

meint ist, läßt sich an einem Satz wie dem folgenden verdeutlichen. „Man verfährt nach der Devise, bestimmte, besonders attraktive Aspekte der christlichen Lehre so werbewirksam als möglich zu präsentieren. Das Ergebnis ist eine Methode, die aus einem wohlgedachten Konglomerat von theologischen Kenntnissen, psychologischem Geschick und rhetorischen Kunstgriffen resultiert“ (343). Hier wird der falsche Eindruck erweckt, als ob es in der Alten Kirche schon eine Strategiedebatte und Methodenprobleme gegeben hätte, wie sie für unsere Zeit kennzeichnend sind, und daß schließlich der offensichtliche Erfolg der altkirchlichen Verkündigung gar in der Überlegenheit einer pastoraltheologischen „Strategie“ („Strategie“ ist ein zentraler Begriff der Arbeit) begründet sei.

H. J. SIEBEN S. J.

STAROWIEYSKI, MAREK, *I padri vivi. Commenti patristici al Vangelo domenicale*. 4 Bde: Anno A, Anno B, Anno C, Sollenità e feste. Rom: Città Nuova 1980, 1981, 1982; durchgesehene und erweiterte Auflage Rom 1986. 331, 328, 326, 445 S.

Wer bei der Vorbereitung der Predigt über das Sonntagsevangelium überhaupt Kommentare zu Rate zieht, der hält sich normalerweise an moderne Ausleger. Was frühere Generationen, z. B. die dem Text zeitlich sicher, theologisch möglicherweise näherstehenden Kirchenväter ihm entnommen haben, bleibt unberücksichtigt. Das ist hermeneutisch zwar bedenklich, aber praktisch durchaus verständlich. Denn Kommentare der Väter zu den betreffenden Perikopen sind schwer zugänglich. Deswegen sind die hier vorliegenden vier Bände sehr zu begrüßen, in denen der über seine Heimat hinaus bekannte Warschauer Patrologe Marek Starowieyski Väterkommentare zu den Evangelien der Sonn- und Feiertage zusammengetragen hat („karmie was tym, czym sam zyje“, *Ojcowie Kosciola komentuja ewangelie niedzielne*, Spoleczny Instytut Wydawniczy Znak 1979, Akademia Teologii Katolickiej Warszawa 1984, 316 S.).

Der Begriff „Väterkommentare“ bedarf dabei für seine beiden Bestandteile einer Erläuterung. Das Gros der Kommentare stammt zwar aus der Feder von Vätern im strengen Sinn des Wortes (im Band für das Lesejahr A sind es ungefähr 40), aber es kommen doch auch eine ganze Reihe mittelalterlicher (z. B. Thomas von Aquin), ja sogar spätmittelalterlicher Autoren zu Wort (z. B. Ludolf der Karthäuser und der Verfasser der „Nachfolge Christi“). Der Begriff „Kommentar“ ist ebenfalls im weiteren Sinn zu verstehen. Neben Kommentaren im strengen Sinn des Wortes handelt es sich mehrheitlich um andere genera literaria: Homilien natürlich, theologische Traktate, Hymnen usw., im Grunde alle genera von Texten, in denen auf die betreffenden Perikopen Bezug genommen wird. Die „Kommentare“ sind dabei von unterschiedlicher Länge, es sind bald vier bis fünf Seiten, bald nur vier bis fünf Zeilen. Wo weniger Verständliches weggekürzt wurde, ist es durch Pünktchen angezeigt. Wer das Original einsehen möchte, kann dazu das Verzeichnis der Textausgaben am Schluß jedes der vier Bände benutzen, ebenda befinden sich einige Kurzinformationen zu Leben und Werk der zitierten „Väter“. Bei der italienischen Übersetzung handelt es sich zum Teil um neue Übertragungen aus dem jeweiligen Originaltext, zum Teil um Übernahmen aus schon existierenden Übersetzungen des Verlags Città Nuova. Alles in allem handelt es sich um eine sehr nützliche Handreichung sowohl für Prediger, die sich von der Väterauslegung der Evangelien bereichern lassen wollen als auch für jeden interessierten Laien und man kann nur hoffen, daß sich nach der jetzt schon in zweiter Auflage vorliegenden italienischen Übersetzung auch ein deutscher Verlag für eine Übertragung interessiert.

H. J. SIEBEN S. J.

VODOFF, VLADIMIR, *Naissance de la chrétienté russe. La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XI^e-XIII^e siècles)*. Paris: Fayard 1988. 493 S.

Bei der Flut der teils optimistischen, teils kritischen Berichte über die Russisch-orthodoxe Kirche aus Anlaß der Tausendjahrfeier der „Taufe der Rus“ (988–1988), die – mit Ausnahme der Armenier und Georgier – alle christlichen Konfessionen auf dem Territorium der Sowjetunion (bzw. in der Emigration) betrifft, ist man froh, neben der journalistischen Fließbandproduktion, neben schönen, aber oft wenig informierten

Bildbänden oder Kongreßakten mit meist recht disparaten Einzelbeiträgen auch einmal ein Buch in die Hand zu bekommen, das nicht nur eigens für das Jubiläumsjahr verfaßt wurde, sondern auch auf eine eigene, jahrzehntelange Detailforschung im Bereich der altrussischen Geschichte zurückgreifen kann. Der Verf., Historiker an der Pariser „Ecole pratique des Hautes Etudes“, ist zwar russischer Abstammung, doch zugleich bestens vertraut mit der westlichen Mediävistik und darum besonders geeignet, auch dem Nichtspezialisten im Vergleich mit Bekanntem ein weithin unbekanntes Neuland zu erschließen. Diese Aufgabe ist deshalb nicht leicht, weil: a) schriftliche Quellen aus vormongolischer Zeit uns im Vergleich zum Westen nur in erheblich geringerem Umfang vorliegen; b) diese Quellen noch längst nicht alle kritisch ediert und erschlossen sind; c) die Beschaffung von Manuskripten (Mikrofilmen) aus sowjetischen Staatsbibliotheken (Sammellager ehemaliger Klosterbibliotheken!) administrativ äußerst erschwert wird (dasselbe gilt z. T. auch für die Arbeit vor Ort).

Das Buch gliedert sich in zwei Teile etwa gleichen Umfangs: einen eher geschichtlichen Teil (29–196), der den langsamen, äußeren Prozeß der Christianisierung und den Aufbau der Kirche als Institution (Pfarreien, Klöster) schildert, und einen betont reflexiv-analytischen Teil (199–363), welcher den Tiefgang dieser Christianisierung in Kultur und Gesellschaft, in Literatur und Kunst ausloten will. Eine Reihe von Sacherklärungen (379–389), chronologische Tabellen (391–404), eine ausführliche Bibliographie zu den Originalquellen (Übersetzungen) und zur Sekundärliteratur (in Auswahl; 405–446), eine genealogische Tafel (Fürsten) und Landkarten sowie ein Personen- und Sachregister (447–489) beschließen den Band. Aus Raumgründen ist es nicht möglich, den reichen Inhalt des anregenden Buches hier im einzelnen wiederzugeben; der regelmäßige Bezug auf die Quellen (samt der gediegenen Bibliographie im Anhang) können sicher auch dem Fachmann noch neue Aspekte des russischen Christentums erschließen (NB: Verf. vermeidet sowohl im Titel wie im Text die im Westen jetzt allgemein übliche, nuanciertere Sprachregelung, das Wort Rus' und seine Derivata nicht einfachhin nur auf die Russen, sondern auf alle Ostslaven [10]: Ukrainer, Weißruthenen und Großrussen, [als Erben der Rus'] zu beziehen; leider verbergen sich hinter scheinbar zweitrangigen, gegenteiligen Sprachregelungen, wozu auch die traditionelle Zuweisung der kyrillischen Schrift an die slavische Orthodoxie, der lateinischen an die slavischen Katholiken gehört [19], im Laufe der Geschichte viele menschliche Tragödien).

Verf. legt im Vorwort (12 f.) Wert auf die Feststellung, daß er kein neues wissenschaftliches Werk schreiben, sondern im wesentlichen die Ergebnisse der bisherigen Forschung vorlegen wolle, wobei er die Unterschiede zwischen gesicherten und ungesicherten Ergebnissen nicht verwischen möchte; diese Absicht hat allerdings zur Folge, daß die Zahl der eingebauten, quellenmäßig nicht belegten (bzw. nicht belegbaren) Hypothesen beträchtlich anschwillt (63, 79, 87 f., 104, 186, 189, 191 f., 232, 280, 293, 310, 325, usw.). Dennoch ist der erste, geschichtliche Teil insgesamt besser gelungen; in der theologisch-praktischen Auswertung der Kiever Literatur finden sich z. T. gravierende Fehler, bei denen man nicht genau weiß, ob man sie eher der Termintot, dem vorschnellen Anschluß an inkompetente Autoren oder einfachhin der Überschreitung der eigenen Zuständigkeit zuschreiben soll. Gehen wir die entsprechenden Stellen der Reihe nach durch, damit sie in einer eventuellen Neuauflage berücksichtigt werden können.

Das antiheidnische Slovo, das Gregorios von Nazianz zugeschrieben wird (38), ist keine Bearbeitung von dessen Predigt zur Theophanie (PG 36, 312–332), sondern nur ein Pseudepigraph (vgl. mein Buch: *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' [988–1237]*, München 1982, 255). Die theologische Geschichtsschreibung geht weder in Byzanz und noch weniger im Westen allein auf Eusebios von Kaisareia zurück (62); deren chiliastische wie antichiliastische (z. B. Augustinus, *De civ. Dei*) und nicht zuletzt auch antirömische Tendenzen lassen sich nicht auf ihn zurückführen. Da die Anmerkungen keine Literaturbelege bieten, ist der kumulative Verweis auf z. T. sich widersprechende Autoren nicht gerade hilfreich (63; besser: 82). Ein „theoretisch-spekulativer Unterricht“ ist in Byzanz (im Unterschied zur Rus' genannt!), zumindest in der Theologie, für keine Epoche bezeugt (104). Die Annahme einer „Vita“ des Antonij

Pečerskij (163; 183) als Gründer des Kiever Höhlenklosters ist nach den (nicht zitierten) Forschungen von R. D. Bosley (A History of SS. Theodosij and Antonij of the Kievan Caves Monastery, from the 11th to the 15th Century, Yale University 1980; ders., A. A. Šachmatovs These einer verschollenen Vita des hl. Antonij, in: G. Birkfellner, Sprache und Literatur Altrußlands, Münster 1987, 1–5 / = Studia slav. et balt., 8) überholt. Ferner ist der Hinweis auf die Gründung des Höhlenklosters durch „Tränen, Fasten, Beten, Wachen“ (Nestorchronik) wohl nicht als Ausschluß von Spendegebern (167), sondern im Hinblick auf eine bestimmte Spiritualität zu deuten, die auf ihren Anfängen in selbstgegrabenen Höhlen aufbaut (vgl. E. Benz, Die hl. Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche, in: ErJb 22 [1953], 365–432); ebenso hat die bewußte Verbindung zum Athos, d. h. zur Tradition anerkannter Mönchsväter, nichts mit (ohnein unbezeugten) Autonomiebestrebungen gegenüber der Metropolie zu tun (169). Die bei Kirill von Turov (170) beigefügte, auch von sowjetischen Autoren stets angeführte Jahreszahl 1182 kann sich weder auf das Abfassungsdatum einer seiner Schriften noch sein unbekanntes, aber vor 1182 liegendes Todesdatum beziehen (vgl. *Christentum*, 96). In der Bewertung der von Feodosij Pečerskij übernommenen Studienregel schließt sich Verf. immer noch der veralteten Ansicht E. E. Golubinskijs an (175); inzwischen sind aber nicht nur durch die Untersuchung von M. Lisicyñ (St. Petersburg 1911), sondern vor allem durch die Editionen von D. M. Petras (The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite: Novgorod-St. Sophia 1136, Rom 1982/Mschr.) der liturgische, sowie von D. S. Iščenko („Ustav studijskij“ po spisku XII v. [Fragmenty], in: Istočniki istorii russk. jazyka, Moskau 1976, 109–130) und von F. Korotkov (Gesamtedition der Disziplinarordnung in vier Teilbänden, nach Cod. GIM 330 [380], mit Quellenanalyse und Facsimile der Handschr., Leningrad 1986/Mschr.) der disziplinarische Teil im Wortlaut bekannt und damit ein völlig neuer Forschungsstand erreicht. Bei den Klausnern (zatvorniki) hätte man auch noch Kirill von Turov erwähnen können (178), der nach dem Zeugnis seiner Prologvita als „stolpnik“ lebte. Auch die Klosterliste Golubinskijs (184) hat inzwischen wertvolle Ergänzungen und Korrekturen erfahren (vgl. S. Senyk, Woman's Monasteries in Ukraina and Belorussia to the Period of Suppressions, Rom 1983, Nr. 35–38, 125/ = OrChrA 222). Unschön und auch unzutreffend erscheinen die Ausdrücke „services de *requiem*“ (187) und „messe de *requiem*“ (195), die an das Dekor des 19. Jahrhunderts, jedenfalls an vergangene Zeiten erinnern und damit neben der fehlenden Aktualisierung auch nicht den Charakter der ostkirchlichen Totengottesdienste zum Ausdruck bringen. Der liturgische Abendgesang „Φως ἰλαρόν“ stammt nicht aus dem 2. Jahrhundert (207), sondern wird erstmals in dem 374/75 verfaßten Basileios-Traktat „De spiritu sancto“ (Kap. 29, nr. 62b) erwähnt (was ein höheres Alter nicht ausschließt). Die Nachkonsekration des (zuvor vergessenen) Weines ist kein „unbegreiflicher“ (215), sondern der in Ost und West seit jeher übliche Vorgehensmodus und beweist nur die Relativität des von der Orthodoxie stets behaupteten Vorranges der Epiklese vor der Wandlung (Westen). Die dem Metropoliten Georgij zu Unrecht zugeschriebenen „Zapovedi“ (*Christentum*, 172) sollten vielleicht besser mit „Gebote“ (statt mit „Regel“: 216) wiedergegeben werden, um Verwechslungen mit den sonst gleichlautenden Schriften der Metropoliten Ioann II. und Kirill II. zu vermeiden. Zwar ist das Fortleben heidnischer Bräuche im Christentum (Doppelglaube, „dvoeverie“) kein speziell russisches Phänomen (229), wohl aber die im Vergleich zu Byzanz und zum Westen (vgl. z. B. Martin von Braga, „De correctione rusticorum“) fehlende geistige Auseinandersetzung mit dem Heidentum (Aberglauben); mit der Bezeichnung „dvoeverie“ wird in der Rus' übrigens auch das Schwanken zwischen den Riten (230f.; 309) versehen. Am Anfang der christlichen Heiligenverehrung stehen – mit Ausnahme Mariens – ausschließlich die Märtyrer, nicht die in Lebensführung und Todesstunde erbaulichen Bekenner (242); literarisch entspricht dem der zeitliche Vorrang der „Passio“ vor der „Vita“. Inwiefern man behaupten kann, Fürst Vladimir Monomach scheine die Person des Erlösers nicht zu kennen, wenn er doch im zweiten Teil seines „Poučenie“ ausdrücklich die Übung des Jesusgebetes empfiehlt, bleibt mir schleierhaft (250; vgl. auch: 377); die Ansicht, daß er dem Juden- oder Schöpfergott den Vorzug gebe, wenn er sich an Johannes Exarchos' „Hexaëmeron“ anlehnt, bedeutet ebenfalls den Er-

satz der natürlichen Erklärung durch eine Überinterpretation. Andererseits bleibt das durch den (nicht zitierten) Konvertiten G. M. Barac (*Christentum*, 78, Anm. 360) aufgeworfene Postulat, dem auffällig jüdisch-alttestamentlichen Einfluß in der Literatur der Kiever Rus' genauer nachzugehen, weiterhin bestehen (277; 375). Daß nicht nur bei Feodosij Pečerskij (253), sondern in der Kiever Theologie insgesamt (vielleicht mit Ausnahme der Passio [Skazanie] für Boris und Gleb) keine Spuren der Mystik auszumachen sind, ist angesichts der Gründerfunktion dieser ersten Heiligen- und Autorengeneration gleichfalls normal. Um festzustellen, ob Kirill von Turov eine aktuelle Dekadenz im Mönchtum seiner Umgebung tadelt und ob in seinen Schriften reale Widersprüche enthalten sind (254, 256), müßte zunächst einmal – wie auch in vielen anderen Fällen – ein kritischer Quellenapparat erstellt werden, der uns erlauben würde, Eigengut von der übernommenen Überlieferung (in slavischer Übersetzung!) zu trennen; ferner müßte bedacht werden, welche selbstverständlichen Spannungselemente sich aus dem christlichen Paradox ergeben, das sich immer zwischen den unaufhebbaaren Polen Gesetz und Gnade, Furcht und Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Freiheit und (Einsicht in die) Notwendigkeit, usw. bewegt. Im übrigen ist der Namen des Iumen Vasilij (255) als Adressat der zweiten Mönchsrede Kirills erst nach seinem Tode interpoliert worden (*Christentum*, 152). Eine der gravierendsten Fehlinterpretationen des ganzen Buches stellt aber die Behauptung dar, Kirill von Turov vertrete an einer Stelle seiner ersten Mönchsrede eine monophysitische Christologie (255; 354; vgl. auch schon in: RHR 203 [1986], 289); das Ausmaß der Verwirrung unter den „Spezialisten“ wird vollends deutlich, wenn just dieselbe Stelle einen sowjetischen Autor („suggestives Werk“: 445) dazu verleitet, Kirill des Arianismus zu verdächtigen (A. F. Zamaleev/V. A. Zoc, *Mysliteli Kievskoj Rusi*, Kiev 1981, 104 f.; A. F. Zamaleev, *Filosofskaja mysl' v srednevekovoj Rusi*, Leningrad 1987, 149; weitere, unkritische „Nachbeter“ ließen nicht auf sich warten). Worum geht es nun tatsächlich? Kirill greift in seiner Aussage, Christus werde Mensch genannt „nicht dem Bilde nach, sondern dem Gleichnis“ (ne obrazom, no priteju: vgl. *Trudy otd. drevnerussk. lit.* 12 [1956], 342, Z. 4–11) nur auf eine schon durch Klemens von Alexandria und Origenes geprägte Exegese zu Gen 1, 26 f. zurück, die davon ausgeht, daß der Mensch einen Aufstieg vom freien Entwurf (εἰκὼν/Bild) zur zwar angelegten, aber von jedem Individuum neu zu verwirklichenden Gottähnlichkeit (ὁμοίωμα-ὁμοιωσις/Gleichnis) zurückzulegen hat – also den Weg der μίμησις τοῦ Χριστοῦ, während Christus als die wesensgleiche εἰκὼν τοῦ Θεοῦ (Kol 1, 15) die Gottähnlichkeit eben nicht erst durch wachsende Teilhabe (μετοχή) erlangen mußte (vgl. dazu: H. Merki, *Ὁμοίωσις θεῶν*. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg/Schweiz 1952). An diesem Punkt fehlt es einfach an fundamentalen Kenntnissen auf dem Felde der griechischen Patristik, die nicht durch die gerade bei hinterrangigen, sowjetischen Autoren festzustellende Sucht, in der Rus' um jeden Preis Spuren eines „rationalistisch-autonomen“, d. h. häretischen Denkens aufzuspüren, aufgewogen werden können. Abwegig erscheint auch der Versuch, dem eschatologisch geprägten „Maximalisten“ Avraamij von Smolensk den Minimalisten (?) Kirill gegenüberzustellen (257), der doch gerade die uns heute überzogen erscheinende Forderung (Ende der 2. Mönchsrede) aufgestellt hat, jeder wahre Christ müsse Mönch werden, und zu diesem Zweck sich nicht gescheut hat, auch die Schrecken des Endgerichts einzusetzen (1. Mönchsrede, u. a.). Die slavische Bezeichnung für „Märtyrer“ (mučenik) gilt übrigens als Übersetzung zweier griechischer Termini: „μάρτυς“ und „ἀθλόφορος“ (257). Bei der altrussischen Bezeichnung für „Lateiner“ hätte man neben den „Deutschen“ (261) auch noch „Varäger“ erwartet. Der für die byzantinische Herrscherideologie wichtige Diakon Agapetos (6. Jh.) findet sich übrigens auch unter den Autoren des „Izbornik 1076“ (264). Ähnlich wie der oben beanstandete Ausdruck Requiem ist auch die Bezeichnung „Kruzifix“ für das ostkirchliche Kreuz irreführend, auf dem der Leib Christi höchstens aufgemalt oder eingraviert ist; was die Vorbehalte gegenüber dem schnell formelhaft gewordenen Kreuzkuß der Laien (bei Vertragsabschlüssen, usw.) angeht, so wäre auch noch auf eine Stelle in der Mahnrede des Novgoroder Erzbischofs Il'ja zu verweisen (L. K. Goetz, *Kirchenrechtliche u. kulturgeschichtliche Denkmäler Altrußlands*, Stuttgart 1905, 378 f./§ 21). In der christologischen Deutung

des Königtums steht Papst Gregor d. Gr. (280) schon auf den Schultern seines Vorgängers Leo d. Gr. (vgl. P. Stockmeier, *Leos I. Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik*, München 1959). Wenn der Antwortbrief des Metropolitens Ioann II. auf das Angebot der *communio* von seiten des Gegenpapstes Clemens III. (die bisher beste Quellenanalyse stammt von dem nicht zitierten Herausgeber S. Oikonomos: *Christentum*, 175) als Teil eines antilateinischen „Corpus“ bezeichnet wird (307), so ist nicht klar, was damit gemeint sein soll; die im 13. Jahrhundert entstandene Kirchenrechtssammlung („Kormčaja kniga“), in die es Aufnahme fand, ist jedenfalls nicht durchgängig antilateinisch (vgl. die nicht zitierte, neue Edition: Ja. N. Ščapov, *Drevneslavjanskaja Kormčaja XIV titulov bez tolkovanij* [Trud V. N. Beneseviča], II, Sofia 1987); vielleicht sollte auch vermerkt werden, daß die Legende von „Petrus, dem Stotterer“ (Pëtr Gugnivyj) unverändert aus Byzanz (*Christentum*, 20, Anm. 88) übernommen wurde (308). Während im Text von „den Schriften“ des Feodosij Grek die Rede ist (309), wird ihm im Quellenanhang (415) fälschlich nur eines der polemischen Mahnschreiben zuerkannt (die früher meist Feodosij Pečerskij zugeteilt wurden). Das Datum der Übertragung der Reliquien des hl. Nikolaos nach Bari liegt genau fest: nicht 1086 (315), sondern 1087 (4. September). Verf. widerspricht sich selbst, wenn er die alte ungarische Königsresidenz Visegrád (an der Donaubeuge, zwischen Esztergom und Budapest) als „in der Slowakei“ gelegen und zugleich als slavisches Kulturzentrum „in Ungarn“ bezeichnet (324). Mehrfach (354; 370) ist von den „sechs ökumenischen Konzilien“ die Rede, die die byzantinische Christologie (Theologie, Liturgie) formuliert hätten; üblicherweise spricht die Orthodoxie von den sieben ökumenischen Konzilien, und gerade die 1200-Jahrfeier des II. Nicänums (787–1987) hat gezeigt, welche Bedeutung diesem auch heute (Zusammenhang zwischen Bildertheologie und Inkarnation Christi) dort beigemessen wird. Was die einzigartige Originalität des angeblich die griechische, slavische und lateinische Kultur umgreifenden Metropolitens Ilarion angeht (353; die gleiche Frage betrifft auch den Marienkult des Andrej Bogoljubskij in Vladimir/Kljaz'ma: 372), so muß wieder auf die noch ausstehende Quellenkritik verwiesen werden; als Exeget im klassischen Sinne kann er jedenfalls trotz des fleißigen Schriftgebrauchs nicht bezeichnet werden. Zwar gibt es deutliche Teilparallelen zwischen den Täuferherrschern in Byzanz und in der Rus' (d. h. zwischen Konstantin d. Gr. und Vladimir), aber insgesamt können das Christentum bzw. die Kirche in der Rus' nicht einfachhin als „konstantinisch“ (365) bezeichnet werden (vgl. dazu meinen Artikel: *Grundzüge altrussischer Theologie [988–1237]*: I. Fürstenkirche, hierarchische Kirche oder Volkskirche?, in: *Les pays du Nord et Byzance* [Scandinavie et Byzance], Uppsala 1981, 195–201). – Die vorgenannten Verbesserungsvorschläge – es sind nicht alle möglichen, aber die wichtigeren – haben nicht jeweils das gleiche Gewicht; es soll damit auch keineswegs ein nicht für das Fachpublikum geschriebenes Buch nachträglich in diese Richtung aufgebessert werden; auch mit diesen Ausstellungen bleibt das Werk lesenswert, selbst wenn manchmal größere Vorsicht, Zurückhaltung und Sorgfalt im Recherchieren wünschenswert wären.

Auch in den Anmerkungen und Anhängen ist noch einiges richtigzustellen. Das „Filioque“ ist nicht erst im sechsten, sondern schon im fünften Jahrhundert in Spanien ins Credo (388, Anm. 12) eingefügt worden (vgl. AHC 16 [1984], 299). Bei der verdienstvollen Edition von E. Benz (*Russische Heiligenlegenden*; 408) wäre auf die zweite, leider unveränderte Auflage zu verweisen (Zürich 1983); auch die „Russische Geschichte“ von G. Stökl (424) ist inzwischen in fünf Auflagen erschienen. Der vermeintliche Brief des Photios an den armenischen Katholikos Zacharias (410) ist ein Pseudepigraph (vgl. Photii Epistulae et Amphilochia, vol. III: ed. B. Laourdas/L. G. Westerink, Leipzig 1985, XI). Die Aufteilung der Werke zwischen Feodosij Pečerskij und Feodosij Grek (415) entspricht – wie schon bei ihrem letzten Editor, I. P. Erëmin – nicht dem tatsächlichen Forschungsstand (*Christentum*, 179f.). Wie man einem sowjetischen Literaturlexikon eine „ausgezeichnete“ Bibliographie (425, oben) zusprechen kann, das die nichtsowjetische Slavistik – von einigen üblichen Ausnahmen abgesehen – ignoriert, bleibt mir unerfindlich. Bei den Literaturangaben zur Taufe der Fürstin Olga (429) hätte man noch die Arbeiten von D. Obolensky nennen können. Auf der Landkarte (Rus', 11–13. Jh.: 455) vermißt man das Bistum Sarai (Hauptstadt

der „Goldenen Horde“). – Was die Druckfehler betrifft, so weist deren lange Liste (besonders in der Bibliographie!) ein Kuriosum auf: die Bezeichnung eines westgotischen Heiligen (Spanien) als „Arier“ (statt „Arianer“; franz.: aryen bzw. arien: 279); weitere Versehen – jeweils in korrigierter Form angegeben: 38, Z. 4: patristiques; 153, Z. 4: personae; 165, Z. 5: à l'intention; 173, Z. 31: Ksylvourgou; 175, Z. 32: Golubinski; 200, Z. 31: Cyriaque; 217, Z. 27: jeunes; 240, Z. 17: Golubinnye; 304, Z. 16: Orphanotrophe; 310, Z. 1: Osten; 343, Z. 7: Picchio; 351, Z. 37: autekousiou; 380, Z. 22: boliarin; 382, Z. 35: tserkov; 399, Sp. 3, unten: Mstislav; 404, Sp. 4: Joseph (falsche Type); 405, Z. 15: Cristianesimo; Z. 17: CFHB (fehlt); Z. 25: Christianisme; 409, Z. 20: Schisma; 410, Z. 5: Gotenkriege; Z. 23: Studi e Testi; 411, Z. 7: Orientalis; Z. 43: Théodore; 412, Z. 18: Loening; 431, Z. 4: Reinhold; Z. 24: Edition DDR; Z. 38: Rußland; 414, Z. 28: Heiligen; 418, Z. 30: kratkoj; 420, Z. 28: Žitie; 421, Z. 14: Naukova; 422, Z. 13: Raccolta; Z. 27: Mittelalter; Z. 28: Studien; östlich; 424, Z. 26: Niedergang; Z. 35: russisch; 425, Z. 6: Sowjetforschung; 427, Z. 36: byzantinischen; 428, Z. 1: der Vorname des verdienten Assumptionisten Grumel lautet Venance (nicht: Vicence); 430, Z. 13: Čubatyj; Z. 17: Ukrainian; Z. 34: jurisdiktionellen; Z. 37: Hochschulen; 431, Z. 21: griechischstämmigen; Z. 30: Mittelalter; Z. 35: prosopographie; 432, Z. 10: Abhandlungen, 18/19; 433, Z. 15: Stichworten; Z. 16: Berücksichtigung; 434, Z. 12: Likhatchev; Z. 19: russisch-orthodoxen; 435, Z. 35: žitija; Z. 37: russischen; Z. 38: Anfängen; 436, Z. 6: Freien; Z. 22: Bercoff; 437, Z. 8: Karol; 438, Z. 29: an der Freien; 439, Z. 17: Byzantini-stik 32/2 (1982); 440, Z. 29: im; Z. 34: Seemann; Theorie u. Geschichte der Literatur u. der Schönen Künste, 24 (mehr. Fehler); 444, Z. 24: Apophthegmata; 486, Sp. 1, Z. 10: Feognost; Z. 22: Maximin; Z. 32: archév. – Verf. mag an dieser Liste erlauben, daß der Rez. das Buch recht eingehend studiert hat – so eingehend, daß am Ende nur noch lose Faszikel und Blätter übrig blieben (die relativ billige Ausstattung – Papier, Einband – hängt einfach mit dem für weitere Kreise noch erschwinglich gehaltenen Preis – 150 Ffrs. – zusammen).

Zum Schluß sei noch auf einen Punkt eingegangen. In seinem schon erwähnten Rezensionenartikel (*La théologie dans la Russie de Kiev? Notes critiques*, in: RHR 203 [1986], 281–294, hier: 294) kommt Verf. am Ende noch auf die bildende Kunst in der Rus' zu sprechen (vgl. im Buch: 328–340) und gibt zu verstehen, daß erst mit ihrer Einbeziehung die volle Vision der Kiever „Theologie“ möglich sei. Auf diese dort eher nüchtern vorgetragene Meinung stößt man immer wieder; G. Florovsky ging sogar soweit, daß er die bildende Kunst für den einzig bleibenden Kulturbeitrag der Rus' hielt (*The Problem of Old Russian Culture*, in: Slav. Rev. 21 [1962], 1–15). Hier scheint mir ein unbewußter Minderwertigkeitskomplex auf russischer Seite durchzuschlagen, die angesichts der quantitativen Unterlegenheit ihrer mittelalterlichen Literatur im Vergleich mit der abendländischen gerne die Kunst als Lückenbüßer oder zusätzlichen Stützpfeiler einsetzen möchte; nichtrussische, vom Westen enttäuschte und dem Irrationalen nachjagende Autoren lassen sich dagegen gerne vom „exotischen“ Reiz der Ikonenmalerei zu ähnlichen Urteilen verleiten. Die scheinbar umfassendere Position bedeutet also in Wirklichkeit eher ein Ausweichen; mit dieser Feststellung ist nichts gesagt gegen die Kunst oder die Untersuchung einer Wechselbeziehung zwischen Literatur und Kunst (vgl. z.B. den ausgewogenen Artikel von O. V. Tvorogov, *O vzaimodejstvii literatury i živopisi v Drevnej Rusi*, in: Russk. lit. 1981, 4, 95–106); wenn man aber nicht mehr Literatur mit Literatur vergleichen kann – und diese Aufgabe ist angesichts der Beschaffungsmöglichkeiten in der UdSSR und anderswo ohnehin schon nicht leicht! –, dann ist dem gegenseitigen Verständnis, das so oft beschworen wird, kein Dienst getan, es sei denn ein (russischer?) Bärendienst. G. PODSKALSKY S. J.

THÉREL, MARIE-LOUISE, *A l'origine du décor du portail occidental de Notre Dame de Sens: Le Triomphe de la Vierge-Eglise*. Sources historiques, littéraires et iconographiques. Paris: Editions du CNRS 1984. VIII/374 S., 148 Abb.

Die vorzustellende Untersuchung will ihr Doppelthema, nämlich die Entwicklung des mariologisch-ekklesiologischen Motivs der Jungfrau-Kirche zu erhellen (337), in doppelter Methode angehen: kunst- und theologiegeschichtlich. Die Verf. hat vier her-