

das eine eindeutige Anspielung auf das Tempel-Weihegebet Salomos und ein Hinweis darauf, dass die Gottesgebärerin als Tempel des Neuen Testaments den Tempel des Alten Bundes überbietet.

Schließlich: wenn im Hymnus »Ehre« am Fest der Verklärung Christus »als die Herrlichkeit des Einzigezeugten vom Vater« besungen wird (Bd. III, S. 277), wäre ein Hinweis auf Joh 1, 14 angebracht gewesen. Dagegen gibt es für den gelegentlichen Hinweis auf Ps 113, 11 in Bd. III, S. 264 zitierten Gesang keine Grundlage.

Genau so verdienstvoll wie die Nachweise von Schriftziten sind die aus den Werken der heiligen Väter, die sich wiederholt in den Anmerkungen finden.

Band IV enthält im Anhang Melodien zu den Stichira Prosomia, die es ermöglichen, die Stichiren zu »Herr, ich ruf zu Dir« nicht nur nach den acht Tönen in Angleichung an die gesungenen Psalmverse, sondern – so wie ursprünglich vorgesehen – »nach einem Modell« zu singen. Das erlaubt einen in der russischen Kirche selten begegnenden Reichtum an Melodien. Auf der anderen Seite hat sich die Ausrichtung an den »Avtomela« mit ihrer festgelegten Zahl von Silben für die Übersetzung der Texte nicht positiv ausgewirkt.

Die drucktechnische Gestaltung der Minäen Vater Peter Planks ist eine reine Freude. Die Bände mit hellbräunlichen Leder sehen einfach schön aus. Das Papier ist wie bei älteren Drucken in vornehmem, blendfreien lesefreundlichen Elfenbeinton gehalten. Die Texte selbst sind um der besseren Lesbarkeit willen schwarz und fett, alle anderen Angaben normal, z.T. schwarz, z.T. in roter Farbe normal gedruckt. Schwarz und nicht fett gedruckt sind auch die Parömien, die musikalischen Muster in Bd. IV sowie Synaxarien und Anmerkungen. Die in liturgischen Büchern auch sonst übliche rote Farbe der Überschriften zu den Festen und der »Rubriken« erleichtert nicht nur den Gebrauch, sondern verschönt zugleich die Bände.

Insgesamt schließen die Übersetzungen von Erzpriester Peter Plank eine empfindliche Lücke. Sie sind philologisch so musterhaft genau, dass keine Neuauflage an ihnen wird vorübergehen können. Als vorläufig endgültige Übersetzung würde ich mir aber eine Ausgabe wünschen, die mehr Rücksicht nimmt auf die »normalen« Gegebenheiten der deutschen Sprache.

Karl Christian Felmy, Effeltrich

Niels Gaul, Thomas Magistros und die spätbyzantinische Sophistik. Studien zum Humanismus urbaner Eliten in der frühen Palaiologenzeit, (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Bd. 10), Wiesbaden: Harrassowitz 2011, 500 S., 84 €, (ISBN 978-3-447-05697-7)

Der Verfasser (im Folgenden: G.) legt hier die für den Druck überarbeitete und erweiterte Fassung einer unter Anleitung von Erich Trapp verfassten Dissertation vor, mit welcher er 2005 an der Universität Bonn promoviert wurde. In der Folgezeit erhielt er während eines zweijährigen Studienaufenthaltes am Lincoln College in Oxford vor allem von Elizabeth Jeffreys wertvolle Anregungen für den nunmehr erschienenen Band.

In einem ersten Teil führt G. unter dem Stichwort „Die spätbyzantinische Sophistik“ in den geistesgeschichtlichen Hintergrund der vielseitigen literarischen Tätigkeit seines Titelhelden ein, den er im zweiten Teil als Lehrer und Gelehrten, als Rhetor und schließlich auch als Mönch ausführlich vorstellt. Die Benutzung des Werkes wird durch zwei wichtige Appendizes

erleichtert. App. 1 (S. 387-414) ist ein umfassendes Werkverzeichnis des Magistros (M.) (1. Grammatische und rhetorische Lehrschriften, 2. Rhetorisches Oeuvre), App. 2 (S. 415-428) ist der handschriftlichen Überlieferung seines rhetorischen Oeuvres gewidmet. Von besonderer Bedeutung sind vier Handschriften. Drei von ihnen bezeichnet G. als „Werkausgaben“ der Schriften des Magistros (S. 415-424), nämlich Vat. gr. 714 (Sigle Vat.; das erste Folio ist auf dem Einband des Buches kopiert), Rom, Vallicell. gr. C 82 (R) und Vat. Palat. gr. 374 (P). Wichtig ist auch Upsal. gr. 28 (Q), eine Miszellenhandschrift, die außer Werken des M. (foll. 317r-394v) rhetorische und theologische Texte zahlreicher anderer Autoren enthält (S. 425-427). Schließlich nennt G. noch drei weitere Miszellenhandschriften, die neben anderen Texten auch einige Werke des M. enthalten (S. 427f.). Das Buch wird abgerundet durch 1) je ein Verzeichnis der Quellen sowie der Sekundärliteratur einschließlich der Editionen, 2) 8 Tafeln (wichtige Seiten einschlägiger Handschriften)¹, 3) je ein Register zitierter Stellen (S. 477-485), historischer Personennamen (S. 486-492), moderner Autoren (S. 492f.), der Topo- und Ethnonyme, der Sachen (in Auswahl) und der zitierten Handschriften (S. 493-500).

Es ist ein besonderer Vorzug dieser Arbeit, dass sie durchwegs direkt aus den Quellen gearbeitet ist, die G. in der Regel zuerst in (seiner eigenen) Übersetzung und dann nach dem griechischen Text zitiert. Nach welcher Edition der griechische Text einer Quelle jeweils zitiert wird, ist nach folgendem System angegeben (Beispiel: Zitat S. 113): Falls es sich nicht um M. selbst handelt, entnimmt man dem einleitenden Text den Namen des Verfassers (hier Gregoras; die Kenntnis seines Vornamens Nikephoros, nach dem ihn das Quellenverzeichnis zitiert, wird vorausgesetzt), sucht diesen Namen im Quellenverzeichnis (S. 429-432), in dem die zitierten Werke unter Angabe des Herausgebers aufgelistet sind (hier Kürzel hist. mit der Angabe Schopen und Bekker, S. 431) und schlägt dann diesen oder diese Herausgeber im Verzeichnis Literatur und Editionen nach (hier also Schopen und Bekker, S. 459).

G. behandelt einen Gelehrten, der nach herrschender Meinung weniger bedeutend, aber doch charakteristisch für seine Epoche war, die G. als „spätbyzantinische Sophistik“ bezeichnet. Er versucht zu zeigen, dass die Gelehrten dieses Typs trotz ihres steif und leblos wirkenden attizisierenden „Soziolekt“ (Jargon einer sozial definierten Gruppe) durchaus ihre Rhetorik im Kontakt mit der umgebenden Gesellschaft pflegten, und es war kein Geringerer als Max Treu (1899), der M. in diesem Sinne als stark ausgeprägte, lebensvolle Persönlichkeit skizziert hatte. Doch hat auch M. sich selbst gelegentlich besorgt geäußert, der Gelehrte dieser Epoche könne zu Stein erstarren wie Niobe und in seiner Gesellschaft die Rolle eines Fossils spielen. Im Abschnitt „Methodik“ (S. 7f.) jedoch urteilt G.: „Die mittelalterliche rhetorische und künstlerische Produktion ... war ... zweckgebunden; sie ist von gesellschaftlichen Faktoren ... auf keine plausible Weise zu trennen.“ Und er betont, dass Rhetorik und paideia keine autonome Erscheinung waren, sondern dass eine wechselseitige Beziehung zwischen den Gebildeten und ihrer Gesellschaft bestand.

Der Leser des theologisch orientierten Orthodoxen Forums wird vor allem nach dem religiösen Aspekt in Leben und Werk des M. fragen. In diesen Zusammenhang gehört vor allem sein Eintritt in ein Kloster. G. kann sichern, dass der etwa um 1280 geborene (S. 5) und nicht vor 1348/49 gestorbene M. (zu seiner letzten Bezeugung als Lebender siehe S. 220) jedenfalls nicht später als im Mai 1328 (S. 338), also etwa in den vierziger Jahren seines

¹ In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass auf S. V (nach der Titelseite des Buches) eine weitere Handschriftenseite kopiert ist, aus der Handschrift F (Ferrara), auf der M. mit seinem Taufnamen „Thomas“ bezeichnet wird).

Lebens, Mönch wurde. Er dürfte also etwa 25 Jahre seines ca. 70 Jahre währenden Lebens im Kloster verbracht haben. Die Frage, um welches Kloster in Thessalonike es sich handelte, kann G. nicht mit Sicherheit beantworten (S. 341f.). Jedenfalls erhofften sich die Mönche dieses Klosters vom Kaiser wirtschaftliche Unterstützung, wie aus einem Brief des M. an den Staatsmann Theodoros Metochites hervorgeht.² Als Grund seines Weges ins Kloster nennt M. in diesem Schreiben die innere Einkehr und Besinnung, die er sich hier erwartete, wenn auch der äußere Anlass für die Wahl des monastischen Lebens eine Augenkrankheit und die daraus sich ergebende Hilfsbedürftigkeit gewesen sein dürfte. Beginnend mit dieser Krankheit, entwirft er eine im weiteren Verlauf idealisierende Motivierung des Klosteraufenthaltes mit folgenden Worten: „So erzwingt der Zustand meiner Augen <den Klosteraufenthalt>, und davon abgesehen, welcher³ vernünftige Mensch würde nicht die innere Einkehr begehren, die ... den Odem der Seele ganz und gar rein und sauber und ganz unvermischt mit jeder materiellen Nichtigkeit bewahrt, indem sie den Geist sammelt und zusammenhält und nicht zulässt, dass er zerstreut und von den Wogen der Welt überschwemmt wird, aber auch den Sinn darauf richtet, sich des Schöpfers zu entsinnen und aufzusteigen, ganz von Gott erfüllt zu sein und sich einzig um die göttlichen Belange zu bekümmern.“ (Τὸ τε γὰρ τῶν ὀφθαλμῶν οὕτως ἐσαναγκάζει, χωρὶς τε τούτου, τίς οὐκ ἂν εὖ φρονῶν τῆς ἡσυχίας ἐρώη ..., τὸν τῆς ψυχῆς αἰθέρα καθάπαξ τηρούσης εὐκρινῆ καὶ καθαρὸν καὶ μαλ' ἀμιγῆ παντὸς ὑλώδους καπνοῦ, τῷ τὸν νοῦν συνάγειν καὶ συνέχειν καὶ μὴ συγχωρεῖν διαχεῖσθαι καὶ κατακλυσμὸν ὑπομένειν ὑπὸ τῶν τοῦ κόσμου ῥοθίων, ἀλλὰ καὶ τοῦ πεφυκότος μεμνήσθαι παρασκευάζειν καὶ ἄνω φέρειν καὶ πάντ' ἐνθεοὺς εἶναι, μόνὰ τὰ δαιμόνια περιεργαζόμενον πράγματα.)

Es gibt mehrere Anzeichen dafür, dass M. seit seinem Eintritt ins Kloster nur noch selten in Kontakt mit der Außenwelt trat (S. 343-345). Eine der wenigen Ausnahmen bildet sein zurechtweisender Traktat gegen einen Mönch namens Hierotheos,⁴ dem M. in seinem Kloster über längere Zeit eng verbunden gewesen war, wahrscheinlich sogar, wie G. überzeugend belegen kann, als „geistlicher Vater“. Schließlich aber hatte ihn dieser Mann enttäuscht, weil er sich ohne vorherige Rücksprache mit M. auf den Berg Athos begeben hatte. Obwohl er von dort aus M. sogar eine Einladung zukommen ließ, ihm zu folgen, fühlte sich M. von ihm im Stich gelassen und bemühte sich im genannten Traktat, ihm zu beweisen, er erhoffe sich vom Heiligen Berg vergebens einen Fortschritt im geistlichen Leben. Man könne aber durchaus von Mönchen berichten, die in der Stadt ein tugendhaftes Leben führten. Die negative Bewertung des Athos ist hier im Vergleich zu früheren Äußerungen des M. überraschend. Sie erklärt sich wohl vor allem daraus, dass M. den persönlichen Umgang, den Hierotheos auf dem Athos pflegte, missbilligte: Er warf ihm nämlich vor, er sei dort bei dem „schlechtesten Mann von allen“ aus- und eingegangen. G.s Überlegungen, um wen es sich handeln könnte, führen zu keinem sicheren Ergebnis. Auf der Suche geht er auch der Frage nach, ob es sich um einen führenden Vertreter des damals auf dem Heiligen Berg verbreitet praktizierten Hesychasmus und dessen theologischen Hintergrundes, des Palamismus, handeln könne,

² Ep. 6; Text auf S. 339f. Gemäß S. 407, Nr. (26) wurde dieser Brief einige Zeit vor Herbst 1327 verfasst. G. zitiert aus dem Nachdruck der Edition von Norrmann 1691 in PG 145, Sp. 420-424.

³ Ich zitiere die Passage in der Übersetzung von G., korrigiere aber den Text und damit auch die Übersetzung an dieser Stelle (S. 339, Z. 2 von unten), indem ich nach ἐσαναγκάζει ein Komma setze und das bei G. nicht akzentuierte τίς mit einem Akut (τίς) versehe. Da mir die handschriftliche Überlieferung des Briefes nicht vorliegt, kann ich nicht entscheiden, ob es sich bei der Schreibung τίς um einen Fehler in der Überlieferung oder in der Edition oder um ein Versehen von G. handelt.

⁴ Or. 10; siehe S. 410, Nr. (30).

und kommt zu dem Ergebnis, dass M. zumindest latent ein Gegner des Hesychasmus war, so dass sein Vorwurf, Hierotheos habe sich auf dem Athos in schlechte Gesellschaft begeben, sehr wahrscheinlich eine antihesychastische Tendenz gehabt habe (S. 345-364).

Eine religiöse Färbung findet sich auch in einigen Texten des M., die lange vor dem Eintritt ins Kloster verfasst sind, so im Brief (ep. 1) an den Mönch Joseph Rhakendytes (auch Philosophos genannt), zu datieren auf 1308, den G. ausführlich kommentiert (S. 313-322). Im zweiten Teil des Briefes werden die Opfer des Katalaneneinfalls als christliche Märtyrer dargestellt. Das Leiden der Stadt Thessalonike unter diesem Überfall wird als Strafe gedeutet, weil sie einst und erneut in der Gegenwart „furchtbare Sünden“ begangen habe (τὰ δεινότατα ... πεπλημμεληκυῖα).⁵ Der Mönch Joseph möge der Stadt durch sein Gebet (Erheben der Hände zum Himmel, χειροτονία πρὸς οὐρανόν)⁶ zu Hilfe kommen.

Eine abschließende Würdigung dieser Arbeit kann nur uneingeschränktes Lob sein, denn der Autor hat mit seiner umfassenden Untersuchung über Leben und Werk des Thomas Magistros auch die Erforschung der Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts auf eine neue wissenschaftliche Ebene gehoben und weiteren Studien zu diesem Thema innovative Impulse gegeben.

Franz Tinnefeld, München

Miltiadis Vantsos, Η ιερότητα τῆς ζωῆς. Παρουσίαση καὶ ἀξιολόγηση ἀπὸ ἀποψη ὀρθόδοξης ἠθικῆς τῶν θέσεων τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὴ βιοηθική, Diss., Thessaloniki: Verlag Kornilia Sfakianaki 2010, 454 S. (ISBN 9789606681349)

Die sehr großen Errungenschaften im Bereich der Biotechnologie der letzten Jahre (wie Genforschung, assistierte Reproduktion und vielen anderen) wurden von der Gesellschaft einerseits enthusiastisch begrüßt, andererseits wurde der Eindruck vermittelt, dass der Mensch durch die medizinischen Fortschritte zum Herr über sein Leben und Tod werden kann, was wiederum die Einschätzung der zulässigen ethischen Grenzen des menschlichen Handelns erschwert hat und eine Verwirrung über das Verständnis des „Menschen“ insgesamt hervorrief. Kirchen und Theologie mussten sich durch die neuen bioethischen Debatten mit völlig neuen Themen befassen, sie aufgrund der christlichen Lehre hinterfragen und in manchen Fällen aber auch kritisch bewerten. Andererseits haben diese Debatten Diskussionen über das Leib-Seele-Problem ausgelöst und die theologische Anthropologie und Ethik zu einer neuen Aktualität verholfen. Die Römisch-katholische Kirche bezieht deswegen offen Stellung zu den meisten diesen Themen und sucht den Dialog mit anderen Wissenschaften.

Der orthodoxe Ass.-Prof. für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki (Griechenland) Miltiadis Vantsos ist für seine Beiträge zu bioethischen Problemen

⁵ Hier ist an einer Stelle (S. 321, Übersetzung: Z. 12-11 von unten, Text: Z. 4-3 von unten) das Deutsch der Übersetzung zu korrigieren.: G. übersetzt τὰ δεινότατα πλημμελεῖν durch «die furchtbarsten Dinge sündigen». Da «sündigen» intransitiv ist, kann die Übersetzung nur lauten «aufs Furchtbarste (oder auf furchtbarste Weise) sündigen».

⁶ G. übersetzt „Fürsprache im Himmel“, was nur einen Sinn ergäbe, wenn Joseph schon gestorben wäre.