

Der Vortrag des Hymnus dauerte wohl bis an die vier Stunden. Da man während einer so langen Zeit des Stehens müde wurde, schob man mit der Zeit Oden und Psalmen ein, bei denen man wieder sitzen durfte. So kam es zur Aufspaltung der alten Einheit in vier Teile.

Es ist eine wahre Freude für den Rezensenten, dem Vf. bestätigen zu können, daß die Darlegungen in allen grundsätzlichen Fragen seine Zustimmung gefunden haben. Darum haben wir ihm auch gern die Freiheit gelassen, einige musikalische Zeichen, über deren Ausführung noch keine einheitliche Auffassung besteht, nach eigenem Geschmack zu deuten. Eine eigentliche Beanstandung scheinen mir nur kleinere Versehen zu erheischen: S. XIV: Psaltikon und Psalterion sind nicht auseinander gehalten. — S. XXVIII: »in the eleventh Oratio de Laudibus Mariae« ist irreführend. Gemeint ist der 11. Abschnitt der 6. Oratio (PG 65,740). — S. XXV ist die Deutung von Apolytikion als »Communion Chant« und S. XXXVII die Bezeichnung des Koinonikon als Troparion etwas verunglückt. — S. LXXXI, Table IV, muß es in der unteren Zeile doch wohl heißen: Crypt. E. β. III (statt VII); vgl. S. L. — In dem Aufsatz in *Dumbarton Oaks Papers* ist S. 146 θεε — xo wohl nicht zu θεοτόκου zu ergänzen, sondern zu θεός κύριος; vgl. das Triodion. — Selbst der Fachmann muß überlegen, bis er aus der Angabe »Sabbath of Sexagesima« (S. 158) erkannt hat, daß es sich um die Vesper am Freitagabend der Käsewoche handelt.

H. Engberding

Dumbarton Oaks Papers. 9/10 (1955/56. Harvard University Press. Cambridge, Mass.) IX und 316 S.

Wiederum haben wir die besondere Freude, einen ganz vorzüglichen Band der *Dumbarton Oaks Papers* anzeigen zu können. Der Band ist dem Andenken an Alexander Alexandrowitsch Vasiliev gewidmet und bringt deswegen zu Beginn einen Abriß seines bewegten Lebens (geb. 22. Sept. 1867; 1904–12 Prof. in Dorpat; 1912–22 am Pädagogischen Institut zu St. Petersburg; 1917–25 an der Universität St. Petersburg; 1925–39 an der Universität von Wisconsin; 1944–48 Senior Scholar in Dumbarton Oaks; † 29. Mai 1953, ausgerechnet am 500. Jahrestag der Einnahme Konstantinopels durch die Türken) aus der Feder von Sirarpie Der Nersessian, die sich dabei zunächst auf autobiographische Notizen stützen kann, und außerdem manche persönlichere Note beisteuert, wobei sie bewußt die Nachrufe maßgeblicher Gelehrten voraussetzt, insbesondere die Mitteilungen von Georg Vernadsky in *Seminarium Kondakovianum* 10 (1938) 1–17.

S. 23–47: Dem gleichen Zweck der Ehrung des Toten dient auch die Veröffentlichung eines Aufsatzes, den Vasiliev vor seiner letzten Reise nach Europa im April 1953 hinterlassen hatte. Darin befaßt sich V. mit dem bilderfeindlichen Erlaß des Chalifen Jazid II. aus dem Jahre 721, der möglicherweise auf das bilderfeindliche Edikt Leos des Isauriers, welches den Bilderstreit auslöste, eingewirkt hat. — Ebenso die *Notes on some Episodes concerning the relations between Arabs and the Byzantine Empire from the fourth to the sixth Century* (S. 306–16), in welchen Marius Canard die Materialsammlung veröffentlicht, welche der verstorbene Arabist für eine zusammenhängende Darstellung der im Titel genannten Beziehungen bereits angelegt hatte.

S. 49–72: Marius Canard, *Les aventures d'un prisonnier arabe et d'un patrice byzantin à l'époque des guerres Bulgaro-Byzantines*. Der Kadi Muhassin at-Tanûkhî (2. Hälfte des 10. Jh.) pflegte das literarische genus der musâmarât, d. i. der Erzählungen, an welchen sich die Chalifen und die Großen des Reiches in den Abendstunden ergötzten. Unter diesen Erzählungen stellen die »Befreiungen nach der Angst« eine besondere Gruppe dar, in welcher aus allen Jahrhunderten Geschichten gesammelt sind, die von Personen handeln, welche nach großer Not wider Erwarten die Freiheit erlangten. In unserem Fall erzählt der Araber Qubâth ibn Razin, wie er von den Byzantinerinnen gefangengenommen und später auf Weisung des Kaisers freigelassen wurde. Mit diesem Bericht verbindet der Araber die Erzählung eines Patricius der Burdjan, der in die Gefangenschaft der Bulgaren geriet.

Canard wendet alle Gelehrsamkeit auf herauszufinden, was an echtem geschichtlichem Gehalt in den beiden Berichten stecken möchte. Wenn sich auch trotz allen Scharfsinns kein einwandfreies Bild gewinnen läßt, bleibt dennoch das zur Aufhellung beigebrachte Material wertvoll.

S. 73–121: Francis Dvornik, *Byzantine Political Ideas in Kievan Russia* will zeigen, daß die Beziehungen von Staat und Kirche im Kiewer Staatswesen in maßgeblicher Form von Byzanz her geprägt sind. Das ist nicht so ohne weiteres ersichtlich, weil selbst Fachleute einen solchen Einfluß als »virtually negligible« betrachten. Die angestammte Form des Staatswesens in Kiew sei zu demokratisch gewesen, als daß ein tiefgreifender Einfluß von Byzanz her sich hätte auswirken können. Die russischen Städte hatten schon damals ihre »Räte« und das Verhältnis der Fürsten zu ihren Untergebenen erscheint recht patriarchalisch.

Solche Erwägungen erzeugen indessen ein falsches Bild. Denn die Herrscher von Kiew hatten sehr wohl die Möglichkeit, mit den wichtigsten politischen Auffassungen von Byzanz bekannt zu werden. Ja, manche von diesen Grundsätzen wurden in das Gebäude des Kiewer Staates eingefügt und so zur Grundlage der weiteren Entwicklung in Rußland. Die Quellen dieses Einflusses liegen in den verschiedenen (kirchen-)rechtlichen Sammlungen, die aus dem byzantinischen Reich den Weg in die slawische Sprachenwelt fanden. Weil in ihnen wichtige Auffassungen über den Herrscher niedergelegt sind, mußten sie notwendig auch sich auswirken, um so mehr, als diese Kirchenrechts-Sammlungen als heilig und ehrwürdig angesehen wurden. Als solche Quellen kommen in Frage:

1. nicht der *πρόχειρος*, der zur Zeit der Bekehrung Kiews in Byzanz in Übung war, sondern sein Vorgänger, die Ekloga, wahrscheinlich, weil diese Sammlung in slawischer Übersetzung durch die Schüler des Methodius nach dem Tode dieses Heiligen (885) bei ihrer Vertreibung aus Mähren nach Kiew gebracht wurde, als Zakon sudnij ljudem. Lehrreich ist besonders, daß diese älteste slawische Rechtsquelle die Einleitung, welche Konstantin-Cyryll zur Milderung der cäsaropapistischen Ideen beigefügt hatte, nicht aufweist.

2. der Nomokanon des Johannes Scholastikos und der der 14 Titel. Aus diesen Sammlungen ist folgendes hervorzuheben:

a. in der Sammlung der 87 Kapitel sind verschiedene Novellen Justinians zur Aufnahme gelangt, welche über das Verhältnis von sacerdotium und imperium ganz im byzantinischen Sinn handeln. Beide Gewalten stammen von Gott und sollen in Harmonie miteinander leben. Der Kaiser hat die Pflicht und daher auch das Recht, über die Kirche zu wachen.

b. aus der Sammlung der 14 Titel bekunden vor allem die canones des 2. allgemeinen Konzils und des Trullanum die Stellung des Herrschers zur Kirche: er beruft das Konzil; er ratifiziert die Entscheidungen; er bringt das auserwählte Volk zu Gott, wie Christus das verlorene Schaf sucht.

c. in der berühmten Einleitung zur Ekloga sagt Leo III., Christus hat den Kaiser berufen, seine (= Christi) Herde zu weiden, wie er Petrus dazu berufen hat.

d. Auf diesen Gedanken beruhen die Mahnungen des Stoslovec und der Izborniks von 1073 und 1076, im Herrscher Gottes Stellvertreter auf Erden zu erblicken.

e. Daß diese staatspolitischen Gedanken in Kiew auch in die Praxis umgesetzt wurden, beweist die Anerkennung, welche die byzantinischen Kaiser in Kiew genossen; man hielt sie für nicht vom Volk, sondern für von Gott eingesetzt. Das wird besonders deutlich auf dem Hintergrund der Thronfolge, wie sie im vorchristlichen Kiew in Übung war. Das zeigt schon die »Erste russische Chronik«. Das beweist der Zerkovnij Ustaw des Wladimir.

3. aber auch original slawische Werke offenbaren, wie sehr ihre Verfasser durch byzantinische Ideen beeinflusst wurden. Am bemerkenswertesten ist hierfür die Abhandlung des Metropoliten Hilarion von Kiew über »Gesetz und Gnade« (c. 1050). Nicht bloß wegen des Idealbildes eines christlichen Fürsten, welches er hier von dem hl. Wladimir entwirft, sondern auch wegen des weitreichenden Einflusses, den er mit seinen Ideen auf spätere Schriftsteller ausgeübt hat. Hilarion wurde somit verantwortlich für die Tatsache, daß byzantinische Auffassungen von der Harmonie zwischen Kirche und Staat, von dem Recht der Fürsten, über die Reinheit des Glaubens zu wachen und für das Ansehen der Priester zu sorgen, für Jahrhunderte in Rußland maßgebend blieben. Ähnliches läßt sich von der Pöela, der Ansprache des aus Griechenland stammenden Metropoliten Nikephoros von Kiew an den Fürsten Wladimir Monomach, von der Poučenije dieses Wladimir Monomach,

von monarchistischen Tendenzen im Fürstentum Suzdal sagen. Auffallend bleibt demgegenüber die nebensächliche Rolle, welche der Klerus bei der Einsetzung eines neuen Herrschers spielt; vor allem, daß nirgends von einer Krönung die Rede ist.

Die umfangreiche Untersuchung weist überall eine gründliche Vertrautheit mit den einschlägigen Quellen auf; freilich wird die dazugehörige Literatur nicht lückenlos zitiert. Indessen wird das entworfene Bild dadurch keine Veränderung erfahren, und wir sind gespannt auf weitere angekündigte Arbeiten des Vf. über das Thema »Staat und Kirche«.

S. 123–40: *Sententia communis* ist bis heute, daß die 10. Homilie des Photius (PG 102, 564–73) am Tage der Kirchweihe der sog. Nea in Konstantinopel, d. i. am 1. Mai 880 gehalten wurde. Demgegenüber zeigen Romilly J. H. Jenkins und Cyril A. Mango, *The Date and Significance of the tenth Homily of Photius*, daß es sich hier nicht um die Nea handelt, sondern um die sog. Palastkirche, die Pharuskirche. Die Hss. erwähnen den Namen der Kirche nicht. Wenn in der editio princeps durch Peter Lambeck (Paris 1655) der Name der Nea erscheint, so ist diese Bezeichnung ohne Stütze durch die Hss. erfolgt. Die Schilderung des Basileus und des Kaiser, wie die Homilie sie bietet, passen nicht auf die Zeit Basilos' I. (867–86), wohl aber auf Michael III. (842–67) und seinen Kaiser Bardas. Auch war die Nea keine reine Muttergotteskirche, wie es diejenige war, welche Photius im Auge hatte, sondern Christus, den Erzengeln Michael und Gabriel, Elias, der Muttergottes und Nikolaus geweiht. Wenn aber dem so ist, muß die Beschreibung, welche Photius von der Kirche gibt, auf die Pharuskirche bezogen werden. — Auch manche Einzelheiten, welche im Lauf des Aufsatzes hervorgehoben werden, verdienen Beachtung.

S. 141–74 steht der Aufsatz von Egon Wellesz über den Hymnos akathistos, welchen wir bereits oben S. 135–7 besprochen haben.

S. 175–202: Oliver Strunk; *The Byzantine Office at Hagia Sophia*. Seitdem Dmitriewskij durch die Veröffentlichung einer Fülle von Typika-Hss. der wissenschaftlichen Welt einen Einblick in die Verschiedenheiten des Stundengebetes im byzantinischen Ritus vermittelt hat, lenkt vor allem die Gestalt dieses Stundengebetes in der »Großen Kirche« der Hagia Sophia zu Konstantinopel immer wieder die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich. Wir nennen hier nur Louis Petit, Sofronio Gassisi, Anton Baumstark, Pan. N. Trempelas, Evangelos Antoniadis, Heinrich Schneider, Alfons Raes. Nun liefert auch Prof. Oliver Strunk einen hochbedeutsamen Beitrag. Dessen besonderer Wert liegt in der Heranziehung neuer und neuartiger Quellen: Hss. mit musikalischer Notation. Nun wird zum ersten Mal ganz durchsichtig, warum diese Gestalt des stadtkonstantinopolitanischen Stundengebetes den Namen ἀσματικὸς trägt. Bei diesem werden nämlich die Psalmen nicht bloß »gelesen« — wie es bei sehr vielen nach der Ordnung des Sabastypikon der Fall ist —, sondern alle gesungen, auch die Kathismata des Psalterium »vom Tage«. Dieser Gesang erfolgt durch zwei Halbchöre, in einer an die gregorianische Psalmodie erinnernden Weise; denn das Ende eines jeden Verses wird durch eine auf einer bestimmten Silbe einsetzende Kadenz melodisch betont; dazu werden gewisse Akzentsilben hervorgehoben. Umgekehrt fehlt die Mittelkadenz vollständig. Jeder Vers wird von einem Hypopsalma aufgenommen. Vor Beginn des Psalmes trägt der Vorsänger eine melismatische Weise vor, welche den Ton, in welchem der Psalm zu singen ist, einführt. Dann trägt derselbe Vorsänger auch noch den ersten Vers des Psalmes vor, wiederum in einer reicheren Phrasierung, und dann erst setzt der Chor ein mit der fast syllabisch zu nennenden Weise.

Als Quellen für seine Untersuchungen benutzt S. zunächst: Athen, Nat. Bibl. 2061; Athos, Lawra E. 173; E. 148 und Watopädi 1527. Von ihnen ist Athen, Nat. Bibl. 2061 die wichtigste, da sie in ihrer ganzen Ausdehnung diese »gesungene« Art des Stundengebetes bietet. Sie ist zwischen 1391 und 1425 für die Hagia Sophia in Thessalonich geschrieben und enthält 1. das Ordinarium, welches nach einem Zwei-Wochen-Schema aufgeteilt ist, 2. aus dem Proprium: Ostern, Apostelfeste, Weihnachten mit den beiden voraufgehenden Sonntagen und Samstagen, Weihnachten, Epiphanie, Kreuzerhöhung.

Für die Vesper ist der Ps. 85 bezeichnend, sowohl hinsichtlich seiner Wahl wie auch seiner Verflechtung mit dem Schluß der diakonalen Reihe. Die Wahl dieses Psalmes ist schon durch das Typikon des Johannesklosters auf Patmos (c. 800) bezeugt wie auch durch

den Text des ersten Priestergebetes in Barb. gr. 336 (c. 797). — Die Psalmen, welche nicht für bestimmte Teile des täglichen Officiums ausgesondert sind, werden in sog. Antiphonen aufgeteilt, deren der stadtkonstantinopolitanische Brauch 62 kennt — nicht gerechnet Ps. 118 und die Cantica. Jedes Antiphonon wird in zwei Hälften zerlegt: die Verse der ersten Hälfte haben als Hypopsalma das Alleluia, die der zweiten Hälfte einen anderen Kurzruf. Im ganzen kennt unsere Hs. 10 solcher Kurzrufe. Ihre Melodie ist fast ausnahmslos streng syllabisch und wenig umfangreich. — Diese Aufteilung der Psalmen ist auch in anderen Hss. anzutreffen; ihre Bezeichnung als »monastisch« konnte nicht schlechter gewählt werden. Beim Vortrag der wechselnden Antiphonen-Psalmen führte der Cantor den Psalm nicht durch Vorsingen des ersten Verses ein — wie bei den feststehenden Psalmen (s. o.) —, sondern er griff den letzten Satz der diakonalen Reihe auf und formte daraus folgenden Satz: τὴν οἰκουμένην, ὁ θεός, ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον τῇ ἐπιδημίᾳ σου. Diesem Satz gab er die dem Psalm entsprechende Melodie und fügte auch das zum Psalm gehörende Hypopsalma bei, das nur so verständlich wird. Die Melodie des vom Cantor vorgetragenen ersten Verses ist nun aber genauso einfach wie die des Chores.

Über die Verteilung dieser Antiphona auf die einzelnen Tage läßt uns sowohl Symeon von Thessalonich wie unsere Athener Hs. im Stich. Hier weiß S. die Lücke durch die Hs. Agiu Stavru 40 zu füllen. Aus ihr erhellt, daß man in der Zeit, die nicht vom wandelnden Ostertermin berührt wird, in Vesper und Laudes täglich durchschnittlich 25 Antiphona sang (dabei sind die ständig wiederkehrenden 4 mit eingeschlossen). Je nach Länge der Nächte erfolgte die Verteilung auf beide Gebetsstunden nach einer gleitenden Skala, deren Endpunkte für den Dezember 18 Antiphona im Orthros und 7 in der Vesper und im Juni 7 für den Orthros und 18 für die Vesper vorsah. In der Fastenzeit war die Zahl geringer und nahm sogar von Woche zu Woche weiter ab, so daß in der Woche vor der Karwoche nur 8 Antiphona im Orthros und 12 in der Vesper gesungen wurden. Nach Ostern nahm die Zahl in der Vesper langsam zu, bis sie den äußersten Zielpunkt von 18 erreichte. — Zur Zeit eines Symeon von Thessalonich waren nur noch Reste dieser Praxis in Übung.

Von einschneidender Bedeutung ist ferner die Tatsache, daß keinerlei Versuch gemacht wird, diese Antiphona irgendwie mit dem Ablauf einer Woche oder auch von zwei Wochen gleichzuschalten. Nur zwei feste Punkte, an denen mit dem ersten Antiphonon begonnen wird, sind erkennbar: der Montag des Fastenbeginns und die Vesper des Ostersonntags. Von diesen beiden Punkten aus wird einfach weiter gerechnet entsprechend dem oben genannten Plan.

Die Eigenart des Brauches der Hagia Sophia zeigt sich auch im Bereich der Cantica: am Sonntag folgte im Orthros auf das letzte Antiphonon des Psalteriums das Canticum trium puerorum. An den Werktagen stand im Orthros das Benedictus des Zacharias zwischen den Laudate-Psalmen und der Großen Doxologie. Um 1400 waren im Orthros des Sonntags die Antiphona aus dem Psalterium durch Ps. 118 ersetzt; ebenso am Sonntag im Orthros durch eine 7-Oden-Reihe, welcher man nur ein einziges Antiphonon vorausschickte. Das alles bedeutet den denkbar schärfsten Gegensatz zu der durch das Sabastypikon vorgeschriebenen Weise. Dieser Gegensatz erstreckt sich aber auch auf den Text der Cantica wie auf ihre Reihenfolge. Unsere Athener Hs. bestätigt von neuem die Sonder-Reihenfolge, welche bereits Schneider als Ordnung der Hagia Sophia erkannt hatte: das Canticum Annae erscheint erst an 5. Stelle, wird aber sofort mit dem Magnificat verbunden; das Canticum Jonae wächst mit dem Canticum Isaiæ zu einer Einheit zusammen; dazu tritt an 6. Stelle das Canticum Ezechiae und das des Manasse, auch als Einheit gezählt. So sind es zwei Cantica mehr, und in anderer Reihenfolge. — Auch in den Hypopsalmata zu den einzelnen Cantica zeigen sich deutlich die Unterschiede zu dem Brauch des Sabastypikon. — In der Aufnahme des dichterischen Kanons hatte sich die Hagia Sophia lange Zeit ablehnend verhalten. Symeon von Thessalonich berichtet, erst er habe ihn eingeführt. Er stellte ihn zwischen den Ps. 50 und die Laudate-Psalmen. Die Athener Hs. aber setzt ihn in dem einzigen Fall, wo sie ihn bietet, hinter die letzten acht der für diesen Orthros vorgesehenen 12 Antiphona. So wollen die Strophen des Kanon absolut nicht zur Psalmodie passen.

Ebensowenig kannte die Hagia Sophia die Stichera zum Κύριε ἐκέκραξα der Vesper. Sie begnügte sich mit einem einfachen Hypopsalma, welches nach einem Zwei-Wochen-Schema täglich wechselte.

Dagegen sind die drei »kleinen Antiphonen« gegen Ende der Vesper — ein Gegenstück zu den drei Antiphonen zu Beginn der Meßliturgie — wieder ein Proprium der Großen Kirche. Diese drei kleinen Antiphonen haben sich auch einen Platz im Ritus der Kniebeuge am Abend des Pfingstsonntags zu sichern gewußt.

Von großem Interesse sind Hss. des Gottesdienstes nach der Ordnung des Sabastypikon, welche größere oder geringere Anleihen beim Typikon der Großen Kirche gemacht haben. Umgekehrt finden sich auch Einflüsse der Ordnung des Sabastypikon auf den Brauch der Hagia Sophia: Abschaffung der Praesantificatenliturgie am Karfreitag; Übernahme der Horen dieses Tages nach dem Brauch der »Heiligen Stadt«.

Bei einem weiteren Besuch in Griechenland und auf dem Athos hat S. noch weitere Zeugen des »Gesungenen Stundengebetes« entdeckt: Kutlumusi 456; 457; Iwiron 947 und 1120; Watopadi 1529 und vor allem Athen 2062. Letzterer Zeuge ist noch etwas älter als die zugrunde gelegte Athen 2061 und an manchen Stellen noch ausführlicher, an anderen dagegen kürzer.

Die Ausführlichkeit, welche wir uns bei der Besprechung dieses Aufsatzes gestattet haben, ist zunächst ein Beweis für die Bedeutung der Förderung unserer Kenntnis des »gesungenen« Stundengebetes des byzantinischen Ritus, welche wir diesen Untersuchungen beimessen. Sie soll aber auch eine bewundernde Anerkennung sein für die nüchterne und souverän beherrschende Art, mit welcher das neue Material in das bisher bekannte eingeführt wurde, und für die bescheidene Zurückhaltung, mit welcher die Ansichten ausgesprochen wurden. — S. 196 und 202 ist der Morgenpsalm 50 als Pentekostarion bezeichnet. In den liturgischen Büchern, welche mir zur Verfügung stehen, führt Ps. 50 die Bezeichnung pentekostos; Pentekostarion ist das liturgische Buch, welches in den 8 Wochen der österlichen Zeit benutzt wird.

Manfred Bukzofer († 7. Dez. 1955) stieß in einer Hs. der Huntington Library auf ein außergewöhnlich reiches Melisma über dem Wort *caput* in einer der Antiphonen, welche in der westlichen Kirche zur Fußwaschung am Gründonnerstag gesungen werden. Ernst H. Kantorowicz griff diese Anregung auf und legt ihre Frucht in dem umfangreichen Aufsatz *The Baptism of the Apostels* (S. 203–51; dazu 54 Abb.) nieder. Er hebt folgendes — oft mit reichhaltigster Literaturangabe — hervor: das Problem, ob die Taufe bei der Fußwaschung am Gründonnerstag eingesetzt wurde; das Problem, ob die Apostel bei der Fußwaschung getauft wurden; das Problem, ob die Fußwaschung dem Abendmahl voranging oder ihm folgte; ferner die Tatsachen: in allen östlichen Kirchen bestand eine gewisse Neigung, die Fußwaschung als sakramentale Handlung zu werten oder doch wenigstens sie der Einsetzung der Eucharistie vorausgehen zu lassen.

In nicht-römischen Kirchen wurde die Fußwaschung gelegentlich in den Taufritus eingebaut. In einer Gruppe von Darstellungen der Fußwaschung finden wir Petrus, der mit der Rechten bittend auf den Kopf weist; in einer anderen Gruppe streckt er die Hände abwehrend aus. (Wilpert nannte diese Art die »römische«.) In einer Gruppe von Hss. findet sich nicht die Antiphon *Venit ad Petrum*, in französischen und englischen Hss. ist sie dagegen geläufig; in diesen letzteren findet sich aber nicht die Antiphon *Ubi caritas et amor*, wohl aber die Verbindung der Antiphon *Ante diem festum* mit *Venit ad Petrum*. Und in dieser Gruppe findet sich das reiche Melisma über *caput*. — Daß hier örtliche Eigenart und gebietsmäßiger Einfluß sich zeigen, liegt auf der Hand. Die verschiedenen Linien der Abhängigkeit im einzelnen mit Sicherheit nachzeichnen zu wollen, erfordert angesichts der Quellenlage eine äußerst vorsichtige Hand. — S. 239 werden Worte aus der *Spendung* der hl. Ölung nach byzantinischem Ritus als »rite of the Consecration of the Holy Oils« angeführt. Da die Spendung der hl. Ölung an keinen besonderen Tag gebunden ist, liegt hier eine Beziehung zum Gründonnerstag als »the medical day of the liturgical year« nicht vor.

S. 253–300: Paul A. Underwood berichtet in vorzüglichen und reich bebilderten Übersichten über die Arbeiten des amerikanischen Byzantine Institute in Istanbul in den Jahren 1950–54.

1. *First Preliminary Report on the Restoration of the Frescoes in the Kariye Camii at Istanbul by the Byzantine Institute 1952-54*. Der Zyklus, der bisher nur teilweise bekannt war, besteht aus folgenden Szenen: in der Concha der Apsis die Anastasis; im Apsisbogen Erweckung der Tochter des Jairus und des Jünglings von Naim; dazwischen Erzengel Michael im Medaillon; in der Kuppel Madonna (Brustbild) mit Kind, frontal vor der Brust; das Kind hebt überraschenderweise beide Hände zum Redegestus; in den 12 Zwickeln nicht weiter individualisierte Engel des Herrn; der erste Engel trägt oben am Stab das dreimalige Agios und wird damit als Erzengel gekennzeichnet, alle anderen haben nur den blühenden Stab. Der 6., 7. und 11. Engel tragen je eine Weltkugel, während die übrigen mit der Linken ihr Gewand halten. Diese Gewandung ist jedesmal anders ausgeführt.

2. *Notes on the work of the Byzantine Institute in Istanbul 1954*: in der Hagia Sophia wurden in zwei Räumen an der Südwestecke Mosaiken aufgedeckt. Das Hauptstück, auf das ein ganzer Zyklus von mindestens 50 Figuren bezogen ist, stellt eine Deesis dar. Von den 50 Figuren sind 18 wenigstens in Resten erhalten. Aus ihnen sind wegen der Möglichkeit der zeitlichen Festlegung die ökumenischen Patriarchen aus der Zeit des Bilderstreites Nikephoros und Germanos hervorzuheben. Die Mosaiken sind um rund 900 anzusetzen. — Unter den Dekorationen im Raum über der Rampe finden sich Inschriftenreste im Mosaik, welche sich auf eine ursprüngliche, vorikonoklastische Darstellung beziehen. — Wer die farbigen Wiedergaben der Mosaiken aus dem Eso- und Exo-Narthex der Chorakirche etwa bei A. Grabar, *Peinture Byzantine* (Genf 1953) 133-37 kennt, ist durch die hier gebotenen nur in schwarz-weiß gehaltenen photographischen Wiedergaben etwas enttäuscht. Dennoch verfolgt man mit größtem Interesse die Fortführung der Reinigungsarbeiten in diesen Räumen sowie die Planungen für zukünftige Arbeiten. — In den ebenfalls gereinigten Mosaiken im parekklesion des Pammakaristos-Klosters erscheint Christus unter dem sonst ungewohnten Titel $\acute{\omicron}$ $\acute{\upsilon}$ περαγαθός. — Die Beschreibung und Abbildung des in intarsia, opus sectile, opus tessellatum und opus Alexandrinum gearbeiteten, aus dem 12. Jh. stammenden Fußbodens aus der Südkirche des Pantokrator-Klosters schließt diesen so inhaltreichen Bericht ab.

S. 301-05: Glanville Downey, *The Church of All Saints (Church of St. Theophano) near the Church of the Holy Apostles at Constantinople*. Bis in die jüngste Zeit war man sich nicht klar, wie sich die beiden im Titel genannten Kirchen zueinander verhalten. Noch J. Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance* (Paris 1921) sah hier nicht klar. Erst R. Janin deckte in seinem monumentalen Werk *Les Eglises et les Monastères de Constantinople = La Géographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantin* I, 3 (Paris 1953) die wahren Verhältnisse auf. Downey greift diese Untersuchungen noch einmal auf, ergänzt und vertieft sie nach verschiedenen Richtungen, so daß wir heute mit Sicherheit sagen können:

1. Leo VI erbaute an der Ostseite der Apostelkirche eine Kirche zu Ehren seiner ersten Gemahlin Theophano.

2. Diese Kirche wurde später in Allerheiligenkirche umbenannt.

3. Konstantin Porphyrogenetos erbaute in unmittelbarer Verbindung mit der Allerheiligenkirche ein Oratorium zu Ehren derselben Theophano.

4. Begraben war die hl. Theophano aber in der Apostelkirche selbst.

5. Ihr Todesdatum ist der 10. November 893.

H. Engberding

Byzantinische Geschichtsschreiber, herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. E. v. Ivanka. — Styria, Graz-Wien-Köln.

Bd. 4: *Byzantinische Diplomaten und östliche Barbaren*. Aus den Excerpta de legationibus des Konstantinos Porphyrogenetos ausgewählte Abschnitte des Priskos und Menander Protektor übersetzt, eingeleitet und erklärt von Gymnasialprofessor Dr. Ernst Doblhofer. 1955, 224 S. 2 Karten. 8,50 DM.

Bd. 5: *Vademecum des byzantinischen Aristokraten*. Das sog. Strategikon des Kekaumenos übersetzt, eingeleitet und erklärt von Univ.-Prof. Dr. Hans-Georg Beck. 1956, 164 S. 7,50 DM.