei. Die kurze Abhandlung schien z. B. Joannes Kyparissiotis so wichtig, daß er ihr das ganze fünfte Buch seiner *Παλαμιτικά παραβάσεις* widmete. Im Auftrag der Synode schrieb er auch ein Antigramma gegen Nikephoros Gregoras und zusammen mit dem Patriarchen Philotheos Kokkinos verfaßte er den palamitischen Tomos der Synode des Jahres 1351.

Wichtiger und fundierter sind seine Schriften gegen die lateinischen Lehren. Als Demetrios Kydones seine Übersetzungen der thomistischen Summen anfertigte, begrüßte Kabasilas diese Arbeiten mit viel Lob. Sehr bald jedoch scheint er erkannt zu haben, daß hier ein Arsenal vorlag, dem die byzantinische Theologie nichts ähnliches entgegensetzen hatte. So machte er sich daran, in einer umfänglichen Arbeit mit dem Titel *Περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως κατὰ Λατίνων* die lateinische Theologie besonders in der Form, wie Thomas sie in der *Summa contra Gentiles* bot, zu widerlegen – und dabei Barlaam zu plagiieren!<sup>2</sup> Damit verband er einen scharfen Angriff gegen die scholastisch-thomistische Methode des Gebrauchs der Syllogistik in der Theologie, die zu grundsätzlichen Repliken sowohl des Demetrios wie des Prochoros Kydones führte und die ehemaligen Schüler dem Lehrer völlig entfremdete. An diesen großen Traktat gegen Thomas von Aquin reiht sich ein kleinerer über die von Neilos als oikumenisch bezeichnete Synode des Jahres 879/80, ein Traktat, der auch Angelos Panaretos zugeschrieben wird, aber unzweifelhaft Kabasilas' Eigentum ist. Wohl schon sehr viel früher hatte Kabasilas eine Schrift über die Ursachen des Schismas verfaßt; er sah sie

<sup>1</sup> Disputationsbericht bei Nikephoros Gregoras, Hist. XXII: II 1037ff. Bonn = PG 148, 1328–1435. Der Gesprächspartner ist weder Nikolaos Kabasilas noch ein

Demetrios Kabasilas, sondern Neilos. Vgl. Candal (siehe Ausgaben!) S. 8 und 34–36.

<sup>2</sup> Vgl. G. Schirò, Il paradosso di Nilo Cabasila, Studi bizantini 9 (1957) 362–388.

darin, daß der Papst die Kontroverspunkte selbst entscheiden wolle, anstatt sich um diese Entscheidung an ein allgemeines Konzil zu wenden. Den Primat des Papstes griff er um dieselbe Zeit auch noch in einer zweiten Schrift an, die selbständig ist und nicht nur der zweite Teil der Schrift über die Ursachen des Schismas.

Neben diesen polemischen Werken sind noch einige vermischte Schriften zu nennen; so ein Brief an seinen Neffen Nikolaos über die skurrile Frage, ob es angehe, den thessalonizensischen Stadtheiligen höher einzuschätzen als den Vorläufer Joannes, sodann eine *Ἀντιλογία* gegen die Erklärung des Juristen Theodoros Balsamon zum can. 12 der Antiochenischen Synode des Jahres 341, sowie eine ihrem Inhalt nach nicht weiter bekannte Schrift, vielleicht ein *Ἔμνος εὐχαριστήριος*.

Wenn ihm manchmal ein Werk über die Fegfeuerlehre der orthodoxen Kirche zugeschrieben wird, so beruht dies auf einem Irrtum; es handelt sich dabei um die 1. Rede des Markos Eugenikos – verfaßt mit Hilfe des damals noch nicht konvertierten Bessarion – über das Fegfeuer auf der Synode von Ferrara. Was es mit einem *Λόγος* gegen die Lateiner, der in Hss.-Katalogen erscheint, auf sich hat, ist noch nicht geklärt. Es könnte sein, daß es ein Stück der oben genannten Schriften ist; wie es auch wahrscheinlich zu sein scheint, daß eine weitere Schrift: Über die Syllogismen gegen die Lateiner nichts anderes ist als ein Teil des Werkes über den Ausgang des Hl. Geistes, in dem dieser Fragenkomplex mit aller Ausführlichkeit behandelt wird.<sup>1</sup>

Von den genannten Werken des Neilos ist nur Folgendes ediert: Der Tomos der Synode von 1351: PG 151, 707–763; – Über den Ausgang des hl. Geistes: Teil III, 2. Sektion: E. Candal, Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione spiritus sancti, Vaticano 1945; – über die Synode von 879–880: G. Beveridge, Synodicon II., Oxford 1672, 273–294 und A. Papadopoulos-Kerameus, Pravoslav. Palestinskij Sbornik XI, Petersburg 1892, 141–177; – Über die Ursachen des Schismas: PG 149, 683–700; – gegen den Primat: PG 149, 699–730; – der *Λόγος σύντομος*: M. Candal, OrChrPer. 23 (1957) 237–266.

Unter den Gegnern des Palamismus ist auf der Linie des Gregorios Akindynos vor allem auch der zeitgenössische Patriarch Joannes XIV. Kalkas zu erwähnen, nach seiner Heimat auch Joannes Aprenos genannt. Geboren 1282, begann er seine kirchliche Laufbahn als Kaplan des Großdomestikos und späteren Kaisers Joannes VI. Kantakuzenos, der ihm auch eine Stelle im Palastklerus verschaffte. Im Jahre 1334 wurde er Patriarch. Er half zunächst Gregorios Palamas in mancher Hinsicht, jedenfalls dadurch, daß er Barlaam auf der Junisynode von 1341 zum Schweigen brachte. Ebenso wie Gregorios Akindynos wurde er jedoch bald auf die tiefgreifenden Neuerungen des Palamas aufmerksam und setzte nun alles daran, den Palamismus zu bekämpfen, ja, er ließ Palamas sogar in Haft setzen. Das ging so lange, als der Patriarch die Gunst der Kaiserin-Mutter Anna genoß.

<sup>1</sup> Ehrhard 109–110; – DTC II 1295–1296 (F. Vernet); – Jugie I 242–243; – Mercati, Notizie bes. 461 und 508 und passim; – H. Beck, Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz, Divus Thomas 13 (1935) 1–22; – M. Rackl, Demetrius Kydones als Verteidiger und Übersetzer des hl. Thomas von Aquin, Der

Katholik 95 I (1915) 21–40; – ders., Der hl. Thomas von Aquin und das trinitarische Grundgesetz in byzantinischer Beleuchtung, Xenia Thomistica III, Rom 1925, 363–389; – E. Candal, Opus ineditum Nili Cabasilae de Spiritu Sancti processione contra Latinos, OrChrPer. 9 (1943) 245–306; – L. Petit, PO XV 1ff.

Schwieriger wurde es, als Anna allmählich sich auf die Seite der Palamiten neigte. Jetzt sandte Patriarch Joannes ihr eine Sammlung von polemischen Schriften gegen den Palamismus aus eigener und fremder Feder, um sie von der Rechtmäßigkeit seines Kampfes zu überzeugen. Die Sammlung enthielt also auch einige Aufsätze des Patriarchen, die sich jedoch bisher noch nicht mit Sicherheit wiedergefunden haben.

Neben diesen polemischen Aufsätzen verdienen vor allem seine Patriarchalakten Erwähnung, die uns einen tiefen Einblick in die Verflochtenheit disziplinärer, dogmatischer, kanonischer und politischer Interessen des Patriarchats vermitteln. Das dem Patriarchen immer wieder zugesprochene Homiliar ist nichts anderes als das sogenannte Patriarchalhomiliar der Kirche von Konstantinopel, das Joannes IX. zuzuschreiben sein dürfte (siehe S. 631), das aber unter den verschiedensten Namen geht, offenbar weil es in seiner offiziellen Geltung von verschiedenen Patriarchen immer wieder neu bestätigt wurde.<sup>1</sup>

M. Jugie vermutet in der anonymen Sammlung PG 150, 864–872 die Sammlung des Patriarchen Joannes XIV.; – Patriarchalakten: ActDipl. II 168–243 und PG 152, 1215–1284.

Zur älteren antipalamitischen, aber auch antidialektischen Schule des Gregorios Akindynos gehört auch der Theologe Theodoros Dexios, ein geistlicher Sohn des Matthaïos von Ephesos. Er war es, der Nikephoros Gregoras den Mönchshabit gegeben und ihm beim Sterben (1359/60) beigestanden hatte. Er schrieb ein längeres Werk in vier Teilen gegen Joannes VI. Kantakuzenos und den Tomos der Synode von 1351. Seine fast agnostizistische Stellung dem Wesen des Taborlichtes gegenüber brachte ihn aber auch mit seinen Freunden in Konflikt, die sich bei der Bewertung dieses Lichtes nach seiner Meinung allzusehr an Barlaam anschlossen (z. B. Isaak Argyros). Er wandte sich dagegen in drei Schriften. Die meisten der Schriften des Dexios dürften erst nach dem Tode des Nikephoros Gregoras entstanden sein.<sup>2</sup>

Der eben genannte Isaak Argyros († um 1375) war ein Mönch, der sich, angeregt wohl durch die neue Begeisterung, die Theodoros Metochites und Gregoras für die Astronomie aufbrachten, auch als astronomischer Schriftsteller betätigte. Er konnte sich aber auch aus den theologischen Streitigkeiten seiner Zeit nicht heraushalten, stellte sich dabei auf die Seite der Antipalamiten, und zwar – zum Mißvergnügen des Theodoros Dexios – verband er sich ziemlich eng mit den Ansichten des Dialektikers Barlaam von Kalabrien. Sein Hauptwerk – die Autorschaft ist nicht unbedingt gesichert – befaßt sich mit der Verteidigung seiner Position gegenüber den palamitischen Lehren des Kaisers Joannes Kantakuzenos und sticht in Stil und Beweis-

<sup>1</sup> Ehrhard 174; – ders., Überlieferung I 3, 559–631; – LTK V 506 (V. Laurent); – Mercati, Notizie bes. 205–218; – Jugie im DTC XI 2, 1804; – DHGE XI 378–380 (J. Gouillard); – Catholicisme II 377–378 (M. Jugie); – V. Grecu, Die byzantinische Vorlage zu dem im Jahre

1581 gedruckten rumänischen Homilienbuch des Diakon Coresi (rum.), Bukarest 1939; – B. A. Mystakides, *Θρησκεία* 2 (1929) 39–64.

<sup>2</sup> DTC XI 2, 1804–1805 (M. Jugie); – Mercati, Notizie 225–229.

führung vorteilhaft von den verworrenen Ausführungen des Exkaisers ab. Das Werk muß nach 1360, dem Todesjahr des Palamas, erschienen sein. In diesem Werk erwähnt Argyros auch eine Geschichte des Palamismus, die er verfaßt habe. Des weiteren kennen wir ein Werk über die Lehren des Barlaam gegen Dexios und einen Tomos, den er ca. 1370 für den Patriarchen von Antiocheia abgefaßt hat; dazu kommen zwei kleinere Opuscula über Einzelfragen der palamitischen Theologie.<sup>1</sup>

Dexios: einige Stücke aus den drei apologetischen Schriften bei Mercati, Notizie 266–270; – Argyros: Stücke (Anfang und Schluß) der Abhandlung gegen Kantakuzenos: Mercati, Notizie 275–282; – Anfang und Schluß eines theolog. Briefes an den Mönch Gedeon Zographos a. a. O. 270–271; vollst. bei M. Candal. *Argiro contro Dexio*, OrChrPer. 23 (1957) 80–113; – aus *Περὶ Θεοῦ μετοχῆς*: Mercati 271–273; – aus dem Tomos für den Patriarchen von Antiocheia a. a. O. 205–206; – eine *Λύσις ἀπορίας τινὸς παλαμιτικῆς* ed. M. Candal. OrChrPer. 22 (1956) 92–137.

Ebenso wie sein Kollege Joannes XIV. Kalekas war auch der Patriarch Ignatios II. von Antiocheia (von Anfang an) ein Gegner des Palamas. Er war Patriarch schon im November 1344 und unterschrieb den antipalamitischen Tomos des Jahres 1347. Vor seiner Abreise aus Konstantinopel schrieb er einen Brief an den Patriarchen Kalekas, wiederum gegen Palamas, den Palamas selbst widerlegte, und zwar sehr ausführlich. Wenn behauptet wird, er habe schon bald nach seiner Ankunft in Konstantinopel (Juli 1433) einen Absetzungstomos gegen den erwählten Bischof von Monembasia, Isidoros Bucheras, geschleudert, so ist zu sagen, daß dieser Tomos in Wirklichkeit der Tomos der Synode von 1344 unter Patriarch Kalekas, auf der Isidoros abgesetzt wurde, ist. Man hat diesen Tomos offenbar Ignatios zur Unterschrift vorgelegt.

Mit dem Sieg des Palamismus kam auch Ignatios in Schwierigkeiten. Er wurde inhaftiert und nach seinem Tod (1364 oder 1366) keines kirchlichen Begräbnisses gewürdigt.<sup>2</sup>

Der Tomos von 1344: ed. Mercati, Notizie 199–200.

Einer der wichtigsten palamitischen Theologen der Frühzeit neben Philotheos Kokkinos ist David Disypatos. Wir wissen nicht mehr von ihm, als daß er wahrscheinlich der Familie der Disypatoi angehört, die öfters in kaiserlichen Diensten erscheint, und daß er Mönch war. Man darf wohl annehmen, daß er mit Palamas in enger Verbindung stand. Im Auftrag der Kaiserin Anna von Savoyen schrieb er einen kurzen, sehr wichtigen, wenn auch wohl kaum unparteiischen Bericht über den Verlauf der Kontroversen zwischen Palamas und Barlaam von Kalabrien. Die Niederschrift erfolgte wahrscheinlich um 1347.

Außer diesem historischen Werk enthalten die Handschriften auch einen polemischen *Λόγος περὶ τῶν τοῦ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου βλασφημιῶν*, den er an Nikolaos Kabasilas richtete. Weiter kennen wir 518 iambische Verse

<sup>1</sup> LTK I 634 (A. Ehrhard); – DTC XI 2, 1806 (M. Jugie); – Mercati, Notizie S. 270–275; – E. von Ivánka, Die philosophische und geistesgeschichtliche Bedeutung des Pa-

lamismus, Studi Bizantini 7 (1953) 124–129.

<sup>2</sup> Ehrhard 101, 104; – DHGE III 629–630 (C. Karalevskij); – Mercati, Notizie 200–204.

über die palamitische Lehre gegen Akindynos.<sup>1</sup> Ediert ist nur der historische Bericht.<sup>2</sup>

Bericht: P. Uspenskij, Athos III. Petersburg 1892, 821–825 anonym; – das patristische Florileg I. c. 825–826 gehört nicht mehr zu David Disypatos; – neue Ausg.: M. Candal, Origen ideológico del palamismo en un documento de David Disypato (s. XIV), Miscelánea Comillas I, Madrid 1943, 487–525 und wiederholt in OrChrPer. 15 (1949) 85–125.

Wenn Gregorios Palamas und Philotheos Kokkinos dem Hesychasmus das theologische Gewand gegeben haben, so gab ihm Kaiser Joannes VI. Kantakuzenos die Gelegenheit, seine Theologie in der byzantinischen Kirche siegreich durchzusetzen.<sup>3</sup> Die Anfänge dazu machte er schon unter der Regentschaft der Kaiserin Anna von Savoyen, dann als Gegenkaiser und erst recht nachdem es ihm gelungen war, sich 1347 der Hauptstadt zu bemächtigen. Auf einer Synode im Blachernenpalast 1351 wurde die Rechtgläubigkeit der Hesychasten und ihrer theologischen Verteidiger feierlich anerkannt. Im großen und ganzen blieb es dabei, auch als Joannes V. 1354 seinen Thron wieder einnehmen konnte, da er sich an der ganzen Frage uninteressiert zeigte. Joannes Kantakuzenos aber zog sich in das Manganenkloster und dann auf den Athos zurück, wo er 1383 starb. Die Muße, die er jetzt besaß, benützte er dazu, seine Politik zu rechtfertigen. Er schrieb sein großes historisches Memoirenwerk, hauptsächlich über die Ereignisse der Jahre 1320–1356,<sup>4</sup> dann aber auch bald unter dem Decknamen Theodulos, bald als Joasaph eine ganze Reihe theologischer Traktate, die vor allem auch seine Religionspolitik zu decken suchten. Sein Hauptwerk ist eine lange Widerlegung eines der wichtigsten Angriffe gegen die palamitische Lehre, der *Παλαμικαὶ παραβάσεις* des Joannes Kyparissiotis, von der jedoch nur der Prolog gedruckt ist. Ein zweites Werk zugunsten des von ihm geförderten Palamismus richtet sich gegen Prochoros Kydones, den beherzten Thomisten auf dem Athos, der 1368 von Philotheos Kokkinos verurteilt wurde. Das Werk des Kaisers, das sich gegen die Schrift *Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας* des Mönches wendet, ist zwischen 1368 und 1369 entstanden; es wurde in der Hauptstadt selbst erst später verbreitet und dies wahrscheinlich mit Rücksicht auf den Minister Demetrios Kydones, den einstigen Freund des Exkaisers. Der dritte Antipalamit, den Joannes VI. aufs Korn nahm, war Isaak Argyros, den der Rang seines Gegners nicht abhielt, die Schrift gründlich zu zerpfücken. Der Exkaiser hatte sein Werk einem Raul Palaiologos gewidmet. Kantakuzenos begnügte sich jedoch nicht mit diesem einmaligen Angriff auf Argyros, sondern griff mindestens noch einmal gegen ihn zur Feder. Zu den palamitischen Schriften des Kaisers darf man auch einen Brief an einen Provinzbischof über verschiedene Synodaltomoi gegen Barlaam, Akindynos usw. zählen. Auch einem Lateiner gegenüber, dem lateinischen Patriarchen Paulus von Konstantinopel – und nicht,

<sup>1</sup> Darüber M. Treu, *Δελτίον* 3 (1889–1891) 229–234.

<sup>2</sup> Ehrhard 105; – LTK III 167 (V. Laurent); die hier gemachte Bemerkung, David begegne auch unter dem Namen Daniel, hält Candal für einen Lapsus; –

Hauptschrift: Candal (siehe Ausgabe!).

<sup>3</sup> Siehe dazu vor allem M. Jugie im DTC XI 2, 1782 ff.

<sup>4</sup> Dazu die Literatur bei Moravcsik 321–322.

wie Papadopulos-Kerameus annimmt,<sup>1</sup> dem Abenteurer Paul Tagaris gegenüber –, unternahm Kantakuzenos die Verteidigung der Palamiten. Das Werk umfaßt vier Briefe als Antwort auf die Fragen des Prälaten. Eine weitere briefliche Antwort an Paul ließ Kantakuzenos durch den Metropolitan Theophanes von Nikaia ausfertigen.

Die lange Muße, die Kantakuzenos nach seinem Sturz beschieden war, veranlaßte ihn, auch noch andere theologische Werke zu verfassen. Eines der wichtigsten ist eine großangelegte Apologie des Christentums gegenüber dem Islam, entstanden im Jahre 1360; sie zerfällt in zwei Hauptteile, deren erster vier Apologien und deren zweiter vier Λόγοι umfaßt. Letztere behandeln einzelne Lehrpunkte des Koran. Der Kaiser stützte sich hauptsächlich auf die *Confutatio Alcorani* des Dominikaners Ricoldo da Monte Croce aus Florenz († 1320), die Demetrios Kydones ins Griechische übertragen hatte. Noch unediert ist eine Widerlegung des Judentums in neun Kapiteln. Abschließend sei auch eine ebenfalls ungedruckte Paraphrase der fünf ersten Bücher der nikomachischen Ethik erwähnt.<sup>2</sup>

Der Anfang der Schrift gegen Kyparissioten: PG 154, 694–710; – Exzerpt aus einer zweiten Schrift gegen Argyros: Mercati, Notizie 273–275; – aus dem Brief an den Provinzbischof: Mercati, Notizie 509–510; – gegen den Islam: PG 154, 372–692.

Etwas außerhalb der Reihe der übrigen Palamiten – da er zeitgeschichtlich noch nicht eingereiht werden kann – steht Joseph Kalothetes, vielleicht ein Mitglied der chiotischen Familie der Kalothetai, aber sicherlich nicht – wie Bees gewollt hat – identisch mit Joseph Philagrios. Nach Ausweis der Hss. schrieb er nicht weniger als acht λόγοι gegen Barlaam und Akindynos, verschiedene Briefe zugunsten des Palamismus und einen Bericht über den Gegenstand des Streites an kretische Mönche.

Neben diesen polemischen Fragen kennen wir eine λύσις über die Frage, warum der siebte Wochentag heilig ist, und eine λύσις über die Schriftstelle von der Notwendigkeit der Ärgernisse. Aus seiner Feder stammt schließlich auch ein Bios des Patriarchen Athanasios I. (1289–1293 und 1303–1310) und ein Enkomion auf Andreas von Kreta, sowie das Leben des Asketen Gregorios, der im 13. Jahrhundert bei Nikomedeia gelebt hat. Diese biographischen und enkomistischen Schriften sind rein erbaulichen Charakters, ohne besondere historische Bedeutung.<sup>3</sup>

Athanasios-Vita: ed. Athanasios Pantokratorinos, *Θρακικά* 13 (1940) 56–107.

Von der Disputation zwischen Nikephoros Gregoras und Gregorios Palamas in Gegenwart der päpstlichen Legaten im Jahre 1355 haben wir nicht nur einen Bericht von Gregoras selbst (siehe S. 720), sondern auch einen palamitisch gefärbten Bericht vom Protostrator Georgios Phakrases,

<sup>1</sup> *Ἱεροσολ. Βιβλιοθήκη* IV 115.

<sup>2</sup> Ehrhard 105–106; – Jugie I 445; – DTC XI, 2, 1779 (M. Jugie) und II 1072–1075 (L. Loevenbruck); – DHGE XI 778–779 (L. Bréhier); – Catholicisme II 480–481 (M. Jugie); – LTK V 507 (F. Dölger); – Mercati, Notizie, passim (Index s. v.

Cantacuzenoi!); – V. Parisot, Cantacuzène, homme d'Etat et historien, Paris 1845.

<sup>3</sup> Ehrhard 105; – BHG 114 c. 194 c. 709. 727; – DTC VIII 1522 (L. Petit); – Th. Bolidis, *Ἐπετηρίς* 1 (1924) 351; – N. A. Bees, *Ἰωσήφ Καλοθέτης καὶ ἀναγραφή ἔργων αὐτοῦ*, BZ 17 (1908) 86–91.



der neuerlich herausgegeben wurde. Früher wurde er gelegentlich Palamas selbst zugeschrieben.<sup>1</sup>

Ed. M. Candal, *Fuentes palamíticas: Diálogo de Jorge Facrasí sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras*, *OrChrPer.* 16 (1950) 303–357.

Sowohl die Auseinandersetzung zwischen Palamiten und Antipalamiten, die von Anfang an keine Auseinandersetzung zwischen Ost und West war, wie auch die Polemik um das lateinische Dogma gewann durch die Übersetzungen aus dem Lateinischen ein ganz neues Kleid. Diese Übersetzer-tätigkeit begann zwar schon vor mehr als einem Menschenalter mit den Augustinus-Arbeiten des Mönches Maximus Planudes, aber erst die Übersetzungen der Summen des Thomas von Aquin – die Wiederentdeckung von Platon und Aristoteles für die Griechen, wie Demetrios Kydones sich ausdrückt – schuf eine neue Basis für die dogmatische Debatte. Der Mann, der das Verdienst für diese Übersetzungen für sich buchen kann,<sup>2</sup> ist Demetrios Kydones. Etwa um 1324 in Thessalonike aus einer begüterten Familie geboren, empfing er auch in Thessalonike seine glänzende humanistische Bildung. Einer seiner Lehrer war der spätere Metropolit Neilos Kabasilas. Demetrios' Vater stand im Dienst des Großdomestikos und späteren Kaisers Joannes VI. Kantakuzenos, starb aber schon ca. 1340. Dieser Tod veranlaßte Demetrios jetzt seinerseits in den Dienst des Kantakuzenos zu treten, der sich 1341 zum Kaiser ausrufen ließ. Als Beamter des Kaisers sah er sich veranlaßt, Latein zu lernen, wobei ihn ein spanischer Dominikaner<sup>3</sup> unterwies und ihm die *Summa contra Gentiles* zur Lektüre gab. Kurz nach dem Sturz Joannes' VI. vollendete er die Übersetzung dieses Werkes am 24. Dezember 1354 im Manganenkloster. Bald darauf trat er in den Dienst des Kaisers Joannes V. und begann mit der Übersetzung der *Summa theologica*. Die religiöse Krise blieb nicht aus und ca. 1360 dürfte er zum römisch-katholischen Glauben übergetreten sein. Inzwischen hatte ihn Kaiser Joannes V. zum Mesazon, d. h. zum leitenden Minister gemacht. Er begleitete den Kaiser 1369–1371 nach Rom, wo Joannes V. sein katholisches Glaubensbekenntnis ablegte. Seine Bestrebungen, den Patriarchen Philotheos zu Fall zu bringen, der die Unionspolitik des Kaisers nicht teilte, mißlingen und der Kaiser selbst scheint sich in den siebziger Jahren von ihm zurückgezogen zu haben, wohl weil sein Schritt in Rom so geringen Erfolg gehabt hatte. Er mußte des öfteren die Aufrichtigkeit seiner religiösen Überzeugung verteidigen. Kydones zog sich zeitweise zu den Gattilusi nach Lesbos zurück. Er söhnte sich jedoch mit Joannes V. wieder aus. Etwa 1385 quitiert er den Dienst beim Kaiser und scheint dann – wohl infolge der Verdächtigungen seines Glaubens – in eine Art freiwilligen Exils nach Venedig gegangen zu sein (1390/96). Er starb 1397/98 auf Kreta, wo er auch sein Grab fand. Die Fama wollte, selbst er habe wieder zum orthodoxen Glauben zurückgefunden.

<sup>1</sup> Ehrhard 105.

<sup>2</sup> Griechische Thomas-Übersetzungen sind schon vor Kydones durch den Dominikaner Guilelmus Bernardi de Gailhac angefertigt worden, doch blieben diese Übersetzungen außerhalb des Ordens wohl unbekannt. So Mercati, *Notizie* 11 nach J.

Quétif-J. Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* I, 1719, 460.

<sup>3</sup> Vgl. A. Kern, *Der „libellus de notitia orbis“* Johannes' III. O. P. Erzbischofs von Sultanijeh, *Archiv. Fratr. Praedicatorum* 8 (1938) 82–123.

Die Bedeutung des Demetrios Kydones für die Geschichte der byzantinischen Theologie beruht vor allem, wie schon erwähnt, auf seinen Übersetzungen von Meisterwerken der lateinischen Theologie. Hier galt sein Interesse vor allem Thomas von Aquin:<sup>1</sup> Sein Erstlingswerk war die schon erwähnte Übersetzung der *Summa contra Gentiles*, vollendet im Jahre 1354. Die Übersetzung der *Summa theologia* fällt in die Jahre 1355–1358. Die Übersetzung erstreckte sich über die *Prima*, die *Secunda Secundae* und jedenfalls Auszüge der *Prima Secundae*. Die übrigen Teile wurden von Prochoros Kydones griechisch wiedergegeben. Weitere Thomasübersetzungen betrafen das *Opusculum De erroribus Graecorum ad Cantorem Antiochenum*, dann einen Sacramentshymnus (entweder das *Pange lingua* oder das *Lauda Sion*) und das *Opusculum de corpore et sanguine Domini*. Aus anderen thomistischen Werken scheint er sich nur Exzerpte gemacht zu haben.

An Augustinusübersetzungen<sup>2</sup> sind einige Exzerpte aus *Ad Julianum* sowie *In illud: Vado ad Patrem* zu nennen, dann die *Sententiae ex Augustino* des Prosper von Aquitanien und unter dem Namen des Augustinus das Werk des Fulgentius von Ruspe *De fide ad Petrum* und die pseudoaugustinischen *Soliloquien*, die sich auf dem Athos besonderer Beliebtheit erfreuten. Von Anselm von Canterbury übersetzte Demetrios *De processione Spiritus Sancti* und die *Epistola de azymis*, also Werke, die es unmittelbar mit der griechisch-lateinischen Kontroverse zu tun haben. Ob er auch *Cur Deus homo* übersetzt hat, bleibt zweifelhaft.

Damit nicht genug, übertrug Kydones auch die *Genealogie Christi* des Pierre von Poitiers ins Griechische, sowie die *Refutatio Alcorani* des Florentiners Ricoldo da Monte Croce, die Joannes Kantakuzenos seiner Widerlegung des Islams zugrunde legte. Schließlich sind noch einige kleinere liturgische Stücke des lateinischen Ritus zu erwähnen,<sup>3</sup> das Glaubensbekenntnis des Kaisers Joannes V. Palaiologos und vielleicht auch eine der vorhandenen griechischen Übersetzungen des *Constitutum Constantini*.<sup>4</sup>

Die Übersetzungen des Kydones hatten einen tiefen Einfluß auf die byzantinische Theologie. Doch sind eine Reihe von theologischen Werken, die sich damit befassen, immer noch unediert, so daß sich noch nichts Abschließendes sagen läßt.

Von den Übersetzungen des Kydones ist nur sehr wenig gedruckt: Ricoldo da Monte Croce: PG 154, 1032–1152; – die Version der Konstantinischen Schenkung: ed. A. Pav-

<sup>1</sup> M. Rackl, Demetrios Kydones als Verteidiger und Übersetzer des hl. Thomas von Aquin. *Der Katholik* 95 (1915) I 21–40; – ders., Die griechische Übersetzung der *Summa theologiae* des hl. Thomas von Aquin, *BZ* 24 (1923–1924) 48–60; – E. Bouvy, Saint Thomas. Ses traducteurs byzantins, *Revue Augustinienne* 9 (1910) 401–408; – P. Frassinetti, Il codice Torinese C-II-16 contenente la versione greca della *Summa contra Gentes*, ad opera di Demetrio Cidone, *Studi Bizantini* 7 (1953) 78–85.

<sup>2</sup> Es scheint, daß Thomasübersetzungen in orientalischen Hss. nicht ungerne ohne

Autornamen kopiert wurden. G. Mercati wies solche Stücke ohne Verfasserangabe nach z. B. im cod. Xenoph. 14, Iwiron 1288 und Mosq. 228. *Opere Minori IV*, Vatikan 1937, 59. 71.

<sup>3</sup> M. Rackl, Die griechischen Augustinusübersetzungen, *Miscellanea Fr. Ehrle I*, Rom 1924, 1–38.

<sup>4</sup> Vielleicht auch das *Ordinarium der römischen Messe*, das *Proprium des Dreifaltigkeitsfestes* und die *Bittgebete des Karfreitags*. Nicht Demetrios, sondern M. Kalekas gehört die Übers. der dritten Weihnachtsmesse des Ambrosianischen Ritus.

lov, VVre m. 3 (1896) 58–80; – Soliloquien: ed. Nikodemos Hagioreites, Konstantinopel 1799, in der 'Επιτομή ἐκ τῶν προφητανακτοδαβτικῶν ψαλμῶν 193–254 u. öfters; – Das Glaubensbekenntnis des Joannes V. ed S. Lampros, ΝΕλλην. 11 (1914) 241–254, und A. Theiner-F. Miklosich, Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum Graecae et Romanae, Wien 1872, 37–43.

Die Wende des Demetrios Kydones zum Glauben der lateinischen Kirche vollzieht sich sehr langsam und erst nach gründlichen Studien. Längst am Hofe des Kaisers Kantakuzenos, erkundigt er sich bei dem Kalabresen Barlaam, wieso er dazu gekommen sei, das lateinische Dogma vom Hl. Geist anzunehmen. Barlaam erwiderte ihm ausführlich, ohne daß wir wissen, wie tief der Eindruck dieser Antwort war. Die Entscheidung brachte erst das Studium des Aquinaten. Nun aber verteidigte er die lateinische Lehre in Wort und Schrift. Die unter seinem Namen gedruckte Abhandlung über den Ausgang des Hl. Geistes gehört jedoch Manuel Kalekas an; seine eigene ist noch ungedruckt. Über den Ausgang des Hl. Geistes schrieb er auch gegen die Kephalaia des Maximos Planudes. Das bedeutendste Werk aber ist wohl seine Verteidigung der Methode und Lehre des Thomas von Aquin gegenüber seinem eigenen ehemaligen Lehrer Neilos Kabasilas,<sup>1</sup> der in einer umfänglichen Schrift Thomas und seine scholastische Methode angegriffen hatte. Schließlich sei noch eine heftige Invektive gegen einen lateinerfeindlichen Mönch erwähnt, in dem G. Mercati Joseph Philagres oder Joseph Bryennios sucht. Die meisten dieser Schriften sind unediert.

Brief an Barlaam mit dessen Antwort in lat. Übersetzung: PG 151, 1281–1304; – die ps.-kydonianische Abhandlung (des Kalekas): PG 154, 863–928; – Fragment aus der Schrift gegen Planudes: PG 161, 312.

Die antipalaminischen Schriften des Demetrios sind meist sehr persönlich gefärbt und dienen in erster Linie der Verteidigung seines Bruders Prochoros sowie den Angriffen gegen Patriarch Philotheos Kokkinos. Auch hier ist zunächst ein Pseudepigraph auszuscheiden: eine Abhandlung über die gottlosen Ideen des Palamas, die in Wirklichkeit dem Mönch Nephon, genannt Hypopsephios, zugehört. Dagegen dürfte Demetrios einen beträchtlichen Anteil an der Apologie seines Bruders Prochoros gehabt haben. Ganz aus seiner Feder stammt ein geharnischter Brief an den Patriarchen, als er den Prozeß gegen Prochoros einleitete, eine nicht weniger geharnischte Invektive gegen den Patriarchen nach dem frühen Tod seines Bruders und ein Brief an einen Freund zur Verteidigung seines Bruders. Einer Einzelfrage des Palamismus, den hypostatischen Idiomata in der Trinität, geht eine Untersuchung, gerichtet an Konstantinos Asan, nach. Eine Quaestio über den Unterschied von Essenz, Attribut und Operation in Gott, die J. Stigmayer<sup>2</sup> Demetrios zuweisen möchte, stammt nach G. Mercati eher von Prochoros Kydones. Sie ist unediert. Auch gegen seinen ehemaligen kaiserlichen Freund Joannes Kan-

<sup>1</sup> Vgl. M. Rackl, Demetrios Kydones als Verteidiger und Übersetzer des hl. Thomas von Aquin (siehe oben Anm. 1 S. 734); – ders., Die ungedruckte Verteidigungsschrift des Demetrios Kydones für Thomas von Aquin, Divus Thomas 7(1920) 303–317; – ders., Der hl. Thomas von Aquin und das

trinitarische Grundgesetz in byzantinischer Beleuchtung, Xenia Thomistica III, Rom 1925, 363–389; – H. Beck, Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz, Divus Thomas 13 (1935) 1–22.

<sup>2</sup> BZ 8 (1899) 298–299.

takuzenos, der Prochoros angegriffen hatte, wendet sich Kydones in einem Schreiben, aus dem hervorgeht, daß er den Exkaiser noch eigens widerlegen will. Er scheint jedoch nicht, daß er dazu noch Zeit und Lust fand.

Ps.-Kydones gegen Palamas: PG 154, 837–864; – Brief an Philotheos: Mercati, Notizie 293–295; – Invektive gegen Philotheos l. c. 313–338; – Brief an den Freund l. c. 346–355; – an Kantakuzenos l. c. 338–340.

Neben diesen Übersetzungen und polemischen Werken sind noch vermischte Schriften zu nennen. Das meiste Interesse fand früher die Schrift des Kydones „De contemnenda morte“, halb asketischen, halb philosophischen Charakters, die auch von Ménard 1686 ins Französische übersetzt wurde. Nicht Kydones gehört an der ihm von H. O. Coxe<sup>1</sup> zugeschriebene Traktat: Exhortatio ad filium de contemptu mundi. Von besonderer Bedeutung für die Kenntnis dieses Konvertiten sind seine drei Apologien und sein religiöses Testament, in denen er für die Aufrichtigkeit seiner Überzeugung eintritt, die Genesis seiner Konversion schildert und seine Mitbürger zur Besinnung aufruft. Es sind leidenschaftliche Dokumente, die sich von den übrigen byzantinischen Autobiographien, z. B. der des Blemmydes, durch echtes Pathos unterscheiden. Anschließend an diese Apologien seien auch einige Aphorismen genannt. Eine kleine Schrift über die Inkarnation im Barocc. 90 ist nichts anderes als ein Auszug aus der Übersetzung der Summa contra Gentiles, so wie die Schrift *Περὶ ψυχῆς ἀφάρταίας* im Riccard. 70 ein Fragment aus De contemnenda morte darstellt. Mitunter findet man in der Literatur ein Buch über Leben, Lehre und Wunder Thomas' von Aquin erwähnt. Die Nachricht geht auf Fabricius zurück, ohne daß sie sich bis jetzt hätte nachprüfen lassen. Ähnlich rätselhaft steht es mit einer Apologie Platons gegen den Kalabresen Barlaam, die Filelfo gesehen haben will. Echt dagegen ist ein Elogium auf den von ihm übersetzten Ricoldo da Monte Croce.

An Predigten kennen wir von Demetrios ein Enkomion auf den römischen Martyrer Laurentius und auf den Großmartyrer Demetrios. Die Predigt auf Mariä Verkündigung ist im wesentlichen ein Traktat über die Inkarnationslehre.<sup>2</sup> Dazu kommt noch eine Predigt auf das Pfingstfest.

Zum Schluß sind noch die Briefe<sup>3</sup> zu erwähnen, von denen eine ganze Anzahl auch für die theologischen Lehrmeinungen des Verfassers von Wichtigkeit

<sup>1</sup> Catalogus Codicum qui in collegiis aulisque Oxoniensibus adservantur I, Oxford 1852, 762.

<sup>2</sup> Vgl. M. Jugie, Le discours de Démétrius Cydonès sur l'Annonciation et sa doctrine sur l'Immaculée Conception, EO 17 (1914) 97–106.

<sup>3</sup> G. Iorio, L'epistolario di Demetrio Cidone, Studi Ital. di Filol. Class. 5 (1897) 257–286; – G. Mercati, Per l'epistolario di Demetrio Cidone, Studi Bizantini 3 (1931) 204–230 = Opere minori IV, Vaticano 1937, 387–421; – V. Laurent, La correspondance

de Démétrius Cydonès, EO 30 (1931) 339–354; – V. Laurent, Un nouveau témoin de la correspondance de Démétrius Cydonès et de l'activité littéraire de Nicolas Cabasilas Chamaéto, *Ἑλληνικά* 9 (1936) 185–205; – R. Loenertz, Manuel Paléologue et Démétrius Cydonès. Remarques sur leurs correspondances, EO 36 (1937) 271–287. 474–487; 37 (1938) 107–124; – ders., Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès, Vatican 1947; – ders., Note sur une lettre de Démétrius Cydonès à Jean Cantacuzène, BZ 44 (1951) 405–408.

ist. Kydones selbst hat in zwei Etappen Sammlungen seiner Briefe angelegt.<sup>1</sup>

De contemnenda morte: PG 154, 1169–1212 und ed. H. Deckelmann, Leipzig 1901; franz. Übers. von Ménard: ed. S. Salaville, *Le traité du „Mépris de la mort“ de Démétrios Cydonès traduit en Français par Ménard, en 1686*, EO 22 (1923) 26–49; – Apologie I. ed. Mercati, *Notizie* 359–403; deutsch v. H. G. Beck, *Ostkirchliche Studien* 1 (1952) 208–225. 264–282; – Apologie II. Mercati, a. a. O. 403–425; – Apologie III. ed. Boissonade, *Anecdota graeca nova*, Paris 1844; – Apologie IV (religiöses Testament): Mercati, a. a. O. 425–435; – Elogium auf Ricolto: J. Quétif-J. Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum I*, Paris 1719, 505, und J. Sakkellion, *Πατριωτικὴ Βιβλιοθήκη*, Athen 1890, 185; – Briefe: G. Cammelli, *Démétrius Cydonès: Correspondance*, Paris 1930; – weitere Briefe bei R. Loenertz im Anhang seines Werkes: *Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès*, Vaticano 1947; – ders., *Démétrius Cydonès, Correspondance I*, Vaticano 1956; – G. Cammelli, *Demetrii Cydonii sententiae variae*, *ByzNgrJbb.* 5 (1926–1927) 48–57.

Während Demetrios Kydones nie Mönch war – und auch nie Nephon hieß<sup>2</sup> –, wurde sein Bruder Prochoros, geboren ca. 1330 in Thessalonike, noch in jungen Jahren Mönch der Laura auf dem Athos und Priester. Er verließ das Kloster nur, um seinen Bruder kurz zu besuchen. Philotheos Kokkinos erfuhr während seiner Suspension, daß Prochoros nicht auf seiten der Palamiten stehe. Obwohl er sich dem Kaiser Joannes V. gegenüber nach seiner Wiedereinsetzung verpflichtet hatte, niemand wegen seiner Einstellung zum Palamismus zu verfolgen, griff er während einer Abwesenheit des Kaisers im Jahre 1365 den Fall auf. Prochoros studierte jetzt nochmals die ganzen Kontroversfragen und schickte dem Patriarchen eine Schrift darüber – wahrscheinlich *De essentia et operatione* –, dieschon eine Frucht seiner Beschäftigung mit der lateinischen Scholastik war. Die Sache zog sich nun in die Länge, angeblich weil Philotheos keinen Theologen fand, der die Schrift des Prochoros hätte widerlegen können. Schließlich aber versammelte der Patriarch eine Synode, die Prochoros degradierte und exkommunizierte. Prochoros starb bald darauf im Jahre 1368 oder 1369, ohne sich dem Spruch der Synode zu beugen.

Ob Prochoros wie sein Bruder Demetrios römisch-katholisch geworden war, wissen wir nicht. Jedenfalls aber gehört Prochoros neben Demetrios zu den wichtigen Übersetzern von Werken lateinischer Theologen. Die Initiative ging dabei sicherlich auf Demetrios zurück. So scheint er Demetrios bei der Übersetzung der *Summa theologiae* spätestens ab der *Tertia* abge-

<sup>1</sup> Ehrhard 102–103; – ders., *Überlieferung* I 3, 967; – BHG 978. 1121 p; – DHGE XIV 205–208 (V. Laurent); – DTC III 2454–2458 (A. Palmieri); – LTK VI 320–321 (V. Laurent); – *Catholicisme* III 395 (R. Loenertz); – *Jugie* I 476–480; – Mercati, *Notizie passim* (Hauptwerk); – M. Treu, *Demetrios Kydones*, BZ 1 (1892) 60; – S. Lampros, *Ἀναγραφή ἔργων Νικολάου Καβάσιλα καὶ Δημητρίου Κυδωνῆ ἐν τῷ Παρισιακῷ κώδικι 1213*, ΝΕΛλ. 2 (1905) 299–323; – M. Jugie, *Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIVe et XVe siècles*, EO 27

(1928) 385–402; – G. Mercati, *Un'allusione di Demetrio Cidone male intesa*, *Studi Bizantini* 4 (1935) 316; – R. Loenertz, *Démétrius Cydonès, citoyen de Venise*, EO 37 (1938) 125–126; – O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, Warschau 1930, *passim*; – C. Sandulescu-Goieni, *Quantum Platonis atque Thomae Aquinatis doctrina apud Demetrium Cydonium valeat*, Rom 1933; – G. Koliass, *Αἱ σχέσεις Δημητρίου Κυδωνῆ πρὸς Φραγκίσκον Α' Γατελούζον, Λεσβιακὸν Ἡμερολόγιον* 1954, Mitylene 1954, 37–43.

<sup>2</sup> Vgl. Mercati, *Notizie* 73.

löst zu haben. Mindestens 82 Artikel der Tertia und des Supplements hat er griechisch wiedergegeben; dazu kommt das Opusculum De mundi aeternitate und das Vorwort zum Metaphysikkommentar und vielleicht auch „De potentia“. Von Hervaeus Nédélec (Natalis) übersetzte Prochoros eine Reihe von Auszügen aus dem Sentenzenkommentar. Stärker befaßte er sich wiederum mit Augustinus.<sup>1</sup> Von „De vera religione“ übersetzte er mindestens die ersten neun Kapitel. Ob er die Bücher De beata vita und De libero arbitrio ganz oder nur teilweise übersetzt hat, wissen wir nicht. Vorhanden sind ferner die Übersetzung von acht Briefen Augustins und die Übersetzung des sermo spurius „de decem plagis et decem praeceptis“, ferner die Fragmente einer Übersetzung des Enchiridions ad Laurentium. Vielleicht hat er auch die Vorreden des hl. Hieronymus zur Bibel ins Griechische übersetzt, sowie De differentiis topicis des Boethius, das schon Maximus Planudes übersetzt hatte.

Fragmente aus der Übers. von De vera religione: A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca I, Rom 1852, S. 429.

Prochoros benützte seine Kenntnis der scholastischen Theologie genau wie sein Bruder Demetrios für seine eigenen Kontroversen und machte damit seinen Gegnern, wie sich aus dem Tomos der Synode von 1368 ersehen läßt, erhebliche Schwierigkeiten. Sein Hauptwerk ist *Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας*, das lange Zeit zu Unrecht Gregorios Akindynos zugeschrieben wurde. Es verwendet nicht nur die scholastische Form, sondern bringt auch immer wieder Auszüge aus Thomas, aber nicht in der Überzeugung des Demetrios, sondern wohl in seiner eigenen. Von dem Werk, das im ganzen aus sechs Teilen bestand, sind nur drei ediert. Das sechste Buch über das Taborlicht ist mitunter auch gesondert überliefert. Die Abfassung dürfte ins Jahr 1367 fallen. Unmittelbar vor seiner Verurteilung schrieb er unter Beihilfe seines Bruders eine lange Verteidigung seiner Person und Lehre an die Adresse des Patriarchen Philotheos. Die Schrift ist einer der schärfsten Angriffe auf den Patriarchen, der ohne den gesamten kirchenpolitischen Hintergrund (Verhandlungen mit Rom usw.) nicht verständlich wäre.

Eine Schrift *περὶ τῆς ἐν τῷ θεῷ πατρότητος καὶ υἰότητος* steht in den Hss. auch unter dem Namen des Joannes Kyparissiotis, doch scheint die Zuteilung an Prochoros Kydones doch die größere Wahrscheinlichkeit beanspruchen zu dürfen. Nicht vollständig erhalten ist eine Gegenschrift gegen die Palamiten auf dem Athos, für deren Echtheit auch der Tomos von 1368 zeugt. Ähnlichen Inhalts ist die Schrift *Περὶ καταφατικῶν καὶ ἀποφατικῶν τρόπων ἐπὶ τῆς θεολογίας*. Fragmentarisch nur ist eine Schrift erhalten, die sich wie die vorhergehende mit der theologischen Methode, der Erlaubtheit des syllogistischen Schlusses und dem Mißbrauch gewisser Väterstellen durch die Palamiten befaßt.<sup>2</sup> Dazu kommen verschiedene Briefe. Vielleicht ist Prochoros auch der Verfasser von antipalamitischen Florilegien, wie sie

<sup>1</sup> M. Rackl, Die griechischen Augustinus-Übersetzungen, Miscellanea Fr. Ehrle I, Rom 1924, 1-38.

<sup>2</sup> Dazu H.-G. Beck, Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz, Divus Thomas 13 (1935) 1-22.

sich z. B. im Anschluß an sein Werk über die affirmative und negative Theologie finden.<sup>1</sup>

De essentia et operatione: PG 151, 1191–1242 (Buch I und II); Buch VI ed. Candal, El libro VI de Prócoro Cidonio (sobre la luz tabórica), OrChrPer. 20 (1954) 247–297; – Apologie gegenüber dem Patriarchen: Mercati, Notizie 296–316; – Exzerpte aus Werken und Briefen im Tomos von 1368: PG 151, 693–716.

Der bedeutendste Gegner, den der Palamismus wohl überhaupt gefunden hat, ist Joannes Kyparissiotēs, wahrscheinlich ein Sohn der Stadt Kyparissia an der Westküste der Peloponnes. Von seinem Leben wissen wir sehr wenig. Er scheint wegen seiner Lehren manche Verfolgung erduldet zu haben. Wohl gegen Ende seines Lebens kam er nach Rom, wo ihm Papst Gregor IX. 1376–1377 eine Pension aussetzte. Man darf annehmen, daß er damals Katholik geworden war. Daß er schon bei Abfassung seiner Hauptwerke Latein verstanden habe, ist sehr unwahrscheinlich.

Sein Hauptwerk gegen die Palamiten, das der Kaiser Kantakuzenos zu widerlegen unternahm, sind die Παλαμιτικά παραβάσεις ein polemisches Opus von erstaunlichem Umfang. Es umfaßt fünf Bücher, wovon das fünfte sich ausdrücklich gegen Neilos Kabasilas wendet, und zwar gegen dessen Λόγος σύντομος über eine Stelle des Gregorios von Nyssa. Das ganze Werk versucht den Palamismus mit Hilfe der theologischen Spekulation zu Fall zu bringen. Trotz scholastischer Einflüsse ist es jedoch seinem Charakter nach der traditionellen byzantinischen Schule zuzuteilen.

Joannes Kyparissiotēs ist auch der Verfasser einer der interessantesten systematischen Zusammenfassungen der Theologie, die wir aus byzantinischer Feder kennen. Sie führt den Titel: Τῶν θεολογικῶν ῥήσεων στοιχειώδης ἔκθεσις und ist bisher leider nur in einer nicht immer getreuen lateinischen Übersetzung (F. Torres) bekannt geworden. In diesem Werk ist „Theologie“ im engeren byzantinischen Sinn als Gotteslehre (ohne Erlösungslehre) genommen. Auf eine methodische Einleitung folgen 40 Dekaden mit je zehn Abschnitten. Er teilt in symbolische und demonstrative Theologie ein, welche letztere wieder in apophatische und kataphatische zerfällt. Im ganzen gesehen handelt es sich darum, Dionysios Areopagites gesehen durch Maximos Homologites in ein gewisses System zu bringen. Es ist eine Theologie der göttlichen „πρόοδοι“, der immanenten wie jener „ad extra“ und eine Theologie der göttlichen Namen zugleich.

Eigenartig wie diese theologische Systematik sind neun Hymnen des Kyparissiotēs an Gott. Es sind philosophische Prosahymnen, voll Betrachtungen über Gottes Weisheit in den Werken seiner Schöpfung, vergleichbar manchen Kapiteln der Confessiones Augustins. Die Themen sind die Materie – das ἀπήχημα ἐσχάτου παντός ῥυθμοῦ καὶ πάσης τάξεως – die στέρησις, das ἔσθλον εἶδος, Natur, Bewegung, die φυσικαὶ ἕξεις, Ort, Zeit und Körper.

Eine Schrift über die Vater- und Sohnschaft in Gott ist wohl eher Prochoros Kydones als Kyparissiotēs zuzuweisen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> DTC XI 2, 1805–1806 (M. Jugie); – LTK VI 321 (V. Laurent); – Catholicisme III 396 (R. Loenertz); – Jugie I 480–481; – Mercati, Notizie passim (Hauptwerk).

<sup>2</sup> Ehrhard 106–107; – DTC XI 2, 1806–1807 (M. Jugie); – LTK VI 321–322 (V. Laurent); – Catholicisme III 396–397 (M. Jugie); – Mercati, Notizie bes. 253–

Gegen die Palamiten Buch 1. Kapitel 1 und 4: PG 152, 663–738; – Die theologische Systematik „*Expositio materialia*“ in lat. Übers.: PG 152, 741–992.

Deutlich erkennbar ist der Einfluß der Thomas-Überzeugung der beiden Kydones bei Manuel Kalekas. In Konstantinopel geboren, hatte er zunächst als Laie ein klösterliches *ἀδελφᾶτον* inne und eröffnete eine Schule für Grammatik und Rhetorik. Gegen 1390 wurde er begeisterter Schüler und Gehilfe des Demetrios Kydones. Jetzt lernte er erst die aristotelische Philosophie kennen und jetzt begann er sich mit der lateinischen Scholastik zu beschäftigen und las Thomas von Aquin, ja begann selbst Latein zu lernen. 1396 verließ er die Hauptstadt, da man ihm Feindschaft gegen den Palamismus vorwarf und er sich weigerte, den Tomos von 1351 zu unterzeichnen. Er zog sich zunächst zu den Dominikanern nach Pera zurück. Gegen 1399 verläßt er auch Pera. Wir finden ihn 1399–1400 in Kreta, wo inzwischen Demetrios Kydones sein Grab gefunden hatte und wo er mit griechischen Theologen Kontroversgespräche führte. 1401–1403 (?) weilt er in Italien, u. a. in Mailand im Benediktinerkloster Sant’Ambrogio, reist dann wieder in den Orient, nach Konstantinopel, Chios und Lesbos. Auf letzterer Insel wurde er schließlich Dominikaner und starb er im Jahre 1410. Katholik dürfte er schon 1396 geworden sein.

Ähnlich wie Joannes Kyparissiotos verfaßte auch Manuel Kalekas eine theologische Systematik. Es ist das Werk: *Περὶ τῆς πίστεως καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν τῆς καθολικῆς πίστεως*. Das Werk erstand noch zur Zeit, als er Orthodoxer war. Kalekas schrieb es auf Ersuchen eines Freundes, der nur einen bestimmten Fragenkomplex beantwortet wissen wollte, wahrscheinlich die Frage nach den geschöpflichen Analogien der Trinität und nach den Konvenienzgründen der Inkarnation. Kalekas aber wollte die Arbeit zu einem Ganzen abrunden; so behandelt er die allgemeine Gotteslehre und die Trinitätslehre, dann die Lehre von der Menschwerdung, die Sakramentenlehre und die Erlösungslehre, die Lehre von der Auferstehung und der Apokatastasis. Insgesamt sind es neun Bücher. Wenn auch die Problemstellung besonders in der Gotteslehre stark an Dionysios Areopagites und an Joannes Kyparissiotos erinnert, so ist das besondere Kennzeichen dieses Werkes doch das breite Einströmen westlicher Theologumena. Augustinus spielt z. B. in der trinitarischen und eschatologischen Lehre eine besondere Rolle. Von Thomas von Aquin wird in diesem Werk geschwiegen – sicherlich aus Gründen der *Oikonomia* –, aber die Anhängigkeit ist trotzdem nicht zu übersehen. Auch die Methode kann die scholastische nicht verleugnen.

Als er sich nach Pera absetzte, schrieb er zwei Apologien seines Verhaltens an seine kirchlichen Gegner und an Kaiser Manuel II. Palaiologos. Aus diesen Vorarbeiten entstand schließlich sein Werk *Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας*, das dem von Arcudius herausgegebenen gleichnamigen Werk des Nephon Hyposephios sehr ähnlich ist, ohne daß sich bisher über das gegenseitige Verhältnis etwas Abschließendes sagen ließe. Markos Eugenikos hielt das Werk für

255 und S. 21; – A. Mercati, Giovanni Cyparissiota alla Corte di Gregorio XI, BZ 30 (1929/30) 496–501; – H. Beck, Vorsetzung

und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner, Rom 1937, 171–175.



wichtig genug, um es in zwei Büchern zu widerlegen. Die Kontroversgespräche mit Joseph Bryennios auf Kreta, über den Ausgang des Hl. Geistes, fanden einen sofortigen Niederschlag in einer maßlosen Invektive gegen Bryennios, die Kalekas aber dann durch eine reifere Abhandlung über den Ausgang des Hl. Geistes ersetzte, die fälschlich unter dem Namen des Demetrios Kydones veröffentlicht wurde. Ein immer wieder als ungedruckt zitiertes Werk „De trinitate“ ist wohl identisch mit dem Werk über den Ausgang des Hl. Geistes, während die gelegentlich erwähnten *Λόγοι θεολογικοί*, von denen Allatius Fragmente bringt, nach Ausweis eben dieser Fragmente nichts anderes als das Werk *Περὶ πίστεως* sind. In Lesbos vollendete Kalekas sein Werk „Gegen die Griechen“, das A. Traversari ins Lateinische übersetzte und das in Basel eine große Rolle spielen sollte.

*Περὶ πίστεως*: PG 152, 429–661; – gegen Bryennios: Mercati, Notizie 454–473; – über den Ausgang des Hl. Geistes: PG 144, 864–958; – *De essentia et operatione*: PG 152, 283–428; – Gegen die Griechen lat. PG 152, 11–258.

Auch Manuel Kalekas gehört zu den Übersetzern lateinischer Theologen. Es übersetzte das Werk des Philosophen Boethius *De trinitate*, ferner *Cur Deus homo* des Anselm von Canterbury, das ihn thematisch schon in seinem Buch *Περὶ πίστεως* besonders beschäftigte, den ps.-augustinischen *Sermo De purgatorio* (nicht unbedingt sicher) und einen *Sermo* des Thomas von Aquin über die Eucharistie; auch hier ist die Autorschaft nicht ganz sicher. Wahrscheinlich ist er auch der Übersetzer des *Symbolum Toletanum I*. An liturgischen Übersetzungen sind zu nennen die dritte Weihnachtsmesse des ambrosianischen Ritus, der römische Beichtordo sowie die Andreas- und Hl.-Geist-Messe des *Missale Romanum*.

Die Hss. verzeichnen auch eine Predigt auf den Erzmartyrer Stephanos, zwei Abhandlungen über die Beschneidung und Notizen zu weiteren Sermones und zu einigen Bibelstellen. Kleinere Fragmente bedürfen erst noch der Einreihung.

Eine ganze Anzahl von Briefen sind sowohl für sein Leben wie für seine Theologie von nicht zu unterschätzender Bedeutung.<sup>1</sup>

Weihnachtsmesse: ed. A. Fumagalli, *Raccolta Milanese* 1757; – Briefe: *Correspondance de Manuel Calécas*, par R. J. Loenertz, Vaticano 1950; – hier auch die Apologie an Kaiser Manuel II. S. 308–318; – die zweite Apologie an Geistliche, seine Feinde: a. a. O. 318–321; 321–323 Fragment einer dritten Apologie.

Zum Kreis um Kaiser Manuel II. gehört der Metropolit Makarios von Ankyra. Er hatte diese Metropole von 1397 bis 1405 inne. Als solcher begleitete er Manuel II. auf seiner Reise nach Italien, Frankreich und London. Schon vor seiner Abreise jedoch hatte er den Kampf gegen die

<sup>1</sup> Ehrhard 110–111; – DHGE XI 380–384 (J. Gouillard); – BHG 1665 c; – LTK V 753–754 (A. Ehrhard); – *Catholicisme II* 378–379 (R. Loenertz); – *Jugie I* 482–483; – Mercati, Notizie bes. S. 62–83 und passim; – R. Loenertz, *La société des Frères pègrinants*, Rom 1937 (mir unzug.); – ders., *Manuel Calécas, sa vie et ses oeuvres*

d'après ses lettres et ses apologies inédites, *Archiv. Fratrum Praedicatorum* 17 (1947) 195–207; – J. Gouillard, *Les influences latines dans l'oeuvre théologique de Manuel Calécas*, EO 37 (1938) 36–52; – A. Pertusi, *La fortuna di Boezio a Bisanzio*, *Annuaire* 11 (1951) 301–322.

Erhebung des Metropoliten Matthaïos von Kyzikos auf den oikumenischen Thron aufgenommen, den dann während seiner Abwesenheit Matthaïos von Medeia weiterführte. Schließlich wurden die beiden unruhigen Opponenten auf einer Synode im Jahre 1405 abgesetzt, und als das nichts half, im Jahre 1409 auch exkommuniziert. Makarios schrieb in diesem Streit ein interessantes kanonistisches Pamphlet, das einmalige Vorstellungen von der Verleihung der bischöflichen Gewalt darlegt. Neben diesem höchst originellen Werk schrieb Makarios ein weniger originelles gegen die Lateiner. Es behandelt neben den gewöhnlichen Punkten der Lateinerpolemik auch Probleme der neueren griechischen Theologie, insbesondere den Palamismus, der zu einem neuen trennenden Punkt zwischen den beiden Konfessionen geworden war. Es scheint jedoch nicht, daß dieser Traktat eine Frucht seiner Reise nach Westeuropa ist; jedenfalls beweist nichts die Behauptung, er sei schon in Paris begonnen worden.<sup>1</sup>

Gegen die Lateiner: ed. Dositheos von Jerusalem, *Τόμος καταλλογῆς* Jassy 1692, 1–205. Da Dositheos die Kap. 19 und 20 nicht vorlagen, ergänzte er sie aus Eigenem, so daß man jetzt bei „Makarios von Ankyra“ über Bellarmin u. ä. lesen kann.

Der Kreis um Manuel II. umfaßte nicht nur Unions- und Lateinergegner, sondern auch Latinophrones, deren geistige Richtung meist von Demetrios Kydones beeinflusst war. Unter ihnen ist zu nennen Maximos Chrysoberges, ein Schüler des Demetrios Kydones und wahrscheinlich zeitweise Beamter am Hofe Manuels. Das Studium der Theologie des Thomas von Aquin brachte ihn zum Katholizismus und etwa 1390/91 wurde er Dominikaner in Pera. Die nächsten Stationen seines Lebens sind Chios, Lesbos und Kreta sowie schließlich Venedig, wo er Philosophie, und Padua, wo er Theologie studiert. Auf einer Pilgerfahrt nach Rom erhält er die Erlaubnis, die Dominikanerliturgie in griechischer Sprache zu feiern, und läßt sich durch seinen Freund Manuel Chrysoloras das Dominikanermeßbuch ins Griechische übersetzen. Schließlich fährt Chrysoberges wiederum nach Kreta. Er starb wahrscheinlich in Mitylene etwas vor 1430.

Auf Kreta geriet er in dogmatische Auseinandersetzungen mit Joseph Bryennios und Neilos Damilas. Er hatte über den Ausgang des Hl. Geistes mit Bryennios öffentliche Dispute und richtete schließlich an die Kreter ein Werk über den Ausgang des Hl. Geistes. An Neilos Damilas schrieb er, wahrscheinlich aus Italien, einen Brief über dasselbe Thema, den wir jedoch nur noch aus der Replik des Damilas (s. S. 750) kennen.<sup>2</sup>

Brief an die Kreter: PG 154, 1217–1230.

Hier ist ein wahrscheinlich jüngerer Bruder des Maximos Chrysoberges, nämlich Andreas Chrysoberges, auch Andreas von Rhodos genannt, zu

<sup>1</sup> Ehrhard 113–114; – Jugie I 455; – DTC IX 2, 1441–1443 (L. Petit); – V. Laurent, *Un paradoxe théologique: La forme de la consécration épiscopale selon le métropolitte d'Ancyre Macaire*, *OrChrPer*. 13 (1947) 551–561.

<sup>2</sup> Ehrhard 113. 114; – DHGE XII 785–786 (V. Grumel); – Catholicisme

II 1114 (R. Loenertz); – Mercati, *Notizie* 101–105. 480–483; – R. Loenertz, *RevEtByz.* 7 (1949) 20–22; – N. B. Tomadakes, *Ὁ Ἱωσήφ Βρυέννιος καὶ ἡ Κρήτη κατὰ τὸ 1400*, Athen 1947, 92–97; – R. Loenertz, *Correspondance de Manuel Caléas*, Vaticano 1950, 57–63; – Jugie I 488.

erwähnen. Auch er wird Dominikaner. Wir treffen ihn 1410 als Lehrer der Philosophie und Studenten der Theologie in Padua, 1414 als Dolmetscher auf dem Konzil von Konstanz und dann wiederum zum Studium in Padua. Dann geht er als Missionar in den Orient. 1426 treffen wir ihn als Magister sacri Palatii, dann als Generalvikar der Fratres Peregrinantes bald in Byzanz, bald in Polen. 1429 wird er als Bischof von Sutri in Aussicht genommen, lehnt jedoch ab. 1432 macht ihn der Papst zum Erzbischof von Rhodos mit dem Titel von Kolossai und 1447 wird er auf das Erzbistum von Nikosia auf Kypros transferiert und stirbt 1451 in Famagusta. Auf dem Konzil von Ferrara-Florenz vertritt er in den gemischten Kommissionen die lateinische Seite und tritt öfters als Redner auf. Sein ganzes Leben ist der missionarischen Unionsarbeit gewidmet, ebenso sein Schrifttum. Neben seinen Konzilsreden ist eine Ἀπολογία ἀποδεικτικὴ ἀπὸ τῶν συγγραμμάτων τοῦ . . . Θωμᾶ an die Adresse Bessarions über das palamitische Problem von Wesen und Wirken erhalten. Ein lateinisches Opusculum, das noch unediert ist, wendet sich gegen die Epistel des Markos von Ephesos an den Presbyter Georgios von Methone, worin er den lateinischen Ritus bekämpft.<sup>1</sup>

Konzilsrede: Mansi XXIX 468–481 (Basel); a. a. O. XXXI A, 509ff.; – Apologia: ed. M. Candal, Andreae Rhodiensis O. P. inedita ad Bessarionem epistula (De divina essentia et operatione), OrChrPer. 4 (1938) 329–371.

Zu den Polemikern gegen die Lateiner um die Jahrhundertmitte gehört der leider nach seinen Lebensumständen nur sehr wenig faßbare Anthimos von Kreta. Patriarch Neilos von Konstantinopel, sein Enkomiast († 1388), schildert ihn als Glaubenshelden und Martyrer des Widerstandes gegen den konfessionellen Druck der Venezianer auf Kreta. Es scheint, daß er im ersten Drittel des Jahrhunderts geboren wurde und um 1366 die Metropole Kreta erhielt, die er jedoch nur kurze Zeit verwalten konnte, daß er die längere Zeit in den Gefängnissen der Venezianer verweilte, vielleicht weil er an den Aufstandsbewegungen gegen die Venezianer teilgenommen hat. Gestorben ist er etwa 1370. Des öfteren wird er auch Erzbischof von Athen genannt, doch handelt es sich dabei vielleicht nur um einen Schreiberlapsus, jedenfalls scheint er diesen Sitz nie eingenommen zu haben.

Wir besitzen von Anthimos eine Abhandlung über den Ausgang des Hl. Geistes gegen die Lateiner sowie eine Rede auf Christi Geburt und einen Brief, vielleicht an Joseph Philagrios gerichtet.<sup>2</sup>

Über den Hl. Geist: ed. K. Dyobuniotēs, Ἐπετηρίς 8 (1931) 33–41; – auf Christi Geburt: a. a. O. 7 (1930) 40–45; – Brief: a. a. O. 8 (1931) 31.

<sup>1</sup> Ehrhard 117; – LTK I 417–418 (G. Löhr); – DHGE II 1696–1700 (R. Coulon); – Catholicisme II 1114–1115 (R. Loenertz); – R. Loenertz, Les dominicains byzantins Théodore et André Chrysobergès. . . , Archivum Fratrum Praedicatorum 9 (1939) 5–61. 128–183; – M. H. Laurent, L'activité d'André Chrysobergès, O. P., EO 34 (1935) 414–438; – R. Loenertz, La société des frères

pérégrinants, Rom 1937, 88 (mir unzug.); – J. Darrouzès, La date de la mort d'André Chrysobergès, ArchFrPraed. 21 (1954) 301–305.

<sup>2</sup> K. Dyobuniotēs in der Einleitung zu seinen Ausgaben; – dazu vgl. bes. für den zeitlichen Ansatz: V. Laurent, EO 32 (1933) 405–410, und N. B. Tomadakes, Ὁ Ἰωσήφ Βρυέννιος καὶ ἡ Κρήτη κατὰ τὸ 1400, Athen 1947, 84–86; – BHG 1894.

Hier darf auch auf den Namen Anthimos, Erzbischof von Bulgarien, verwiesen werden. Sein Familienname sei Metochites gewesen. Erzbischof von Bulgarien sei er etwa in den vierziger Jahren des Jahrhunderts gewesen und als solcher habe er an der Synode von 1347 teilgenommen, welche den Patriarchen Joannes XIV. Kalekas absetzte. Er soll auch einen Traktat gegen die Lateiner über den Ausgang des Hl. Geistes verfaßt haben, für Palamas eingetreten sein und eine „Auslegung der hl. Mysterien“ geschrieben haben. Die Nachrichten gehen sämtlich auf Nikolaos Papadopoulos zurück und bedürfen deshalb erst der Bestätigung durch neue Quellen, die kaum zu erwarten sind.<sup>1</sup>

Ein Gegner des Demetrios Kydones ist Joseph Philagrius oder Philagres, wohl ein Zeitgenosse des Joseph Bryennios, wenn auch vielleicht etwas älter als dieser. Er war Mönch und stiftete in Kreta auch ein Kloster. Der Metropolit Anthimos machte ihn zu seinem *δικαῖος* und derselbe Metropolit oder auch der Patriarch von Konstantinopel zum *διδάσκαλος Κρήτης*.

Die meisten Werke des Philagrius sind unediert. Darunter sind Kommentare zu Aristoteles hervorzuheben, ferner kleine Aufsätze über die Temperamente und ihren Zusammenhang mit der menschlichen Sündhaftigkeit, eine Rede über die Vorsehung u. ä. Vielleicht stammt von ihm auch die Rede, welche an den Metropolitan Anthimos gehalten wurde, als er aus dem venezianischen Kerker auf Kreta kam.

Seine polemischen Schriften richten sich hauptsächlich gegen die Lateiner. Wir kennen *Κεφάλαια ἀντιρρητικά* gegen die Heilig-Geist-Lehre des Demetrios Kydones, dann einen Brief an einen Lateiner mit einer Rede über den Anfang des Johannes-Evangeliums, worin er ebenfalls auf den Ausgang des Hl. Geistes zu sprechen kommt und einen weiteren Traktat gegen die Lateiner, den H. Omont einmal fälschlich dem Markos von Ephesos zuteilt. Unter seinem Namen steht in den Hss. auch ein Traktat *περὶ Φράγγων* und über ihre Trennung von den östlichen Patriarchaten.

Die homiletische Überlieferung kennt eine Rede auf Petrus und Paulus, von der jedoch nur der Anfang erhalten zu sein scheint, sodann ein *κεφάλαιον* über das Epiphaniifest, vielleicht auch eine Rede auf Joannes den Täufer und auf den ersten Sonntag nach Weihnachten sowie (?) einen Wunderbericht über den hl. Basileios den Großen. Von all diesen Werken ist nichts gedruckt, als die in ihrer Autorschaft nicht ganz gesicherte Rede an Anthimos.<sup>2</sup>

Rede an Anthimos: ed. K. Dyobuniotes, *Ἐπετηρίς* 9 (1932) 53–55.

Die Übersetzungen von Werken des Thomas Aquinas durch die Gebrüder Kydones und ihre Schüler brachten es mit sich, daß die Polemik gegen die Lateiner sich in den folgenden Jahrzehnten des öfteren direkt gegen die Lehren des Aquinaten wandte. Hier muß an erster Stelle Matthaios Angelos Panaretos genannt werden, dessen literarische Tätigkeit nicht ins

<sup>1</sup> Ehrhard 110; – LTK I 476 (A. Ehrhard); – DHGE III 532 (S. Salaville).

<sup>2</sup> Ehrhard 114; – ders., Überlieferung I, 3, 232. 337; – BHG 1501k. 1929p; – DTC VIII 2, 1542–1543 (L. Petit), wo auch

der Identifizierungsversuch von N. A. Bees mit Joseph Kalothes gebührend zurückgewiesen wird (BZ 17 [1908] 86); – Tomadakes, a.a.O. (siehe Anm. 2 S. 743) 85–89.

13. oder den Anfang des 14. Jahrhunderts fällt, sondern etwa in die Jahre 1355 bis 1369. Sein Schaffen befaßt sich fast ausschließlich mit der Widerlegung der lateinischen Lehren, und zwar ausgehend vom Dogma über den Ausgang des Hl. Geistes bis zu allen möglichen ritualen Gebräuchen. Persönliches über ihn wissen wir kaum. Vielleicht ist Rhodos seine Heimat. Seine Stellung am Hof war die eines Quaestor.<sup>1</sup> Nicht weniger als sechs seiner Abhandlungen befassen sich mit dem Ausgang des Hl. Geistes; eine ist speziell gegen Thomas von Aquin gerichtet, wobei er entweder das Opusculum ad Cantorem Antiochenum oder die Declaratio quorundam articulorum contra Graecos im Auge hat. Zwei Aufsätze richten sich gegen Joannes Bekkos, einer über das Fegfeuer, wiederum besonders gegen Thomas von Aquin gerichtet, ein weiterer über den Gebrauch des ζέον in der Liturgie gegen Simon Atumanus, einer gegen die Azymen und einer gegen ein ganzes Sammelurium lateinischer Absurditäten, deren er 24 kennt. Nicht von Panaretos jedoch stammt das Werkchen über den Ursprung des Schismas, das eng mit dem anonymen verwandt ist, das Hergenröther herausgegeben hat. Es stammt vielmehr von Neilos Kabasilas, der es seinem Werk über den Ausgang des Hl. Geistes anfügte.<sup>2</sup>

Neben diesen Originalwerken verfaßte Panaretos auch verschiedene dogmatische und historische Sammlungen florilegischer Natur; so eine über die Synode, welche Photios rehabilitierte. Hier nimmt er das Werk des Joannes Bekkos, schneidet es gleichsam in Stücke, läßt die verdächtigen Kommentarstellen weg und fügt neue Auszüge aus den Konzilsakten ein, womit dann Photios vollständig rehabilitiert wird. Eine Sammlung von ῥήσεις (unediert) sollte wohl das gleichnamige Werk des Joannes Bekkos überholen und ersetzen. Dazu kommen Exzerpte aus einem Brief des Maximos Homologetes und eine Sammlung von dogmatischen Stücken, wiederum aus Bekkos, aber wiederum in anderem Sinne präpariert.<sup>3</sup>

Von den Originalwerken hat P. Risso 4 ediert, und zwar über den Hl. Geist, über die Absurditäten der Lateiner, über das ζέον und über die Azymen: Risso, Matteo Angelo Panareto e cinque suoi opuscoli, Roma e l'Oriente anno 4, vol. 8 (1914) und an. 5, vol. 9 (1915) passim; an den Anfang hat er das ps.-panaretische Schriftchen über den Ursprung des Schismas gestellt; – Sammlung über die photianische Synode: ed. Beveridge, Synodicon II, London 1677, 273–292 und A. Papadopoulos-Kerameus, Φωτίου τὸ περὶ τοῦ τάφου . . . καὶ ἄλλα τινα . . ., Pravosl. Palest. Sbornik, Petersburg 1892, 141–177; – Exzerpte aus Maximos: Jugie I 158–161.

Zu den Thomasgegnern gehört auch ein gewisser Georgios Boilas. Wir wissen nichts über ihn – auch seine Datierung läßt sich wohl nur durch den Terminus post quem (Demetrios Kydones) und ante quem (cod. Urb. gr. 155, 1433–1443) eingrenzen –, als daß er ein Werk Κατὰ Λατίνων schrieb, in welchem er sich besonders die Widerlegung des Thomas von Aquin zur Aufgabe setzte. Sein Werk ist noch nicht aufgefunden.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. cod. Sinait. 501 fol. 1, wo er mit diesem Titel bezeichnet wird (17. Jahrh.).

<sup>2</sup> Nachweis bei Mercati 508; siehe auch S. 727.

<sup>3</sup> Ehrhard 94; – Jugie I 446–448; – DTC XI 2, 1841–1849 (V. Laurent); –

V. Laurent, Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean XI Beccos, EO 29 (1930) 396–415.

<sup>4</sup> Mercati, Notizie 137 Anm. 1; – M. Jugie, EO 27 (1928) 400.

Dasselbe gilt von einem Angelos Aeidaros, dessen Werk nach derselben Hs. den Titel *Κατὰ Θωμᾶ* trug. Auch über diesen Aeidaros wissen wir nichts. Die Epitaphverse des Manuel Philes (Carmina I 356ff. Miller) können sich schwer auf unseren Angelos beziehen, da ein Werk gegen Thomas kaum vor der zweiten Jahrhunderthälfte denkbar ist, wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, daß einmal die dominikanische Übersetzung des Guilelmus Bernardi de Gailhac benützt worden sein könnte. Auch *Κατὰ Θωμᾶ* ist noch nicht wieder aufgefunden worden.<sup>1</sup> Auf die vierzig Bücher des Angelikudes gegen Thomas ist an anderer Stelle zu verweisen (siehe S. 784).

Eine größere Weite der theologischen Interessen läßt sich bei dem Metropolitane Theophanes III. von Nikaia feststellen. Er wird 1366 zum erstenmal als Bischof erwähnt und erscheint häufig in der Umgebung des Exkaisers Joannes Kantakuzenos. Er scheint sich gewöhnlich in Konstantinopel aufgehalten zu haben. Zwischen 1380 und 1381 muß er gestorben sein. Sein Hauptwerk bildet eine große Apologie des Christentums gegen die Juden. Sie gliedert sich in drei *τμήματα* von insgesamt 8 *λόγοι* und 24 *κεφάλαια*. Sie geht davon aus, daß das „moderne“ Judentum mit dem biblischen nichts mehr zu tun habe, worauf dann eine große *Demonstratio evangelica* versucht wird; vertreten zum Beispiel im Vat. gr. 372.

In der palamitischen Kontroverse stand Theophanes ganz auf seiten des Kaisers Kantakuzenos. So beauftragte ihn dieser auch, die Anfragen des lateinischen Patriarchen von Konstantinopel Paulus, über Probleme der palamitischen Theologie, auf die Kantakuzenos auch selbst antwortete, schriftlich zu bearbeiten. Theophanes lieferte eine kurze Antwort *ὡς ἐκ προσώπου τοῦ βασιλέως* und dann noch ein ausführlicheres Werk, worin, wie bei Kantakuzenos selbst, wohl aus Rücksicht auf den Befrager, die bekannte Realdistinktion des Palamas nach Möglichkeit reduziert wird.

Auch gegen die Lateiner griff Theophanes zur Feder und schrieb einen Traktat in drei Büchern, zu denen vielleicht ein 4. und 5. kam, wenn die beiden letzteren nicht nur Auszüge aus den ersten drei darstellen. Gennadios Scholarios fand diese Polemik besonders glücklich. Schließlich ist noch eine Disputation zu nennen über die Möglichkeit, daß die Welt von Ewigkeit bestehe. Theophanes leugnet diese Möglichkeit entschieden und bekämpft dabei vielleicht die gegenteilige Position des Aquinaten (Paris. gr. 1249).

Dogmatischer und weniger rhetorischer Natur ist eine umfangliche, ausgezeichnete Arbeit über die Theotokos, speziell über ihre universale Mittlerschaft.

Wenn Theophanes wohl auch meist in der Hauptstadt verweilte, erinnerte er sich doch gelegentlich seiner Gemeinde. Zeuge davon drei Pastoralbriefe, von denen der dritte, streng dogmatisch, eine Art Katechismus für seinen Klerus darstellt.

An kirchlichen Dichtungen sind zu nennen eine Dankrede an Christus für Befreiung von Pest und Tod, vielleicht auch noch vier liturgische Kanones, die unedierte geblieben sind.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Mercati, Notizie 138.

<sup>2</sup> Ehrhard 105; – DTC XV 4, 573–577; – P. Aubron, Le discours de Théophane de

Nicée sur la très sainte Mère de Dieu, Recherches de science relig. 27 (1937) 257–274; – H. Pinna, Ratio incarnationis secun-

Gedruckt sind: Pastoral schreiben: PG 150, 288–350; – Sermo in Deiparam: ed. Martin Jugie, Theophanes Nicaenus: Sermo in sanctissimam deiparam, Rom 1935; – Fragment aus Adversus Judaeos: L. Allatius, Jos. Hottingerus . . . fraudis convictus . . ., Rom 1661, 187–191.

Um die Wende zum 15. Jahrhundert scheint die Kontroverse um die theologischen Theorien des Gregorios Palamas und seiner Gegner allmählich an Interesse verloren zu haben; jedenfalls nimmt sie nicht mehr den Raum ein, der ihr um die Mitte des 14. Jahrhunderts und zu Beginn der zweiten Hälfte dieses Saeculum zugestanden wurde. Andererseits beginnt die Frage nach der Union, die schließlich auf der Synode von Ferrara-Florenz ihren Höhepunkt erreicht, die Gemüter mehr und mehr zu erhitzen und eine Flut neuer Kontroversschriften hervorzurufen. Dabei fehlt es auch nicht an Versuchen auf seiten der Gegner des lateinischen Dogmas, mehr und mehr die lateinische Scholastik einzubürgern, auch wenn gewisse Lehren ausdrücklich abgelehnt werden. Auch sonst machen sich fruchtbare Ansätze geltend, doch ist dem Reich nicht mehr die Zeit gegönnt, sie fortzubilden.

Eine der interessantesten Theologengestalten der Jahrhundertwende ist Kaiser Manuel II. Palaiologos (1391–1425). Geboren 1350 als zweiter Sohn des Kaisers Joannes V., wird er frühzeitig Despotes von Thessalonike und schon 1373 Mitkaiser. Die Politik der Türken bestimmt sein Schicksal und der Hader in der Palaiologenfamilie selbst gibt diesem Schicksal die Schattierungen und Abwechslungen. Seit 1393 ist er Hauptkaiser, praktisch aber steht er unter der Suzeränität des türkischen Sultans, von deren drückender Last ihn erst der Sieg der Mongolen über Bayezid bei Ankara im Jahre 1402 befreit. Damals weilt Manuel (seit 1399) im Westen, bereist Italien, Frankreich und England um Hilfe gegen die Türken. Aber mit dem Sultan Murad II. (1421–1451) kam das osmanische Reich wieder zu Kräften und die letzten Jahre Manuels sind von schweren Verlusten verüstert. Er starb am 21. Juli 1425.

Manuel II., eine der ritterlichsten Erscheinungen auf dem byzantinischen Kaiserthron, war unstreitig auch einer der bedeutendsten Theologen; weniger in gewissen Kontroversschriften, als vor allem in seiner großen Apologie des Christentums gegenüber dem Islam ist dies festzustellen. Die Schrift entstand in den Jahren 1390–1391, als Manuel am türkischen Hof in Prusa weilte. Etwa zwischen 1392 und 1408 muß sie veröffentlicht worden sein. Es sind 26 Dialoge mit seinem gelehrten türkischen Quartierherrn. Die ersten Dialoge wenden sich direkt gegen die islamische Theologie, die zweite Reihe dient der positiven Begründung des christlichen Glaubens und der christlichen Ethik. Die Dialoge, die auch viel interessantes volkscundliches Material bieten, scheinen ein Gutteil selbständiger Gedankenarbeit zu bieten und Frucht jener theologisch-ethischen Neubewertung zu sein, deren Exponent man in Nikolaos Kabasilas suchen darf.

dum Theophanem Nicaenum, Cagliari 1949; – auch der „anonyme“, am Anfang und Ende verstümmelte Traktat über das Taborlicht im Patm. cod. 771 ist nichts anderes als Theophanes' Traktat über die palamitische Theologie; ebenso wie der „anonyme“ Traktat über die Ewigkeit der

Welt im Vindob. theol. gr. 265 identisch ist mit dem Disput des Theophanes über dasselbe Thema; vgl. G. Mercati, Opere minori IV, Vaticano 1937, 384–385; – S. Salaville, Mariologie byzantine et mariologie latine médiévale, RevEtByz. 11 (1953) 266–271.

Einer der Kernfragen der byzantinischen Theologie, derjenigen nach dem Verhältnis zwischen dem Glück der Bösen und der Vorsehung, sind im Vat. gr. 1107 vier Reden gewidmet, die L. Petit auf Grund falscher „kodikologischer“ Voraussetzungen Manuel II. zugewiesen hat. Trotz des Wegfalls dieser äußeren Kriterien scheinen diese Reden aus inneren theologischen Gründen in die nächste Nähe zum Islam-Traktat des Kaisers zu gehören. Ungedruckt ist auch ein Brief des Kaisers über dasselbe Thema an Nikolaos Kabasilas.

Von der Apologie gegen den Islam sind nur gedruckt Dialog 1 und 2: PG 156, 111–175.

Manuels Kontroverse mit den Lateinern geht auf seinen Aufenthalt in Paris zurück, wo ihm ein Mönch wahrscheinlich aus dem Kloster Saint Denis eine Syllogismenreihe gegen das griechische Dogma überreichte. Der Kaiser widmete diesen Syllogismen nicht weniger als 156 Kapitel der Widerlegung, denen sich manchmal ein Anhang über die volle Transzendenz der Trinität beigegeben findet.

Eine weitere theologische Dissertation in Briefform an Alexios Iagupes behandelt die palamitischen Lehren, zu denen sich der Kaiser „sans trop d'enthousiasme“ (R. Loenertz) bekennt. Unsicher ist seine Autorschaft an einer Verteidigung der *εὐὰ παρθενία*. Ungedruckt wie der Brief an Iagupes und die Widerlegung der Lateiner ist auch ein Traktat über die sieben ökumenischen Synoden, 812 politische Verse über die Methode der Bekehrung der Gottlosen und eine mit dem späteren Patriarchen Euthymios II. ausgearbeitete Stellungnahme (*σαφήνεια*) zur Kontroverse zwischen Demetrios Chrysoloras und Antonio d'Ascoli über Sein und Nichtsein.

Aus der homiletischen Tätigkeit ist folgendes zu nennen: Predigten auf die Koimesis, Weihnachten, Joannes den Täufer und eine moralische Rede auf Maria Aegyptiaca. Eine ihm zugeteilte Rede auf die hl. Euphemia gehört Makarios Makres. Nicht von Manuel (wenn auch kaum von Makarios Makres) ist eine Lobrede auf Gabriel von Thessalonike und eine Rede auf die Väter der sieben Synoden; fraglich bleibt eine auf David von Thessalonike.

An geistlichen Schriften kennen wir eine ungedruckte Betrachtung mit einer Art Generalbeichte und einem Brief an seinen geistlichen Vater David, verschiedene Versgebete, einen Kanon auf die Gottesmutter und einen Dankpsalm anlässlich der Vernichtung Bayezids, sowie Megalynaria auf den Karsamstag mit einer Marienklage.<sup>1</sup>

Von den Predigten sind nur gedruckt: Koimesis: M. Jugie, PO XVI 543–566 und lat. PG 156, 91–108; – David: V. Latyšev, O žitijach pr. Davida Solunskago, Odessa 1912, 22–37; – Dankpsalm: PG 156, 581–582 und S. Cirac, Actos XXXV Congr. Int. Eucharist. Barcelona II, 1954, 713–726 (mit Würdigung); – Kanon zur Theotokos lat. a. a. O. 107–

<sup>1</sup> Ehrhard 111–112; – ders., Überlieferung I 3, 133. 313. 315, 320, 337. 700; – Krumbacher 489–492; – BHG 493 m. 622. 865 v. 1044 c. 1159 m. 1913. 2342; – Jugie I 453–454; – DTC IX 2, 1925–1932; – sehr wichtig immer noch Berger de Xivrey, Mémoire sur la vie et les ouvrages de l'empereur Manuel Paléologue, Mémoire de l'Institut de France, Acad. des Inscr. vol.

19, Paris 1853, 1–204; – Loenertz, Correspondance de Manuel Calécas, Vaticano 1950, 47–51; – Emereau, EO 23 (1924) 408/9, und dazu V. Grumel, EO 26 (1927) 343; – Historische Literatur bei Ostrogorsky S. 438–444; – R. Loenertz, Écrits de Macaire Macrès et de Manuel Paléologue, OrChrPer. 15 (1949) 185–193.



110; – Gebete: a. a. O. 563–576; – Kanon *παροκλητικός* zur Theotokos griech. E. Legrand, *Les lettres de l'empereur Manuel Paléologue*, Paris 1893, 94–102.

Wesentlich polemischer als Manuel II. ist sein Zeitgenosse Joseph Bryennios gestimmt. Bryennios, der mit Joseph Bladynteros nicht identifiziert werden kann, dürfte ein Altersgenosse Kaiser Manuels II. gewesen sein. Wir kennen seine Heimat nicht, wohl aber ist anzunehmen, daß er einige Zeit in Konstantinopel verweilte; 1382/83–1402/03 weilte er als orthodoxer Missionar auf der von den Venezianern beherrschten Insel Kreta. Ob er den Titel Exarchos trug, ist zweifelhaft. Die sittlichen Zustände der Insel machten ihm viel Sorgen; vor allem hatte er den guten Wandel der Priester im Auge, was ihm den Übernamen *ιεροκατήγορος* einbrachte. Schließlich mußte er die Insel wohl nicht ganz freiwillig verlassen. Er ließ sich in Konstantinopel im Kloster Studiu nieder und übte wenigstens gelegentlich das Amt eines Hofpredigers aus. Im Jahre 1406 finden wir ihn als *τοποτηρητής* des Patriarchen auf Kypros, um die klandestine Union der kypriotischen Kirche, die formal der lateinischen Hierarchie unterstand, mit der Kirche von Konstantinopel zu vollziehen – eine Union, die Bryennios allerdings anders aufbaute als Kaiser und Patriarch und die Kyprioten selbst. Das zog ihm in Konstantinopel die Ungnade zu, welche aber nicht lange angedauert haben dürfte. Bald sehen wir ihn wieder als Berater und Redner bei den Verhandlungen über eine Union, und zwar jeweils als Gegner des kirchlichen Friedens. Um 1431 muß er gestorben sein.

Schon in Kreta verfolgte Bryennios die kirchlichen Tagesfragen mit großem Eifer und zeigte sich als beherzter Gegner der Lateiner und ihrer griechischen Verteidiger. Er disputiert mit Maximos Chrysoberges, vielleicht auch mit Manuel Kalekas. Damals verfaßte er auch seinen ersten Dialog gegen die lateinische Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes. Eine zweite *Dialexis* über dasselbe Thema hatte er mit den Gesandten des Papstes Martin V. (1422) und eine dritte mit einem griechischen Latinophron aus Konstantinopel (1422). Zu diesen drei *Dialexeis* kommen 21 Reden über die Trinität, die ebenfalls einen Traktat über dasselbe Thema bilden. Hierher gehört auch eine Rede an Kaiser Manuel II. gegen die Union aus dem Jahre 1419, genannt *λόγος συμβουλευτικός*. An dogmatischen *Logoi* kennen wir außerdem einen über die *ἑνσαρξ οἰκονομία* des göttlichen Logos und einen über die Ungeschaffenheit des Taborlichtes, eine Rede über den Glauben und eine Äußerung zur Apokatastasislehre des Origenes.

Neben diesen dogmatischen Reden steht eine ganze Anzahl von Festpredigten auf die Theophanie, auf Mariä Verkündigung (3) zur Fastenzeit (4), auf den Karfreitag (5), auf Ostern, die Verklärung und auf die Geburt Mariens (2), sowie eine Dankrede auf die Theotokos. Theoretisch zu den Predigten gehört auch die Sammlung von *Κεφάλαια ἐπτάκις ἐπτά*, die nichts anderes sein möchte als eine verkürzte Sammlung seiner Missionspredigten in Kreta – einfach und schlicht, wie es ja in Kreta nicht anders möglich gewesen sei. Gerade diese Kürzung, d. h. wohl die Weglassung aller rhetorischen Amplifikationen, macht aus dieser Sammlung ein außerordentlich wertvolles Kulturdokument für die innere Geschichte der Kirche, etwa für Mißbräuche im Anschluß an die Liturgie, für den zeitgenössischen Aber-

glauben usw. Die Sammlung bedeutet für die byzantinische Spätzeit das, was die Sammlung, welche unter dem Namen des Anastasios Sinaites geht, für die frühbyzantinische Zeit darstellt. Bei vielen einzelnen moraltheologischen Stücken in den Hss. dürfte es sich meist um Exzerpte aus diesen κεφάλαια handeln. Andere kurze moralische Stücke, wie über die καρτερία und über die Nichtigkeit des Daseins stehen außerhalb der Kephalaia. Schließlich ist noch eine Sammlung sehr aufschlußreicher Briefe zur Kirchengeschichte an Männer wie Theodoros Meliteniotes, Joannes Holobolos, Demetrios Kydones, Nikolaos Kabasilas, Manuel Palaiologos usw. zu erwähnen.

Unediert ist eine Dialexis mit einem Muhammedaner, eine Συναγωγή „analogisch“ zu erklärender Stellen des Alten Testaments.<sup>1</sup>

Gesamtausgabe der Werke durch Eugenios Bulgaris (Bd. I und II) und Th. Mandakases (III), Leipzig 1786–1784; – die Akten seiner auf Kypros abgehaltenen Synode ed. A. Papadopoulos-Kerameus, Σύλλογος, Beiband zum Band 17, Konstantinopel 1886, 48–51; – sein Testament: ed. A. Papadopoulos-Kerameus, Varia graeca sacra, Petersburg 1909, – 245–246; – drei Briefe: a. a. O. 292–295; – weitere Briefe: ed. N. B. Tomadakes, 'Ο 'Ιωσήφ Βρυένσιος, Athen 1947, 124–138, und M. Treu, BZ 1 (1892) 86–97; – Γνώμαι καὶ συμβουλαί, ed. E. Bulismas, Ἀτικὸν Ἡμερολόγιον, 1882, 356; – ein Stück aus den 49 Kapiteln: ed. L. Oeconomus, L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XI<sup>e</sup> s., Mélanges Ch. Diehl, I, Paris 1930, 225–243; – über die Apokatastasislehre des Origenes und einen weiteren Brief ed. N. B. Tomadakes, Ἐπετηρίς 19 (1949) 130–154.

Neben Bryennios ist für die Theologie auf Kreta Neilos Damylas zu nennen (auch Damilas). Er war Mönch und πατὴρ πνευματικός im Kloster Karkasina zu Hieropetra auf Kreta. Er gründete auch selbst ein Frauenkloster in Baioneia, für welches er auch ein Typikon schrieb. Als Maximos Chrysoberges auch ihm gegenüber die Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes im lateinischen Sinn vertrat, erwiderte er ihm mit einem eigenen Traktat, aus dem wir auch die Epistel des Maximos einigermaßen wiedererkennen können. Neben dem Typikon und diesem Traktat über den Ausgang des Hl. Geistes kennen wir auch noch sein Testament. Wenn mitunter – so von Demetrapoulos und Tomadakes – eine Anzahl von Schriften des Damilas zur Frage nach dem Ausgang des Hl. Geistes aufgeführt wird, so handelt es sich dabei doch immer nur um Kapitel des oben genannten Werkes gegen Maximos, die freilich auch in getrennter Überlieferung erscheinen.<sup>2</sup>

Über den Ausgang des Hl. Geistes: ed. Bischof Arsenij, Novgorod 1895; Nachdruck in der Έκκλ. Ἀλλοθ. 15 (1895–1896) 346–347. 391. 16 (1896–1897) 7–8. 31–32. 61–63; –

<sup>1</sup> Ehrhard 114; – LTK II 599–600 (A. Ehrhard); – DTC II 1156–1161 (A. Palmieri); – DHGE X 993–996 (L. Bréhier); – Catholicisme II 298–299 (M. Jugie); – Jugie I 451–453; – M. Treu, Mazaris und Holobolos, BZ 1 (1892) 86–97; – J. Dräseke, Joseph Bryennios, Neue kirchl. Zeitschr. 7 (1896) 208–228; – Ph. Meyer, Des Joseph Bryennios Schriften, Leben und Bildung, BZ 5 (1896) 74–111; – ders., Joseph Bryennios als Theolog, Theol. Studien und Kritiken 1896, 282–319; – zu den Arbeiten von Ph. Meyer bes. wichtig die Kritik von Mercati, Notizie passim, bes.

S. 96; – N. B. Tomadakes, 'Ο 'Ιωσήφ Βρυένσιος καὶ ἡ Κρήτη κατὰ τὸ 1400, Athen 1947; – R. J. Loenertz, Pour la chronologie des oeuvres de Joseph Bryennios, RevÉt-Byz. 7 (1949) 12–32; – ders., Correspondance de Manuel Caléas, Vaticano 1950, 95–105; – K. Dyobuniotes, Τὸ δῆθεν διπλωματικὸν ἀπόρρητον τοῦ 'Ιωσήφ Βρυένσιου, Πρακτικά Ἀκαδ. Ἀθηνῶν 4 (1929) 177–184.

<sup>2</sup> Ehrhard 110; – DTC IV 54 (S. Petrides); – LTK III 136–137 (V. Grumel); – N. B. Tomadakes, 'Ο 'Ιωσήφ Βρυένσιος, Athen 1947, 89–92; – Jugie I 450; – Catholicisme III 443 (V. Grumel).

Typikon: ed. S. Petrides, *Izvēstija des RussArchInst.* 15 (1911) 92–111; – Testament ed. E. Legrand, *Revue des Études grecques* 4 (1891) 178–181, und S. Lampros, *BZ* 4 (1895) 585–587.

Einer der intimsten Freunde des Kaisers Manuel II. Palaiologos war Demetrios Chrysoloras. Er stand mit ihm in einem angeregten Briefwechsel; wie der Kaiser, war auch er ein Gegner der Union. Als solcher schrieb er einen *λόγος συνοπτικός*, d. h. eine Zusammenfassung der Gedankengänge des Nilos Kabasilas in seinem Werk gegen die Lateiner über den Ausgang des Hl. Geistes, sowie einen Dialog gegen die Angriffe des Demetrios Kydones auf eben dieses Werk des Kabasilas, worin Thomas von Aquin, Nilos, Kydones und Chrysoloras persönlich auftreten. Es geht dabei sowohl um die Engellehre wie um den Ausgang des Hl. Geistes. Andere dogmatische Schriften ähnlichen Inhalts, die ihm längere Zeit zugeschrieben wurden, stammen in Wirklichkeit von Barlaam von Kalabrien.

Eine dogmatisch-exegetische Auseinandersetzung hatte Demetrios mit Antonio d'Ascoli über den Rang des Seins bzw. Nichtseins im Anschluß an das Christuswort an Judas: Besser wäre es diesem Menschen gewesen, nicht geboren zu sein.

Neben diesen Schriften kennt die hsl. Überlieferung auch eine Anzahl von geistlichen Reden auf die Weihnacht, die Verklärung, das Grab, die Auferstehung, die Koimesis, den Euangelismos und den hl. Demetrios, sowie einen Wunderbericht über die Theotokos. Ein *εὐχαριστήριος* auf die Gottesmutter ist fast identisch mit der Koimesis-Rede des Joannes Geometres. Schließlich sei noch ein Dialog darüber erwähnt, daß es nicht in der Ordnung ist, wenn Orthodoxe andere Orthodoxe inkriminieren. Die Werke des Chrysoloras sind mit zwei Ausnahmen ungedruckt. Haupthss. Escor. T-III-4; Vatic. 1109, Laur. X 31.<sup>1</sup>

An Antonio d'Ascoli: lat. ed. E. Legrand, *Bibliothèque hellénique* XVIII<sup>e</sup> s. III, Paris 1918, 145; griech. ed. J. Basilikos, *Ἑκκλ. Ἀρχῆθ.* 29 (1909) 159ff.; – Exzerpte aus seiner Demetriosrede: PG 116, 1422–1424; vollständig: B. Laurdas, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 40 (1957) 343–351; – Koimesis: Exzerpt bei S. Lampros, *BZ* 3 (1894) 600.

Ein anderer Chrysoloras namens Manuel, dessen verwandtschaftliche Beziehungen zu Demetrios nicht bekannt sind, gehört ebenfalls zum Kreis um Manuel II. Er ist in Konstantinopel etwa anfangs der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts geboren und war wie Demetrios ein Korrespondent des Kaisers. Er ist ein Schüler des Demetrios Kydones und konvertierte zum Katholizismus. Manuel II. schickte ihn nach dem Abendland um Hilfe gegen die Türken; er kehrte später nach Italien zurück, eröffnete griechische Kurse in Florenz und ließ sich schließlich in Paris nieder. 1408 finden wir ihn wieder in Konstantinopel als Überbringer eines Papstbriefes, von wo aus er wieder nach Rom ging. 1413 weilte er mit den Kardinälen Chalant und Zabarella am Hofe des Kaisers Sigismund in Sachen der bevorstehen-

<sup>1</sup> Ehrhard 110; – ders., *Überlieferung I* 3, 291. 337; – BHG 545, 1047q. 1117p. 1141n. 1893. 1977; – DTC II 2420–2422 (A. Palmieri); – LTK II 951 (F. Schühlein); – *Catholicisme* II 1115 (M. Jugie); – S. Lampros, *Die Werke des Demetrios Chry-*

*soloras*, *BZ* 3 (1894) 599–601; – M. Treu, *Demetrios Chrysoloras und seine hundert Briefe*, *BZ* 20 (1911) 106–128; – V. Lundström, *Ramēta Byzantina* VIII., *Eranos* 6 (1906) 50–54; – *Jugie I* 453.

den Synode von Konstanz. Mit Papst Johannes XXIII. kam er dann auch nach Konstanz, starb aber unmittelbar nach Eröffnung des Konzils. Seine Reisetätigkeit in Italien übte er als ständiger Gesandter Manuels II. aus. Seine Lehrtätigkeit in Florenz gehört zu den wichtigsten Stationen des Rinascimento. Leonardo Bruni, Palla Strozzi und andere waren dort seine Schüler.

Zugunsten der lateinischen Lehre schrieb Manuel Chrysoloras *κεφάλαια*, daß der Hl. Geist vom Sohne ausgehe. Außerdem übersetzte Manuel das Dominikanermisale ins Griechische. Ediert sind nur drei Briefe.<sup>1</sup>

Briefe: PG 156, 24–60.

Bei dem angeblichen Kontroverstheologen Kallistos Syropoulos, der eine gelehrte Studie gegen den Palamismus an den Patriarchen Euthymios II. gerichtet haben soll, darf man wohl mit einer Erfindung des Nikolaos Komnenos Papadopulos rechnen (Praenotationes mysticae, Padua 1696, 158).<sup>2</sup>

Eine gewisse Sonderstellung unter den Theologen der Wende zum 15. Jahrhundert nimmt der Metropolit Symeon von Thessalonike insofern ein, als er gegenüber der Polemik und der monographischen Theologie seiner Zeitgenossen wieder einmal eine gewisse Systematik angestrebt und erreicht hat, wobei sich polemische, dogmatische, juristische und liturgische Bestandteile in einiger Harmonie zusammengefunden haben. Über Symeons Leben sind wir kaum unterrichtet. Nicht einmal das Datum seiner Inthronisierung steht fest. Jedenfalls ist er der Nachfolger Gabriels von Thessalonike, der zwischen 1410 und 1418 gestorben ist. 1425 ist er sicher bezeugt. Gestorben ist er 1429.

Sein Hauptwerk ist eine große Sammlung dogmatischer und liturgischer Traktate (372 an der Zahl), die offenbar als Handbuch für den Klerus gedacht ist. Die äußere Form ist die eines Dialogs zwischen Bischof und Kleriker. Wir können zwei Hauptteile unterscheiden: einen ersten häresio-logischen in 32 Kapiteln. Am reichlichsten dabei bedacht sind die Lateiner mit einer ganzen Anzahl von Irrtümern und die Antipalamiten. Der zweite Teil (*περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*) behandelt zuerst die allgemeine Sakramentenlehre, sodann Taufe, Chrisma, Eucharistie, Kirche und Kirchweihe, Priesterweihe, Buße und Mönchsleben, Ehe und Euchelaion und schließlich das kanonische Offizium und die Begräbnisliturgie. Gerade dieser zweite Teil ist voll von historischen Zeugnissen für die byzantinische Liturgiegeschichte und deshalb historisch besonders wertvoll. Die theologische Konzeption steht offenbar im Banne der Mystik des Nikolaos Kabasilas vom Leben in Christus.

Neben diesem Hauptwerk finden sich fünf Kleinschriften, nämlich a) über Kirche, Diakon, Priester, Bischof, Paramente und Liturgie; b) eine Erklärung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses; c) ein Werkchen über

<sup>1</sup> Ehrhard 113. 114; – DTC II 2422–2423 (A. Palmieri); – LTK II 951 (F. Schühlein); – Catholicisme II 1116 (R. Loenertz); – Hauptwerk zur Geschichte

des Humanismus: G. Cammelli, I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo I. Manuele Crisolora, Florenz 1941.

<sup>2</sup> DIIGE XI 447 (J. Gouillard).

die Quellen des Symbolums, d. h. Schriftstellen zu den einzelnen Artikeln des Credo; d) ein kurzer Abriss der Glaubenslehre und e) ein Aufsatz über das Priestertum. 83 Erotapokriseis beantworten Anfragen des Bischofs Gabriel von Pentapolis, wobei sich Symeon auf das Vorbild Basileios' des Großen gegenüber Amphilochios von Ikonion beruft. Neben dogmatischen, moraltheologischen und seelsorgerlichen Fragen nehmen auch hier Recht und Liturgie einen breiten Raum ein.

Unediert sind kirchliche Dichtungen, z. B. ein Kanon auf den hl. Demetrios und sieben Gebete.<sup>1</sup>

Ausgabe: PG 155, 33–952; neugriech. Athen 1909, 2 Bde; – einen liturg. Einzeltraktat ed. B. Laurdas: *Συμεών Θεσσαλονίκης, Ἀκριβὴς διδάξεις τῆς ἑορτῆς τοῦ Ἁγίου Δημητρίου, Γρηγόριος Παλαμῆς* 39 (1956) 327–342.

Neben diesen Namen gibt es eine Liste von Theologen, die von Allatius über Demetrakopulos auf Ehrhard (S. 114–115) forttradiert wurde, Theologen, die alle Polemiker gegen die lateinische Lehre gewesen sind oder sein sollen, ohne daß man recht viel mehr als den Namen von ihnen weiß. Ich gebe diese Liste hier wieder – soweit des einen oder anderen Namens nicht schon an anderer Stelle gedacht wurde oder noch wird – und werde versuchen, einige Bemerkungen dazu zu machen.

Niketas Myrsiniotes wird von Demetrakopulos als Verfasser eines Briefes über theologische Fragen an die Adresse des Bessarion und eines Werkes über den Ausgang des Hl. Geistes genannt. Ein solches Werk über den Ausgang des Geistes steht unter diesem Namen im Vat. 1122. Niketas sei Priestermonch auf Rhodos gewesen. Auffällig ist folgendes: Aus dem Codex Holkham 90 wissen wir, daß Neilos Diasorenos, der Erzbischof von Rhodos, ursprünglich Niketas Myrsiniotes hieß. Doch ist es kaum glaublich, daß sich dieser Erzbischof an die offenbar sehr viel jüngeren Joseph Bryennios und Bessarion in theologischen Fragen gewandt habe. Vielleicht haben wir es mit einem Neffen zu tun.<sup>2</sup>

Andronikos Dukas Sguros wird von Demetrakopulos ebenfalls mit einer Schrift gegen die Lateiner angeführt. Er ist wohl sicher identisch mit jenem Homonymos, der im Anschluß an das erste Buch der kydonianischen Übersetzung der Summa contra Gentiles eine wohlausgeführte schematische Übersicht über die Einteilung der Menschen unter dem Gesichtswinkel von Gottes Vorsehung und Vorherbestimmung gegeben hat (cod. Florent. Conventi oppr. 117). Daß er noch in die byzantinische Zeit fällt, beweist der Anfang des Werkes gegen die Lateiner, wo der Kaiser angesprochen wird. Und da sich sein Schema im Anschluß an Kydones und Scholarios findet, dürfen wir ihn wohl auch in die Zeit des Scholarios versetzen. Auch im Mosq. 253 tritt er neben Scholarios auf.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 112 f.; – DTC XIV 2, 2976–2984 (M. Jugie); – Jugie I 454–455. III passim; – Emereau, EO 24 (1925) 176; – L. Petit, EO 5 (1901–1902) 95–96 und 18 (1916–1919) 250.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 844; – R. J. Loenertz, *Pour la chronologie des*

*oeuvres de Joseph Bryennios*, RevEtByz. 7 (1949) 12–32, bes. S. 15; – Demetrakopulos, Ὁφθ. Ἑλλ. 91.

<sup>3</sup> Demetrakopulos 96; – H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Rom 1937, 147–149.

Die Liste nennt ferner zwei Erzbischöfe von Bulgarien, Adrianos und Matthaios. Ein Erzbischof Matthaios wird von Joannes Plusiadenos neben Theophylaktos (11./12. Jahrhundert) erwähnt. Er dürfte also kaum der Zeit des Plusiadenos oder auch nur dem 13. Jahrhundert angehören. Schon Allatius bemerkt: *De Matthaeo ipse non habeo, quid dicam*. Wenn ihn H. Gelzer in seiner Erzbischofsliste Mitte des 14. Jahrhunderts einreicht, so ist dies rein willkürlich.<sup>1</sup>

Der Erzbischof Adrianos, den Gelzer mit aller Reserve dem 13. Jahrhundert zuweist, ist nach S. Vailhés ansprechender Vermutung wohl ins 12. Jahrhundert zurückzudatieren.<sup>2</sup>

Basileios Studites dürfte der ganzen Beschreibung nach, die beim Anonymus Allatii zu finden ist, niemand anderer sein als Basileios von Achrida (siehe oben S. 626). Der Metropolit Leon von Preslava gehört dem 11./12. Jahrhundert an; es ist offenbar Leon von Markianupolis. Siehe oben S. 610.

Einem Athanasios Kydones weist Allatius ein Werk „*De separatione ecclesiae Romanae a quattuor reliquis patriarchis*“ zu. Die neueren Kydones-Forschungen haben, soviel ich sehe, keinen Athanasios Kydones ergeben, von dem ein solches Opusculum bekannt wäre. Es dürfte sich kaum um etwas anderes handeln als um eine Neuausgabe des immer wieder aufgelegten Standardwerkes über den römischen Abfall aus der Zeit nach Kerularios.<sup>3</sup>

Von einem Angelos Gregorios enthält der Mosq. 208 drei Werkchen: 1. über die Termini *διὰ* und *ἐκ* in der Trinitätslehre, 2. über den Unterschied von *πέμψις*, *δόσις* und *ἐκπόρευσις* und 3. über die Azymen. Die Fragestellung hat viel Ähnlichkeit mit der des Angelos Panaretos.<sup>4</sup>

Mit Nikolaos, Bischof von Zakynthos, ist wenig Staat zu machen. Demetrakopulos verweist auf B. Montfaucon, *Bibliotheca Bibliothecarum* S. 234, wonach die Napolitanische Bibliothek von ihm ein unediertes Werk gegen die Lateiner enthalte. Die Notiz Montfaucons bezieht sich jedoch nicht auf Neapel, sondern auf Florenz. Die Hs., die Montfaucon meint, ist höchstwahrscheinlich der Laur. V 36 und sie enthält die Polemik des Nikolaos von Hydrus, hier Tarantinos genannt (im Katalog), was wohl als Zakynthinos mißdeutet wurde.

Der Mönch Matthaios, auf den Demetrakopulos verweist, wobei er Paris. gr. 1115 zitiert, dürfte Matthaios Blastares sein.<sup>4</sup>

Von einem Mönch und Philosophen Nikephoros enthält der Mosq. 208 „*Hypothetische Syllogismen über den Ausgang des Hl. Geistes*“. Ebenso der Mosq. 262.<sup>5</sup>

Nur nebenbei muß hier auch der Philosoph Georgios Gemistos Plethon († 1452) erwähnt werden. Zwar hat er scharfe theologische Kontroversen ausgelöst, die vor allem Gennadios II. Scholarios vorantrieb, seine eigenen,

<sup>1</sup> Allatius, *De perpetua consensione*, Köln 1848, 872–873; – H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida*, Abh. der Sächs. Gesellschaft der Wiss. XX 5, Leipzig 1902, 13.

<sup>2</sup> Allatius, a. a. O. 478; – DHGE I 613–614 (S. Vailhé); – vgl. oben S. 659.

<sup>3</sup> Demetrakopulos, a. a. O. 97.

<sup>4</sup> a. a. O. 96–97.

<sup>5</sup> a. a. O. 97.

die Theologie berührenden Werke sind jedoch keine Produkte christlicher Überlegungen. Plethon ging es um eine weltanschauliche Umstellung des griechischen Volkes, um die Erneuerung des Hellenentums als der Grundlage der Widerstandskraft des Reiches gegenüber dem Ansturm des Islam und anderer Mächte. Er ist politischer Philosoph.

In diesen Zusammenhang gehören nicht nur seine Schriften über die Differenzen zwischen Platon und Aristoteles, sondern auch die vorhandenen theologischen Reste aus der *Νόμων συγγραφή*, besonders das schon vor Fertigstellung der *Συγγραφή* veröffentlichte Kapitel *Περὶ εἰμαρμένης* sowie eine neuaufgefundene Vorlesung *περὶ τύχης* im Vatic. 1413. Auch die Schrift über den Ausgang des Hl. Geistes oder besser gesagt gegen die Florentiner Union räumt den politischen Überlegungen den Hauptplatz ein.

Die Zuweisung des anonymen Traktates *Περὶ θεοῦ* im Paris. gr. 1309 und im Vatic. 1002 an Plethon durch Allatius entbehrt der Stütze. Man weiß auch nicht, was es mit *De incarnatione Filii dei* in der Liste des Allatius auf sich haben soll.<sup>1</sup>

Über die Differenzen zwischen Platon und Aristoteles: PG 160, 889–929; – Antwort auf die Gegenschrift des Scholarios: PG 160, 979–1020; – zu den Einwänden Bessarions: PG 161, 717–721. 721–724; – *Περὶ εἰμαρμένης*: C. Alexandre, *Πλάτωνος νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα*, Paris 1858, 64–78 und PG 160, 961–964; – Über die Florentiner Synode: PG 160, 975–980; – eine weitere Schrift über das Thema ist noch unediert.

Die letzten zwanzig Jahre der byzantinischen Theologie sowie die paar Dezennien, welche man die unmittelbare nachbyzantinische Theologie nennen könnte – etwa bis zum Tod des Gennadios Scholarios und des Kardinals Bessarion –, stehen unter dem Eindruck des letzten Versuches, die Union zwischen der römischen und der griechischen Kirche zu schließen. Die beherrschende Gestalt unter den Bekämpfern dieser Union ist Markos Eugenikos. Als Sohn eines Beamten des Patriarchats wurde er in Konstantinopel 1391/92 geboren. Sein Taufname war Manuel. Seine Lehrer waren Joannes Chortasmenos, Plethon und wohl auch Makarios Makres. Bald eröffnete er auch selbst eine jener Privatschulen kleinen Umfangs, auf welche sich damals das Bildungswesen in Konstantinopel beschränken mußte. Hier waren z. B. Theodoros Agallianos und Scholarios seine Schüler. Gegen 1418 wurde er Mönch auf der Insel Antigone und dann im Georgios-Kloster in den Mangana in Konstantinopel. Dem Konzil von Ferrara-Florenz wohnte er, schon Metropolit von Ephesos geworden, als Vertreter des Patriarchen von Antiocheia teil. Er war auf der Synode der schärfste und unversöhnlichste Gegner des Unionsgedankens, verließ schließlich die Sitzungen und führte die Opposition in Privatzirkeln weiter. Er unter-

<sup>1</sup> Auch aus der Plethon-Literatur braucht hier nur ein Ausschnitt gegeben zu werden: Ehrhard 121; – Jugie I 469; – DTC XII 2393–2404 (E. Stéphanou); – ders., *Études récentes sur Plethon*, EO 31 (1932) 207–217; – ders. *Ἡ εἰμαρμένη ἐν τῷ φιλοσοφικῷ συστήματι τοῦ Πλάτωνος*, *Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου*, Athen 1935, 315–320; – L. Mamalakes, *Γεώργιος Γεμιστός Πλάτων*, Athen 1939; – M. Anastos, *Pletho's*

*calendar and liturgy*, *Dumbarton Oaks Papers* 4 (1948) 183–305; – Einer der wichtigsten Beiträge zum Verzeichnis der Werke Plethons: R. et F. Masai, *L'oeuvre de Georges Gémiste Pléthon*, *Académie de Belgique, Bulletin de la classe des Lettres*. *Ve sér.* 40, 6 (Bruxelles 1954) 536–555; – vgl. auch F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956 (Hauptwerk).

schrieb auch den Horos der Union nicht und reiste nach Beendigung des Konzils in seine Metropole. Ohne Berät des Sultans konnte er jedoch hier nicht verweilen. Er begab sich nach dem Athoskloster Batopedion, wurde aber auf dem Wege dorthin wegen seiner Opposition von der kaiserlichen Polizei verhaftet und zwei Jahre in Lemnos interniert. Nach seiner Freilassung ging er 1442 nach Konstantinopel – das unbestrittene Haupt der Unionsgegner, für deren Sache er bis zu seinem Tod im Jahre 1445 (23. VI.) mit allen Mitteln wirkte. Er wurde bald als Heiliger verehrt; sein eigener Bruder Joannes Eugenikos schrieb das Offizium für sein Fest.

In die aktuelle Polemik der Zeit scheint Markos zunächst mit zwei Büchern gegen die Antipalamiten eingegriffen zu haben, in denen wieder ein ungemildeter Palamismus vorgetragen wurde. Seine Lehre faßte er am Schluß in 72 κεφάλαια zusammen, die auch gesondert überliefert sind. Nur diese Kephalaia sind ediert. Die antilateinische Polemik des Markos ist zwar monoton, aber vielfältig. Aus den Verhandlungen in Ferrara besitzen wir drei Reden über das Fegefeuer, an denen vielleicht Bessarion mitgearbeitet hat, als er noch auf seiten der griechischen Position stand. Ebenfalls der ferrarensisch-florentinischen Periode gehören 56 Syllogismen gegen die Lateiner und eine ebenso gefärbte Vätersammlung an; dann ein Pamphlet gegen die lateinische Konsekrationslehre, ein Glaubensbekenntnis, eine Rede an Papst Eugen IV., deren Höflichkeit verschwindend ist, ein Dialog über den berühmten Zusatz zum Symbolon und schließlich ein Bericht über die Vorkommnisse auf dem Konzil.

Die Polemik geht auch nach der Synode weiter; so wird in einer Rede Scholarios, sein zukünftiger geistiger Erbe, ziemlich scharf angefaßt, weil er so lange zu den Lateinern gehalten; ein Brief an den Presbyter Georgios von Methone richtet sich gegen den lateinischen Ritus, eine äußerst heftige Enzyklika ruft zum Widerstand gegen die Union auf und eine ganze Reihe weiterer Briefe dienen demselben Zweck. Hier ist auch seine Rede auf dem Sterbebett zu nennen, die sich vorwiegend an Georgios Scholarios wendet.

Die Kephalaia gegen die Antipalamiten: ed. W. Gass, Die Mystik des Nikolaos Kabasilas vom Leben in Christo, Greifswald 1849, 217–232; ein bei Gass fehlendes Kapitel bei Jugie II 102–103; – (Vielleicht ist Eugenikos identisch mit dem Mönch Markos des Coisl. 288 „Gegen Barlaam und Akindynos“, von dem B. Montfaucon [Bibl. Coisl. 404–406] Plan und Kapitelverzeichnis ediert hat); – Die meisten antilateinischen Stücke des Markos hat L. Petit teils erstmals, teils in besserer Gestalt herausgegeben; PO XV 1, Paris 1920, und XVII 2, Paris 1923; – einzelne Stücke auch in PG 160; – Enzyklika: 112–204; – gegen Scholarios: 1092–1096; – Syllogismen gegen die Lateiner: 161, 12–244; – über das Filioque: 160, 1100–1104; ~ Glaubensbekenntnis: 160, 13–109; über die Konsekration: 160, 1080–1089.

Während diese Polemik, wahrscheinlich mit Ausnahme der palamitischen Schrift, der zweiten Lebenshälfte des Markos angehört, scheinen die übrigen Schriften zumeist seiner Jugend zu entstammen. Hier sind zunächst liturgische und homiletische Werke zu nennen. Wir kennen Kanones auf die Theotokos, von denen acht ediert sind, einen weiteren auf den Patriarchen Euthymios II. († 1416), einen Kanon mit Akoluthia auf Symeon Metaphrastes, einen weiteren auf Joannes Damaskenos, auf die hl. Engel; dann Stichera auf die hl. Katharina und auf Konstantinos und Helena. Markos



hat auch das liturgische Offizium erklärt; von dieser Erklärung ist die unedierte Erläuterung zum Epiphaniestfestkreis vielleicht nur ein Exzerpt. Von drei iambischen Kanones des Joannes Damaskenos hat er eine Wortklärung gegeben, ebenso zu einer Reihe weiterer kirchlicher Dichtungen.

An Reden auf Festtage kennen wir ein Enkomion auf Demetrios, Ephraem, auf den hl. Makarios, Abt des Georgios-Klosters im Stadtteil Mangana, und eine Prosphonesis auf den hl. Georgios selbst. Schließlich sei in diesem Zusammenhang auch ein Hypomnema auf den Propheten Elias erwähnt.

Kanones auf die Theotokos: ed. K. Oikonomos, *Ἑγμνοδίων ἀνέκδοτα*, Athen 1840, 89–132; – auf Euthymios: ed. E. Legrand, *RevEtGr.* 5 (1892) 422–426. 6 (1893) 271–272 (Notes von E. Bouvy), und A. Diamantopulos, *Ἑκκλ. Φάρος* 9 (1912) 124–147; – auf den Metaphrasten mit Akoluthie: ed. A. Papadopulos-Kerameus, *Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη*, Konstantinopel 1884, 100–105, und V. G. Vasilevskij, *Sinodalnyj kodeks Metafrasta*, Petersburg 1899, 74–75; – Erklärung des Offiziums: PG 160, 1164–1200.

Ein weiterer Abschnitt der Schriftstellerei des Eugenikos ist der Aszetik gewidmet. Markos schrieb einen Dialog über den Gehorsam, verschiedene *κεφάλαια παραινετικά*, eine Schrift über die acht Kapitalsünden in Form eines Kanons, eine kurze Dissertation über das Jesugebet und einen Brief an den gefallenen Mönch Theodoros. Eine Homilie über das Vaterunser und ein Kommentar zum Glaubensbekenntnis dürfte eher seinem Bruder Joannes Eugenikos zugehören.

Mehr exegetischer Natur sind eine Reihe von Erotapokriseis und einzelne *κεφάλαια*, von denen nur wenig ediert ist. Sie behandeln z. B. die Frage nach der *κένωσις*, nach den fünf Talenten, nach den Gegensätzen zwischen evangelischen Räten und sozialer Ordnung, nach der Parabel vom Senfkorn, nach den Früchten des Hl. Geistes usw.

Schließlich sind noch einige theologische Gelegenheitsarbeiten zu nennen, die mehr dogmatischer Natur sind. So verfaßte er einen Aufsatz über die Natur der Engel gegen Joannes Argyropulos, einen weiteren über die immer wieder behandelten *ἔροι τῆς ζωῆς* an einen Mönch Isidoros, der Georgios Scholarios und Theophanes von Medeia auf den Plan rief,<sup>1</sup> einen weiteren über logische Schwierigkeiten des Auferstehungsdogmas und andere über die Erlösung durch Christi Blut, über die Seele der Tiere, über Unität und Pluralität in Gott usw. Dem Kaiser Joannes VIII. beantwortete er eine Aporie betreffend den Vorsehungsglauben. Schließlich sind hier auch noch 19 Erotapokriseis über die verschiedensten Themata zu nennen.<sup>2</sup>

Parainetische Kapitel: griech.-russ. A. Norov, Unedierte Werke des Markos von Ephesos und Georgios Scholarios, Paris 1858, 43–53; – Auszüge daraus: *Σωτήρ* 15 (1892) Nr. 3 und 4; – Über das Jesugebet: Vulgärgriech. und anonym: *Φιλοκαλία*, Venedig 1783; – über die Kenose: *Σωτήρ* 13 (1890) 65–71; – über die Früchte des Geistes: a. a. O. 12 (1889) 341–342; – über die Engel: S. Lampros, *Ἀργυροπούλεια*, Athen 1910, ρκ'–ρκε' (fälschlich unter dem Namen des Scholarios); – über die "Ἐροι ζωῆς: PG 160, 1193–1200; – über die Tierseele: M. Euangelides, *Ἐκκοσπενταετηρίς τῆς Καθηγησίας Κωνσταντίνου Σ. Κόντου*, Athen 1893, 387–397 (nicht identisch mit dem folgenden!); – Aporie des Kai-

<sup>1</sup> Dazu vgl. H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Litera-*

*tur der Byzantiner*, Rom 1937, 152–157.

<sup>2</sup> Beck, a. a. O. 132–134.

sers Joannes VIII.: ed. A. Jahn, Zeitschrift f. histor. Theologie 15 (1845) 42–73 ohne den Anfang; – Anfang: S. Lampros, Παλαιολόγεια και Πελοποννησιακά I, Athen 1912–1923, 135; – das Ganze nochmals fälschlich unter dem Namen Amirutzes:<sup>1</sup> N. B. Tomadakes. Ἐπετηρίς 22 (1952) 118–130 und nochmals unter dem Namen M. Eugenikos: A. N. Oikonomides, Μικρασιατικά Χρονικά 8 (1958) Sonderdruck 32 S.; – Περὶ ἀναστάσεως: A. Schmemmann, Θεολογία 22 (1951) 51–64.

Markos Eugenikos ist wohl der schärfste und unnachgiebigste Gegner jeder Art von dogmatischer Union mit Rom. Was seinen diesbezüglichen Werken an wendiger und umfassender Argumentation gebricht, ersetzt er durch die massenpsychologisch wirksamere, nicht abreißende Wiederholungen und durch pamphletartige Ausfälle. Trotzdem wäre es ungerecht, ihn nur nach dieser Polemik zu beurteilen. Für eine Gesamtwürdigung müßten seine übrigen theologischen Essays und seine asketischen Schriften herangezogen werden, die unter dem Einfluß des christozentrischen Rinnovamento des Nikolaos Kabasilas zu stehen scheinen. Hier bleibt der Forschung noch ein weites Feld.<sup>2</sup>

Ein treuer Mitkämpfer seines Bruders Markos war der Diakon und Nomophylax Joannes Eugenikos. Geboren in Konstantinopel im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts, besuchte er das Konzil von Ferrara, nahm aber an den Verhandlungen kein Interesse und verließ die Synode noch im Jahre 1438. Im Kampf gegen die Union scheint er zeitweise – vielleicht nach Sparta – verbannt worden zu sein, doch finden wir ihn 1448 wieder in der Hauptstadt. Den Fall der Stadt überlebte er, jedoch nicht in der Hauptstadt selbst. Er scheint dann sein Leben als Lehrer der griechischen Sprache gefristet zu haben.

Seine dogmatische Hauptschrift gilt der Widerlegung des Tomos der Florentiner Union. Daneben verfaßte er (noch ungedruckte) Traktate über das mönchische Leben, über den Eintritt in den Ordensstand und die Pflichten des Beichtvaters. Gegen den Zusatz zum Glaubensbekenntnis schrieb er eine eigene Auslegung des Symbolon.

An kirchlichen Reden – alle ungedruckt – sind zu nennen ein Enkomion auf den persischen Martyrer Jakob, eine Dank- und Lobrede offenbar im Anschluß an eine lokale Synode in Mistras, auf welcher die Union verworfen wurde, eine Rede auf Christi Himmelfahrt, eine Homilie über das Vaterunser und eine über die Törichten Jungfrauen; schließlich noch eine improvisierte Rede für die Nachfeier von Weihnachten. Die meisten dieser Reden und Werke finden sich im Autograph Paris. gr. 2075, andere im Vind. theol. gr. 186 und im Paris. suppl. gr. 475.

Erwähnt seien schließlich noch seine Briefe, die zum Teil auf den Kampf gegen die Union Bezug nehmen.

<sup>1</sup> N. B. Tomadakes, Ἀμυρούτζεια, Ἀθηνᾶ 57 (1953) 60–68.

<sup>2</sup> Ehrhard 115–117; – ders., Überlieferung I 3, 859. 970; – DTC IX 2, 1968–1986 (L. Petit); – BHG 533i. 573b. 592i. 1676; – LTK VI 958–959 (V. Laurent); – Jugie I 455–458; – Balanos 177–182; – V. Grumel, Marc d'Éphèse, Etudes Franciscans 36 (Barcelona 1925) 425–448; – A. Dia-

mantopulos, Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ ἡ ἐν Φλωρεντίας σύνοδος, Athen 1899; – G. Mercati, Opere minori IV, Vatikan 1937, 101–106; – K. G. Mamone, Μάρκος ὁ Εὐγενικός, Athen 1954 (SA aus Θεολογία 25 [1954]), und dies., Ἀθηνᾶ 59 (1955) 198–221 und Ἐπετηρίς 27 (1957) 369–386; – N. A. Oikonomides, Νέον Ἀθῆναιον 1 (1955) 41–48. 268–282.

Widerlegung des Unions-Tomos: ed. Dositheos von Jerusalem, *Τόμος καταλλαγῆς*, Jassy 1692, 206–273; ein Fragment daraus bei V. Loch, *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Regensburg 1842, 113–115; – 18 der 36 Briefe ed. E. Legrand, *Cent-dix lettres de F. Fileffe*, Paris 1892, 291–310.

Die hymnographische Tätigkeit des Joannes Eugenikos umfaßt ein nach dem Akathistos gestaltetes Lied auf den Apostel Joannes, eine Akoluthia auf seinen eigenen Bruder Markos Eugenikos und weitere Offizien, z. B. auf den hl. Nikolaos von Myra, sowie verschiedene Kanones und Stichera. Schließlich ist er auch der Verfasser von Prosagebeten, verschiedenen Monodien und Ekphrasen, von Versen über geistliche Themen, die jedoch nicht zur liturgischen Dichtung gehören.<sup>1</sup>

Verse auf den Apostel Joannes: ed. Nikodemos von Naxos, *Κανόνες ὁκτώηχοι*, Leipzig 1799, 84–96; – Akoluthie auf Markos: S. Petrides, *Le synaxaire de Marc d'Éphèse*, Rev-OrChr. 2<sup>e</sup> sér. tome 5 (1910) 97–107; Kürzere Fassung: L. Petit, *Acolouthie de Marc Eugénicos*, Studi Bizantini 2 (1927) 193–235; – 5 Prosagebete: ed. Nikodemos von Naxos, *Ἐπιτομή ἐκ τῶν προφρητανικοδοβαβιτικῶν ψαλμῶν*, Konstantinopel 1799, 74–76. 87–88. 107–110. 124–127. 143–146; – Kanon auf den hl. Eugenios: ed. O. Lampsides, *Ἀρχεῖον Πόντου* 18 (1953) 129–201.

Zu seinen getreuen Helfern konnte Markos Eugenikos auch seinen ehemaligen Schüler Theodoros Agallianos zählen. Er war Diakonos, Hieromnemon des Patriarchen und Dikaiophylax und rückte später zum Oikonomos auf. Seine schriftstellerische Tätigkeit stand ganz im Dienste des Kampfes gegen die Florentiner Union. So veranstaltete er eine Sammlung antilateinischer Texte aus den Vätern und versah sie mit Anmerkungen. Des weiteren kennen wir einen Dialog mit einem Mönch über die gleiche Frage und eine Streitschrift gegen Joannes Argyropulos. Hierher gehören auch drei Briefe. Agallianos unterzeichnete auch den Protest gegen die Synode von Ferrara-Florenz, der offenbar im Frühjahr 1440 von einer Anzahl byzantinischer Kirchenmänner beim Kaiser eingereicht wurde.<sup>2</sup>

Patristische Sammlung: ed. Dositheos von Jerusalem, *Τόμος καταλλαγῆς*, Jassy 1692 432–439; – Dialog: ed. ders., *Τόμος χαρᾶς*, Jassy 1705, 610–633; – Gegen Argyropulos: ed. ders., *Τόμος ἀγάπης*, Jassy 1698, 333–367 und PG 158, 1011–1052; – Brief an Pachomios von Amaseia: ed. L. Petit, EO 14 (1911) 206–207.

Hier sei auch dem δικαιοφύλαξ und μέγας ἐκκλησιαρχῆς Sylbestros Syropulos ein kleiner Platz eingeräumt. Zwar ist seine *Historia vera unionis non verae* kein theologischer Traktat, aber doch zumindest eine Parteischrift. Syropulos entstammt wahrscheinlich der hohen Patriarchalaristokratie von Konstantinopel. Kaiser Joannes VIII. zog ihn bei den Vorverhandlungen zur Unionssynode bei, und Syropulos nahm dann auch an der Synode selbst in Ferrara und Florenz tätigen Anteil als unentwegter Parteigänger des Markos Eugenikos. Zwar unterschrieb er den Horos der Union, rückte aber

<sup>1</sup> Ehrhard 117; – ders., *Überlieferung* I 3, 944; – BHG 773e, 2252–3. 1049g; – Krumbacher 495–497; – Jugie I 458–459; – DTC 1497–1501 (S. Salaville); – Emereau, EO 23 (1924) 197; – S. Petrides, *Les oeuvres de Jean Eugenikos*, EO 13 (1910) 111–114. 276–281; – G. Mercati, *Sopra alcuni autografi di Giovanni Eugenio*,

Bessarione an. 23 vol. 35 (1919) 155–158 = *Opere minori* IV, Vatikn 1937, 61–64; – O. Lampsides, *Ἰωάννου Εὐγενικοῦ Ἐκφρασις Τραπεζοῦντος*, *Ἀρχεῖον Πόντου* 20 (1955) 3–39 (wichtig für Biographie!).

<sup>2</sup> Ehrhard 121; – LTK I 122 (A. Ehrhard); – Jugie I 468–469.

von dieser Unterschrift bald wieder ab. Etwa zwischen 1450 und 1453 verfaßte er rückblickend seine Erinnerungen an die Synode – wahrscheinlich *ἀπομνημονεύματα* genannt, in denen er aus seinen Sympathien und Antipathien kein Hehl macht – kein Geschichtswerk im strengen Sinn des Wortes, aber doch ein bedeutsames Dokument der Memoirenliteratur. Den barocken Titel *Historia vera unionis non verae* bekam das Werk durch seinen Herausgeber, den anglikanischen Geistlichen und späteren Bischof von Bath, Robert Creyghton. Die längst fällige Neuausgabe bereitet V. Laurent vor.<sup>1</sup>

Unvollständige Ausgabe (der erste Teil fehlt): R. Creyghton, den Haag 1660.

Der wichtigste Theologe aber, der das Erbe des Markos Eugenikos übernahm und über die Halosis hinaus fortführte, ist Georgios Kurteses Scholarios, als Patriarch Gennadios II. Er dürfte etwa 1405 in Konstantinopel geboren sein. Sein Vater stammte aus Thessalien. Sein Lehrer war Markos Eugenikos. Doch dürfte ihn dieser kaum in die lateinische Sprache und in das Werk des Thomas von Aquin eingeführt haben. Er muß auch noch andere Lehrer gehabt haben, auch wenn er sich nach guter byzantinischer Sitte einen Autodidakten heißt. Auch Jurisprudenz scheint er studiert zu haben. Bald eröffnete er eine Schule und wirkte zugleich im Gerichtssaal. Zu seinen Schülern gehörten Theodoros Sophianos und Matthaïos Kamariotes. Schließlich wurde er *καθολικός κριτής* und kaiserlicher Sekretär. Er predigte auch regelmäßig vor dem Hof, obwohl er Laie war. Er nahm an den Vorbesprechungen zur Synode von Ferrara teil und reiste selbst, wenn auch etwas verspätet, zur Synode, auf welcher er eine unionsfreundliche Haltung einnahm, ohne es ganz mit den Unionsgegnern zu verderben; hatte er doch schon vor der Synode für eine „oikonomische“ d. h. im wesentlichen unverbindliche Anerkennung der lateinischen Heterodoxie plädiert. Auch nach der Synode scheint seine Haltung nicht völlig eindeutig für die Verwirklichung der Union gewesen zu sein. Es bedurfte der scharfen Zurechtweisung seitens Eugenikos' und wohl auch der Sicherheit über die gewandelten politischen Verhältnisse, um ihn dazu zu bringen, sich schließlich 1443 oder 1444 entschieden gegen die Union zu wenden. Und nun folgte eine Abhandlung nach der anderen gegen die Synode von Florenz und die Lateiner. Das brachte ihm die Feindschaft des Kaisers Joannes VIII. ein, und Kaiser Konstantinos Dragases zwang ihn sogar, sich in ein Kloster zurückzuziehen. Er wählte das Kloster *τοῦ Χαρσιανείου* und aus Georgios wurde Gennadios. Wahrscheinlich war es Lukas Notaras zu verdanken, daß wieder eine Versöhnung zustande kam. Trotzdem opponierte er durch eine Enzyklika und durch Anschläge an seinem Kloster gegen die Erneuerung der Union im Jahre 1452. Beim Fall der Stadt geriet auch er in Gefangenschaft und wurde nach Adrianupolis gebracht. Bald jedoch wurde er nach Konstantinopel zurückgebracht und zum Patriarchen, dem ersten nach dem Fall, bestellt. Es war am 6. Januar 1454. Schon nach zehn Monaten wollte er angesichts

<sup>1</sup> ProtRealEnc. XIX 306–308 (W. Gass-Ph. Meyer); – M. Jugie, Note sur l'„Histoire du Concile de Florence“ de Sylvestre Syropoulos, EO 38 (1939) 70–71; – A. Diamanto-

poulos, Σάββαςτρος Συρόπουλος καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ συνόδου, Jerusalem 1923, SA aus NΣίων 18 (1823) 6 Frts.

der ungeheuren Schwierigkeiten abdanken, konnte diesen Entschluß aber erst zwei Monate später durchführen und zog sich auf den Athos und kurze Zeit später in das Kloster τοῦ Μενουκίως bei Serrai zurück. Noch zweimal nahm er in den späteren Jahren den Patriarchenstuhl ein, ohne daß sich Zeit und Umstände genau angeben ließen. Wohl bald nach 1472 dürfte er gestorben sein.

Das literarische Werk des Gennadios Scholarios gehört zum Umfassendsten, was die byzantinische Theologie hervorgebracht hat.

Ein großer Teil seines Werkes ist der Polemik gewidmet. Nachdem er zur Zeit der Florentiner Synode in nicht weniger als acht Reden, Eingaben und Abhandlungen für die Union plädiert hatte, folgen ab 1443 oder 1444 die antiunionistischen Traktate und Pamphlete in kaum glaublicher Menge. Zunächst ist hier ein großes Werk über den Ausgang des Hl. Geistes zu nennen, das wenigstens z. T. dem Großkommenen Joannes von Trapezunt gewidmet war. Es zerfällt in zwei Bücher mit insgesamt 10 Abschnitten, wozu noch ein Glaubensbekenntnis aus dem Jahre 1446 kommt. Aus demselben Jahre stammt ein antilateinischer Dialog Νεόφρων ἢ Ἀερομυθία sowie ein weiterer Dialog gegen die Täuschungsmanöver der Lateiner; drei weitere kleine Schriften dürften denselben Jahren angehören. In diesen Zusammenhang gehört auch eine Apologie der Ablehnung der Union von Florenz, ein kleineres Stück gegen Bessarion, ein Sendschreiben an Demetrios Palaiologos aus dem Jahre 1450, ein Schreiben an Lukas Notaras und ein weiteres an Kaiser Konstantinos XII., letztere aus dem Jahre 1452, sodann verschiedene Manifeste, Sendschreiben und Threnoi über die erneuerte Union im November 1452 und ein Fragment gegen die Azymen.

Die Polemik für den Palamismus, den Scholarios in gemäßigter Form vertritt, forderte ihn zweimal in die Schranken, und zwar einmal mit einer Arbeit über den Unterschied zwischen Essenz und Energie in Gott und einmal mit einer Deutung einer Stelle des Theodoros Graptos.

Gegen die Juden richtet sich ein Dialog aus dem Jahre 1464 sowie eine Sammlung von Prophetien. Schließlich ist noch die Polemik gegen Georgios Gemistos Plethon zu nennen. Abgesehen von einer Stellungnahme zu den Angriffen Plethons gegen Aristoteles aus dem Jahre 1439, auf die Scholarios 1443 oder 1444 antwortete, wobei er weniger die Verteidigung des antiken Philosophen als die des Christentums im Sinne hatte, griff Scholarios den „Atheismus“ Plethons in einem langen Sendschreiben an den Philosophen selbst an, schrieb an die Despotengattin Theodora in Mistra, befürwortete die Verbrennung der Νόμων συγγραφή und griff die Polemik nochmals nach dem Fall Konstantinopels in einem Schreiben an den Exarchen Joseph und in einem Werke gegen Fatalismus und Vielgötterei auf.

Die Gesamtausgabe der Werke des Scholarios veranstalteten L. Petit, X. A. Siderides und M. Jugie, Oeuvres complètes de Georges (Gennade) Scholarios, Band I–VIII, Paris 1928–1936; – Schriften für die Synode von Florenz: Bd. I 295–374; – Antilateinische Werke: Bd. II und III 1–204; – Gegen die Antipalmiten: Bd. III 204–239; – Gegen die Juden: III 251–314; – gegen Plethon: IV 1–189; – die wichtigsten leicht zugänglichen früheren Ausgaben: PG 160, 665–691 drei Traktate über den Ausgang des Hl. Geistes, 599–630 Brief an Plethon, 633–648 an den Exarchen Joseph, 568–596 gegen die „Athe-

isten“; – S. Lampros, *Παλατολόγια καὶ Πελοποννησιακά* II, Athen 1924, 53–76 gegen die Union, 19–23 gegen Plethons „De legibus“; – Bischof Arsenij, Novgorod 1896, zwei Dialoge über den Ausgang des Hl. Geistes (= Oeuvres III 1–49).

Kulturhistorisch und allgemein wohl von geringerem Interesse als seine Polemik – vorab die gegen Plethon –, aber theologisch bedeutender, sind manche der übrigen Werke des Scholarios zur dogmatischen Theologie. Dabei nehmen den ersten Platz wohl seine fünf Abhandlungen über die göttliche Vorsehung ein. Die erste aus dem Jahre 1459 steckt gleichsam das Problem ab; die zweite (1467) und dritte behandeln besonders in Opposition zu Markos Eugenikos und den beiden Vätern Diodoros und Anastasios Sinaites, die vierte bildet eine Art Resumé mit teilweise schärferen Formulierungen, die fünfte behandelt Vorherbestimmung und menschliches Bittgebet. Die Abhandlungen, die nicht ohne die Kenntnis der thomistischen Theologie denkbar sind, stellen etwas vom Besten dar, was die ausgehende byzantinische Theologie zu bieten hat.

Zu den *Λύσεις* verschiedener theologischer Probleme gehören auch die zahlreichen Lösungen biblischer Stellen und der mit ihnen verbundenen Schwierigkeiten. Wir besitzen eine Sammlung von 6 Aporien zur Schrift und weitere 11 kurze Traktate zu Einzelfragen der dogmatischen, mitunter rein thomistischen Theologie, zum größeren Teil offenbar aus den letzten Jahren des greisen Patriarchen. Hierher gehören schließlich auch 15 *λύσεις*, die in einem Schreiben an den Fürsten Georg I. Branković (1427–1456) zusammengefaßt sind.

Diese kleinen und kleinsten *λύσεις* zeigen die Theologie des Scholarios im besten Licht.

Schließlich hinterließ Scholarios auch zwei Darstellungen des christlichen Glaubens an die Adresse des Islam und eine Reihe von *ἀποκρίσεις* über die Gottheit Christi, die offenbar dazugehören. Bekanntlich entstand diese Darstellung des Glaubens aus der Konversation, die Scholarios mit Mehmed dem Eroberer hatte. Die zweite Fassung ist nur eine Kürzung.

Unmittelbar im Zusammenhang mit den dogmatischen Werken des Scholarios muß seiner Beschäftigung mit der abendländischen Theologie gedacht werden, da gerade diese Beschäftigung einen großen Einfluß auf sein Denken und Arbeiten ausgeübt hat. Gerade für Thomas von Aquin ist der Wunsch des Scholarios bezeichnend: „Wenn du doch Grieche und nicht Lateiner gewesen wärest!“ Scholarios verfaßte eine griechische Epitome der *Summa contra Gentiles* sowie eine Epitome der *Prima Secundae*, ferner eine Übersetzung von *De ente et essentia* und des Kommentars zu *De anima*, sowie weitere kleinere Übersetzungen von Arbeiten des Aquinaten zu Aristoteles, eine Übersetzung der *Summulae logicales* des Petrus Hispanus und von *De sex principiis* des Gilbert de la Porée.

Über die göttliche Vorsehung I–V: Oeuvres I 390–460; – Biblische und theologische Lyseis: III 315–433; – An Georg von Serbien: IV 207–211; – Darstellungen des Glaubens und Fragen über Christi Gottheit: III 434–475; – Übersetzungen: Bd. V–VII; – PG 160, 1105–1126. 539–565. 1125–1138. 1137–1150. 1149–1156 (die fünf Abhandlungen über die Vorsehung); – E. v. Dobschütz, *ArchSlavPhilol.* 27 (1905) 246–257 (an Georg von Serbien); –

Ed. princ. des Traktats über den rechten Glauben an Mehmed: Ch. Papaioannu, 'Εκκλ. Ἀλφ. 16 (1896); die übrigen älteren Ausgaben geben alle eine Fälschung aus dem Ende des 15. Jahrhunderts wieder, auch PG 160, 319–332; – Türkische Übers. des Glaubensbekenntnisses: T. Halasi Kun, Glaubensbekenntnis des Gennadios in türkischer Fassung (ungar.), Budapest 1936.

Es bleibt der Beitrag des Patriarchen zur praktischen Theologie. Hier sind an erster Stelle eine ganze Anzahl von Predigten zu nennen, die er zum Teil vor dem Kaiser gehalten hat; es sind etwa 17 an der Zahl und sie beziehen sich auf die verschiedensten Tage und Feste des Kirchenjahres. Von den Leichenreden sei jene auf seinen Lehrer Markos Eugenikos eigens hervorgehoben. Eine briefliche Darlegung über die Simonie an Kaiser Konstantinos XII. leitet zu seinen Pastorschriften über. Hierher gehört eine Anweisung an Bischöfe über die Glaubensartikel und die Sakramente, ein Abriß der Glaubenslehre an einen Mönch, ein Aufsatz über den Unterschied von läßlichen Sünden und Todsünden, verschiedene Pastorschreiben, teilweise zur Verteidigung seines eigenen Verhaltens, und asketisch-moralische κεφάλαια und ζητήματα. Dazu kommen Gebete in Versen und Prosa und kirchlich-liturgische und paränetische Dichtungen.

Zum Schluß seien auch noch seine Briefe erwähnt.<sup>1</sup>

Predigten: Bd. I 1–246; – Leichenrede auf Eugenikos I 247–254; – über die Simonie: III 239–251; – Pastorschriften: IV 190–309; – Gebete und Dichtungen: IV 310–397; – Briefe: IV 398–503; – Predigt auf das Eisodosfest und auf die Koimesis: M. Jugie, PO XVI 570–587 und XIX 513–525; – auf Eisodos: Lampros, a. a. O. II 136–148.

Den umgekehrten Weg wie Georgios Scholarios nahm seit der Synode von Ferrara-Florenz Gregorios Protosynkellos, der spätere Patriarch Gregorios III. von Konstantinopel (1443–1451). Er hieß Melissenos, wird aber auch Strategopulos (vielleicht Muttername) und auch ἡ Μαμμή, nicht ὁ Μάμμος, genannt. Er war Protosynkellos des Patriarchen von Konstantinopel, vertrat aber auf dem Konzil von Ferrara-Florenz den Patriarchen von

<sup>1</sup> Ehrhard 119–122; – Balanos 196–206; – Jugie I 459–468; – DTC XIV 1521–1570 (M. Jugie); – LTK IV 380–381 (M. Jugie); – Emereau, EO 22 (1923) 424; – BHG, cf. Index auct. s. v. Gennadius; – T. E. Euangelides, Γεννάδιος Β' ὁ Σχολάριος, πρῶτος μετὰ τὴν ἄλωσιν οὐκουμηνικός πατριάρχης, Athen 1896; – J. Dräseke, Gennadios Scholarios, Neue Kirchl. Zeitschr. 8 (1897) 652–671; – M. Jugie, Georges Scholarios et l'Immaculée Conception, EO 17 (1914) 527–530; – ders., Un thomiste à Byzance au XVe s., EO 23 (1924) 129–136; – ders., Georges Scholarios: Oeuvres complètes, Byzantion 4 (1927–1928) 601–637; – ders., Georges Scholarios et St. Thomas d'Aquin, Mélanges Mandonnet, Paris 1930, I 423–440; – ders., Note sur l'édition des oeuvres de Gennade Scholarios à propos du tome III., Ἐπετηρίς 8 (1931) 357–360; – S. Guichardan, Le problème de la

simplicité divine en orient et en occident aux XIVe et XVe siècles, Lyon 1933; – M. Jugie, La forme de l'eucharistie d'après Georges Scholarios, EO 33 (1934) 289–297; – V. Grumel, Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine, EO 34 (1935) 84–96; – A. N. Diamantopulos, Γεννάδιος Σχολάριος ὡς ἱστορική πηγή τῶν περὶ τὴν ἄλωσιν χρόνων, Ἑλληνικά 9 (1936) 285–308; – M. Jugie, L'unionisme de Georges Scholarios, EO 36 (1937) 65–86; – ders., Georges Scholarios, professeur de philosophie, Studi Bizantini 5 (1939) 482–494; – K. G. Bones, Γεώργιος – Γεννάδιος Κουρτέσης ὁ Σχολάριος, Νέα Ἑστία 53 (1953) 814–854; – N. B. Tomadakes, Γεώργιος Σχολάριος καὶ αἱ πολιτικά του ἀναλήψεις, Ἐκκλησια 31 (1954) SA 27 S.; – I. Pulpea-Rămureanu, Ghenadie II Scholarios, Ortodoxia 8 (Bukarest 1956) 71–109.

Alexandria. Auf diese Bevorzugung scheint die bittere Feindschaft zwischen ihm und Markos Eugenikos zurückzugehen. Gregorios war zunächst von der lateinischen Theologie nicht überzeugt, ließ sich aber schließlich für die Union gewinnen. Er berichtet darüber an den Patriarchen von Alexandria und dürfte auch der Verfasser des kaiserlichen Schreibens sein, welches das Unionsdekret nach Alexandria begleitete. Im Jahre 1445 wurde er zum Patriarchen von Konstantinopel bestellt, aber je steifer der Widerstand um Scholarios wurde, desto unhaltbarer wurde seine Lage. Schließlich zog er sich 1451 nach Rom zurück.

Neben den genannten Schriften verfaßte er eine Apologie gegen das Glaubensbekenntnis des Markos Eugenikos und eine weitere Apologie gegen desselben Enzyklika, die auch ins Arabische übersetzt wurde. In einem Schreiben an den Kaiser von Trapezunt erläuterte er den Zusatz zum Symbolon. Unediert sind seine Schriften über die Azymen, den Primat des Papstes und die himmlische Seligkeit. Aus der Zeit seines Patriarchats kennen wir eine Urkunde mit Reliquienbeglaubigung; eine weitere Urkunde stammt aus seiner römischen Zeit. Gregorios starb in Rom im Jahre 1459.<sup>1</sup>

Schreiben nach Alexandria und Begleitschreiben des Kaisers: ed. L. Mohler, Zwei unedierte griechische Briefe über das Unionskonzil von Ferrara-Florenz, Oriens Christ. Neue Ser. 6 (1916) 213–222; – Zwei Apologien mit einem Brief an den Kaiser von Trapezunt: PG 160, 13–248; – Reliquienurkunde: ed. J. van Gheyn, Annales de l'Académie Royale de Belgique, Antwerpen 1903, SA 26 S.; – Urkunde aus Rom: ed. G. Mercati, Scritti d'Isidoro cardinale Rutenio, Rom 1926, 134–135.

Auch Dorotheos Metropolit von Mitylene († ca. 1444) setzte sich auf dem Konzil von Ferrara-Florenz für die Union ein und blieb ihr treu. Vielleicht ist er der Verfasser der griechischen aktenmäßigen Geschichte des Konzils. Erhalten ist auch eine *Διδασκαλία* über den Angriff der Osmanen auf Konstantinopel, die am 15. Juni 1422 unter dem frischen Eindruck dieses Angriffs gehalten wurde. Er starb ca. 1444.<sup>2</sup>

Konzilgeschichte: Mansi XXXI 463 ff.; – Didaskalie: ed. Chr. Loparev, VVrem. 12 (1906) 166–171.

Auch Esaias von Kypros unterstützte die Unionspolitik des Kaisers Joannes VIII. durch ein Schreiben über den Ausgang des Hl. Geistes an einen gewissen Nikolaos Sklengias. Sklengias hatte schon vorher die orthodoxe Lehre verteidigt und ergriff nach dem Schreiben des Esaias nochmals die Feder zur Replik. Von den Schriften des Sklengias ist nichts ediert.<sup>3</sup>

Schreiben des Esaias: PG 158, 971–976.

Von dem Synkletikos Manuel Tarchaniotes Bullotes ist ein unionistisches Glaubensbekenntnis, abgefaßt auf der Synode von Florenz, bekannt

<sup>1</sup> Ehrhard 119; – DTC VI 1863–1864 (R. Janin); – LTK IV 675 (J. Lippl); – Jugie I 487–488; – V. Laurent, Le vrai surnom du patriarche de Constantinople Grégoire III. RevEtByz. 14 (1956) 201–205.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 291; – Ehrhard 122; – LTK III 426 (R. Janin); –

Catholicisme III 1046 (V. Laurent); – L. Mohler, Der Kardinal Bessarion, Paderborn 1923, 59–69; – V. Laurent, RevEtByz. 9 (1951) 163–169.

<sup>3</sup> Ehrhard 113, 114; – Jugie I 488; – DTC VIII 1, 82 (L. Petit).



geworden, wie solche Erklärungen auf Befehl des Kaisers nach der Union auch von den anderen Teilnehmern verlangt wurden. Es sei hier als Beispiel für alle übrigen kurz erwähnt. Tarchaniotes Bullotes hat öfters als Gesandter Joannes' VIII. fungiert und im Auftrag und als Stellvertreter des Kaisers die Unionsverhandlungen geführt.

V. Laurent, *La profession de foi de Manuel Tarchaniotès Boullotès au concile de Florence*, *RevEtByz.* 10 (1952) 60–69.

Von Joseph II., Patriarch von Konstantinopel (1416–1439), soll ein Exzerpt über das Filioque im antilatinischen Sinn erhalten sein (z. B. Monac. gr. 68). Doch handelt es sich dabei entweder um eine Fälschung oder Joseph II. wurde mit dem I. Träger dieses Namens verwechselt. Joseph II. war jedenfalls ein Anhänger der Union, zu der er sich noch auf seinem Sterbebett in einer Art Testament – der „letzten Meinung“ – bekannte.<sup>1</sup>

„Letzte Meinung“: ASS August I 185–186 und Mansi XXX 1007.

Mehr und mehr macht sich unter den unionsfreundlichen byzantinischen Gelehrten und Theologen im 15. Jahrhundert die Tendenz breit, in Italien Zuflucht zu suchen. Hier müßte schon Demetrios Kydones genannt werden, sowie ein ganze Anzahl seiner Schüler. Einer jüngeren Generation dieser Flüchtlinge gehört Joannes Argyropulos an, der bekannte Initiator einer griechischen Philologie in Italien. Er war zunächst Lehrer der Grammatik in Konstantinopel und lehrte sodann Griechisch in Padua. Zeitweilig kehrte er nach Konstantinopel zurück. 1456 berief ihn Cosimo de' Medici als Lehrer an die Florentiner Akademie und Papst Sixtus IV. zog ihn später nach Rom, wo er am 26. Juni 1487 starb. Neben seiner Lehrtätigkeit waren es vor allem seine Übersetzungen aus dem Griechischen (z. B. die nikomachische Ethik), die ihm einen Namen machten. Von theologischen Werken sind ein *συναπτικώτατον* über den Ausgang des Hl. Geistes und eine Erklärung des Horos des Konzils von Florenz zu nennen, beide im unionistischen Sinn. Wir besitzen von ihm auch 12 kurze *ἑρωταποκρίσεις*, Lösungen von Aporien eines kyprischen Arztes, unter denen sich auch theologische Probleme (Vorherbestimmung usw.) befinden.<sup>2</sup>

Über den Hl. Geist und das Florentinum: PG 158, 991–1008; – *Erotapokriseis*: ed. S. Lampros, *Ἀργυροπούλεια*, Athen 1910, 142–174.

Einer der eifrigsten Vertreter der Union von Florenz, Metropolit Isidoros von Kiev, ist zwar in erster Linie – wissenschaftlich gesehen – Humanist, darf aber hier nicht übergangen werden, weil er nicht selten auch schriftstellerisch in die dogmatischen Auseinandersetzungen eingegriffen hat.

<sup>1</sup> LTK V 576 (A. Michel); – Jugie I 555; – J. Belanidiotes, *ΝΣΙών* 11 (1914) 362–368; – J. Gill, Joseph II, patriarch of Constantinople, *OrChrPer.* 21 (1955) 79–101; – V. Laurent, *Les origines princières du patriarche de Constantinople Joseph II.*, *RevEtByz.* 13 (1955) 131–134; – Metrop. Gennadios, *Ἡ ἐν Φλωρεντία διαμονή τοῦ*

*οἰκουμένου ππτριάρχου Ἰωσήφ τοῦ Β'*, Istanbul 1955.

<sup>2</sup> Ehrhard 121. 122; – LTK I 634 (F. Schühlein); – Jugie I 489; – DHGE VI 91–93 (J. Dedieu); – G. Cammelli, *I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo II*, Florenz 1941; – G. Mercati, *Opere minori* IV, Vaticano 1937, 108.

Isidoros ist höchstwahrscheinlich nicht, wie man gemeint hat, slavischer Herkunft, sondern ein Grieche, geboren in der Nähe von Monembasia (etwa um 1385). Wahrscheinlich schon 1403 findet er sich in Konstantinopel ein, wo er eine ausgezeichnete Bildung erhält. Spätestens 1409 kehrt er in die Peloponnes zurück und wird Mönch, wahrscheinlich im Michaels-Kloster von Monembasia. 1429 finden wir ihn als Vertreter seines Metropolitens in Konstantinopel und 1334 geht er – jetzt Hegumenos des Demetriosklosters in Konstantinopel – als Gesandter nach Basel. 1336 bekommt er die russische Metropole übertragen. In Florenz müht er sich neben Bessarion um die Union und wird 1439 wie Bessarion Kardinal der Römischen Kirche. Im gleichen Jahr geht er als päpstlicher Legat nach Rußland und verkündet in Moskau die Union, wird aber vom Großfürsten gefangen gesetzt. Es gelingt ihm zu fliehen. 1443 ist er für kurze Zeit in Italien, 1446 sicher in Konstantinopel, wohin er 1452–1453 mit einigen Hilfstruppen zurückkehrt und die Erneuerung der Union feiert. Er macht den Fall der Stadt mit, kann aber nachher entfliehen und stirbt am 23. April 1463 in Rom als lateinischer Patriarch von Konstantinopel.

An kirchenpolitischen und dogmatischen Reden kennen wir eine vor dem Konzil von Basel als Antwort auf die Rede des Kardinals Cesarini. Sie wurde schon auf dem Konzil von Giovanni Aurispa ins Lateinische übersetzt; dann eine lange Rede in Florenz, kurz vor der Union. Die Hss. haben uns auch verschiedene Entwürfe und Notizen aus der Florentiner Zeit erhalten. An Dogmatischem ist auch ein kurzer Traktat über die Frage, ob die Teilhabe der Menschen und Engel an Gott sich auf Gottes Wesen oder Energie beziehe, und schließlich ein  $\psi\eta\phi\sigma\mu\alpha$  über die Einberufung eines oikumenischen Konzils mit den besten Vertretern aller Völker zu erwähnen. Eine Rede aus dem Jahre 1443 oder 1445 fordert den Papst auf, die Unionsanhänger in Griechenland nicht im Stich zu lassen. Schließlich sei auch noch eine Klage auf den Brand der Blachernenkirche im Jahre 1434 genannt.

Neben diesen rednerischen Stücken steht eine Anzahl von Briefen, teils in griechischer, teils in lateinischer oder russischer Sprache erhalten; sie beziehen sich zumeist auf seine kirchenpolitische Arbeit im Dienste der Union.

In der erbaulichen Literatur ist Isidoros mit verschiedenen Gebeten und zwei Akoluthien, auf den hl. Demetrios und auf Michael und die Engel, vertreten.<sup>1</sup>

Rede in Basel: ed. anonym S. Lampros, *Παλαιολόγεια και Πελοποννησιακά* I, 1912–1923, 1–14; lat. Mansi XXIX 1235–1250 und XXX 671–685; – *Ψήφισμα*: ed. G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti* . . ., Rom 1926, 162–163; – auf die Blachernenkirche: ders., *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, ser. III, *Memorie* I 1, 26–30 = *Opere minori* IV, Vaticano 1937, 188–192; – Briefe: ed. P. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège* I, Paris 1896, 52–54; N. Jorga, *RevOrLat.* 8 (1900–01); 97. 274; A. W. Ziegler, *BZ* 44 (1951) 570–577; G. Hofmann, *Quellen zu Isidor von Kiev*

<sup>1</sup> Krumbacher 311–312; – LTK V 625 (H. Gerstinger); – P. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, I. Paris 1896; – G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il Cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Vaticana*, Rom 1926; – A. Ziegler, *Isidore de Kiev, apôtre de*

*l'union florentine*, *Irénikon* 13 (1936) 393–410; – ders., *Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche*, Würzburg 1938, bes. 56–71; – D. A. Zakythenos, *Μανουήλ Β' ὁ Παλαιολόγος και ὁ καρδινάλιος Ἰσιδώρος ἐν Πελοποννήσῳ*, *Mélanges O. et M. Merlier* III, Athen 1957, 1–25.

als Kardinal und Patriarch, OrChrPer. 18 (1952) 143-157; - A. G. Welykyj, *Analecta Ordinis s. Basilii II* 1 (1950) 285-292; - A. W. Ziegler, Unveröffentlichte Gebete Isidors von Kiev, OrChrPer. 21 (1955) 327-334.

Die bedeutendste Gestalt der unionistischen Theologie zur Zeit des Falls von Konstantinopel ist Bessarion, Metropolit von Nikaia. Er ist wahrscheinlich im Jahre 1403 in Trapezunt geboren (der Taufname Joannes bleibt unsicher! wahrscheinlicher Basileios). Seine Ausbildung erhielt er in Konstantinopel. Im Jahre 1423 wurde er Mönch. Einer seiner Lehrer war Georgios Chrysokokkes. 1431 erhielt er die Priesterweihe. Darauf begab er sich in die Peloponnes und wurde Schüler des bekannten Philosophen Georgios Gemistos Plethon. Nachdem er schon früher in diplomatischer Mission in Trapezunt erteilt hatte, wurde er 1437 wiederum nach Konstantinopel berufen und auf die Metropole von Nikaia erhoben. Auf der Synode von Ferrara-Florenz nahm er nach einigen Bedenken vollständig die Partei der Unionisten ein, deren Führer er wurde. Das brachte ihm 1439 den Kardinalshut. Er blieb seit dieser Zeit im Westen, vom Papst zu den verschiedensten Legationen in Venedig, Frankreich und Deutschland verwendet, mitten in den Auseinandersetzungen um die platonische und aristotelische Philosophie stehend, das Haupt der griechischen Humanisten in Italien. Als Isidoros von Kiev starb, wurde er zum lateinischen Patriarchen von Konstantinopel ernannt (1463). Er starb am 18. November 1472 in Ravenna.

Zu den frühen dogmatischen Arbeiten des Bessarion gehört eine Widerlegung der Gegenschrift des Gregorios Palamas gegen die *ἐπιγραφαί* des Patriarchen Joannes Bekkos, verfaßt, als er noch nicht auf dem Konzil war. Schon hier lehrt er die wesentliche Gleichheit der Formeln *διὰ* und des lateinischen *ex* in der Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes. In Florenz hielt er für den engeren Kreis der griechischen Bischöfe einen großen *δογματικὸς λόγος ἢ περὶ ἐνώσεως*, in dem er sich gegen den eigenmächtigen Zusatz der Lateiner zum Symbolon wendet, aber erklärt, daß nun das oikumenische Konzil die Möglichkeit biete, die Sache zu sanieren, da *δὲ υἱοῦ* wie *e filio* gleichwertige Formeln seien. Die dogmatische Argumentation ist gegenüber der Widerlegung der Schrift des Palamas hier mehr philosophisch als patristisch. Vielleicht noch auf dem Konzil, jedenfalls bald danach schrieb er auch eine Widerlegung der vier Syllogismen des Maximos Planudes auf rein spekulativer Grundlage, ein Werk, gegen welches dann Gemistos Plethon zur Feder griff. Die Gegenschrift Plethons wurde von Bessarion mit kurzen Randbemerkungen, die hsl. erhalten sind, kritisiert.

Eine große Rechtfertigung der Florentiner Union schrieb Bessarion an die Adresse des Alexios Laskaris Philanthropenos. Sie enthält Nachträge zu seiner dogmatischen Unionsrede, Bemerkungen zu seiner eigenen Person und Berichte über die Vorgänge in Ferrara und Florenz. Die Rechtfertigung dürfte dem Jahre 1449 angehören. Auch die syllogistischen Kapitel seines einstigen Kollegen Markos Eugenios sind zum Teil sein Werk (ab Kap. 18). Wer die ersten siebzehn Kapitel verfaßt hat, ist unsicher; jedenfalls nicht Scholarios; eher schon der spätere Patriarch Gregorios III. Schließlich griff Bessarion diese Themen noch einmal auf in einem Hirtenschreiben anlässlich seiner Ernennung zum Patriarchen von Konstantinopel im Jahre 1463.

Wahrscheinlich ist Bessarion auch Mitarbeiter an den drei Reden über das Fegfeuer, deren Redaktion Markos Eugenikos in Ferrara übernommen hatte.

Neben diesen Beiträgen zur großen Zeitfrage stehen ein paar kleinere dogmatische Arbeiten, so ein Traktat über die Einsetzungsworte als Konsekrationformel, ein Beitrag zur Epiklese-Lehre also; dann eine Schrift über das Zitat aus Joannes 21, 22 „So will ich, daß er bleibe, bis ich komme“, eine im Grunde textkritische Arbeit als Antwort auf eine verlorengegangene Schrift des Georgios Trapezuntios.

Gegen Palamas: PG 161, 244–287 mit Bessarions lat. Übers. 287–310; – *δογματικὸς λόγος*: Mansi XXXI 893–966; PG 161, 543–614; – gegen Planudes: PG 161, 309–318; – an Philanthropenos: PG 161, 321–406; – gegen Markos Eugenikos: PG 161, 11–244; – Pastoral schreiben: PG 161, 449–480 und Bessarions lat. Übers. 480–491; – Über die Einsetzungsworte: lat. PG 161, 493–526; griech. ed. L. Mohler, in: Geisteswelt des Mittelalters, Festschrift M. Grabmann, Münster 1933, 1373–1411 und lat.-griech. dars., Aus Bessarions Gelehrtenkreis, Paderborn 1942, 1–69; – über Jo. 21, 22: lat. PG 161, 623–640; griech. ed. L. Mohler, Römische Quartalschrift 41 (1933) 189–206 und: Aus Bessarions Gelehrtenkreis a. a. O. 71–87.

Schließlich sind noch einige kleinere Schriften zu erwähnen, die wohl den jüngeren Jahren Bessarions angehören. Dazu gehört ein Enkomion auf seinen Patron, den hl. Bessarion, eine Predigt über die Tugenden, eine Homilie über den Text: Glücklicher der Mensch, der Weisheit gefunden, und ein Kanon zu Ehren des hl. Panteleemon.

An Gelegenheitsreden ist eine Rede auf dem Konzil von Ferrara-Florenz zu nennen, die ein Enkomion auf die Konzilsväter darstellt, ferner verschiedene Reden aus seiner Kardinalszeit, die jedoch kaum noch eine Beziehung zur griechischen Theologie aufweisen.

Hier sind auch seine zahlreichen Briefe zu nennen, die gelegentlich vor allem in der früheren Zeit bis 1439 wertvolle Aufschlüsse zur Zeitgeschichte bieten.

Bessarion veranstaltete auch eine Epitome der Asketika des hl. Basileios, von der Prolog und Index gedruckt sind. Als Ganzes ist sie in einer spanischen Übersetzung veröffentlicht.

Ein wichtiger Teil des bessarionischen Werkes gehört nur zum Teil in diesen Rahmen: es ist seine Arbeit im Dienste des Verständnisses Platons, vorab „In calumniatorem Platonis“ und kleinere damit in Zusammenhang stehende Abhandlungen. Dieses Werk hier zu nennen besteht deswegen ein besonderes Recht, weil Bessarion darin mit Platon und der platonischen Philosophie nichts Geringeres vorhat, als was Albertus Magnus und Thomas von Aquin über zweihundert Jahre vorher mit Aristoteles für den Westen unternommen hatten, nämlich diese Philosophie in den Dienst des christlichen Glaubens und Dogmas zu stellen. Dabei ging Bessarion in der Verteidigung Platons freilich nicht so weit wie Plethon, daß er darüber Aristoteles in allen Punkten angriff. Vielmehr verteidigte er Aristoteles gerade auch gegenüber Plethon und ist bemüht, den Unterschied zwischen den beiden antiken Philosophen nicht allzu groß zu sehen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 117–118; – DTC II 801–807 (A. Palmieri); – LTK II 247–248 (F. Lauer); – DHGE VIII 1181–1199 (L. Bréhier); – Jugie I 483–486; – R. Rochol, Bessarion, Studien zur Geschichte der Renaissance, Leipzig 1904; – L. Mohler,

Enkomion auf Bessarion: ed. P. Joannu, *ABoll.* 65 (1947) 107–138; – Rede an die Konzilsväter: *PG* 161, 532–541 (wiederholt mit ital. Übers. von G. Cammelli, *La Rinascita* 1 nr. 4. (1938) 27–53; – Eingabe an die Synode von Konstantinopel (etwa um 1422): ed. Chr. Philippides, *Ἀρχαίων Πόντου* 9 (1939) 3–42; – Rede an den Kaiser Alexios von Trapezunt: ed. Chrysanthos (Philippides), *Ἀρχαίων Πόντου* 12 (1946) 117–130; – lat. Reden: ed. L. Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, Paderborn 1942, 376–403; – Briefe: *PG* 161, 675–745; – S. Lampros, *ΝΕλλην.* 6 (1909) 393–398; – teils unedierte, teils verstreute ed. Briefe ed. M. Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, Paderborn 1942, 413–571 und 647–649; G. Hofmann, *Acht Briefe des Kardinals Bessarion*, *OrChrPer.* 15 (1949) 277–290; E. Legrand, *Cent-dix lettres de Fr. Filelfe*, Paris 1892, 223–289; – Neuausgabe eines Briefes an Amirutztes: N. B. Tomadakes, *Ἐπετηρίς* 22 (1952) 114–134; – ein ital. u. ein lat. Privatbrief: ed. G. Hofmann, *OrChrPer.* 20 (1954) 151–152; – Vorrede zu *Basileios' Asketika*: *PG* 161, 525–529; – In calumn. *Platonis*: ed. L. Mohler, Paderborn 1927; – weitere philos. Schriften: ders., *Aus Bessarions Gelehrtenkreis* a. a. O. 88–150 und *PG* 161, 713–718; – Eine Rede bei der Übertragung des Hauptes des h. Andreas nach Rom: S. Lampros, *ΝΕλλην.* 10 (1913) 59–63, und Euthymios Dionysiates, *Ποντικῆ Ἐστία* 3 (1952) 1314–1318; – *Epitome des Basileios*: span. Übers. Sevilla 1675.

Im Anschluß an Bessarion seien einige Byzantiner genannt, deren Wirken wohl eher der Geschichte des Humanismus und der Renaissance angehört als der byzantinischen Theologie, die aber doch gelegentlich auch theologische Werke versucht oder verfaßt haben und das Bild vom Ausgang der byzantinischen Theologie in Italien, Kreta usw. abrunden. An erster Stelle sei der um 1400 in Thessalonike geborene Theodoros Gazes genannt, der als Freund der Florentiner Union zum engeren Kreis um Bessarion gehörte und mit verschiedenen Abhandlungen in den erbitterten Streit um Platon und Aristoteles eingriff, dessen Hauptdokument Bessarions *In calumniatorem Platonis* ist. Wir treffen Gazes zwar nicht auf dem Konzil von Florenz, wohl aber als Lehrer in Pavia (1440), Ferrara (1447), als Übersetzer in Rom, dann am Hof von Neapel. Gestorben ist er 1478. Seine Schrift *De fato* ist eine akademische Vorlesung und steht außerhalb des aristotelisch-platonischen Streites. Hsl. erhalten ist eine Darstellung des Unionsdekretes von Florenz und eine Apologie der griechischen Ansichten über das Fegefeuer. Sein Hauptverdienst beruht in der Mitarbeit an der großen Platonapologie Bessarions.<sup>1</sup>

*De fato*: ed. J. W. Taylor, University of Toronto 1925, und nochmals L. Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*; Paderborn 1942, 236–246; dort auch weitere Abhandlungen und Briefe: 151–158. 204–235. 247–273. 572–592.

Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, Paderborn 1923; – A. A. Kyros, *Βησσαρίων ὁ Ἑλληγν* 2 Bde, Athen 1947; – J. W. Taylor, *Bessarion the Mediator*, *Transactions and Proceedings of the American Philol. Association* 55 (1924) 120–127; – J. Dräseke, *Zu Bessarion und dessen neuen Briefen*, *ZwischTheol.* 49 (1906) 366–387; – E. Candal, *Bessarion Nicaenus in Concilio Florentino*, *OrChrPer.* 6 (1940) 417–466; – R. Loenertz, *Pour la biographie du cardinal Bessarion*, *OrChrPer.* 10 (1944) 116–149; – Z. V. Udalcova, *Der Parteienkampf im Byzanz des 15. Jahrhunderts und die*

*Tätigkeit des Bessarion* (russ.), *VVrem.* 27 (1949) 294–307; 28 (1950) 106–132; – A. G. Keller, *A Byzantine admirer of „western“ progress: Cardinal Bessarion*, *Cambridge Hist. Journal* 11 (1955) 343–348; – O. Lampsides, *Datierung des Ἐγκώμιον Τραπεζούντος* von Kardinal Bessarion, *BZ* 48 (1955) 291–292.

<sup>1</sup> A. Gercke, *Theodoros Gazes, Festschrift der Univ. Greifswald* 1903; – J. W. Taylor, *More light on Theodore Gaza*, *Classical Philology* 21 (1926) 333–340; – L. Mohler, *Theodoros Gazes, seine bisher ungedruckten Schriften und Briefe*, *BZ* 42 (1943/9) 50–75.

Weniger sympathisch und irenisch als die Person des Gazes ist die des Georgios Trapezuntios, der 1396 von trapezuntischen Eltern auf Kreta geboren wurde und wie Gazes sein Brot in Italien als Übersetzer, Hofhumanist und diplomatischer Zwischenträger verdiente. Er stand in heftigen Streitigkeiten mit den übrigen griechischen Emigranten und hatte nicht nur wegen seiner schlechten Übersetzungen aus dem Griechischen, sondern auch wegen gefährlicher Beziehungen zu Mehmed manchen Tadel einzustecken und mußte gelegentlich sogar in die Kerker der Engelsburg. Er starb 1485/86 in Rom. Georgios übersetzte Kyrillos von Alexandria, Eusebios von Kaisareia und Basileios von Kappadokien. Zur griechisch-lateinischen Kontroverse trug er mit zwei Schriften über den Ausgang des Hl. Geistes bei, welche auch den päpstlichen Primat und die Infallibilität behandelten und zur Union mit Rom aufforderten. Auch an Kaiser Joannes VIII. schrieb er einen Brief, worin er ihn zum Festhalten an der Union aufforderte. Obwohl Sekretär von Päpsten, schrieb er aber auch an Mehmed Briefe und schickte ihm sein Werkchen *Περὶ τῆς ἀληθείας τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως*, das wenige Wochen nach der Erstürmung Konstantinopels entstanden war und worin er dartut, daß zwischen Islam und Christentum die Unterschiede nicht bedeutend seien, so daß man sich vom Eroberer die Einigung der Welt in Glaube und Sitte erwarten könne. Zu erwähnen ist auch noch eine Abhandlung über die Schriftstelle: *Sic eum volo manere*, zu der dann auch Bessarion Stellung nahm. Schließlich verfaßte Georgios auch ein Martyrium des Andreas von Chios († 1465) und vielleicht auch eine Akoluthie auf den hl. Charalampos.<sup>1</sup>

Über den Ausgang des Hl. Geistes: PG 161, 769–868; – Das Werk *Περὶ πίστεως* ed. G. Th. Zoras, Γεώργιος ὁ Τραπεζούντιος καὶ αἱ πρὸς ἑλληνοτουρκικῶν συνενώσεων προσπάθειαι αὐτοῦ, Athen 1954; – an Kaiser Joannes VIII.: PG 161, 895–908; – über *Sic eum volo manere*: PG 161, 867–882; – Briefe an Mehmed II.: ed. A. Mercati, OrChrPer. 9 (1943) 65–99; – Leben des Andreas von Chios: ASS Mai VII 185–188; – Akoluthie auf Charalampos: erschienen 1694, 1748 usw.; – unzugänglich blieb mir Ai. K. Saros, Βίος ἀγίου Ἀνδρέου Ἀργέντη τοῦ Χίου καὶ ἀκολουθία αὐτοῦ ποιηθεῖσα ὑπὸ τοῦ Οἰκονόμου Μάρκου Ἁγ. Βασιλάκη, Athen 1935, so daß ich nicht angeben kann, ob hier das Martyrium des Georgios Trapezuntios verwendet wird.

Michael Apostoli(o)s, geb. um 1422, ist ein Schüler des Joannes Argypoulos und nahm lebhaft teil an der Erneuerung der Union 1452–1453. Zuerst ein Gefangener der Türken, konnte er bald nach Italien fliehen und ließ sich dann für ständig – von Abstechern zu Bessarion nach Italien abgesehen – in Kreta nieder. Seine Freundschaft mit den Lateinern verscherzte ihm aber mehr und mehr die Achtung der griechischen Kreter. Er ist der Ptochoprodromos der griechischen Emigration († 1480). Viele seiner Schriften sind noch ungedruckt. Hier seien genannt ein Dialog über die Trinität *Μενέξενος*

<sup>1</sup> Ehrhard 122; – DTC VI 1235–1237 R. Janin); – LTK IV 400–401 (J. Lippl); – Jugie I 488–489; – Emereau, EO 22 (1923) 427; – G. Castellani, Giorgio di Trebizonda, Nuovo Archivio Veneto 9, 1 (Venezia 1896) 1–22; – G. Zoras-C. Giannelli, Il trattato *Περὶ τῆς ἀληθείας τῆς τῶν*

*χριστιανῶν πίστεως πρὸς τὸν Ἀμπεῶν . . . di Giorgio da Trebisonda, Studi Bizantini 5 (1939) 577; – A. Mercati, Le due lettere di Giorgio da Trebisonda a Maometto II, OrChrPer. 9 (1943) 65–99; – F. Babinger, Mehmed der Eroberer, München 1953, 265–267. 270.*

ἡ περὶ Τριάδος) und eine Rede über den Ausgang des Hl. Geistes zugunsten des Filioque, in der jedoch der Anspruch zurückgewiesen wird, die lateinische Theologie sei wegen ihrer philosophischen Methode der griechischen vorzuziehen. Wir kennen auch ein Glaubensbekenntnis von ihm, gerichtet an Kaiser Konstantinos XII., sowie eine Leichenrede auf Kardinal Bessarion. Weitere Schriften gehören der aristotelisch-platonischen Kontroverse an.<sup>1</sup>

Glaubensbekenntnis: ed. A. Demetrakopulos, Ἐθνικὸν ἡμερολόγιον 1870, 355 ff.; – auf Bessarion: PG 161, CXXVII–CXL; – über den Ausgang des Hl. Geistes gegen die Methode der Lateiner: ed. B. Laurdas, Ἐπετηρίς 19 (1949) 235–244; – Dialog Menexenos: ed. B. Laurdas, Κρητικὰ Χρονικά 6 (1952) 51–58; – Briefe ed. H. Noiret, Lettres inédites de Michel Apostolis, Paris 1889; – Gebet: ed. B. Laurdas, Tome commémoratif du Millénaire de la Bibliothèque Patriarcale d’Alexandrie, Alexandria 1953, 47–52.

Einer der treuesten Anhänger Bessarions und der Union von Florenz war Bischof Joseph von Methone, sicherlich identisch mit Joannes Plusiadenos. Joseph ist gebürtiger Kreter und wird von Bessarion zwischen 1463 und 1470 zum Ekklesiarches und 1470 zum Protopapas der Insel ernannt. Wohl bald hernach wurde er Bischof von Methone. 1498 finden wir ihn in Rom. 1500 dürfte er bei der Eroberung der Stadt Methone durch die Türken den Tod gefunden haben.

Ein Großteil seines Schaffens gilt der Verteidigung der Florentiner Union. In einer dieser Verteidigungsschriften behandelt er fünf Punkte: den Hl. Geist, die Eucharistie, das Fegfeuer, die Visio beatifica und den Primat. Die Methode ist die patrologische unter Berücksichtigung der lateinischen Patristik. Ein λόγος ἀπολογητικός richtet sich besonders gegen die Enzyklika des Markos Eugenikos und ist voll persönlicher Anspielungen und Erinnerungen. Über die Unterschiede zwischen der lateinischen und der griechischen Lehre und die Synode von Florenz geht auch ein Dialog, an dem sich sieben Personen beteiligen. Unediert ist eine Invektive gegen die schismatischen Kreter.

Auch dichterisch feierte Joseph seine Synode. Erhalten ist ein Kanon auf das Florentinum sowie ein Synaxar für ein Offizium zu Ehren der Synode. Schließlich verfaßte er auch einen Kanon auf den hl. Thomas von Aquin.

Die praktische theologische Schriftstellerei des Bischofs umfaßt 61 διδασκαλῖαι für die Fastenzeit. Es handelt sich dabei jedoch um keine Originalarbeiten, sondern um Übersetzungen aus dem Lateinischen. Schließlich existiert neben einem Brief an die Kreter auch ein Brief über die Liebe.<sup>2</sup>

Verteidigung für Florenz: PG 159, 1109–1393; – gegen Eugenikos: PG 159, 1023–1094 und Mansi XXXI a, 1203 ff.; – Dialog: PG 159, 959–1025; – Kanon u. Synaxar notiz auf die Synode: ed. J. Pasini, Manusc. codicum Taurin. Pars I, Turin 1794, 273–278; PG 159, 1095–1106 und Mansi Suppl. V 215–225; – Kanon auf Thomas von Aquin: ed. R. Cantarella, ArchFrPraed. 4 (1934) 145–185; – Brief an die Kreter: J. Hardt, Catalogus

<sup>1</sup> Ehrhard 122; – DHGE III 1030–1035 (S. Salaville); – LTK I 568; – L. Mohler, Kardinal Bessarion, Paderborn 1923, passim.

<sup>2</sup> Ehrhard 118–119; – DTC VIII 1526–1529 (L. Petit); – LTK V 577 (A. Michel); –

Jugie I 486–487; – Ehrhard, Überlieferung I 3, 524–525 (Anm.); – N. B. Tomadakes, Μιχαὴλ Καλοφρενῆς Κρής . . . , Ἐπετηρίς 21 (1951) 110–117; – M. Candal, La „Apolo-gia“ del Plusiadenos a favor del Concilio de Florencia, OrChrPer. 21 (1955) 36–57.

codd. mss. graec. bibliothecae reg. Bavaricae II, München 1806, 256; – gegen die schismatischen Kreter: ed. B. Laurdas, *Κρητικά Χρονικά* 5 (1951) 252–262.

Der Metropolit Makarios von Nikomedeia war der Sprecher einer Rede der Synodos Endemosa – vielleicht auch ihr Verfasser –, die sich an Joannes VIII. Palaiologos wandte und die Primatslehre der Synode von Florenz bekämpfte. Die Rede begleitete ein Dokument, in dem fünf Metropoliten dem Kaiser ihre Unterwerfung unter das Unionsdekret aufsaßen.

Eingabe an den Kaiser: Scholarios, *Oeuvres complètes* III 188–193; – das Dokument der Absage: S. Petrides, *Documents sur la rupture de l'union de Florence*, EO 14 (1911) 204–207.

Unter den Beratern des Kaisers Joannes VIII., die mit Scholarios und anderen nach Florenz gingen, war auch Georgios Amirutzes. Er trat auf der Synode übereifrig für die Union ein und verfaßte damals ein Glaubensbekenntnis, das er dem Kaiser in öffentlicher Sitzung überreichte. Später wurde er Großlogothetes und Protovestiarios des Kaisers David von Trapezunt (1458–1462). Jetzt widerrief er seine zustimmende Haltung zur Union. Er verfaßte zu diesem Behufe ein Sendschreiben an Demetrios, Herzog von Nauplia, das sich als historischer Bericht *περὶ τῶν συμβεβηκότων ἐν τῇ Φλωρεντινῇ συνόδῳ* ausgibt, historisch aber sehr unzuverlässig ist, dafür um so polemischer die Primatsansprüche des Papstes, das Filioque im Credo usw. angreift.

Die Fama will wissen, daß Amirutzes nach dem Fall von Trapezunt<sup>1</sup> zum Islam übergetreten sein soll. Jedenfalls dürfte er sich trotz eines Dialogs über den christlichen Glauben mit dem Sultan Mehmed mehr und mehr von der kirchlichen Überzeugung und Praxis entfernt haben. Außer den genannten Werken, dem Dialog mit dem Sultan und einem ungedruckten Gebet haben sich keine weiteren theologischen Schriften des Amirutzes erhalten. Die Aporienlösung für Kaiser Joannes VIII. über Vorsehung und menschliche Schwäche gehört sicherlich nicht ihm, sondern Markos Eugenikos (siehe oben S. 757). Amirutzes starb 1475, nachdem er seine Söhne im Islam erzogen und am Hof des Sultans untergebracht hatte.<sup>2</sup>

Das Glaubensbekenntnis: ed. M. Jugie, EO 36 (1937) 175–180; – an den Herzog von Nauplia: ed. L. Mohler, *Eine bisher verlorene Schrift von Georgios Amirutzes*, *Oriens Christ.* NS 9 (1920) 20–35, und nochmals: M. Jugie, *La lettre de Georges Amiroutzès au Duc de Nauplie Démétrius sur le concile de Florence*, *Byzantion* 14 (1939) 77–93; – Dialog mit Mehmed lat. ed. J. Werner, Nürnberg 1514.

Zu den Helfern des Patriarchen Gennadios Scholarios im Kampf gegen die Platon-Renaissance des Georgios Gemistos Plethon gehört Matthaios Kamariotes, Sohn eines Priesters aus Thessalien. Er kam früh nach Konstantinopel und heißt deswegen manchmal auch Βυζάντιος.

<sup>1</sup> An dem er sicherlich nicht unschuldig war. Siehe zu den Rehabilitierungsversuchen des Amirutzes: N. B. Tomadakes, *Ἐτούρκεισεν ὁ Γεώργιος Ἀμιρούτζης; Ἐπετηρίς* 18 (1948) 99–143, und O. Lamprosidis, *Πῶς ἠλώθη ἡ Τραπεζοῦς; Ἀρχεῖον Πόντου* 17 (1952) 15–54; – F. Babinger, *La date de la prise de Trébizonde par les Turcs* (1461), *RevEtByz.* 7 (1949) 205–207,

und ders., *Mehmed der Eroberer*, München 1952, 208. 209. 256. 264–268. 501. 538.

<sup>2</sup> Ehrhard 122; – Krumbacher 785; – L. Mohler, *Bessarion*, Paderborn 1923, passim; – E. Legrand, *Bibliographie hellénique des XV<sup>me</sup> et XV<sup>me</sup> siècles*, Bd. III, Paris 1903, 195–204; – S. Lampros, *Δελτίον* 2 (1885–1889) 275–282.



Er war ein Schüler des Scholarios und wurde nach dem Fall der Stadt durch Scholarios zum μέγας ῥήτωρ bestimmt. Kaum schon vor 1453 schrieb er eine Widerlegung der fatalistischen Lehren Plethons in zwei Büchern, wobei er philosophische und theologische Gesichtspunkte gleichermaßen berücksichtigte. Eine Schrift über das Tabor-Licht gegen die Barlaamiten, die man ihm mitunter zuteilt, scheint älter zu sein und dürfte einem Matthaïos des 14. Jahrhundert angehören. Ungedruckt ist eine Erklärung des Glaubensbekenntnisses und ein ἀντιρρητικὸς περὶ ποιμαντικῆς ἱεραῆς sowie ein Kommentar zu den Briefen des Synesios. Die homiletische Überlieferung – die rein rhetorische und grammatische steht hier nicht zur Sprache – kennt auch eine Rede auf die drei Hierarchen. Die Hss. nennen unter seinem Namen auch iambische Kanones. Kamariotes dürfte um 1490 gestorben sein.<sup>1</sup>

Gegen Plethon: ed. H. S. Reimarus, Leyden 1721; – den Reimarus unbekanntem Schluß von Buch II, ed. C. Astruc, Scriptorium 9 (1955) 246–262; – auf die drei Hierarchen: ed. K. J. Dyobuniotes, Ἐπετηρίς 10 (1933) 55–71.

Zum Kreis des Patriarchen Scholarios gehört schließlich auch Theophanes von Medeia, ein Verwandter des Markos Eugenikos. Er hat die verschiedensten kirchlichen Posten bekleidet, so den eines μέγας ῥήτωρ und schließlich den höchsten Patriarchatsposten des μέγας οἰκονόμος. Etwa zwischen 1467 und 1470 wurde er Metropolit des thrakischen Medeia. Theophanes war ein treuer Mitarbeiter des Scholarios und ein scharfer Kritiker der kirchlichen Mißstände und der Intrigen in diesen Jahrzehnten nach dem Fall der Stadt. 1474 ist er nicht mehr Metropolit von Medeia. Ob dieses Jahr auch sein Todesjahr ist, steht nicht fest. Von Theophanes sind uns philosophisch-theologische Opuscula erhalten geblieben, die stark mit den Ansichten des Eugenikos und Scholarios verhaftet sind. Eines davon befaßte sich z. B. mit der göttlichen Vorsehung, eine andere Schrift behandelt den Ursprung der Menschenseele. Schließlich besitzen wir über das Vorsehungsproblem noch einen Briefwechsel mit dem Philosophen Amirutzes, der vielleicht mit Georgios oder einem seiner Söhne identisch ist. Die Briefe des Theophanes sind vier an der Zahl, die des Amirutzes, der fragt und opponiert, drei.<sup>2</sup>

Über die Seele und die Generation: ed. Hadji Nikos im Anschluß an seine Ausgabe von Werken des Nikephoros Blemmydes, Leipzig 1784; – über die Vorsehung: ed. S. Eustratiades bei Spyridon-Eustratiades, Catalogue of the Greek manuscripts in the library of the Laura on Mount Athos, Cambridge 1925, 421–434; – Briefwechsel mit Amirutzes u. a.: a. a. O. 412–421.

Einer der letzten antilatinischen Polemiker aus der Peloponnesos war Joannes Moschos, Lehrer in Mistras, der Lukas Notaras einen Nachruf widmete. Er schrieb eine Ἀπάντησις gegen die lateinische Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes (Escor. Y III 18).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 121. 122; – ders., Überlieferung I 3, 868; – BHG 48 a; – A. Biedl, Matthaëus Camariotes, BZ 35 (1935) 337–339; – G. Mercati, Scritti di Isidoro 44; – Emereau, EO 23 (1924) 409; – H. Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner, Rom 1937, 108–111; – Ch. Astruc, Manu-

scrits autographes de Matthieu Camariotes, Scriptorium 10 (1956) 100–102.

<sup>2</sup> Ehrhard 121; – Beck, Vorsehung 154. 157; – E. Stéphanou, Théophane de Médie: Opuscules philosophiques, EO 31 (1932) 165–176.

<sup>3</sup> Ehrhard 121. 122.

## B. PREDIGER

Das letzte Jahrhundert der byzantinischen Geschichte kennt wiederum eine ganze Reihe von Homiliaren von eigenem Gepräge. Das umfangreiche des Gregorios Palamas wurde schon erwähnt. Das dem Patriarchen Philotheos Kokkinos zugesprochene hat sich allerdings bei näherem Zusehen als das alte Patriarchalhomiliar herausgestellt. Trotzdem bleiben noch einige andere zu erwähnen.

An erster Stelle ist ein Panegyrikon zu nennen, dessen auszeichnendes Charakteristikum der stark lokale Charakter seiner Themen ist. Es stammt von dem Bischof Antonios von Larissa, der zwischen 1340 und 1364 bezeugt ist. Das Panegyrikon umfaßt, soweit es sich aus den Textzeugen eruieren läßt, siebzehn Reden, kann aber sehr wohl umfangreicher gewesen sein. Neben Marien- und Herrenfesten begegnen hier Heilige wie Oikumenios von Trikkala, der aber mit dem Exegeten Oikumenios „von Triikka“ nichts zu tun hat, und ein Kyprianos, Bischof von Larissa, vielleicht der Vorgänger des Antonios. Die Predigten, von denen keine ediert ist, scheinen für die byzantinische Provinzgeschichte von Wert zu sein. Eine Ausgabe hatte N. A. Bees in Aussicht gestellt.<sup>1</sup>

Patriarch Kallistos I. von Konstantinopel (1350–1353, 1355–1363) ist in seinen Schicksalen eng mit der politischen Geschichte seiner Zeit verbunden. Er war zuerst Mönch im Iberon-Kloster auf dem Athos und Begleiter des Palamas auf seinen Reisen. Er unterschrieb auch den Hagioriten-Tomos des Jahres 1339. 1350 wurde er zum erstenmal Patriarch. Wegen seiner Treue zu Joannes V. Palaiologos setzte ihn Joannes VI. Kantakuzenos 1354 ab. Mit der Restauration der Palaiologen mußte ihm 1355 Philotheos Kokkinos wieder weichen. Ihm gelang es, die kirchliche Suprematie über Bulgarien zum Teil wiederherzustellen; andererseits widersetzte er sich erfolgreich den Unionsbestrebungen seines Kaisers. Schon während seines ersten Patriarchats widmete er sich mit Nachdruck der Verbreitung des Palamismus (Synode von 1354) und ließ darin auch später nicht nach.

Unter dem Namen eines Patriarchen Kallistos von Konstantinopel ist im Chilandarkloster (cod. 8) ein Homiliar mit 52 Homilien und Didaskalien erhalten. Drei weitere Reden überliefert der Vind. th. gr. 279 (15. Jahrhundert). Es scheint sicher, daß es sich dabei um unseren Kallistos und nicht um den zweiten seines Namens handelt. Der cod. Chilandar scheint der einzige umfassende Überlieferungszeuge zu sein. Das Kirchenjahr scheint nur mit sechs Homilien vertreten zu sein, während sich die übrigen mit verschiedenen Materien befassen. Das Homiliar wurde auf Befehl des Petrus Moghila 1637 ins Russische übersetzt.

Die Propaganda für den Palamismus betrieb der Patriarch vor allem durch seine hagiographische Schriftstellerei. Von ihm stammt eine Biographie des

<sup>1</sup> N. A. Bees, Zur Schriftstellerei des Antonios von Larissa, *ByzNgrJbb.* 12 (1935–36) 300–318. 319; – Ehrhard, Überlieferung I 3, 687–690; – S. Petrides, *EO* 6 (1903) 307–310; – J. Schmid, Ökumenios der Apokalypsenausleger und Ökumenios der Bischof von Triikka, *ByzNgrJbb.* 14 (1937–1938) 322–330.

Gregorios Sinaites, des Begründers des Hesychasmus auf dem Athos. Gelegentlich wird sie fälschlich Philotheos Kokkinos zugeteilt. Wahrscheinlich ist Kallistos auch der Verfasser der griechisch nicht mehr bekannten Vita des hl. Theodosios von Trnovo. Er schrieb auch ein Enkomion auf den hl. Joannes den Faster, einen Mönch des Petra-Klosters in Konstantinopel († um 1100).

Unter seinen Patriarchalakten finden sich neben juristischen Stücken solche, die ebensogut in die theologische Literaturgeschichte eingereicht werden können, z. B. eine Ermahnung beim Klostereintritt u. a.<sup>1</sup>

3 Homilien aus dem cod. Chiland. 8: ed. S. Eustratiades, *Ἐκλογ. Φάρος* 8 (1911) 112–137; – eine auf Kreuzerhöhung aus dem Vindob. ed. J. Gretser, *Opera omnia* II, Regensburg 1734, 187–197; – Bios des Gregorios Sinaites: ed. P. Pomjalovskij, Petersburg 1894; eine altrussische Übers. ed. P. A. Syrku, Pamjatniki der Gesellschaft der Liebhaber des alten Schrifttums 272, Petersburg 1908; – Enkomion auf Joannes den Faster, ed. H. Gelzer, *ZWissTheol.* 29 (1886) 64–89; – Patriarchalakten: *ActDipl.* I 301–447.

Makarios Chumnos (gest. ca. 1382) ist der Gründer der *Néa Movή* in Thessalonike. Er mußte später auf kaiserlichen Befehl die Leitung des Studiu-Klosters in Konstantinopel übernehmen, wofür Gabriel, der spätere Metropolit von Thessalonike die *Néa Movή* übertragen bekam. Ähnlich einem Theodoros Studites und einem Neophytos Enkleistos hinterließ auch Chumnos für seine Mönche, und zwar für die der *Néa Movή* eine Anzahl von katechetischen Reden. Der Codex Metoch. s. Sepulchri 455 enthält 42 solcher Katechesen über alle möglichen Gegenstände des geistlichen Lebens, zum Teil auch auf Heilige, z. B. den Stadtpatron Demetrios. Er schrieb aber auch eine Regel für seine Stiftung (*Ῥποτύποις*). Wir kennen außerdem eine Leichenrede für zwei seiner Mönche (mit Begleitbrief) und sein geistliches Testament.<sup>2</sup>

Rede auf Demetrios (Schluß): ed. B. Laurdas, *Γρηγόριος Παλαμᾶς* 38 (1955) 346–350; – Klosterregel, Leichenrede mit Brief und Testament: ed. V. Laurent, *Ecrits spirituels inédits de Macaire Chumnos*, *Ἐλληνικά* 14 (1955) 40–86.

Der Patriarch Makarios von Konstantinopel (1376–1379. 1390–1391) erscheint im cod. 558 des Hauptklosters der Meteora (s. 16) als Verfasser

<sup>1</sup> Ehrhard 157. 158. 174. 175. 205; – ders., *Überlieferung* I 3, 524. 854. 881. 966; – BHG 424. 722. 858 v. 892. 1112 m; – Jugie I 448–449; – DTC XI 1790–1792 (J. Guillard); – LTK V 757 (A. Ehrhard); – *Catholicisme* II 391–392 (M. Jugie); – Zum Homiliar in russischer Übersetzung: E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIIe siècle*. IV, Paris 1896, 135; – Zum Leben des hl. Theodosios: V. Zlatarski, Sofia 1904 (bulg. Text); – V. Kisselkov, *Die Vita des hl. Theodosios von Trnovo als historisches Dokument* (bulg.), Sofia 1926, und ders., *Der hl. Theodosios von*

Trnovo (bulg.), Sofia 1926; – V. Mošin, *Sv. patrijarh Kalist i srpska crkva*, *Glasnik Srpsk Pravosl. Crkve* 9 (1946) 192–206.

<sup>2</sup> BHG Index auct. s. n. Macarius Chumnos; – V. Laurent, *Le métropolitte de Thessalonique Gabriel et le couvent de la Nea Moni*, *Ἐλληνικά* 13 (1954) 241–255; – G. I. Theoharides, *Ἡ Νέα Μονή Θεσσαλονίκης, Μακεδονικά* 3 (1955); – V. Laurent, *Une nouvelle fondation monastique des Choumnos: La Nea Moni de Thessalonique*, *RevEtByz.* 13 (1955) 109–130; – A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη* V, Petersburg 1915, 18–26.

einer Predigt auf Mariä Geburt. Das Incipit Παρθενική πανήγυρις σήμερα läßt vermuten, daß es sich um ein Pseudepigraph handelt. Eine Predigt mit demselben Incipit gehört Proklos von Konstantinopel an.<sup>1</sup>

Unter dem Namen Proklos: PG 65, 680–92.

Ein weiteres Homiliar verfaßte der Patriarch Neilos von Konstantinopel (1379–1388), ein begeisterter Anhänger des Palamas. Die Überlieferung des Homiliars ist sehr spärlich, was auf keine große Beliebtheit schließen läßt. Die Ordnung scheint chronologisch zu sein, jedenfalls folgt sie nicht dem Kirchenjahr. Neben den eigentlichen Predigten auf das Kirchenjahr enthält es auch Gelegenheitsreden, etwa auf den Tag, an dem er zum Priester geweiht wurde oder über der πνευματική ἀρχή in der Kirche u. a. Insgesamt sind 43 Reden erhalten. Dazu kommen noch zwei Enkomien, das erste auf den hl. Gregorios Palamas und das zweite auf den hl. Anthimos, Metropoliten von Kreta.

Der Vindobonensis phil. gr. 241 (1446) erwähnt von Neilos einen Traktat über das Antiminsion.

In Form eines Testaments kennen wir auch einen asketischen Traktat an Mönche über das koinobitische Leben. Dazu kommen schließlich verschiedene Patriarchalerlasse.<sup>2</sup>

Auf Gregorios Palamas: PG 151, 655–678; – auf Anthimos: ed. K. J. Dyobuniotes, Ἐπετηρίς 9 (1932) 56–79; – Akten: ActDipl. II 1–111, und S. Lampros, ΝΕΛΛ. 6 (1909) 174–178. 242–243.

Zu den Predigern dieser Zeit gehört auch Philotheos von Selymbria. Er stammt aus Dakibyze in Bithynien, wo er als Sohn des Priesters Charitonimos das Licht der Welt erblickte und auf den Namen Philemon getauft wurde, während Philotheos sein Mönchsname ist. Zum Bischof von Selymbria dürfte er etwa im zweiten Patriarchat des Philotheos Kokkinos ernannt worden sein. Die hsl. Überlieferung kennt aus dieser Zeit verschiedene Predigten, z. B. eine Rede auf die hl. Engel, auf das Fest der Enthauptung des Täufers, auf die Drei Hierarchen (zu unterscheiden von einer Rede gleichen Themas des Patriarchen Philotheos), ferner ein Enkomion auf den hl. Agathonikos und ein Leben des Mönches Makarios von Konstantinopel. Von welchem der beiden Philotheoi die ungedruckte Ostersonntagsrede ist, ist noch nicht festgestellt.

Mit höchster Wahrscheinlichkeit dürfen wir Philotheos von Selymbria auch jenen ungedruckten Διάλογος περί θεολογίας δογματικῆς zuschreiben, der offenbar eines der kuriosesten Stücke der byzantinischen Polemik darstellt. Es handelt sich um eine Art Drama mit einem Chor der Sophisten. Spieler sind die Haupthelden der palamitischen Kontroverse: Sophianos, Philotheos, Barlaam, Palamas, Akindynos, Gregoras, Dexios, Argyros, Atuemes, der Kaiser usw. Die Ansichten der einzelnen Theologen werden getreu wiedergegeben und die Personen selbst offenbar richtig charakterisiert. Dabei

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 294.

I 3, 704–709; – BHG 719; – Jugie I 450; –

<sup>2</sup> Ehrhard 175; – ders., Überlieferung V. Laurent, EO 32 (1933) 405–410.

scheint aber auch die Ironie des Verfassers eine bedeutende Rolle zu spielen und nicht immer ist man sicher, ob er der Debatte den Ernst abgewinnen kann, mit dem sie von den Partnern geführt wird. Das Werk wurde meist Philotheos Kokkinos zugeschrieben, kann aber erst verfaßt worden sein, als Kokkinos schon Metropolit von Herakleia war, während der Verfasser des Dialogs sich als Mönch ausgibt. Eine hsl. Notiz verweist uns mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Verfasserschaft des Bischofs von Selymbria.<sup>1</sup>

Enkomion auf Agathonikos: PG 154, 1229–1240 (unvollst.); – Leben des Makarios: A. Papadopoulos-Kerameus, *Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη*, Konstantinopel 1884–1886, 46–59; – der ungedruckte Dialog im *Patmiacus* 366.

Die großen sozialen Auseinandersetzungen in der Stadt Thessalonike im 14. Jahrhundert brachten es wohl mit sich, daß dort die bischöflichen Prediger weniger als in einer anderen Stadt des Reiches sich auf die rhetorische Konvention beschränken konnten. Das zeigt sich u. a. auch bei Isidoros Glabas, der von 1380 bis 1396 Metropolit von Thessalonike war und eine umfassende Predigtstätigkeit entfaltete. Bei allem Prunk der Rhetorik legt er doch nachdrücklich den Ton auf die Zeitbedürfnisse und die großen sozialen Schwierigkeiten seiner Gemeinde. Spätestens im 15. Jahrhundert stellte man sein Homiliar in zwei Bänden zusammen. Die Sammlung umfaßt 47 Nummern, darunter auch einige Gelegenheitsreden, z. B. über die Nächstenliebe, die verbotene *Communicatio in sacris* u. a. Der Aufbau hat viel Ähnlichkeit mit dem Homiliar des Gregorios Palamas, das aber die Sammlung des Isidoros in der Überlieferung weit hinter sich läßt.

So wie schon von diesem Homiliar nur sehr wenig gedruckt ist, so sind die übrigen Schriften des Metropoliten kaum dem Titel nach bekannt. Wir hören von einem Hypomnema auf den Evangelisten Lukas, einer jener immer wiederkehrenden *Computus*-Schriften, einer Reihe von Briefen und einigen Gelegenheitschriften vielleicht kirchenrechtlichen<sup>2</sup> Inhalts. Davon sind nur Briefe veröffentlicht worden.<sup>3</sup>

Aus dem Homiliar: vier Marienpredigten: PG 139, 12–164; eine weitere Predigt ed. B. Laurdas, *Ἑλληνικά*, Παράρτ. 4, 1953, 389–398; – ders., 5 Predigten auf Demetrios, *Ἑλληνικά*, Παράρτ. 5, Thessalonike 1954, 19–65; – Briefe: S. Lampros, *Ἰσιδώρου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης ὁκτώ ἐπιστολά ἀνέκδοτοι*, ΝΕΛΛην. 9 (1912) 343–414.

Auch der Nachfolger des Isidoros, der Metropolit Gabriel, ist durch ein eigenes Homiliar vertreten. Gabriel stammt aus Thessalonike und wurde bald Mönch im Kloster des Makarios Chumnos, dessen Schüler er war. Von

<sup>1</sup> Ehrhard 205; – ders., Überlieferung I 3, 255, 289. 297 u. a.; – BHG 43. 129 j. 748 c. 865 k. 1000.; – I. Sakkelion, *Πατριακή Βιβλιοθήκη*, Athen 1890, 167; – A. Papadopoulos-Kerameus, *Δελτίον* 3 (1889–1891) 462; – DTC XI 2, 1798–1799 (M. Jugie); – Mercati, *Notizie* 246–248.

<sup>2</sup> Vgl. S. Lampros, ΝΕΛΛ. 9 (1912) 343 ff.; – N. A. Bees, *ByzNgrJbb.* 7 (1928–1929) 140–160.

<sup>3</sup> Ehrhard 175–176; – ders., Überlieferung 709–713; – BHG 449 u. 547 n–s. 858 d. 1090. 1099. 1106. 1116. 1892t. 1934 e. 2351 d; – LTK V 625 (A. Ehrhard); – L. Petit, *EO* 5 (1901–1902) 94–95; – R. J. Loenertz-V. Laurent, *RevEtByz.* 6 (1948) 181–189; – A. E. Bakalopoulos, *Οἱ ὁμιλίαι . . . Ἰσιδώρου ὡς ἱστορική πηγή . . .*, *Μακεδονικά* 4 (1956) 20–34.

Thessalonike aus wurde er als Abt an das Chora-Kloster in Konstantinopel berufen und zugleich zum Aufseher über alle Klöster der Hauptstadt bestellt. Zuerst für den Bischofssitz von Chalkedon bestimmt (1389–1397), wurde er bald auf die Empfehlung des sterbenden Isidoros Glabas hin Metropolit seiner Vaterstadt (1397). Seine Regierungszeit war schwierig, da er zahlreiche Differenzen mit dem Patriarchen Matthaios von Konstantinopel hatte. Gestorben ist Gabriel zwischen 1416 und 1419. Wohl schon bald nach seinem Tode wurde eine Sammlung seiner Predigten veranstaltet, deren genauer Bestand sich aber nicht mehr feststellen läßt. Soweit vorhanden, umfaßt sie 66 Nummern auf verschiedene Sonn- und Festtage des Kirchenjahres in drei deutlich zu scheidenden Gruppen, auf welche dann (17 Nrr.) noch Predigten über die Pflichten des religiösen Lebens und bei verschiedenen geschichtlichen Anlässen folgen.

Gabriel deutet selbst an, daß er in älteren Quellen, besonders in Gregorios Palamas und Isidoros Glabas sein Vorbild gesehen habe. Man darf daneben aber auch noch die Homilien des Joannes Xiphilinos und des Joannes Agapetos nennen. Eine genauere Analyse ist noch nötig. Der Stil Gabriels ist einfach, seine Mitteilungen zum religiösen Leben der Zeit jedoch sehr wertvoll.<sup>1</sup>

Sieben vermutlich in der Demetrioskirche gehaltene Predigten, bes. über sittliche Themen, ed. B. Laurdas, *Γαβριὴλ Θεσσαλονίκης ὁμιλίας*, 'Αθηνᾶ 57 (1953) 141–173.

Hier sei auch das Homiliar eines anonymen Bischofs von Berrhoia genannt, der nicht viel später als Metropolit Gabriel von Thessalonike gelebt haben dürfte. Eine Hs. seiner Predigten (cod. Athen. Gregoriu 39) stammt aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Hier wie bei Gabriel sind in der Sammlung Predigten auf den Cursus des Kirchenjahres mit Gelegenheitspredigten und Reden moralisch-asketischen Inhalts vereinigt. Die Vorbilder des Berrhoiensis sind nicht nur das byzantinische Patriarchalhomiliar, sondern auch Gregorios Palamas und Gabriel von Thessalonike, letzterer bis in die Einzelheiten. Von den Predigten ist noch nichts gedruckt.<sup>2</sup>

Wiederum aus Thessalonike stammt Makarios Makres (geb. ca. 1391). Noch in jungen Jahren wurde er Mönch im Batopedion-Kloster auf dem Athos und dann auf Antrieb des Historikers Georgios Sphrantzes Abt des Pantokratorklosters in der Hauptstadt und schließlich Metropolit von Ankyra. In Sachen der Union ging er im Auftrag des Kaisers kurz nach 1426 zu Papst Eugen IV. Eine zweite Legationsreise brachte der Tod um den Erfolg († ca. 1430). Georgios Scholarios hielt ihm die Leichenrede und die Kirche scheint ihn als Heiligen verehrt zu haben.

Neben einer unbedeutenden Schrift gegen die Lateiner, die sich besonders gegen den Einschub des Filioque richtet, besitzen wir von ihm mehrere Enkomien, so auf die Translation der hl. Euphemia und die dabei geschehe-

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 3, 714–717; – L. Petit, *EO* 5 (1901–1902) 95; – BHG. *Index auct. s. n.* Gabriel; – B. Laurdas, 'Ο Γαβριὴλ Θεσσαλονίκης, 'Αθηνᾶ 56 (1952) 199–214; – V. Laurent, *Le métro-*

*polite de Thessalonique Gabriel et le couvent de la Néa Μονή*, 'Ελληνικά 13 (1954) 241–255.

<sup>2</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 3, 717–720.

nen Wunder, das manchmal auch Manuel II. zugeeilt wird, jedoch zu Unrecht, eine Rede auf David von Thessalonike, die unter dem Namen Manuels II. veröffentlicht ist, eine weitere auf die Väter der sieben ökumenischen Synoden und schließlich einen Bios des hl. Andreas von Kreta. Schließlich ist ihm auch jene Verteidigung der heiligen Jungfrauschaft gegenüber dem Islam zuzuteilen, die L. Petit Manuel II. zusprach. Ob Makres auch die Lobrede auf Gabriel von Thessalonike zugehört, bleibt unsicher.<sup>1</sup>

Gegen die Lateiner: ed. Dositheos von Jerusalem, Τόμος καταλλαγῆς, Jassy 1692, 412–420; – auf Euphemia: Fragm. bei Chr. Loparev, VVrem. 4 (1897) 352–354; – auf David: ed. V. V. Latyšev, Zapiski Odesskago Obščestva Istorii i Drevnostej 30 (1912) 236–251; – Vita des Andreas: Fragm. Loparev, VVrem. 4 (1897) 345–348 und vulgärgriechisch bei Nikodemos, Νέον ἐκλόγιον, 151–155 und Dukakes Juli 33–42; Orig.-Ausg. B. Laurdas, Κρητικά Χρονικά 7 (1953) 63–74.

Ein Diakon und Megas Ekklesiarches Manuel Christonymos hinterließ eine Rede darüber, daß Maria erhaben über Cherubim und Seraphim sei. Die Predigt ist in einer Hs. des 16. Jahrhunderts (Paris. 2135) erhalten. Vielleicht ist dieser Manuel identisch mit jenem Manuel Christonymos, von dem hsl. eine Monodie auf den Fall von Konstantinopel überliefert ist. Möglicherweise gehört er der Mitte des 15. Jahrhunderts an.<sup>2</sup>

Ob der kalabresische Abt Angelos, ein Schüler des Konstantinos Laskaris, noch in die hier zu behandelnde Zeit gehört, ist so fraglich wie bei Manuel Christonymos. In verschiedenen Hss. wird ihm eine Homilie auf den Palmsonntag zugewiesen.<sup>3</sup>

Eine Lobrede auf das Kaiserpaar Konstantinos und Helena, die in ein Panegyrikon Aufnahme fand, das 1481 in Selymbria zusammengestellt wurde, verfaßte der Bischof Ignatios von Selymbria; wir dürfen wohl annehmen, daß Ignatios ein unmittelbarer Vorgänger oder Nachfolger des Philotheos von Selymbria war, der ebenfalls in dieses Panegyrikon Aufnahme fand.<sup>4</sup>

Auf Konstantinos ed. anonym: Ioannu 164–229.

Schließlich sei noch aus der Zeit der Halosis der Protopapas von Kreta, Joannes Symeonakes, genannt, der Lehrer des Rinuccio d'Arezzo; wir kennen von ihm eine kurze Rede auf Joannes Prodromos.<sup>5</sup>

S. G. Mercati, Di Giovanni Symeonachis protopapa di Candia, Miscellanea G. Mercati III, Vatikan 1946, 312–341. Text S. 326–328.

<sup>1</sup> Ehrhard 113–114; – ders., Überlieferung I 3, 153. 313. 315\* 320. 337; – BHG 114. 493 m. 533i. 622. 2342; – Metropolit Athenagoras, Ἐπετηρίς 5 (1928) 187–188; – R. Loenertz, Ecrits de Macaire Macrès et de Manuel Paléologue dans les mss. Vat. gr. 1107 et Crypt. 161, OrChrPer. 15 (1949) 185–193; – B. Laurdas, Ἀθηνᾶ 56 (1952) 199–200.

<sup>2</sup> Ehrhard 176; – ein Manuel, dessen

Beinamen A. Papadopoulos-Kerameus nicht entziffern konnte (Metoch. s. Sep. 252, a. 1566), hinterließ einen Logos über den Glauben in zwei Büchern.

<sup>3</sup> Ehrhard 176.

<sup>4</sup> Ehrhard 205; – ders., Überlieferung I 3, 253. 256; – BHG 362; – P. Heseler, ByzNgrJbb. 9 (1930–1932) 320–337.

<sup>5</sup> BHG 861 m.

## C. ASKESE UND MYSTIK

Obwohl ein Gutteil der Theologie des 14./15. Jahrhunderts jener palamitischen Kontroverse gewidmet war, die ihren Ursprung in der theologischen Begründung eines mystischen Systems hatte, wird diese mystische Theologie in diesen Jahrzehnten nach unserer Kenntnis wenig weitergebildet. Oft scheint es, als hätten die Polemiker vergessen, was sie eigentlich angreifen oder verteidigen wollten. Doch kann sich andererseits gerade dieses Jahrhundert rühmen, den klassischen byzantinischen Mystiker hervorgebracht zu haben, Nikolaos Kabasilas, wobei freilich zu bemerken ist, daß seine Mystik mit derjenigen der Hesychasten – wenigstens äußerlich gesehen – nicht sehr viel zu tun hat.

Zunächst sei hier eines Anonymus gedacht, des Nachfolgers des Theoleptos von Philadelpheia in der Seelenführung der Nonne Eirene Eulogia Chumnaina. Er ist der Verfasser einer Schrift zu Ehren des Patriarchen Athanasios I. von Konstantinopel, sodann einer Abhandlung gegen die Feinde der (klassischen) Wissenschaft, eines Geistlichen Alphabets und einer Schrift über den göttlichen und menschlichen Frieden. Nach einer ansprechenden Hypothese von V. Laurent könnte es sich bei diesem Manne, dessen Korrespondenz mit der Chumnaina z. T. hsl. (im Scorial. Φ-III – 11) erhalten ist, um den Mönch Ignatios handeln, der einen besonderen Ruf als Antipalamin genöß und der in die ersten Jahrzehnte des Palamitenstreites als Zeitgenosse eines Barlaam und eines Akindynos zu datieren ist. Ein Alphabetos, der einem Ignatios zugeschrieben wird, findet sich tatsächlich in Paris. gr. 3058 des 16. Jahrhunderts. Eine (zwei?) Akoluthien auf Athanasios von einem Ignatios wurden schon oben S. 707) erwähnt. Bewahrheitet sich Laurents Hypothese etwa durch Verifizierung der beiden anderen Schriften, so wäre dieser Ignatios also eine Generation später anzusetzen. Mit Recht vermutet Laurent, daß sich wohl auch eine antipalaminische Schrift dieses Ignatios finden müßte und finden wird, der er den Ruf eines der hervorragendsten Antipalaminen verdankt.<sup>1</sup>

Nikolaos Chamaetos, nach seinem Mutternamen meist Kabasilas genannt, wurde wohl um 1320 in Thessalonike geboren. Seine Mutter war eine Schwester des späteren Metropoliten Neilos Kabasilas. Nikolaos ist nicht identisch mit dem Sakkeliu Kabasilas,<sup>2</sup> der Michael hieß, und ist auch nicht der Disputationspartner des Nikephoros Gregoras – dies war Neilos.<sup>3</sup> Damit fallen manche Vorwürfe gegen die politische und theologische Wankelmütigkeit des Nikolaos in sich zusammen, Nikolaos wurde auch nie Erzbischof von Thessalonike, höchstwahrscheinlich war er überhaupt nie Kleriker. Wir kennen auch sein Todesjahr nicht; jedenfalls fällt es nach 1363, dem Todesjahr seines Onkels, aber sicherlich vor 1391.<sup>4</sup> Von seinem übrigen Leben ist uns wenig bekannt. Sein Onkel Neilos dürfte sein Lehrer

<sup>1</sup> V. Laurent, *La direction spirituelle à Byzance*, *RevEtByz.* 14 (1956) 48–86; –

auch oben S. 707, Anm. 5.

<sup>2</sup> Vgl. S. Salaville, *Cabasilas le Sacellaire et Nicolas Cabasilas*, *EO* 35 (1936)

411–427.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 727.

<sup>4</sup> Vgl. R. Loenertz, *Pour la chronologie des oeuvres de Joseph Bryennios*, *RevEtByz.* 7 (1949) 16 f.



gewesen sein. 1350 finden wir ihn am Hofe des Kaisers Joannes Kantakuzenos und 1354 scheint er Kandidat für den Patriarchenthron gewesen zu sein.

Kabasilas' wichtigste Werke sind seine Erklärung der Liturgie und sein Werk über das Leben in Christus. Die 'Ερμηνεία τῆς θείας λειτουργίας gehört zu den besten und besonnensten Werken dieser mystagogischen Gattung in Byzanz. Sein eigentlicher Ruhm ist das Werk Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς.<sup>1</sup> Es umfaßt sieben Bücher, von denen die ersten fünf dem Wirken Gottes gewidmet sind, der Rest der menschlichen Mitwirkung. Das Handeln Gottes ist in erster Linie das Handeln durch die Sakramente, so daß die ersten Bücher vorab die Taufe, Firmung und Eucharistie zum Gegenstand haben. Die menschliche Tätigkeit: die Unterwerfung unter Gottes Willen, unterstützt durch Gebet und μελέτη (Betrachtung). Die Mystik des Kabasilas ist völlig christozentrisch und ihrer Thematik und Grundkonzeption nach hat sie mit dem Palamismus sehr wenig zu tun.

Erklärung der Liturgie: PG 150, 368–492; – franz. Übers. v. S. Salaville: N. Cabasilas, Explication de la divine liturgie, Paris-Lyon 1943; – rumän. Übers. von E. Braniste, Bukarest 1943; – Über das Leben in Christus: ed. W. Gass, Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo, Greifswald 1849 und 2. Ausgabe 1899; abgedruckt in PG 150, 493–725; – franz. Übers. von S. Broussaleux, La vie en Jésus-Christ, Amay 1932 (Beilage zu „Irénikon“); deutsch: G. Hoch – E. v. Ivánka, Sakramentalmystik der Ostkirche, Klosterneuburg-München 1958.

Neben seiner Tätigkeit als mystischer Schriftsteller hat Nikolaos die drängenden Fragen der Zeit nicht vergessen. Die große soziale Revolution seiner Zeit, die sich vor allem in seiner Heimat Thessalonike auswirkte, veranlaßte ihn – einen der wenigen Byzantiner –, Fragen der Sozialethik zu untersuchen. So schrieb er eine Predigt gegen den Wucher, wie er sich auch in einer Eingabe an die Kaiserin um eine gerechte Zinspolitik bemühte. In einer weiteren Schrift griff er die Partei der Zeloten wegen ihrer Übergriffe auf Kirchengut an. Zu diesen Abhandlungen dürfen hier auch erwähnt werden ein Traktat über die Forderung, daß der tugendhafte Mensch das Wissen nicht verachte – eine Arbeit, die gerade zur Klärung des Verhältnisses des Autors zum Hesychnismus und Palamismus von Interesse wäre; leider ist sie unediert; schließlich ein Traktat gegen die Skepsis, speziell gegen Sextus Empiricus, der wohl nicht ohne zeitgenössischen Anlaß – man denke etwa an das entsprechende Kapitel in den Miscellanea des Theodoros Metochites – geschrieben sein dürfte.<sup>2</sup>

Seine Predigten waren offenbar beliebt und fanden Aufnahme in die Homiliare und Panegyriken der Kirche, auch wenn sie eher als theologische Traktate, denn als Predigten, anzusprechen sind. Wir besitzen eine Rede auf Christi Himmelfahrt, auf Mariä Verkündigung, Koimesis und Geburt, eine Rede über das Leiden Christi und schließlich Enkomien des hl. Demetrios,<sup>3</sup>

<sup>1</sup> S. Salaville, Deux manuscrits du Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς de Nicolas Cabasilas, Académie Roumaine, Bulletin de la sec. hist. 14 (1928) 67–82.

<sup>2</sup> Vgl. auch I. Ševčenko, BZ 47 (1954) 51.

<sup>3</sup> B. Laurdas, 'Ελληνικά 13 (1954) 337–338; – ders., 'Επετηρίς 24 (1954) 275–290.

der hl. Theodora, auf den hl. Nikolaos,<sup>1</sup> auf Andreas den Jüngeren von Jerusalem und auf die Drei Hierarchen.

Gegen den Wucher: PG 150, 727–750; – über den Zins: ed. R. Guiland, *Εἰς μνήμη* Σπ. Λάμπρου, Athen 1933, 269–277; – gegen die Skeptiker: ed. A. Elter-L. Radermacher, *Analecta graeca*, Bonn 1899; – Marienpredigten: ed. M. Jugie, PO XIX 456–510; – Demetriosenkomon: Joannu 67–114; ein ähnliches mit Epigramm ed. B. Laurdas, 'Επετηρίς 22 (1952) 97–109; – auf die hl. Theodora: ASS April I, S. LV–LIX und PG 150, 753–772; – Andreas der Jüngere: ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Συλλογὴ Παλαιστ. καὶ Συριακῆς ἀγιολογίας* I, Petersburg 1907, 173–185; – auf die drei Hierarchen: ed. K. Dyobuniotes, 'Επετηρίς 14 (1938) 157–162.

Wieweit Kabasilas sich in die Polemik gegen die Lateiner einließ, ist immer noch umstritten. Über die antilateinische Haltung des Kabasilas wissen wir aus seiner Einleitung zum Werk seines Onkels Neilos über den Ausgang des Hl. Geistes. Ob er außer dieser Vorrede noch gegen die Lateiner geschrieben hat, bleibt unsicher. Als Palamit erweist sich Nikolaos durch einen Libell gegen Gregoras anlässlich einer Disputation zwischen Gregoras und Palamas.

An exegetischen Werken sind zu nennen drei Erklärungen zum Propheten Ezechiel, und zwar insbesondere zu den Visionen des Propheten. Von kirchlichen Dichtungen des Kabasilas ist ein Gebet an Christus gedruckt. Erwähnenswert sind auch seine Briefe.<sup>2</sup>

Der Kuriosität halber sei angemerkt, daß der von H. Omont im *Inventaire sommaire des mss. grecs de la Bibliothèque Nationale*, Paris, zu cod. 1288 genannte Adelphidos niemand anderer ist als unser Nikolaos, der ἀδελφοῦς oder Schwestersohn des Metropolitens Neilos.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. G. Anrich, *Hagios Nikolaos II.*, Leipzig 1917, 168–169. 259–260.

<sup>2</sup> R. Guiland, *La correspondance inédite de Nicolas Cabasilas*, BZ 30 (1929–1930) 96–102; – V. Laurent, *Un nouveau témoin de la correspondance de Démétrius Cydonès et de l'activité littéraire de Nicolas Cabasilas Chamaétos*, 'Ελληνικά 9 (1936) 185–205; – R. Loenertz, *Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès*, Vaticano 1947, 87–92; – ders., *Chronologie de Nicolas Cabasilas*, 1345–1354, *OrChrPer.* 21 (1955) 205–231 (zu den Briefen).

<sup>3</sup> Ehrhard 158–159; – ders., *Überlieferung I* 3, 466. 700. 840. 869. 906; – BHG 115. 543. 543b. 547k. 748b. 1092c. 1107n. 1147n. 1364g. 1741. – DTC II 1291–1295 (F. Vernet); – LTK VII 579 (H. Engberding); – DHGE XI 14–21 (J. Gouillard); – Catholicisme II 339–340 (S. Salaville); – Dict. Spiritualité II 1–9 (S. Salaville); – Jugie I 443–444; – S. Lampros, *Ἀναγρῆ ἔργων Νικολάου Καβάσιλα καὶ Δημητρίου Κυδωνῆ ἐν τῷ Paris. Κώδικι 1213*, ΝΕλλην. 2 (1905) 299–323; – M. Jugie, *La doctrine mariale de Nicolas Cabasilas*, EO 18 (1916–1919) 375–388; – G. Horn, *La vie dans le Christ de Nicolas Cabasilas*, *Rev-AscMyst.* 3 (1922) 20–45; – Kramp, *Die*

*Opferanschauungen der römischen Meßliturgie*, Freiburg 1923, 112–167; – S. Salaville, *Les principes de la dévotion au Sacré-Coeur dans l'église orientale: la doctrine de Nicolas Cabasilas*, *Regnabit* (Zeitschrift) März 1923, 298–308; – F. K. Lukman, *Die Lehre des N. K. und des Symeon von Thessalonike über die Epiklese* (sloven.), *Bogoslov. Vestnik* 7 (Lai-bach 1927) 1–14; – J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Löwen 1931, 281–303; – M. de la Taille, *Mysterium fidei*, 3. Aufl., Paris 1931 passim; – S. Salaville, *Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas*, EO 35 (1936) 129–167; – ders., *Brevis notitia de Nicolao Cabasila eiusque liturgico-spirituali doctrina*, *Ephem. Liturgicae* 1936, 384–401; – Lot-Borodine, *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, *Revue des sciences philos. et théol.* 25 (1936) 299–330; 26 (1937) 693–712; – dies., *Le coeur théandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas*, *Irémikon* 13 (1936) 652–673; – E. Braniste, *Die Kontroverse über die Notwendigkeit der eucharistischen Epiklese nach Nikolaos Kabasilas* (rumän.), *Studii teologice* 7 (1939) 197–208; – G. Wunderle, *Vom Wesen des Christseins. Gedan-*

Gegen Gregoras: Bruchstücke in der Ausgabe des Gregoras, PG 148, 61; – Vorrede zum Werk seines Onkels über den Ausgang des Hl. Geistes: Demetrakopulos, Ὁρθ. Ἐλλάς 78–80 und PG 149, 679–680; – Briefausgabe: P. Enepekides, Der Briefwechsel des Mystikers Nikolaos Kabasilas, BZ 46 (1953) 18–46; dazu I. Ševčenko, BZ 47 (1954) 49–59; – Gebet an Christus: ed. S. Salaville, Prière inédite de N. Cabasilas à Jésus-Christ, EO 35 (1936) 43–50; – A. Garzya, Versi inediti di Nicola Cabasila, BollGrott. 10 (1956) 51–59; – ders., Un opusculé inédit de Nicolas Cahasilas. Byzantion 24 (1954) 521–532 (gegen Gregoras).<sup>1</sup>

Mit einiger Reserve darf als Zeitgenosse des Nikolaos Kabasilas ein gewisser Mönch Theognostos angesehen werden, von dem die Philokalie ein akrostichisch angeordnetes Werk Περὶ πράξεως καὶ θεωρίας καὶ περὶ ἱερωσύνης enthält. Das Werk umfaßt 75 ziemlich locker aneinandergereihte Kephalaia. Vielleicht sind 5 ausgefallen, da das angegebene Akrostich durch die jetzt erhaltenen Kephalaia nicht ausgefüllt ist. Es handelt sich um Betrachtungen über das praktische und kontemplative Leben und das Priestertum im Sinne einer intellektualistischen, aber doch durch das „experimentelle“ Moment aufgelockerten Mystik. Terminus ante quem ist das Ende des 14. Jahrhunderts, wo die hsl. Überlieferung einsetzt. Wahrscheinlich darf man nicht sehr viel höher hinaufgehen. Den Verfasser unter den Theognostoi des 14. Jahrhunderts zu suchen, ist wenig aussichtsreich. Am ehesten kommt noch jener Theognostos in Frage, der Mönch und ἀπὸ καλλίου des Patriarchen Antonios war und 1394 die Metropole von Korinth übertragen bekam.

Ein Florileg des 14. Jahrhunderts im Vat. gr. 470 enthält ein Stück über die Bestrafung der Sünder durch den gütigen Gott und ist einem Theognostos zugeschrieben, der jedoch stilistisch kaum mit unserem Autor zu identifizieren sein dürfte.<sup>2</sup>

Ausgabe der Akrostichis: Φιλοκαλία, Venedig 1782, 499–511; Ausgabe Athen 1893 I 355–365.

Die kleine Schrift, welche unter dem Namen eines Gregorios von Thessalonike herausgegeben wurde und sich Περὶ μοναχικοῦ σχήματος betitelt, ist nichts anderes als ein Stück aus einem Brief des Gregorios Palamas an den Mönch Asanios.<sup>3</sup>

Ed. Alexios Lauriotès, Ἐκκλ. Ἀρχ. 21 (1901) 54–55.

ken zum Werke des Nikolaus Kabasilas „Über das Leben in Christus“, Geist und Leben 21 (1948) 371–386; – Lot-Borodine, La typologie de l'autel dans l'Apocalypse, dans l'Écriture et chez Nicolas Cabasilas, Annuaire de l'Institut Phil. et Hist. Orient. et Slaves 9 (1949) 421–434; – dies., Le martyre, comme témoignage de l'amour de Dieu d'après N. C., Irénikon 27 (1954) 157–168; – Lot-Borodine, L'eucharistie chez Nicolas Cabasilas, Dieu-Vivant 24 (1953) 125–134; – M. Biedermann, Die Lehre von der Eucharistie bei Nikolaus Kabasilas, Ostkirchliche Studien 3 (1954) 29–41; – R.-J. Loenertz, Chronologie de Nicolas Cabasilas 1345–1354, OrChrPer. 21 (1955) 205–231; – J. G. A. M. Remmers,

Sacrament als μυστήριον bij Nicolaas Kabasilas, Jubileumbundel Prof. Mag. Dr. G. Kreling, Nijmegen 1953, 268–285; – Lot-Borodine, La doctrine de l'amour divin dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas, Irénikon 26 (1953) 376–389. – R. N. S. Craig, Nicolas Cabasilas: An exposition of the divine liturgy, Studia Patristica II, Berlin 1957, 21–28.

<sup>1</sup> Dazu Garzya, Giornale Ital. di Filologia 10 (1957) 160–161.

<sup>2</sup> J. Gouillard, L'Acrostiche spirituel de Théognoste (XIVes.), EO 39 (1940–1942) 126–137.

<sup>3</sup> P. de Meester, De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam, Vaticano 1942, 83.

Ein Theoretiker der hesychastischen Mystik ist Kallistos Angelikudes Melenikeotes, der wohl gleichzusetzen ist mit einem Klostergründer dieses Namens in Melenikeon, der durch ein Patriarchensigillum des Jahres 1371 bezeugt ist. In der Literatur erscheint dieser Mystiker bald unter dem Namen Kallistos Meliteniotes, bald unter dem Namen Kallistos Telikudes. Dem „Meliteniotes“ wies Ehrhard 30 λόγοι ἡσυχαστικῆς παρακλήσεως zu, dem Telikudes einen Traktat Περὶ ἡσυχαστικῆς τριβῆς. Letzteres Stück ist jedoch offenbar nur ein getrennt kursierender Logos des erstgenannten Werkes, das selbst wiederum nur den zweiten Teil eines umfangreichen Handbuchs des vollkommenen Hesychasten darstellt, dessen erster (verlorener?) Teil den Titel Ἡσυχαστικὴ ἀγωγή führte.

Nicht weniger umfangreich (und nicht weniger unbekannt) ist die äußerst scharfe polemische Schrift in 40 Büchern Κατὰ τοῦ καθ' Ἑλλήνων δῆθεν λεγομένου βιβλίου des Lateiners Thomas, das sich wohl gegen die Summa contra Gentiles oder das Opusculum ad cantorem Antiochenum richtete.<sup>1</sup>

Ediert ist nur der Logos: Περὶ ἡσυχαστικῆς τριβῆς (unter dem Namen Kallistos Telikudes): PG 147, 817–826.

Ein anderer Kallistos führt den Beinamen Kataphrygiotes. Man hat ihn mitunter, jedoch sicherlich zu Unrecht, mit dem Patriarchen Kallistos II. gleichgesetzt. Immerhin scheint er dem 14. oder der Wende zum 15. Jahrhundert anzugehören. Er schrieb eine Abhandlung über die Vereinigung mit Gott und das kontemplative Leben in mindestens 93 Kapiteln (Κεφάλαια περὶ θείας ἐνώσεως καὶ βίου θεωρητικοῦ), die sich hauptsächlich auf alte Autoritäten stützt und wenig Berührungspunkte mit der Hesychastenmystik des 14. Jahrhunderts zeigt.<sup>2</sup>

Der dritte des gleichen Namens ist Kallistos II., Patriarch von Konstantinopel im Jahre 1397. Den Beinamen Xanthopulos verdankt er wohl der Zugehörigkeit zum Kloster τῶν Ξανθοπούλων, das im 14.–15. Jahrhundert eine gewisse Rolle spielt. Zusammen mit dem Mönch Ignatios Xanthopulos, von dem weiter nichts bekannt ist, verfaßte er eine Zenturie zur Einführung in die hesychastische Gebets- und Lebensweise, welche Aufnahme in die Φιλοκαλία des Nikodemos Hagioreites gefunden hat und auch in den slavischen Ländern sehr verbreitet und beliebt ist. Diese Zenturie befaßt sich fast nicht mit der palamitischen Kontroverse und beschränkt sich in der Hauptsache auf die hesychastische Praxis. Von den späten Hesychasten zitiert er nur die μέθοδος des Hagioriten Nikephoros, nicht aber Symeon den Theologen oder Gregorios Sinaites oder Palamas. Seine Hauptautoritäten sind Euagrios, Maximos der Bekenner, Joannes Klimax und vor allem Dionysios Areopagites. Es geht dem Autor vor allem um die Praxis und nicht um die Theorie.

Es scheint, daß die beiden Verfasser sich an das Werk des Kallistos Angelikudes gehalten und es mit Zitaten aufgefüllt haben.

<sup>1</sup> Ehrhard 158 und 160; – G. Mercati, Callisto Angelicudes Meleniceota, Bessarione an. 19 vol. 31 (1915) 79–86 = Opere minori, Vaticano 1937, Band III, 415–422.  
<sup>2</sup> Ehrhard 160; – LTK V 758 (V. Grumel).

Außer dieser Zenturie geht unter dem Namen des Kallistos noch eine Reihe von *Κεφάλαια περί προσευχῆς*. Aus seiner Regierungszeit kennen wir ein paar Erlasse und ein Glaubensbekenntnis, das einem Gegner des Palamismus zur Unterschrift vorgelegt wurde. Zum Homiliar vgl. S. 774.<sup>1</sup>

Kallistos Kataphrygiotes, Über die Vereinigung mit Gott: PG 147, 836–941; – Kallistos-Ignatios Zenturie: PG 147, 636–812; – deutsch: A. M. Ammann, Die Gotteschau im palamitischen Hesychasmus, Würzburg 1938, und G. Frei, Das Herzensgebet, München-Planegg 1955; – Teile in Französ. bei J. Gouillard, *Petite Philocalie de la Prière du coeur*, Paris 1953, 288–294; – Kapitel über das Gebet: PG 147, 813–817; – franz.: Gouillard, a. a. O. 295–299; – Glaubensbekenntnis und Erlasse: ActDipl. II 293–295. 374–352.

Anonym bleibt ein Metropolit von Chalkedon aus dem 15. Jahrhundert, von dem wir 14 Briefe der Seelenführung besitzen, an eine Nonne Eulogia gerichtet, die aus den höchsten byzantinischen Kreisen stammt. Schließlich sei hier noch der Mönch Nathanael Bertos (*Μπέρτος*) genannt, dessen Hinterlassenschaft 13 Homilien umfaßt, die zum größten Teil asketische Themata behandeln. Sie sind jedoch erst nach dem Fall von Konstantinopel, wenn auch wohl nicht lange nachher, entstanden. Wir kennen von Bertos auch ein Enkomion auf den hl. Nikolaos. Gedruckt ist von seinem Nachlaß noch nichts.<sup>2</sup>

Exzerpte aus den Briefen des Metropoliten von Chalkedon: V. Laurent, *La direction spirituelle des grandes dames à Byzance; la correspondance inédite d'un métropolitain de Chalcedoine*, RevEtByz. 8 (1950) 64–84.

Sowohl die engen Grenzen des Reiches wie vor allem die reduzierten wirtschaftlichen Möglichkeiten lassen die großen Klostergründungen, wie sie noch die Komnenenzeit gekannt hatte, weitgehend verschwinden. Dementsprechend werden auch die Typika weniger. Jenes des Neilos Damilas und das Typikon des Makarios Chumnos wurden schon erwähnt. Immerhin besitzen wir vom Gründer des Metamorphosis-Klosters auf den Meteora, dem hl. Athanasios, wenigstens ein geistliches Testament. Dasselbe gilt von Neilos Erychiotes, dem Gründer des Klosters *Γηρομερίων*; beide gehören der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts an. Für den Athos erließ Kaiser Manuel II. im Jahre 1394 ein neues Typikon, das schon mit dem Vordringen der Idiorrhymie rechnen muß. Ergänzend dazu ist ein Chrysobull desselben Kaisers aus dem Jahre 1406 zu nennen.

Athanasios-Testament: S. Lampros, ΝΕΛΛ. 2 (1905) 77; – Neilos-Testament: ed. P. Arabantinos, Πενδώρα 15 (1864–1865) 470–474; – Typikon Manuels: Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos-Klöster, Leipzig 1894, 195–203; – das Chrysobull: a. a. O. 203–210.

<sup>1</sup> Ehrhard 160; – LTK V 758 (A. Ehrhard); – A. M. Ammann in der Einleitung zu seiner Übersetzung (siehe oben im Textl).

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 599; – BHG 1364 k.

## D. KANONISCHES RECHT

Die Endphase der byzantinischen Theologie kennt auch einige Juristen, die von besonderer Bedeutung wurden, weil sie jene Handlichkeit in ihren Büchern erreichten, die jeweils der Grund für besondere Beliebtheit wird. Hier ist an erster Stelle Matthaios Blastares zu nennen. Er war Mönch, zunächst auf dem Athos, dann im Isaak-Kloster zu Thessalonike. In Thessalonike verfaßte er 1335 sein Hauptwerk, ein alphabetisches Handbuch zum Kirchenrecht, das sogenannte *Σύνταγμα*. Es bringt Exzerpte aus dem weltlichen Recht, den Kanones und den Synodalentscheidungen. Das weltliche Recht wird dabei nur insoweit behandelt, als es dem Klerus von Nutzen sein kann. Das Syntagma stützt sich ausgiebig auf die Kommentare von Zonaras und Balsamon. Seine Kompilation erfreute sich gerade wegen der praktischen Zusammenfassung dieser beiden Rechte besonderer Beliebtheit und fand auch bei den slavischen Balkanvölkern sowie bei den Rumänen und Russen eifrige Leser.

Blastares selbst scheint seinem Syntagma verschiedene Anhänge beigegeben zu haben, nämlich ein Verzeichnis der Kirchenämter des byzantinischen Patriarchats, eine Synopse des sogenannten Nomokanons Joannes' des Fasters, die kanonischen Antworten des Niketas von Herakleia, Teile der kanonischen Antworten, die Joannes, dem Bischof von Kitros, zugeschrieben werden, in Wirklichkeit sich aber schon bei Chomatianos finden, eine Synopse der sogenannten Kanones des Patriarchen Nikephoros I. und schließlich ein kurzes Lexikon lateinischer Rechtstermini.

Neben dem kanonischen Recht beschäftigen Blastares auch die dogmatischen Kontroversfragen der Zeit. Die Lateiner bekämpfte er nicht nur im Syntagma (etwa in der Azymenfrage), sondern auch in eigenen *Ἐλεγχοὶ τῆς πλάνης τῶν Λατίνων*, die jedoch nur fragmentarisch ediert sind. Hierher gehört auch ein Brief an Guy de Lusignan gegen Simon von Konstantinopel. Über die Azymenfrage, die längst an Aktualität verloren hatte, scheint er eine eigene Abhandlung verfaßt zu haben. Vielleicht ist er auch der Verfasser eines noch ungedruckten Traktats in fünf Büchern gegen die Juden (cod. Bodl. Seld. 44), vielleicht ist es auch Matthaios Kantakuzenos. Der Athos 3701 kennt einige Traktate gegen die Lehren der Antipalamiten. Unediert ist ein Traktat über die *κόλωβα*. Auf dem Gebiet der liturgischen Dichtung werden ihm Makarismoi zugeschrieben.<sup>1</sup>

Syntagma: Rhalles-Potles VI, Athen 1859 und PG 144, 690–1400; – über die Kirchenämter: Rhalles-Potles V 540 und PG 147, 129; ein Bruchteil auch PG 119, 1225–1297; – das Lexikon lateinischer Termini ed. E. Kalužniacki, Archiv f. slav. Philologie 14 (1892)

<sup>1</sup> Ehrhard 110; – Krumbacher 608, 610, 611; – Herman 31–32; – Jugie I 450; – DTC II 916–917 (L. Petit); – LTK II 392 (A. Ehrhard); – DHGE IX 160–161 (R. Janin); – Catholicisme II 84 (V. Grumel); – DDroitCan. II 920–925 (E. Herman); – N. Hjniskij, Sintagma Matteja Vlastarja, Moskau 1892; – A. Pavlov, Die Antworten des Niketas Metropolitens von Herakleia in ihrer ursprünglichen Form und in ihrer

Rekomposition durch Matthaios Blastares (russ.), VVrem. 2 (1895) 160–176; – S. Lampros, ΝΕΛ. 5 (1908) 482; – A. Soloviev, L'oeuvre juridique de Mathieu Blastarès, Studi Bizantini 5 (1939) 698–707; – V. Mošin, Das Syntagma des Blastares und der Zakonik Dušans im „Paterikon“ von Studenica (serb.), Starina der jugosl. AW Zagreb 42 (1949) SA. 103 S.

84–88; – die übrigen Appendices siehe unter den einzelnen Autoren!; – Brief an Lusignan: ed. Bischof Arsenij, Moskau 1891; – Exzerpte aus der Schrift gegen die Lateiner: Patriarch Dositheos, *Τόμος καταλλαγῆς*, Jassy 1694, 441–455.

Dogmatisch wie Blastares ein Palamit und Lateinergegner, war auch Neilos Diasorenos, Metropolit von Rhodos. Er stammt von der Insel Chios und hieß Niketas Myrsiniotes. Neilos ist sein Mönchsname. Patriarch Kallistos hat ihn offenbar wegen seiner palamitischen Haltung zum Metropoliten von Rhodos ernannt, im Jahre 1357, und Philotheos Kokkinos 1366 noch eigens zum Patriarchal-Exarchos. Der Nachfolger des Philotheos, Patriarch Makarios (1376–1379), hat ihn allerdings wieder abgesetzt.

Von Neilos besitzen wir einen synoptischen Bericht über die heiligen und ökumenischen Synoden, der besonders deshalb auffällt, weil er nicht nur die photianische Synode von 879/80, sondern bemerkenswerterweise auch die palamitische Synode des Jahres 1341 für ökumenisch ausgibt. Für die ältere Zeit scheint sich Neilos besonders auf jene Darstellung der Synoden zu stützen, die dem Patriarchen Euthymios (10. Jahrhundert) zugeschrieben wird.

An weiteren Schriften auf dem Gebiet des kanonischen Rechtes hinterließ Neilos 21 kanonische Antworten besonders zum liturgischen Recht auf Anfragen, die ein Mönch Jonas gestellt hatte.

Auch kirchliche Reden verfaßte Neilos, so eine auf Mariä Verkündigung zwei auf den Tempelgang, eine auf die Hypapante (?) und eine auf den Ostersonntag, ein Enkomion der hl. Matrona von Chios und des hl. Georgios und drei exegetische Predigten. Unedierte ist eine Ethopoiia über die Jungfrau unter dem Kreuz. Seine ebenfalls unedierte *Πηγή γνώσεως* ist nicht der Theologie, sondern dem Quadrivium gewidmet. Schließlich ist noch ein iambischer Kanon auf die Koimesis zu erwähnen.<sup>1</sup>

Über die Konzilien: Rhalles-Potles I 389–395; – kanonische Antworten: ed. A. Almazov, Unedierte kanonische Antworten des Patriarchen von Konstantinopel, Lukas Chrysoberges und des Metropoliten von Rhodos, Neilos, Odessa 1903 (russ.); – Leben der Matrona mit den drei exegetischen Homilien: ed. Bischof Arsenij, Des Neilos, Metropoliten von Rhodos, vier unedierte Schriften (griech.-russ.), Moskau 1891, 1–54.

Etwa um die gleiche Zeit dürfte der Hieromonachos Makarios anzusetzen sein. Die älteste bekannte Hs. datiert aus dem 15. Jahrhundert. Sein kanonisches Werk trägt denselben Titel wie jenes des Matthaios Blastares: *Σύνταγμα*; es ist auch im wesentlichen mit dem Syntagma des Blastares identisch, nur daß hier die Gegenstände nicht mehr alphabetisch, sondern nach systematischen Gesichtspunkten geordnet sind. Die Handschriften, in denen das Werk enthalten sein soll, geben derart verschiedene Titel an, daß die Identität erst noch untersucht werden muß.

Faßt man die Zeit ins Auge sowie die Tatsache, daß Leo Allatius behauptet, ein Manuskript kirchenrechtlichen Inhalts von Makarios Chrysokephalos gesehen zu haben, so ist man geneigt, im Hieromonachos Makarios den späteren Bischof Chrysokephalos zu sehen (gegen L. Petit). Das Werk des Juristen ist noch unedierte.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Krumbacher 398. 560. 581. 632; – BHG 684 n. 1220; – Jugie I 446; – DTC XI 674–675 (V. Grumel); – Herman 32–33; – Ehrhard, Überlieferung I 3, 232. 840. 844.

<sup>2</sup> DTC IX 2, 1455–1456 (P. Petit); – V. Benešević, VVrem. 11 (1904), Beilage 2 S. 65 und 67; siehe die Literatur unter Makarios Chrysokephalos S. 790, Anm. 1.

Der Nomophylax und καθολικός κριτής in Thessalonike, Konstantinos Harmenopoulos, ein gebürtiger Thessalonizener, ist vor allem durch seine 1345 vollendete Hexabiblos bekannt; 1320 geboren, stand er bald in vertrautem Verhältnis zum späteren Kaiser Joannes Kantakuzenos und erhielt Würde um Würde. Gestorben ist er 1383. Seine Hexabiblos ist ein an sich dürftiges, aber offenbar den spätbyzantinischen Bedürfnissen entsprechendes Handbuch des weltlichen Rechts, berücksichtigt aber auch teilweise das kanonische Recht; so enthalten die sogenannten Epimetra drei Synodaltomoi gegen die Aufrührer, gegen deren Gültigkeit Philotheos Kokkinos Front machte, Zugaben, die Harmenopoulos selbst der zweiten Ausgabe seines Werkes beigegeben zu haben scheint. Rein kirchenrechtlich ist eine Epitome der Kanones, die sehr hohes Ansehen genoß.

Harmenopoulos hat auch ein historisches Ketzerverzeichnis abgefaßt, wobei die Bogomilen an letzter Stelle stehen. Dazu gehört dann wohl auch das Glaubensbekenntnis. Dogmatisch scheint er Antipalait gewesen zu sein. Mit welchem Recht freilich Nikolaos Komnenos Papadopoulos jene anonyme Schrift (Tomos genannt) gegen Palamas, die Allatius überliefert, gerade Harmenopoulos zuteilt, ist mir unbekannt. Neuerdings ist auch ein Enkomion auf die Vigil des Demetriosfestes bekannt geworden.<sup>1</sup>

Hexabiblos: ed. W. E. Heimbach, Leipzig 1851; – Kanones gegen die Aufrührer: PG 150, 41–44; – Epitome der Kanones: PG 150, 45–168; – Ketzerverzeichnis: PG 150, 19–29; – Glaubensbekenntnis: a. a. O. 29–32; – Tomos gegen Palamas: PG 150, 864–876; – auf Demetrios: ed. D. S. Gines, 'Επετηρίς 21 (1951) 145–162.

Ins 14./15. Jahrhundert scheint auch der Metropolit von Ephesos, Joasaph, zu gehören. Le Quien kennt für Ephesos einen Bischof Joasaph als Vorgänger des Markos Eugenikos. Unter diesen Umständen dürfte wohl die Identität zwischen beiden angenommen werden. Vor seiner Erhebung auf den Stuhl von Ephesos war der Jurist Mönch und Megas Protosynkellos in Konstantinopel. Als solcher verfaßte er 54 liturgisch-kanonistische Antworten auf verschiedene Anfragen des Presbyters Georgios Drasinios. Darüber hinaus sind fünf weitere kanonische Antworten bekannt geworden.

Dem hsl. Befund nach ist es durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß der Jurist Joasaph identisch ist mit jenem Mönch und Protosynkellos Joasaph, der auf Bitten eines Mönches Neilos eine Homilie auf den berühmten Hymnus Φῶς ἁγρόν verfaßt hat, die in einigen Hss. überliefert ist, einmal im Zusammenhang mit einem Brief an besagten Neilos.<sup>2</sup>

Die 54 Antworten: A. Almazov, Kanoničeskie otvety Joasapha mitropolita Ephesago, Odessa 1903; – fünf weitere Antworten: V. Benešević, VVrem. 11 (1904) 86–88 und 12 (1906) 525.

<sup>1</sup> Ehrhard 103; – ders., Überlieferung I 3, 967; – BHG 547a; – Krumbacher 607. 610; – LTK IV 827/8 (F. Dölger); – Τόμος Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου, Thessalonike 1952 (mit den verschiedensten Beiträgen zum Leben und Werk); – S. Sakellariades, Περὶ τοῦ ἐν Θεσσαλονίκῃ νομοφύλακος καὶ κριτοῦ Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου.

Βίος καὶ ἔργα Athen 1916; – Jugie I 482; – P. R. Casey, Constantine Harmenopoulos' work and heresy, Harvard Theol. Review 40 (1947) 207–209; – B. Laurdas, 'Επετηρίς 24 (1954) 275–290 (zum Demetriosenkomion); – BHG 547a.

<sup>2</sup> Ehrhard 176; – ders., Überlieferung I 3, 851; – Herman 33–34.



Angeblich derselben Zeit gehört auch Prochoros, Metropolit und Proedros von Kreta, an; jedenfalls datiert ihn sein Herausgeber M. Gedeon in diese Zeit. Wir kennen ihn nur aus einigen kurzen kanonischen Antworten, die er einem Brief einfügte, den er an einen Mönch richtete.<sup>1</sup>

Ausgabe: M. Gedeon, 'Εκκλ. Ἀλγθ. 36 (1918) 18.

Eine Hs. des 16. Jahrhunderts enthält von einem Mönch Markos von Serrai eine Ζήτησις περὶ βουλκολάκων, worin daran erinnert wird, daß die Kirche unter schweren Strafen den Glauben an solche Vampire verbiete. Es ist nach dem Hrsg. S. Lampros durchaus möglich, daß Markos noch der byzantinischen Zeit angehört.

Ausgabe: S. Lampros, ΝΕλλ. 1 (1904) 336–352.

## E. EXEGESE

Die Arbeiten zur Biblexegese fließen in diesem Zeitabschnitt nicht reichlicher als im vorhergehenden.

Eine Art Bindeglied zwischen den beiden Perioden bildet die Person des Metropoliten Matthaïos von Ephesos. Er ist um 1275 in Philadelpheia geboren und scheint zunächst in der Hauptstadt seine Ausbildung genossen zu haben. Nach einem wohl kurzen Episkopat im thrakischen Brysis wird er um 1329 zum Metropolit von Ephesos erhoben, das seit 1308 in türkischer Hand war. Die nächsten zwanzig Jahre wird er in der Hauptstadt in seiner Bischofsstadt verbracht haben. Während des palamitischen Streites befindet er sich in Konstantinopel und bezieht die verschiedensten Stellungen: 1341 gegen Barlaam und Akindynos, dann auf seiten dieser beiden aber gegen Patriarch Joannes Kalekas, an dessen Absetzung er sich beteiligt, 1347 wird er selbst exkommuniziert, 1350 wieder eingesetzt, verteidigt er jetzt offen den Palamismus und wird schließlich 1351 als Anhänger des Nikephoros Gregoras abgesetzt. Jetzt zog er sich ins Privatleben zurück. Noch vor 1360 muß er gestorben sein.

Neben einer Denkschrift gegen Palamas, von der Joannes Kyparissiotos berichtet (PG 152, 737), die wir aber nicht kennen, schrieb Matthaïos eine Reihe von Briefen, die für die Geschichte des Palamismus nicht uninteressant zu sein scheinen. Des weiteren kennen wir Gebete zu Christus und eine Gedächtnisrede auf Theoleptos von Philadelpheia. Wichtiger sind verschiedene Arbeiten zur Bibel. So will er in einem Prolog zur Susanna-Geschichte die Beziehungen zwischen dem Alten Testament und den sittlichen Idealen des Neuen Testamentes zeigen; dann veranstaltete er verschiedene Exzerptsammlungen moralischer Natur aus dem AT, und zwar aus dem Buch Job, aus den Propheten, den Sprichwörtern und dem Ekklesiastes und schrieb schließlich auch einen Prolog zu den Propheten. Das Interesse des Metropoliten ist freilich nicht exegetischer, sondern moralischer Natur.<sup>2</sup>

Ein Gebet und einige Briefe: ed. M. Treu, Matthaïos Metropolit von Ephesos. Über sein Leben und seine Schriften, Programm des Viktoriagymnasiums in Potsdam, Ostern

<sup>1</sup> Herman 33.

<sup>2</sup> Hauptschrift: M. Treu (siehe Ausgaben!).

1901, 51–58; – auf Theoleptos: ed. L. Previale, *Due monodie inedite di Matteo di Efeso*, BZ 41 (1941) 4–39.

Noch einmal ist auch ein bedeutender Katenist zu nennen: Makarios Chrysokephalos. Er war 46 Jahre Bischof von Philadelpheia, und zwar vielleicht 1336–1382 oder wahrscheinlicher von 1326–1372. Im letzteren Falle wäre er der unmittelbare Nachfolger des bekannten Theoleptos von Philadelpheia gewesen. Vielleicht hat er ihm deswegen auch eine Grabrede gehalten. Er dürfte um 1300 geboren sein und war zunächst Mönch. Als solcher verfaßte er die *Ῥοδῶνια*, den „Rosengarten“ mit Aussprüchen und Exzerpten aus den verschiedensten vorwiegend profanen Autoren von der Antike bis herab zu Nikephoros Chumnos.

Sicherlich als Metropolit hielt er eine Reihe von Predigten, die in einem Spezialpanegyrikon gesammelt wurden, das aber nur 14 Nummern umfaßt. Es folgt, beginnend mit dem 8. November, dem Lauf des Kirchenjahres.

Was seine Tätigkeit als Katenist angeht, so ist seine Katene zur Genesis zwar bezeugt, aber noch nicht aufgefunden, so daß sich nichts darüber sagen läßt. Seine Matthäus-Katene umfaßt nicht weniger als drei *Τόμοι* mit je 20 Logoi. Es ist jedoch nur die Vorrede veröffentlicht. Makarios scheint sich vor allem auf die Katene des Niketas verlassen und selbst nur wenige Bemerkungen eingestreut zu haben. Eine Besonderheit ist, daß er den Stoff den liturgischen Perikopen gemäß ordnet. Die Lukas-Katene ist ebenfalls von Niketas abhängig. Sie umfaßt 24 Logoi, die jeweils mit den Buchstaben des Alphabets beginnen, weshalb die Katene auch den Namen *Μεγάλη ἀλφάβητος* führt. Auch von dieser Katene ist nur das Vorwort gedruckt.

Als Hagiograph behandelt Makarios das Leben des Bekenners Meletios Galesiotes, des bekannten Unionsgegners im 13. Jahrhundert. Erhalten ist ferner ein Gebet gegen die Einfälle der Barbaren. Leo Allatius behauptet, ein kanonistisches Werk des Makarios gesehen zu haben (siehe S. 787), und schreibt ihm ein *Opusculum Περὶ τοῦ ἔργου τῆς ζωῆς* zu.<sup>1</sup>

Panegyrikon (editio rarissima): Kosmopolis (Wien) 1794 oder 1793; – Homilie auf Kreuzerhöhung: PG 150, 173–232; – Vorrede zur Matthäuskatene: PG 150, 240–241; – Zur Lukaskatene: – PG 150, 241–244; Gebet l. c. 237–240; – Bios des Meletios: Spyridon Lauriotes, *Γρηγόριος ὁ Πιλαμῆς* 5 (1921) 582–584. 609–624 (ohne den Schluß); der Schluß: *Ὁ Ἅθως* II 8–9 (1928) 9–11.

Matthaios Kantakuzenos ist der Sohn des Kaisers Joannes VI. Kantakuzenos. Joannes erhob ihn 1353 zum Mitkaiser und Autokrator. Als Joannes 1354 abdanken mußte, wollte Matthaios nicht resignieren, sondern erhob sich immer wieder gegen Joannes V., bis ihn die Serben gefangen nahmen und an Andronikos Palaiologos auslieferten. Jetzt wurde er Mönch auf dem Athos, begab sich aber 1358 zu seinem Bruder Manuel nach der Peloponnesos und regierte nach dessen Tod (1380) den Despotat. 1383 starb er.

<sup>1</sup> Ehrhard 175. 205; – ders., Überlieferung bes. I 3, 690–695 und I 4, 663; I 3, 869. 1032; – BHG, Index auct. s. v. Macarius Chr.; – Jugie IX 2, 1445–1449; – LTK VI 814 (V. Laurent); – J. Reuss, Matthäus-

Markus- und Johannes-Katenen, Münster 1941, 112–114. 226–227; – J. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia, Leipzig 1902, 66–68. 102–106.

Während er als Mönch auf dem Athos verweilte, verfaßte er einen Kommentar zum Hohen Lied, der den Stoff allegorisch auffaßt und im Bräutigam Christus, in der Braut die Kirche bzw. die Theotokos sieht.

Außer diesem Kommentar erklärte Matthaios auch das Buch der Weisheit. Daneben sind noch zwei kleinere erbaulich-philosophische Schriften zu nennen, die er an seine Tochter richtete: eine Abhandlung über die Liebe zur Wissenschaft (*Περὶ φιλομαθίας*) und eine weitere über die drei Seelenkräfte.

Ob Matthaios auch in der palamitischen Kontroverse zur Feder gegriffen hat, läßt sich noch nicht sagen. Im Anschluß an David Disypatos hat P. Uspenskij den Traktat eines Matthaios ediert, der „synoptisch“ darstellen will, wie viele Irrtümer aus dem Grundirrtum des Barlaam hervorgehen. Wenn schon ein bekannter Name gesucht werden soll, könnte man auch an Matthaios Blastares denken.<sup>1</sup>

Hohelied-Kommentar: PG 152, 997–1084; – Fragmente des Kommentars zum Buch der Weisheit: PG 100, 395. 411. 418. 447. 489 in den Anmerkungen A. Mais zu Nikephoros Patriarches; – An seine Tochter: ed. I. Sakkelion, *Δελτίον* 2 (1885–1889) 425–439 und nochmals *Πάρινασσος* 11 (1888) 264–284.

Eine besondere Stellung in der Geschichte der byzantinischen Exegese nimmt Symeon Atumanos (Athomanos usw.) ein. Er dürfte zu Anfang des 14. Jahrhunderts in Konstantinopel das Licht der Welt erblickt haben. Seine Mutter war Griechin, sein Vater Türke (?) – vielleicht daher der Name (Othomane, Osmane). Er trat als Mönch in das Studiu-Kloster ein. Er war noch nicht Priester, als ihn Papst Clemens IV. 1348 als Nachfolger Barlaams von Kalabrien zum Bischof von Gerace erhob. Vielleicht war er in Begleitung Barlaams nach dem Westen gekommen und dem Papst bekannt geworden, wie es auch wahrscheinlich ist, daß er durch das Beispiel Barlaams zur Konversion bewogen worden war. In die Zeit seines Episkopats fällt sein Disput mit Matthaios Angelos Panaretos über den Gebrauch des *διά* (was Panaretos zu einer Gegenschrift veranlaßte). 1366 wurde er als Nachfolger Pauls Erzbischof von Theben. Als solcher war er in die verschiedenartigsten politischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der Zeit verwickelt. Er mußte schließlich in Rom Zuflucht suchen. Zwischen 1383 und 1387 muß er gestorben sein.

Symeon Atumanos vereinigte in sich die Kenntnis des Griechischen, Lateinischen und – was wesentlich seltener war – des Hebräischen. So war er imstande, eine Art Polyglotte herzustellen. Nach Radulph de Rivo, dem Dekan von Tongern, stellte er eine Übersetzung des Alten Testaments aus dem Hebräischen ins Griechische und Lateinische her und widmete diese Drei-Kolumnenbibel dem Papst Urban VI. Sisto da Siena († 1569) bezeugt des weiteren eine dreikolumnige Ausgabe des Neuen Testaments, und zwar einen griechischen Text und die daraus angefertigten wörtlichen Übersetzungen ins Lateinische und Hebräische. In seiner Oktapla des Neuen Testaments verwendete Sisto die Übersetzung aus dem Griechischen ins He-

<sup>1</sup> Ehrhard 110. 136; – Krumbacher *Catholicisme* II 481 (M. Jugie); – Zakythenos, *Le despotat de Morée*, I. Band, Paris 1932, 113–115.  
489; – LTK VI 1028 (F. Dölger); – Jugie I 445–446; – DTC X 374–375 (M. Jugie); –

bräusche. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Übersetzung der Teile des AT im sogenannten Graecus-Venetus aus dem Hebräischen ins Griechische die Übersetzung des Atumanos darstellt.

Außer diesen biblischen Arbeiten sind an theologischen Werken dieser merkwürdigen Gestalt keine mehr zu nennen.<sup>1</sup>

Graecus-Venetus: Pentateuchi Proverbiorum Ruth Cantici Ecclesiastae Threnorum Danielis versio graeca. Edd. O. von Gebhardt, Fr. Delitzsch und P. F. Frankl, Leipzig 1875.

Mit diesem Interesse am Bibeltext steht Symeon Atumanos nicht allein in seiner Zeit. Neben ihm muß Theodoros Meliteniotes genannt werden. Er ist einer der großen Würdenträger des byzantinischen Patriarchats im 14. Jahrhundert. Als Διδάσκαλος τῶν διδασκάλων und Groß-Sakkelarior ist er 1360 bezeugt, 1368 außerdem noch als Archidiakonos des Palastklerus. Zwischen 1388 und 1397 muß sein Todesdatum anzusetzen sein. Dogmatisch darf man ihn unter die Palamiten und Antilateiner einreihen; jedenfalls unterschrieb er den Tomos gegen Prochoros Kydones; doch scheint er mit der Feder in die Polemik nicht eingegriffen zu haben. Immerhin hielt es Demetrios Kydones für notwendig, ihm in einer sehr scharfen Epistel seine Meinung zu sagen.

Neben der Astronomie war es die Hl. Schrift, die ihn besonders beschäftigte. Er fertigte eine riesenhafte Evangelienharmonie mit Kommentar. Der Titel dieses Diatessaron hieß: Εἰς τριάδα τριπλῆν ἐξηγήσεις τοῦ διὰ τεσσάρων ἁγίου εὐαγγελίου. Das Werk zerfällt in neun τόμοι mit je einer τριάς τριπλῆ von διαλέξεις. Wenn die verlorenen Tomoi so groß waren wie die erhaltenen, dann müßte das Gesamtwerk etwa 2500 Hs.-Folien gehabt haben. Als Grundtext nahm Meliteniotes den Lukastext. Erhalten ist nicht nur der IV., sondern auch der V. Tomos.<sup>2</sup> Dem Bibeltext wird eine umfangliche exegetisch-moralisch-asketische Erklärung angefügt, die – nach den wenigen edierten Stücken zu schließen – sich aufs stärkste an Joannes Chrysostomos, aber auch an Kyrillos von Jerusalem, Gregorios von Nyssa und Joannes Damaskenos anlehnt, auch wenn Meliteniotes den Anschein erwecken möchte, das meiste sei seine eigene Leistung.<sup>3</sup>

PG 149, 881–898 enthält neun ethische Exegesen des 4. Buches.

<sup>1</sup> Krumbacher 300; – DIIGE V 198–199 (A. Lambert); – G. Mercati, Se la versione dall'ebraico del Codice Veneto Greco VII sia di Simone Atumano arcivescovo di Tebe, Rom 1916 (dort auch die Literatur zu den politischen Verwicklungen in seinem Lebenslauf); – O. Halecki, Rome et Byzance au temps du grand schisme d'Occident, Collectanea Theolog. 18 (1937) bes. 483–484. – Zum Venetus Graecus vgl. auch bes. die Literaturangaben bei Mercati, a. a. O. S. 9; – K. M. Setton, The Byzantine background to the Italian renaissance, Proceedings of the American Philos. Society 100, 1 (1956) S. 47–52.

<sup>2</sup> Der von Ehrhard 135 genannte Joannes Meliteniotes ist identisch mit Theodo-

ros, und das ihm zugeschriebene Werk ist Tomos V.

<sup>3</sup> Ehrhard 135; – Krumbacher 623 und 625; – Mercati, Notizie 181–191; – F. Dölger, Neues zu Alexios Metochites und Theodoros Meliteniotes, Miscellanea Giovanni Mercati III, Vaticano 1946, 238–251, und ders., Die Abfassungszeit des Gedichtes des Meliteniotes auf die Enthaltensamkeit, Annuaire de l'Institut Phil. et Hist. Orient. 2 (1934) 515–530; – S. Haidacher, Neun Ethika des Evangelienkommentars von Theodoros Meliteniotes und deren Quellen, BZ 11 (1902) 370–387; – R. Loenertz, Pour la chronologie des oeuvres de Joseph Bryennios, RevEtByz. 7 (1949) 12–32.

Hier muß auch Joannes Chortasmenos genannt werden, der als Professor der Rhetorik und Notar des Patriarchen wirkte und schließlich unter dem Namen Ignatios Metropolit von Selymbria wurde (bismindestens 1431). Er war ein Schüler des Markos Eugenikos, sammelte Manuskripte und beschäftigte sich als Abschreiber besonders astronomischer Handschriften. Von ihm stammt eine Art Apologie der Schlichtheit der Evangelisten und Apostel gegenüber den Ansprüchen der Attizisten und Rhetoren, die noch ungedruckt ist. Er wird identisch sein mit jenem Ignatios von Selymbria, der ein Enkomion auf Konstantinos und Helena geschrieben hat. Siehe S. 779.<sup>1</sup>

Von einem Georgios Chumnos aus Kreta (Chandax) ist eine moralisierende Paraphrase der Geschichten des Alten Testaments erhalten in ca. 2800 Versen. Es ist möglich, daß Chumnos noch dem 15. Jahrhundert angehört.<sup>2</sup>

Teilausgabe: Marshal, *Old Testament Legends from a Greek poem on Genesis and Exodus by Georgios Chumnos*, Cambridge 1925.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß die Hss. eine Menge von kommentierendem und scholiastischem Material zu Gregorios Nazianzenos enthalten. Die Hauptquellen bilden jeweils die Werke des Elias von Kreta, des Niketas von Herakleia und des Basileios II. von Kaisareia, ohne daß die Mehrzahl der Scholiasten sich bemüht gefühlt hätte, diese Vorbilder wesentlich zu ergänzen oder zu verbessern.<sup>3</sup>

Eine Auswahl von Ausgaben teilweise anonymer Scholien: R. Montagu, *Meletemata e disciplina antiquitatis I*, Leipzig 1817, 60–97; – A. Piccolomini, *Annali delle Università toscane* 16, 1 (1879) I–XLII und 229–275; – A. Kirchhoff, *Hermes* 6 (1872) 487–493; – E. Norden, *Hermes* 27 (1892) 612–642; – ders., *ZWisTheol.* 36 (1893) 441–447; – Th. Sinko, *Studia Nazianzenica I*, Krakau 1906, 61–64; – J. Sajdak, *De codicibus graecis in Monte Casino*, Krakau 1912, 50–53.

## F. HAGIOGRAPHIE

Aus der Zeit des frühen Palamismus stammt wohl jener, vielleicht auf dem Athos entstandene Bios des hl. Romylos aus der Feder eines Mönches Gregorios, der in serbischer Version erhalten ist. Von einem griechischen Bios ist ein Fragment erhalten, das sich mit dem entsprechenden serbischen Passus ziemlich deckt. Das Verhältnis der beiden Versionen muß noch näher geklärt werden.<sup>4</sup>

Die serb. Redaktion ed. P. A. Syrku, Petersburg 1900.

Nach Trapezunt führt uns ein Enkomion auf den hl. Eugenios und seine Gefährten. Der Verfasser ist der Protonotarios und Protovestiaros der

<sup>1</sup> Mercati, *Notizie* 286–287; – R. Loenertz, *Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès*, Vaticano 1947, 21; – vgl. auch Krumbacher 452.

<sup>2</sup> Krumbacher 818–819; – Ph. Meyer, *Götting. Gelehrte Anzeigen* (1926) 356–362.

<sup>3</sup> J. Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni I*, Krakau 1914, 1–5, 200–224.

<sup>4</sup> I. Dujčev, *Un fragment grec de la vie de St. Romile*, *Byzantino-Slavica* 7 (1937–38) 124–127; – Ehrhard, *Überlieferung I* 2, 442; – BHG 2384.

Großkommenen, Konstantinos Lukites, ein Korrespondent des Nikephoros Gregoras. Der Metropolit Joseph von Trapezunt mit dem Beinamen Lazaropulos, der vorher Joannes hieß – er war Metropolit jedenfalls im Jahre 1364 –, verfaßte eine Lobrede auf den heiligen Eugenios und wahrscheinlich auch eine kurze Darstellung der Thaumata desselben Heiligen, wozu später ein anonymer Anhang geschaffen wurde.<sup>1</sup>

Enkomion des Lukites: A. Papadopulos-Kerameus, *Fontes imperii Trapezuntini*, Petersburg 1897, 1–32; – der Bericht des Joseph: a. a. O. 52–77; – die Thaumata: a. a. O. 78–138; – die *Continuatio miraculorum*: a. a. O. 137–148.

In Trapezunt wirkte auch Andreas Libadenos, Prototabularios und Chartophylax der Metropole um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Er gehört zu den wenig zahlreichen geographischen Schriftstellern der byzantinischen Epoche. Der *Monac. gr.* 525 enthält auch ein Enkomion auf den hl. Wunder-täter Phokas. Daneben ist an theologischen Werken ein Glaubensbekenntnis individueller Art enthalten, das sich besonders mit der Würde des Leibes der Theotokos befaßt. Gedruckt sind daneben Verse auf die Theotokos und ein aus Gregorios von Nazianz geschöpftes Gebet gegen Hungersnot und Pest. Das Phokas-Enkomion ist bisher ungedruckt.<sup>2</sup>

N. Banescu, *Quelques morceaux inédits d'Andréas Libadénus*, *Βυζαντις* 2 (1911–1912) 358–395; – Exzerpte aus dem Phokas-Enkomion: C. van de Vorst, *ABoll.* 30 (1911) 272–279.

In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts (ca. 1365) starb auf dem Athos der Eremit Maximos, Kausokalybes genannt, weil er jeweils, um sich seinen zahlreichen Besuchern zu entziehen, seine Hütte (*καλύβη*) verbrannte und eine andere Einsiedelei aufsuchte. Er war berühmt ob seiner Weissagungen, und Patriarchen und Kaiser bedienten sich seines Rates. Schon kurz nach seinem Tod fand er nicht weniger als vier Biographen. Der erste wohl, noch im 14. Jahrhundert, ist der Mönch Nephon der Athonite. Er war zeitweise Schüler des Heiligen – sein eifrigster – und bewohnte seine letzte Hütte. Seine Biographie ist allerdings ein kaum disponiertes Gewirr von Wundern und nicht mehr, geschrieben in einer Sprache, die von der Kunst der Enkomiaisten meilenweit entfernt scheint. Der zweite Biograph des Maximos ist Theophanes, Abt des Klosters Batopedion und späterer Metropolit von Peritheorion, von dem hsl. auch eine der obligaten Reden gegen die Lateiner erhalten geblieben ist. Auch Theophanes hat den Heiligen persönlich gekannt. Von seinem Bios gibt es auch eine abgekürzte neu-griechische Rezension. Der dritte Biograph, dessen Werk schon dem 15. Jahrhundert angehört, ist Joannes Kochylas, wahrscheinlich Mönch der Großen Laura, um die Jahrhundertwende, der vierte der Priestermonch Makarios, der unter Umständen mit Makarios Makres identisch sein könnte.<sup>3</sup>

Auch der genannte Biograph des hl. Maximos, Nephon, bekam eine Biographie, die anonym überliefert ist, aber vielleicht jenen Jeremias Patetas

<sup>1</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 3, 902; – byzantinischen Literatur, Diss. München BHG 609. 611. 612. 613. 1870.

<sup>2</sup> Ehrhard 105; – Krumbacher 422; – <sup>3</sup> Ehrhard, *Überlieferung I* 3, 966; – BHG 1537 b; – M. Paronikas, *Beiträge zur* BHG 1236 z. 1237. 1237 c. f.; – NEΛ. 13

zum Verfasser hat, der den Kanon und vielleicht die ganze Akoluthie seines Heiligen veröffentlicht hat. Jedenfalls ist der Hagiograph ein Zeitgenosse Nephons.<sup>1</sup>

Ediert sind von den genannten Werken der Bios des Maximos von Nephon und Theophanes: E. Kurilas-F. Halkin, Deux vies de saint Maxime le Kausokalybe, ABoll. 5/4 (1936) 38–112 und der Nephon-Bios des (?) Patetas: F. Halkin, La vie de s. Niphon, ABoll. 58 (1940) 5–27.

Wohl nicht allzu lange nach seinem Tod (ca. 1370) schrieb ein Neophytos Kerameus einen noch ungedruckten Bios des kretischen Metropoliten Anthimos. Die Vita stand in einer Hs. der Athos-Laura, die jetzt verschollen zu sein scheint.<sup>2</sup>

Jener hl. Athanasios, der das erste Meteorenkloster gründete, gehört nicht – wie die Legende will – ins 11. Jahrhundert, sondern in das 14. Geboren um 1305 ist er 1383 gestorben. Seinen Bios schrieb einer seiner Schüler unbekanntem Namens. Man darf ihn also in die Wende zum 15. Jahrhundert setzen.<sup>3</sup>

Sp. Lampros, ΝΕΛΛ. 2 (1905) 61–87, und N. A. Bees, Βυζαντις 1 (1909) 237–260.

Spätestens dem 15. Jahrhundert gehört nach Ausweis der Hs. (Holkham cod. 90) die sonst anonym überlieferte Rede Πάλιν ἡμῶν ὁ ἱερός auf die drei Auffindungen des Hauptes des Prodromos an einen Makarios, Hegumenos in Jerusalem, an.<sup>4</sup>

ASS, Juni 731–735; – PL 67, 434–446.

Eine Hs. des Jahres 1495 (Neapol. II C 34) enthält von einem Rhetor Georgios ein Martyrium seines Namenspatrons, das ganz einfach aus einer Juxtaposition dreier älterer Texte entstanden ist: ihnen wird eine Einleitung vorausgeschickt, die ihrerseits ebenfalls nicht vom Autor stammt, sondern aus einer ps.-athanasianischen Homilie entnommen ist. Die gleiche Hs. enthält von einem Georgios Rhetor aus Antiocheia, der wohl mit dem erstgenannten Georgios identisch ist, ein Enkomion auf alle Heiligen. Der cod. 91 des Grafen Leicester in Holkham (s. XVI) enthält von einem Georgios Rhetor ein Enkomion auf Joakeim und Anna. Auch hier kann man an die Identität der Person mit dem genannten Georgios denken.<sup>5</sup>

Bei einigen hagiographischen Texten dürfte es zunächst schwer sein zu entscheiden, ob sie noch der byzantinischen Zeit angehören. So enthält der Cod. 49 des Griech. Gymnasiums in Thessalonike (Athen Suppl. 118) aus

(1916) 120 (Notiz über den Logos gegen die Lateiner).

<sup>1</sup> BHG 1331.

<sup>2</sup> K. Dyobuniotes, Ἐπετηρίς 7 (1930) 38–40.

<sup>3</sup> BHG 195; – Vgl. N. A. Bees, Geschichtliche Forschungsergebnisse und Mönchs- und Volkssagen über die Gründer der Meteorenklöster, ByzNgrJbb. 3 (1922) 364–

403 und die Literatur oben S. 225 zur Gründung der Meteora.

<sup>4</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 844; – BHG 841.

<sup>5</sup> K. Krumbacher, Der heilige Georg, München 1911, 196–202; – Ehrhard, Überlieferung I 3, 869. 882; – BHG 677b, 828 c. 1617 h.

dem 15. Jahrhundert ein Enkomion auf den hl. Demetrios von einem gewissen Symeon, Mönch und Philosoph. Incipit: Δημήτριος ἡμᾶς.<sup>1</sup>

ed. B. Laurdas, *Μακεδονικά* 4 (1956) 97–104.

Der cod. Iberon 356 (s. 15) und Hieros. Patr. 66 (s. 15) enthält eine Vita des Asketen Theodoros auf der Insel Kythera, die einem Leon zugeschrieben wird.<sup>2</sup>

Vielleicht gehört auch noch der byzantinischen Zeit jene minderwertige Paraphrase des Lebens des Nikolaos von Myra an, welche Anrich die „Lycio-Alexandrina“ nennt.<sup>3</sup>

G. Anrich, *Hagios Nikolaos I*, Leipzig-Berlin 1913, 301–311.

Jedenfalls noch im 15. Jahrhundert, wahrscheinlich kurz nach seinem Tod, erhielt auch Makarios Makres eine Biographie samt Akoluthie. Die Biographie ist unediert; aus der Akoluthie ist nur die Synaxarnotiz veröffentlicht worden.<sup>4</sup>

Synaxarnotiz: ed. A. Papadopulos-Kerameus, *Δελτίον* 3 (1891) 463–466.

Wenigstens im Vorbeigehen sei hier des Astronomen Gregorios Chioniadis gedacht, der – in Byzanz Ende des 13. Jahrhunderts geboren – meist in Trapezunt lebte, im Auftrag des Kaisers Alexios II. von Trapezunt (1297–1330) Persien bereiste und schließlich von Byzanz zum Bischof von Täbris bestellt wurde – ein Faktum, das wohl in Zusammenhang zu bringen ist mit der christenfreundlichen Politik des Mongolenchans Hulagu. Des Chioniadis Briefsammlung enthält einen Bericht über dieses kirchenhistorisch hochinteressante Epeisodion der byzantinischen Missionsgeschichte.<sup>5</sup>

J. B. Papadopulos, *Une lettre de Grégoire Chioniadès, évêque de Tabriz, Mélanges Ch. Diehl* 1, Paris 1930, 257–262; – die gesamten 16 Briefe ed. T. Euangelides, *Hermupolis* 1910, und nochmals J. B. Papadopulos, *Ἐπετηρίς τοῦ πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 1929, 151–205 und separat.

## G. HYMNOGRAPHIE

Auch im letzten byzantinischen Jahrhundert sind einige Namen zu nennen, die in der theologischen Literaturgeschichte so gut wie ausschließlich als Hymnographen vertreten sind.

Jakobos, Metropolit von Serrai im 14. Jahrhundert († etwa 1360), gerühmt wegen seiner sozialen Tätigkeit in den schweren Jahren um die Mitte des Jahrhunderts, muß hier mit einem *Κανὼν κατανοητικῶς*, der noch ungedruckt ist, erwähnt werden.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 902; – BHG 547e.

<sup>2</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 845. 995; – BHG 2430.

<sup>3</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 772; – G. Anrich, *Hagios Nikolaos II*, Leipzig-Berlin 1917, 132. 322–326; – BHG 1349a.

<sup>4</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 994; – BHG 1101. 1102.

<sup>5</sup> N. A. Oikonomides, *Σημείωμα περί τῶν ἐπιστολῶν Γρηγορίου τοῦ Χιονιάδου*, *Ἄρχαιον Πόντου* 20 (1955) 40–44.

<sup>6</sup> Emereau, *EO* 21 (1922) 274.



Georgions Eugenikos, der Vater des berühmten Markos Eugenikos, verfaßte ein Offizium auf den hl. Spyridon.<sup>1</sup>

Ein Arsenios Metropolit von Pergamon, ist als Verfasser von unedierten Stichera auf die Theotokos bekannt. Er dürfte der Wende zum 15. Jahrhundert angehören.<sup>2</sup>

Aller Wahrscheinlichkeit nach gehört hierher auch der Verfasser der berühmten *Ἐπιδημία Μάζαρι ἐν Ἄιδου*, jener Nekyomantie aus der Zeit Manuels II. Er dürfte identisch sein mit dem Kirchendichter Maximos Mazaris, von dem vier Kanones bekanntgeworden sind. Wie es um die Identität auch bestellt sein mag, die Tatsache, daß drei der genannten Kanones manchmal auch Theodoros Prodomos oder einem Galaktion zugeschrieben werden, wird aufgewogen dadurch, daß der vierte Kanon, von dem S. Lampros Stücke herausgegeben hat, doch eine verblüffende Ähnlichkeit mit manchen Gedankengängen der Hadesfahrt aufweist.

Ob jener Manuel Mazaris, von dem eine Bearbeitung der Eirene-Legende erhalten geblieben ist, mit unserem Maximos identisch ist, bleibe dahingestellt.<sup>3</sup>

Stücke aus dem 4. Kanon ed. S. Lampros, BZ 5 (1896) 63-73.

Eine Zeitgenossin des Mazaris war jene Palaiologina, deren Vornamen nicht erhalten ist, von der wir jedoch wissen, daß sie als Klosterfrau im Konvent der hl. Theodora in Thessalonike lebte. Im Chronikon des Sphrantzes ist zu lesen, daß sie verschiedene Kanones auf den hl. Demetrios, die hl. Theodora und andere Heilige verfaßt habe.<sup>4</sup>

Unter den Kanonschreibern wird auch ein Nikolaos von Athen erwähnt, der einen Kanon auf die Verstorbenen geschrieben hat.<sup>5</sup>

Von einem Hymnographen David enthalten die Menäen einen Kanon auf den hl. Georgios, der im Offizium des Heiligen jenen des Georgios Skylitzes verdrängt zu haben scheint. Der Verfasser dürfte Athosmönch gewesen sein. S. Petrides erwägt die Identifizierung mit David Disypatos, dem palamitischen Polemiker der Mitte des 14. Jahrhunderts.

Von einem Lampadarios der Hagia Sophia, angeblich unter Patriarch Matthaios (1397-1410), namens Joannes Kla das, sind ein Theotokarion und ein Nekrosimon gedruckt.

ed. S. Eustratiades, *Ἐπετηρίς* 14 (1938) 44-44. 53-54.

Ein Hilarion verfaßte vierzehn *ὄχοι νεκρώσιμοι*, die in einer Hs. des 15. Jahrhunderts (Sabait. 291) erhalten sind.<sup>6</sup>

Ein Priester aus Nauplia, Nikolaos Malaxos, der dem 15. Jahrhundert angehört, ist der Verfasser von drei Idiomela, einem Kanon, von Stichera

<sup>1</sup> Emereau, EO 22 (1923) 433; - St. Stanojević, der Metropolit Jakobos von Serrai (serb. mit franz. Zusammenfassung), *Seminarium Kondakovianum* 10 (1938) 95-98.

<sup>2</sup> S. Petrides, EO 13 (1910) 111.

<sup>3</sup> S. Lampros, Mazaris und seine Werke

BZ 5 (1896) 63-73; - Emereau, EO 23 (1924) 409-410; - Ehrhard, Überlieferung I 3, 871; - BHG 954.

<sup>4</sup> Emereau, EO 24 (1925) 166.

<sup>5</sup> Emereau, EO 23 (1924) 414.

<sup>6</sup> Emereau, EO 22 (1923) 433.

und einem Offizium auf den hl. Metrophanes, die sich in den liturgischen Büchern finden. Auch hsl. sind noch Lieder überliefert.<sup>1</sup>

Den letzten byzantinischen Dezennien dürfte auch Ignatios, Abt des Demetriosklosters bei Batopedion auf dem Athos, angehören, von dem verschiedene Karsamstagsgesänge bekanntgeworden sind.<sup>2</sup>

Ausgabe: E. G. Pantelakes, *Νέα ἐγκώμια τοῦ ἐπιταφίου*, *Θεολογία* 14 (1936) 225–250. 310–329.

Eine Hs. des 15. Jahrhunderts enthält von einem Manuel Sabios einen kirchlichen Kanon auf die Union. Der Verfasser gibt sich als Protopsaltes von Chandax aus.<sup>3</sup>

Ebenfalls aus einer Hs. des 15. Jahrhunderts kennen wir einen Joannes Bestes, Patrikios, als Verfasser eines iambischen Kanons auf den hl. Theodoros Teron.<sup>4</sup> Auch ein Joannes Kaiser ist in einer Hs. des gleichen Jahrhunderts mit einem iambischen Kanon auf den hl. Basileios vertreten.<sup>5</sup> Dasselbe gilt von einem Hymnographen Merkurios mit einem Kanon auf den hl. Joannes Chrysostomos.<sup>6</sup> Ob der Hymnograph Strymbagon<sup>7</sup> mit seinen Troparien und Galaktion mit seinen drei Kanones noch in die byzantinische Zeit gehören, bleibt fraglich.<sup>8</sup>

Zum Schluß sei hier noch der Lampadarios des Palastklerus Manuel Chrysaphes erwähnt, der unter Kaiser Joannes VIII. und Konstantinos XII. lebte und eine Abhandlung „Περὶ τῶν ἐνθεωρουμένων τῆ ψαλτικῆ τέχνη καὶ ὧν φρονοῦσι κακῶς τινες περὶ αὐτῶν“ verfaßte sowie zahlreiche kompositorische Arbeiten zur byzantinischen Kirchendichtung hinterließ.<sup>9</sup>

Zu den undatierbaren Hymnographen, die vielleicht der byzantinischen Spätzeit angehören, ist ein gewisser Leon Logothetes zu rechnen, von dem eine Hs. des 15./16. Jahrhunderts ein Tropar „τὸν ἡλιον“ enthält;<sup>10</sup> ferner ein Demetrios Kaniskes mit einem Kanon auf die hl. Theodora.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Emereau, EO 23 (1924) 414.

<sup>2</sup> Emereau, EO 22 (1923) 433.

<sup>3</sup> Emereau, EO 23 (1924) 408.

<sup>4</sup> E. Legrand, *Revue des Études Grecques* 9 (1896) 35; – Emereau, EO 23 (1924) 199–200.

<sup>5</sup> E. Legrand, a. a. O. 35; – Emereau, EO 22 (1923) 434.

<sup>6</sup> Legrand, a. a. O. 35; – Emereau, EO 23

(1924) 410.

<sup>7</sup> Emereau, EO 24 (1925) 174.

<sup>8</sup> Emereau, EO 22 (1923) 424.

<sup>9</sup> A. Papadopoulos-Kerameus, *Μανουὴλ Χρυσάφης, λαμπάδαριος τοῦ βασιλικοῦ κλήρου*, *VVrem.* 8 (1901) 526–545.

<sup>10</sup> Emereau, EO 23 (1924) 284.

<sup>11</sup> Emereau, EO 22 (1923) 25.

## NACHTRÄGE

### Zu S. 515.

Das 'Υπομνηστικὸν βιβλίον eines Joseph (Ἰωσήφ) bildet eine Art Handbuch zum Alten und Neuen Testament. Es zerfällt in fünf Bücher mit 167 Kapiteln; mindestens 47 Kapitel dürften in der bisher bekannten Überlieferung fehlen. Joseph dürfte sich mehr als Abschreiber und Sammler, denn als Verfasser betätigt haben. Das jüngste datierbare Stück gehört in die Zeit um 500. Daß Hippolytos von Theben zitiert wird, erschwert die Datierung wesentlich. So wurde das Werk, seit man sich damit befaßt, in einem Spielraum von 7 Jahrhunderten umhergeschoben. Diekamp hat es spätestens in die Wende zum 9. Jahrhundert versetzt, während neuerdings J. Moreau wieder für das 4. Jahrhundert eintritt und den jüdischen Konvertiten Joseph κόμης als Verfasser beansprucht.<sup>1</sup>

PG 106 15–176.

<sup>1</sup> F. Diekamp, Hippolyt von Theben, Münster 1898, 145–151; – J. Moreau, Observations sur l' 'Υπομνηστικὸν βιβλίον Ἰωσήφου, Byzantion 25–27 (1955–57) 241–276.

### Zu S. 559/560.

Ob dieser Georgios der Verfasser jener Rede auf das hl. Kreuz ist, die Gretser gedruckt hat, kann ich nicht angeben.<sup>1</sup>

J. Gretser, Opera de s. Cruce, Ingostadt 1616, 1659–1667.

<sup>1</sup> BHG 438 n.; – vgl. Krumbacher 738f.

### Zu S. 560.

Schwer datierbar ist der Bischof Leon von Catania. Er gehört ungefähr in die Zeit des Bilderstreites. Lange Zeit war nur eine lateinische Übersetzung eines Bios bekannt. Älter ist der durch Latyšev veröffentlichte griechische Text. Von ihm hängen die übrigen Bearbeitungen ab. Verfasser ist wahrscheinlich ein Mönch oder Kleriker aus Catania.<sup>1</sup>

Ed. B. Latyšev, Hagiographica graeca inedita, Petersburg 1914, 12–28; – spätere Version: (lat.) ASS Febr. III, 223–225, 3. ed. 227–229.

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung I 1, 289.299. 343; I 2, 191; I 3, 49, 445. 810; – BHG 986–987 d.

### Zu S. 577.

Der Bios des Styliten Symeon des Jüngeren von Nikephoros Uranos ist wahrscheinlich benützt im Bios der hl. Martha, der Mutter Symeons. Eine georgische Übersetzung – oder ist sie das Original? – entstammt der Zeit vor 1045. Wir haben jedenfalls keinen zeitgenössischen Bios vor uns, sondern eine Arbeit, welche in die georgische Kolonie am „Wunderberg“ im hohen Mittelalter verweist.<sup>1</sup>

ASS Mai V 403–431; 3. ed. 399–425.

<sup>1</sup> BHG 1174; – Emereau, EO 23 (1924) 409; – P. Peeters, S. Thomas d'Emèse et la vie de sainte Marthe, ABoll. 45 (1927) 262–296; – ders., Tréfonds 161–162.

**Zu S. 636.**

Von dem bekannten Humanisten und Rhetor Michael Italikos, einem Zeitgenossen der Kaiser Joannes II. und Manuel I., der 1147 als Bischof von Philippopolis bezeugt ist, sei wenigstens eine Rede genannt, die er anlässlich seiner Bestellung zum διδάσκαλος τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ gehalten hat. Sie ist in der rhetorischen Hs. 2412 der Universitätsbibliothek Bologna enthalten.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Krumbacher 466; – Moravcsik 432.

**Zu S. 636.**

Der Wunderbericht des Pantoleon wird im Vat. gr. 1259 einem Bischof Michael von Synada zugeschrieben.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard, Überlieferung I 3, 932.

**Zu S. 641.**

Einen Bios erhielt auch die Gemahlin Joannes' II., die Kaiserin Eirene, Tochter des Ladislaus von Ungarn († 1134).<sup>1</sup>

Ed. II. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Propylaeum ad ASS Nov. 1902, 887–890, und G. Moravcsik, *Die Tochter Ladislaus' d. Heiligen und das Pantokrator-Kloster in Byzanz* (ungar.), Budapest-Konstantinopel 1923; – der Anfang: A. Graf, *Archivum Philologicum* 63 (1939) 74–75.

<sup>1</sup> BHG 2206; – Moravcsik 568.

**Zu S. 641.**

Eine Hs. des 12. Jahrhunderts (Vat. Palat. 4) schreibt einem Metropolitener Hilarion von Side eine Passio der Martyrer Eustathios, Thespesios und Anatolios zu.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> BHG 2139; – Ehrhard, Überlieferung I 2, 450; I 3, 744.

**Zu S. 688.**

Ein Vergleich mit Vindob. theol. gr. 68 scheint mir nahezuiegen, daß es sich bei Mathusala um einen Mönch des 15. Jahrhunderts handelt. Er wird sich dann mit seiner Schrift an Patriarch Athanasios III. von Alexandria (1417–1425) gewandt haben.

**Zu S. 698.**

Eine Hs. des 13. Jahrhunderts (Laura 284) enthält die Lebensbeschreibung des ägyptischen Anachoreten Pausios. Als Verfasser wird Joannes Kolobos angegeben.<sup>1</sup>

Ed. I. Pomjalovskij, Petersburg 1900.

<sup>1</sup> BHG 1402; – Ehrhard, Überlieferung I 3, 933.

**Zu S. 746.**

Teils gegen die Lateiner, teils gegen Barlaam und Akindynos wandte sich der Mönch Neophytos aus dem konstantinopolitanischen Petra-Kloster, der für das Jahr 1363

bezeugt ist. Von diesen Schriften ist noch nichts gedruckt. Neophytos befaßte sich außerdem mit der christlichen Gotteslehre gegenüber einem *ἐλληνοφρων* und mit philosophischen Problemen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ehrhard 105; – O. Volk, Die byzantinischen Klosterbibliotheken (maschinenschr. Dissertation, München 1954) 75–76.

#### Zu S. 790.

Einen merkwürdigen Beitrag zur Harmonisierung von Evangelium und Astrologie lieferte um die Mitte des 14. Jahrhunderts Joannes Katrarios in einem Dialog Hermippos. Bei allem Bestreben, Willensfreiheit und Vorsehungslehre zu retten, weiß er doch gut, daß sich eine volle Harmonisierung trotz des Sterns der Weisen u. ä. nicht erreichen läßt, ohne deswegen von seiner Liebe zur Astrologie abzugehen.<sup>1</sup>

Ed. W. Kroll-P. Viereck, Leipzig 1895.

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa XV 854 (W. Kroll); – F. Boll, Eine arabisch-byzantinische Quelle des Dialogs Hermippos, Sb. Heidelberger AW 1912, 18; – G. Mercati, Su Giovanni Catrari, BZ 24 (1923–24) 300–305.

### BERICHTIGUNGEN

S. 112, Anm. 1 lies: siehe oben S. 101, Anm. 12.

S. 159, Anm. 5 lies: EO statt BO.

S. 165, Anm. 2 lies: DHGE statt DGHE.

S. 490, Zeile 22 v. o. lies: Bilderlehre.

S. 581, Zeile 3 v. o. lies: Buonaccorsi.

## DIE BYZANTINISCHEN KAISER

- |   |   |
|---|---|
| <p>324–337 Konstantinos I.<br/>           337–361 Konstantios<br/>           361–363 Julianos<br/>           363–364 Jovianos<br/>           364–378 Valens<br/>           379–395 Theodosios I.<br/>           395–408 Arkadios<br/>           408–450 Theodosios II.<br/>           450–457 Markianos<br/>           457–474 Leon I.<br/>               474 Leon II.<br/>           474–475 Zenon<br/>           475–476 Basiliskos<br/>           476–491 Zenon nochmals<br/>           491–518 Anastasios I.<br/>           518–527 Justinus I.<br/>           527–565 Justinianos I.<br/>           565–578 Justinus II.<br/>           578–582 Tiberios I. Konstantinos<br/>           582–602 Maurikios<br/>           602–610 Phokas<br/>           610–641 Herakleios<br/>               641 Konstantinos III. u. Heraklonas<br/>               641 Heraklonas<br/>           641–668 Konstans II.<br/>           668–685 Konstantinos IV.<br/>           685–695 Justinianos II.<br/>           695–698 Leontios<br/>           698–705 Tiberios II.<br/>           705–711 Justinianos II. nochmals<br/>           711–713 Philippikos<br/>           713–715 Anastasios II.<br/>           715–717 Theodosios III.<br/>           717–741 Leon III.<br/>           741–775 Konstantinos V.<br/>           775–780 Leon IV.<br/>           780–797 Konstantinos VI.<br/>           797–802 Eirene<br/>           802–811 Nikephoros I.<br/>               811 Staurakios<br/>           811–813 Michael I. Rangabe<br/>           813–820 Leon V.<br/>           820–829 Michael II.<br/>           829–842 Theophilos<br/>           842–867 Michael III.<br/>           867–886 Basileios I.</p> | <p>886– 912 Leon VI.<br/>           912– 913 Alexandros<br/>           913– 959 Konstantinos VII.<br/>           920– 944 Romanos I. Lakapenos<br/>           959– 963 Romanos II.<br/>           963– 969 Nikephoros II. Phokas<br/>           969– 976 Joannes I. Tzimiskes<br/>           976–1025 Basileios II.<br/>           1025–1028 Konstantinos VIII.<br/>           1028–1034 Romanos III. Argyros<br/>           1034–1041 Michael IV.<br/>           1041–1042 Michael V.<br/>               1042 Zoe und Theodora<br/>           1042–1055 Konstantinos IX. Monomachos<br/>           1055–1056 Theodora nochmals<br/>           1056–1057 Michael VI.<br/>           1057–1059 Isaak I. Komnenos<br/>           1059–1067 Konstantinos X. Dukas<br/>           1068–1071 Romanos IV. Diogenes<br/>           1071–1078 Michael VII. Dukas<br/>           1078–1081 Nikephoros III. Botaneiates<br/>           1081–1118 Alexios I. Komnenos<br/>           1118–1143 Joannes II. Komnenos<br/>           1143–1180 Manuel I. Komnenos<br/>           1180–1183 Alexios II. Komnenos<br/>           1183–1185 Andronikos I. Komnenos<br/>           1185–1195 Isaak II. Angelos<br/>           1195–1203 Alexios III. Angelos<br/>           1203–1204 Isaak II. (nochmals) und<br/>               Alexios IV. Angeloi<br/>               1204 Alexios V. Murtzuphlos<br/>           1204–1205 Konstantinos XI. Laskaris<br/>           1204–1222 Theodoros I. Laskaris<br/>           1222–1254 Joannes III. Dukas Vatatzes<br/>           1254–1258 Theodoros II. Laskaris<br/>           1258–1261 Joannes IV. Laskaris<br/>           1259–1282 Michael VIII. Palaiologos<br/>           1282–1328 Andronikos II. Palaiologos<br/>           1328–1341 Andronikos III. Palaiologos<br/>           1341–1391 Joannes V. Palaiologos<br/>           1347–1354 Joannes VI. Kantakuzenos<br/>           1376–1379 Andronikos IV. Palaiologos<br/>               1390 Joannes VII. Palaiologos<br/>           1391–1425 Manuel II. Palaiologos<br/>           1425–1448 Joannes VIII. Palaiologos<br/>           1449–1453 Konstantinos XII. Palaiologos</p> |
|---|---|

# DIE PATRIARCHEN VON KONSTANTINOPEL

(Zusammengestellt von Armin Hohlweg)

- 315–327 Metrophanes I.  
327–340 Alexandros  
340–341 Paulos I.  
341–342 Eusebios  
342–344 Paulos I. (nochmals)  
342–348 Makedonios I.  
348–350 Paulos I. (z. 3. Male)  
350–360 Makedonios I. (nochmals)  
360–369 Eudoxios  
369–379 Demophilos  
369–370 Euagrios  
379–381 Gregorios I. Nazianzenos  
    381 Maximos I.  
381–397 Nektarios  
398–404 Joannes I. Chrysostomos  
404–405 Arsakios  
406–425 Attikos  
426–427 Sisinnios I.  
428–431 Nestorios  
431–434 Maximianos  
434–446 Proklos  
446–449 Flavianos  
449–458 Anatolios  
458–471 Gennadios I.  
472–488 Akakios  
488–489 Fravitas  
489–495 Euphemios  
495–511 Makedonios II.  
511–518 Timotheos I.  
518–520 Joannes II. Kappadokes  
520–535 Epiphanos  
535–536 Anthimos I.  
536–552 Menas  
552–565 Eutychios  
565–577 Joannes III. Scholastikos  
577–582 Eutychios (nochmals)  
582–595 Joannes IV. Nестeutes  
596–606 Kyriakos  
607–610 Thomas I.  
610–638 Sergios I.  
638–641 Pyrrhos  
641–653 Paulos II.  
    654 Pyrrhos (nochmals)  
654– 666 Petros  
667– 669 Thomas II.  
669– 675 Joannes II.  
675– 677 Konstantinos I.  
677– 679 Theodoros I.  
679– 686 Georgios I.  
686– 687 Theodoros I. (nochmals)  
688– 693 Paulos III.  
693– 705 Kallinikos I.  
705– 711 Kyros  
712– 715 Joannes VI.  
715– 730 Germanos I.  
730– 754 Anastasios  
754– 766 Konstantinos II.  
766– 780 Niketas I.  
780– 784 Paulos IV.  
784– 806 Tarasios  
806– 815 Nikephoros I.  
815– 821 Theodotos I. Melissenos  
821– 837 Antonios I. Kassimates  
837– 843 Joannes VII. Grammatikos  
843– 847 Methodios I.  
847– 858 Ignatios  
858– 867 Photios  
867– 877 Ignatios (nochmals)  
877– 886 Photios (nochmals)  
886– 893 Stephanos I.  
893– 901 Antonios II. Kauleas  
901– 907 Nikolaos I. Mystikos  
907– 912 Euthymios  
912– 925 Nikolaos I. Mystikos (noch-  
    mals)  
925– 928 Stephanos II.  
928– 931 Tryphon  
933– 956 Theophylaktos  
956– 970 Polyeuktos  
970– 974 Basileios I. Skamandrenos  
974– 979 Antonios III. Studites  
979– 991 Nikolaos II. Chrysoberges  
996– 998 Sisinnios II.  
1001–1019 Sergios II.  
1019–1025 Eustathios  
1025–1043 Alexios Studites  
1043–1058 Michael I. Kerullarios  
1059–1063 Konstantinos III. Leichudes

1064–1075	Joannes VIII. Xiphilinos	1261–1265	Arsenius Autoreianos (nochmals)
1075–1081	Kosmas I. Hierosolymites	1265–1267	Germanos III.
1081–1084	Eustratios Garidas	1267–1275	Joseph I.
1084–1111	Nikolaos III. Grammatikos	1275–1282	Joannes XI. Bekkos
1111–1134	Joannes IX. Agapetos	1282–1283	Joseph I. (nochmals)
1134–1143	Leon Stypes	1283–1289	Gregorios II. Kyprios
1143–1146	Michael II. Kurkuas Oxceites	1289–1293	Athanasios I.
1146–1147	Kosmas II. Attikos	1294–1303	Joannes XII. Kosmas
1147–1151	Nikolaos IV. Muzalon	1303–1310	Athanasios I. (nochmals)
1151/2–1153/4	Theodotos II.	1310–1314	Nephton
1153/4–1154	Neophytos	1315–1319	Joannes XIII. Glykys
1154–1157	Konstantinos IV. Chliarenos	1320–1321	Gerasimos I.
1157–1169/70	Lukas Chrysoberges	1323–1334	Esaias
1170–1178	Michael III.	1334–1347	Joannes XIV. Kalekas
1178–1179	Chariton	1347–1350	Isidoros
1179–1183	Theodosios I. Boradiotes	1350–1353	Kallistos I.
1183–1186	Basileios II. Kamateros	1353–1354	Philotheos Kokkinos
1186–1189	Niketas II. Muntanes	1355–1363	Kallistos I. (nochmals)
1189	Dositheos v. Jerusalem	1364–1376	Philotheos Kokkinos (nochmals)
1189	Leontios Theotokites	1376–1379	Makarios
1189–1191	Dositheos v. Jerusalem (nochmals)	1379–1388	Neilos
1191–1198	Georgios II. Xiphilinos	1389–1390	Antonios IV.
1198–1206	Joannes X. Kamateros	1390–1391	Makarios (nochmals)
1208–1214	Michael IV. Autoreianos	1391–1397	Antonios IV. (nochmals)
1214–1216	Theodoros II. Eirenikos	1397	Kallistos II. Xanthopoulos
1216	Maximos II.	1397–1410	Matthaios
1217–1222	Manuel I. Sarantenos	1410–1416	Euthymios II.
1222–1240	Germanos II.	1416–1439	Joseph II.
1240	Methodios II.	1440–1443	Metrophanes II.
1244–1255	Manuel II.	1443–1451	Gregorios III. Melissenos Strategopoulos, ἡ Μαμμῆ
1255–1259	Arsenius Autoreianos	1450	Athanasios II.
1260–1261	Nikephoros II.	1453–1456	Gennadios II. Scholarios . . .



## REGISTER

(Hauptstellen sind kursiv gedruckt. – Griechische Wörter sind nach dem deutschen Alphabet und den Transkriptionsregeln der deutschen Bibliotheken eingereiht). – Kaiser, Pápste u. Patriarchen (in dieser Reihenfolge) stehen jeweils vor ihren Homonyma.

Ptr. = Patriarch. – Kpl. = Konstantinopel. – K = Kaiser – s = saeculum

- Aachen 309. 310  
 Abasgia 170  
 ἄβαστον 135  
 Abba I., Mar 238  
 ἄββᾶς 132 f.  
 Abbild 298 ff.  
 Aberglaube 91. 749 f.  
 Abessinien 155. 190  
 Abgar von Edessa 192. 297  
 Abgarbild = *μανδῆλιον*  
 Abramus, Anachoret, u.  
 Maria 403  
 – von Edessa 103  
 – von Ephesos 160. 214.  
 260. 398 f.  
 – von Kratesia 409  
 – Sabaites 358. 453  
 Abramiten 139  
 – Kloster (Bithyn.) 209  
 – Kloster (Kpl.) 214. 398  
 Abstinenz 493  
 Absetzung 78  
 Abt 132 f. 359. 360. 361  
 Abtwahl 129. 132  
 Abtweihe 129  
 Abydos 164  
 Achaia 179. 180  
 ἀχειροποιήτα 279. 457. 554  
 Acheiropoietu-Kloster(Kpl.)  
 214  
 Achilles von Larissa 609  
 Achilles 372  
 Achradas, Daniel 703  
 Achrida 68. 152. 177. 182.  
 184 ff. 188. 597. 626.  
 649 f. 659. 702. 707. 708 f.  
 711  
 Acht Seligkeiten 726  
 Achyraus 163 f. 667  
 Adam 290  
 Adana 192. 193. 462  
 Addai und Maris 238  
 ἀδελφᾶτον 137  
 Adelphidos 782  
 ἀδελφοποιήτα 92. 132. 661. 722  
 Adialeiptos, Lukas = Lukas  
 Adialeiptos  
 Adoption 88. 89. 132  
 Adoratio crucis 234  
 Adrianos von Bulgarien 659.  
 754  
 Adrianu Therai 163 f.  
 Adrianopolis 155. 175. 684.  
 692. 760  
 Advent 259  
 Aeidaros, Angelos 746  
 Aeithalas 426  
 Aetios, Archidiacon 99  
 Afrika 437  
 Agallianos, Alexios 683  
 –, Theodoros 755. 759  
 ἀγάπη 347 f. 352. 356. 357  
 Agapen 243. 244  
 Agapetus, Papst 388. 392.  
 392  
 Agatha, hl. 497. 498. 609  
 – Kloster (bei Tivoli) 607  
 Agathon, Chartophylax 110.  
 501  
 Agathonikos, hl. 498. 605.  
 776  
 Agaaron-Kloster 138. 139.  
 209  
 Agnoëten 290. 386. 391  
 Agoras-Kloster (Petron)  
 216  
 Agraulon-Kloster 211  
 Agrigento = Akragas  
 ἀγροικαὶ παροικαὶ 84  
 ἀγροικία 256  
 Ägypten 27. 28. 29. 44. 122.  
 123 f. 125. 137. 188 ff.  
 200 ff. 259. 388. 390. 412.  
 442. 455. 464  
 Ägypter-Kloster (Kpl.)  
 213  
 Ägyptische Liturgie 240 f.  
 Aigai 393  
 Aigina 180. 562. 563  
 Aigion 226  
 Aila 97. 199  
 Aineias von Gaza 414  
 Ainos 174. 218. 648  
 αἰσθησις 354  
 αἰσθησις νοερά 350. 361  
 αἰτία 307. 308  
 αἴτιον ἀρχικόν 316  
 Akaba siehe Aila  
 Akakianer 52  
 Akakianisches Schisma 54.  
 177  
 Akakios, Ptr. v. Kpl. 104  
 Akapniu-Kloster (Thessalo-  
 nike) 223. 578. 703  
 Akataleptu-Kloster (Kpl.)  
 215. 687  
 Akathistos 250. 255. 265.  
 427 f. 431. 448. 475. 526.  
 759  
 –Samstag 255. 475. 502.  
 572. 668. 674  
 Akephalen 137. 291. 375  
 Akepsimas, hl. 426  
 Akindynos, Dionysios 717  
 –, Gregorios 59. 329. 713 f.  
 716 ff. 721 ff. 728. 731 f.  
 738. 756. 776. 789. 800  
 Akklamationen 36  
 Akmonia 532  
 Akoimeten 402  
 – Kloster 126. 213  
 ἀκοιουθία 251. 252  
 ἀκοιουθία τιμῆς 29. 31  
 Akominatos 637  
 Akragas 466. 467  
 Akritis, Kap 492  
 Akropolites, Georgios 92.  
 315. 671. 674 f. 685. 698.  
 699  
 –, Konstantinos 272. 675.  
 698 f.  
 Akrostichis 264. 265  
 Aktisteten 290  
 Alania 170. 689  
 Albanier-Kloster (Jerusa-  
 lem) 206  
 Alamanoi 699  
 Alexander Basaraba 188  
 Alexandria 28 f. 31. 40 f.  
 51. 56. 60. 103. 105. 139.  
 155. 188 f. 240 f. 292 f.  
 385. 391 ff. 400. 416 f.  
 431. 459 f. 688. 711  
 – (Patriarchat) 93 ff. 150 ff.  
 188 ff. 199.  
 – (Synode 338) 50  
 – (Synode 362) 53  
 Alexandrinische Liturgie  
 94  
 Alexandros, Kaiser 550  
 –, Akoimet 213. 402  
 – von Kypros 399  
 – von Nikaia 165  
 – (s. 13.) 685  
 Alexios I. Komnenos 37. 40.  
 42. 57. 67. 74. 87. 107.  
 117. 130. 139. 152. 214.  
 215 f. 219. 221. 313. 332.  
 336. 339. 341. 542. 555.  
 609. 610. 611 ff. 616. 618.  
 621. 624. 630. 638. 646 f.  
 656. 660. 700  
 – III. Angelos 343

- II., K. v. Trapezunt 769.  
 796  
 - Studites, Ptr. v. Kpl. 40.  
 67. 85. 89. 107. 134. 136.  
 599  
 - „Mann Gottes“ 411. 577  
 - von Nikaiä 607  
 - Stratopedarches 220  
 - Kloster (Rom) 577  
 Alkoholismus 91  
 Allelengyon 94  
 Alleluia 234  
 Allerheiligen 258. 399. 504.  
 544. 603. 725  
 Alphabet 486  
 Alphabeticon Cotelier 587  
 Alpheios und Brüder, hll.  
 635. 636. 659  
 Altar 244  
 Altare portatile 113  
 Altarwäscher 256  
 Alter, kanonisches 79. 130.  
 132  
 Altes Testament 333. 341.  
 385. 414. 592. 595. 705.  
 750. 789. 793  
 Amalfitaner 216  
 - Kloster (Athos) 219  
 Amaseia 137. 166 f. 169.  
 176. 380  
 Amastris 168. 169  
 Ambon 244  
 Ambrosianische Novellen-  
 sammlung 145  
 Ambrosius v. Mailand 573  
 ἀμπερμύνη 354  
 Amida 168. 194. 195. 378  
 Ammon, Abt 201  
 Ammonas, Abt 200  
 Ammonios von Alexandria  
 383. 471  
 - von Amorion 604  
 -, Mönch 413  
 Amnia 509  
 Amorion 168. 511. 565  
 Amorischer Martyrer = Mar-  
 tyrer XLII v. Amorion  
 Amphilochos von Ikonion  
 42. 142. 753  
 - von Kyzikos 523  
 Amphipolis 514  
 Ämterlisten 120  
 Anabagatha 196  
 ἀναβαθμοί 494. 705  
 Anachorese 124  
 Anachoreten 127  
 ἀναδεκτός 89  
 ἀνάδοχος 89  
 ἀναγνώστης 79. 112. 113  
 ἀνάπιος ἀτία 343  
 ἀνακεφαλαιώσις τῶν θρόνων  
 150. 152  
 Anakreonten 266. 435. 504.  
 544. 545. 547. 703  
 ἀνάληψις 257  
 Anapulus 139. 217. 411. 667  
 ἀνάργυροι = Kosmas und  
 Damianos  
 Anargyron-Kloster (bei  
 Prusa) 209  
 Anasartha 195  
 Anastasia, hl. 28. X.) 573  
 -, hl. (22. XII.) 483. 503.  
 573  
 -Pharmakolytria-Kloster  
 223  
 -Apokalypse 653  
 Anastasios I., K. 194. 371.  
 375. 377. 425  
 - II., K. 474  
 -, Ptr. v. Antiocheia 149  
 - I., Ptr. v. Antiocheia 287.  
 380 ff. 399. 419. 438. 445.  
 514. 620  
 - II., Ptr. v. Antiocheia 401.  
 445  
 - Alamanos 699  
 - Apokrisarios 433. 442.  
 446. 462  
 - Bibliothecarius 47. 412.  
 440. 442. 462. 475. 507. 530  
 - von Jerusalem, Skeuphy-  
 lax 104  
 - von Kaisareia 659  
 - von Korinthos 393  
 -, Mönch 433. 442  
 - von Nikaia 381. 419  
 - von Nikopolis 381  
 - Perses 434. 461. 574  
 - Sinaites 91. 332. 381. 383.  
 401. 416. 442 ff. 448. 454.  
 464. 467. 482. 589. 605.  
 614. 750. 762  
 - ταπεινός 446  
 - Traulos, Quaestor 446.  
 605  
 Anastasiotes, Theophanes  
 562  
 Anastasis (Jerusalem) 138.  
 197. 261. 262  
 -Kloster (Kpl.) 675. 699  
 Anastasiupolis (Dara) 163.  
 194  
 - (Galatien) 163  
 Anathem 78. 81  
 Anatolika 604  
 Anatolios, Ptr. v. Kpl. 99.  
 103  
 -, Ptr. v. Antiocheia 472  
 -, Hymnograph 472  
 -, Jurist 145  
 -, Mönch 378  
 -, Studites 472  
 - von Thessalonike 472.  
 552  
 Anaxagoras 346  
 Anazarbos 193  
 Anchialos 175. 627  
 ἀγγιστεία 88  
 Andida 645  
 Andreas, Apostel 34. 35.  
 164. 170. 179. 261. 402.  
 403. 513. 560. 573.  
 - von Chios 770  
 - Enkleistos 383 f. 394  
 - Hamartolos 469  
 - von Jerusalem 782  
 - von Kaisareia 418 f. 472.  
 591. 637. 692  
 - von Kreta 251. 255. 265.  
 470. 484. 485. 500 ff. 513.  
 515. 543. 561. 563. 674.  
 779  
 ἐν κρίσει 561. 562  
 - Peros 251. 602 f.  
 -, Presbyter 464 f.  
 - Salos 490. 568. 706  
 - Typhlos = Andreas Peros  
 -Kloster 223  
 Andronikos I. Komnenos  
 665  
 - II. Palaiologos 67. 76. 85.  
 153. 162. 216. 221. 226.  
 315. 675 f. 681. 685 ff.  
 690. 692. 699 f. 700. 705.  
 719  
 - III. Palaiologos 76. 153.  
 226. 717. 722  
 - IV. Palaiologos 790  
 -, Mönch, und Athanasia,  
 hll. 603  
 - von Sardeis 164  
 Angelikudes, Kallistos 746.  
 784  
 Angelos Gregorios 754  
 - von Kalabrien 779  
 - Phloros-Kloster 703  
 - von Reggio 670  
 Aninas, Thaumaturgos 691  
 ἀνιοῦσα 87  
 Ankyra 73. 74. 110. 162 f.  
 170. 384. 449. 741. 747  
 - (Synode) 28. 42. 49. 52.  
 104. 142. 144  
 Anna, Mutter Mariens 484.  
 551. 691  
 - (Empfängnis) 259. 501.  
 503. 543. 549. 551  
 - von Savoyen 714. 716.  
 728. 730. 731  
 Annesoi 125  
 Anonymus iunior 146  
 Anselm von Canterbury 734.  
 741  
 - von Havelberg 312 ff. 626  
 Anthemios, hl. 403  
 Anthimos, Ptr. v. Kpl. 54.  
 372. 379. 388. 392. 393  
 - von Achrida 744  
 - von Kreta 733. 744. 776.  
 795

- , Martyrer, und Gefährten 609
- Anthropologie 281
- Antidion-Kloster 210
- Antidoron 244
- Antigone, Insel 755
- Antiminsion 113. 244. 776
- Antinomismus 341
- Antinoupolis (Antinoe) 189
- Antiocheia 28. 29. 31. 33. 40. 41. 43. 53. 56. 60. 68. 93. 100. 103. 118. 143. 144. 158. 161. 190 f. 196. 206. 214. 261. 333. 378. 388. 393. 399. 400 f. 412. 422. 433. 467. 535. 613. 657. 795
- (Patriarchat) 95 ff. 137. 149 ff. 173
- (Synode 325) 50
- (Synode 341) 40. 41. 42. 50. 73. 104. 143. 144. 190. 728
- (Synode 363) 53
- (Synode 379) 53
- (Synode 433) 54
- (Lykien) 171
- (Persien) 196
- (Pisidien) 163. 172
- Antiochenische Theologie 286. 371
- Antiochos Pandektes 353. 449 f. 482. 600
- Strategios 449
- ἀντιπάσχατος-Sonntag 257
- ἀντίφωνον 249
- ἀντίτυπον 243. 321
- Antonio d'Ascoli 748. 751
- Antonios II., Ptr. v. Kpl. Kauleas 563. 564, 720.
- III., Ptr. v. Kpl. Studites 584
- IV., Ptr. v. Kpl. 35. 37. 130. 132. 783.
- Athonites 578
- Chozibites 462
- d. Gr. Eremites 123. 124. 200. 269. 458. 518
- von Larissa 180 f. 774
- Melissa 643
- , Stratege, hl. 566
- von Sylaiou 499
- Anysia, hl. 551. 725
- Apameia (Bithyn.) 166
- (Syr.) 100. 192
- ἀπάθεια 103
- ἀπαντητής 347. 354. 356. 363
- Aphentikon (Mistras) 226
- ἀφορισμός 78
- Aphraates 206
- Aphrodisias 171
- Aphthartodoketen 287. 290. 373. 378. 380. 384. 388 ff. 394
- Aphthonios, Rhetor 570. 599
- ἀφωπινστής 133
- ἀπό φωνής 419. 468
- ἀπό τοῦ πάσχα 257
- ἀπόδεικνον 250
- Apokalypse 417 f. 471 f. 596. 637. 692
- ἀπόκαρασις 131
- Apokatastasis 351. 474. 749
- Apokaukos, Joannes 182. 708 f.
- ἀπόκρεω 254
- ἀπόκρεω-Sonntag 254
- ἀποκρέωσιμος ἑορτή 254
- Apokrisiaris 103. 134
- ἀπόκρισις 103
- ἀποκουρά 131
- Apollinarios von Laodikeia 288. 447. 596
- Apologeten, griechische 591
- ἀπολυτίκια 250
- Aprophthegmata Patrum 123. 396. 450. 645
- Apostel 143. 517. 544. 560. 571. 625. 705. 725
- Anaphora 237 f.
- Apostelfasten 262
- Apostelfeste 261
- Apostelgeschichte 418. 469. 595. 650
- Apostelkirche (Kpl.) 157. 666
- Apostolios, Michael 770 f.
- Apostolische Didaskalie 235 f.
- Kanones 42. 77. 143. 144. 318. 423
- Konstitutionen 143. 236. 238. 496
- Apostolos 249
- ἀποταγή 131
- ἀπόταξις 131
- Appellation 33. 64. 76
- Apros 161
- Araber 189. 190. 193. 332
- Arabissos 506
- ἀρχάριος 130
- Archelaos von Skythopolis 393
- ἀρχηγός 119
- Archetyrus 340
- ἀρχιαναγνώστης 113
- Archidiakon 76. 99 ff. 114 f. 119
- ἀρχιεπίσκοπος 67 ff. 94. 95. 96. 199
- ἀρχιεπίσκοπος λιτός 97. 191. 196
- ἀρχιεπίσκοπος σύγκελλος 43. 191
- ἀρχιερατικών 246
- Archimandrit 137. 138. 212. 226. 228
- Archippos von Chonai 466
- Archipresbyter 100. 115
- Archiv 102. 111. 134
- Archivar 99
- ἀρχων τῶν ἀντιμισσιῶν 113
- ἀρχων τῶν ἐκαλησιῶν 109. 113
- ἀρχων τοῦ εὐαγγελίου 113
- ἀρχων τῶν κοντακίων 113
- ἀρχων τῶν μοναστηρίων 109
- ἀρχων τῶν φώτων 113
- ἀρχοντες 69 f. 92.
- ἀρχοντικός 85. 114. 116. 120
- Arēia 226. 648
- Areios 44. 50. 263
- Arethas von Kaisareia 158. 418. 548. 591 ff. 637.
- , Martyrer 407
- Ärgernisse 732
- Arges 168. 188
- Argos 178. 648
- Argyropulos, Joannes 757. 759. 765. 770
- Argyros, Isaak 330. 729 f. 731. 776
- Arianer 50. 486
- Aristenos, Alexios 143. 146. 572. 655 f. 657.
- Aristoteles 291. 340. 374. 391. 542. 617. 688. 732. 740. 744. 755. 762. 767 ff.
- Arkadia (Ägypt.) 189
- Arkadios von Kypros 461. 548. 577
- Arkadiopolis 161
- ἀρκάριος 100. 107. 108
- Armenien 152. 166 ff.
- Armenier 97. 340. 341. 530. 536. 565. 593. 610. 614. 618. 626 ff. 665. 667
- Kloster (Jerusalem) 206
- Armenopolis 700
- Armenopulos, Nephon 700
- Armenpflege 134
- Armut 131
- Armyropolis 700
- Arsamosata 168
- Arsenius, Ptr. v. Kpl. 34. 217. 702 f. 711
- v. Akapniu-Kloster 680
- Athonites 146
- von Grottaferrata 545. 608
- von Kerkyra 545. 669. 702. 707
- von Kreta, Mönch 695
- v. Latros 211. 576
- v. Libyen 493
- von Medikion 602
- , Mönch 545
- von Pergamon 545. 797
- von Philotheu 711

- Studites 603. 722  
 Arseniten 686. 687. 703. 707  
 Arsinōē 202  
 Arta 708  
 Artemas, Hagiogr. 408  
 Artemios, hl. 464. 482  
 Artemis-Kult 91  
 ἄρτος 318  
 ἀρτίζουριον 254  
 Asanes, Konstantinos 735  
 Asbestos, Gregorios 557  
 Asia 29 ff. 65. 69. 158. 159 f.  
 Askalon 198. 442  
 Askese 336. 341. 344 ff. 633.  
 672  
 ἀσκητήριον 128  
 Asklepiades von Rhodos 100  
 Ašot 525  
 ἀσώτου-Sonntag 254  
 ἀσπασμός 303  
 Assos 640  
 Asterios von Amaseia 167  
 Astrologie 234. 333 f. 335.  
 622. 654. 801  
 Astronomie 486. 729  
 Asyl 74 f. 115. 593. 622  
 ἀταραξία 122  
 Atem 365  
 Athanasia von Aigina 562  
 Athanasios I., Ptr. v. Kpl.  
 138. 210. 364. 692. 700.  
 707. 732. 780  
 - I. d. Gr., Ptr. v. Alexan-  
 dreia 29. 37. 42. 50. 52 f.  
 93. 123. 127. 142. 189. 190.  
 200. 240. 262. 269. 288.  
 298. 400. 419. 444. 457.  
 501. 536. 561. 573. 620.  
 701. 702. 704  
 - (Anaphora) 237  
 - (Florileg) 371  
 - II., Ptr. v. Alexandria  
 688  
 - III., Ptr. v. Alexandria  
 800  
 -, Ptr. v. Antiocheia 436.  
 641  
 - von Adramyttion 699  
 - Athonites 108. 210. 219.  
 223. 226. 268. 576. 578.  
 588. 605  
 - Athonites d. J. 578  
 - von Etna 145  
 - von Korinthos 532  
 - v. d. Meteora 225. 785.  
 795  
 - von Methone 551  
 - Philanthropenos 648  
 Athen 86. 151. 155. 178.  
 180 f. 581. 636. 637. 669.  
 707. 743. 797  
 Athenagoras, Apologet 592  
 Aetheria 197. 238. 256. 257.  
 260  
 Ethiopien = Abessinien  
 Athos 127. 133. 137. 139.  
 210. 218 ff. 225. 323 ff.  
 355. 550. 588. 649. 660.  
 692. 693. 695. 701. 712.  
 731. 734. 761. 785. 786.  
 790. 797  
 ἄτομον 291  
 Atripe 201  
 Atroa 209. 558  
 Attaleia 166. 173. 590  
 Attaleiates = Michael Atta-  
 leiates  
 Atuemes 776  
 Audientia episcopalis 75. 98.  
 101  
 Auferstehung Christi =  
 Ostern  
 - des Fleisches 380. 383. 481  
 Augaron-Kloster 138. 139.  
 209  
 Augaros, Tachygraph 405  
 Augustamnica 189  
 Augustinus v. Hippo 53.  
 307. 309. 378. 687. 733.  
 734. 738. 740 f.  
 Aurispa, Giovanni 766  
 Ausgang 307 ff.  
 αὐτεξούσια μοναστήρια 130  
 Autobiographie 269  
 αὐτοδέσποτα μοναστήρια 130  
 Autokephale Erzbischöfe  
 43. 67 ff. 71. 73. 148  
 - Metropolitens 97. 191  
 Autokephalie 34  
 αὐτοκρατορικά μοναστήρια  
 130  
 Autonomos, Martyrer 406  
 αὐτοψία 304  
 αὐτοζωή 349  
 Auxentios, hl. 208. 540. 545  
 Auxentios-Berg 208. 508.  
 646. 687. 692. 696  
 Auxibios von Solia 466  
 Avignon 712. 718  
 ἀξίωμα 31. 120  
 Axuchos, Joannes 92. 625  
 ἄλυτος ἔρασις 301  
 Azazail, Martyrer 465  
 Azymen 141. 312. 318 ff.  
 479. 526. 534. 535 f. 610f.  
 613 f. 617 ff. 626 ff. 655.  
 667. 669 f. 709. 718. 745.  
 754. 761. 764. 786.  
 Babylos, Hymnograph 472  
 -, Martyrer 190. 573  
 Babylon (Aegypten) 94. 155  
 Bacchos v. Paphos 654  
 Bagdad 96. 196  
 Baioneia 227. 750  
 βατων-Sonntag 255  
 βατοφόρος 255  
 Balaam 196  
 Balbissa 661  
 Balianites, Leon 637  
 Balsamon, Theodoros 70.  
 73. 76. 78. 85. 87. 94. 106.  
 108. 115. 117. 119. 138.  
 142. 143. 162. 255. 526.  
 655. 657 ff. 710. 728. 786  
 Bankgeschäfte 81. 82  
 Baras, hl. 214. 556  
 Barbara, hl. 483. 502. 510.  
 551. 553. 573  
 Barbaros, hl. 699  
 Bardanes, Georgios 182. 319.  
 668 f. 702  
 Bari 638. 670  
 Barkussa 196  
 Barlaam v. Antiocheia 402  
 - u. Joasaph 482 f. 570  
 - v. Kalabrien 35. 59. 323 ff.  
 365. 712 f. 716. 717 ff.  
 721 ff. 728 ff. 735 f. 751.  
 756. 776. 789. 791. 800  
 Barnabas, Apostel 270. 399.  
 466  
 - v. Athen 212  
 Barsanuphios 352. 353. 359.  
 385. 395 f. 407. 449. 695.  
 Bartholomaeus, Apostel  
 493. 505. 555. 602. 697  
 - v. Kpl. 315. 657  
 Bartholomaios v. Edessa  
 338. 531  
 - v. Grottaferrata 229. 582.  
 608. 662. 697  
 - v. Simeri 228. 608. 641.  
 648  
 Bartolomeo, Fra 319. 669  
 Baruch, Prophet 416. 420.  
 470  
 Basel, Synode 741. 766  
 Basilakes, Nikephoros 117.  
 119  
 Basileion 73. 162.  
 Basileios I., Kaiser 37. 274.  
 521. 560  
 - II., Kaiser 94. 129. 177.  
 182. 184. 223. 578  
 - Kamateros, Ptr. v. Kpl.  
 636. 637  
 -, Ptr. v. Jerusalem 496  
 - v. Achrida 314. 626. 754  
 - v. Ankyra, Martyrer 638  
 - v. Ankyra, Metropolit 52  
 - v. Bathys Ryax 210  
 - Bogomile 341  
 - v. Eirenupolis 393  
 - ἐλάχιστος = Basileios II  
 v. Kaisareia  
 - v. Etna 558. 583  
 v. Euchaita 339. 612  
 - v. Hagiopantion 623  
 - v. Hierapolis 558  
 -, Hymnograph 707  
 - v. Jalimbana 151

- d. Jüngere, hl. 565  
 - I. v. Kaisareia, d. Große 42, 88, 89, 90, 95, 125, 131, 132, 135, 142, 144, 147, 158, 159, 243, 258, 288, 300, 335, 346, 347, 352, 359, 360, 392, 396, 423, 424, 426, 470, 475, 492, 494, 501, 571, 589, 590, 598, 744, 753, 768, 770, 798  
 - (Liturgie) 240, 242, 243 f. 255, 321, 670  
 - II. v. Kaisareia 597, 606.  
 - v. Kappadokien, Mönch 621  
 - v. Kerkyra 665  
 - Kilix 376  
 - Kyrios, Mönch 606  
 - v. Maleinu-Kloster 643 f.  
 - v. Neopatrai 596  
 - Pegoriotis 597, 606  
 - v. Philippi 546  
 - Protasekretis 559  
 - v. Pytheia 645  
 - Sabaites 559  
 - v. Seleukeia 264, 426, 543  
 - Studites 754  
 - τέκνον ὑπακοῆς 424, 598  
 - v. Thessalonike 564  
 Basilianer 125  
 βασιλικαὶ ὄραι 256  
 βασιλικὴ ὁδὸς 344  
 βασιλικοὶ κληρικοὶ 115  
 Basilikos, Diakon 640  
 Basiliskos, Kaiser 65, 371  
 -, hl. 405  
 Basilissa, hl. 720  
 βασταγάριος 114  
 Batala 623  
 βαθμός 87  
 Bathys Ryax 210  
 Batnai (Sarug) 192  
 Batopedion-Kloster (Athos) 220, 649, 712, 755, 778  
 Batos-Kloster (Sinai) 204, 453  
 Bayezid, Sultan 747, 748  
 Bazelon-Kloster 212  
 Beaskos, Demetrios 703  
 Bebaias Elpidos-Kloster 215, 696  
 Beduinen 194, 198, 202, 203, 413  
 Begräbnis 104, 106, 136, 372, 446, 605  
 Beicht 70, 247, 282, 423 f. 494, 504, 586, 598, 603, 661, 662  
 Bekenner 269 f.  
 Belebusda (Velbužd) 186  
 Belegrad (Belgrad) 185, 186.  
 Belisarios 212  
 Benedikt XII., Papst 718  
 -, Kardinal. 665, 666, 669  
 - v. Nursia 568, 589, 607  
 Benediktiner 127, 206, 216, 503  
 Benediktionen 248  
 Beneficium 83, 85  
 Berkos 196  
 Bernhard v. Clairvaux 602  
 Beroë 173  
 Berrhoia (Aleppo) 195  
 - (Verria) 177, 186, 712, 778  
 Berthold v. Hohenburg 673  
 Bertos, Nathanael 785  
 Berufsverbot 81, 82  
 Beryllus v. Catania 602.  
 Berytos 73, 191 f. 385, 387, 425  
 Beschneidung 726, 741  
 Bessenheit 550  
 Bessarion, hl. 505, 768  
 -, Kardinal 317, 686, 687, 728, 743, 753, 756, 761, 767 ff. 770, 771.  
 - v. Larissa 181  
 Bessen-Kloster (Kpl.) 214  
 Bestattung = Begräbnis  
 Bestes, Joannes 798  
 -, Konstantinos 642  
 -, Theodoros 146, 562  
 Bestiarites 108  
 Bethelia 406, 409  
 Beth-Aphthonia 406  
 Bethlehem 206  
 Beth-Zachariah 628  
 Bewegung 356  
 Bibel 121, 140, 141, 280, 336, 346, 348, 352, 357, 591, 600, 601, 617, 620, 791  
 βιβλιοφύλαξ 112, 134  
 Bigamie 81, 87, 89  
 Bilder 336, 338  
 Bilderkult 140, 399, 527  
 Bilderstreit 47, 55, 56, 57, 127, 136, 155, 208, 270, 296 ff. 329, 332, 339, 473 ff. 500, 520, 547, 593, 601, 610, 611 f.  
 Bischof 67 ff. 79, 80, 83, 126, 128 ff. 132 ff. 137, 156, 600  
 Bischofsämter 98 ff. 132, 786  
 Bischofssehe 81  
 Bischofsgericht 27, 74 ff. 110, 111  
 Bischofskirche 85  
 Bischofslisten 155 f.  
 Bischofsmetathese = Metathesis  
 Bischofssynode 40  
 Bischofswahl 40, 69 f. 92  
 Bischofsweihe 247, 742  
 Bistum 83  
 Bistumsrang 67  
 Bistumsrangerhöhung 64, 73, 148, 162, 660  
 Bistumsverbindung 64  
 Bistumsverweser 101  
 Bithynien 69, 149, 164 ff. 693  
 Bithynion 169  
 Bitzina (Vicina) 170, 188.  
 Biuze 162, 437, 442  
 Blachernenkirche (Kpl.) 157, 262, 545, 766  
 Bladynteros, Joseph 749  
 Blasios v. Amorion 163, 565  
 - II. v. Grottaferrata 697  
 - v. Sebaste 570  
 Blasphemie 445  
 Blastares, Matthaïos 134, 142, 143, 147, 315, 424 f. 652, 710, 754, 786 f. 791  
 Blattaion-Kloster (Thessalonike) 223  
 Blemmydes, Nikephoros 211, 269, 314, 316, 486, 621, 671 ff. 674, 680, 684, 685, 736  
 Blutsverwandschaft 88  
 Boethius 375, 687, 738, 741  
 Bogomilen 341, 531, 532, 610, 614, 625, 660, 661, 667, 668, 788  
 Bohemund 96  
 Boilas, Georgios 745  
 Boleina 179  
 Bomon-Kloster 210, 648  
 Bonita 492  
 Boris v. Bulgarien 184  
 Bosporos (Kertsch) 176  
 - (Thrak.) 490  
 Bostra 154, 193, 194, 198, 447  
 βρεβλιον 112  
 Brontochion-Kloster (Mistras) 137, 226  
 Bruni, Leonardo 752  
 Bryennios, Joseph 735, 741, 742, 744, 749 f. 753  
 -, Manuel 681  
 -, Michael 681  
 Bryllion 210  
 Brysis 175, 789  
 Bulgaren 32, 152, 184 ff. 220, 510, 521, 531, 550, 564, 708, 774  
 Bullotes, Manuel Tarchaneites 764  
 Buonaccorsi v. Bologna 315, 581  
 Burgundio v. Pisa 480  
 Burtzes, Georgios 636  
 Bußdisziplin 78, 423 f. 494  
 Buße 360, 363, 605, 662  
 Bußnomokanon 147  
 Bußpriester 102

- Bußsakrament 247. 282. 361  
 βουσιότης 114  
 Byzantiner-Kloster (Jerusalem) 398. 456. 457. 636  
 Byzantios 472. 519  
 Byzas 472  
  
 Calamizzi 642  
 Cantica 249. 250. 265. 501.  
 554. 633  
 Caracalla, Kaiser 220  
 Carbone 228  
 Caesaropapismus 36  
 Casole 228. 319. 649  
 Castrensis 118  
 Catania 183. 506. 799  
 Centorbi 639  
 Centurien 439 f. 450. 452 f.  
 467. 537. 547. 583 f. 586.  
 588. 715. 784  
 Cerbanus 440  
 Cesarini, Kardinal 766  
 Ceylon 417  
 Chalant, Kardinal 751  
 Chalke 217  
 Chalkedon 73. 165 f. 207 f.  
 372. 631. 636. 658. 686.  
 778. 785  
 - (Synode 451) 30 ff. 40. 42.  
 43. 46. 54. 73. 74. 76. 81.  
 84. 96. 100. 101. 105. 107.  
 126. 128 ff. 135. 144. 149.  
 165. 178. 192. 199. 283 ff.  
 357. 376 f. 382. 384 f.  
 388. 392 f. 423. 498. 628.  
 726  
 Chalkedonismus 371 ff. 488  
 Chalkis 195  
 Chalkoprateia-Kirche (Kpl.)  
 157. 262. 503. 549  
 Chandax 798  
 Charalampus, hl. 770  
 Charismatik 352. 354  
 Charistikarier 136 f. 613  
 Chariton, Ptr. v. Kpl. 658  
 -, hl. 700  
 -, Mönch 701  
 -, v. Palästina 203. 467.  
 516  
 - Laura 203  
 Charitonimos, Presbyter  
 776  
 Charmaine 181  
 Charsianeitu-Kloster 760  
 χαρτοφυλακεῖον 110  
 χαρτοφύλαξ 43. 64. 74. 80.  
 99 f. 108. 109 ff. 115. 116.  
 119. 134. 143. 146. 658  
 χαρτουλάριος 100 f. 107. 109.  
 112. 134  
 Chatzikes, Athanasios 364.  
 692  
 Chazaren 529  
 Cheilas, Georgios 113  
 -, Joannes 686. 694  
 Cheimarrhu-Kloster 220  
 χειροθεσία 79. 247  
 χειροτομία 79. 80. 93  
 Chenolakkos-Kloster 210.  
 496  
 Cherson 176. 515. 529  
 Cherubikon 242. 263. 429.  
 485  
 Chilandarion 219. 649  
 Chioniates, Gregorios 796  
 Chios 174. 740. 742  
 χιόσιος 350  
 Chiroboskos, Georgios 468  
 Chirospaktes, Leon 594 f.  
 Chomatianos, Demetrios  
 114. 143. 185. 536. 702.  
 703 ff. 786  
 Chonai 171 f. 466. 637. 663  
 χώρα 83  
 Chora-Kloster (Kpl.) 214.  
 503. 507. 687. 720. 778  
 Chorasani 196  
 Choreb 202  
 χωρεπισκοπος 84. 104. 114.  
 137  
 Choreuten 350  
 Chorikios v. Gaza 414  
 χορός 120  
 Chortaiu-Kloster 223  
 Chortasmenos, Joannes 755.  
 793  
 Chosrau I. v. Persien 190.  
 460  
 Choziba-Laura 204. 462  
 Chrisam 84  
 Christianopolis 152. 179  
 Christodulos v. Patmos 212.  
 226 f. 641. 646 f. 698  
 Christologie 280. 283. 300.  
 337. 341. 358  
 Christonymos, Manuel 779  
 Christophoros v. Alexan-  
 dreia, Ptr. 496  
 - v. Ankyra 708  
 v. Corleone 581  
 -, Martyr 652  
 - Mitylenaios 605. 607  
 - Protasekretis 605  
 Christupolis 179. 182  
 Christus 234. 602. 603. 604.  
 608. 674. 695. 789  
 - (Auferstehung) 449. 458  
 (siehe auch: Ostern)  
 - (Begräbnis) 256. 689.  
 751  
 - (Geburt) = Weihnachten  
 - (Himmelfahrt) = Him-  
 melfahrt  
 - (Höllenfahrt) = Hades-  
 fahrt  
 - (Passion) 444. 498. 781  
 (siehe auch: Kreuz)  
 - (Taufe) 434  
 Christusbilder 297. 340. s. a.  
 μανδύλιον  
 Christus-Kloster (Prinkipo)  
 217  
 Christus-Mystik 344. 345.  
 358. 359 f. 362. 364. 367/8.  
 694. 695. 752. 758. 781  
 Chronikon Paschale 243  
 Chrysaphes, Manuel 798  
 Chrysoberges, Andreas 742 f.  
 -, Maximos 742. 749. 750  
 Chrysokephalos, Makarios  
 652. 787. 790  
 Chrysokokkes, Georgios 767  
 Chrysolanos = Grossolano  
 Chrysoloras, Demetrios 748.  
 751  
 -, Manuel 742. 751 f.  
 Chrysomallos, Konstantinos  
 341. 633  
 Chrysopolis 347  
 Chumnaina, Eirene 215.  
 690. 694. 780  
 Chumnos, Georgios 793  
 -, Makarios 223. 775. 777.  
 785  
 -, Michael 659  
 -, Nikephoros 92. 139. 215.  
 216. 689 f. 694. 790  
 Cluniazenser 216. 226  
 Coelestin I., Papst 31  
 Collatio cum Severianis 372.  
 376  
 Collectio XXV capp. 145  
 - LXXIII capp. 144  
 - tripartita 145  
 Communicatio in sacris 661.  
 680. 709. 777  
 Constitutum Constantini  
 734  
 Contra errores Graecorum  
 315  
 Corpus Canonum 144  
 Cotrone 675  
 Curiales 81  
  
 Dadybra 565  
 Dakibyze 776  
 Dakien 186  
 Dalassena, Anna 227. 646  
 Dalmatos 125. 213. 504  
 Dalmatu-Kloster 137. 213.  
 558  
 Damalas 178  
 Damaskenos, Petros 643.  
 644  
 - Studites 482  
 Damaskos 96. 190. 191. 194.  
 448. 477. 502. 507. 644  
 Damasus, Papst 53. 72  
 Damianos, Hymnograph 609  
 Damiata 155  
 Damilas, Neilos 227. 742.  
 750 f. 785

- Dämonen 121. 281. 347. 350.  
 359. 539  
 Daniel, Prophet 418. 470.  
 504. 573. 632  
 - v. Rhaihu 466  
 - Sketiotos 397  
 - Studites 603  
 - Stylites 139. 217. 411  
 Daphneion-Kloster (Daph-  
 ni) 224  
 Daphnopates, Theodoros 92.  
 484. 551. 552 f.  
 Dara 194  
 Dardania 186  
 Darnis 189  
 David, Kaiser v. Trapezunt  
 772  
 -, Hymnograph 797  
 -, Mönch 560  
 -, πνευματικός πατήρ Manu-  
 els II. 748  
 - v. Thessalonike 177. 222.  
 464. 748. 779  
 Davids-Turm-Kloster (Je-  
 rusalem) 138. 203  
 Deabolis 186  
 Defensor 101  
 Dekalog 715  
 δεκάτος 36. 86. 104 f. 114  
 Demetrianos v. Kypros 562  
 Demetrios v. Alexandria,  
 Ptr. 93  
 - v. Karystos 669  
 - v. Kyzikos 532  
 - v. Lampe 342. 623  
 - v. Nauplia 772  
 - Palaiologos, Despot 761  
 - Studites 603  
 - v. Thessalonike, Megalo-  
 martyr 177. 274. 458. 465.  
 473. 505. 551. 559. 573.  
 580. 607. 635. 636. 662.  
 689. 699. 700. 703. 720.  
 723. 725. 728. 736. 751.  
 753. 757. 766. 775. 781.  
 788. 796. 797  
 - Hymnen 267  
 - Kloster (Athos) 798  
 - Kloster (Kpl.) 212. 215.  
 696. 766  
 Demetsana 225  
 δεσπότης 113  
 Der-Balyzeh 240  
 Derkos 173  
 δευτερώων 115. 133  
 δεύτερος 133. 201  
 „Deutsche Heilige“ 699  
 Dexios, Theodoros 330. 716.  
 729. 730. 776  
 Dhu Nuwas 407  
 διά 316. 754. 767. 794  
 Diadochos v. Photike 350 f.  
 360. 585. 586  
 διαδότης 105  
 διακαιήσιμος 257  
 Diakon 79. 80. 98 ff. 726  
 διακονία 120  
 Diakonissen 106  
 Diakons-Gürtel 537  
 Dialogpredigt 264  
 Diasorenos, Neilos 174. 549.  
 753. 787  
 Diatessaron 792  
 διαθήκη Χριστού 143  
 διατύπωσης 151  
 διδάσκαλος 102. 117  
 Didymos v. Alexandria 335.  
 351  
 Didymoteichos 174  
 Digestenkatene 146  
 δι' υιοῦ 307 ff. (vgl. διά)  
 δικαιοφύλαξ 115  
 δικαίος 128  
 διφθία 265  
 Diodoros v. Tarsos 191. 192.  
 206. 381. 417. 419. 762  
 διοικητής 100  
 Diomedes, Martyrer 687  
 Dion Chrysostomos 166  
 Dionysios v. Alexandria  
 28. 42. 93. 142  
 - Areopagites 294. 299.  
 301. 308. 330. 348 f. 358.  
 359. 363. 366 f. 372. 376.  
 422. 431. 437 f. 453. 475.  
 496. 498. 503. 504. 536.  
 685. 739. 740. 784  
 - v. Trapezunt 221  
 - (s. 12.) 655  
 Dionysiu-Kloster (Athos)  
 221  
 Dionysius Exiguus 143  
 Dioskoros v. Alexandria,  
 Ptr. 63. 383  
 - (Anaphora) 237  
 Diospolis (Lydda) 53. 154.  
 198. 297. 554  
 διπλά μοναστήρια 138  
 Diptychen 156. 274. 611  
 Disparitas cultus 89 f.  
 Disypatos, David 730 f. 791.  
 797  
 -, Manuel 687  
 Dobrudscha 188  
 Docheiariu-Kloster 220  
 Doctrina Jacobi 447  
 - Patrum 442. 446. 479  
 Doketismus 336. 341  
 Domenikos 181  
 Domestikos 113. 133  
 δομειστικός του ἄμβωνος 113  
 Dometianos v. Ankyra  
 384  
 Dometios, Hymnograph 429  
 -, Martyrer 402  
 -, Protopresbyter 429  
 δομήτωρ 135  
 Dominicus v. Grado 535  
 Dominikaner 216 f. 315.  
 733. 740. 742. 743  
 - -Liturgie 742. 753  
 Domnikion 181  
 Doppelkloster 138  
 δορηθεῖσα μοναστήρια 136  
 Dornbusch-Kloster (Sinai)  
 = Batos-Kloster  
 Dorotheos, Abt 353. 396  
 - v. Chilikomon 556  
 - v. Mitylene 764  
 - v. Tyros 560  
 δόσις 754  
 Dositheos, Ptr. v. Kpl. 658  
 -, Mönch in Palästina 407  
 Doto, Andreas 315  
 δοξαστικόν 595  
 Doxopatres, Joannes 599 f.  
 620  
 -, Neilos 152. 153. 154. 155.  
 196. 619 ff.  
 Drama 182  
 Drasinios, Georgios 788  
 Drei Kapitel 46. 191. 286.  
 287. 375 ff. 380. 384  
 - Hierarchen 555. 701. 725.  
 773. 776. 782  
 - Jünglinge 635. 668. 707  
 - Väter-Katene 471. 539.  
 653  
 Drizipara 162  
 Drongos 224  
 Dryanubaine 224  
 Dualismus 122. 335 f. 341.  
 350. 355  
 Dulas 587  
 Duns Scotus 332  
 δύναμις 349  
 Dyophysitismus 371 ff.  
 Dyrhachion 182. 184  
 Edessa 102. 192. 206. 397.  
 455. 488. 531. 558 f.  
 - (Christusbild) = μωνδύ-  
 λιον  
 Ehe 122. 130. 247 f. 283  
 Ehealter 88  
 Ehebruch 90  
 Ehehindernisse 87 ff. 116.  
 131  
 Eherecht 86 ff. 110. 111. 534.  
 554. 557. 580. 599. 621.  
 661  
 Eheregister 102  
 Ehescheidung 90  
 Eheschließung 87. 101. 110.  
 116  
 Eheversprechen = Verlo-  
 bung  
 Eichensynode 53. 207  
 Eid 77. 112  
 εἶδωλον 300. 304  
 Eigenkirchen 72

- Eigenklöster 107. 136  
 Einkleidung (Mönch) 130. 517  
 Einsetzungsworte (Eucharistie) 320  
 Einsiedler 123  
 Eirenaios v. Lyon 449  
 εἰρήνη 349  
 Eirene, Kaiserin (797–802) 77. 87. 89. 217. 489  
 – Dukas, Kaiserin 647  
 –, Kaiserin († 1134) 800  
 – v. Chrysobalantu 570  
 –, Martyrin 797  
 Eirenikos von Batala 623. 627  
 –, Joannes 343  
 Eirenopolis (Kilikien) 393  
 – (Persien) = Bagdad  
 εἰσαγωγικός 130  
 εἰσόδος 261. 472. 474. 489. 500. 540. 543. 546. 549. 551. 606. 651. 720. 722. 763. 787  
 ἐκ 307 f. 754  
 Ekatherine = Katharina  
 ἑκδικος 83. 99. 101. 105. 115. 117 f.  
 ἐκκλησιάρχης 109. 113. 115. 133  
 Ekklesiastes 415. 416. 421. 468. 471. 544. 617. 789  
 ἐκκλησιάζων = ἑκδικος  
 Ekklesiologie 283  
 ἐκλογαί 413  
 ἐκπορεύεσθαι 307  
 ἐκπόρευσις 754  
 ἐκπορευτῶς 313  
 Ekstase 348 f.  
 Ektenie 244  
 Elassan 182  
 Eleemosynarius 118  
 Elegmon-Kloster 210  
 Eleusa-Kloster (Strumitza) 218. 646  
 Eleutherios, Martyrer 573  
 – v. Paphlagonia 599  
 Elias I., Ptr. v. Jerusalem 97. 98. 138 f. 204  
 – II., Ptr. v. Jerusalem 517  
 – III., Ptr. v. Jerusalem 604  
 – Charax 588  
 – Ekdikos 363. 440. 452. 588. 655  
 – v. Jerusalem, Synkellos 266. 604  
 – v. Kalabrien 581  
 – v. Kreta 524. 588. 615. 655. 793  
 –, Mönch 553  
 –, Prophet 561. 757  
 – Sikeliotes 517  
 – Spelaiotes 429. 581  
 – Kloster (Carbone) 228  
 Elisabeth, hl. 701  
 Elissos 182  
 ἑλλαμφίς 349  
 Elusa 199. 406  
 Emathia-Kloster 211. 671  
 ἐμβαλάντιον 112  
 Emesa 154. 194. 425  
 ἐμπαθῶς 357  
 Enantiophanes 146  
 ἐνάτη 250  
 ἐγγώριοι 84  
 Endemusa 43 f. 61. 62. 64. 68. 70. 76. 77. 93. 95. 96. 110. 119. 142. 161. 172. 174  
 ἐνέργεια 289. 292 ff. 301. 324 ff.  
 Engel 281. 347. 359. 367. 434. 503. 604. 751. 756. 757. 766. 776  
 ἐγκαίνια 262  
 ἐγκλειστρα 128  
 Enkratiten 124  
 ἐγκρῖτοι 132  
 Ennatos 388  
 ἐνορία 67  
 Enthusiasmus 121. 341. 345. 352. 360. 601  
 Epanagoge 129. 525  
 ἐπαγγελία 131  
 ἐπάγγελμα 131  
 Eraphroditos v. Rhodos 99  
 ἐπαρχιώτας 96. 161. 191. 195  
 Epeiros 182. 675. 691  
 ἐφημέριος 133  
 Ephesos 29. 65. 69. 149. 158. 159. 211. 372. 398. 634. 666. 671. 685. 686. 755 f. 788. 789  
 – (Synode 431) 31. 42. 45 f. 103. 160. 284. 309. 310  
 – (Synode 449) 31. 54. 93  
 ἐφορεία 136  
 ἑφορος 136  
 Ephraem v. Amida, Ptr. v. Antiocheia 378. 387  
 – v. Karien 519  
 –, Mönch 595  
 – d. Syrer 192. 426. 452. 481. 587. 604. 644. 691. 757  
 ἐφύμνιον 264. 265  
 ἐπὶ τῶν ἀναμνήσεων 112  
 ἐπὶ τῶν δεήσεων 115. 118  
 ἐπὶ τῆς εὐταξίας 113  
 ἐπὶ τῶν γονάτων 113  
 ἐπὶ τῆς καταστάσεως 113  
 ἐπὶ τῆς μετανοίας 102  
 ἐπὶ τῆς ποδῆας 118  
 ἐπὶ τῶν φυλακῶν 105  
 ἐπὶ τῶν σεκρέτων 118  
 Epibatai 640  
 ἐπίδοσις 69  
 ἐπιγονάτιον 113. 120  
 Epikle 492  
 ἐπικύλιος 301. 320 f. 756. 768  
 ἐπιλύχνιος εὐχαριστία 250  
 ἐπιμνημόσίων 111  
 Epiphania 247. 258 ff. 399. 434. 435. 472. 493. 598. 636. 638. 668. 744. 749. 756  
 Epiphianos, Ptr. v. Kpl. 375. 376  
 – v. Auxentiosberg 508  
 – v. Catania 506  
 –, Hymnograph 519  
 –, v. Kallistraton-Kloster 513  
 – v. Konstantinopel 568  
 – v. Medeia 162  
 –, Polemiker 538  
 – v. Salamis 124. 149. 150. 199. 243. 297. 308. 490. 496. 614  
 – v. Selymbria 496  
 Epische Passion 269  
 Episcopolis audientia = Audientia e.  
 ἐπισκοπή 67  
 ἐπισκοπεῖσθαι 111  
 ἐπιστάτης τῶν μελωδιῶν 113  
 ἐπιστημονάρχης 133  
 ἐπιτάφιον 256  
 ἐπιτηρητής 133. 222  
 ἐπιτύμια 78. 134. 424. 494  
 ἐπίτροπος 433  
 Erbünde 91. 280. 281. 290  
 Eros 349  
 Erotapokriseis 91. 437. 444 f. 481. 523. 537. 595 f. 610. 625. 652. 654. 753. 757. 762. 765  
 Erychtiotes, Neilos 226. 785  
 Erzbischof 94. 180 (s. a. ἀρχιεπίσκοπος)  
 Erzengel 434. 493. 544. 562 f. 636  
 Esaias, Ptr. v. Kpl. 35  
 –, Asketiker 644. 645  
 – v. Kypros 764  
 – v. Nikomedeia 700  
 –, Mönch 385  
 –, Prophet 415. 420. 469. 470. 513. 621  
 Eschatologie 234. 283. 319.  
 394. 473. 568  
 Esdras 416  
 Eskamatismenos 683  
 Eski 176  
 ἐσωτερικοί 359  
 Esphigmenu 220  
 Eteriano, Hugo 312 f. 538. 621. 664  
 εὐαγγέλιον 249  
 εὐαγγελισμός 260. 261. 380. 398. 434. 455. 475. 483. 500. 540. 546. 551. 553.



605. 668. 674. 720. 736.  
749. 751. 781. 787
- Euagrios, Hagiograph** 513
- Pontikos 124. 326. *346 ff.*  
352 ff. 356 ff. 362 f. 395.  
439 f. 450 f. 453. 583. 784
- Scholastikos 380. 387. 410.  
706
- Euaria** 502
- Euaristos, Diakon** 569
- v. Kokorobion 564
- Euboa** 227. 502. 647. 649
- Eubulos v. Lystra** 436
- Euchaita** 167. 555. 612. 643
- Euchanea** 180
- Eucharistie** 247. 256. 282.  
302. 318. 343. 380. 613.  
625. 644. 654
- Euchelaion** 247. 282. 545.  
602 f. 703
- Euchiten** 125. 336. 350. 539
- Euchologion** 246 f.
- Eudokia, Kaiserin** 204
- Eudokimos, Hymnograph**  
517 f.
- d. Jüngere, hl. 517 f. 562.  
699
- Euergetidos-Kloster** 214.  
587. 590. 606. 647. 666
- εὐεργετηδῶν 214
- Eugen IV., Papst** 756. 778
- Eugenikos, Georgios** 797
- , Markos 160. 215. 317. 319.  
321. 728. 740. 743. 744.  
*755 ff.* 759 f. 762 ff. 767 f.  
771 ff. 788. 793. 797
- , Joannes 756. 757. *758 f.*
- Eugenios v. Seleukeia** 394
- v. Trapezunt u. Gefährten  
170. 557. 793 f.
- εὐκατήριος οἶκος 83. 84
- Eulogia, Nonne** 785
- Palaiologina = Palaiologina E.
- Eulogios, Ptr. v. Alexandria**  
377. *381 f.* 434 f.  
480
- , Anti-Origenist 384
- Eunomios** 326
- Eunuchen** 130. 135. 139. 204
- Euodios, Hagiograph** 511
- Euphemia, hl.** 546. 562. 706.  
748. 778
- Euphemia-Kloster (Kpl.)**  
635
- Euphrat** 167
- Euphratesia** 193. 194
- Euphrosyne, hl.** 699
- Eupraxia, hl.** 656
- Eupsychios, hl.** 548
- Euripides** 448
- Euripos** 180
- Euroia** 502
- Eusebia v. Euchaita** 555
- v. Karien (Xene) 574. 701
- Eusebios v. Alexandria**  
400 f.
- v. Kaisareia 153. 197. 272.  
297. 415. 420. 470. 490.  
568. 592. 595. 706. 770
- v. Nikomedeia 50. 165
- v. Thessalonike 383. 394
- Eustachios, hl., u. Gefährten**  
609
- Kloster (Atroa) 210
- Eustathianer** 52
- Eustathios, Ptr. v. Kpl.** 599
- v. Attaline 449
- v. Dyrhachion 662
- Eustathios u. Gef., Martyrer**  
800
- , Mönch 373
- v. Sebaste 125. 131
- v. Thessalonike 363. 616.  
*634 ff.* 637
- Eustratios, Ptr. v. Kpl.** 612
- v. Augaron-Kloster 209
- v. Konstantinopel, Presb.  
380. *410 f.* 460. 468
- , Martyrer, u. Gef. 504
- v. Nikaia 57. 165. 313.  
339 ff. 479. 611 f. 617.  
*618 f.* 627. 631
- v. Palästina (Strategios)  
449
- Kloster (Prusa) 209
- εὐστράτιος 113
- εὐθεία 87
- Euthymios I., Ptr. v. Kpl.**  
271. 548. *549 f.* 563. 591.  
593. 615. 787
- II., Ptr. v. Kpl. 748. 752.  
756
- Athonites (d. J.) 209. 223.  
564
- ἐλάχιστος 615
- Iber 244. 452. 482
- Koinobiarches 124. 128.  
161. 198. 203. 409. 508. 674
- v. Madyta 685. 705
- v. Peribleptos - Kloster  
214. 336. 532. 598. 614.  
628
- Protasekretis 549
- v. Sardeis 164. 512
- Steiroties 606
- Studites 589
- Laura 203. 204. 408
- Eutropios, hl.** 405
- Eutyches** 54. 283 ff. 291.  
383
- Eutychaner** 373. 388
- Eutychanos v. Adana** 462
- , Hagiograph 270
- Eutychos, Ptr. v. Kpl.** 380.  
410
- , Ptr. v. Alexandria 93. 94.  
154. 155. 496
- Euzoitos, Dionysios** 642
- Evangeliar** 77. 113
- Evangelien** 417. 458. 540.  
615. 620. 631. 636. 793
- Evangelienharmonie** 792
- Evangelische Räte** 754
- Evangelisten** 417
- ex 308. 767
- Exarchos** 64. 68 f. 83 f. 86.  
95. 104. 109. 116 f. 129.  
137 f. 170
- ἐξῆγηται 413
- Exemtion** 129
- Exkommunikation** 78. 274
- Exkubitores** 114
- Exokatakoiloi** 43. 71. 74.  
112. 115. 119. 120
- Exorzismus** 248
- Exorzist** 79
- ἐξωρτητοί 359
- Ezechiel, Prophet** 782
- Facundus v. Hermione** 384
- Famagusta** 199. 743
- Fantino = Phantinos**
- Fasten** 134. 353. 481. 505.  
517. 536. 540. 550. 598.  
600. 613. 634. 635. 659.  
660. 661. 674. 723. 749.  
771
- Fastenzeiten** 254 ff. 262.  
445. 483
- Fatalismus** 339
- Febronia, hl.** 460. 725
- Fegfeuer** *319 f.* 667. 669.  
718. 728. 745. 756. 769
- Feiertage** 622
- Feigenbaum, der verdorrte**  
483
- Ferrara** 769
- (Synode) siehe Florenz  
(Synode)
- Festkalender** 113 ff.
- Feuer, Hl., in Jerusalem**  
197. 569
- Filioque** 58. *306 ff.* 503. 504.  
521. 536. 610. 611. 616f. 621.  
624. 626 f. 629. 656. 664.  
667. 670 f. 673. 675. 678ff.  
684 ff. 690. 695. 712. 717f.  
727 f. 735. 741 ff. 748 ff.  
755. 756. 761. 764 f. 770 ff.  
778. 782
- Firmung** 247. 282
- Fiskus-Klöster** 130
- Flavianos, Ptr. v. Kpl.** 63
- Florenz** 751. 752. 765
- (Synode 1439) 48. 60.  
317. 319. 718. 728. 743.  
747. 755 f. 758 ff. 763 f.  
766 f. 771. 772
- Fossarius** 104
- Franken. Gegen die** - 538
- Frankopulos, Joannes** 226

- Frankreich 309  
 Franziskaner 216 f.  
 Frauenbeicht 424  
 Frauenklöster 201  
 Freiglassene 81  
 Friede 780  
 Frömmigkeit 234  
 φροντιστήριον 128  
 Fulgentius v. Ruspe 732  
 Fußwaschung 256
- Gabala 195. 406  
 Gabbula 195  
 Gabras, Joannes 721  
 Gabriel, Erzengel 543. 646  
 -, Hymnograph 606  
 - v. Pentapolis 753  
 - v. Thessalonike 177. 748. 752. 777 f. 779  
 Gaianiten 290. 381. 384. 390 f.  
 Gaianos, Ptr. v. Alexandria 290. 390. 463  
 Gailhac, Guilelmus Bernardi 733. 746  
 Galakrenai 208  
 Galaktion, Hymnograph 797. 798  
 Galata 216  
 Galatien 162 f.  
 Galesion 210. 676. 692  
 Galitze (Halitsch) 188  
 Gallikanische Liturgie 234  
 Gandulph v. Bologna 480  
 Gangrai 168. 177. 404  
 - (Synode) 42. 52. 100. 125. 129. 141. 144. 318  
 Ganos 616  
 Gardikion 181  
 Garella 173  
 Gattilusi 733  
 Gaza 124. 198. 404. 414  
 Gazes, Theodoros 769. 770  
 γαζοφύλαξ 102  
 Gebet 91. 344. 346. 350. 354. 537. 694. 695  
 Gebetstechnik 362. 364  
 Gebote 346  
 Gedeon Zographos 730  
 Gefangene 115  
 Gehorsam 125. 131. 346. 352. 353 f. 359. 360. 635. 694. 757  
 Geistliches Paradies 454  
 Geistliche Sinne 345. 348  
 - Verwandtschaft 89  
 γειτονία 86. 116  
 Gelasios v. Kyzikos 44  
 Generalabt 137  
 Generalvikar 109  
 Gennadios I., Ptr. v. Kpl. 42. 142  
 II. Scholarios, Ptr. v. Kpl. 317. 319. 327. 331 f. 334. 338. 746. 753. 755. 756 f. 760 ff. 772 f. 778  
 - v. Bulgarien 679  
 -, Hymnograph 704  
 γεννητός 313  
 Gentilli 310  
 Genua 216  
 Genuesen 161. 724  
 Geometres, Joannes 553 f. 597. 606. 751  
 Georg I. Brankovic 762  
 Georgier 197. 206. 207. 559. 646 (siehe: Iberer)  
 Georgios II. Xiphilinos, Ptr. v. Kpl. 115. 120. 160. 343. 638. 658. 662  
 -, Ptr. v. Alexandria 53. 460  
 - v. Amastris 168. 512. 517  
 - Anatolikos 604  
 - Antigonites 616  
 - v. Bulgarien 707  
 - Choniates 702  
 - Chozibites 462  
 - Eleusios 459. 546  
 - Grammatikos 500  
 - Hagiopolites 604  
 -, Hymnograph 519  
 - v. Kaisareia 545  
 - Kappadox 648  
 - v. Kerkyra 702  
 - v. Kypros 151  
 - v. Kypros = Georgios Chozibites  
 - v. Kypros, Mönch 487  
 - Megalomartyr 247. 426. 461. 465. 500. 540. 548. 552. 555. 566. 574. 577. 578. 603. 617. 630. 675. 685. 698. 707. 720. 757. 787. 795. 797  
 - v. Methone 743. 756  
 - v. Miletos 515  
 - v. Mitylene 559. 560. 799  
 - Monachos 528. 566. 689  
 -, Mönch u. Presbyter 447  
 - Mtsmideli 580  
 - v. Naxos 458  
 - v. Nikomedeia 472. 475. 500. 501. 542/3  
 - v. Pelagonia 723  
 - Pisides 427. 431. 448  
 -, Presbyter 438  
 - Rhetor 795  
 - Sikeliotis 473  
 - Synkellos 473  
 - v. Syrakus 472  
 - Trapezuntios 468. 470  
 - Hymnen 267  
 - Kloster (Kyzikos) 437  
 - Kloster (Mangana) 215. 555. 665. 731. 733. 755  
 - Kloster (Thessalonike) 223  
 Georgisches Kanonar 239
- Gerace 718. 791  
 Gerasimos, Hymnograph 704. 707  
 - v. Kypros 722  
 - v. Palaestina (s. 5.) 203. 204. 409. 569. 699  
 -- Laura 203. 568  
 Gerechtigkeit 486  
 Gerhoh v. Reichersperg 342  
 Gericht, Göttliches 347. 426. 484  
 Gerichtsbarkeit 74 ff. 82  
 Germanikeia 196  
 Germanos I., Ptr. v. Kpl. 243. 261. 300. 427. 473 ff. 500. 503. 506. 548. 625. 668. 670  
 - II., Ptr. v. Kpl. 58. 129. 212. 314. 319. 336. 474. 631. 667 f. 689. 709  
 - III., Ptr. v. Kpl. 474  
 - Athonites 725  
 - v. Kaisareia 545  
 Germe 163  
 Germia 163  
 Gerokomeiu-Kloster 226  
 Geromeriu-Kloster 785  
 γέροντες 132  
 Gerontios, Chorepiskopos 137  
 - v. Lampe 499  
 Geschlossene Zeit 88  
 Ghevud = Leontios, armen.  
 Gilbert de la Porée 762  
 Glabas, Isidoros 177. 777. 778  
 -, Michael Tarchaneiotis 215. 711  
 Glaber, Rudolf 33  
 Glauben 531. siehe: Orthodoxie  
 Glocken 244  
 Glykas, Michael 58. 91. 343. 622. 644. 654 f. 656. 665  
 Glykeria, hl. 706  
 Gnade 281. 348. 349. 350. 361  
 γνήσιος ἐπίσκοπος 69  
 γνώμη 295  
 Gnomon-Kloster 213  
 Gnosis 352. 356. 368  
 γνώσις οὐσιώδης 348  
 Gnostiker 122. 263  
 Gobaros, Stephanos 394  
 Golinduch, hl. 387. 410. 411. 460  
 γονυλασία 257 f. 475  
 Gorgoepekou-Kloster 216  
 Gortyne 183. 500  
 Gothia 176. 512  
 Gottebenbildlichkeit 298. 367. 444. 445. 459. 486. 560. 617

- Gottesbezeichnung 234. 673  
 Gottesgeburt 344  
 Gottesurteil 77  
 γραμματεὺς 134  
 γραμμή 87  
 Grebenon 186  
 Gregentios v. Safar 386. 407  
 Gregoras, Nikephoros 92.  
 117. 169. 329. 564. 713 f.  
 718. 719 ff. 724 f. 727.  
 729. 732. 776. 780. 782.  
 789. 794  
 Gregorios I. d. Gr., Papst  
 63. 103. 243. 309. 310. 380.  
 381. 394. 401. 423. 467.  
 568. 607. 609  
 - II., Papst 474  
 - IX., Papst 667. 670. 739  
 - I. Nazianzenos, Ptr. v.  
 Kpl. 30. 42. 72. 73. 125.  
 142. 159. 422. 437. 438.  
 459. 471. 480. 516. 540.  
 545. 551. 553. 566. 588.  
 597. 615. 620. 625. 652.  
 655. 675. 699. 700. 705.  
 706. 793  
 - (Anaphora) 237. 240  
 - II. Kyprios, Ptr. v. Kpl.  
 59. 272. 316. 677 ff. 685 f.  
 688. 689. 694. 697. 703.  
 711  
 - III. ἡ Μαμμὴ, Ptr. v. Kpl.  
 763 f. 767  
 -, Ptr. v. Antiocheia 399  
 -, Ptr. v. Jerusalem 678  
 -, v. Akragas 466. 467 f. 609  
 -, Angelos = Angelos Gre-  
 gorios  
 - v. Antiocheia, Presbyter  
 399  
 -, Archidiakon u. Referen-  
 dar 551  
 - v. Assos 640  
 - Dekapolites 512. 561. 579.  
 601  
 - Dialogos = Gregorios I.,  
 Papst  
 - Dialogos (Liturgie) 244  
 -, Exarch 432  
 - v. Kaisareia, Presb. (s.  
 6./7.) 459  
 - v. Kaisareia, Presb. (s.  
 9.) 545  
 - v. Korinthos 606  
 -, Mönch u. Hagiograph (s.  
 10.) 565  
 -, Mönch u. Hagiograph (s.  
 14.) 701  
 -, Mönch u. Hagiograph (s.  
 14.) 793  
 - v. Neokaisareia (Thaumatur-  
 gus) 42. 142. 169. 529.  
 592. 614. 672  
 - v. Nikomedeia 732  
 - v. Nyssa 42. 142. 159. 308.  
 358. 388. 399. 445. 453.  
 454. 457. 471. 474. 515.  
 592. 620. 653. 727. 739.  
 792  
 - Sinaites 272. 323. 365 f.  
 368. 694 f. 712. 775. 784  
 - Spatharios u. Gefährten  
 561  
 - v. Syrakus 473  
 - v. Syrakus, Erzbischof  
 558  
 - v. Thessalonike, Kleriker  
 564  
 - v. Thessalonike, Mönch  
 783  
 - Kloster (Athos) 220  
 Große Propheten 420. 470.  
 652  
 Grossolano, Pietro 312. 313.  
 616 ff. 621  
 Grottaferrata 229. 518. 582.  
 607 f. 697. 703  
 Gründonnerstag 256. 263.  
 435. 456. 601. 634. 636  
 Grundsteuer 82  
 Gurias, Samonas u. Abibos  
 593  
 Güterrecht 65 f.  
 Guy de Lusignan 786  
 γυνὸς τοῦς 348  
 Habakuk, Prophet 638  
 Hadesfahrt 281. 443  
 Hadrian I., Papst 310  
 - IV., Papst 626  
 Hadrianu Therai = Adrianu  
 Therai  
 Hadrianupolis (Aegypten)  
 189  
 Hagia Eirene 157  
 - Glykeria 656  
 - Laura (Kalabryta) 226  
 - Seuerine 183  
 - Sophia (Kpl.) 65 ff. 71.  
 101. 102. 106. 156 f. 162.  
 262. 505. 572. 584. 705  
 - Sophia-Kloster (Mistras)  
 226  
 Hagiasmatarion 246  
 Hagiographie 267 ff.  
 Hagion Pente-Kloster 208  
 ἀγιοπετρῶς τόμος 59. 327  
 Hagios Prokopios 159. 212  
 Haimimontos 175  
 Halikarnassos 390  
 Handarbeit 121  
 Handauflegung 79  
 Häresien 89. 90. 122. 133.  
 263. 443. 447. 495. 620.  
 656. 788  
 Harnenopulos, Konstanti-  
 nos 146. 722. 726. 788  
 Harmodios, hl. 608 f.  
 ἀρπαγή 354  
 Hauptsünden 345. 757  
 Ἡ παρθένος σήμερον 425  
 ἑβδομαδάρως 96. 105  
 ἑβδομάς προσφωνήσιμος 254  
 ἡγούμενος 132  
 Heiden(tum) 233 f. 340. 383.  
 392. 542. 594. 800  
 Heiligenbild 302  
 Heiligenkult 296. 670  
 Heiliger Geist 280. 304.  
 306 ff. 320 ff. 350. 495. 757  
 (vgl. Filioque)  
 - (Sünde wider den) 540  
 Heilig-Geist-Fasten 262  
 Heiligensprechung 274  
 Heilsgeschichte 348  
 Heimatlosigkeit 121  
 εἰρμὸς 264. 265  
 εἰς ἐκ τῆς τριάδος 285  
 ἕκκη (Sext) 250  
 Helene, Mutter Konstan-  
 tins d. Gr. 213 (vgl. Kon-  
 stantinos und Helene)  
 -, Kaiserin, Gattin Joannes'  
 V. 726  
 -, Prinzessin, Gattin Theo-  
 doros' II. 674  
 Helenopontos 169  
 Helenupolis (Kana?) 198  
 Heliu Bomon-Kloster 210.  
 648  
 Heliupolis (Baalbek) 194  
 Hellespontios περιουσιῆς  
 103  
 Hellespontos 163. 200  
 ἔνωσις 284. 288. 289. 301.  
 302  
 Henotikon 291. 388. 392  
 Heortologie 253 ff.  
 Herakleia (Pontos) = Pon-  
 therakleia  
 - (Thrakien) 29. 66. 69. 158.  
 161 f. 173. 651. 713. 724.  
 726  
 Herakleianos v. Chalkedon  
 335. 372. 385  
 - v. Tamessos 466  
 Herakleios, Kaiser 55. 82.  
 134. 149. 167. 261. 292.  
 332. 431. 436. 437. 447.  
 448. 450. 454. 456  
 Herakleupolis 167  
 τὰ Ἡρωδῆως 159  
 Herban, Jude 386  
 Hermaios 587  
 Hermogenes, Rhetor 510.  
 518. 599  
 Hermupolis 189  
 Herz 366. 367  
 ἑσπερῶς 250  
 Hesychnasmus 91. 126. 127.  
 128. 221. 272. 322 ff. 355.  
 362. 364 ff. 453. 645. 693.

694. 695. 712 ff. 780 ff.  
784  
ήσυχία 352. 354. 355. 356.  
359. 364. 645. 646. 695.  
Hesyehios v. Jerusalem 102.  
400. 419. 420. 453  
– v. Jerusalem (s. 6.) 403  
– v. Konstantinopel 568  
– Sinaites 354. 453  
Heuchelei 635  
Hexaemeron 444. 446. 485.  
537. 540. 633  
Hexamilon 162  
Hexapsalmos 654  
Hexapertygos, Joannes 578  
–, Theodoros 674  
Hexen 486  
Hierapolis (Phrygien) 172  
– (Syrien) 193. 194. 386 f.  
410  
Hierarchie 98. 336. 341. 349.  
361. 752.  
ιερατικόν 246  
Hieria (Synode 754) 55. 301.  
302. 303. 499  
Hierissos 221  
ιεροδιάκονος 133  
ιερομνήμων 111. 112  
ιερομόναχος 133  
Hieronymus v. Jerusalem  
332. 448  
– v. Stridon 93. 124. 206.  
351. 738  
Hieropetra 750  
ιερότατος 635  
Ilierotheos, hl. 549. 615  
–, Hymnograph 679  
–, Mönch 679  
Hilarion v. Dalmatos-Klo-  
ster 558  
–, Hymnograph 797  
– v. Palästina 124  
– v. Peleket 210  
– v. Side 800  
– v. Thessalonike 559  
Himeriten 386  
Himmelfahrt 257. 483. 637.  
758. 781  
Hippolytos v. Rom 143.  
144. 236  
– v. Theben 799  
ιστορία έκκλησιαστική 436.  
475  
ὁ μονογενής υἱός 242. 378  
ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς 285  
Hodegetria-Kloster 96. 214  
Hohesied 415. 416. 417. 420.  
471. 539. 633. 653. 791  
Höhlenklöster 159. 212  
Holobolos, Joannes 750  
–, Manuel 119. 315. 704 f.  
Homeriten 386  
Homiliare 273  
Homoiouianer 52  
ὁμολογία 131  
ὁμοούσιος 298. 305  
Honorias 169  
Honorios, Kaiser 32  
Honorius I., Papst 46. 293.  
294. 379. 431  
Horen 250  
Hormisdas, Papst 309  
ὠρολόγιον 249  
ὄρος ζωῆς 474. 539. 624. 671.  
757. 790  
Hosios Lukas 224  
Hromkla 628  
Hulagu 796  
Humbert, Kardinal 312.  
363. 533. 535. 536  
Hyacinthus, OP. 216  
Hyakinthos v. Amastris 168  
Hyatros 217  
Hydrus 153, 183. 228. 319.  
649. 669  
ὕδατος 350  
Hymnographie 262 ff. 544.  
705  
Hypaipa 161  
Hypapante 260. 380. 398.  
400. 434. 454. 455. 483.  
543. 605. 656. 668. 787  
ὕπαρξις 288  
Hypatios v. Ephesos 279.  
303. 372. 376. 398  
– v. Gangrai 404  
– v. Ruphinianai 207. 404  
ὕπηρεστια 120  
Hypertimos 68  
ὕπερτιμος τῶν ὑπερτίμων 68  
ὕποδιάκονος 79  
ὕπομνησκων 111. 112. 113  
ὕπόμνημα 111  
ὕπομνηματογράφος 111  
Hypostase 284. 286. 288.  
291. 486  
Hypostatische Identität  
285. 306  
ὕψωσης παναγίας 670  
Hyrtakos 691  
Ia, Martyrin 699  
Jagupes, Alexios 748  
Jakobiten 95. 97. 236. 266.  
291. 477. 532. 599. 614.  
628  
Jakobos, Apostel, Bruder  
des Herrn 458. 500. 573  
–, Apostel, Zebedaei 639  
– Athonites 562  
– Baradai 192. 291. 393  
– v. Bulgarien 314. 671.  
702  
– v. Kokkinobaphos 629  
–, Mönch 541  
– Perses 473. 758  
– v. Sarug 192. 395  
– v. Serrai 177. 796  
– Skeuophylax 697  
Jakobus de Yurono 618  
– Liturgie 236  
Januarius v. Benevent 514  
– Hymnen 267  
Jasites, Job 676. 677  
Ibas v. Edessa 54. 100. 192.  
286  
Iberer-Kloster (Athos) 218.  
219. 223. 580. 774  
– Kloster (Paläst.) 206  
ιδίωμα 289  
ιδιόμεια 264  
Idiomenkommunikation 285  
Idiorhythmie 127. 132. 785  
ιδιοσύστατος 289  
ιδιότης 289. 290  
Jeremias, Prophet 416. 420  
Jericho 198  
Jerusalem 29. 31. 34. 41.  
102. 104. 124. 138. 193.  
196 f. 236. 249. 253. 256.  
260 f. 310. 398. 400 f. 434.  
448 ff. 454. 457. 464. 465.  
467. 475. 477. 497. 500.  
503. 506. 517. 566. 569.  
611. 629. 692. 704. 795.  
– (Karwohentypikon) 239  
– (Lektionar) 238  
– (Liturgie) 97  
– (Patriarchat) 97 f. 137.  
154. 196 ff. 236  
– (Synode 836) 41. 56. 496  
– (Synode 1443) 60  
– (Typikon) 239  
Jesusgebēt 352. 364 f. 757  
(siehe auch μονολογία!)
- Jezi II. 299  
Ignatius, Ptr. v. Kpl. 47. 56.  
160. 184. 217. 271. 503.  
504. 520 f. 543. 544. 548.  
557. 566. 601. 603  
– v. Antiocheia, Mart. 285.  
345. 449. 496. 614  
– (Anaphora) 237  
– II., Ptr. v. Antiocheia 730  
– Athonites 798  
– Diakonos 165. 489. 511 f.  
561  
–, Ikonoklast 492. 499  
–, Mönch u. Philosoph 707.  
780  
– v. Selymbria 779. 793  
– Xanthopulos 368. 784  
Ikela 204  
Ikonen 114. 612  
Ikonion 172. 406. 617  
Ikonoklasmus = Bilderstreit  
Ikonoklasten-Notiz 150. 176  
Ikonostase 244  
Illyricum 31. 32. 62. 67. 150.  
151. 176. 183  
Imbros 175  
Immunität 75 ff. 81

- Impotenz 90  
 Indien 155. 417. 452  
 Indiktionsfest 262. 544. 635  
 Inkarnation 411. 736. 740  
 Inkubation 564  
 Innocentios v. Maroneia 372. 376  
 Innozenz I., Papst 99  
 – II., Papst 185  
 – III., Papst 220. 664 ff.  
 Intellektualismus 348. 354  
 Interstitien 80  
 Joakeim u. Anna 502. 795  
 – v. Zichnai 218. 697  
 Joannes I. Tzimiskes, Kaiser 70. 139. 151. 167. 168. 219. 222. 553. 589  
 – II. Komnenos, Kaiser 96. 163. 215. 216. 647. 657. 700  
 – III. Batatzes, Kaiser 58. 66. 211. 212. 667. 672 f. 674. 702f. 704. 723  
 – V. Palaiologos, Kaiser 36. 37. 217. 713. 720. 723f. 731. 733f. 737. 747. 774. 790  
 – VI. Kantakuzenos, K. 59. 111. 153. 215. 225. 327. 328f. 338. 713. 716. 723 ff. 727 ff. 731 f. 733 ff. 739. 746. 774. 781. 788. 790  
 – VIII. Palaiologos, K. 37. 757. 759f. 765. 770. 772. 798  
 –, Kaiser v. Trapezunt 761  
 – IV., Papst 432  
 – VIII., Papst 48. 682  
 – X., Papst 184  
 – XIX., Papst 33  
 – XXI., Papst 682  
 – XXIII., Gegenpapst 752  
 – I. Chrysostomos, Ptr. v. Kpl. 53. 78. 138. 139. 142. 160. 162. 190. 206. 242. 243. 257. 333. 399. 401 f. 405. 418. 420. ff. 424. 426. 452. 455. 457. 458. 460. 463. 471. 483. 484. 502. 505. 540. 544. 548. 551. 552. 571. 590. 595. 596. 609. 615. 620. 628. 630. 650. 652. 668. 711. 725. 792. 798  
 – (Liturgie) 237. 238. 242 ff. 670  
 – II., Ptr. v. Kpl. 54. 103  
 – III. Scholastikos, Ptr. v. Kpl. 42. 103. 144. 392. 394. 422 f.  
 – IV. Nестeutes, Ptr. v. Kpl. 63. 142. 423 f. 459. 786  
 – V., Ptr. v. Kpl. 101  
 – VII. Grammatikos, Ptr. v. Kpl. 497. 499  
 – VIII. Xiphilinos, Ptr. v. Kpl. 87. 88. 538. 541. 542. 555. 556 f. 629. 630  
 – IX. Agapetos, Ptr. v. Kpl. 112. 630. 631 f., 690. 725. 729. 778  
 – X. Kamateros, Ptr. v. Kpl. 34. 58. 314. 343. 625. 664 f.  
 – XI. Bekkos, Ptr. v. Kpl. 59. 313. 316. 521. 543. 621. 627. 671. 677. 678 ff. 681 ff. 684. 685. 686. 694. 714. 745. 767  
 – XIII. Glykys, Ptr. v. Kpl. 631. 690. 719  
 – XIV. Kalekas, Ptr. v. Kpl. 59. 631. 713. 716. 718. 723. 728 f. 730. 744. 789  
 – Eleemon, Ptr. v. Alexandria 105. 412. 434 f. 455 f. 459 f. 507. 573  
 –, Ptr. v. Alexandria (681–689) 448  
 – (?), Ptr. v. Alexandria 460 f.  
 – I., Ptr. v. Antiocheia 31. 54  
 – III. Ptr. v. Antiocheia 96. 599.  
 – V. Oxeites, Ptr. v. Antiocheia 136. 217. 332. 363. 452. 612. 613 f. 660  
 –, III., Ptr. v. Jerusalem 98  
 –, IV., Ptr. v. Jerusalem 401  
 –, VII., Ptr. v. Jerusalem 508. 567  
 –, VIII., Ptr. v. Jerusalem 611. 618  
 – Merkuropulos, Ptr. v. Jerusalem 641  
 – v. Aigai 371. 393  
 – Antiocheus 609  
 – v. Apameia 291  
 – δ' Ἀρχαῖ 485  
 – v. Beth Aphthonia 406  
 – v. Chalkedon 658  
 – Chozibites 204  
 – v. Damaskos 204. 251. 253. 257. 265. 270. 300f. 303. 308. 309. 314. 321. 335. 337 f. 380. 440. 447. 454. 461. 472. 476 ff. 493. 495 f. 499. 500. 502. 503. 504. 506 ff. 515 f. 520. 536. 553. 556. 567. 586. 596. 614. 618. 620. 621. 624. 636. 640. 641. 643. 644. 652. 656. 666. 678. 685. 698. 756. 757. 792.  
 – Diakonos 271. 697. 700  
 – Drungarios 469. 470. 652  
 – v. Ephesos 394  
 – Eremites 590  
 – v. Euboia 483. 484. 502 f.  
 –, Evangelist = Joannes Theologos  
 – v. Gabala 406  
 – v. Gothia 487. 512  
 – Grassus 702  
 –, des Gregorios Dekapolites Schüler 561  
 – v. Grottaferrata 662  
 – Hagioörites 638  
 – v. Herakleia 169. 719. 720  
 – Hesychastes 409  
 – v. Jerusalem 479. 488  
 –, Ikonoklast 492. 499  
 – Italos 57. 92. 340. 542. 610. 616, 618. 621  
 – v. Kaisareia, Grammatikos 285. 377. 389  
 – Kalybites 483. 507  
 – v. Karpathos 174. 359. 452. 588. 644  
 – v. Kiev 312. 610. 639  
 – v. Kitros 120. 710. 786  
 – v. Klaudiupolis 627 f.  
 – Klimax 255. 353 ff. 443. 451 f. 453. 454. 466. 523. 585. 588. 597. 645. 655. 695. 704. 706. 784  
 – Kyparissioten 330. 727. 731. 738. 749 f. 789  
 – v. Kyzikos 511  
 – v. Maiuma 198  
 – Monachus 412  
 –, Mönch 485  
 – v. Nedschran 407  
 – Neomartyr 701  
 – Nестeutes 214. 424. 775  
 – v. Nikaia 533. 598  
 – v. Nike 598  
 – v. Nikiu 423  
 – Nomophylax 315  
 – Notarios 400  
 – v. Otzun 474  
 – Palaiolaurites 516  
 – Petrinus 638  
 – Philoponos 291. 380. 383. 391 f. 394. 423. 439  
 – v. Phoberu-Kloster 647  
 –, Presbyter d. Chalkopraeteia-Kirche 401  
 –, Presbyter u. Mönch 507  
 –, Primikerios 220  
 – v. Prisdrianai 654  
 – Prodrornos (der Täufer) 122. 213. 259. 260. 262. 394. 434. 456. 457. 484. 493. 500. 552. 556. 570. 605. 651. 704. 705. 728. 744. 748. 776. 779. 795  
 – Prodrornos-Kloster (Ser-rai) 177. 218. 697  
 – – (Muntinitza) 637  
 – – (Patmos) = Patmos  
 – – (ἐν Πέτρῳ) = Petra-Kloster

- (Strobelos) 130
- Prophetes 325. 353. 395 f.
- Psichaites 512
- Raiktor 208
- v. Rhaithu 451. 452
- Rhodios 482 f.
- v. Rhodos 641
- v. Rila 662
- v. Rossano 662. 697
- Sabaites 310
- v. Sardeis 164. 510
- v. Skythopolis 358. 376 f. 393. 438
- Stylites 643
- Synkellos 488
- d. Täufer = Joannes Prodromos
  - , τέκνον ὁρακοῦ 424. 598
  - Theologos 144. 159. 171. 407. 434. 458. 468. 471. 493. 501. 573. 580. 615. 647. 650. 652. 672. 698. 759
- Apokalypse = Apokalypse
- Briefe 544
- Evangelium 421. 515. 594. 672. 711. 744
- Theophylaktos 707
- Theristes 640. 668.
- I. v. Thessalonike 177. 458. 505. 513
- v. Tomi 375
- v. Trani 318
- Xenos 590
- Joannikos v. Bithynien, hl. 210. 558. 589. 604
  - , Hymnograph 609
  - v. Joannes Prodromos-Kloster (Menoikeon) 218. 697
  - , Mönch 654
  - , Protos 490
- Joannina 181 f. 186. 502. 708
- Joasaph v. Ephesos 788
  - , Mönch = Joannes VI. Kantakuzenos
  - v. Serbien 225
- Job v. Antiocheia 496
  - , Antiseverianer 518
  - (biblisch) 390. 416. 420. 652. 789
  - v. Estergom 629
  - Hamartolos 677
  - , Mönch (s. 6.) 383
  - , Mönch (s. 9.) 310
  - , σπουδαῖος 517. 518
- ioca monachorum 123
- Johanniter 174. 217
- Jonas, Mönch 787
  - , Prophet 668
- Joppe 154. 198
- Jordan, Bistum 154
- Joseph I., Ptr. v. Kpl. 676. 677. 681. 685. 765
  - II., Ptr. v. Kpl. 676. 765
  - v. Bulgarien 184
  - v. Casole 649
  - Exarchos 761
  - v. Grottaferrata 609
  - , Hymnograph 251. 266. 271. 435. 505. 561. 579. 601 f. 697. 700
  - Joseph (Josippos) 799
    - v. Methone 771
    - Perses 426
    - , Philosoph 315. 688
    - , Presbyter 491. 492
    - Rhakendytes = Joseph, Philosoph
    - , Skeuophylax 505. 554 f. 601
    - v. Thessalonike 251. 458. 491. 492. 505 f. 510. 601
  - Josephus, Flavius 705
  - Jotape 199
  - Jovianos, Kaiser 53
  - Irenaios = Eirenaios
  - Irene = Eirene
  - Isaak I. Komnenos 107
    - II. Angelos 43. 74. 81. 88. 152. 153. 160. 161 ff. 217. 629
    - , Armenier 532, 533. 628
    - v. Dalmatos-Kloster 213. 504
    - v. Niniveh 358. 453. 695
    - Kloster (Thessalonike) 786
  - Isaias = Esaias
  - Isaurien 193
  - Isidoros, Ptr. v. Kpl. 59. 272. 712. 713. 723. 725. 730
    - v. Kiev 321. 765 ff.
    - , Mönch 757
    - v. Pelusion 189. 452. 525
    - Studites 603
  - Islam 158. 165. 270. 298. 299. 337 ff. 466. 478. 488. 504. 529. 530. 531. 547. 593. 614. 622. 635. 714. 732. 747. 750. 762. 770. 772. 779
  - Isochristen 351. 357. 384. 395
  - Isola Tarentina 228
  - Italikos, Michael 113. 117. 640. 800
  - Judas, Apostel 751
    - , Verräter 256. 426
  - Juden 122. 297. 299. 318 f. 332 f. 381. 443. 447 f. 456 f. 479. 486. 488. 490. 537. 593. 643. 651. 653. 670. 688. 732. 746. 761. 780
  - Julianos, Kaiser 190. 527. 593
    - v. Adramyttion 297. 372
    - v. Emesa 507
    - v. Halikarnassos 290. 383. 388. 389. 390
  - Julitta, hl. 406
  - Julius, Papst 51
  - Jungfrauen X 484
  - Jungfräulichkeit 748. 779
  - Junilius Africanus 386
  - Jurodivjy 140
  - Justiniana Prima 184. 186
  - Justinianos I., Kaiser 31. 37. 46. 65. 69. 70. 75. 79. 81. 82 ff. 90. 92. 98. 100 f. 103. 105. 107. 108. 126 f. 129 ff. 138. 144. 145 f. 149. 156. 159. 169. 170. 172. 186. 190. 194. 195. 199. 202. 206. 212. 214. 242. 260. 285 ff. 297. 332. 351. 352. 371 ff. 376 ff. 380. 384. 386 ff. 392. 394. 407. 422 f. 447
    - II., Kaiser 466
    - , Vater d. Germanos I. 473
  - Justinianopolis 159
    - Nea 200
  - Justinus I., Kaiser 193. 388. 406
    - II., Kaiser 90. 217. 242. 380. 396. 399
    - , Philosoph 592. 614. 632
  - Justinopolis 193
  - Juvenalios v. Jerusalem 31. 97. 102. 154. 198. 203
  - Kabasa 189
  - Kabasilas, Konstantinos 709
    - , Michael 780
    - , Neilos 177. 330. 331. 716. 720. 724 f. 727 ff. 733. 735. 739. 745. 751. 780. 782
    - , Nikolaos 177. 320 f. 364. 367 f. 717. 727 f. 730. 747. 748. 750. 752. 758. 780 ff.
  - Kairo 123
  - Kaisar, Joannes 798
  - Kaisareia (Kappad.) 29. 50. 67. 69. 125. 149. 158. 167. 297. 384. 418. 459. 546. 561. 591
    - am Meer 29. 31. 154. 197f. 204. 377
    - Philippu 198. 659
    - Patrikia 387
  - Kaisarische 224
  - Kaisarios v. Nazianz 389. 444
  - Kaiser 92. 93 ff. 234. 256. 657
    - und Kirche 36 ff. 41. 61 ff. 70. 71. 74. 76
  - Kaiserbild 298. 299. 304
  - Kaiserliches Menologion 579. 630. 633

- κακόν 335  
κακόσκοπος 113  
Kalabrien 179. 228 f. 581 f.  
583. 608. 717  
Kalabryta 226  
Kalamon-Laura 203  
Kalekas, Manuel 327. 331.  
734. 735. 740 f. 749  
Kalender 253. 607  
Kallinikos, Hagiograph 404  
-, Mönch 642  
Kallipolis 162  
Kallistos I., Ptr. v. Kpl. 35.  
86. 116. 185. 272. 695.  
774. 787  
- II., Ptr. v. Kpl. 332. 368.  
774. 784  
-, Mönch 687  
Kallistraton-Kloster (Kpl.)  
513  
Kallistratos, Martyrer 573  
Kalogeros u. Gefährten, hll.  
518  
καλόγηρος τοῦ κελλίου 119  
Kalothetes, Joseph 722. 732.  
744  
καλύβα 128  
Kamachos 168  
Kamariotes, Matthaios 760.  
772 f.  
Kamariotissa-Kloster (Chal-  
ke) 217  
Kamateros, Andronikos 92.  
314. 618. 626 f. 662. 682.  
-, Basileios = Basileios, Ptr.  
v. Kpl.  
Kamisatos 114  
Kamuliana 297. 457  
Kana-Wunder 260. 690  
κανδηλάττης 133  
Kaniskes, Demetrios 798  
κανίσκιον 67  
καγκελάριος 105  
κανονάρχης 133  
Kanonarion v. Jerusalem  
455  
Kanonnes 142 ff. 265. 485.  
501. 572. 703. 711  
-Kommentar 606. 633  
κανονικά 105  
κανονικόν 67. 71. 129. 660  
kanonische Entscheidung-  
gen 110  
Kanonisten 142. 143  
κανιστρίσιος 74. 118  
Kantakuzenos, Manuel, De-  
spot 226  
Kapitalverbrechen 90  
Kapitolias 198  
Kappadokien 28. 40. 158.  
168. 193. 241. 403  
Karabizye 175  
Karakallu-Kloster 220  
Kardinal 119  
Karfreitag 256. 443. 444.  
456. 484. 502. 543. 687.  
749  
Karien 171  
Karkasina 750  
Karl v. Anjou 681  
- d. Große 309. 605  
Kar-Montag 456  
Kar-Mittwoch 456  
Karpathos 174. 452  
Karrhai 192. 488  
Karsamstag 197. 256. 475.  
543. 572. 605. 668. 748.  
798  
Karthago 42. 129. 155. 432  
Karwoche 256 f.  
Karya (Latros) 211. 212  
Karyai (Athos) 221. 222.  
649  
Karystos 669  
Kasia 472. 519  
Kastamon 220  
Kastamonites, Joannes 636  
Kastamonitu 220  
Kastoria 186. 653  
καταγουράρης 114  
Katakryomenos 695  
Katalanen 220  
Kataphrygier 490  
Kataphrygiotes, Kallistos  
784  
Kataskepe-Kloster 217. 639  
κατηγήσεως-Dienstag 254  
κατηχητής 117. 118  
κατηγοριάρχης 114  
Katenen 372. 381. 413 ff.  
455. 467 ff. 514 f. 523.  
539. 592. 594. 596. 615.  
621. 633. 650. 652. 653.  
711. 790  
καθαίρεσις 78  
καθάρὰ ἐβδομάς 254  
- προσευχή 695  
Katharina, hl. 202. 483. 756  
καθαρισίς 349  
καθηγούμενος 132  
καθ' ἑαυστον 288  
κάθισμα 249. 639  
Kathisma-Kloster 204  
καθόλα 358  
Katholikät 196  
καθολικὴ ἐκκλησία 83. 108  
- συναξίς 222  
καθολικός 137  
Katholikos 96. 154  
Katholische Briefe 418. 469.  
544. 592. 595. 615. 650  
„Katholische Richter“ 76  
κατιούσα 87  
Katrarios, Joannes 334. 801  
Kaukasus 170  
Kecharitomene-Kloster  
(Kpl.) 215. 647  
Kechionismene-Kloster 211  
Keimeliophylax 102  
Kellibaron-Kloster 137. 211.  
212. 215. 696  
κελλίον 128  
Keltzene 152. 168. 170  
Kenosis 342. 757  
Keos 637  
Kephallenia 178  
Kerameus, Gregorios 632  
-, Joannes 632  
-, Neophytos 795  
-, Philippos 632  
-, Theophanes 632. 651  
Kerasus 170  
Kerkyra 182. 623. 643. 665.  
668. 669. 702  
Kernitza 179 f.  
Kertsch = Bosporos  
Kerykos u. Julitta 406. 554  
Kerzen 113  
Kerzenweihe 260  
Ketzergeschichte 479  
Keuschheit 131  
Kibyrrhaïoton 566  
Kiev 68. 70. 187. 188. 610.  
766  
Kilikien 28. 192. 193  
Kinder 135  
κίνησις 330. 347  
Kios 166  
Kirche (Bau) 244  
- 303  
Kirchenbesuch 668  
Kirchenbuße = Bußgericht  
Kirchengesang 672  
Kirchengeschichte 4  
Kirchenjahr 253 ff. 426  
Kirchenmusik 234  
Kirchenrecht 140 ff.  
Kirchensteuer 66 f.  
Kirchenstrafen 78  
Kirchenvermögen 65. 71 f.  
99. 781  
Kirchweihe 112. 248. 262  
Kirchweihsynode 50  
Kismet 337  
Kithairon 224  
Kitros 178. 710  
Kladas, Joannes 797  
Klagelieder 416. 420. 470  
Klassizismus 544. 551  
Klaudipiopolis 169. 177. 627  
Klausur 134  
Kleinarmenien 192. 193  
Kleinasiens 123. 124. 125.  
158. 259  
Kleine Propheten 372. 420.  
650  
Klemens I., Papst 449. 529.  
530. 605  
- III., Papst 610  
- IV., Papst 791  
- v. Alexandria 91. 189.  
592

- v. Ankyra 547. 549  
 - v. Bulgarien 651. 709  
 -, Hymnograph 518  
 - v. Sasima 661  
 - v. Sosandra 106  
 --Liturgie 143. 236 ff.  
 Klementinen 550  
 Kleonikos, hl. 405  
 κληρικῶν 85  
 Klerus 79 ff. 92. 635. 749. 752  
 κλήσις 67  
 - τῶν μητροπολιτῶν 148  
 Klöster 108. 200 ff. 599. 600  
 Klosterämter 494  
 Klosterbibliothek 134  
 Klostereintritt 130 f.  
 Klostergründung 126. 128  
 Klostergutsverwaltung  
 133 f.  
 Klosterjustiz 134  
 Klosterverbände 137  
 Klostervermögen 110  
 Klysmā 155  
 Kochylas, Joannes 794  
 Kodifizierung 141  
 κωδικὸν 110  
 Kodinos 120  
 Kodratos, Martyrer 720  
 Köhle 244  
 Koimesis 260 f. 400. 407.  
 454. 458. 475. 483. 493.  
 500. 502. 504. 544. 553.  
 555. 574. 616. 659. 668.  
 690. 702. 726. 748. 751.  
 763. 781. 787  
 --Fasten 262  
 Koinobiarches 137  
 κοινόβιον 128  
 Koinobiten 124. 125. 126.  
 127. 201. 346. 351 ff. 364.  
 644. 776  
 κοινόν 288  
 κοινόν σύστημα 222  
 Kokorobion-Kloster 564  
 Kollegien 104 f.  
 Kolluthos, Epiker 400  
 -, Severianer 391. 393  
 Kolobos, Joannes 218. 800  
 Koloneia 166. 409  
 Kolossai 171 f. 743  
 κόλυβα 257. 786  
 κομβολόγιον 134  
 κομβοσχοίνιον 134  
 Komitas v. Armenien 455  
 Kommunion 247. 343. 661  
 Komnene, Anna 610. 614  
 Komnenos, Joannes 659  
 -, Isaak 92. 218. 612. 648  
 Konkubinat 90  
 Konon, Anti-Origenist 384  
 - v. Bidana 405  
 - v. Tarsos 394  
 Konstamonitu 220  
 Konstans I., Kaiser 194  
 - II., Kaiser 432. 433. 473  
 Konstantia (Kypros) 461  
 Konstantinopel 86. 94 ff.  
 98 f. 101 f. 123. 125. 137 ff.  
 155. 156 ff. 160 f. 165.  
 173. 176. 197. 213 ff. 226.  
 259. 261. 285. 297. 323  
 - (Synode 360) 53  
 - (-381) 30. 32. 45. 53. 76.  
 144  
 - (-382) 45. 53  
 - (-448) 54  
 - (-450) 54  
 - (-518) 54  
 - (-532) 54  
 - (-536) 46. 54  
 - (-543) 55  
 - (-553) 40. 42. 46. 142.  
 286. 351. 380. 395. 402  
 - (-633) 55  
 - (-638) 55  
 - (-646 o. 647) 55  
 - (-680/1) 40. 42. 46. 77.  
 109. 142. 295. 316. 379.  
 432. 433. 458  
 - (-692) 42. 47. 79. 81. 84.  
 87. 88. 89. 110. 111. 136.  
 142. 143. 200. 236. 255.  
 297. 318  
 - (-815) 55. 303. 490. 499  
 - (-843) 56. 497  
 - (-861) 56. 107. 130. 135.  
 521. 525  
 - (-867) 56. 521  
 - (-869/70) 47. 61. 184. 310.  
 521. 543. 604. 682  
 - (-879/80) 33. 48. 310.  
 521. 525. 727. 745. 787  
 - (-920) 56  
 - (-1029/30) 57  
 - (-1054) 57. 534  
 - (-1057/8) 57  
 - (-1082) 57  
 - (-1089) 57  
 - (-1092) 57  
 - (-1117) 57. 341  
 - (-1140) 341  
 - (-1156/7) 58  
 - (-1166/7) 58. 343  
 - (-1171) 58  
 - (-1199-1200) 58  
 - (-1275) 58  
 - (-1277) 58  
 - (-1285) 59  
 - (-1341, Juni) 59. 713. 718.  
 728  
 - (-1341, August) 59. 713.  
 787  
 - (-1342) 59  
 - (-1344) 59  
 - (-1347) 59. 716. 730. 744  
 - (-1351) 59. 327. 713. 716.  
 718. 719. 724. 727. 729.  
 731. 740. 774  
 - (-1368) 60. 724. 737. 738  
 - (-1443) 60  
 - (-1450) 60  
 - (-1452) 60  
 -, Patriarchat 30. 31. 45. 46.  
 60 ff. 65. 149 ff. 706  
 Konstantinopolitanische Li-  
 turgie 241 ff.  
 Konstantinos I. d. Gr., Kai-  
 ser 37. 44. 50. 75. 81. 82.  
 95. 97. 165. 190. 197. 213.  
 218. 220. 408. 566. 720  
 - I. u. Helene 498. 509. 698.  
 756. 779  
 - IV. 473  
 - V. 55. 301 ff. 304. 479.  
 488. 489. 490. 499  
 - VI. 491. 509  
 - VII. 149. 168. 551 f. 569.  
 571 f. 591. 597  
 - VIII. 532  
 - IX. 215. 229. 533. 538.  
 555. 580  
 - X. 539. 581  
 - XII. 60. 760. 761. 763.  
 771. 798  
 -, III. Leichudes, Ptr. v. Kpl.  
 538  
 - IV. Chliarenos, Ptr. v.  
 Kpl. 661  
 - v. Argos 564  
 -, Chartophylax 661  
 -, Diakon 399  
 - v. Kerkyra 343. 529. 623.  
 627  
 -, Martyrer 680  
 - v. Nakoleia 299  
 - v. Pamphilos 652  
 -, Philosph = Kyrillos,  
 Slavenapostel  
 - v. Tion 546  
 Konstantios, Kaiser 51  
 Konstanz (Synode) 743. 752  
 Konstantion 263 ff. 425. 501  
 Konvertiten 117  
 Konzelebration 106. 244  
 Kosmas Attikos, Ptr. v. Kpl.  
 661.  
 -, Ptr. v. Alexandraia 94  
 - Bestetor 502  
 -, Chartophylax 99  
 - u. Damianos 274. 410.  
 497. 501. 543. 544. 545.  
 551. 573. 609. 674  
 - u. Damian-Kloster 696  
 - Indikopleustes 92. 393.  
 416. 590  
 - Magistros 593  
 - Melodos 251. 265. 504.  
 515. 605. 640. 641. 705  
 -, Mönch aus Paphlagonien  
 576  
 -, Rhetor u. Mönch 569  
 κοπιατής 104



- Koran 337. 338  
 κόρος 351  
 Korintherbriefe 471  
 Korinthos 151. 178 ff. 581.  
 783  
 Korone 179  
 Kos 171. 226. 647  
 Kosmidion-Kloster (Kpl.)  
 621  
 κοσμική μοναστήρια 136  
 Kosmopolis 196  
 Kosmosoteira-Kloster 218.  
 648  
 Kotyaeion 172  
 Krankenhaus 647. 648  
 Kratea 409  
 Kreta 155. 183. 211. 218.  
 499. 500. 577. 588. 590.  
 606. 655. 695. 732 f. 740 ff.  
 749 f. 770. 771. 779. 789.  
 793  
 Kreuz 261. 336. 358. 399.  
 400. 434. 456. 457. 458.  
 475. 484. 493. 495. 498.  
 505. 633. 634. 651. 656.  
 695. 726  
 Kreuzerhöhung 258. 261  
 Kreuzfahrer 157. 158. 312.  
 611. 613. 664. 665. 708  
 Kreuzopfer 342  
 Kreuzzeichen 537  
 Krieg 234  
 Kriegsdienst 81  
 Kriminalprozeß 82  
 κριτής τῆς οἰκουμένης 94  
 Kritopulos, Hyakinthos 188  
 Ktesiphon 196  
 κτίτωρ 135  
 κτιτορεία 135  
 κτιτορικὸν δίκαιον 135  
 κουβικουλάριος 105  
 κουβουκλεῖσιος 118  
 κουκούλιον 264. 429  
 Kukullaton-Kloster (Thes-  
 salonike) 222. 464  
 Kukulos 429. 694  
 κούρα 131  
 Kurkuas, Joannes 167  
 Kursiotes, Theodoros 670  
 Küster 105. 109. 114  
 Kutelmisch 220  
 Kutlumusiu 220  
 Kybistra 159  
 Kydones, Athanasios 754  
 -, Demetrios 60. 315. 327.  
 686. 722. 724. 727. 731 f.  
 733 ff. 737. 738. 740 ff.  
 744 f. 750 f. 753. 765. 792  
 -, Prochoros 60. 315. 327.  
 328. 330. 716. 724. 727.  
 731. 734 ff. 737 f. 739.  
 792  
 Kykladen 174  
 Kymina 210. 576  
 Kyniker 122  
 Kyparissia 739  
 Kyprianos v. Calamizzi 642  
 -, Hymnograph 516. 517  
 - v. Larissa 774  
 - Melodos 266  
 Kypros 29. 68. 152. 155.  
 199 f. 227. 236. 399. 412.  
 444. 460. 461. 466. 562.  
 611. 621. 634. 667. 694 f.  
 699. 701. 722. 743. 749. 764  
 Kypsela 174  
 Kyrenaika 28  
 Kyriakos, Anti-Origenist  
 384 f.  
 -, Hymnograph 429  
 - v. Palästina 409. 429. 573  
 Kyrillos v. Alexandria 42.  
 45. 54. 99. 142. 189. 284 ff.  
 308. 309. 371. 374. 376.  
 378. 382. 387. 388. 389.  
 415. 421 f. 468. 469. 470 f.  
 596. 618. 636. 652. 656. 770  
 - (Anaphora) 237. 241  
 - v. Jerusalem 97. 238. 475.  
 792  
 - (Anaphora) 237  
 -, Slavenapostel 529. 623  
 - v. Philea 639  
 - v. Pylai 103  
 - v. Skythopolis 101. 102.  
 124. 198. 270. 272. 397.  
 406. 408 ff. 508.  
 Kyros v. Phasis 292. 431 f.  
 434  
 -, Eparchos 172  
 - u. Joannes, hll. 410. 435  
 Kyrrhos 193  
 Kyru-Kloster (Kpl.) 553  
 Kythera 796  
 Kyzikos 66. 163 f. 199. 200.  
 437. 474. 532. 570. 638.  
 664  
 Laien 69 f. 75. 85 ff.  
 Laientheologie 92  
 Lakedaimon (siehe auch  
 Sparta, Mistras) 152. 179.  
 569  
 λαμπαδάριος 100. 113  
 Lampadaropulos, Joannes  
 225  
 Lampe 499. 623  
 Lamponiu-Kloster 211  
 Laodikeia (Phryg.) 171. 468  
 - (Synode) 42. 50. 69. 84.  
 143 f. 255. 318. 599  
 - (Syr.) 480  
 λαοσυνάκτης 114  
 λαοσυνάκτης 114  
 Lapithes, Georgios 717. 722  
 Lapsi 49  
 Larissa 180 f. 184. 582. 680.  
 774  
 Laskaris, Konstantinos 779  
 Lateiner 37. 157. 306 ff. 479.  
 521. 530. 610 ff. 615 ff.  
 626. 634. 637. 639. 650.  
 659. 667. 671. 676 ff. 709.  
 714. 718. 722. 727. 742.  
 746. 748. 752. 755/6. 782.  
 786. 794  
 Lateinische Liturgie 734. 741  
 Latmos = Latros  
 Latomu-Kloster (Thessalo-  
 nike) 223. 225  
 λατρεία 303  
 Latros 137. 211. 226. 576.  
 588 f. 692. 696  
 λάυρα 124. 126. 127. 128  
 Laura (Athos) 127. 128. 219.  
 223. 578. 588. 702. 712.  
 724. 737  
 Laurentius, Mart. 736  
 - Rutiensis 580  
 Laycus v. Amalfi 611  
 Lazaropulos, Joseph 794  
 Lazaros (biblisch) 429. 456.  
 501. 503. 506. 594  
 - Galesiotes 210. 685. 701  
 -, Mönch 680  
 --Samstag 255  
 Lazen-Kloster (Palästina)  
 206  
 Lazike 170. 437  
 Leander v. Sevilla 424  
 Lecticarius 104  
 Legaten 97  
 Legitimität 87. 89  
 Leidenschaften 347. 348.  
 694. 695  
 λειτουργικόν 246  
 Lektor 79  
 Lembiotissa-Kloster 211  
 Lemnos 175. 756  
 Leo I., Papst, 31. 46. 99. 101.  
 290. 376. 381. 388. 411  
 - IX., Papst 535  
 - Tuscus 312 f. 670  
 Leon I., Kaiser 75  
 - III., Kaiser 32. 88. 94. 150.  
 169. 299. 300. 301. 338.  
 474. 499. 547.  
 - V., Kaiser 489. 490. 491.  
 499. 503. 510  
 - VI., Kaiser 81. 84. 85 ff.  
 89. 92. 129. 151 f. 160 ff.  
 168. 176. 311. 521. 539.  
 546 ff. 549 f. 563 f. 591.  
 593 ff. 605  
 - Stypes, Ptr. v. Kpl. 633  
 - v. Achrida 318. 534 f. 610.  
 705  
 - v. Amaseia 167  
 - v. Argos 226. 648  
 Leon v. Catania 799  
 - v. Chalkedon 166. 339 f.  
 610. 612. 618

- δεσπότης 547
- Diakonos 562
- , Hagiograph 796
- Kentorypitos 639
- v. Konstantinopel 457
- Logothetes 798
- Magistros 92. 594
- v. Markianupolis 312. 610. 754
- ὁ Πηγάνου 701
- v. Preslava = Leon v. Markianupolis
- v. Sizilien, Grammatikos 639
- Leonides, Martyrer 637
- Leontios, Ptr. v. Jerusalem 628 f. 641. 698
- v. Antiocheia 527
- v. Arabissos 506
- , armenischer Historiker 547
- v. Balbissa 106. 661
- v. Byzanz 373 f. 379. 382. 455 f.
- v. Grottaferrata 608
- v. Jerusalem (s. 6.) 287. 373. 379. 455 f.
- v. Jerusalem (Prediger) 455 ff.
- v. Konstantinopel (Prediger) 455 ff. 458
- v. Neapolis 270. 297. 332. 455 ff. 459 f. 496. 507
- , Prediger 401
- Sabaites 508
- v. Sabas-Kloster (Rom) 466. 467
- , Skythe 373
- v. Taxiarchenkloster (Aigion) 226
- Leontupolis (Leonto) 155. 189
- Lesbos 174 f. 563. 566. 733. 740 ff.
- Leukara 633
- Leukas 181 f.
- Libadenos, Andreas 794
- Libanesia 194
- Libanios 190
- Libias 400
- Libri Carolini 302. 305. 310
- Libyen 28. 44. 189. 450
- Lichtvision 350. 354. 361 ff. 365 ff. siehe auch Taborlicht
- Likinios 166
- Lips, Konstantinos 215. 696
- Kloster (Kpl.) 215. 696
- Lititz 173
- Liturgie 233 ff. 319. 344 f. 600. 645. 655. 670. 749. 752 f. 757. 781
- Liturgische Bücher 246 ff.
- Farben 245
- Gemeinschaft 234
- Geräte 244 f.
- Sprache 234
- λογισμοί 354 f. 363. 366
- λογισμοί ψιλοί 348
- λόγοι 357. 368
- λόγος θεοσελῆς 348
- λογοθέτης 74. 116
- London 741
- Longinus, Centurio 403
- Lopadion 164
- Lucia, hl. 641
- Ludwig IX. v. Frankreich 681
- Lukas Chrysoberges, Ptr. v. Kpl. 88. 627. 661
- Adialeiptos 646
- , Evangelist 212. 226. 473. 501. 570. 777
- v. Grottaferrata 229. 582. 608
- , Mönch 433
- v. San Salvatore (Messina) 228. 648
- Steiriotes 224. 575. 606
- Stylites 139. 209. 576
- Lukasevangelium 421 f. 468. 471. 572. 595. 615. 652. 711
- Lukas-Sonntage 258
- Lukianos, Martyrer 51
- v. Samosata 593
- Lukillianos, Martyrer 526. 570
- Lukites, Konstantinos 794
- Lydda = Diospolis
- Lydien 69. 164
- Lydos, Joannes 444
- Lykaonien 172
- Lykaonier-Kloster (Kpl.) 214
- Lykien 170 f.
- Lyons 58. 316. 675. 676. 683. 684
- Lystra 436
- Machairas-Kloster 227. 695
- Madraša 264
- Madyta 161
- Magie 92
- Magier 260. 334. 381
- Magnesia 211
- Mähren 187. 529
- Maiandros 172
- Mailand 740
- Maine 178
- Maiuma 198. 375. 385. 387. 515
- Makarios, Ptr. v. Kpl. 775. 787
- , Ptr. v. Antiocheia 433
- (s. 6./7.) 418
- d. Ägypter 123. 201. 360. 571. 639
- v. Ankyra 73. 163. 741 f.
- Athonites 794
- v. Corleone 581
- v. Grottaferrata 703
- , Hegumenos v. Jerusalem 795
- Kalorites 701
- , Kanonist 787
- Magnes 490
- v. Mangana-Kloster (Kpl.) 757
- v. Nikomedeia 772
- v. Pelekete 210. 558
- v. Pisidien 687
- , Presbyter u. Mönch 699
- μακαρισμοί 786
- μακαρώνεια 702
- Makedonien 69. 176 ff. 186
- Makedonios, Ptr. v. Kpl. 371
- Makre 174
- Makres, Makarios 748. 755. 778 f.
- Malakes, Euthymios 182. 616
- Malalas, Joannes 423
- Malaxos, Manuel 147
- , Nikolaos 797
- Maleinos 210. 576. 644
- Maliasenos, Nikolaos 224
- Mamas-Kloster (Kpl.) 585. 648
- Mamelucken 96. 190
- μανδύλιον 192. 297. 551. 552. 572. 612. 638
- μάνδρα 128
- μανδυσφόρος 131
- Manichäer 301. 335 f. 341. 372. 385. 386. 478. 490
- Mansionarius 105
- Mansur 477
- , Petros 644 f.
- Manuel I. Komnenos 37. 40. 42. 58. 66. 68. 81. 89. 92. 96. 152. 157. 161 f. 171. 204. 217. 261. 312. 334. 342 f. 609. 621. 622. 623 ff. 628. 635. 654. 657. 661. 664
- II. Palaiologos 36 f. 163. 221. 338. 740 ff. 747 ff. 779. 785. 797
- I., Ptr. v. Kpl. 63. 64. 708
- v. Epeiros, Despotes 669
- Petriotes 725
- v. Strumitza 218. 646
- Mar Saba = Sabas-Laura (Palästina)
- Mareotis 51. 94. 155
- Margunios, Maximos 441
- Maria v. Ägypten 255. 435. 549. 563. 748
- v. Antiocheia 403
- Dukas, Gattin Michaels VII. 650
- d. Jüngere 565

- Magdalene 706
- Theotokos 234. 281. 285. 375. 426. 511. 513. 517. 519. 543. 549. 552. 554. 556. 571. 587. 603. 604. 608. 639. 646. 652. 674. 691. 692. 703. 705. 721. 746. 749. 751. 756. 779. 787. 794. 797
- in Chalke 498
- Chozibitissa 462
- de Cisterna 216
- de Constantinopoli 216
- Empfängnis siehe Anna Empfängnis
- Geburt 261. 483 f. 493. 500. 668. 720. 749. 776. 781
- Gürtel 475. 503. 548. 549. 615
- Heimgang siehe Koimesis
- de Latina (Kpl.) 216
- Latina (Jerusalem) 206
- Verkündigung = εὐαγγε-  
λισμός
- Marica 708. 720
- Marienfeste 260 f.
- Mariengrab 160
- Marienhymnen 267
- Marienmonat 262
- Marina, hl. 497. 548. 685
- Marinus I., Papst 521
- Marinos v. Kypros, Pres-  
byter 438
- -, Diakon 439
- -, Presbyter 438
- Maris 155. 286
- Markabta 196
- Markellos v. Ankyra 162
- v. Apameia 403
- Markianos, Abt 587
- -, Exarchos 137
- u. Martyrios 403. 473. 544
- -, Presb. u. Oikonomos 573
- Markianupolis 175. 610
- Markioniten 122
- Marks, Ptr. v. Alexandria  
94. 658. 662. 710
- Diadochos 695
- -, Diakon 404
- -, Eremites 585. 587
- -, Evangelist 95. 545
- v. Hydrus 605
- v. Kreta 631
- -, Mönch (s. 13.) 274. 472.  
692
- -, Mönch (s. 14.) 722
- v. San Saba (Rom) 466
- v. Serrai 789
- Markusevangelium 468. 615.  
650. 711
- Markusliturgie 240 f.
- Maron v. Edessa 383
- Maroniten 97
- Maroneia 174. 376. 621
- Martha v. Monembasia 225.  
584
- -, hl., Mutter d. Symeon  
Thaumast. 397. 429. 799
- Martina, Kaiserin 432
- Martinianos, Eremit 570.  
574. 637
- Martinus I., Papst 204. 308.  
457. 462. 463
- V., Papst 216. 749
- v. Tours 513. 607
- Martyrer 123
- X des Bilderkultes 561
- X v. Kreta 501. 568. 573
- XV v. Tiberiupolis 651
- XX Sabaftai 507 f.
- XL v. Sebaste 166. 426.  
609
- XLII v. Amorion 163.  
503. 511
- XLIV v. Jerusalem 449
- LX v. Jerusalem 483. 506
- Martyrerakten 268. 270
- Martyrios, Ptr. v. Antiocheia  
45. 463
- Martyrium 345. 346
- Martyrupolis 194
- Materie 347
- Mathusala Sinaites 688. 800
- Matrona v. Chios 787
- Matthäusevangelium 421.  
468. 523. 590. 594. 615.  
650. 652. 653. 711
- Matthaeus-Sonntage 258
- Matthaios Kantakuzenos,  
Kaiser 786. 790 f.
- -, Patr. v. Kpl. 109 f. 114.  
117 f. 742. 778
- -, Apostel 144
- v. Bulgarien 754
- v. Ephesos 160. 694. 721.  
729. 789
- v. Medeia 742
- -, Mönch 754
- Maurikios, Kaiser 81. 261.  
407. 509
- μαῦρον ὄρος 207. 600
- Mauropus, Joannes 167. 265.  
481. 485. 538. 541. 555 ff.  
602. 609
- Maxentios, Skythe 375
- Maximianupolis 174
- Maximos, Diakon 410
- Homologetes 91. 270.  
293 ff. 308 f. 330. 353. 355.  
356 ff. 377. 380. 402. 422.  
432 ff. 436 ff. 450. 452.  
463. 467. 469 ff. 475. 478.  
482. 495. 520. 583. 587 f.  
643. 644. 653. 693. 695.  
739. 745. 784
- Kausokalybes 272. 794
- -, Mönch 601
- Peloponnesios 418
- v. Σκοτεινής-Kloster 211.  
696
- Mazaka 158
- Mazaris, Manuel 797
- -, Maximos 797
- Medeia 162. 773
- Medikion 210. 496. 510. 602
- Medizin 82. 646
- Mega Spelaion 179. 226
- μεγάλου ἀγρού-Kloster 210
- μεγάλη ἐκκλησία 157
- μεγαλόσχημος 132
- μεγάλου ἀγρού-Kloster 210
- μέγας 107 f. 111 f. 117. 119
- Mehmed der Eroberer 762.  
770. 772
- Melania v. Rom. 124. 206.  
573. 645
- Melenikeon 784
- Melenikon 177
- Meles, Job 677
- -, Stephanos 640
- μελέτη 368. 781
- Meletianisches Schisma 28
- Meletios, Ptr. v. Antiocheia  
53. 483
- (s. 8.) 479
- (s. ?) 536
- Galesiotes 678 f. 790
- v. Kithairon (d. J.) 224.  
625. 639
- Melias 167
- -, Job 677
- Melissenos, Gregorios 763
- Melitene 151. 167. 176. 297.  
553. 599. 614
- Meliteniotes, Joannes 792
- -, Kallistos 784
- -, Konstantinos 683 f.
- -, Theodoros 117. 750. 792 f.
- Meliton v. Sardeis 614
- Melitupolis 164
- Melkiten 95. 291
- μελλοκουρευθείς 131
- μελλοκουρίτης 131
- Melnik = Melenikon
- Memoria martyrum 105
- μεμορίτης 105
- μεμοροφύλαξ 105
- Memra 264
- Menai 251 f. 555
- Menas, Ptr. v. Kpl. 54. 63.  
104. 379. 408. 430
- -, Kyr 153
- -, Martyrer 172. 461. 560 f.,  
573. 640
- u. Gefährten, Martyrer  
561
- Kirche (Kpl.) 213
- Menoikeon 218. 697
- Menologion 251 f. 273
- Mensa episcopalis 85
- Menuthis 435

- μερισμός 325  
 Merkurios, hl. 403. 573.  
 720  
 -, Hymnograph 798  
 Mesarites, Joannes 665 f.  
 -, Nikolaos 34. 160. 314.  
 666 f.  
 μέση (Athos) 221  
 μέση τῶν νησταιῶν 255  
 Mesembria 175  
 Mesene = Drizipara  
 μεσιτεία 308 f.  
 μεσονήσιμος τετάρτη 255  
 μεσονύκτιον 258  
 μεσοπεντηκοστή 257  
 Mesopotamien 168. 194. 207.  
 460  
 Mesopotamites, Symeon 644.  
 691  
 Mesopotamu-Kloster 691  
 μεσώριον 250  
 μεσότης 347  
 Messalianer 106. 123. 125.  
 202. 213. 324. 327. 336.  
 341. 349 f. 360. 447. 599.  
 614. 712  
 Messe 83. 342. 343 f. 623  
 Messina 228. 648  
 Metamorphosis 380. 400.  
 443. 455. 483. 504. 636.  
 668. 675. 690. 698. 726.  
 749. 751  
 μετόνοια 134  
 μετάθεσις 72 f. 593. 658  
 Metempsychosis-Kloster 217  
 Meteora 138. 225. 785  
 μέθεξις 301  
 Methodios, Ptr. v. Kpl. 56.  
 155. 210. 271. 273. 496 f.  
 508. 509. 526. 534. 536.  
 557 ff. 569  
 -, Mönch 687  
 -, v. Patara 509  
 -, Slavenapostel 529  
 -, Studites 603  
 Methone 179. 624. 771  
 Methymna 175  
 μετόχιον 128  
 Metochites, Anthimos 744  
 -, Georgios 118. 681. 684.  
 686. 687  
 -, Theodoros 92. 214. 272.  
 684. 688. 690. 700 f. 707.  
 719. 729. 781  
 Metopa 491  
 Metrik 264  
 Metrische Predigt 425 f.  
 Metrophanes, Ptr. v. Kpl.  
 698. 798  
 -, Hagiograph 512  
 -, v. Sardeis 512  
 -, v. Smyrna 160. 266. 522.  
 543  
 Metropole 67. 69  
 Metropolitansynode 27. 40.  
 69. 70 f. 76. 82  
 Metropolitanverfassung  
 27 ff.  
 Metropolitien 43. 61. 67 ff.  
 76. 80. 94 ff. 103. 110 f.  
 116. 119. 129. 148. 191  
 Metropolitenvahl 64. 70. 92  
 μετ' ἐνέργεια 430. 431  
 Michael I., Kaiser 491  
 -, II., Kaiser 77. 492  
 -, III., Kaiser 37. 214. 530.  
 533  
 -, IV., Kaiser 579  
 -, VII., Kaiser 539. 579. 649  
 -, VIII., Kaiser 65. 66. 94.  
 115. 129. 153. 157. 161.  
 210. 215. 217. 316. 319.  
 675 f. 679. 681. 685 f. 693.  
 696. 702 ff.  
 -, IX., Kaiser 226  
 -, I. Kerullarios, Ptr. v. Kpl.  
 57. 96. 107. 118. 311.  
 317 f. 363. 499. 533 f.  
 535 f. 538 f. 541. 599  
 -, II. Oxeites, Ptr. v. Kpl.  
 112. 217. 627. 661  
 -, III. Anchialu, Ptr. v. Kpl.  
 58. 81. 132. 626. 627. 657  
 -, IV. Autoreianos, Ptr. v.  
 Kpl. 666  
 -(?), Ptr. v. Kpl. 630  
 -, Archimandrites 509. 569  
 -, Attaleiates 215. 590  
 -, v. Bulgarien, Car 526  
 -, Choniates 171. 180. 629.  
 637 f. 663 f. 669. 702  
 -, v. Damiette 45  
 -, v. Epeiros, Despotes 675  
 -, Erzengel 171. 393. 466.  
 483 f. 540. 543. 554. 603.  
 636. 701. 766  
 -, v. Gabriel 503. 664  
 -, v. Euchaita 643  
 -, Exabulites 463  
 -, Maleinos 210. 576. 588. 643  
 -, Neomartyr 701  
 -, v. Patara 509  
 -, Presbyter u. Mönch 567  
 -, Sabaites 559  
 -, Studites 504. 509. 603  
 -, v. Synada 512. 800  
 -, Synkellos 266. 310. 475.  
 484. 488. 489. 503 ff. 509.  
 511 f. 516. 518. 548. 604.  
 720  
 Michaels-Kloster (Auxen-  
 tios-Berg) 208. 696  
 -, (Monembasia) 766  
 -, (Sostheion) 217  
 μικρόσχημος 131. 132  
 Miletos 171  
 Mili-Kloster 696  
 Militärgottesdienst 248  
 Militärpflicht 130  
 μίμημα 298  
 μίμησις 298  
 Mischehe 88 ff.  
 Mistheia 172  
 Mistras (siehe auch Lake-  
 daimon, Sparta) 137. 179.  
 226. 758. 773. 790  
 Mittfasten 255. 634  
 Mittwoch 257. 455 ff.  
 501  
 Mitylene 174 f. 385. 742.  
 764  
 μνήμη Ἰησοῦ 354  
 μνηστεία 86  
 Modestos, Ptr. v. Jerusalem  
 204. 400. 450. 454 f. 666  
 Moglaina 186  
 Moichianischer Streit 491.  
 492. 515  
 Mokenos, Georgios 597  
 Mokios, hl. 503. 504. 514  
 Mokissos 70. 159. 212  
 Moldau 188  
 Μολδοβλαχία 188  
 Monas 347. 349  
 μοναστήριον 128  
 -, τοῦ δημοσίου 130  
 -, ὑποτεταγμένον 128  
 Mönchsbiographie 270  
 Mönchspartei 489. 490. 491  
 Mönchsweihe 248  
 μονή 128  
 Mönchtum 62. 64. 65. 75. 91.  
 93. 98. 120 ff. 234. 346 ff.  
 361. 363 f. 550. 583. 613.  
 633. 635. 661. 692. 758  
 Monembasia 66. 69. 155.  
 178 f. 225. 583 f. 723. 766  
 Monenergeten 292 ff. 358.  
 379 ff. 383. 402. 430 ff.  
 Monochytras, Georgios 211  
 μονολογία 354. 363  
 Monophysiten 46. 57. 201.  
 207. 283 ff. 292. 302. 303.  
 332. 337. 340. 341. 371 ff.  
 387 ff. 442 f. 448. 478. 488.  
 530. 618  
 Monotheismus 280  
 Monotheleten 46. 55. 292.  
 308 ff. 332. 358. 380. 402.  
 430 ff. 474. 500. 501. 613  
 Montanisten 122. 172  
 Monte Cassino 607  
 Mopsuestia 102. 193  
 Moral 418. 448. 634. 674.  
 689. 747  
 Morosini, Thomas 665. 666  
 Moschampar, Georgios 316.  
 677 f.  
 Moschopolos, Manuel 680.  
 683. 684  
 Moschos, Joannes (s. 6./7.)  
 270. 274. 353. 401. 412 f.

434. 435. 455. 459. 464.  
507  
-, Joannes (s. 15.) 773 f.  
Moesia 175. 186  
Moskau 766  
Mtasmideli, Georg 580  
Mtsire, Ephraem 567  
Muawija 558  
Muhammed 337. 530. 531  
Munera sordida 81. 631  
Munizipalleistungen 82  
Muntinitza 637  
Murad II. 745  
Musik 263. 486  
Mutalaska 398  
Muzalon, Theodoros 316.  
679 f.  
Myra 170 f. 408. 635  
μυροδότης 113  
Myron 64. 96. 247. 248. 256.  
287  
μυροφόροι 399. 454. 458. 505  
- -Sonntag 257  
Myrsiniotes, Niketas 753.  
787  
Mysterienliturgie 233  
Mystik 344 ff. 537  
Myropolis 224. 702
- Nabelschau 323  
Nakoleia 172  
Namenswechsel 131  
Natalis, Hervaeus 738  
Natron-Kloster 201  
Naukratios Studites 510.  
603  
Naupaktos 181 f. 650. 680.  
708. 711  
Nauplion 178. 797  
Naxos 174  
Nea Hodegetria (Rossano)-  
Patir  
- Mone (Thessalonike) 223.  
775  
- Petra-Kloster (Dryanu-  
baine) 224. 225  
Néz Ταξτικά 151  
Neai Patrai 182. 225. 595  
Neapel 607. 769  
Neapolis (Nablus, Paläst.)  
154. 198  
- (Pisid.) 173  
Negative Theologie 618.  
738. 739  
Neilos, Ptr. v. Kpl. 35. 138.  
743. 776  
-, Ptr. v. Jerusalem 704  
- v. Ankyra 554. 653  
- v. Grottaferrata 90. 229.  
582. 607 f.  
-, Häretiker 341. 610  
- v. Kalabrien 582  
- v. Machairas-Kloster 227.  
695
- , Münch 788  
- Sinaites 607  
- v. Tamasia 227. 695  
νεοκράσιον 485. 797  
Nektarios, Ptr. v. Kpl. 42.  
102. 639  
- v. Casole 228. 669 f. 702.  
754  
Nemesios v. Emesa 480. 620  
Neokaisareia 169 f. 530  
- (Synode) 28. 42. 49. 87. 142  
Neokastra 161  
νεοκορήτος 131  
νεοκορήτης 131  
Neophytos v. Athen 637  
- Enkleistos 227. 633 f. 775  
- Εὐσχημων 634  
-, Martyrer 698  
Neophytos v. Petra-Kloster  
800  
-, Presbyter 634  
Nephalios 284 f.  
Nephon, Ptr. v. Kpl. 690  
-, Äbt d. Angelos Phloros-  
Klosters 703  
- v. Armenopolis 700  
- Athonites 272. 794  
-, Bogomile 661  
- ὑποφύσιος 722. 735. 740  
νήπις 354. 482. 695  
Nerses, armen. Katholikos  
628. 665  
Nesoi (νήσοι) 174  
Nesos 164  
Nestorianismus 54. 284. 293  
302. 337. 340 ff. 477  
Nestorios 168. 238. 284 ff.  
- (Anaphora) 238. 242  
Neuchalkedonismus 284 ff.  
292  
Neue Laura 373. 384. 398.  
409  
Neues Testament 421 ff.  
789. 793  
Neuplatonismus 340. 539  
Nicaeno-Constantinopoli-  
tanum 45. 242. 309. 311.  
614  
Nicaenum 44. 46. 242. 309.  
614  
Niedere Weißen 79  
Nika-Aufstand 156  
Nikaia 65. 158. 165. 210.  
419. 511. 517. 618. 646.  
663. 666 f. 669. 671. 673.  
679. 681. 685. 689. 693 f.  
708. 746. 767  
- (Synode 325) 29. 30. 40.  
42. 44. 73. 80. 95. 144.  
253. 257. 545  
- (-787) 40. 47. 55. 56. 61.  
70. 79. 107. 129. 135. 137.  
272. 302. 303. 305. 306.  
309. 487. 489. 496
- (-1234) 58. 667  
Nike 52. 175. 598  
Nikephoros I. 510  
- II. Phokas 70. 129. 183.  
210. 223. 274. 553. 577.  
588 ff. 606  
- III. Botaneiates 130  
- I., Ptr. v. Kpl. 55. 62. 138.  
150. 303 f. 333. 404.  
489 ff. 491. 499. 511. 561.  
601. 787  
- Athonites 365. 586. 693.  
784  
-, Chartophylax 600 f.  
- v. Kalabrien 581  
- Magistros 570  
- v. Medikion 210  
- v. Miletos 576  
-, Mönch und Philosoph 754  
- Mystikos 210. 648  
- Philosophos 563  
-, Presbyter d. Hagia So-  
phía 490. 567 f. 706  
- v. Sebaze 568  
-, Skeuphylax d. Blacher-  
nenkirche 546  
Niketas Anthypatos 596  
- βασιλικός κληρικός 569  
- Byzantios 311. 338. 530 f.  
538. 627  
-, Chartophylax u. Archi-  
diakon 621  
- Choniates d. Ältere 637.  
664  
- Choniates (Historiker)  
92. 171. 314. 336. 536.  
558. 637. 654. 663 f.  
- Choniates v. Naupaktos 708  
- David 548. 549. 565 f. 652.  
- d. Gote 473  
- v. Herakleia 161. 416.  
420. 537. 553. 572. 651 ff.  
654. 711. 786. 790. 793  
- v. Konstantinopel, Dia-  
kon 536. 537  
- Magistros 561. 563  
- v. Maroneia 177. 314.  
621 f. 652  
- v. Medikion 210. 496.  
510. 602. 639  
- Mitylenaios 621  
- v. Naupaktos 711  
- Neomartyr 680  
- v. Nikaia 611. 619  
- v. Nikomedeia 34. 313 f.  
319  
- Paphlagon 475. 540. 548 f.  
563. 565 f. 699  
-, Patrikios u. Quaestor 561.  
563  
- Philosophos = Niketas  
Paphlagon  
-, Rheter = Niketas Pa-  
phlagon

- , Rhetor 664  
 - Scholastikos 593  
 - v. Serrai 619  
 - Stethatos 318. 363. 535 ff.  
 584. 610. 642. 653. 709  
 - Strabos 220  
 - Thessalonike 580  
 Nikios 383  
 Nikodemos (s. 10.) 596  
 - Athonites 272. 725  
 - v. Kalabrien 582  
 - v. Philokalles-Kloster =  
 Nikodemos Athonites  
 - Studites 603  
 Nikolaos I. Mystikos, Ptr. v.  
 Kpl. 151. 208. 549. 550.  
 591. 593. 594  
 - III. Grammatikos, Ptr.  
 v. Kpl. 85. 112. 162. 445.  
 613. 658. 660 f. 711.  
 - IV. Muzalon, Ptr. v. Kpl.  
 112. 271. 313. 621. 625.  
 640. 653. 661  
 II., Ptr. v. Antiocheia 57.  
 711  
 - v. Adrianupolis 612  
 - v. Andida 645  
 - v. Athen 707. 797  
 - v. Casole 649  
 - v. Cotrone 673. 675 f.  
 -, Diakon u. Kanstrinsios  
 650  
 -, Dominikaner 618  
 - v. Dyrrhachion 675  
 - v. Hydrus = Nektarios v.  
 Casole  
 - Kataskepenos 579. 639  
 - v. Kerkyra 643  
 - v. Kyzikos 458  
 - v. Methone 224. 383. 415.  
 536. 624 ff. 639. 682  
 - v. Methone,,der Jüngere“  
 625. 664  
 - v. Myra 171. 408. 543.  
 560. 569. 573. 578. 579.  
 609. 638. 691. 698. 706.  
 719. 759. 785. 796  
 - v. Reggio 595  
 - Sinaites 570. 579  
 - v. Sion-Kloster bei Myra  
 408  
 - Studites 565  
 - v. Zakynthos 754  
 Nikomedeia 69. 164 ff. 543.  
 563. 686. 700. 772  
 Nikon v. Gerasimos-Kloster  
 (Paläst.) 568  
 - Metanoicite 179. 225. 271.  
 577. 589 f.  
 - v. Schwarzen Berge 96.  
 137. 146. 598. 600  
 Nikolaus I., Papst 32. 56.  
 310. 521. 544  
 - III., Papst 682  
 Nikopolis (Epeiros) 181  
 - (Palästina) 198  
 - (Thrake) 173  
 Nikopsis 176  
 Nikosia 743  
 Nil-Weihe 248  
 Niobiten 291  
 Nišabur 196  
 Nisibis 192  
 Nisos 185. 186  
 Nitriscie Wüste 201  
 νόημα ψιλόν 348  
 νοήματα 354  
 νοερά προσευχή 348  
 νομικός 113  
 νομοδότης 118  
 Nomokanon 107. 145 ff.  
 - Cotelier 147  
 - XIV tit. 146. 524. 657  
 - L tit. 146  
 Nomophylax 115. 116  
 Nomos 142  
 Nonnos, Abt 373  
 - v. Panopolis 422  
 -, Scholiast 422  
 νοός τήρησις 354  
 Normannen 611. 635  
 Notar 99. 110  
 Notaras, Lukas 760. 761. 737  
 νοτάριος 134  
 Notitia Antiochea 153 f.  
 381  
 - episcopatum 148 ff. 547  
 Noviziat 127. 130 f.  
 Nuba 155  
 νοιμοδότης 118  
 Nuntius 103  
 νοῦς 346 ff. 355. 356  
 Nymphaion 58. 667  
 Nyssa 159  
 Observantenkloster (Kpl.)  
 216  
 ὄχλος 69  
 Ochrid = Achrida  
 ὀδαί 265; siehe Cantica  
 Oden (biblisch) = Cantica  
 Odessos 175  
 οικονομία 77. 90. 284. 288.  
 383. 491. 492. 687. 760  
 οἰκονόμος 72. 99 ff. 103. 105.  
 106 ff. 111 f. 119. 133.  
 201. 222  
 οἶκος 264  
 οἰκουμηνικός διδάσκαλος 468  
 Oikumenios, Exeget 417 f.  
 469. 472. 514. 596. 650.  
 692  
 - v. Triikka 774  
 Oikumenischer Patriarch 33  
 63. 423  
 Oikumenische Synoden 41.  
 44 ff. 141. 142. 665. 748.  
 766. 779. 787  
 Oktateuch 414. 415. 417  
 Oktoechos 251. 258. 266.  
 390. 494. 505. 705  
 Ölberg 256  
 Olena 179  
 Olymbria 496  
 Olympias 405  
 -Kloster (Kpl.) 461  
 Olympiodoros 416. 420  
 Olympos (Bithyn.) 138. 139.  
 209. 226. 529. 539. 542.  
 557. 558. 646  
 Omar II., Kalif. 338. 547  
 Omophorion 77  
 ὀμφαλόφυγοι 717  
 ὀνωτος ὄν 349  
 Onuphrios, hl. 570. 579  
 725  
 ὀφφρίκιον 114. 120  
 ὀπισθάμβρωνος 242  
 Opsikion 208  
 Ordo missae 667. 670  
 Oreine 628  
 Orestes, Ptr. v. Jerusalem  
 581  
 Oriens 28  
 Origenes 189. 197. 334. 346f.  
 352. 356. 357. 421. 440.  
 447. 468. 470. 472. 474.  
 514. 595. 596. 620. 625.  
 749  
 Origenismus 46. 53. 55. 124.  
 204. 319. 351. 373. 377.  
 380. 384 ff. 394 ff. 398.  
 404. 439 f.  
 ὀρφανοτρόφος 104  
 Orphiker 122  
 Orthodoxie 36. 486. 488. 495  
 -Sonntag 56. 255. 327. 328.  
 343. 489. 497. 504. 534.  
 603. 668. 706. 724. 726  
 ὄρθρος 250. 654  
 Osroëne 192  
 Ossiuss v. Cordova 51  
 Osterdatum 253 f. 392. 485.  
 541. 721. 777  
 Osterliturgie 240  
 Ostern 254. 256 f. 456. 493.  
 605. 651. 703. 726. 749.  
 751. 776. 787  
 ὀστιάριος 113. 114. 118  
 Ostkirchenkunde 3  
 Ostsyrische Liturgie 258 ff.  
 Otranto = Hydrus  
 Otto III., Kaiser 229. 607  
 Oxeia (Bithynien) 208  
 - (Prinkipo) 217. 613. 702  
 Oxeias Episkopseos-Kloster  
 224  
 Oxyrhynchos 139. 189. 201  
 Pachomios 123 f. 132. 137.  
 201  
 Pachtverträge 108

- Pachymeres, Georgios 627.  
 677. 679. 692  
 παχύμερης 347  
 Padua 742. 743. 765  
 Paisios, Anachoret 800  
 Pakurianos, Gregorios 218.  
 646. 647  
 Palaiokastron 218  
 Palaiologina 797  
 -, Anna 224  
 -, Eulogia 676. 693  
 -, Theodora 761  
 Palaiologos, Alexios, Megas  
 Dux 696  
 -, Joannes 215. 690  
 Palamas, Gregorios 34. 59.  
 60. 165. 177. 255. 272.  
 275. 323 ff. 365 ff. 637.  
 682. 693. 712 ff. 720 ff.  
 728. 730 ff. 735. 742. 746.  
 748. 752. 756. 761. 767.  
 774. 776 ff. 781 f. 784.  
 785. 786. 788 f.  
 Palamismus 40. 59. 272. 317.  
 320. 322 ff. 712 ff.  
 Palästina 28. 29. 31. 123.  
 124. 125. 137. 196 ff. 228.  
 263. 351. 374 f. 379 f. 380.  
 384. 412. 467. 633. 646. 665  
 Palästinens. Lektionar 239  
 παλαστίνος 116  
 Palemon 201  
 Palermo 620  
 Palladios 124  
 - v. Nedschran 407  
 Palmsonntag 234. 382. 434.  
 455. 456. 457. 483. 546.  
 605. 664. 779  
 Paltos 195  
 Pambo 201  
 Pammakaristos-Kloster  
 (Kpl.) 215  
 Pamphilos v. Jerusalem 379.  
 465  
 - v. Kaisareia 595  
 Pamphylien 166. 173  
 πανηγυρώματος 177  
 Panaretos, Matthaios Ange-  
 los 34. 319. 682. 727. 744 f.  
 754. 791  
 Panegyrikon 273  
 Pankratiος, Anti-Origenist  
 385  
 - v. Rom 464. 465  
 - v. Tauromenion 465. 513  
 Panoiktirmonos-Kloster  
 (Kpl.) 215  
 Pansemne, hl. 403  
 Pantanassa-Kloster (Mi-  
 stras) 226  
 - - (Thessalonike) 223  
 Pantechnes, Joannes 660  
 Panteleemon, hl. 501. 554.  
 573. 768  
 - -Kloster (Athos) 219. 649  
 Panteugenes, Soterichos 58.  
 342. 622. 623 f. 626. 661  
 Pantokrator-Kloster (Athos)  
 220  
 - (Kpl.) 137. 208. 215. 622.  
 647. 778  
 Pantoleon, Archidiakon  
 457. 562. 636  
 -, Diakon 315  
 -, Presbyter 457 f.  
 πανυπέριμος 68  
 Papalismus 533  
 πάπας 94  
 παπάς 86. 635  
 Paphlagonien 168. 585. 607.  
 Paphos 343. 463. 633. 654  
 Papias v. Hierapolis 172  
 Papst 94  
 Papstbriefe 110  
 Päpste 32 ff. 156. 202. 489.  
 611. 728. Siehe auch: Rom  
 παράδοσις 36. 140. 142  
 Parakletike 251. 494  
 παρακλητικός κανών 250  
 παραλύτου-Sonntag 257  
 Paramente 102. 245. 709.  
 752  
 παραμονάριος 105  
 Paraskeue, d. Ältere 483.  
 503  
 -, d. Jüng. 271. 640  
 παράθεσις 288  
 παρακλησιάρχης 133  
 Paremبولai 198. 203  
 Parion 164  
 Paris 684. 741 f. 748. 751  
 Paroiken 85  
 παρουσία 83  
 Paronaxia 174. 459  
 Paros 174  
 παρρησία 361  
 παρουσία 254. 483. 505  
 Pascalis Romanus 443  
 Paschamah! 318 f.  
 Pasikrates 465  
 Passarion, Chorepiskopos  
 203  
 - -Kloster 203. 204  
 Pastor Hermae 449  
 Patapios 501. 573  
 Patalaria 649  
 Patenschaft 89  
 πατήρ μείζων μου (Kontro-  
 verse) 58. 342. 622. 623.  
 625. 627. 629. 661  
 Patetas, Jeremias 794  
 πάθος του θεου 285  
 Patir-Kloster 228. 641. 648  
 697  
 Patmos 130. 139. 211. 226 f.  
 629. 647. 698  
 Patrai 151. 178. 179 f. 226.  
 591  
 Patriarch 94. 95. 96. 129.  
 133. 142. 146. 172. 274  
 Patriarchalkloster 129  
 Patriarchalsynode 40. 41  
 Patriarchalverfassung 27 ff.  
 Patriarchatsbibliothek 110  
 Patriarchatseinkommen  
 65 ff.  
 Patriarcheion 157  
 Patriarcheninvestitur 62  
 Patriarchenwahl 60 ff. 71.  
 93 ff. 97  
 Patriarchenweihe 96  
 Patrikios Sabaites 358. 453  
 Paula, hl. 206  
 Paulikianer 298. 299. 335 ff.  
 341. 478. 522. 524. 528 f.  
 614  
 Paulos II., Ptr. v. Kpl. 55.  
 432. 433  
 - v. Amorion 604  
 -, Antitritheist 394  
 -, Abt in Bithynien 209  
 - - Euergetinos 214. 274. 353.  
 359. 587  
 - v. Grottaferrata 607  
 - - Helladikos 199. 406. 409  
 -, Hymnograph 604  
 - v. Latros 211 f. 576. 588.  
 672  
 -, Mönch u. Martyrer 560  
 - v. Monembasia 583 f.  
 - v. Nisibis 386  
 - v. Palästina (Abt) 137  
 - - Perses 335, 386  
 - - Salos 570  
 - v. Theben 573  
 - v. Xeropotamu 605  
 - -Kloster (Athos) 220  
 - -Kloster (Latros) 137. 211  
 Paulus I. Papst 487  
 -, Apostel 182. 261. 345.  
 552. 607. 617. Siehe auch:  
 Petrus u. Paulus  
 - - Briefe 122. 418. 471. 484.  
 592. 595. 615. 650. 652  
 - - Diaconus 462  
 - v. Konstantinopel 327.  
 731. 746  
 - -Kloster (Pera) 216  
 Pavia 769  
 Peč 185  
 Pedachthoe 168  
 Peadidites, Basileios 665  
 Peditasimos, Joannes 700.  
 710 f.  
 -, Theodoros 700  
 Pegai 164  
 Pege-Kloster (Kpl.) 544  
 Pelagia, hl. 573  
 Pelagianer 198  
 Pelagius, Häretiker 53  
 -, Kardinal 669  
 Pelagonia 186. 723

- Peleketē 210. 558  
 Peloponnesos 69. 178 ff.  
   225 f. 601  
 Pelusion 155. 189  
 πέμψις 754  
 πέμπτη του μεγάλου κωνόου  
   255  
 Pentapolis 28. 44. 189  
 – (Makedonien) 753  
 Pentarchie 34  
 Pentas 119  
 Pentateuch 653  
 Pentekostarion 251. 257.  
   258. 266  
 πενήκκτη 47  
 Penthos 345  
 Pepuza 172  
 Pera 216. 740. 742.  
 Pergamon 160 f. 797  
 Perge 173. 405  
 Peribleptos-Kloster (Kpl.)  
   214. 532  
 περιεισερχόμενος 114  
 Perikopen 249  
 περιουδευτής 84. 103 f. 114  
 περιφερόμενος 114  
 Peristera 223  
 Peritheorion 174. 794  
 πέριξ ἐπίσκοποι 191. 195  
 Perle 244  
 Perser 193. 194. 212. 332.  
   412. 431. 437. 448. 449.  
   450. 454  
 Persien 154. 284  
 Person 302  
 Pessinus 163. 170  
 Petra 154. 199. 406  
 –-Kloster (Kpl.) 214. 555.  
   556. 638. 667. 775. 800  
 Petritzos-Kloster 218. 646  
 Petros, Ptr. v. Kpl. 432  
 –, Ptr. v. Alexandria 28.  
   42. 142. 402. 445. 573  
 – I. Gnapheus, Ptr. v. An-  
   tiocheia 285. 372  
 – II. v. Antiocheia 477  
 – III. v. Antiocheia 34. 96.  
   196. 312. 534. 535. 599.  
   611  
 – v. Alexandria, Notar 99  
 – v. Arameia 54. 379  
 – v. Argos 178. 550. 564.  
   582  
 – Athonites 579. 715  
 – v. Atroa 209. 558. 564  
 –, Chartophylax 659  
 – Damaskenos = Damas-  
   kenos. P.  
 – τῆς δύσεως 582  
 – v. Galatia 206  
 – v. Gordorynia 549  
 –, Hagiograph 558  
 – Iber 206. 375. 385. 387  
 – Iber-Kloster 375. 387  
 – v. Kapitolia 198. 483  
 – v. Laodikeia 468. 469.  
   596. 650  
 – v. Maiuma 483  
 – Mansur 481  
 – v. Monembasia 583 f.  
 – Sikeliotes 336. 522. 528 f.  
 Petrus, Apostel 33. 73. 95.  
   144. 158. 166. 190. 501.  
   513. 548. 551. 639  
 – (Liturgie) 243 f.  
 – und Paulus 261. 303. 434.  
   675. 687. 699. 744  
 –v. Capua 664. 665  
 – v. Poitiers 734  
 Petrus Venerabilis 216  
 τὰ Πέτρου 429  
 Pfarre 83 ff. 104  
 Pfarrkirche 83  
 Pfingsten 257 f. 443. 456.  
   736  
 Pfortner 79  
 Pfründner 137  
 Phakrases, Georgios 732  
 φαντασία 354  
 Phantasiasten 290  
 Phantinos, hl. 581. 582  
 Pharan b. Jerusalem 203  
 – (Sinai) 154. 199. 202. 383.  
   430  
 Pharsala 181  
 Phasis 170. 431  
 Phialites 642  
 Philadelphieia 164. 211. 694.  
   696. 789. 790  
 Philagathos, Hagiograph  
   644  
 –, Philosoph 632  
 Philagrius, Joseph 732. 735.  
   744  
 Philanthropenos, Alexios  
   Laskaris 767  
 φιλανθρωπία 423  
 Φιλάνθρωπος-Σωτήρ-Kloster  
   (Kpl.) 215. 647. 694  
 Philaretos Eleemon 509  
 – v. Kalabrien 582  
 φιλαυτία 345. 356  
 Philea 639  
 Philes, Manuel 711. 746  
 –, Michael 707  
 Philippikos, Kaiser 474. 500  
 Philippi 174. 182  
 Philippos, Apostel 504. 573  
 – Monotropos 363. 642  
 –, Philosoph 632  
 – v. Side 381  
 – Studites 603  
 Philippupolis 173. 800  
 φιλόπονοι 92. 138  
 Philosophen-Kloster (De-  
   metsana) 225  
 φιλοσοφία ἔμπρακτος 363  
 Philosophie 340. 557  
 Philostorgios 483. 566. 706  
 Philotheos Kokkinos, Ptr. v.  
   Kpl. 35. 161. 272. 372 f.  
   453. 631. 713. 716. 720.  
   723 ff. 727. 731. 733. 735.  
   737 f. 774 ff. 787. 788  
 –, Katenist 420  
 – Opsikianos 635  
 – v. Selymbria 725. 776 f.  
   779  
 – Sinaites 355. 453 f. 644. 726  
 Philotheu-Kloster (Athos)  
   220. 711.  
 Philoxenos v. Hierapolis  
   193. 395  
 Phoberu-Kloster 647  
 Phokas, Kaiser 431. 705  
 – v. Sinope, Mart. 569. 725.  
   794  
 Phönizien 31. 191 f. 194  
 φῶς 346  
 – Ὀαρόν 250. 788  
 φῶτα 259  
 Photinodios-Kloster 209  
 Proteinos, Manichäer 386  
 –, Presbyter v. Kpl. 459  
 Photios, Ptr. v. Kpl. 33. 47.  
   48. 56. 62. 63. 146. 160.  
   167. 191. 217. 274. 287.  
   310 ff. 332. 336. 372. 376.  
   378. 381. 383. 391 ff.  
   411 f. 414. 423. 427. 431.  
   454. 460. 474. 493. 513.  
   520 ff. 530. 536. 538 f.  
   542 f. 546. 549. 554. 557.  
   558. 560. 566. 591. 592.  
   596 ff. 601 f. 615. 618.  
   624. 627. 650. 655. 679.  
   682. 745  
 –, Martyrer 646  
 –, Sektaryphylax 526. 570  
 – v. Thessalonike 223. 578.  
   703  
 φωτισμός 113. 349  
 φωτοφάνεια 363. 365  
 Phrygien 171 ff.  
 Phulloi 176  
 Phundagiagiten 214. 336.  
   532. 614  
 Phurnes, Joannes 313. 614.  
   616. 682  
 φυλακή καρδιάς 354  
 – νόος 695  
 Physik 486  
 φύσις 284. 288. 301. 307  
 – ἄσκαρος 288  
 – σύνθετος 286. 289  
 Pisidien 172  
 Pispir 200  
 Pissadine 209  
 πλάγια 87  
 Planudes, Maximos 208.  
   214. 215. 315. 684. 686 f.  
   733. 735. 738. 767



- Platanion 474  
 Plate 217  
 Platon, Philosoph 346. 736.  
 755. 767. 768. 769  
 - v. Sakkudion 209. 213.  
 491. 493  
 Platonismus 298. 340. 346.  
 355. 541 f.  
 Platyliothos 225  
 Plethon, Gemistos 339.  
 754 f. 761. 762. 767. 768.  
 772. 773  
 Plinius d. Ä. 486  
 Plotinos, Philosoph 690  
 - v. Thessalonike 559  
 Plusiadenos, Joannes = Jo-  
 seph v. Methone  
 πνεῦμα 36  
 πνευματικοί 350  
 πνευματικός πατήρ 70. 102.  
 133. 282. 352. 360. 363  
 ποιότης 289. 290  
 Polychnios-Kloster 210  
 Polychronion-Kloster 210  
 Polychronios, Diakon 420 f.  
 470  
 Polyuktos, Ptr. v. Kpl. 225.  
 274  
 -, Martyrer 573  
 Polykarpos v. Symrna 160.  
 345. 449. 543. 704  
 Polykrates v. Ephesos 29  
 Pompeiupolis (Kilikien) 192  
 - (Paphlag.) 168  
 poenae latae sententiae 78  
 Pontherakleia 169. 719  
 Pontos 29. 30. 31. 69. 158.  
 166. 169  
 - Polemoniakos 169. 577  
 Porphyrios v. Gaza 198. 404  
 πορτάρτος 133  
 πόθος 356  
 Prädestination = Vorher-  
 bestimmung  
 Präexistenz 351  
 Praesanktifikaten-Liturgie  
 243. 256. 627. 655. 661.  
 670. 705  
 Praevalitana 186  
 πράξαπστόλος 249  
 πράξις 346 ff. 353 ff. 585.  
 783  
 Prediger (bibl.) = Ekkle-  
 siastes  
 Predigt 264. 425  
 πρεσβεία τῆς τιμῆς 30. 31.  
 πρεσβύτερος 79. 80. 83. 93.  
 100 ff. 132. 445. 783  
 Priesterreihe 80; vgl. Zölibat  
 Prilep 716  
 Prima-seconda 56  
 Primat 32 ff. 150. 317. 401.  
 522. 626. 665. 682. 717.  
 718. 726. 764. 770. 772  
 πριμικήριος 113  
 - τῶν ἀναγνωστῶν 113  
 - τῶν νοταρίων 99. 111  
 Prinkipon 138. 217. 491. 492  
 Prisdrianai 186. 654  
 Privatkirchen 84  
 προαίρεσις 295  
 Proarchios 702  
 Probaton 175  
 προβολή 311. 314. 316. 317  
 Prochoros, Diakon 165. 580  
 - v. Kreta 789  
 Prodomos, Theodoros 224.  
 313. 610. 639. 797  
 πρόεδρος 69  
 - τῶν ὑπερτίμων 68  
 προεστῶς 132  
 Profeß 88. 90. 131 f.  
 Proikonnisos 164  
 προκαταρκτικὴ ἀίτια 308  
 προκαθήμενοι 120  
 Proklos, Ptr. v. Kpl. 243.  
 776  
 -, Philosoph 392. 415. 624  
 Prokopios Dekapolites 560  
 - v. Gaza 92. 414 ff. 419 f.  
 624. 633  
 - v. Kpl., Diakon u. Char-  
 tophylax 544  
 -, Martyrer in Palästina  
 544. 574. 630  
 - Perses 403  
 - Studites 603  
 προκριτώτεροι 132  
 πρόκυψις 704  
 πρόδοσι 330. 349. 367. 739  
 προπάτορες 258. 435. 493.  
 553  
 Propheten 242. 249. 595.  
 658. 789  
 προσήγορία 301  
 προσευχή νοερά 362  
 προσκλισμα 299  
 Proskomidie 242. 243  
 προσκύνησις 303  
 προσμονάριος 105. 114. 133  
 προσοχή 354. 355  
 προσωπικὴ οἰκονομία 342  
 πρόσωπον 284. 288  
 Prosper v. Aquitanien 734  
 προστασία τοῦ κελλήου 119  
 Prote (Insel) 217  
 πρώτη (Prim) 250  
 πρωτέκδικος 74. 101. 111.  
 115. 117. 120. 658  
 πρωτεπιστημονάρχης 133  
 πρόθεσις 244  
 πρωτοβαθμώτεροι 120  
 πρωτοδευτέρα 56  
 πρωτοδιάκονος 99  
 πρωτοκακονομάρχης 113  
 Protokollführer 99  
 πρωτονοτάριος 99  
 πρωτοπαπᾶς 110. 115. 183  
 πρωτοπρεσβύτερος 83. 100  
 πρωτοπρόεδρος 69  
 πρωτοψάλτης 113. 133  
 πρῶτος 138. 212. 221 f. 490.  
 589  
 πρωτοσύγγελλος 68. 119  
 πρωτόθρονος 62. 67. 73. 96.  
 158. 167. 191. 194  
 πρώζιμος 113  
 Prusa 165 f. 209. 671  
 Psalmen 381. 415. 417. 419.  
 437. 443. 455. 468. 469.  
 540. 590. 592. 596. 615.  
 633. 635. 640. 650. 652.  
 664. 672. 677. 721. 726  
 Psalmodie 352. 365  
 ψαλμός λυχνικός 250  
 ψαλτήριον 249  
 ψάλτης 79  
 ψάλτρια 105  
 Psellos, Michael 68. 92. 336.  
 340. 448. 538 ff. 555. 557.  
 571. 624. 642. 649. 653.  
 673  
 Psicha-Kloster 512  
 ψυχικός 350  
 ψυχοφελής 269  
 ψυχοσάββατον 254. 703  
 Psychotechnik 365  
 πτωχοτρόφος 104  
 Ptolemais 155. 189  
 Pulcheria, Kaiserin 46. 220  
 πῦρ καθαρτήριον 319  
 Pyrgion 160 f.  
 Pyrrhos, Ptr. v. Kpl. 109.  
 295. 432. 439  
 Pythagoräer 122  
 Qualat Sem'an 207  
 Quicumque (Symbol) 450  
 Quinisexum 47  
 Rabbula v. Edessa 192  
 Ranglisten 120  
 Räubersynode; siehe Ephe-  
 sos (Synode 449)  
 Räucherwerk 244  
 Raul Palaiologos 731  
 Raulaine, Theodora 698  
 Ravenna 767  
 Recapitulatio thronorum  
 150. 152. 153. 155  
 Rechnungsablage 100 f.  
 Rechtsanwalt 82  
 Referendarios 74. 103. 116.  
 118  
 Refrain 264  
 Reggio di Calabria 183  
 Registerwesen 110  
 ῥέγιτρον 110  
 Reklusen 128  
 Rekonziliation 401  
 Religionsgespräch am Hof  
 der Sassaniden 381

- Reliquien 84. 113. 157. 275. 296  
 repudium 90  
 Residenzpflicht 103. 692  
 responsalis 103  
 Reue 668  
 Rezipativ 264  
 Rhaidestos 162. 215. 590  
 Rhaitiu 202. 211. 382. 430. 451. 452. 466. 600  
 ῥάσσον 130  
 ῥασσφόρος 130. 132  
 Rhasos 196  
 Rhegion 442  
 ῥήτωρ 117  
 Rhinokolura 155  
 Rhizaion 73. 169  
 Rhodope 174  
 Rhodos 155. 171. 174 f. 641. 743. 745. 753. 787  
 Ῥοιδίου-Kloster 207. 660  
 Rhusanos, Pachomios 680  
 Rhusion 174  
 Ricoldo da Monte Croce 732. 734. 736  
 Rigorismus 125  
 Rituale Armenorum 238  
 Robert Grosseteste 480  
 Roger II. v. Sizilien 152. 620. 632. 648  
 Rom 30. 31. 32. 45. 95. 150. 151. 158. 186. 187. 228. 229. 260. 303. 310. 394. 412. 434. 437. 466. 467. 491. 497. 503. 516. 529. 544. 558. 601. 646. 660. 684. 733. 739. 742. 751. 764. 766. 769. 770. 791  
 -, „Neues“ 30. 32. 63  
 - (Synode 649) 432. 434. 437  
 Romagyris 96. 154. 196  
 Romaioi-Kloster (Kpl.) 214  
 Romanos I. Lakapenos, Kaiser 169. 531. 550. 552. 591. 593. 605  
 - II., Kaiser 224. 552  
 - III. Argyros, Kaiser 66. 157. 214  
 - IV. Diogenes, Kaiser 70. 159. 540  
 - Ekklesiokdikos 426  
 - d. J., Martyrer 508  
 - Melodos 259. 264. 265. 425 ff. 485. 519. 706  
 Römerbrief 471. 705  
 Romylos, hl. 793  
 Rossano 183. 228. 607. 608. 632. 641  
 Rossikon (Athos) 219  
 Rostislav 529  
 Rotulus 263  
 Rubriken 247  
 Rufinianai 126. 207 f. 404  
 Rufinus 124. 206  
 -, Praefectus praetorio 53. 126. 207  
 Ruhe, siehe ἡσυχία  
 Rum 172  
 Rumaghai 196  
 Rumänien 187 f.  
 Ruraldekan 86  
 Rusapha 407  
 Russen 524  
 Russenklöster (Athos) 219  
 Rußland 187  
 Sabas, Athonite 272. 725  
 - v. Corleone 581  
 -, Hagiograph 558  
 - v. Palästina 124. 128. 137. 204. 253. 384. 397 f. 408 f.  
 - Kloster (Rom) 466. 467  
 - Laura (Palästina) 204. 239. 310. 398. 409. 449. 477. 488. 503. 507. 508. 515. 516. 518. 558  
 - Typikon 253. 398. 435 f.  
 Sabios, Manuel 798  
 Sacra Parallela 440. 482  
 Safar 386. 407  
 Sa'id ibn Batrik = Euty-chios v. Alexandria  
 Sakkelarios 108 f. 111. 112. 119  
 Sakkeliu 108 f. 111. 119  
 Sakkudion 209. 213. 491  
 Sakramente 84. 141. 247. 248. 282. 301. 345. 368. 677. 752. 763. 781  
 Sakrileg 65. 81  
 Säkularisation 57. 339. 611 ff.  
 Salamias 196  
 Salamis (Kypros) 199  
 Salimbene 480  
 Sallustios, Patr. v. Jerusalem 137  
 σαλοί 140  
 σαμαρείτιδος-Sonntag 237  
 Samariterin 456. 457  
 Samos 412  
 Samosata 168. 193  
 Samothrake 210  
 Samstagsfasten 534. 617. 628. 670  
 Samuel v. Adana 567  
 -, Diakon u. Kanstrinsios 661  
 San Salvatore (Messina) 228. 648. 698  
 Sandida 648  
 Sänger 113  
 Sant'Angelo di Brolo 703  
 Sapanopulos, Niketas 650  
 Sardeis 69. 164. 510. 512  
 Sardica 42. 43. 51. 76. 144. 184. 423  
 Sargis v. Abergia 447  
 - bar Karja 400  
 σάρξ 302  
 Sasima 72. 159. 661  
 Sata 155  
 Savas, hl. 185. 219. 649  
 σχήμα 131 f.  
 σχιμνοαχοί 131  
 Schenute v. Atripe 123 f. 201  
 Schisma 34. 538. 619. 678. 703. 727. 745. 754  
 σχολάζειν 69  
 Scholastik 330 ff.  
 Schöpfer 488  
 Schöpfung 281. 348  
 Schulgebet 348  
 Schulwesen 117  
 Schutzengel 652  
 Schwägerschaft 87 f.  
 Schwarzes Meer 176  
 Schweigen 694  
 Sebaste (Armen.) 166  
 Sebastopol = Cherson  
 Sebastupolis 173  
 Sebaze 568  
 de Sectis 373. 374. 382. 430  
 Seele 486. 537. 690. 773  
 Seelenführung 345. 352. 780. 785  
 Seelenschlaf 392  
 Seelsorge 91. 110  
 Seides, Niketas 34. 313. 617  
 σείρά 413  
 σεκρετάριος 99  
 σεκρετικοί 111. 118  
 σεκρέτων 99. 107. 110. 111. 112  
 Seleukeia (Isaur.) 52. 183. 193. 194. 394  
 - Ἱππερίας 195  
 Selge 166  
 Selymbria 161. 776. 779. 793  
 Semanterion, Semantron 209. 244  
 σημειογράφος 100  
 Semaanieran 52. 53  
 Seminara 717  
 σεμνεῖον 128  
 Senatoren 92  
 Sendung 309 ff.  
 Senfkorn 757  
 Senuphios 223  
 Serapion v. Thmuis 240  
 Serbia 178. 186  
 Serbien 219. 220. 649. 709. 712. 719. 790  
 Sergia, Äbtissin 461  
 Sergios I., Patr. v. Kpl. 55. 63. 88. 110. 112. 292 ff. 379. 427. 430. 431 ff. 434. 438. 439. 448  
 - II., Patr. v. Kpl. 94. 136. 274. 599

- v. Arsinoë 430
- Grammatikos 389
- Hagiopolites 518
- Homologetes 518
- , Hymnograph 518
- , Ikonoklast 492. 499
- Mansur 477
- , Martyrer, u. Bacchos 194
- - Kirche (Kpl.) 262
- Periodentes 104
- v. Rusapha 407
- Sergiupolis (Rusapha) = Anastasiupolis
- Seridos-Laura 352. 395. 396
- Serrai 177. 218. 619. 651. 697. 700. 789. 796
- Seuerianos v. Gabala 195. 417. 485. 620
- Seueros v. Antiocheia 54. 238. 251. 259. 284 ff. 287 ff. 371. 373. 375 ff. 381. 383. 385. 387 ff. 392 f. 398. 402. 406. 414. 416 f. 433. 449. 468 f.
- (Anaphora) 237
- Severianer 284 ff. 372 ff. 486
- Severin (Banat) 188
- Sextus Empiricus 781
- Sgures, Joannes 702
- Sguros, Andronikos Dukas 753
- Side 166. 173. 800
- Sieben Schläfer 160
- Siegel 110
- Sigismund, Kaiser 751
- Sigriane 210
- Sikidites, Myron 343. 654
- Silpios 206
- Silvester I., Papst 405. 656
- Simon v. Konstantinopel 315. 786
- Simonie 67. 105. 584. 690. 763
- Simonos Petra 220
- Sinai 123. 154. 199. 202. 326. 399. 412 f. 442. 451. 453. 694. 724
- Typikon 253
- Sion-Kloster (Myra) 408
- Sipylos 211
- Sire, hl. 460
- Sirmion 52. 626
- Sirmondianum, Synaxarium 251
- Sisinnios, Ptr. v. Kpl. 88. 89. 136. 554
- Grammatikos 478
- Sizilien 176 f. 227. 236. 271. 473. 513. 601. 696
- Sizilianerkloster (Kpl.) 214
- Skamandros 671
- Skopsis 781
- Skete 123. 201. 397
- σκήπη 128
- Skeuophylax 101 f. 108. 111 ff. 119. 133
- Sklaven 81. 130. 621
- Sklengias, Nikolaos 764
- Skopa 208
- Skopelos 175
- Skopia 185. 186
- Skoteines-Kloster 211. 696
- σπριτάριος 100
- Skutariotes, Niketas 630
- , Nikolaos 113
- , Theodoros 115. 663
- Skylitzes, Georgios 662. 797
- Skythia 175
- Skythische Mönche 285. 375. 402
- Skythopolis 154. 198. 376. 384. 408
- Slaven 177. 178. 179. 184. 564. 577
- Smyrna 160. 211. 492. 543
- Smyrniaios, Theodoros 92. 313. 616
- Sokrates, Historiker 44. 52
- Solchat 176
- Solia 466
- σοφία 349
- Sophianos, Mönch 315
- , Theodoros 760. 776
- Sophistika 385
- Sophronios, Ptr. v. Alexandria 496
- , Ptr. v. Jerusalem 239. 253. 266. 270. 292 ff. 382. 395. 410. 412 f. 431. 434 ff. 455. 459. 475. 484. 507. 604. 645. 656
- Mönch v. Athen 212
- Sosandron-Kloster 211
- Sostheion 217
- Soter-Kloster (Kpl.) 717
- (Sparta) 225
- Soterichos v. Kaisareia 372. 389
- Soteris, Martyrin 379. 465
- Soteriupolis 170. 188
- Sozomenos 50. 706
- Sozopolis (Pisidien) 387
- (Thrakien) 175
- Spanien 309
- Sparta 179. 225. 577. 758 (vgl. auch Lakedaimon, Mistras)
- σπαργίς 244
- Sphrantzes, Georgios 778
- Spital 215
- Sponsalia 86
- Sporakion 618
- Sporteln 111
- Sprichwörter (alttestam. Buch) 415. 416. 421. 617. 789
- σπουδαῖοι 138. 462
- Spyridon v. Trimuthus 456. 463. 573. 797
- Staat (u. Kirche) 36 ff.
- Stabilitas loci 135
- Stachys, hl. 560
- στάσις 249
- Staurakios, Joannes 689. 703
- Stauroniketa 220
- σταυροπηγία 64. 65. 85. 129. 662
- σταυροπηγίακὰ μοναστήρια 116. 129
- Stauropog-Urkunden 110
- σταυροφόρος 131
- σταυροφόραξ 102
- σταυροπροσκυνήσεως-Sonn-tag 255
- Staurupolis 171
- Stephan Dušan 185
- Nemanja 649
- Radoslav 709
- Uroš 214. 681
- Stephanos, Ptr. v. Kpl. 591
- , Anti-Tritheist 394
- v. Bostra 193. 297. 332. 447. 496
- v. Chenolakkos 210
- v. Dora 434. 439
- v. Ephesos 146
- v. Hierapolis 386. 410. 411
- , Hymnograph (s. 11.) 609
- , Hymnograph (s. 13.) 704
- , Ikonoklast 492. 499
- , Instrumentarius 99
- v. Kpl., Diakon 508
- Mansur 507 f.
- Melodos 507 f.
- , Mönch 208. 508
- v. Nikomedia 531 f. 585
- Protomartyr 259. 540. 573. 609. 741
- Sabaites 507 f.
- Studites 603
- bar Sôdailë 395
- v. Surož 512
- Thaumaturgos 507 f.
- Kloster (Jerusalem) 204
- - (Thessalonike) 223
- Stephanus VI., Papst 530
- Steuer 82
- Steuereinnahmer 82
- Steuerfreiheit 133 f.
- Sticheron 266
- Stifter 132. 135
- Stiftertypikon 128. 132. 134. 135
- Stiftungen 85 f.
- Stilbes, Konstantinos 638. 665
- Stoizismus 346. 347
- Stolgebühren 86
- Straboniketas 220

- Strategios 449. 455  
 Strategopulos, Gregorios 763  
 Strophen 264  
 Strozzi, Palla 752  
 Strumitza 186. 218. 628. 646  
 Strymbagon 798  
 Studenten 139  
 Studiu-Kloster 127. 209.  
 213. 251. 253. 353. 396.  
 491 ff. 497 f. 510. 518.  
 520. 535. 537. 565. 584.  
 585. 589. 602. 603. 606.  
 704. 749. 775. 791  
 Stundengebet 83. 92. 249.  
 263  
 Stylianos v. Neokaisareia 530  
 – Tzautzes 167  
 Styliten 139. 296 f. 635  
 Stylitinnen 139  
 Stylu-Kloster (Latros) 211.  
 212. 226. 646  
 Südtalien 32. 236  
 Suffragane 67 ff. 71. 73. 96.  
 97. 148  
 Sugdaia 176. 682  
 Sugdaphyllon 176  
 Sughita 264  
 Suka 203. 516  
 Sulpicius Severus 513  
 Sultan 94. 98  
 Sumelas-Kloster 212  
 Sündenbock 540  
 Surož 176. 512  
 Susanna 78. 424. 789  
 Sutri 743  
 Sybrita 183  
 Sykeotes 603  
 Sylaion 173. 499  
 συλλογή ἐξηγήσεων 413  
 Syllogismen 331. 618. 619.  
 627. 721. 727 f. 735. 738.  
 748. 754  
 Symbolische Theologie 739  
 Symbolon-Kloster (Bithy-  
 nien) 209  
 – (Kithairon) 224  
 Symbolum Constantinopo-  
 litanum = Nicaeno-Con-  
 stantinopolitanum  
 – Nicaenum = Nicaenum  
 σύμβουλος 102  
 Symeon, Ptr. v. Jerusalem  
 312. 611. 619. 660  
 – Atamanos 745. 791 f.  
 – v. Bostra 380  
 – v. Bulgarien 184. 550.  
 576  
 – v. Euchaita 643. 644  
 – Eulabes 584 ff.  
 –, Jude 447  
 – Magistros 571  
 – Mesopotamites 364  
 – Metaphrastes 146. 271.  
 273. 404. 435. 459. 467.  
 507. 540. 541. 549. 551 ff.  
 561. 566. 569. 570 ff. 578.  
 586. 630. 633. 657. 682.  
 698. 756  
 – Salos 140. 270. 455. 568  
 – Stylites 139. 206. 397. 426.  
 573  
 – – (s. 8. ?) 560  
 – Thaumastoreites 139. 207.  
 397. 429. 449. 461. 496.  
 571. 577. 583. 600. 638.  
 691. 799  
 – der Theologe 91. 177. 319.  
 321. 323. 360 ff. 365. 481.  
 482. 531 f. 535. 537. 584.  
 585 ff. 642. 693. 695. 784  
 – v. Thessalonike 345. 398.  
 752 f.  
 Symoneakes, Joannes 779  
 συμπαθῶς 357  
 Synada 163. 172. 512  
 Synadenos, Joannes 215. 695  
 συνάφεια 288  
 Synaxarion 250. 251 f. 607  
 Synaxis 443  
 σύγχυσις ὀνομάτων 88  
 Synesisakten 81  
 Synesios 773  
 συγγένεια 88  
 Synkelloi 62. 68 f. 96. 102 f.  
 118 f. 154. 195. 197  
 Synkletike, hl. 645  
 Synoden 38 ff. 443. 549. 620.  
 634. 667. 728  
 Synoden-Feste 257  
 συνοδικάριος 433  
 Synodicum Vetus 598  
 Synodikon 155. 255. 274.  
 497. 583  
 Syntagma (v. 883) 146  
 σύνθεσις 289. 325. 328  
 συνθετώτερον ἴδιωμα 287  
 Syntomon 266. 516  
 Syrakus 167. 176. 183. 472.  
 473. 496. 517. 557  
 Syrer 618  
 Syrer-Kloster (Kpl.) 214  
 Syrien 28. 123. 124. 125.  
 143. 190 ff. 206 f. 228.  
 259. 264. 292. 412. 442.  
 464. 646  
 Syrische Liturgie 235 ff.  
 Syropulos, Kallistos 752  
 –, Silbestros 109. 115. 759 f.  
 σύσκηρος 102  
 τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν 342  
 Tabennisi 124. 201  
 Taborlicht 323 ff. 362. 366.  
 712 ff. 717. 724. 729. 738.  
 749. 773  
 Tābris 796  
 Tagaris, Paul 732  
 Tamasia 695  
 Tamerlan 167  
 Tamessos 466  
 Taormina 465. 513. 632  
 Tarasios, Ptr. v. Kpl. 62.  
 209. 309. 310. 489 f. 491.  
 496. 511. 517. 520. 563  
 Taron 152. 168  
 Taronites 744  
 Tarsos 192. 394  
 Taschkent 196  
 Tataren 188  
 Tatianos 592  
 Taufe 84. 85. 106. 113. 117.  
 132. 247. 256. 282. 390.  
 599. 667. 669  
 Taufwasserweihe 248  
 Taurianum 581 f.  
 Tauromenion = Taormina  
 Taxiarchen-Kloster (Aigion)  
 226  
 – (Monembasia) 225  
 ταξιάρχης 133  
 τάξις 87. 307  
 – προκαθηδρίας 67. 152  
 τελείωσις 349  
 Telikudes 784  
 Telneschin 206  
 τελώνου καὶ φαρισαίου-Sonn-  
 tag 254  
 Templer 226  
 Tenedos 175  
 Terebinthos 217  
 τεσσαρακοστή 257  
 Testamentum D. N. Jesu  
 Christi 143  
 Tetragamistreit 56. 548.  
 549. 591. 593. 594  
 τετραπόδια 265  
 Tetrarchie 35  
 Thaddaios Pelusiotas 688  
 – Studites 510  
 Thalassios v. Libyen 353.  
 355. 437. 450. 511. 567.  
 645. 695  
 Thasos 178  
 θαυμαστὸν ἔρος 207. 397.  
 799  
 θαυδρακὴ ἐνέργεια 294  
 Thebais 28. 189  
 Theben 180. 791  
 Thekara 704  
 Thekla, hl. 524. 573  
 –, Hymnographin 603  
 θέλημα 294  
 θέλησις 294  
 θελητόν 294  
 Themenerfassung 73  
 Themistios (s. 6.) 394  
 –, Diakon v. Alexandria  
 290. 391. 393. 394  
 –, Philosoph 391  
 Theocharistos Kappadox  
 648  
 Theodizee 334

- Theodora, Kaiserin (s. 6.) – v. Paphos 456. 463  
 214. 388. 392. 393  
 –, Kaiserin (s. 9.) 562  
 –, Kaiserin (s. 11.) 539  
 –, Kaiserin (s. 13.) 215. 696  
 – Angelina 645  
 – v. Arta 223. 677  
 – v. Kpl. 689. 698  
 –, Nichte Michaels VIII. 215  
 –, Frau d. Joannes Synadenos 696  
 – v. Thessalonike 177. 223. 563. 689. 782. 797. 798  
 – Kloster (Thessalonike) 223. 797  
 Theodoretos v. Kyrrhos 44. 54. 84. 125. 193. 286. 308. 371. 382. 404. 414. 420. 470. 479. 523. 539. 650. 653. 706  
 Theodoros I. Laskaris, Kaiser 164. 344. 666  
 – II. Laskaris, Kaiser 271. 314. 671. 673 ff. 702  
 –, Papst 432  
 –, Ptr. v. Alexandria 290  
 –, Ptr. v. Antiocheia 488  
 –, Ptr. v. Jerusalem 487  
 – Abu Qurra 192. 333. 337. 338. 478. 488 f. 559. 592  
 – v. Alania 689  
 – v. Alexandria, Mönch 391. 393  
 – v. Andida 436. 645  
 – v. Antinoë 385  
 – Askidas 351. 373. 384. 385. 395  
 – v. Chorakloster 214. 507  
 – v. Edessa 271. 558. 583  
 – v. Ephesos 599  
 – v. Epeiros, Despoten 708. 709  
 – Graptos 310. 475. 511. 516 f. 518. 698. 761  
 – v. Herakleia 415. 469  
 – Hyrtakenos 691  
 – v. Ikonion 406  
 – Koitonites 609  
 – v. Kpl., Diakon 433. 439  
 – v. Kyzikos 570  
 – v. Kythera 796  
 – Lektor 706  
 – Magistros 617  
 – u. Gefährten, Martyrer 658  
 – v. Mazaria 438  
 –, Mönch (s. 10./11.) 567  
 –, Mönch (s. 15.) 757  
 – v. Mopsuestia 54. 191. 193. 206. 286. 299. 371. 373. 374. 376. 385. 417. 419  
 – – (Anaphora) 238  
 – v. Nikaia 565  
 – v. Perge 405  
 – v. Petra 406. 409  
 – v. Pharan 292. 383. 430 f.  
 – Protasekretis 552 f.  
 – Quaestor 577. 617  
 – v. Rhaithu 202. 292. 374. 382 f. 430 f. 625  
 – Sabaites 398  
 – v. Skythopolis 385  
 – σπουδαῖος 462  
 – Stratelates 405. 519. 548. 549. 700  
 – Studites 34. 89. 127. 132. 134. 147. 164. 177. 209. 213. 243. 251. 262. 265. 266. 272. 304 f. 353. 359 f. 396. 484. 491 ff. 499. 505. 509. 510. 546. 552. 565. 589. 603. 604. 612. 640. 648. 685. 775  
 – – d. Jüng. 495. 603  
 – v. Sugdaia 682  
 – v. Sykeon 163. 459. 546. 603 f.  
 – Synkellos 545  
 – Teron 166 f. 255. 405. 426. 519. 553. 570. 589. 699. 700. 720. 725. 798  
 – v. Trimuthus 460. 463  
 – Kloster (Kpl.) 549  
 – – (Mistras) 226  
 Theodorupolis = Euchaita  
 = Anasartha  
 Theodosia, Martyrin 568  
 = Melodos 604  
 Theodosianer 290. 381  
 Theodosios I., Kaiser 218  
 – II., Kaiser 32. 45. 75. 193. 208  
 –, Ptr. v. Alexandria 391. 393  
 –, Ptr. v. Antiocheia 600  
 –, Diakon 606  
 – v. Gangrai 442. 462  
 – Koinobiarches 137. 203. 204. 406. 409. 573  
 –, Mönch 383  
 – v. Patmos 601. 641  
 –, Rekluse in Korinth 601  
 – v. Syrakus 517  
 – v. Trapezunt 221  
 – v. Trnovo 775  
 – Kloster (Palästina) 204. 412  
 Theodotos, Ptr. v. Kpl. 489  
 Theodulos, Mönch 731  
 –, Mönch = Thomas Magistros  
 Theognios v. Bethelia 204. 398. 406. 409  
 –, Presbyter v. Jerusalem 398  
 Theognostos, Archimandrit 544  
 –, Mönch (s. 14. ?) 783  
 Θεοκλήτης 293  
 Theokletos v. Lakedaimon 569  
 Theoktiste v. Lesbos 271. 561. 563  
 –, Mutter d. Theodoros Studites 491  
 Theoktistos v. Adrianupolis 684 f.  
 – v. Amphipolis 514  
 – v. Palästina 203  
 – Studites 700  
 – Kloster (Palästina) 203. 204  
 Theoleptos v. Philadelpheia 164. 364. 690. 693 f. 712. 780. 789. 790  
 Θεολογία 347. 353. 356 f. 359. 360  
 Theologie 712  
 Theologiebegriff 280  
 Θεολόγος 102  
 Theopaschiten 285. 286. 375  
 Theopemptos Scholastikos 437  
 Theophanes v. Batopedion 794  
 – Graptos 165. 251. 265. 310. 511. 516 f. 518. 561. 698  
 –, Hagiograph 561. 602. 697  
 –, Hegumenos u. Presbyter 561  
 – Homologetes 210. 431. 493. 497. 508. 509. 546. 552  
 –, Hymnograph 571  
 – v. Maleinu 576  
 – v. Medeia 162. 757. 773  
 – v. Nikaia 165. 329. 333. 732. 746 f.  
 – u. Pansemne, hll. 403  
 – Protothronos 517. 561  
 – Sikeliotes 602  
 Theophanie = Epiphanie  
 Theophanios v. Kaisareia 561  
 –, Mönch 473  
 Theophano, hl. 564. 720  
 Theophilos, Kaiser 56. 495. 496. 497. 499. 503. 511. 517 ff. 562. 700  
 –, Ptr. v. Alexandria 42. 53. 142. 351  
 –, – (s. 10.) 94  
 – v. Adana 192. 270. 462  
 –, Scholiast 597  
 Θεοφιλάτος 635  
 Theophylaktos, Ptr. v. Kpl. 207. 336

- v. Achrida 312. 536. 601.  
 615. 629. 630. 631. 649 f.  
 653. 711  
 -, Hymnograph 607  
 - v. Nikomedeia, Kleriker  
 563  
 - -, Metropolit 563  
 Θεωρητικός βίος 121  
 Θεωρία 346 ff. 354 ff. 359.  
 695. 783. 784  
 - φυσική 347. 348. 356. 357.  
 360. 363. 585  
 Theorians 319. 537. 627. 628  
 Θεωριός 114  
 Theosebos 487  
 Theosteriktos v. Medikion  
 511. 639  
 - v. Pelekete 210  
 - Studites 602  
 - v. Symbola 209  
 Theoteknos v. Libias 400  
 Θεοτελής 357  
 Θεότης 324  
 Θεοτοκάρια 551  
 Theotokos = Maria  
 - Kloster (Monembasia) 584  
 - - (έν τοῖς Πέτραι) 429  
 Therapon, hl. 466. 500. 699  
 Thessalien 69. 180  
 Thessalonike 66. 69. 155.  
 163. 176 ff. 184. 186. 222 f.  
 236. 323. 383. 458. 464.  
 491. 505. 529. 550. 559. 563.  
 564. 578. 581. 582. 621.  
 626. 635. 659. 680. 688 f.  
 692. 699 f. 703. 709. 712 f.  
 716 f. 723 f. 727. 733. 737.  
 747. 752. 769. 775. 777.  
 778. 780 f. 786 f. 797  
 Theupolis 190  
 Thinnesos 155  
 Thruis 240  
 Thomais v. Lesbos 566  
 Thomaïtes 157  
 Thomas, Ptr. v. Kpl. 108  
 -, Ptr. v. Jerusalem 310.  
 488. 489  
 -, Apostel 257. 549. 580.  
 616. 725  
 - v. Aquin 280. 315. 652.  
 675. 687. 716. 719. 727.  
 733 f. 737 f. 740 ff. 744 ff.  
 751. 760. 762 f. 768. 771.  
 784  
 - v. Edessa 238  
 -, Hymnograph 662  
 - v. Jerusalem 450  
 - v. Karphartaba 613  
 - Magistros 704 f. 724  
 - v. Thessalonike 376  
 - Sonntag 257  
 Thrake 173  
 Thrakien 29. 30. 31. 69. 158.  
 173. 175  
 Θυρωρός 114. 118. 133  
 Tiberias 198. 628  
 Tierseele 757  
 Tigranes 618  
 Timarion 617. 699  
 τιμαρία 78  
 Timotheos, Ptr. v. Kpl. 242  
 - Ailuros, Ptr. v. Alexan-  
 dreia 142. 381. 392. 461  
 - IV., Ptr. v. Alexandria  
 388. 391. 392 f.  
 - v. Antiocheia, Presbyter  
 400  
 -, Apostel 573  
 - Euergetinos 214. 590  
 - v. Jerusalem, Presbyter  
 400  
 -, Presbyter v. Kpl. 401 f.  
 Tios 546  
 Titos v. Bostra 193. 335.  
 422. 471. 596  
 Titus, Apostel 500  
 Tobia ben Eliezer 653  
 Tod 364. 736  
 Todesstrafe 78  
 Toletanum I. 741  
 Tomoi 68. 175 f.  
 Τόμος ἀγιορειτικός 713. 724  
 Tonsur 79. 130. 131  
 Törichte Jungfrauen 758  
 Tornikes, Demetrios 92.  
 629  
 -, Leon 555  
 Tote 443. 484. 500. 504. 707.  
 797  
 Totenliturgie 248  
 Totensamstag 254. 257  
 Tradition 280  
 Tragos 219. 589  
 Traianupolis 174  
 Tränen 360. 363.  
 Translationstheorie 76  
 Transzendenz 349  
 Trapeza-Kloster (Kpl.) 665  
 Trapezunt 168. 169 f. 179.  
 212. 272. 392. 588. 767.  
 772. 793 f. 796  
 Traubenweihe 248  
 Trauung 247 f.  
 Triaditza 184. 185. 186  
 Trias 347. 349  
 - Kloster 217  
 Trichinaria-Kloster 208  
 Trichotomie 591  
 Triikka 417  
 Trilia 210  
 Trimeter 485  
 Trimithus 463  
 Trinität 307. 481. 495. 530.  
 544. 606. 623. 629. 673.  
 674. 679. 695. 740. 748.  
 749  
 Trinitätshymnen 267  
 τριώδια 265  
 Triodion 250 f. 257. 258.  
 266. 494. 505. 518. 705  
 Trisagion 242. 244. 285. 372.  
 380. 478  
 τρίτη (Τετ) 250  
 τρίτευον 133  
 Trithemismus 291. 380. 391.  
 394  
 Trnovo 185  
 τρόπατα ἐν Δαμάσκω 448  
 Troparion 262 f. 264  
 Tryphon, Martyr 674  
 τοῦ δειπνοῦ σου 263. 429  
 Tugenden 345. 347. 357.  
 674. 688. 768  
 Türken 712. 713. 714. 747.  
 751  
 Tutela laicorum 132  
 Tyana 159. 168. 176  
 Tychon v. Amathus 460  
 τυροῦ-Sonntag 257  
 τυπικάρης 133  
 Typikon 252 f.  
 τυρινῆς-Samstag 605  
 τυρινῆς-Sonntag 254  
 τυροφαγία 254  
 τυροφάγου-Woche 659  
 Tyros 50. 95 f. 191  
 Tzaten 207  
 Tzetzes, Joannes 422. 626.  
 641  
 Tzurullos 162  
 Ungarn 629  
 Ungrovlachia 188  
 Unions-Synbolium (433) 54  
 Unionsversuche 57. 58. 65.  
 627. 660. 666. 667. 669.  
 671. 675. 676. 679. 702.  
 704. 708. 718. 747 ff. 755 ff.  
 774  
 Unschuldige Kinder 259.  
 502. 668  
 Unteritalien 227. 271  
 „Unus ex Trinitate“ 371.  
 375. 376  
 Uranos, Nikephoros 577. 799  
 Urban II., Papst 57. 650  
 - VI., Papst 791  
 Ürgüp 159. 212  
 Urkunden 102. 110. 112  
 οὐσία 291. 301. 324 ff.  
 - κοινή 285  
 - μερική 291  
 Usus matrimonii 83  
 Valens, Kaiser 158. 159. 165  
 Valerios, Martyrer 584  
 Vampir 789  
 Vardarioten 186  
 Varna 175  
 Väter 141. 142  
 -, Sonntag der hll. 257  
 Vaterunser 437. 757. 758

- Vatopedi = Batopedion  
 Venedig 68. 178. 733. 742  
 Venezianer 183. 202. 743.  
 749  
 Verbannung 78  
 Vergottung 281. 344. 357  
 Verklärung 301  
 – Christi = Metamorphosis  
 Verlobung 81. 86 ff. 557  
 Verwandtschaftsgrade 87 ff.  
 469. 532. 626. 656. 659.  
 709. 711  
 Vicedomus 118  
 Vicina 170  
 Vidin 188  
 Vigilius, Papst 379. 380.  
 384  
 Viktor v. Antiocheia 420.  
 421. 468. 650  
 Visitation 129  
 Visitator 84  
 Vitalian, Papst 432  
 Vitalis, Ptr. v. Antiocheia 49  
 –, Mönch in Kalabrien 581  
 Vitus, hl. 608  
 Vlachen 186. 660  
 Vladimir, hl. 187  
 Volksglaube 91 f.  
 Vollkommenheit 346  
 Vorfastenzeit 254 f.  
 Vorherbestimmung 281. 334.  
 338. 762  
 Vorsehung 281. 334. 337.  
 338. 347. 701. 748. 753.  
 757. 762. 772. 773  
  
 Wadi Natrun 123  
 Waisenhaus 215  
 Walachei 168. 188  
 Walid I. 194  
 Wallfahrt 97. 121. 138. 177  
 Walpert von Aquileia 310  
 Wandlung (Eucharistie)  
 320 ff.  
 Wasserweihe 260  
 Weibliche Kleriker 105  
  
 Weihealter 79  
 Weihe-Examen 79 f.  
 Weihen (Sakrament) 79 f.  
 247. 283. 599. 621.  
 Weihnachten 234. 258 f. 261.  
 434. 472. 483. 503. 598.  
 668. 694. 720. 743. 748.  
 751. 758  
 Weisheit 674. 726. 768  
 – (alttestl.) 791  
 Weltbetrachtung = θεωρία  
 φυσική  
 Weltliche Geschäfte 126  
 Weltmenschen 91. 346. 361.  
 693  
 Westsyrische Liturgie 237 f.  
 Wiedertaufe 282  
 Wilhelm v. Otranto 670  
 – I. v. Sizilien 632  
 – II. v. Sizilien 632  
 Wille 345. 346. 359  
 Willensfreiheit 337. 481.  
 537  
 Witwen 106  
 Wucher 781  
 Wundersammlungen 273  
  
 Xantheia 174  
 Xanthopulos, Nikephoros  
 Kallistos 639. 687. 705 ff.  
 –, Neilos 707  
 ξενιτεία 600  
 ξενοδόχος 104  
 Xenophontos-Kloster 220  
 Xenos, Joannes, v. Naupak-  
 tos 680  
 Xerolophos 692  
 Xeropotamu-Kloster 220.  
 605  
 Xiphilinos, Joannes, d. J.  
 557. 580. 629 f. 631. 778  
 Xylurgu-Kloster (Athos)  
 219  
  
 Zabarella, Kardinal 751  
 Zabulon-Kloster 212  
  
 Zacharias, Papst 309  
 –, Ptr. v. Jerusalem 448.  
 450. 454  
 – v. Armenien 525. 598  
 – (biblisch: Vater des Täu-  
 fers) 475. 502. 503  
 – v. Doara 644  
 – v. Mitylene 335. 385 f.  
 387. 406  
 – Kloster (Atroa) 209  
 Zachloru 226  
 al-Zahir 98  
 Zahlenmystik 121  
 ζωελλίου 109  
 Zakynthos 178. 236  
 Zauber 92  
 Zeloten 490. 497. 520  
 Zemaina 178  
 Zenon, Kaiser 371  
 ζέον 114. 242. 244. 537. 611.  
 745  
 Zetunion 661  
 Zichia 176  
 Zichnai 177. 697  
 Zigabenos, Euthymios 34.  
 214. 313. 336. 341. 549.  
 614 ff. 626. 627. 653. 663.  
 673  
 Zins 85. 781  
 Zisterzienser 223. 224  
 Zisterzienserinnen 223. 224  
 ζωή 246  
 Zoë, Kaiserin 217  
 Zographu-Kloster 219  
 Zoilos, Ptr. v. Alexandria  
 377  
 Zölibat 80. 536. 628. 670  
 Zonaras, Joannes 143. 265.  
 652. 654 ff. 666. 786  
 ζωοδόχος πηγῆ 257. 705. 706  
 Zoodotu-Kloster (Mistras)  
 226  
 Zooras 54  
 Zosimas 352. 396  
 Zotos 393  
 Zweigewaltenlehre 36