

Klaus Wessel, *Die Kultur von Byzanz*. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Frankfurt am Main, 1970; 525 S., mit 263 Abbildungen.

Im »Handbuch der Kulturgeschichte« ist jetzt ein dem Druck und Glanzpapier nach wertvoller, in seiner Bilddokumentation eindrucksvoller Band über die Geschichte der byzantinischen Kultur erschienen. Der Verf. beabsichtigte, ein »Bild vom Entwicklungsgang einer Kultur, die nichts anderes sein wollte als die treue Hüterin antiken Erbes« (S. 7) zu entwerfen; doch wird diese Sicht eigentlich nur im Hinblick auf die frühbyzantinische Kultur ausgearbeitet bzw. in zusammenfassenden Urteilen über dieselbe betont (S. 182 f.; 190; 200; 279; 426). — Wer eine Darstellung erwartet, welche auch nur annähernd vergleichbar wäre mit jener, die uns Carl Schneider über die hellenistische Kultur geboten hat, wird enttäuscht sein, und zwar nicht nur deshalb, weil, wie es der Verf. im Vorwort bescheiden zugibt, die Geschichte der byzantinischen Kultur beim heutigen Forschungsstand »nur eine vorläufige Darstellung« finden kann, sondern entscheidend auch deshalb, weil mit Verlaub nicht deutlich wird, was eigentlich die kulturgeschichtliche Fragestellung an der Geschichte eines bestimmten Lebensraumes artikulieren soll: denn die geschichtliche Gestalt einer Kultur scheint m.E. nicht erfaßt zu sein durch ein compositum mixtum aus weitgehend nur lexigraphischer Darstellung der Literaturgeschichte und aus einem knappen Abriß der politischen Geschichte; dieser bietet, und zwar nicht nur in den mit »Die Kaiser« überschriebenen Abschnitten, überwiegend Kaiserhistorie und hebt dabei besonders auf die »byzantinische Kaiserideologie« ab, wie sie sich auf Grund der Forschungen von O. Treitinger, W. Enßlin und F. Dölger, um nur die wichtigsten Autoren zu nennen, zusammenfassen läßt; mag der Verf. auch die besonders von H.-G. Beck aufgeworfenen Fragen zur byzantinischen Verfassungsgeschichte kennen und in einzelnen Aussagen referieren, so wird doch die Konkurrenz derselben — im methodischen Ansatz und im Ergebnis — zum bisherigen Modell byzantinischer Kaisertheologie (vgl. bes. S. 62 ff.: »Vom byzantinischen Selbstverständnis«; ferner S. 82-97; 228 f.; 233) nicht zu einem Impuls kritischer Darstellung. Der Verf. skizziert ferner für die einzelnen Epochen der byzantinischen Geschichte die Militär-, Wirtschafts- und Rechtsgeschichte, wobei die Darstellung allzuoft nicht über eine stichwortartige Aufzählung hinauskommt. — Wenn ich im folgenden einzelne Fragen aufgreifen möchte, so bin ich mir bewußt, daß es sich dabei nur um eine Auswahl handeln kann: neben gewissen positiv-geschichtlichen Anmerkungen möchte ich einige nicht nur für die byzantinische Geistesgeschichte wichtige Tatbestände anführen, welche der neueren philosophie- und theologiegeschichtlichen Forschung bewußt geworden sind und manche überlieferten, geradezu »perennierten« Bewertungskategorien in ihrer Fragwürdigkeit offenlegen, zum Teil sogar als unbrauchbare Allgemeinplätze entlarven. — Zu letzteren würden m.E. die in Darstellungen byzantinischer Geistesgeschichte kursierenden Kategorien: »lupenreiner« oder »wenig christlich modifizierter« oder »christlicher Neuplatonismus« usw. (vgl. bes. S. 171-176) zählen. Es wäre für das Verständnis besonders des frühbyzantinischen Geistes gewiß fruchtbar gewesen, den Zusammenhang der vom Verf. behandelten Autoren mit der Transzendenz-Immanenz-Problematik der platonischen Tradition, ferner mit deren Krisis, welche sie in ihrer christlichen, verschärft in ihrer kirchlichen Rezeption durchstehen mußte, aufzuweisen; ferner könnte die Frage danach, wo in der byzantinischen Geistesgeschichte ein bewußter, sozusagen streng »exegetischer« Rückgriff auf Platon als Instanz gegen die überlieferte Platontradition vollzogen wurde, eine anregende Arbeitshypothese sein, auf jeden Fall würde sie zur Vorsicht im Umgang mit Begriffen wie »Platonismus«, »Aristotelismus« und deren Spielformen mahnen und solche Urteile verhüten wie z.B. jenes, das Platons Ideenlehre einfachhin gleichsetzt mit der These einer göttlichen Exemplarursächlichkeit (S. 174 f.). Erst in einem

solchermaßen gewonnenen Horizont wird m.E. ein Verständnis der ps.-areopagitischen Schriften (S. 173-176) zu gewinnen sein, wenn man nämlich den genannten Zusammenhang berücksichtigt und zugleich seine Konkurrenz — z.B. auch und gerade in der Interpretation der ersten Hypothese des platonischen Dialogs 'Parmenides' — zu Evagrius Pontikos beachtet (vgl. E. Corsini, *Il trattato »De divinis nominibus« dello ps.-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Turin 1962). Nebenbei: das Konstantinopolitaner Religionsgespräch mit den Severianern, bei welchem Hypatios von Ephesus die Echtheit des Areopagiten bezweifelte (vgl. S. 173), fand um die Jahreswende 532/533 statt (vgl. *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, Hrsg. v. A. Grillmeier und H. Bacht, Würzburg 1951, Bd. I, 641; 644; 1953, Bd. II, 156 f.; 962 f.). — In gewissem Sinn willkürlich sei hier als ein Beispiel unter vielen die Kennzeichnung des Leontios von Byzanz und seines sicher allzuoft überschätzten Einflusses auf die Geistesgeschichte herausgegriffen (S. 176): ein »christlicher Neuplatoniker«, bei dem »noch einige aristotelische Kategorien« hinzukamen, »vermittelt von Porphyrios«. Welcher Neuplatoniker hat etwa nicht des Aristoteles' Kategorien rezipiert? Leontios' Problembewußtsein ist platonisch: er fragt in seiner ontologischen Analyse (vgl. PG 86, 1301 D) nach den ersten Prinzipien (vgl. PG 86, 1380 B); seine anthropologische Theorie einer hypostatischen, gerade nicht entelechialen Einheit von Seele und Leib (vgl. PG 86, 1936 D-1946 D) steht in der platonischen Tradition, wenn auch der denkerische Anstoß zur Klärung der Axiomatik angewandter Begriffe aus der christologischen Dialektik stammt (vgl. Stephan Otto, *Persön und Subsistenz, Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz*, München 1968); und wiederum läßt sich in der Gestaltung seiner Prinzipienlehre zumindest die Formulierungshilfe »neuplatonischen« Denkens, nämlich einerseits des Parmenides-Kommentars von Proklos (vgl. *In Parmenidem, Procli opera inedita*, ed. V. Cousin, Paris 1864, 749; 754; Werner Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965, bes. 31-35), u.U. vermittelt durch Ps.-Dionysios Areopagita (vgl. E. Corsini, a.a.O., S. 40-42) und andererseits der Seelenlehre des Porphyrios (vgl. H. Dörrie, *Porphyrios' Symmikta Zetemata, Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus*, München 1959) und des Nemesios von Emesa, welche die Immaterialität der Seele gegenüber dem Leib durch die Theorie der Einigung unvermischter Wesenheiten auszusagen suchen, gerade in der dialektischen Fassung des Relationsgefüges von Einigungen und Unterscheidungen bei Leontios von Byzanz nachweisen; man beachte nur die Aussagen über die »unvermischte Einigung«. Und gerade die Deutung der Leib-Seele-Einheit — bei Leontios das christologische Paradigma *kat'exochen* — als eine hypostatische Einigung dürfte zur Frage danach führen, ob nicht bei genauerem Zusehen Leontios sich als Anhänger des Evagrius Pontikos erweist; so neuerdings wieder: David Beecher Evans, *Leontius of Byzantium, an origenist Christology*, Dumbarton Oaks 1970, der nebenbei S. 24, Anm. 6 auch für die oben vorgetragene Deutung des Verhältnisses von Ps.-Dionysios und Evagrius eintritt. Wie dem auch sei, kennzeichnend für Leontios von Byzanz ist zwar »eine präzise Definition« von Natur und Hypostase, aber nicht eigentlich die Definition mittels der *Idiomata* (S. 176), sondern deren Verbindung mit jener des für sich subsistierenden Selbstandes; ferner die Lehre einer zweifachen, real unterschiedenen, nämlich naturhaften und hypostatischen Individuation; schließlich das Axiom der Enhypostase. Angemerkt sei, daß es falsch ist, die theopaschitische Formel sei »mit Hilfe der Theologie des Leontios« in die Liturgie eingeführt und von Kaiser Justinian als orthodoxe Lehre verkündet worden« (S. 149); vgl. dazu Werner Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, Berlin 1957, S. 71-129. — Sicher kann in einer Geschichte der byzantinischen Kultur vieles nur andeutungsweise formuliert werden, und somit muß es auf mancherlei, von Einzelkenntnissen herkommende Einwände stoßen; aber die Kunst, eine solche Kulturgeschichte zu schreiben, besteht doch weitgehend auch darin, treffend und knapp zusammenzufassen und in einen »Entwicklungsgang« einzuordnen (S. 7).

Man könnte in Detailfragen fortfahren; ich möchte nur einige Hinweise geben. Wann wurde zum ersten Mal ein byzantinischer Kaiser vom Patriarchen von Konstantinopel gekrönt und welche Bedeutung besaß dieser Akt für die Legitimität eines Kaisers? (vgl. S. 82 u.a.; eine Zusammenfassung der Literatur bietet P. Charanis in *Byzantion* 15 (1940/1), 49 ff.; seine These aber ist unhaltbar; vgl. W. Enßlin, *ByzZ* 42 (1943/49), 101-115). Wurde der Titel »Kaiser der Römer« von den Nachfolgern Karls d. Gr. nicht mehr beansprucht? (vgl. S. 68; Werner Ohnsorge, *Das Zweikaiserproblem im früheren Mittelalter*, Hildesheim 1947). Sind die Worte von Papst Leo I. an Kaiser Theodosios II. über die Stellung des Kaisers in der Kirche, über die Inspiration und Irrtumslosigkeit des Kaisers in Glaubensfragen als »dick aufgetragene Schmeichelei« zu verstehen, mit welcher der Papst seine kirchenpolitischen Ziele verfolgte? (S. 160). Oder steht Papst Leo nicht innerhalb der Tradition des von Eusebios begonnenen innerkirchlichen Staatsdenkens, des byzantinischen Gottesgnadentums (W. Enßlin) und dies trotz seiner Primatslehre? Als »Propagandisten des Konstantinischen Kirchentums« (so z.B. H.-G. Beck in *ByzZ* 54 (1961), S. 393, zu P. Stockmeier, *Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik*, München 1959) braucht man ihn deshalb noch nicht zu bezeichnen. Die Praxis, potentiellen Thronprätendenten durch körperliche Verstümmelung ihren »Anspruch« auf die Kaiserherrschaft zu nehmen, hat der Verf. vorzüglich dargestellt (S. 229-232); spielte aber zur Begründung dieser Verfahrensweise Lev 21,17-23 bzw. der priesterliche Charakter des Kaisers die Rolle einer »politischen Leitidee«, aus der man geradezu die Praxis ableiten konnte? (S. 228 f.; 232 f.; vgl. das oben zur Kaisertheologie Gesagte). Den Paradygnen sollte man nicht als »leitenden Staatsbeamten« (S. 278) bezeichnen (vgl. H.-G. Beck, *ByzZ* 48 (1955), S. 309-338). Zu manchen Fragen hätte man ausführlichere Darstellungen erwartet; so scheint mir die Paulikianer- und Bogomilenfrage (S. 251; 301 f.; 322; 386 f.) etwas zu kurz zu kommen; das Problem der sog. Pronoia wird im Blick auf Niketas Choniates (ed. Bonn, S. 272 f.) nur angerissen, die fiskalische Seite übersehen (S. 361-363; 424; 430). S. 406 will der Verf. eine Inhaltsangabe des »Katze-mäuse-krieges« von Theodoros Prodromos bieten (vgl. die Ausgabe von Rudolf Hercher in der *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig 1873); statt dessen wird die »Maushumoreske« desselben Autors referiert (vgl. J. F. Boissondade, *Anecdota Graeca* I, 1829, 429-435).

Der Verf. spricht S. 367 im Anschluß an H.-G. Beck von »dem stark laizistischen Zug innerhalb der byzantinischen Gesellschaft«; eine Skizze desselben nebst Begriffsklärung wäre wohl für alle Leser von großem Interesse gewesen. Von hier aus wäre im Hinblick auf die Ausführungen über die »Christianisierung des Reiches« (S. 25 ff.) einerseits zu wiederholen, was H.-G. Beck (*ByzZ* 61 (1968), S. 349) zu H. Hungers kulturgeschichtlicher Darstellung von Byzanz, dem »Reich der Neuen Mitte«, zu bedenken gab, nämlich, ob man nicht im Hinblick auf »die Ambivalenz all dessen, was Geistesgeschichte ist«, in einem dialektischen Zugleich von der »Integration des christlichen Geistes durch das alte Byzanz« sprechen könnte; andererseits wäre zunächst — und dies scheint mir von grundsätzlicher Bedeutung zu sein! — die Fragestellung eines solchen Unternehmens zu präzisieren, und zwar nicht nur mit Rücksicht auf die für unsere »Neuzeit« als Alternative kennzeichnende, sicher schon leidige Frage: »Christentum oder Humanismus«, sondern auch im Blick auf die moderne »Säkularisations-theologie«, auf die auch im katholischen Raum eröffnete Diskussion um »Gesetz und Evangelium«, welche m.E. angemessenere Bewertungskategorien für die Darstellung des Phänomens »Christianisierung« liefern kann als das vom Verf. und auch von H. Hunger gewählte Verfahren, dem die vorgängige Klärung der Kategorien des »Christlichen« mangelt; im Kontakt mit den um die »Ent-Christianisierung« ringenden Theologen könnte gerade die byzantinische Geistesgeschichte für uns heute aktuell sein.

Einige Druckfehler mögen abschließend angemerkt werden. S. 9 muß es statt 495 »395; heißen; 518, nicht 519 starb Kaiser Anastasios (S. 76); S. 188, Z. 32 soll statt *ev* ein *av* stehen

S. 195 muß es 294/95, S. 284 »985« statt 885 und S. 304 »964« statt 864 heißen; »der Theologe« unter den Kappadokiern ist nicht Gregor von Nyssa (S. 59), sondern, wie es auch S. 331 heißt, Gregor von Nazianz; S. 137 sollte es heißen: »Das frühbyzantinische Reich war als Wirtschaftskörper nicht autark«.

Karl-Heinz Uthemann, S.J.

Lexikon der christlichen Ikonographie 1. Bd.: Allgemeine Ikonographie A - Ezechiel, hrsg. von Engelbert Kirshbaum SJ in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann, Wolfgang Braunfels, Johannes Kollwitz (†), Wilhelm Mrazek, Alfred A. Schmid, Hugo Schnell; 365., 720 Sp. 295 Abb. Rom, Freiburg, Basel, Wien 1968: Herder. Subskriptionspreis: 138,- DM.

Das auf sechs Bände berechnete Lexikon soll in den ersten vier Bänden unter dem Titel »Allgemeine Ikonographie« die Bildthemen aus der Bibel und von allgemein christlichem Charakter enthalten, die beiden übrigen werden die Ikonographie der Heiligen und Seligen bringen. Als erfreuliche Beigabe ist für Bd. 4 eine Übersetzung der Nomenklatur ins Englische und Französische versprochen; Bd. 6 soll die Register der Attribute, der Kunsttopographie und der Künstler enthalten.

Zu dem Herausgeberteam traten zur Bewältigung der Aufgaben fünf Fachberater, darunter für die byzantinische Kunst Frau E. Lucchesi Palli, für die slavische Kunst H. Skrobuchá. Außerdem steht eine gut besetzte Redaktion zur Verfügung. Die einzelnen Bildthemen sollen von ihrem Erscheinen in der Kunst bis zu ihrem Verschwinden bzw. bis etwa zum Jahr 1900 behandelt werden. Die Artikel sind in drei Gruppen klassifiziert, von denen die erste Stichworte von geringerer Bedeutung enthält, die recht kurz gehalten sind, die zweite bringt die bedeutenderen Artikel und ist räumlich besser ausgestattet, die dritte schließlich umfaßt die Artikel von zentraler Bedeutung, im vorliegenden Band z.B. »Christus, Christusbild«, und nimmt wesentlich mehr Raum in Anspruch. Man hat also bei Randfragen gespart, um das Wichtigere umfangreicher darstellen zu können, ein durchaus richtiges Prinzip, das so gehandhabt wird, daß dagegen kaum Einwände erhoben werden können. Dabei folgen alle Artikel im Aufbau in etwa dem gleichen Prinzip: 1. Quellen, 2. Ikonographie, 3. Literatur (die manchmal erfreulich reichhaltig ist); Abweichungen von diesem Schema sind berechtigterweise möglich. Bilder werden nur den bedeutenderen Artikeln beigegeben, meist so befriedigend ausgesucht, wie es bei der an sich viel zu kargen Zahl möglich ist — aber dieses Problem wird sich in derartigen Werken wohl nie befriedigend lösen lassen.

Der Verlag verspricht im Klappentext wie im Begleitschreiben an die Redaktionen der Rezensionsorgane (E. Kirshbaum ist in seinem Vorwort weit unbestimmter) die Behandlung der Themen »ohne regionale oder konfessionelle Beschränkungen«. Da diese Zeitschrift für einen regional begrenzten Raum zuständig ist, in dem zudem starke konfessionelle Differenzierung herrscht, ist es für ihre Leser von Interesse, wie es darum steht. Einen ersten Hinweis geben die Abb.: ein gutes Siebentel stammt aus dem christlichen Osten (Byzanz und Rußland eingerechnet), nicht gerade üppig, wenn man die Räume und Zeiten bedenkt, die dadurch repräsentiert sind. Allein aus der deutschen Kunst sind wesentlich mehr Abb. vorhanden. Leider täuscht dieses erste, etwas oberflächliche, Bild nicht trotz der Mitarbeit zweier so ausgezeichnete Fachberater. Vom christlichen Orient fehlen ganz: Äthiopien und Nubien; sehr wenig berücksichtigt sind Armenien und Georgien; von der mittelalterlichen Buchmalerei Syriens fand ich keine Spur (das Corpus von Leroy steht nicht einmal im Abkürzungsverzeichnis); etwas