

# Die Hermeneutik des Niketas Stethatos

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie  
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

Georgios Diamantopoulos

aus Athen

2018

Erstgutachter: Prof. Dr. Albrecht Berger

Zweitgutachter: PD Dr. Horst Schneider

Datum der mündlichen Prüfung: 17. 07. 2018

Für Maria



# Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	5
Abkürzungsverzeichnis	8
Einleitung	9
Zielsetzungen	9
Das Material	13
Forschungsstand	15
Methode	17
Gliederung	22
Erster Teil: Die Hermeneutik des Stethatos	26
1. Die Kritik an der Hermeneutik des Gregorios	26
1. 1 Einleitung	27
1. 1. 1 Zur Person des Gregorios	27
1. 1. 2 Die Varianten des Namens des Sophisten und die Adressaten der Briefe <i>An Gregorios I–IV</i> und des Briefes <i>An Basileios</i>	31
1. 1. 3 Zur Gruppierung und Nummerierung der Briefe	34
1. 1. 4 Übersicht über die Briefe <i>An Gregorios</i>	38
1. 2 Kritik am Literalsinn	43
1. 2. 1 Spirituelle Charakteristika der hermeneutischen Parteien	43
1. 2. 2 Die Terminologie bei der Kritik am Literalsinn	46
1. 2. 3 Die Termini κατ' αἴσθησιν λόγος und κατ' ἐπιφάνειαν λόγος	48
1. 2. 4 Die Konzeption des Buchstabens bei Stethatos	49
1. 2. 5 Die Argumente gegen den Literalsinn	60
1. 3 Göttliche und menschliche Weisheit	81
1. 4. Die allgemeine Auseinandersetzung um die Hermeneutik im elften Jahrhundert	86
1. 4. 1 Öffentliche Bekanntmachung	86
1. 4. 2 Hermeneutik und monastische Theorien	87
1. 4. 3 Die liturgische Auseinandersetzung	90
1. 4. 4 Πνευματικοί, ψυχικοί und ἀναγωγικοί	96
1. 4. 5 Φυσικαὶ ἔννοιαι und Hermeneutik	98
1. 4. 6 Verspottung und Neid	108
2. Die θεωρία bei Stethatos	110
2. 1 Zum Gegenstand der Auslegung	110
2. 1. 1 Die Objekte der Interpretation: Πνευματικά	110
2. 1. 2 Die Symbolik bei Stethatos: αἰνίγματα und σύμβολα	111
2. 2 Der Terminus θεωρία und andere diesbezügliche Termini	116
2. 2. 1 Θεωρία	116

2. 2. 2 Ἀναγωγή	118
2. 2. 3 Ἐμφασις/ἐμφαίνειν	119
2. 2. 4 Ἑρμηνεία	120
2. 2. 5 Andere Termini	121
2. 3. Begriff und Methode	122
2. 3. 1 Die mystische Konzeption	123
2. 3. 2 Die philologisch-philosophische Konzeption	144
2. 3. 3 Andere Bedeutungen des Terminus θεωρία	176
2. 3. 4 Andere bedeutungskonstituierende Elemente	177
2. 4. Grundlagen	178
2. 4. 1 Biblische Grundlagen	178
2. 4. 2 Anthropologische Grundlagen	181
2. 4. 3 Patristische, kanonistische und philosophische Grundlagen	182
2. 4. 4 Symeon und Stethatos	185
2. 5. Ermunterung zur Überwindung des Buchstaben	189
2. 6 Intendierte Objekte der θεωρία	191
2. 6. 1 Abstrakte Termini und Konzeptionen	191
2. 6. 2 Konkretere Termini und Konzeptionen	202
2. 7 Voraussetzungen	211
2. 7. 1 Die γυμνασία	211
2. 7. 2 Reinheit	213
 3. Die Auslegung der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“	 215
3. 1 Themen der Auseinandersetzung	216
3. 2 Grund der Auseinandersetzung	220
3. 3 Das Verbot der Schau	224
3. 3. 1 Argumentation des Stethatos	224
3. 3. 2 Die Förderung des Verbergens der Eucharistie und ihrer Theologie durch das Patriarchat von Konstantinopel	260
3. 3. 3 Architektur und liturgische Hermeneutik	279
3. 4 Niptische Theologie und Hermeneutik	290
3. 4. 1 Die Erweiterung der Interpretation	290
3. 4. 2 Niptische Begründung	291
3. 4. 3 Der Terminus εὐσέβεια als geschütztes Gut	293
3. 4. 4 Die Allegorie der Sinne	294
3. 4. 5 Das „ἐντὸς ἡμῶν θυσιαστήριον“, Golitzins These und die νοερὰ ἐργασία	298
 Zweiter Teil: Zur Kontextualisierung der Hermeneutik des Stethatos	 308
 4. Psellos und Stethatos	 308
4. 1 Zur Hermeneutik des Psellos	309
4. 1. 1 Allegorese und Rhetorik im elften Jahrhundert	309
4. 1. 2 Die ἀλληγορία und Allegorese bei Psellos	328
4. 2 Vergleich der Konzeptionen	357

4. 2. 1 Vergleich anhand des Materials der Werke des Stethatos außer der Korrespondenz mit Gregorios	358
4. 2. 2 Gregorios und Psellos	377
4. 2. 3 Zur Kontextualisierung der liturgischen Hermeneutik des Stethatos	444
Zusammenfassung	504
Literaturverzeichnis	530

## Abkürzungsverzeichnis

- AnBoll: *Analecta Bollandiana*.  
BBKL: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*.  
BF: *Byzantinische Forschungen*.  
BMGS: *Byzantine and Modern Greek Studies*.  
BZ: *Byzantinische Zeitschrift*.  
DGE: *Diccionario Griego-Español*.  
DOP: *Dumbarton Oaks Papers*.  
DS: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*.  
GRBS: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*.  
JÖB: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*.  
KD: *Kurtz-Drexl*.  
LBG: *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*.  
LMA: *Lexikon des Mittelalters*.  
LThK: *Lexikon für Theologie und Kirche*.  
OCA: *Orientalia Christiana Analecta*.  
OCP: *Orientalia Christiana Periodica*.  
ODB: *The Oxford Dictionary of Byzantium*.  
Or. fun.: *Orationes funebres*.  
Or. hag.: *Orationes hagiographicae*.  
Or. min.: *Oratoria minora*.  
Or. pan.: *Orationes panegyricae*.  
PmbZ: *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*.  
PBW: *Prosopography of the Byzantine World*.  
Phil. min.: *Philosophica minora*, Bd. 1–2.  
PG: *Patrologiae cursus completus, ... series graeca*.  
PL: *Patrologiae Latinae cursus completus ... series latina*.  
PmbZ: *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*.  
Ralles-Potles: G. A. Ralles, M. Potles (Hrsg.), *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* [...], Bd. 1–6, Athen 1852–1859.  
REB: *Revue des études byzantines*.  
RSBN: *Rivista di studi bizantini e neoellenici*.  
S: *Sathas*.  
SC: *Sources Chrétiennes*.  
Theol.: *Theologica*, Bd. 1–2.  
TLG: *Thesaurus Linguae Graecae*.  
TM: *Travaux et Mémoires*.  
TRE: *Theologische Realenzyklopädie*.  
VV: *Vizantijskij Vremennik*.



# Einleitung

## Zielsetzungen

Zwei hauptsächliche Zielsetzungen hat die vorliegende Studie: Die erste ist die systematische Untersuchung und Darstellung wichtiger Aspekte der Hermeneutik<sup>1</sup> des Niketas Stethatos<sup>2</sup>. Es wird dabei auf die hermeneutische Auseinandersetzung des

---

<sup>1</sup> Zur theologischen Hermeneutik siehe Bormann, Schmidt, Schenk, u. a., „Hermeneutik“, S. 108–156; Jeanrond, *Hermeneutics*; Körtner, *Einführung*; Burger, Huijgen, Peels, *Scriptura*. Zu den patristischen Quellen zur biblischen Hermeneutik siehe Fiedrowicz, *Handbuch*, S. 163–259, dort auch Literatur zu jedem einzelnen hermeneutischen Thema. Zur patristischen biblischen Exegese siehe auch Simonetti, *Lettera*; Reventlow, *Epochen*, die drei ersten Kapitel; Simonetti, Hughes (Übers.), *Interpretation*; Kannengiesser, *Handbook*. Zur patristischen Liturgieauslegung siehe Bornert, *Commentaires*; Schulz, *Liturgie*. Es fehlt an einer umfassenden Monographie zur Auslegung der Kanones der morgenländischen Kirche; siehe allerdings Vavuskos, *Προσέγγιση*. Dasselbe gilt für die mittel- und spätbyzantinische christliche Bibel-, Liturgie- und Kanonesauslegung. Zur mittelalterlichen Hermeneutik siehe Brinkmann, *Hermeneutik*; zur Geschichte der philosophischen Hermeneutik siehe Joisten, *Hermeneutik*; zur philosophischen Hermeneutik siehe Ineichen, *Hermeneutik*; Grondin, *Einführung*; Jung, *Hermeneutik*.

<sup>2</sup> Zur Einführung in Leben und Werk des Niketas Stethatos siehe Beck, *Kirche*, S. 363, 535–538; Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 7–14; Solignac, „Nicéas Stéthatos, moine byzantin“; Stiennon, „Nicéas Stéthatos“; Kazhdan, „Stethatos, Niketas“; Fatouros, „Niketas Stethatos (Pectoratus), Mönch“; Plank, „Niketas Stethatos“; Tinnefeld, „Nicetas Stethatos“; Wirth, „Niketas Stethatos“; Higgins, „Nicetas Stethatos“; McGuckin, „Stethatos, Niketas“. Siehe auch Lauritzen, „Portrait“; „Areopagitica“; *PBW*, Niketas 105. Fatouros, *a. a. O.*, fasst das Leben des Stethatos folgendermaßen zusammen: „Hauptquelle zum Leben und Wirken des N. sind die eigenen Schriften, allen voran die von ihm abgefaßte Vita seines Meisters Symeon des Neuen Theologen; Biographisches für N. kann man allerdings daraus wenig holen. Wir erfahren, daß er als 14jähriger sein Studium in Konstantinopel unterbrach, um das Mönchsgewand zu nehmen und in das Studioskloster einzutreten. Als Mönch wurde er der Lieblingsschüler und Anhänger des großen Mystikers Symeon des Neuen Theologen, der zunächst im Mamas- und dann im Marinakloster bei Chrysopolis wirkte. Wegen dieser Verbindung mußte N. das Studioskloster verlassen. Um das Jahr 1025 durfte er dorthin zurückkehren. Nach einer Vision entschloß er sich, die Vita und das Werk seines Meisters zu veröffentlichen. Im Winter 1053–1054 nahm N. aktiven Teil an der Auseinandersetzung der byzantinischen mit der römischen Kirche. Er schrieb mehrere Abhandlungen gegen das Dogma der römischen Kirche. Beim Versuch des Kaisers, eine Aussöhnung mit der Kurie zu erwirken, wurde N. zum Sündenbock: Er mußte im Juni 1054 vor den Legaten des Papstes seine Irrtümer widerrufen. Nachdem aber der Patriarch Michael I. Kerullarios endgültig die Oberhand gewonnen hatte, nahm N. seine antilateinische Polemik wieder auf und wurde für die Späteren zum Vorbild auf diesem Gebiet. Das Jahr seines Todes ist nicht bekannt.“ Ich werde in der vorliegenden Studie eine andere Chronologie seines Lebens und seiner Trilogie

Stethatos<sup>3</sup> mit der Hermeneutik der Gelehrsamkeit seiner Zeit fokussiert. Seit dem Anfang des elften Jahrhunderts wurden vor allem Philosophie und Rhetorik als wesentliche Kriterien zur hermeneutischen Annäherung nicht nur an die antike, sondern auch an die christliche Literatur hervorgehoben. Ich ziele mithin nicht auf die Untersuchung der Hermeneutik der Bibel, der patristischen Texte, der Liturgie, der Kanones und im Allgemeinen des Stethatos *für sich* oder in anderen Kontexten, z. B. seiner polemischen Theologie gegen Lateiner, Armenier, Juden ab. Der Fokus liegt stattdessen auf dem inneren intellektuellen Leben von Byzanz.

Die angeführten ausgeschlossenen Themen werden ausnahmsweise dann thematisiert, wenn sie zum Verständnis der Hermeneutik des Stethatos bei seiner Auseinandersetzung mit den Gelehrten seiner Epoche beitragen. Dies betrifft vor allem die Bibelauslegung, die Kanonistik, die Dogmatik und die Liturgik. Die Untersuchung verbindet sich freilich auch unauflöslich mit der Spiritualität<sup>4</sup> und Mystik<sup>5</sup> des Stethatos. Sie betrifft größtenteils eine Auseinandersetzung zwischen Mystikern und Gelehrten, die schon seit der Zeit der Tätigkeit Symeons des Neuen Theologen begonnen hatte<sup>6</sup>. Stethatos greift mit verschiedenen Argumenten die Hervorhebung der

---

vorschlagen, siehe in *Das Kolophon des Stethatos, die Daten aus seinem Leben und abschließende Betrachtung* im Abschnitt 4. 2. 2. 1.

<sup>3</sup> Zum Beinamen Stethatos, der ein Familienname ist und nicht aus seiner Kritik an Kaiser Monomachos hervorging, siehe Hinterberger, „Stethatos“. In der Studie von Šandrovskaja, „Deesis“, S. 163, 167, kommen noch zwei Stethatoi in Siegeln des elften Jahrhunderts vor, Leon und Theodoros Stethatos. Dies unterstützt stärker die Ansicht Hinterbergers, dass es sich um einen Familiennamen handelt. Es existiert auch ein Siegel, das Stethatos selbst zugeschrieben wird, siehe Jordanov, *Corpus*, Bd. 2, S. 381. Er unterstellt es den Fällen der byzantinischen Familiennamen. Der Text des Siegels bei Jordanov, *a. a. O.*, S. 381, lautet: „Κύριε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ / Νικήτα μοναχῷ τῷ Στῆθατῳ“ Es muss eine frühere Phase seines Lebens widerspiegeln, da er nur als Mönch und nicht als Priester erscheint.

<sup>4</sup> Zur Spiritualität der östlichen Kirche siehe Špidlík, *Spiritualité*, Bd. 1, 2, dort auch passim zu Stethatos.

<sup>5</sup> Zur byzantinischen Mystik siehe Blum, *Mystik*, insbesondere S. 265–280, zu Niketas Stethatos. Zur Mystik des Stethatos siehe auch Tsames, *Τελείωσις*, Völker, *Praxis*, S. 456–489; Tatakis, *Philosophy*, S. 94–95; Kuwabara, „Stages“; Rigo, *Mistici*, Einleitung, passim, S. 99–102; Gahbauer, *Dogmengeschichte*, S. 61–65; Wessel, „Dogma“, S. 336–339. Zur christlichen Mystik siehe McGinn, *Foundations*, (hauptsächlich zur „westlichen“ Mystik); Louth, *Origins*; Hollywood, Beckman, *Companion*; Lamm, *Companion*. 332–335.

<sup>6</sup> Siehe dazu Tsames, *Τελείωσις*, S. 13–14. Podskalsky, „Religion“, S. 387 stellte fest, dass die Thematik der Auseinandersetzung um die theologische Methode zwischen Symeon dem Neuen Theologen, Stethatos einerseits und Psellos und Italos andererseits bis 1991 kaum untersucht wurde. Siehe zu Stethatos und den Gelehrten auch Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 32–34; Cioffari, „Ricerca“; Lauritzen, „Debate“; Mavroudi, „Divination“; Walter, *Psellos*, auch die Studien Angolds im Abschnitt *Bemerkungen zu den Thesen von Krausmüller*. Zur Mystik Symeons und den Gelehrten, zur freundlichen, kritischen oder sogar feindlichen Position des Psellos gegenüber der Mystik und seiner Hervorhebung der Philosophie ihr und im Allgemeinen dem Christentum gegenüber, wobei auch die Ansicht über eine Versöhnungsposition des Psellos vertreten wird, siehe auch Joannou, *Metaphysik*;

Philosophie, Rhetorik, Syllogistik usw. an, indem er z. B. die Hochachtung der Bildung kritisiert; dabei stellt er das mystische Ideal der Offenbarungen gegenüber. Die Hermeneutik des Stethatos ist Teil dieser Spiritualität. Im Rahmen dieser Auseinandersetzung kommt die Hermeneutik sogar als das grundlegende Argument vor, was in den bisherigen Untersuchungen dieses Konfliktes nicht thematisiert wurde.

Die Hermeneutik des Stethatos im Rahmen dieser Auseinandersetzung muss von den anderen Kontexten getrennt werden, was ihr ein besonderes Interesse gewährt. Stethatos drückt sich hier mehr philosophisch und systematisch aus und es kommen Argumente vor, die in den anderen Bereichen der Hermeneutik nicht auftauchen. Im Rahmen dieser Analyse wird Stethatos in der Geschichte der christlichen Hermeneutik platziert und ausgewertet. Es scheint so, dass die christliche Hermeneutik sich zum ersten Mal mit einer solchen rein philosophischen Hermeneutik auseinandersetzt, was zumindest die Methode der Letzteren betrifft. Obwohl aber Stethatos indirekt klar auf die Häresie seiner Gegner anspielt, wird gegen sie keine Verurteilung bezeugt. Er konfrontiert sich mit Rhetoren und Philosophen, die, obwohl vermutlich nicht ehrlich, doch eine christliche, orthodoxe Identität propagierten. Somit erscheint diese Problematik als ein besonders beachtenswertes Forschungsthema.

Die Arbeit behandelt auch die Darstellung und Hervorhebung der Quellen und Muster des Stethatos, wo auch dabei eine besondere Perspektive vorkommt: Stethatos bedient sich nicht nur biblischer und patristischer, sondern auch außerchristlicher philosophischer Quellen, die zum ersten Mal dafür verwendet werden. Dabei untersuche ich die Erklärung dieses Phänomens, die Verwendungsweise der Philosophie und ihre Anpassung an die Bedürfnisse der Zeit durch Stethatos. Ich werde auch versuchen, die Verwendung jeder hermeneutischen Konzeption des Stethatos in ihre Geschichte

---

Browning, „Enlightment“ (auch zu Italos und zu ähnlichen Phänomenen im Westen); Gouillard, „Religion“ (auch zu Italos); Podskalsky, *Theologie*, S. 32–33; Kazhdan, Epstein, *Change*, S. 158–163; Criscuolo, *Encomium in matrem*, Einleitung, S. 71–73 (die Spiritualität des Psellos stehe unter dem Einfluss der Mystik Symeons); Dagron, „Zeit“, S. 331–334; Walker, „Things“; Kapriev, *Philosophie*, S. 211; Zoe, „Τόπαννος“; Lauritzen, „Nazireans“; Metzler, „Bildung“, S. 293–299; Trizio, „Philosophy“, S. 250–257; Kaldellis, *Argument*, S. 155–165; derselbe, *Hellenism*, S. 209–219; Louth, *East*, S. 334–343; Wessel, „Dogma“, S. 339–345 (zu Italos); O’Meara, „Philosophy“; Krausmüller, „Biography“, S. 164; Mavroudi, „Divination“; Jeffreys, „Summaries“, S. 427–428; Miles, „Living“; derselbe, „Psellos“; siehe zu einer ähnlichen Fragestellung bezüglich der *Dioptra* des Philippos Monotropos auch Aphentulidou-Leitgeb, „Dioptra“; zu Symeon und Stephanos Synkellos im Rahmen der Auseinandersetzung zwischen Mystik und Rationalität siehe Alfeyev, *Symeon*, S. 143–144, 146–150, 153–154. Zum philosophischen Handbuch zum Quadrivium *Anonymos Heiberg*, „Εὐσύνοπτον σύνταγμα εἰς τὰς τέσσαρας ἐπιστήμας“ von 1008 und der Problematik der Auseinandersetzung zwischen Glauben und Vernunft im elften Jahrhundert siehe Katsiampoura, „Faith“, S. 113, 117–120. Ihre Dissertation, *Πρόσληψη, μετάδοση και λειτουργία των επιστημών στους μεσοβυζαντινούς χρόνους και το Quadrivium του 1008*, Athen 2004, war mir nicht zugänglich. Ich werde die meisten angeführten Studien in meiner Arbeit als Beitrag zur Rekonstruktion der Problematik und zur Vertiefung der hermeneutischen Argumente des Stethatos thematisieren.

einzubetten. Die Arbeit wird dabei die Hypothese untersuchen, dass Stethatos neue Elemente auf vielen Ebenen einführt, die sich wahrscheinlich mit der Vielseitigkeit der philosophischen Argumentation seiner Epoche verbinden.

Ich möchte demnach über eine erste Zielsetzung, eher theoretischen Charakters anhand dieser Teilaspekte als Vorhaben dieser Studie sprechen. Es handelt sich allerdings nicht nur um die Hermeneutik als Theorie des Stethatos, sondern auch um seine hermeneutische Praxis, die freilich durch die Prinzipien der Interpretation beleuchtet wird, aber auch umgekehrt. Ich werde mich im Folgenden auf einige übersichtliche Forschungen zu diesem Aspekt beziehen, die aber nur als eine Einführung und erste Orientierung fungieren können.

Zweite hauptsächliche Zielsetzung der Arbeit ist die Kontextualisierung der Hermeneutik des Stethatos. Ich werde das hermeneutische Gedankengut des Stethatos unter der Hypothese seiner Teilnahme an einer breiteren Diskussion philosophischen und philologischen Charakters untersuchen. Diese Problematik ist bisher durch einige Forscher für die Seite der Gelehrten thematisiert worden<sup>7</sup>, es fehlt jedoch an einer Forschung zu Stethatos und im Allgemeinen zu den Mystikern als Teilnehmer daran. Ich halte eine solche Untersuchung für wesentlich, weil dadurch auch die Position der Gelehrten tiefer beleuchtet werden kann. Deswegen werden auch die Ergebnisse der bisherigen Forschungen zur Seite der Hermeneutik der Gelehrten als Instrument dieser Kontextualisierung dargestellt.

Es wird unter anderem die Hypothese untersucht, dass Stethatos sich nicht gegen nur die Gelehrten wendet, nämlich gegen Gregorios, den Adressaten von vier seiner Briefe und Manuel, an den er sein Werk *Über die Grenzen des Lebens* richtet, sondern er argumentiert gegen eine Gruppe von Laien, deren Spitze Psellos<sup>8</sup> und nicht Ioannes Italos<sup>9</sup> war, wie bisher gedacht wurde: Ich nehme eine zumindest indirekte Verbindung des Gregorios und Manuels mit der philosophischen Schule des Psellos an und untersuche die Hermeneutik des Stethatos als eine Antwort auf die des Psellos. Ich beziehe dabei auch die Tätigkeit anderer Gelehrten des elften Jahrhunderts mit ein, wie Ioannes Sikeliotes und Niketas Rhetor. Ich denke allerdings, dass die Lehrtätigkeit des Psellos in seiner Schule während des Kaisertums des Kaisers Konstantinos Monomachos (1042–1055) als der wesentliche Referenzpunkt der Hermeneutik des Stethatos gilt. Dabei kommen auch vergleichende Ausführungen beider Konzeptionen vor. Die Studie wird auch die Hypothese thematisieren, dass die Hermeneutik in der ersten Mitte des elften Jahrhunderts zu einem zentralen Bezugspunkt jeder philosophischen und theologischen Argumentation in den Kreisen der Mystiker und der Gelehrten wurde. Ich betrachte daher die vorliegende Studie teilweise auch als einen Beitrag zur Geschichte der byzantinischen Philosophie.

---

<sup>7</sup> Siehe im *Forschungsstand*.

<sup>8</sup> Zu Psellos als Intellektueller siehe Jenkins, „Psellos“.

<sup>9</sup> Zu Italos siehe Rigo, „Italo“; Kapriev, *Philosophie*, S. 212–214; Campo Echevarría, *Teoría*, S. 253–258; Mamagkakes, *Αυτοκράτορας*, S. 139–161.

## Das Material

Nach den Zielsetzungen der Studie schöpfe ich ihr Material hauptsächlich aus den vier Briefen des Stethatos<sup>10</sup> *An Gregorios*, wo die Argumentation gegen die hermeneutische Methode der Gelehrten in einer stärker systematisierten und analytischen Darstellung auftritt. Vor allem sind die Abschnitte zwei bis fünf des Briefes *An Gregorios I* rein hermeneutisch-theoretischen Inhaltes. In diesen Briefen führt allerdings Stethatos seinen Leser auch in die Konzeption der θεωρία als eines hermeneutischen Rahmens ein, der seinen Vorschlag zur Hermeneutik der Philosophen bildet. Einen besonderen Untersuchungsgegenstand wird der Brief *An Gregorios IV* ausmachen: Es handelt sich zwar um die Interpretation einer liturgischen Phrase, und man würde sie eher als eine Anwendung und keine Quelle der Theorie betrachten, jedoch sind dabei viele wichtige hermeneutische Elemente zu untersuchen, die der hermeneutischen Konzeption der θεωρία eine breitere als die gewöhnliche Perspektive und Dimension gewähren.

Dass die Hermeneutik zu einem Hauptthema der Epoche wurde, ist durch die Korrespondenz des Stethatos mit Niketas Synkellos ersichtlich, wo auch hermeneutische Themen behandelt werden. Die Korrespondenz ist ein grundlegendes Instrument zum Verständnis der Argumentation des Stethatos, denn sie begleitet die Auseinandersetzung mit Gregorios und führt somit die Hermeneutik des Ersteren in einen breiteren Rahmen ein. Ich werde deshalb auch diese Korrespondenz systematisch unter der Hypothese ihres direkten Zusammenhanges mit der Hermeneutik des Stethatos und unter der Annahme ihrer Förderung durch das Patriarchat untersuchen.

Ich werde die Argumentation des Stethatos freilich auch in seinen gesamten übrigen Werken<sup>11</sup> thematisieren, insofern wichtige diesbezügliche Stellen vorkommen.

<sup>10</sup> Zu den Briefen des Stethatos im Allgemeinen siehe Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 56–60; Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, Einleitung, S. 28, 31; Pitsakes, „Droit“, S. 263, 265; Grünbart, *Formen*, passim; Kiapidou, „Chapters“, S. 59–60; Mullet, „Culture“, S. 347–348.

<sup>11</sup> Es gibt zwei unedierte Werke des Stethatos, die mir nicht zugänglich waren: 1) „Διήγησις ὄψεων καὶ αἱ λύσεις αὐτῶν“, in: a) Arundel MS 535, ff 347v–353r, Ende des 14. Jahrhunderts, siehe [http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=arundel\\_ms\\_535\\_f347v](http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=arundel_ms_535_f347v); b) Ll. V. 02–03 (2200–2201), S. 304–305, 18. Jahrhundert aus Abednego Seller; wahrscheinlich Exzerpt, siehe zur Handschrift und zum Werk des Stethatos darin Luard, *Catalogue*, Bd. 3, S. 707–708; Bd. 4, S. 76, 86, Nr. 41. Als damit zusammenhängend kommt auch das „περὶ ἐνυπνίων“ vor. Bei der entsprechenden Handschrift, Meteora 197, ff 191r–195r, muss es sich allerdings um die 2. Zenturie, 60–63, PG 120, 928D–932B handeln, wie man aus dem Beginn „Ἔστι καὶ ἀπὸ τῶν ἐνυπνίων τὰς τῆς ψυχῆς κινήσεις καὶ διαθέσεις [...]“ schließen kann. Siehe dazu Bees, *Χειρόγραφα*, S. 221. 2) „Νικῆτα τοῦ στηθάτου μονῆς τῶν στουδίου περὶ νηστείας τῆς τετρα ... παρασκευῆς“ in: Cod. Bodl. Clarke 2, f. 205; siehe kurze Thematisierung durch Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, Einleitung, S. 41; Krausmüller, „Tradition“, S. 61–62. Auch die 4. Rede des Stethatos gegen die Armenier war mir nicht zugänglich, da sie bisher nur in der georgischen Übersetzung Arsens von Iqalto ediert ist, siehe Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 251–264.

Dies betrifft auch die Dubia „Περὶ τοῦ πουργατορίου“<sup>12</sup> und einen Zusatz zur Schrift *Über das Paradies*<sup>13</sup>. Es gilt höchstwahrscheinlich auch bei den übrigen Werken, dass

<sup>12</sup> Man kann an der Echtheit zweifeln, wenn der lateinische Terminus „πουργατορίου“ im Titel berücksichtigt wird, wo die lateinische Terminologie vorkommt, was auf eine spätere Datierung als die Zeit des Stethatos verweist. Ich danke Herrn Prof. Dr. A. Berger für die Bemerkung. Die Terminologie, Phraseologie, die Syllogistik und der milde Stil ähneln allerdings sehr den entsprechenden des Stethatos (S. 12, 33, „ὃ σοφώτατοι“; 37–38: „πρότερον οὐκ ἐριστικῶς, ἀλλὰ φιλικῶς“; S. 13, 2, „τοὺς σοφούς“), siehe dazu 1. 3. Palmieri, „Lettera“, S. 9, bemerkt, dass, wenn das Werk Stethatos zuzuschreiben ist, es sich um ein Zeugnis zur Datierung der Diskussion mit den Lateinern über das Fegefeuer viel früher als das 13. Jahrhundert handelt, wie anhand der Diskussionen des Georgios Bardanes mit den Lateinern 1236 behauptet wurde. Tsames, *Τελείωσις*, S. 149, führt den Aufsatz von Palmieri, wo auch der Text ediert wird, in seiner Liste der Literatur an, welche die Schriften und die Lehre des Stethatos betrifft, nicht allerdings in seiner Liste mit der Editionen der Werke des Stethatos, *a. a. O.*, S. 147–149; daraus ist zu schließen, dass auch Tsames die Echtheit der Schrift bezweifelt. Galoni, *Βαρδάνης*, S. 336–339, die das entsprechende Werk des Georgios „περὶ καθαρτηρίου πυρὸς“ und seine handschriftliche Überlieferung (Barber. gr. 297, Laur. Plut. V 36, Par. gr. 1304) thematisiert, nimmt keinen Bezug auf die Handschrift Vat. gr. 1481, welche das Werk „Περὶ τοῦ πουργατορίου“ enthält; allerdings, wie es deutlich ist, steht das Werk in Vat. gr. 1481 mit dem Titel in variierter Formulierung im Vergleich zum Werk des Georgios. Galoni, *a. a. O.*, S. 338 schreibt, dass das Werk des Georgios eine Zusammenfassung seiner Gespräche mit den Lateinern sei; sie bemerkt allerdings, dass die Lateinische Kirche das Dogma schon seit der Mitte des elften Jahrhunderts anwandte, wobei der Papst Gregorios I. (590–604) als Autorität galt; siehe dazu Angold, *Church*, S. 449–451. Im Text des Werkes des Georgios, der von Roncaglia ediert wurde, kommt nur ein Abschnitt „Περὶ κατασκευῆς“ und danach „Συλλογισμὸς“ vor, Zeilen 142–158, der einen Teil der Argumentation des Werkes des Stethatos (?) enthält und keine der angeführten stilistischen und lexikologischen Elemente enthält. In diesem Abschnitt, Zeile 153, kommt auch der Terminus „πουργατήριον“ vor, der auch im Werk des Stethatos (?) existiert, obwohl etwas variiert („πουργατόριον“). Es wäre plausibel, dass Georgios daraus schöpft, wenn das Werk Stethatos zuzuschreiben wäre, oder selbst wenn eine andere Autorschaft anzunehmen ist. Rocanglia, *Georges*, S. 36–38, führt auch die drei angeführten Handschriften ohne Bezugnahme auf Vat. gr. 1481 an. Ähnliche Position bei Mirșanu, „Awareness“, S. 180–182. In derselben Vat. gr. 1481 steht auch ein Werk „περὶ ἄζύμων“, S. 10–12, das Stethatos („Νικήτα μονάζοντος καὶ ἱερέως μονῆς τῶν τοῦ Στουδίου“) zugeschrieben wird und in der Edition von Michel nicht thematisiert wurde.

<sup>13</sup> Der Zusatz steht in einer Sammlung von Exzerpten aus der Schrift *Über das Paradies* und in *Dioptra* des Philippos Monotropos an der Stelle der Abschnitte der Schrift *Über das Paradies* 39–49, 2 (Darrouzès). Siehe dazu Chrestu, *Μυστικὰ συγγράμματα*, Einleitung, S. 54–55 und Anm. 37; Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 47 schreibt zum Zusatz, „n’est pas de Nicéas, au moins d’un opusculé identifié“. Es muss außerdem die Autorschaft des Epigrammes *Εἰς τὸν ἄγγελον* geklärt werden, das eine seiner Handschriften als Autor „Δαβὶδ τοῦ Στεθάτου“ anführt. Siehe Edition und Kommentar, Hörandner, „Epigrammaticae“; Text: S. 112. Indizien für die Autorschaft des Stethatos sind: a) dass es aus Ideen Philons schöpft, siehe *a. a. O.*, S. 114, den Stethatos oft als Quelle verwendet, siehe 2. 4. 3. 3; b) dass die Sinne als Türen allegorisiert werden, siehe zu Stethatos 3. 4. 4; c) dass das

Stethatos sich gegen die Gelehrsamkeit vor allem durch seine Kritik am Buchstaben wendet.

Im Rahmen des Versuches der Kontextualisierung der Hermeneutik des Stethatos gerät hauptsächlich die Thematisierung der Vorlesungen des Psellos in den Vordergrund, wo seine hermeneutische Theorie und Praxis behandelt werden, nämlich der *Allegorica* aus den *Philosophica Minora* und der *Theologica*. Ich berücksichtige auch alle diesbezüglichen Passus aus anderen Werken des Psellos. Ich beziehe mich außerdem auch auf das *Prolegomenon* und den *Kommentar* des Ioannes Sikeliotes, die höchstwahrscheinlich einen wichtigen Einfluss auf das Denken aller Gelehrten und sogar der Mystiker des elften Jahrhunderts ausübten. Zur Diskussion des Gedankengutes dieser Quellen stützte ich mich vor allem auf die Ergebnisse der Forschungen zur Rhetorik und Hermeneutik des elften Jahrhunderts, die Ioannes Sikeliotes, Niketas Rhetor und Michael Psellos und weitere diesbezügliche Themen betreffen<sup>14</sup>, wo ich auch einige Gedanken äußere. Dabei habe ich auch einige einführende Untersuchungen zu einigen wichtigen Termini der Hermeneutik des Psellos durchgeführt, die seine Konzeptionen beleuchten.

## Forschungsstand

Es existieren bisher keine systematischen Untersuchungen zur Hermeneutik des Niketas Stethatos und zwar in seiner Auseinandersetzung mit den Gelehrten. Es wurde nämlich bisher diesem wichtigen Aspekt des Denkens des Stethatos keine Monographie oder kein Aufsatz gewidmet. Zur Hermeneutik bei seinen antirrhethischen Schriften gegen die Lateiner sind die Studien von A. Michel<sup>15</sup>, G. Avvakumov<sup>16</sup>, P. Gemeinhardt<sup>17</sup> zu studieren. Obwohl sie die Hermeneutik nicht direkt thematisieren, wird die Interpretation der diesbezüglichen patristischen und kanonischen Quellen durch Stethatos und seine liturgische Symbolik bei seiner Argumentation gegen die Lateiner kommentiert. Es sind allerdings dabei kaum theoretische Diskussionen zu finden. Eine Ausnahme bezüglich der Auseinandersetzung mit den Gelehrten ist die kurze Thematisierung des Argumentes gegen den Buchstaben in den Briefen *An Gregorios* in einer Studie von Lauritzen<sup>18</sup>, der auch D. Walter<sup>19</sup> folgt. P. M. Blowers hat Stethatos zu den „Principal

---

Thema der Erleuchtung der Menschen durch die Engel im Rahmen einer Hierarchie vorkommt, ein Kernpunkt der Theologie des Stethatos.

<sup>14</sup> Siehe im Folgenden, *Forschungsstand*.

<sup>15</sup> Michel, *Humbert und Kerullarios*.

<sup>16</sup> Avvakumov, *Unionsgedanke*.

<sup>17</sup> Gemeinhardt, *Kontroverse*.

<sup>18</sup> Lauritzen, „Debate“, S. 76–77. Siehe auch ders., „Psello“, S. 720; der Passus, auf den er verweist, *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 47, 3–4, bezieht sich allerdings nicht auf die Kritik des Stethatos am Literalsinn, sondern auf das Missverständnis der Bibel durch die Gelehrten.

<sup>19</sup> Walter, *Psellos*, S. 170.

Eastern Orthodox Theologians/Exegets“<sup>20</sup> platziert und den Aspekt der monastischen Auslegung des Stethatos kurz thematisiert<sup>21</sup>. Ähnlich hat D. Burton-Christie kurz einige Aspekte der Hermeneutik des Stethatos anhand der *Zenturien* des Stethatos im Rahmen seiner Studie zur Hermeneutik der *Philokalia*<sup>22</sup> behandelt, ohne jedoch darauf systematisch und historisch einzugehen<sup>23</sup>. Die liturgische Hermeneutik des Stethatos wurde auch in der Arbeit von K. Metzler als Vergleichspunkt mit der des Eustathios von Thessalonike thematisiert<sup>24</sup>. Es handelt sich allerdings um Arbeiten, die kurz auf Einzelaspekte eingehen.

Außer den historisch-philologischen Untersuchungen<sup>25</sup> zu den Briefen *An Gregorios* muss auch die Studie von D. Krausmüller<sup>26</sup> angeführt werden, die allerdings nicht nur sie und nicht alle Briefe *An Gregorios* thematisiert<sup>27</sup>. Obwohl sie die Korrespondenz mit Gregorios in der Auseinandersetzung zwischen Laien und der Kirche betrachtet, stellt sie das kanonische und nicht das hermeneutische Argument in den Vordergrund<sup>28</sup>.

Man kann allerdings mehr wissenschaftliches Interesse für die Hermeneutik des Stethatos bezüglich seiner hermeneutischen Praxis feststellen<sup>29</sup> aber fast keine Bezugnahme auf den theoretischen Rahmen dieser Praxis. Ich werde anhand dieser

<sup>20</sup> Blowers, „Interpretation“, S. 175. Dabei beruht er auf den *Zenturien* des Stethatos.

<sup>21</sup> A. a. O., S. 193, siehe mehr dazu in 2. 6. 2. 1.

<sup>22</sup> Siehe zu diesem Werk, Louth, „Philokalia“, S. 445–447. Laut ihm, A. a. O., S. 445: „a collection of Byzantine ascetical and mystical texts published in Venice in 1782 by St. Macarius of Corinth and St. Nikodemos of the Holy Mountain“.

<sup>23</sup> Burton-Christie, „Word“, S. 79–82, 86, und S. 290, Anm. 4.

<sup>24</sup> Metzler, *Eustathios*, S. 263–265. Ich werde in dieser Arbeit auch eine kurze Bemerkung Bornerts zur Liturgieauslegung des Stethatos und einige Gedanken von Chrestu thematisieren, die allerdings eher die hermeneutische Praxis des Stethatos betreffen. Siehe 2. 3. 1. 6.

<sup>25</sup> Raphava, „Translations“; Ostrovsky-Raphava, „Notes“; „Epistles“.

<sup>26</sup> Krausmüller, „Establishing“.

<sup>27</sup> Zu den Briefen *An Gregorios* siehe auch Wenger, „Ciel“, S. 562–564, 566–568 (Edition von Exzerpten aus den Briefen); Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, S. 56–60; Darrouzès, Einleitung, *Nicéas Stéthatos*, S. 28; Angold, *Church*, S. 29–31.

<sup>28</sup> Mehr dazu in *Bemerkungen zu den Thesen von Krausmüller* im Abschnitt *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur*.

<sup>29</sup> Siehe meine Thematisierung der Untersuchungen von Chrestu, Darrouzès und Bornert im Abschnitt 2. 3. 1. 6. Siehe auch die Arbeiten von Taft, *Entrance*, „Decline“; Kumarianos, „Πόλες“; Gerstel, *Beholding* und Marinis, *Architecture* bezüglich der Interpretation der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ im Brief *An Gregorios IV* durch Stethatos. Sie thematisieren allerdings die entsprechenden Passus kaum als Teil einer hermeneutischen Argumentation des Stethatos. Ihre Untersuchungen sind außerdem Teile weiterer Fragestellungen, wo Stethatos nicht das zentrale Thema ist, die Arbeit von Kumarianos ausgenommen; siehe mehr im dritten Kapitel. Siehe auch Garriga, „Ciència“, der eine Kritik des Stethatos an der Hervorhebung der Wissenschaft anhand der Allegorese des Paradieses annimmt; Della Dora, *Landscape*, S. 106, behandelt kurz die Allegorese im Rahmen der byzantinischen Vorstellung von Gärten. Mehr dazu im vierten Kapitel.



Ausführungen auch die Frage thematisieren, ob Stethatos zu den Allegoristen mitgezählt werden kann<sup>30</sup>.

Bezüglich der Problematik der Kontextualisierung kann man mehrere Forschungen zur Rhetorik und Hermeneutik des Ioannes Sikeliotes, des Niketas Rhetors und des Psellos anführen<sup>31</sup>, die allerdings, wie gesagt, die Auseinandersetzung mit Stethatos oder sogar mit einer mystischen Partei im Allgemeinen nicht thematisieren. Es gibt zudem keine Monographie zur Hermeneutik des Psellos, obwohl das Thema grundlegend für sein Denken ist.

## Methode

Da als erstes Vorhaben der vorliegenden Studie die systematische Darstellung der Hermeneutik des Stethatos gilt, ist die intertextuelle Behandlung seiner Konzeptionen erforderlich. Bei der systematischen Darstellung handelt es sich hauptsächlich um die Kritik am Literalsinn und der Konzeption der θεωρία. Ich werde dabei sowohl die Terminologie als auch das Gedankengut jeder Konzeption auszuführen versuchen. Alle anderen Aspekte einer Hermeneutik, wie Grundlagen, Objekte und Voraussetzungen werden dabei mitberücksichtigt. Es wird dabei hauptsächlich die Frage gestellt, was Stethatos unter den Konzeptionen des Literalsinnes, der θεωρία und ihrer entsprechenden Gefahren und Tugenden versteht. Dabei wird nach inneren Zusammenhängen zwischen den verschiedenen Konzeptionen gefragt. Die Untersuchung der Methodik des Stethatos gewinnt dabei sehr an Bedeutung, denn darauf stützt sich seine Argumentation gegen die Gelehrten. Ich werde dabei auch untersuchen, inwiefern die Ansichten des Stethatos Konsistenz vor allem bezüglich seiner hermeneutischen Praxis darstellen. Deshalb werde ich auch seine hermeneutischen Anwendungen behandeln, die seine Theorie beleuchten. Die Theorie der Interpretation des Stethatos verbindet sich zudem unauflöslich mit seiner Spiritualität und mit anderen Argumenten gegen die Gelehrten. Jede hermeneutische Konzeption wird mithin im breiteren Rahmen der Spiritualität des Stethatos untersucht.

In der Darstellung der liturgischen Hermeneutik stelle ich die Elemente der Architektur, der Kanonistik und der niptischen Theologie in den Vordergrund, und frage nach ihrer Funktion im Rahmen der Konzeption der θεωρία. Vor allem werden die architektonischen Anlagen bei Stethatos hervorgehoben, was eine Wende in der Hermeneutik bedeutet, der z. B. Symeon von Thessalonike folgte. Dazu folge ich einer vergleichenden Untersuchung wo die Konzeptionen des Stethatos mit ähnlichen

---

<sup>30</sup> Zur Verwendung des Terminus Allegorie und seiner Derivate durch mich für Stethatos in dieser Arbeit siehe 2. 3. 1. 6.

<sup>31</sup> Siehe die Studien von Cesaretti, *Allegoristi*; Chrestu, „Απόψεις“; ders., „Επίδραση“; Duffy, „Brine“; ders., „Mission“; Farkas, „Interpretation“; Kaldellis, *Hellenism*; ders., „Date“; Lauritzen, „Hesychast“; ders., „Plotinos“; ders., „Renaissance“; Maltese, „Commentatore“; ders., „Teologia“; Miles, „Living“; ders., „Psellos“; Rodionov, „Context“; Roilos *Amphoteroglossia*; ders., „Bodies“; zur Hermeneutik des Psellos; zur Rhetorik siehe vor allem die Studien von Papaioannou, *Psellos*; „Sicily“ und Kustas, *Studies*.

Anschauungen in der Patristik parallelisiert werden. Eine weitere Hypothese zur Untersuchung wäre auch die Wirkung der Musik, wie dies in der Schrift *Halleluja* vorkommt, wozu ich einen separaten Beitrag vorbereite. In der liturgischen Interpretation im Brief *An Gregorios IV* kommt auch der Faktor des Streites um das kirchliche Vermögen zumindest indirekt vor, wo ich einige einführende Gedanken äußere. In diesem Sinne versuche ich die systematische Darstellung in ihrer Komplexität und nicht nur anhand der Anschauung der Hermeneutik durchzuführen, die sich nur auf die Beziehung des Lesers und eines Textes stützt. Dabei halte ich für wichtig, auch den kirchenpolitischen Faktor der Förderung der Lehre des Stethatos durch das Patriarchat Konstantinopels<sup>32</sup> zu untersuchen, was wiederum in der Korrespondenz des Stethatos mit Niketas Synkellos deutlich ist. Die angeführten Elemente der liturgischen θεωρία bilden eine Einheit mit dem Prinzip der biblischen θεωρία als eine übersinnliche Beschauung des Seins, deren Untersuchung mithin unentbehrlich ist.

Außerhalb der systematischen Darstellung, die als eine notwendige Basis jeder Diskussion bezüglich der Hermeneutik des Stethatos fungieren wird, werde ich mich hauptsächlich einer historisch-vergleichenden Methode bedienen. Es werden die Quellen des Stethatos, ihre Verwendungsweise und eventuelle Innovationen darin untersucht. In vielen Fällen wird das Verhältnis des Stethatos zu Symeon dem Neuen Theologen thematisiert, zumal Stethatos als sein Schüler gilt. Die Terminologie des Pseudo-Areopagites, ein Fundament der θεωρία bei Stethatos wird auch mitberücksichtigt und ihre Verwendung durch Stethatos ausgewertet. Dies betrifft hauptsächlich die liturgische Hermeneutik des Stethatos. Ein wichtiges Thema ist zudem die Untersuchung des Grades der Abhängigkeit des Stethatos von Philon bei seiner Kritik am Literalsinn und bei anderen Argumenten, die parallel zum Verständnis der Problematik der Epoche beitragen wird. Ich werde außerdem versuchen, Stethatos in der Geschichte der Hermeneutik einzuordnen und auszuwerten.

Die historische Untersuchung richtet sich von der Zeit des Stethatos zurück bis hauptsächlich zur patristischen und altchristlichen Literatur. Die Thematisierung der Nachwirkung des Stethatos könnte eine eigenständige Studie ausmachen. Man könnte dabei die Entwicklung schon seit dem elften Jahrhundert betrachten: Ich verweise: a) auf die Übernahme eines wichtigen Teiles des zweiten Briefes *An Gregorios II*<sup>33</sup>, wo auch hermeneutische Prinzipien vorkommen, in die *Dioptra*<sup>34</sup> des Philippos Monotropos<sup>35</sup>. Das Werk wurde im 14. Jahrhundert ins Kirchenslawische übersetzt und erfuhr

---

<sup>32</sup> Zum Patriarchat Konstantinopels im Allgemeinen siehe Gastgeber, Mitsiou, Preiser-Kapeller, *Patriarchate*.

<sup>33</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 7, 7–10, 2.

<sup>34</sup> Werk des späten elften Jahrhunderts, siehe Aphentulidou-Leitgeb, „*Dioptra*“, S. 181–191. Siehe zur Übernahme der Passus aus Werken des Stethatos Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 46–48.

<sup>35</sup> Aphentulidou-Leitgeb, *Dioptra*, 4. 10, S. 222–223; siehe den Text auch in Wenger, „*Ciel*“, S. 566–569. Aphentulidou-Leitgeb, „*Dioptra*“, S. 96, vermutet anhand der Tatsache, dass die *Dioptra* Exzerpte aus den Werken des Stethatos übernahm, dass Philippos zum Kreis des

eine enorme Verbreitung<sup>36</sup>; b) auf die georgische Übersetzung der Werke *Über die Seele*, *Über das Paradies* und der damit zusammenhängenden Briefe, darunter auch die vier Briefe *An Gregorios*, im *Dogmatikon*<sup>37</sup> Arsens von Iqaltoeli<sup>38</sup> ebenfalls am Ende des elften Jahrhunderts. Dadurch waren zwei große Welten des morgenländischen Christentums fähig, sich die Hermeneutik des Stethatos oder wesentliche Teile davon sehr früh zu eigen zu machen.

Eine zumindest indirekte Wirkung in der Auseinandersetzung über die theologische Methode beim Palamismusstreit<sup>39</sup> ist nicht auszuschließen, zumal die Hermeneutik des Stethatos sich mit dem Problem der Gotteserkenntnis und der Methode der Theologie (Syllogistik oder mystische Offenbarung) verbindet. D. G. Tsames meint, dass die Renaissance der orthodoxen Spiritualität im 14. Jahrhundert, womit er den Palamismus meint, ihre tiefen Wurzeln wahrscheinlich im elften Jahrhundert hat. Er betrachtet deshalb die Untersuchung des palamitischen Denkens auf der Basis der geistigen

---

Stethatos angehörte oder er ihn persönlich kannte. Vielleicht könnte dies, zumindest was die persönliche Bekanntschaft, nicht gelten, wenn meine frühere Chronologie des Lebens des Stethatos bestätigt wird.

<sup>36</sup> Miklas, Fuchsbauer, *Übersetzung*, Vorwort, Einleitung, S. 39, 60–67. Zur Rezeption der *Zenturien* des Stethatos mit Schwerpunkt auf seiner Lehre bezüglich der *κατάνοσις* in der russischen Welt durch ihre Übersetzung ins Kirchenslawische siehe Dayton, *Katanuxis*, S. 57–82. Die Dissertation von J. L. Folz, *Charismen byzantinischer Mystik: κατάνοσις und πένθος bei Symeon dem Neuen Theologen, seinem Lehrer Symeon Eulabes und seinem Schüler Nicetas Stethatos*, Mundelein, Illinois 2008, die auch das Thema *κατάνοσις* bei Stethatos behandelt, war mir nicht zugänglich.

<sup>37</sup> Es handelt sich um ein Florilegium aus 72 patristischen Texten dogmatischen Inhalts, das ins Georgisch durch Arsen übersetzt wurde. Darin sind folgende Werke des Stethatos enthalten: die fünf Reden des Stethatos gegen die Armenier, seine Abhandlungen *Über die Seele* und *Über das Paradies*, acht Briefe (sechs des Niketas Stethatos: *An Niketas Synkellos I* und *II* und *An Gregorios I–IV*; zwei des Niketas Synkellos an Stethatos: *An Niketas Stethatos I* und *II*), die der Trilogie folgen und ein Brief des Stethatos an den Mönch Basileios (*An Basileios*), die nur in der georgischen Übersetzung überliefert ist. Zum *Dogmatikon* im Allgemeinen siehe Aleksidze, „Literature“, S. 188–193, 196; Dolidze, „Overview“, S. 402–404, 409, 420, 425–426; dieselbe, „Patristics“, S. 512–513, dort auch die ältere Literatur; insbesondere zu den angeführten Werken des Stethatos in *Dogmatikon* siehe Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1 (=Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 104–209); Raphava, „Translations“, S. 244–265, zu den Briefen *An Gregorios* und *An Basileios*; Ostrovsky-Raphava, „Notes“.

<sup>38</sup> Er wurde höchstwahrscheinlich in Iqalto in Georgien geboren und in der Mitte des elften Jahrhunderts in Konstantinopel in der Bildungseinrichtung des Klosters des Heiligen Georgios der Manganen ausgebildet. Er wurde gegen 1080 in Syrien zusammen mit Ephräim den Jüngeren Mönch; nach dem Tod des Letzteren begab er sich wieder nach Konstantinopel und kehrte nach dem Ruf des Königs von Georgien Davids II. nach Georgien zurück, wo er in Gelati bei der Gründung der dortigen Akademie eine wesentliche Rolle spielte. Er gründete selbst auch eine Schule in Iqalto, seiner Heimat in Ostgeorgien. Er starb in Georgien um 1130. Siehe zu seinem Leben Hampel, „Arsen v. Iqalto“, S. 1038–1039.

<sup>39</sup> Siehe dazu Podskalsky, *Theologie*, S. 124–173.

Renaissance des elften Jahrhunderts, die durch Symeon den Neuen Theologen und Niketas Stethatos hervorgebracht wurde, als dringend und interessant<sup>40</sup>. G. Podskalsky<sup>41</sup> thematisierte eine solche Perspektive bezüglich der Mystik der Lichtvisionen Symeons des Neuen Theologen und kurz anhand der theologischen Methodik des Niketas Stethatos<sup>42</sup>. Er verwies auf Aspekte der Konzeptionen der mystischen Hierarchie des Stethatos, welche die Gegenüberstellung der mystischen Methodik und der philosophisch gekennzeichneten theologischen Methode untermauern<sup>43</sup>. Auch Th. Sabo betrachtet Stethatos als einen der Vorläufer des Hesychasmus<sup>44</sup>.

Außer der historischen Untersuchung führe ich auch eine vergleichende Analyse anhand der zeitgenössischen Literatur zu Stethatos durch, welche in vielen Fällen die Gesamtheit der byzantinischen Literatur des elften Jahrhunderts umfasst, so dass die Hermeneutik klarer verstanden werden kann. Durch den letzten Schritt entsteht die Problematik der Kontextualisierung. Ich werde in diesem Rahmen analytischer die Entwicklung in der Allegorese<sup>45</sup> und in der Rhetorik, vor allem das Phänomen ihrer sogenannten Christianisierung und Philosophisierung thematisieren. Es handelt sich um ein grundlegendes Merkmal der byzantinischen Geistesgeschichte im elften Jahrhundert, das als fundamentales Werkzeug des Verständnisses der Hermeneutik sowohl des Stethatos als auch des Kreises der Gelehrten fungieren wird. Die Untersuchung findet unter der Fragestellung statt, dass beide Strömungen, Mystiker und Gelehrte, in vielen Fällen aus derselben Matrix schöpften, obwohl die Stellungnahmen einander entgegengesetzt sind. Dabei wird freilich zumeist der Zusammenhang der Rhetorik mit der Hermeneutik in den Vordergrund gestellt. Ich werde auch in dieser Studie einige Themen der Hermeneutik des Psellos einführend zu thematisieren versuchen, die bisher nicht tief analysiert worden sind, etwa seine Verwendung des Terminus ἀλληγορία,

<sup>40</sup> Tsames, *Τελείωσις*, S. 13–14. Siehe zur Verwandtschaft des Palamismus mit der Mystik des elften Jahrhunderts auch McGuckin, „Symeon“, S. 34–35; Mavroudi, „Divination“, S. 436. Tsames, *a. a. O.*, S. 14, stellt eine ähnliche geistige Wiedergeburt auch im Westen im elften Jahrhundert anhand Johannes von Fécamp, Bernard von Clairvaux, Wilhelm von Saint-Thierry und der geistigen Bewegungen fest, wie der Orden der Zisterzienser und des durch Bruno von Köln gegründeten Ordens der Kartäuser. Ähnlich meint Cioffari, „Ricerca“, S. 341, dass die byzantinische Kultur bis zur Eroberung Konstantinopels stark durch die theologischen und philosophischen Auseinandersetzungen des elften Jahrhunderts geprägt wurde.

<sup>41</sup> Podskalsky, „Religion“, S. 385–397.

<sup>42</sup> *A. a. O.*, S. 395–397.

<sup>43</sup> Siehe mehr dazu in *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>44</sup> Sabo, *Proto-Hesychasts*, S. 205–208.

<sup>45</sup> Als Allegorese wird die „hermeneutische Methode, die allegorische Auslegung von Texten“, Kurz, *Metapher*, S. 48, verstanden. Sie ist von der Allegorie als literarische Gattung nicht scharf zu trennen. Laut Kurz, *a. a. O.*, S. 48–49, „die Allegorie als Textform ist von der Allegorese als Interpretationsform nicht zu trennen. Die Allegorie ist die Anweisung eines Textes zu seiner allegorischen Deutung.“ Zur Allegorie im Allgemeinen siehe Kurz, *Metapher*; Copeland, Struck, *Companion*, insbesondere die Beiträge zu Origenes, christlicher Spätantike und Neoplatonismus.

seine Hervorhebung der philosophischen Methode bei der Hermeneutik auch der christlichen Texte und im Allgemeinen; bei der liturgischen Hermeneutik untersuche ich auch die Konzeption des Eintrittes ins Adyton als das wesentliche Merkmal der Allegorese und Philosophie im Allgemeinen des Psellos, welches das Verständnis der liturgischen Auseinandersetzung mit Gregorios erleichtern könnte.

Die Konzeptionen des Psellos werden mit den entsprechenden des Stethatos verglichen, so dass die Verbindung des Stethatos mit Psellos deutlicher dargestellt werden kann. Ich stelle nämlich die Hypothese auf, dass Stethatos gegen Psellos und seine Schule und nicht gegen Italos anhand seiner Hermeneutik argumentiert. Der Vergleich bewegt sich dabei um zwei Achsen: Die erste ist ein Vergleich zwischen Stethatos und Psellos, in dem alle Werke außer der Korrespondenz mit Gregorios behandelt werden. Es gibt dabei wichtige Indizien, die auf eine verbreitete hermeneutische Auseinandersetzung verweisen, in die mehr Personen als nur Gregorios als Gegner des Stethatos involviert waren. Psellos gilt nach den Elementen der Kritik des Stethatos und der entsprechenden hermeneutischen Ideen des Ersteren als der erste Kandidat. Die zweite betrifft die Korrespondenz mit Gregorios und Psellos. Diese Untersuchung findet unter meiner Annahme statt, dass Stethatos in dieser Korrespondenz nicht nur gegen die Konzeptionen des Gregorios, sondern vielmehr gegen die philosophische Hermeneutik des Psellos argumentiert, wobei man die Argumentation des Gregorios und ihn selbst als ihren Teil und ihren Anhänger betrachten muss. Ich halte dabei für unentbehrlich, eine chronologische Untersuchung vor allem der Amtszeit des Niketas Synkellos und eine Auswertung der Ausführungen in den Forschungen von A. Ostrovsky-M. Raphava über das Kolophon in der georgischen Übersetzung durchzuführen. Dabei schlage ich auch eine andere Chronologie des Lebens des Stethatos und seiner Trilogie mit der Korrespondenz mit Gregorios vor, wo die Hypothese untersucht wird, dass Psellos und Gregorios Zeitgenossen waren und in einer Beziehung höchstwahrscheinlich von Meister- zu Schüler oder Philosoph- zu Anhänger standen. Dann kann man vermuten, dass die Korrespondenz und die Argumentation zwischen Stethatos und Gregorios chronologisch vor dem Hintergrund der Lehrtätigkeit des Psellos in seiner philosophischen Schule und zeitlich vor seiner Tonsur stattfindet; deshalb nehme ich auch einen *konzeptionellen Zusammenhang* zwischen Gregorios und Psellos an, der auch den Vergleich zwischen Stethatos und Psellos erlaubt. Ich halte die Bestätigung dieser Hypothese für besonders wichtig, denn vor allem in der Korrespondenz mit Gregorios sind die systematischeren und eher theoretischen Ansätze des Stethatos enthalten, welche die Vermutung eines breiteren Zusammenhanges außerhalb der Person des Gregorios erlauben. Die Korrespondenz würde dann Psellos als den tatsächlichen Empfänger der Kritik des Stethatos deutlicher als die anderen Werke des Stethatos nachweisen.

Ich werde dabei auch die Hypothese erörtern, ob die Auseinandersetzung nicht nur um rein theoretische hermeneutische Themen ging, sondern auch dass die Schulen des Studiosklosters und des Psellos miteinander konkurrierten. Das führt zur Annahme einer Einbettung der Auseinandersetzung zwischen Stethatos und Gregorios/Psellos ins allge-

meine Klima der Konkurrenz zwischen Schulen, das als ein wesentliches Charakteristikum des intellektuellen Lebens in Byzanz des elften Jahrhunderts erscheint<sup>46</sup>.

Ein weiterer wesentlicher Bezugspunkt, unter dem ich die Kontextualisierung der Hermeneutik des Stethatos und der Gelehrten zu erläutern vorhabe, ist die liturgische, kanonische und architektonische Symbolik, die beide Parteien zugunsten der Verbreitung ihrer jeweiligen eigenen Ideen extensiv verwandten. Als Bezugspunkt kann man dabei die liturgische Hermeneutik des Stethatos in seinem Brief *An Gregorios IV* annehmen. Dieses Thema geht hauptsächlich aus der ausgedehnten Verwendung areopagitischer Termini und Konzeptionen durch Stethatos hervor. Eine erste Thematisierung dieser Konzeption wurde von A. Golitzin<sup>47</sup> vorgenommen, aber ich werde dies auf mehrere Dimensionen erweitern und kritisch betrachten. Ich werde untersuchen, inwiefern diese Taktik die Auseinandersetzung in ihrem tieferen Hintergrund erklären kann, der im Anspruch der gelehrten Laien auf Erhöhung ihrer Stellung in der anerkannten byzantinischen Ordnung und Hierarchie besteht. Dabei erscheint als fundamentales Argument der Laien ihr Anspruch auf Legitimierung und sogar Ausschließlichkeit, die Geheimnisse im philosophischen Sinne zu beschauen. Ich vermute, dass ihre Forderung nach einer neuen Symbolik der Ordnung in der Liturgie anhand vor allem der Architektur gestellt wird, wodurch sie das entsprechende Postulat der Mystiker bezweifeln. Dazu untersuche ich auch den Faktor der niptischen Theologie, der als wichtiges Element der *θεωρία* bei Stethatos vorkommt, als einen weiteren Streitpunkt zwischen Mystikern und Gelehrten, durch den sie ihren eigenen Einflussbereich in der byzantinischen Gesellschaft zu etablieren versuchten. Dasselbe gilt für die Sprache des Psellos in seiner Hermeneutik, wo die sakramentale Dimension herrscht und wodurch er seine philosophische Hermeneutik hervorhebt.

Anhand des Bezugspunktes der Symbolik stelle ich letztendlich die Hypothese auf, dass Psellos und sein Kreis beim Anspruch auf die Erhöhung der Stellung der Laien in der Hierarchie ein breites Spektrum von Argumenten einsetzte, die nicht nur die Hermeneutik biblischer, kanonischer und patristischer Texte, sondern auch die Architektur und die Liturgieauslegung mit bestimmten liturgischen Handlungen als besonderen Schwerpunkt heranzog. Es handelt sich also um die Vermutung einer Instrumentalisierung der Gesamtheit der Symbole der etablierten byzantinischen kirchlichen Ordnung zugunsten der Förderung einer neuen philosophischen Ordnung.

## Gliederung

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile, der erste ist eher systematisch und historisch, der zweite eher vergleichend.

Im ersten Teil wird die Hermeneutik des Stethatos in allen Dimensionen im Rahmen der Auseinandersetzung mit den Gelehrten dargestellt. Dabei bemühe ich mich

---

<sup>46</sup> Siehe z. B. das siebte Kapitel in Bernard, *Writing*; ders. „Practices“, S. 38–40.

<sup>47</sup> Golitzin, „Anarchy“.

anhand dieser Untersuchung um die Beantwortung der Frage, grob gesagt, was und wie Stethatos über die Hermeneutik lehrt.

Im ersten Kapitel thematisiere ich die Kritik des Stethatos am Literalsinn, die in seiner Korrespondenz mit Gregorios auftritt. Eine Einführung zur Person des Gregorios wird dabei als erforderlich betrachtet. Anschließend stelle ich die Kritik dar, welche die moralischen Charakteristika der Gegner, die Terminologie, die Konzeptionen und die Argumente umfasst. Ich untersuche auch das Thema der Gegenüberstellung der göttlichen Weisheit zur menschlichen, ein wesentliches Kriterium der Hermeneutik des Stethatos. Ich werde dabei auch Material aus den übrigen Werken des Stethatos heranziehen. Diese Untersuchung dient der Kontextualisierung der Hermeneutik des Stethatos, denn sie weist eine verbreitete hermeneutische Auseinandersetzung nach.

Im zweiten Kapitel wird die hermeneutische These des Stethatos dargestellt, die als positive Position seine Kritik ergänzt. Es handelt sich um seine Hermeneutik der θεωρία, die eine Vielfalt von unterschiedlichen Konzeptionen voraussetzt. Ich thematisiere dabei die Anschauung des Stethatos über die Texte, die interpretiert werden müssen, die Terminologie und die Konzeptionen. Dabei unterscheide ich zwischen zwei Vorgehensweisen, die Stethatos beide der Kategorie der θεωρία unterstellt. Er lehrt einerseits eine mystische Methode<sup>48</sup>, die vor allem die Konzeption der Offenbarung vom verborgenen Sinn betrifft und andererseits eine eher philologisch-philosophische Methode, bei der hauptsächlich die Begriffe der Untersuchung und des philologischen/theologischen Vergleiches vorausgesetzt werden. Ich untersuche außerdem die Grundlagen seiner hermeneutischen Konzeption der θεωρία, die Ermunterung des Stethatos zur Überwindung des Literalsinnes, die intendierten Objekte der θεωρία und ihre Voraussetzungen.

Im dritten Kapitel behandle ich die Auslegung der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“, die zum Streitpunkt zwischen Gregorios und Stethatos wurde, wie dies im Brief *An Gregorios IV* belegt ist. Ich werde dabei die Themen und die Gründe der Auseinandersetzung darstellen. Der Schwerpunkt liegt auf der Argumenta-

---

<sup>48</sup> Ich bediene mich der Terminologie der Mystik bei Stethatos in der vorliegenden Studie im Sinne der Beschreibung von Tsames, *Τελείωσις*, S. 15–16. Er betrachtet das mystische Element als das Ende und Ziel eines breiteren graduellen geistigen Fortschrittes, welche die Askese und die φυσική θεωρία vorsieht. Es handelt sich um ein Ganzes, wo alle Stufen durchschritten werden sollen und die dritte nicht getrennt gemeint werden darf. Ich verwende diese Analyse auch bei der Verwendung der mystischen Terminologie in der Hermeneutik des Stethatos, denn seine Konzeption ist eigentlich ein Teil seiner Spiritualität. Die Interpretation verbindet sich bei Stethatos vor allem mit der zweiten Stufe, der φυσική θεωρία, siehe dazu *Die verbotene φυσική θεωρία und die όλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1, muss jedoch anhand der Konzeption der Offenbarungen als ein mystisches Ereignis betrachtet werden, das vor der eigentlichen μυστική θεολογία als ihre Vorstufe erscheint. Tsames, *a. a. O.*, S. 16, stellt fest, dass die Sakramentallehre in der Spiritualität des Stethatos nicht stark vertreten ist, denn seine Mystik setzt fortgeschrittene Gläubigen voraus, was auch die Hermeneutik betrifft, siehe *Die verbotene φυσική θεωρία und die όλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1. Die angeführte Klärung bezüglich der Terminologie der Mystik betrifft freilich hauptsächlich die mystische Methode. Mehr zur zweiten Methode im Folgenden.

tion des Stethatos: Ich untersuche ihre Grundlagen, die Formulierungsweise, die Hervorhebung der Architektur, das Thema der Sichtbarkeit der Liturgie und der Architektur in der privaten Kirche des Gregorios. Ich stelle außerdem die Hypothese auf, dass die Konzeptionen des Stethatos durch das Patriarchat Konstantinopels gefördert wurden und zwischen der Architektur und der Hermeneutik eine Verbindung steht. Ich werde schließlich die niptische Grundlage und Erweiterung der Auslegung der Phrase durch Stethatos thematisieren.

Im zweiten Teil werde ich versuchen, die hermeneutische Argumentation des Stethatos im Rahmen der Entwicklungen seiner Zeit zu kontextualisieren. Diese Untersuchung zielt auf die Beantwortung der Frage nach den Ursachen der Entstehung der Hermeneutik des Stethatos im angeführten Rahmen ab. Ich stelle dabei als Grundlage dieser Antwort die Hypothese auf, dass Stethatos in seinen Briefen *An Gregorios* nicht nur die Ansichten des Gregorios kritisiert, sondern auch eventuell des Ioannes Sikeliotes und auf jeden Fall des Psellos. Dies kann man auch in den übrigen Werken des Stethatos feststellen, wo die Hermeneutik thematisiert wird.

Im vierten Kapitel stelle ich die Hermeneutik des Psellos dar, wo die Allegorese und Rhetorik im elften Jahrhundert als Einführung vorgestellt werden. Dabei behandle ich auch die Christianisierung/Philosophisierung der Rhetorik als ihre Grundlage. Ich stelle anschließend die zwei grundlegenden Konzeptionen der Allegorese des Psellos, die Allegorese als Transformation und die Allegorese als Enthüllung eines verborgenen Sinnes dar. Ich thematisiere auch insbesondere die *Theologica*, wo viele Argumente und die Methode des Psellos außer seiner *Allegorica* vorkommen.

Außerdem nehme ich einen Vergleich zwischen der Hermeneutik des Stethatos und des Psellos vor. Er besteht aus drei Teilen: Im ersten wird eine komparative Untersuchung anhand der Werke des Stethatos außer seiner Korrespondenz mit Gregorios vorgenommen, wobei sowohl die theoretischen als auch die praktischen Ähnlichkeiten und Unterschiede dargestellt werden. Der zweite Teil betrifft den Vergleich zwischen Stethatos und Psellos anhand der Korrespondenz des Stethatos mit Gregorios. Bei diesen Parallelisierungen stelle ich die Kritik des Stethatos an der Allegorese der profanen Schulen, die Kontextualisierung seiner vergleichenden Methode und seine Kritik an der Hervorhebung der Rhetorik als hermeneutisches Mittel in den Vordergrund. Ich thematisiere insbesondere die Konzeption der ἔμφασις, die als ein wichtiger Vermittler zwischen Rhetorik, Philosophie und Mystik fungiert und die Auseinandersetzung deutlicher darstellt. In diesem Kapitel wird auch meine Hypothese einer Konkurrenz zwischen den Schulen des Studiosklosters und des Psellos vorgestellt.

Ich werde schließlich einen tieferen Hintergrund der Auseinandersetzung um die liturgische Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ in den Vordergrund zu stellen versuchen. Es wird die Hypothese eines Konfliktes zwischen Mystikern und gelehrten Laien um die Architektur diskutiert, die zur Förderung grundlegender Konzeptionen durch beide Seiten instrumentalisiert wurde. Dadurch wurde die Erhöhung der Laien in der etablierten Hierarchie durch die Gelehrten und auf die Verteidigung der Herrschaft der mystischen Kultur im Rahmen zumindest des innerkirchlichen Einflussraumes



durch die Mystiker abgezielt. Die Konzeption der mystischen Hierarchie spielt dabei eine fundamentale Rolle. In diesem Kontext thematisiere ich auch die Auseinandersetzung um die Erweiterung der niptischen Auslegung der liturgischen Phrase. Ich werde am Ende des Kapitels den Konflikt um die Interpretation der Phrase mit der Auffassung der Allegorese bei Psellos, die dem Muster der Mysterien in Eleusis folgt, wo er als Hierophant und somit absoluter Zuständiger zur Interpretation vorkommt, unter derselben Hypothese des Anspruches der gelehrten Laien auf Erhöhung verbinden. Somit vergleiche ich auch die liturgische Hermeneutik des Stethatos mit der des Psellos. Ich erörtere dabei auch den Einfluss wirtschaftlicher Entwicklungen und der Hervorhebung der Liturgie im elften Jahrhundert auf die Hermeneutik des Psellos und auf seine Auseinandersetzung mit den Mystikern.

# Erster Teil: Die Hermeneutik des Stethatos

## 1. Die Kritik an der Hermeneutik des Gregorios

Eines der wichtigsten Spannungsfelder im Denken des Stethatos ist seine Hermeneutik, die sich in der Auseinandersetzung zwischen Buchstaben und Geist und in seiner Hermeneutik der θεωρία niederschlägt; seine Polemik muss als eine der Grundlagen seiner Theorie der Auslegung verstanden werden. Die Lehre bildete sich vor allem im Rahmen seiner Korrespondenz mit Gregorios Sophistes heraus, der die Thesen des Stethatos in seinen Werken *Über die Seele* und *Über das Paradies* angegriffen hatte. Den Reichtum an hermeneutischen Ideen in den Briefen *An Gregorios* kann man unter anderem daraus erschließen, dass sie zusammen mit den anderen Briefen, welche die Trilogie<sup>1</sup> begleiten, exegetischen Charakters sind<sup>2</sup>, weil sie die Interpretation verschiedener Lehren des Stethatos thematisieren. Es sind allerdings weitere Elemente dieser Hermeneutik auch in anderen Werken des Stethatos vorhanden. In den Briefen *An Gregorios* kann man Elemente mehr theoretischen Charakters feststellen, die auch die Problematik der Epoche des Stethatos deutlich widerspiegeln.

Die Briefe des Gregorios sind verloren, nur einige Exzerpte sind in den Briefen des Stethatos erhalten. Obwohl sich Stethatos in Briefen an andere Adressaten mit der Erläuterung verschiedener Stellen seiner Werke befasst<sup>3</sup>, werden nur bei seinen Briefen *An Gregorios* Ideen theoretischer Art über die hermeneutischen Prinzipien so intensiv thematisiert<sup>4</sup>. Es scheint nämlich, dass Stethatos sich fast nur bei Adressaten mit profaner Bildung auf der Basis einer theoretischen Hermeneutik zu argumentieren bemüht. Dies muss durch die kulturelle Situation der Zeit des Stethatos und seine Methodik bei seiner Auseinandersetzung mit den Gelehrten begründet werden, wie ich es in der vorliegenden Arbeit zu beweisen versuche.

---

<sup>1</sup> Der Terminus wurde von Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 12 und passim eingeführt, und betrifft die Werke *Über die Seele*, *Über das Paradies*, *Über die Hierarchie*, die zusammen durch Stethatos und mit der Mitarbeit des Alexios des Philosophen veröffentlicht wurden; vgl. Aphentulidu, „Υμνος“, S. 129, Anm. 25. Zur Einführung in die Trilogie siehe Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 25–30; zur Schrift *Über die Seele* siehe auch Plexidas, *Περί ψυχής*, Einleitung, S. 19–34; Kommentar, S. 185–245.

<sup>2</sup> Zu dieser Charakterisierung siehe Raphava, „Translations“, S. 249.

<sup>3</sup> Siehe z. B. *An Niketas Synkellos III*.

<sup>4</sup> Zu kurzen theoretischen hermeneutischen Anführungen in anderen Briefen siehe: *An den engen Freund* (Darrouzès), 4, 8; *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 2, 7–8; 9, 5.

## 1. 1 Einleitung

### 1. 1. 1 Zur Person des Gregorios

Von Gregorios wissen wir fast nichts; er ist nur durch die Korrespondenz mit Stethatos bekannt<sup>5</sup>. P. Chrestu nimmt an<sup>6</sup>, dass er zu den Adressaten des Briefes des Stethatos *An den engen Freund* gezählt werden könnte. Er meint, dass der letzte Brief wie ein Rundschreiben angehängt bei der Trilogie fungierte, die er an seinen Bekannten als Geschenk sandte<sup>7</sup>.

Ostrovsky-Raphava beschreiben Gregorios als eine Person, mit der Stethatos oft Kontakt hatte<sup>8</sup>; sie nehmen an, dass Stethatos seine Trilogie an Gregorios und parallel an Niketas Synkellos vor ihrer Veröffentlichung zur Bestätigung sandte, was eine Nähe des Gregorios zu Stethatos oder zum Studioskloster nachweise<sup>9</sup>. Ich denke, man kann die Annahme der Versendung der Trilogie zur Überprüfung an Gregorios textimmanent durch folgenden Passus bestätigen: „ἡμεῖς γράφομεν ᾧ πρὸς σὲ ἀποστέλλομεν, ἐπισκέψεως ἕνεκα τῶν λέξεων τε ὁμοῦ καὶ συντάξεων καὶ τῆς τοῦ λόγου συνθήκης“.<sup>10</sup> Stethatos schreibt hier explizit, dass er an Gregorios seine Werke zur formalen, d. h. grammatischen und rhetorischen Überprüfung sandte<sup>11</sup>. Es handelt sich allerdings nicht um eine Überprüfung, die den theologischen Inhalt seiner Werke betrifft.

---

<sup>5</sup> Siehe Gregorios 164 in *PBW*.

<sup>6</sup> *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 58.

<sup>7</sup> *Ebd.* Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 59, Anm. 1, betrachtet den Brief als ein Vorwort der Trilogie und nimmt an, dass er genau angesichts der Verfassung der Trilogie angefertigt wurde. Er verbindet ihn stilistisch mit dem Brief des Alexios Philosophos *An Stethatos*, der zusammen mit seinen darauf folgenden drei *Zweizeilern* die Trilogie schließt.

<sup>8</sup> Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 119. Sie berufen sich auf die Phrase in *An Gregorios III* (Darrouzès), 5, 1: „Ὁὐ πολλάκις εἶπόν σοι“, obwohl sie den Passus nicht explizit anführen (es wird auf den Abschnitt 5 des Briefes im Allgemeinen verwiesen).

<sup>9</sup> Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 119.

<sup>10</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 7–9. Solche Suchen des Stethatos nach Bestätigung trifft man auch bei seinem Brief *An Niketas Synkellos I* und *II* und seinem Brief *An Niketas Diakonos*. Zu meiner Nummerierung der Briefe, welche die Trilogie begleiten, siehe im Abschnitt 1. 1. 3.

<sup>11</sup> Die Stelle dieses Passus im ganzen Brief (und in der Reihe der Briefe I bis IV *An Gregorios*) ist für mich schwierig zu klären. Stethatos sagt nämlich am Anfang des Briefes ausdrücklich, er werde auf Fragen des Gregorios in Bezug auf seine Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies* antworten. Dasselbe tut er bei den anderen Briefen. In diesem Passus scheint es jedoch, als ob Stethatos diese (oder auch andere) Abhandlungen an Gregorios zusammen mit seinem Brief *An Gregorios I* noch mal sendet, so dass Gregorios sie grammatisch, syntaktisch usw. prüft. Stethatos verwendet dabei das Präsens, was diese Annahme untermauern würde. Höchstwahrscheinlich handelt es sich allerdings um ein Präsens historicum, das sich auf die Vergangenheit bezieht. Stethatos greift also die erste Versendung auf. Man könnte auch annehmen, dass Gregorios die Abhandlungen des Stethatos das erste Mal aus einer anderen Quelle erhielt. Wenn dies gilt, war diese Versendung mit der Bitte nach Korrektur

Ostrovsky-Raphava nehmen anhand der Ausführungen des Gregorios über seine private Kirche an<sup>12</sup>, wie sie durch Stethatos übermittelt sind, dass er in der Gesellschaft von Konstantinopel<sup>13</sup> wohlhabend und hochrangig war; aufgrund dieser Eigenschaften nehmen sie an, dass er ein Beschützer des Studiosklosters war<sup>14</sup>.

In Bezug auf die Identität des Gregorios, der seinen monastischen Name trägt, während er als Laie Basileios hieß, wie es in der Forschung angenommen wird<sup>15</sup>, schlagen Ostrovsky-Raphava Basileios πρωτασκηρῆτις vor<sup>16</sup>, der als Verfasser von *Epigrammen* vorkommt, die in der Edition der *Hymnen* Symeons des Neuen Theologen vor ihnen und nach dem Vorwort des Stethatos durch diesen hinzugefügt wurden<sup>17</sup>. Er wird in ihnen nicht nur ἀσκηρῆτις und πρωτασκηρῆτις, sondern auch „κτῆτορος μονῆς τῆς Εὐεργέτιδος“ genannt. Es ist aber nicht sicher, in welcher Beziehung er zu dem Euergetiskloster stand, zumal ein Basileios als Stifter dieses Klosters im elften Jahrhundert sonst unbekannt ist. Vielleicht hatte er die Eigenschaft des Stifters wegen eines Erbes oder einer Ehre<sup>18</sup>.

Die Tatsache, dass viele Autoren der *Epigramme*, zum Freundeskreis des Stethatos gehörten, bestätige nach Ostrovsky-Raphava die Nähe des Basileios zu Stethatos. Dies könne auch durch seine Bezeichnung als Stifter des Euergetisklosters festgestellt werden, denn dieses Kloster hatte enge Beziehungen zum Studioskloster. Das Amt des πρωτασκηρῆτις, des Leiters der kaiserlichen Kanzlei, sei sehr hochrangig und bestätige die angeführte Beschreibung des Basileios als wohlhabend und mit hohem Ansehen durch sein Vermögen. Man könne Basileios parallel zu Alexios den Philosophen ansehen: Dieser letzte war Autor eines *Epigrammes* in den *Hymnen*<sup>19</sup>, ebenso wie

---

ein Versuch zur Versöhnung betrachten, weil Gregorios eventuell die Schriften des Stethatos aus einer anderen Quelle erhielt.

<sup>12</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 4, 1–2. Siehe zur Problematik dieser privaten Kirche in *Das kanonische Verbot nach Stethatos* in 3. 3. 1. 3; 3. 3. 1. 5; auch *Architektur im elften Jahrhundert und die private Kirche des Gregorios*, *Die Architektur der Kirche des Gregorios und das Postulat der Erhöhung der Laien* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>13</sup> Zu Konstantinopel im Allgemeinen siehe Berger, *Konstantinopel*; Schreiner, *Konstantinopel*.

<sup>14</sup> Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 119–120.

<sup>15</sup> Ostrovsky und Raphava setzen die Adressaten der Briefe *An Gregorios I–IV* und des Briefes *An Basileios* gleich; im letzten Brief wird explizit der Adressat als Mönch Basileios bezeichnet. In der handschriftlichen Überlieferung der georgischen Übersetzungen der Werke des Stethatos kommt auch Basileios statt Gregorios vor. Siehe dazu im Folgenden.

<sup>16</sup> Ostrovsky-Raphava, *a. a. O.*, S. 120–121.

<sup>17</sup> *Epigramme V–VIII* (Kambylis), S. 27–30. Die *Epigramme V* und *VI* gehören zum Archetyp der *Hymnen*, siehe Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCCLXI.

<sup>18</sup> Zu Basileios πρωτασκηρῆτις siehe auch Parrinello, „Contemplatore“, S. 26–27, 36–45 (Kommentar zu den *Epigrammen*); Fanelli, „Problema“ S. 134 und Anm. 50, dort weitere Literatur.

<sup>19</sup> *Epigramm III* (Kambylis), S. 26. Zu Alexios dem Philosophen, Mönch, Diakon der Großen Kirche und Großem Meister (Leiter der Patriarchats-Schule), höchstwahrscheinlich einem Schüler des Stethatos, siehe Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 18–19, 53 und S. 156–157, Anm. 1, S. 360–361, Anm. 1, S. 365, Anm. 1; *Recherches*, S. 71; Aphentulidu,

Basileios, und arbeitete mit Stethatos bei der Edition der *Hymnen* zusammen; beide, Basileios und Alexios, wurden Mönche<sup>20</sup>.

Ostrovsky-Raphava nehmen auch eine Einmischung des Basileios in den kulturellen und politischen byzantinisch-georgischen Beziehungen an, die im Zeitraum 1071–1087 intensiviert wurden; darin kommen die Tätigkeit Arsens von Iqaltoeli in Konstantinopel<sup>21</sup> und Marias von Alann vor, die als Ehefrau des Kaisers Michael VII. besonderes Interesse für die Klöster, die Kleriker und die Theologen von Konstantinopel zeigte. Es wird auch darauf verwiesen, dass Michael VII. nach seiner Absetzung in 1078 Mönch in Studioskloster wurde. Unter den Bekannten Marias wird Theophylaktos von Ohrid angeführt, der auch ein *Epigramm* auf die *Hymnen* verfasste<sup>22</sup> und somit dem Kreis des Stethatos gehörte. Es wird nämlich angenommen, dass Basileios sowohl zum Kreis des Stethatos gehörte, als auch wegen seiner hochrangigen Würde und somit seiner Eigenschaft des Mitgliedes des Hofes in den georgisch-byzantinischen Beziehungen als Kulturvermittler fungierte, was auch den Reichtum des Materials im *Dogmatikon* erklären könnte<sup>23</sup>.

In diesem Kontext kann man auch die These Lauritzens anführen, der Gregorios in der Gruppe der Schüler des Ioannes Italos betrachtet<sup>24</sup>. Ich denke allerdings, man muss Gregorios eher als einen Schüler des Psellos und eventuell einen Mitschüler des Italos ansehen<sup>25</sup>.

Die Hypothese der Identifizierung des Basileios mit Basileios πρωτασηκρητης wurde auch durch M. Kasradzé-Girod in ihrer Dissertation mit ähnlichen Argumenten aufgestellt<sup>26</sup>. Sie führt dabei auch die Ergebnisse einer Studie von P. Gautier, wo er Basileios πρωτασηκρητης mit Βασίλειος Κεκαυμένος, πρωτοσπαθάριος, πρωτασηκρητης

---

„Υμνοι“, S. 128–129; Lauritzen, „Portrait“, S. 203; Fanelli, „Problema“, S. 135. Alexios arbeitete mit Stethatos bei der Edition der *Hymnen* zusammen und verfasste auch ein Inhaltsverzeichnis dazu, siehe Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCCLVIII–CCCLX, CCCLXVII–CCCLXVIII. Die Überschriften des Inhaltsverzeichnisses selbst sind eher Stethatos zuzuschreiben, siehe Aphentulidu, *a. a. O.*, S. 128–132. Lauritzen, *ebd.*, nimmt an, dass der Diakon Alexios der spätere Patriarch Alexios Studites (1025–1043) sei, was Krausmüller, „Establishing“, S. 119, Anm. 51, deswegen ablehnt, weil „there is no sign that Studite abbots were recruited from the ranks of the patriarchal deacons.“ Siehe zu Alexios auch *Zur Datierung der Trilogie* und *Die These von Kasradzé-Girod* im Abschnitt 4. 2. 2. 1.

<sup>20</sup> Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 120–121, dort auch die Literatur zu den Argumenten und Gedanken ihres Vorschlages, die ich darstellte. Dabei wird freilich vorausgesetzt, dass auch Basileios, der Adressat des Stethatos, Mönch geworden ist.

<sup>21</sup> Siehe in *Einleitung, Methode*.

<sup>22</sup> *Epigramm XIa* (Kambylis), S. 31–32.

<sup>23</sup> Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 121–123.

<sup>24</sup> Lauritzen, „Debate“, S. 75–78, 81.

<sup>25</sup> Siehe mehr dazu im vierten Kapitel.

<sup>26</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 171–173 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 191–192].

und κριτὴς τοῦ ἱποδρόμου identifizierte<sup>27</sup>. Kasradzé-Girod schlägt auch den Basileios vor<sup>28</sup>, der in der *Vita Symeonis*<sup>29</sup> als Schüler Symeons erwähnt wird.

Ostrovsky-Raphava stellen ihre Hypothese nicht als endgültige Lösung zum Problem der Identität des Basileios dar; sie sprechen von einer „possible identification of Basil the Sophist with Basil *protasekretis*.“<sup>30</sup> Ich denke allerdings, dass die Kontroverse des Stethatos mit Gregorios, die sich in den Briefen des Stethatos in vielen Themen und heftig entfaltet, eine Nähe des zweiten zum ersten zumindest für den Zeitraum der Verfassung der Briefe nicht erlaubt. Dies könnte nur für den Zeitraum der Edition der *Hymnen* gelten, die in einer früheren Epoche als die Korrespondenz zwischen Stethatos und Gregorios stattfand<sup>31</sup>. Allerdings würde ich die Identifizierung des Gregorios mit Basileios πρωτασηκρητις und somit die Hypothese der Nähe vor allem anhand der *Epigramme* mit Vorbehalt ansehen; denn in diesen Briefen kommt Basileios als echter Anhänger der Mystik Symeons vor, ein Bild, das sich in den Briefen des Stethatos *An Gregorios* anhand der Kritik des Stethatos an Gregorios kaum rekonstruieren lässt.

Man kann allerdings eine ideologische Wende seitens des Gregorios nicht ausschließen, wodurch er sich auf die den Mystikern entgegengesetzte Partei der Philosophen, eventuell auf die philosophische und hermeneutische Schule des Psellos verlagerte. Diese Ansicht nähert sich der Annahme von Kasradzé-Girod<sup>32</sup>, die eine erste

<sup>27</sup> Gautier, „Typikon“, S. 10.

<sup>28</sup> Kasradzé-Girod; *Traduction*, Bd. 1, S. 169 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 190].

<sup>29</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 58, 5.

<sup>30</sup> Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 121.

<sup>31</sup> Lauritzen, „Areopagitica“, S. 200 und passim datiert sie auf 1035. Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 385–388, datieren die Trilogie und ihre diesbezüglichen Briefe anhand eines Kolophons, der am Ende der georgischen Übersetzung Arsens von Iqaltoeli steht, durch Stethatos selbst verfasst wurde und in der griechischen Version nicht vorkommt, auf 1080. Der diesbezügliche Passus des Kolophons lautet (Übersetzung von Raphava, „Translations“, S. 252): „This [...] book is written by the hand of the father of these words [...] in the month of January, in the third indiction, in the year 6538.“ Es gibt auch eine Marginalie zu diesem Kolophon, die in allen Handschriften der georgischen Übersetzung steht; siehe deren Übersetzung in Raphava, „Translations“, S. 254: „This addition belongs to this honorable father himself, to the author of this book.“ Die Marginalie wurde wahrscheinlich von Arsen von Iqalto verfasst und schreibt die Autorschaft des Kolophons Stethatos zu, siehe dazu Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 388–390. Zum chronologischen Fehler im Kolophon siehe *Zur Datierung der Trilogie und Das Kolophon des Stethatos, die Daten aus seinem Leben und abschließende Betrachtung* im Abschnitt 4. 2. 2. 1. Die Datierung der Verfassung der Abhandlungen vor der Anfertigung der Trilogie wird nicht diskutiert. Siehe auch Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 116–117. A. a. O., S. 117, präzisieren sie das Datum anhand des Kolophons, das auch den Monat Januar anführt, und meinen deswegen, dass die Abhandlungen und die Briefe „before 1080“ verfasst worden seien. Ich denke jedoch, dass man dabei ein Datum nicht viel früher als Ende von 1079 vermuten könnte. Ich werde in dieser Studie das Datum 1080 als allgemeinen Referenzpunkt der Abfassung annehmen.

<sup>32</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 173 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 192].

Phase der Zusammenarbeit zwischen Stethatos und Gregorios bei der Edition der *Hymnen* und eine zweite einer Kontroverse zwischen ihnen annimmt; sie nimmt Bezug auf einen der Punkte der Kontroverse, nämlich die Berufung des Stethatos auf das Verbot der Lehrtätigkeit und somit der Interpretation der Laien. Sie vermutet, dass Gregorios seine negative Meinung zu den Werken des Stethatos äußerte, was die Kontroverse auslöste. Dabei thematisiert sie nicht, dass Stethatos selbst, wie oben angeführt, höchstwahrscheinlich seine Werke an Gregorios sandte. Es ist aber andererseits zu wiederholen, dass Stethatos im betreffenden Passus<sup>33</sup> nur nach einer rhetorisch-formalen und nicht theologisch-inhaltlichen Bestätigung suchte. Die *theologische* Kritik des Gregorios wäre dann die eigentliche Ursache, die den Konflikt verursachte. Man kann somit Beziehungen zwischen ihnen auch während der Verfassungszeit der Trilogie annehmen, die vor allem mit der Suche nach formaler Bestätigung der Abhandlung des Stethatos zu tun hatten. Sie könnte auf die erhöhte Stelle der Philosophen zurückgeführt werden, eventuell der Schule des Psellos, deren Mitglied oder Schüler Gregorios war und die auf vielen Ebenen einen starken Einfluss in Konstantinopel ausübte<sup>34</sup>.

### 1. 1. 2 Die Varianten des Namens des Sophisten und die Adressaten der Briefe *An Gregorios I–IV* und des Briefes *An Basileios*

Gregorios taucht im *Dogmatikon* Arsens von Iqaltoeli mit dem Namen Basileios auf<sup>35</sup>. Das *Dogmatikon* wird in vier Handschriften überliefert<sup>36</sup>. Die wichtigste Handschrift des *Dogmatikon*, S-1463 (Anfang des 12. Jh.), zeitgenössisch Arsens, war höchstwahrscheinlich aus dem Autograph Arsens kopiert<sup>37</sup>. Raphava und Ostrovsky schließen eine falsche Lesung des Namens Gregorios oder eine bewußte Änderung des Namens durch Arsen aus<sup>38</sup>. Raphava schlussfolgert, dass in der griechischen Vorlage, der Arsen sich

<sup>33</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 7–9.

<sup>34</sup> Siehe zur Hypothese der Zugehörigkeit des Gregorios zur Schule des Psellos und über die Schule des Psellos und ihrer Rolle in 4. 2. 2. 3.

<sup>35</sup> Siehe Kasradzé–Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 166–173 [=Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 187–192]; Raphava, „Translations“, S. 250–251; Ostrovsky–Raphava, „Notes“, S. 396–397, 401. Es handelt sich um drei Fälle: a) Überschrift des Briefes *An Gregorios IV* (Darrouzès) („ἐπιστολαὶ πρὸς Γρηγόριον σοφιστὴν“): in der georgischen Fassung steht Basileios, b) Brief *An Gregorios II* (Darrouzès), 10, 1 („ὁ Γρηγόριε“), ebenfalls, c) Brief des Niketas Synkellos *An Stethatos II* (Darrouzès), S. 232, 1 („τὰς πρὸς τὸν σοφιστὴν“): in der georgischen Fassung steht „an Basileios den Sophisten“; siehe zu diesen Fällen Raphava, „Translations“, S. 250–251; Ostrovsky–Raphava, „Notes“, S. 390–394, 396–397; dieselben, „Epistles“, S. 111–112, 114–115, 117–119.

<sup>36</sup> Raphava, „Translations“, S. 266.

<sup>37</sup> Ostrovsky–Raphava, „Epistles“, S. 108, dort auch Literatur zur Handschrift.

<sup>38</sup> Raphava, „Translations“, S. 251; siehe auch Ostrovsky–Raphava, „Notes“, S. 396–397, die den Fall der Korruption des Namens von Gregorios zu Basileios beim Abschreiben ausschließen. Sie berufen sich auch unter anderem auf die Übersetzungsprinzipien Arsens und auf seine Erklärung, er wolle dem griechischen Original treu bleiben. Dieselben, „Epistles“, S. 111–112, führen neben anderen Argumenten die den Fehler beim Kopieren

bediente, der Name Basileios enthalten war. Sie nimmt zudem im Allgemeinen an, dass der georgische Text näher zum Autograph des Stethatos steht als die heutzutage auf Griechisch erhaltenen Texte<sup>39</sup>. Kasradzé-Girod bemerkt<sup>40</sup>, dass die *Dioptra* die Schrift des Gregorios enthält<sup>41</sup>. Sie führt dies auf die Hypothese zurück, dass Philippos sich einer revidierten Fassung der Trilogie bediente, wo der Name Gregorios stand<sup>42</sup>.

Es muss mithin die Frage geklärt werden, warum in der griechischen Version Gregorios und in der georgischen Basileios steht. Ostrovsky-Raphava führen die Hypothese ein, dass eine Variation der Namen des Sophisten innerhalb der handschriftlichen Überlieferung der griechischen Version angenommen werden kann; dabei könnten die Varianten Basileios und Gregorios die Verwendung des Namens des Sophisten als Laie und seinen Namen als Mönch entsprechend widerspiegeln<sup>43</sup>. Raphava und Ostrovsky nehmen an, dass Basileios die Tonsur in der Zeit zwischen den Briefen *An Gregorios IV* und Brief *An Basileios* erhielt<sup>44</sup>. In einer neueren Studie befürworten sie wieder die Annahme des Wechsels von einem Laiennamen zu einem Mönchsamen<sup>45</sup>. Dabei werden zwei Optionen thematisiert: Entweder hieß der Sophist als Laie Gregorios und wurde nach der Tonsur Basileios genannt, weswegen die georgische Version, die später als die Tonsur verfasst wurde, den Namen Basileios für ihn überall, auch für den Laien, verwendete. Im zweiten umgekehrten Fall, ersetzte die später revidierte griechische Version den Namen des Laien Basileios durch den monastischen Gregorios<sup>46</sup>. Ostrovsky-Raphava bevorzugen den zweiten Fall, denn in der georgischen Fassung des Titels des Briefes *An Gregorios I* kommt der Name Basileios Sophistes vor, während der Titel in der griechischen Fassung, wo kein Autor erwähnt wird, als eine spätere Revision und somit nicht dem Original treu angesehen wird. Die Schrift in der

---

ausschließen, auch an, dass der Name Basileios in der zweiten Version des Briefes *An Stethatos II* vorkommt, die getrennt von der Trilogie existierte und sie in ihrer Studie edieren. Es gab nämlich zwei Versionen des Briefes, in denen der Name Basileios vorkommt, was einen Fehler beim Abschreiben des Originals ausschließt.

<sup>39</sup> Raphava, „Translations“, S. 246; siehe dazu auch Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 400; dieselben, „Epistles“, S. 105, 106.

<sup>40</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 166–167 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 188].

<sup>41</sup> Es handelt sich um den Passus *An Gregorios II* (Darrouzès), 10, 1 („ὁ Γρηγόριε“), der in *Dioptra*, 4. 10, S. 223 so lautet: „οὗτος ἐστὶν ὁ Παράδεισος, εἰς ὃν ἡρπάγη ὁ Παῦλος, ἐν ᾧ ὁ Γρηγόριος καὶ ὁ μέγας μετὰ τῶν λοιπῶν ἁγίων εἰσῆλθε Βασίλειος.“ Philippos änderte den Vokativ des Originals zum Nominativ.

<sup>42</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 167 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 188].

<sup>43</sup> Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 397; dieselben, „Epistles“, S. 117. Diese Hypothese hängt mit einer weiteren zusammen, dass nämlich die Adressaten der Briefe *An Gregorios I–V* und *An Basileios* dieselbe Person waren, siehe dazu im Folgenden.

<sup>44</sup> Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 396.

<sup>45</sup> Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 118.

<sup>46</sup> *Ebd.*



georgischen Fassung zitiere daher den griechischen originalen Titel, wo Basileios Sophistes stand<sup>47</sup>. Sie schlussfolgern:

„Based on what was stated above we assume, that the real name of the addressee of Epistles V–VIII had to be *Basil the Sophist*, while *Gregory* is a later revision of the Greek edition.“<sup>48</sup>

Ostrovsky-Raphava behaupten zudem, wie ich im Folgenden zeige, dass die Adressaten der Briefe *An Gregorios I–IV* und des Briefs *An Basileios* dieselbe Person sind. Im Fall des Gregorios als monastischer Name entstünde das Problem, dass im Brief *An Basileios* Basileios und nicht Gregorios als mönchischer Name steht. Dazu schlagen sie vor, dass Basileios bei der Abfassung des Briefes noch kein Mönch, sondern ein Novize war und Stethatos die Anrede Mönch aus Höflichkeit verwendet<sup>49</sup>.

Raphava<sup>50</sup> schloss anfänglich die Hypothese aus, dass Basileios mit dem Adressaten des Briefes des Stethatos *An Basileios* dem Mönch<sup>51</sup> gleichzusetzen ist. Dabei stellte sie vor allem Unterschiede beim Verhalten des Stethatos gegenüber den zwei Adressaten fest: in den Briefen *An Gregorios* verhalte sich Stethatos ironisch und streng, er adressiere an einen Laien; während er im Brief *An Basileios* freundlicher erscheine und den Wunsch des Mönches nach Wissen legitimiere. Kasradzé-Girod<sup>52</sup> vertrat auch dieselbe Ansicht. Raphava änderte ihre These in einer anderen Studie mit Ostrovsky<sup>53</sup> und setzte, obwohl mit gewissem Vorbehalt<sup>54</sup>, beide Adressaten gleich, denn in beiden Fällen herrsche trotz der Unterschiede die Höflichkeit<sup>55</sup>.

Ich werde in meiner Arbeit den Namen Gregorios mit Ausnahme des Briefes *An Basileios* verwenden. Es wäre sinnvoll m. E. die endgültige Bestätigung der Thesen von Ostrovsky-Raphava abzuwarten. Allerdings handelt es sich auch beim Fall der Hypothese von Ostrovsky-Raphava um die gleiche Person, die anfänglich Basileios und nachher Gregorios hieß. In diesem Sinn halte ich für plausibel, den mönchischen Namen zu verwenden, mit dem er in der griechischen Überlieferung bekannt ist, zumal auch diese Schrift nicht als ein Fehler, sondern eine bewußte Entscheidung ange-

<sup>47</sup> Ostrovsky-Raphava, *a. a. O.*, S. 118–119, dort auch andere Argumente.

<sup>48</sup> Ostrovsky-Raphava, *a. a. O.*, S. 119.

<sup>49</sup> Ostrovsky-Raphava, *a. a. O.*, S. 118.

<sup>50</sup> Raphava, „Translations“, S. 259–260.

<sup>51</sup> Siehe Brief *An Basileios*.

<sup>52</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 168–169 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 189].

<sup>53</sup> Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 390–396.

<sup>54</sup> Ostrovsky-Raphava, *a. a. O.*, S. 390: „we came to the conclusion that **most probably** Basil the Monk was the same person as Basil the Sophist.“ Hervorhebung G. D.

<sup>55</sup> Ostrovsky-Raphava, *a. a. O.*, S. 394–396, vor allem S. 394: „With regard to Nicetas’ attitude towards Basil the Sophist we observe that despite all skepticism and even attacks, Nicetas treated him quite politely (at least formally), putting all the stress on the addressee’s intellect [Fußnote 27].“ In *a. a. O.*, Anm. 27 notieren sie: „It does not matter here whether it was ironical or not.“ Sie stellen *a. a. O.*, S. 395, Ironie auch im Brief *An Basileios*, 2 im Passus „thou, who art a servant of the Word“ fest.

## 1. Die Kritik an der Hermeneutik des Gregorios

nommen wird. Ich würde dabei auf ähnliche Fälle verweisen, wie z. B. Michael Psellos, bei dem Michael der mönchische Name ist<sup>56</sup>.

In Bezug auf die Bezeichnung σοφιστής bemerkt J. Darrouzès<sup>57</sup>, dass sie keine besondere gesellschaftliche Klasse deutet, wie z. B. die φιλόσοφοι. Es handelt sich um eine ironische Charakterisierung durch Niketas, wie dies sie ebenso mit dem Terminus σοφός vornimmt<sup>58</sup>.

### 1. 1. 3 Zur Gruppierung und Nummerierung der Briefe

In dieser Arbeit werde ich eine unterschiedliche Nummerierung der Briefe des Stethatos und des Niketas Synkellos im Vergleich zu ihrer Nummerierung in der Edition von Darrouzès verwenden.

Damit meine ich Folgendes:

Darrouzès, „Lettres annexes au traité du paradis“	Diamantopoulos
I	An Niketas Synkellos II
II	An Niketas Stethatos I
III	An Niketas Stethatos II
IV	An Niketas Synkellos III
V	An Gregorios I
VI	An Gregorios II
VII	An Gregorios III
VIII	An Gregorios IV

Darrouzès nummerierte die Briefe kontinuierlich von I bis VIII, die nach den Werken *Über die Seele* und *Über das Paradies* und vor der Schrift *Über die Hierarchie* vorkommen<sup>59</sup>. Dabei werden Briefe, die vor der Abhandlung *Über die Seele* stehen, wie

<sup>56</sup> Kazhdan, „Psellos“, S. 1754.

<sup>57</sup> Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 247.

<sup>58</sup> Siehe dazu im Abschnitt 1. 3.

<sup>59</sup> Die Edition von Chrestu folgt einer anderen Nummerierung, wo alle durch Chrestu edierte Briefe (an den engen Freund, an Niketas Diakonos, an Niketas Synkellos, an Niketas Stethatos) in einer Reihe von 1 bis 13 aufgezählt werden. Chrestu folgt dabei chronologischen Kriterien, siehe *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 56–60. Die Datierung anhand der amtlichen Entwicklung des Niketas (Diakon, dann Synkellos) ist problematisch, denn Chrestu betrachtet die zwei Niketas als die gleiche Person, was nicht akzeptiert wird, siehe Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 16–17; andererseits kann man die Datierung und somit die Nummerierung des Briefes des Stethatos *An Niketas Synkellos II* (I. in der Nummerierung von Darrouzès) und die Antwort darauf des Synkellos (*An Niketas Stethatos II*) nach den Briefen *An Gregorios* akzeptieren, denn Stethatos führt in seinem Brief *An*

z. B. des Niketas Stethatos *An Niketas Synkellos*, nicht mitgezählt. In meiner Nummerierung gilt dieser Brief als *An Niketas Synkellos I*. Ein weiteres Problem besteht darin, dass man durch die kontinuierliche Nummerierung von Darrouzès nicht in der Lage ist zu wissen, um welchen Autor und Adressaten es sich jeweils handelt. Diese Briefe kommen in der griechischen vollständigen handschriftlichen Überlieferung der Trilogie<sup>60</sup>, wo auch alle diesbezüglichen Briefe, immer an der gleichen Stelle vor. Ich nummeriere auch die Briefe des Stethatos *An Athanasios* mit I und II. Ich werde zudem den Brief *An Basileios* nicht zu den Briefen *An Gregorios* zählen, bis die Untersuchungen von Ostrovsky-Raphava völlig bestätigt werden.

Raphava nimmt in der georgischen Version eine Gruppierung der Briefe<sup>61</sup> an und führt als Beleg dieser Gruppierung eine Differenzierung im georgischen Text an: Im Brief *An Gregorios IV* nimmt Stethatos Bezug auf den vorigen Brief. Im griechischen Text lautet der Passus „ἐν τῇ πρὸ ταύτης ἐπιστολῇ“<sup>62</sup>, während er auf Georgisch als „dritter Brief“<sup>63</sup> bezeichnet wird. Wenn man die Briefe des Stethatos *An Gregorios* in einer Gruppe isolieren würde, dann wäre tatsächlich dieser Brief der dritte. Raphava behauptet, dass die vier Briefe *An Gregorios* mithin in der griechischen Vorlage der Übersetzung Arsens eine getrennte Sammlung ausmachten<sup>64</sup>. Raphava nennt drei Gruppen von Briefen in den angeführten acht Briefen, die sie als Sammlungen betrachtet: die erste sind die Briefe *An Niketas Synkellos*, die zweite die Briefe *An Gregorios*; es gibt auch einen Brief *An Basileios* den Mönch, den sie als einen separaten Brief betrachtet, weil er ein anderes Problem thematisiert<sup>65</sup>.

Raphava wendet in ihrer Studie mit Ostrovsky die Konzeption der Gruppierung auf die Trilogie und alle diesbezüglichen Briefe des Stethatos an; als Kriterium gelten die Datierung, Thema und Abhängigkeit. Dabei wird der Brief *An Basileios* in die dritte Gruppe integriert<sup>66</sup>. Raphava und Ostrovsky gruppieren im Folgenden alle Werke des

---

*Niketas Synkellos II* (Darrouzès), S. 228, 2–3, explizit aus, dass er die Briefe *An Gregorios* schon gesendet hat.

<sup>60</sup> Es handelt sich um die drei Handschriften Vatopedinus 531 (14. Jh.), Vindobonensis suppl. 15 (17. Jh.) und Angelicus 90 (14.–15. Jh.), siehe dazu Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 42–44.

<sup>61</sup> Raphava, „Translations“, S. 249–250.

<sup>62</sup> *An Niketas Synkellos IV* (Darrouzès), 2, 23.

<sup>63</sup> Raphava, „Translations“, S. 250.

<sup>64</sup> Siehe dazu auch Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 399–400, wo der Unterschied auf eine Neuordnung der Briefe in der griechischen Version zurückgeführt wird, siehe dazu im Folgenden.

<sup>65</sup> Raphava, „Translations“, S. 250. Dieser Brief interpretiert die Bibelstelle *1. Kor.* 6: 18, was m. E. seine Einbettung in den Corpus der anderen Briefe erklärt, die, wie angeführt, hauptsächlich exegetischen Charakters waren. Raphava änderte ihre Meinung und gruppierte auch den Brief *An Basileios* zusammen mit den Briefen *An Gregorios*, denn sie setzte die Adressaten gleich, siehe oben 1. 1. 2 und im Folgenden.

<sup>66</sup> Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 384–385. Es ergeben sich folgende Blöcke, in denen die Werke und Briefe je nach Thema, Abhängigkeit voneinander und in chronologischer Reihe

Stethatos, die im *Dogmatikon* enthalten sind, anhand einiger Merkmale ihrer Titel, nämlich der Feststellung, dass ein Werk einen vollständigen Titel und die nächsten eine bloße Anführung „desselben“ oder eine verkürzte Version des Titels („des Mönches Niketas“) tragen. Somit bildet sich eine Gruppe heraus. Dabei gerät der Brief *An Basileios* wiederum in derselben Gruppe<sup>67</sup> vor. Ostrovsky-Raphava meinen, dass die Frage des Fehlens des Briefes *An Basileios* in der griechischen Version zur Zeit nicht beantwortet werden kann und weiterer Forschung bedürfe; sie hängt auch nicht mit dem Problem der Identität des Sophisten und die Varianten des Briefes *An Niketas Stethatos II* zusammen<sup>68</sup>.

Die Konzeption der Gruppierung der Korrespondenz des Stethatos mit Niketas Synkellos und mit Gregorios wird auch durch das Kriterium der Adressaten erweitert, wobei die Datierung keine Rolle spielt. Diese Gruppierung ist in der georgischen Version festzustellen; es kommen mithin Unterschiede vor<sup>69</sup>. Ostrovsky-Raphava verwenden wiederum das Kriterium der Vollständigkeit der Titel; es wird festgestellt, dass die griechische Version andere Gruppen darstellt: Der vollständige Titel kommt in den Briefen *An Niketas Synkellos II* und *An Niketas Synkellos III* vor, wodurch zwei Gruppen unter ihnen herausgebildet werden<sup>70</sup>. In der georgischen Fassung gibt es ebenfalls zwei Gruppen aber mit verschiedenen Briefen pro Gruppe<sup>71</sup>.

---

gruppiert werden: Erste Gruppe: *Über die Seele, Über das Paradies*; zweite Gruppe: *An Niketas Synkellos I, An Niketas Stethatos I, An Niketas Synkellos III*; dritte Gruppe: *An Gregorios I–IV, An Basileios, An Niketas Synkellos II, An Niketas Stethatos II*. Der Brief *An Basileios* wird früher als die Briefe *An Niketas Synkellos II, III* und *An Niketas Stethatos I, II* datiert, siehe Ostrovsky-Raphava, a. a. O., S. 385, 400. In Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 113, gibt es folgende vier Gruppen nur anhand der Chronologie: Erste Gruppe: *Über das Paradies, Über die Seele*; zweite Gruppe: *An Gregorios I–IV, An Basileios* und *An Niketas Synkellos I*; dritte Gruppe: *An Niketas Synkellos II, An Niketas Stethatos I*; vierte Gruppe: *An Niketas Stethatos II, An Niketas Synkellos III*. Die Briefe *An Gregorios, An Basileios* und *An Niketas Synkellos I* werden allen Briefen vorangestellt. Ostrovsky-Raphava bemerken, dass es sich in beiden Anordnungen nur um eine relative Datierung handelt, „Notes“, S. 384 (Titel); „Epistles“, S. 112–113.

<sup>67</sup> Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 391–394. Somit ergeben sich folgende Gruppen: Erste Gruppe: *5 Reden gegen die Armenier*; zweite Gruppe: Brief an Eusebios (*Über die Leiter der Tugenden*); dritte Gruppe: *An Niketas Synkellos I*; vierte Gruppe: *Über die Seele* und *Über das Paradies*; fünfte Gruppe: *An Niketas Synkellos II, An Niketas Stethatos I und II, An Niketas Synkellos III*; sechste Gruppe: *An Gregorios I–IV, An Basileios*. Zur Datierung von *An Basileios* siehe vorige Fußnote.

<sup>68</sup> Ostrovsky-Raphava, a. a. O., S. 400. Zu den Varianten des angeführten Briefes siehe in 1. 1. 2.

<sup>69</sup> Ostrovsky-Raphava, a. a. O., S. 397–399.

<sup>70</sup> Auf *An Niketas Synkellos II* folgen *An Niketas Stethatos I, II*, und in der zweiten *An Gregorios I–IV*; siehe Ostrovsky-Raphava, a. a. O., S. 399.

<sup>71</sup> Erste Gruppe: *An Niketas Synkellos II, An Niketas Stethatos I und II, An Niketas Synkellos III*; zweite Gruppe: *An Gregorios I–IV, An Basileios*, mit den Briefen *An Gregorios* angerechnet, siehe Ostrovsky-Raphava, a. a. O., S. 399.

Ostrovsky-Raphava führen den Unterschied auf inhaltliche Kriterien zurück: Die griechische Fassung gruppiert die Briefe nach ihren didaktischen Wert: in der ersten Gruppe ist die Korrespondenz zwischen Stethatos und Synkellos enthalten, die keine theologischen Themen behandelt; die zweite enthält didaktische Briefe unabhängig davon, wer der Adressat ist<sup>72</sup>. Ostrovsky-Raphava betrachten die georgische Gruppierung als älter, wobei auch der Adressat als Kriterium der Gruppierung konsequenter behalten wurde, und nehmen eine Neuordnung in der griechischen Version an, wo allerdings die anfängliche Reihe der Briefe gehalten wurde.

Ich denke, man kann die Kriterien der Gruppierung von Darrouzès verändern, die schon in den Studien von Ostrovsky-Raphava unterschiedlich gegenüber Darrouzès sind, und eine neue Nummerierung vorschlagen. Entsprechend wie Ostrovsky-Raphava die originale Anordnung der Korrespondenz des Stethatos mit Niketas Synkellos und mit Gregorios anhand der georgischen Übersetzung untersuchen, wobei als Kriterium der Adressat gilt, ist es plausibel dieses Prinzip zu erweitern und auch eine exaktere Nummerierung und Gruppierung der gesamten Briefe vorzuschlagen<sup>73</sup>. Ich werde sie mithin in meiner Arbeit nach den Adressaten gruppieren und nummerieren<sup>74</sup>, wobei auch die Datierung der angeführten Studien berücksichtigt wird. Ostrovsky-Raphava ändern allerdings die Nummerierung von Darrouzès in ihren Arbeiten nicht. Darrouzès nummeriert die Briefe, welche die Trilogie begleiten, nicht kontinuierlich und gruppiert sie nur anhand des Referenzwerkes und wie sie in der handschriftlichen Überlieferung der Trilogie vorkommen. Dies stellt sie als eine Einheit dar, wo der Autor und Adressat nicht direkt identifizierbar sind. Dann kann man die drei Briefe des Stethatos *An Niketas Synkellos* nicht als Einheit ansehen, obwohl deutlich ist, dass sie bezüglich der Verfassung der Trilogie so betrachtet werden müssen. Dies betrifft auch die Briefe *An Niketas Stethatos* des Niketas Synkellos, die Briefe des Stethatos *An Niketas Diakonos* und *An Gregorios*, die kontinuierlich mit den üblichen Briefen der Trilogie gruppiert und nummeriert werden.

---

<sup>72</sup> *Ebd.* Es kommen sowohl Synkellos als auch Gregorios vor. In der griechischen Version steht im Titel des Briefes *An Gregorios I* der Name des Autors nicht („τοῦ αὐτοῦ“), weshalb er niemanden zugeschrieben werden kann, wenn er außerhalb seiner Gruppe betrachtet wird; diese Gruppe wird durch den Titel des vorherigen Briefes gebildet, wo der Name des Autors vorkommt („Νικήτας μονάζων καὶ πρεσβύτερος μονῆς τῶν Στουδίου ὁ καὶ Στηθαῖος“); dadurch kann man den Autor auch des Briefes *An Gregorios I* identifizieren.

<sup>73</sup> Wie ich in *Zur Datierung der Trilogie* im Abschnitt 4. 2. 2. 1 zeigen werde, ist die Korrespondenz mit Gregorios und Niketas Synkellos zeitlich sehr nah zu der Entstehung der Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies*. Die Trilogie muss als Corpus mit den drei Abhandlungen und den Briefen, die sie begleiten, einige Tage oder Monate später angefertigt worden sein.

<sup>74</sup> Wenger, „Ciel“, S. 563, Anm. 1–5, S. 564, Anm. 2 nummeriert die Briefe *An Gregorios* ähnlich, also erster, zweiter usw.

## 1. Die Kritik an der Hermeneutik des Gregorios

### 1. 1. 4 Übersicht über die Briefe *An Gregorios*

Ich werde im Folgenden die hermeneutische Auseinandersetzung kurz darstellen, wie sie in den Briefen des Stethatos *An Gregorios* auftaucht. Es geht hier vor allem darum, ihren Inhalt übersichtlich darzustellen, so dass man ein gesamtes Bild der Kontroverse mit dem Gelehrten als Referenzpunkt der in dieser Arbeit diskutierten verschiedenen hermeneutischen Themen gewinnen kann, um ihre Einbettung in den Kontext des jeweiligen Briefes betrachten zu können. Die Einzelaspekte der Hermeneutik, die in ihnen festzustellen sind, thematisiere ich in den entsprechenden Abschnitten der vorliegenden Arbeit.

#### 1. 1. 4. 1 Brief *An Gregorios I*

Im ersten Abschnitt des ersten Briefes erklärt Stethatos seine verspätete Antwort durch seine Geschäftigkeit. Er beginnt mit einer bedeutenden Einleitung zur Hermeneutik, die sich in den vier folgenden Abschnitten ausdehnt. Er fordert Gregorios auf, sich von den Leidenschaften zu reinigen, so dass er zum Empfang des geistigen Wortes vorbereitet sein kann und führt biblische Stellen<sup>75</sup> als Fundamente seiner anagogischen Hermeneutik an, die sie als eine Offenbarung des Heiligen Geistes den Gereinigten darstellen<sup>76</sup>. Die Pneumatologie kommt als Methode der Anagoge auch im Folgenden vor, wo auch auf der Basis von Zitaten aus Philon über die Ungewissheit des Literalsinnes und die entsprechenden Gefahren argumentiert wird<sup>77</sup>. Ebenso wird von den Voraussetzungen der geistigen Interpretation gelehrt, die in der Reinigung des Intellekts, dem Besitz der Weisheit Gottes und der Empfindung als Dienerin der Wissenschaft besteht. Es werden auch wieder durch Philons Passagen die Nachteile des κατ' ἐπιφάνειαν λόγος präsentiert, das als ein Hindernis zur Erfindung von geistigen Bedeutungen auftritt<sup>78</sup>. Im letzten Abschnitt der Einleitung stellt Stethatos den geistigen Ausleger dar, der den geistigen Sinn aufspürt und ihn den anderen Gläubigen vorführt. Stethatos identifiziert sich mit dieser Methode und ermuntert Gregorios demselben Weg zu folgen<sup>79</sup>.

Diese Einleitung stellt sich als eine Übersicht der Argumente der Mystiker gegen die Hermeneutik der Gelehrten dar. Dabei handelt es sich nicht um eine Auseinandersetzung bloß zwischen Stethatos und Gregorios. Darrouzès kommentiert den Schluss der Einleitung folgendermaßen:

„Ce long préambule, destine à guérir le sophiste du doute, et les sermons qui suivront contre les laïques, sont très significatifs. Porte-parole des laïques, des

---

<sup>75</sup> Io. 14: 31; Weish. 23: 1–2; Matth. 13: 11; Ps. 118 (119): 18; Lk. 24: 45; 1. Kor. 2: 10. Siehe im Abschnitt 2. 4. 1.

<sup>76</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2.

<sup>77</sup> A. a. O., 3. Zu Philon in diesem Passus siehe Ὀλισθηρὰ ὁδός im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>78</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4. Dazu siehe 1. 2. 4. 2.

<sup>79</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5.

philosophes, des philologues, des lettres du dehors, Grégoire rencontre le champion ‘peccatoratus’ des moines, des spirituels, des théologiens de la science du dedans.“<sup>80</sup>

In der Fortsetzung des Briefes thematisiert Stethatos die erste Frage des Gregorios, die seine Lehre von der Stellung der Engel im Himmel betrifft, wie er sie in seiner Schrift *Über die Seele* geäußert hatte<sup>81</sup>. Gregorios kritisierte dabei die Lehre des Stethatos, dass die Engel im Himmel enthalten seien. Gregorios bezweifelte sie, indem er seine Ansicht auf der Lehre der Bibel über den Thron Gottes als die Stellung der Engel gründete<sup>82</sup>. Stethatos legt die dogmatische Lehre dar, dass nur Gott unbegrenzt sei, und somit auch die Engel begrenzt seien; dies betreffe den Ort, wo sie wirken würden, worunter auch der Himmel verstanden werden muss<sup>83</sup>. Dies mache kein Hindernis aus, so dass man sich die Engel am Thron Gottes nicht vorstellen könne. Hierbei führt Stethatos sein grundlegendes Argument vor, dass man unter Thron Gottes auch den Himmel verstehen solle<sup>84</sup>. Diese Auffassung beruht auf seiner Lehre über die Notwendigkeit der geistigen Auslegung und auf seiner Kritik am Literalsinn. Dabei führt er unter Heranziehung von Zitaten aus Philon die negativen Züge des κατ’ αἴσθησιν λόγος auf<sup>85</sup>. Es ist dabei wichtig festzustellen, dass Stethatos als geistigen Sinn die Ausdehnung (ἐξάπλωσις) einer Bedeutung auf verschiedene Wörter versteht, die in der Bibel bezeugt sind<sup>86</sup>. Stethatos schließt seinen Brief durch sein Versprechen, er werde auch die anderen Fragen beantworten<sup>87</sup>. Man kann in diesem Brief des Stethatos die Kombination von hermeneutischer Theorie und Praxis feststellen.

### 1. 1. 4. 2 Brief *An Gregorios II*

Im zweiten Brief *An Gregorios* wird wieder die Hermeneutik erörtert, wo vor allem die Anwendung hermeneutischer Methoden des Stethatos festgestellt wird. In diesem Fall handelt es sich um eine Lehre aus seiner Abhandlung *Über das Paradies*, welche die biblische Erzählung des Paradieses dadurch allegorisiert, dass Stethatos das sinnliche Paradies als die ganze Schöpfung<sup>88</sup> nämlich außerhalb Edens betrachtete, was Gregorios

<sup>80</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 252–253, Anm. 1.

<sup>81</sup> Siehe die These des Stethatos in *Über die Seele* (Darrouzès), 8, 6–11.

<sup>82</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 6.

<sup>83</sup> *A. a. O.*, Abschnitte 7–10.

<sup>84</sup> *A. a. O.*, 11. Siehe *Jes.* 66: 1, *Matth.* 5: 34–35.

<sup>85</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), Abschnitte 12–13. Siehe dazu im Abschnitt 1. 2. 4. 2.

<sup>86</sup> Zu dieser Methode siehe mehr in *Ἐξάπλωσις, Synonymie und Analogie* im Abschnitt 2. 3. 2. 2.

<sup>87</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), Abschnitt 14.

<sup>88</sup> Stethatos allegorisiert die biblische Erzählung über das Paradies in zwei Richtungen: Er unterscheidet zwischen dem sinnlichen und dem geistigen Paradies von Eden. Jedes Paradies wird weiterhin noch mal allegorisch interpretiert: Im ersten sieht er die Welt außerhalb des Paradieses, wo man aber auch durch die geistige Kontemplation der Seienden zu Gott gelangen muss; im zweiten, geistigen, betrachtet er die Seele und die πρακτικὴ φιλοσοφία. Siehe dazu Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 27–28; Braga, „Types“, S. 177. Das Paradies der Seele sei das geistige Paradies auch im sinnlichen Paradies der Welt außerhalb

ablehnte<sup>89</sup>.

Stethatos wendet seiner Theorie der Ausdehnung (ἐξάπλωσις) an. Er akzeptiert den wörtlichen Sinn des Wortes, das sich auf Eden bezieht, drückt jedoch seinem Adressaten sein Vorhaben aus, im Folgenden viele Beispiele vorzuführen, die die Mehrdeutigkeit des Wortes beweisen<sup>90</sup>. Das Paradies sei auch die Rechte Gottes, in den der Apostel Paulus entrückt war<sup>91</sup>, die Kirche, in der die Heiligen als die Pflanzen zur Ernährung allegorisiert werden, die ganze Schöpfung, die die Majestät Gottes erzählt, die Heilige Schrift, der ganze Mensch und das philosophische Leben (Askese)<sup>92</sup>. Nichts davon widersetze sich der Rechtgläubigkeit, wenn man auch eine ähnliche Darstellung des Ioannes Damaskenos berücksichtige<sup>93</sup>.

---

von Eden, siehe *Über das Paradies* (Darrouzès), 6, 1–3. Konkreter lautet dies: Die Abschnitte 8 bis 17 enthalten die Allegorese des sinnlichen Paradieses als der Welt, in der wir leben; die Abschnitte 18 bis 29 das geistige Paradies als die Seele des Menschen; die Abschnitte 30 bis 55 das geistige Paradies als die erste Stufe des geistigen Kampfes (πρακτική φιλοσοφία), die zu den nächsten (φυσική θεωρία, μυστική θεολογία) führt. Zum sichtbaren Paradies als die ganze Welt siehe auch seine Einleitung der Schrift *Über das Paradies* (Darrouzès), Abschnitte 5–7, und für das geistige auch *a. a. O.*, 3, 15–18 und Abschnitt 4. Stethatos betrachtet das Paradies nicht nur als einen historischen Ort des ersten Menschen, sondern eher als eine für die Christen anwesende Wirklichkeit; für ihre Beschreibung verwendet und allegorisiert er die Termini des Schöpfungsberichtes über das Paradies und den Sündenfall. Das Paradies der Bibelerzählung ist für Stethatos ein Typus der christlichen Spiritualität. Siehe dazu auch Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 51–54. Zum geistigen Paradies der Seele siehe auch *3. Zenturie*, 39, PG 120, 972A. Stethatos nimmt allerdings an, dass das Paradies im Neuen Testament das Himmelreich Christi bedeutet und auf keinen Fall Eden, siehe die darauf folgende Zusammenfassung der nächsten Briefe *An Gregorios*.

<sup>89</sup> Siehe dazu auch Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 163, Anm. 1. In demselben Zeitraum kommt eine moralische Allegorese eines Gartens vor, das *Theoretikon paradeission*, der als Paradies charakterisiert wird; sie wurde von einem anonymen Mönch verfasst, siehe Della Dora, *Landscape*, 95–97. Zum Text, der von Thomson ediert wurde, siehe *Theoretikon paradeission*. Siehe dazu auch Hunger, *Literatur*, Bd. 2, S. 276 und Anm. 27, der den Text auf 14. Jahrhundert datiert; siehe auch Thomson, *Garden*, Einleitung, S. 3–15; sie nennt *a. a. O.*, S. 10, als terminus ante quem das 12. Jahrhundert, verbindet allerdings das Werk mit dem Kaisertum des Konstantinos Monomachos und anderer Kaiser des elften Jahrhunderts; sie nimmt an, *a. a. O.*, S. 8, das Werk des Stethatos *Über das Paradies* „might have had some influence on its composition.“ Siehe auch Rigo, *Mistici*, S. 287–289; Rhizopoulou, „Portrayals“ (hauptsächlich botanische Betrachtung); Garriga, „Ciència“, S. 11–13, betrachtet die zwei Werke in direkter Verbindung miteinander.

<sup>90</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 1.

<sup>91</sup> 2. Kor.: 12, 2–4.

<sup>92</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 2.

<sup>93</sup> *A. a. O.*, 3. Stethatos verweist auf *Expositio fidei* 25 (siehe zur richtigen Zählung die Anm. 3, des Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 262); dabei thematisiert jedoch Ioannes nur das sinnliche und geistige Paradies in Eden. Die Ausdehnung des Wortes auf die geistliche Dimension muss bei Stethatos als Vorbild zum Gebrauch bei anderen Wörtern gedient haben.



In den folgenden Abschnitten führt Stethatos Argumente vor, welche die Lehre beweisen können, dass Eden, das historische Paradies, nach der Menschenwerdung Christi für die Menschheit unbrauchbar geworden sei<sup>94</sup>. Die Himmelfahrt Christi, sein Versprechen an den Räuber, er werde mit ihm im Paradies sein, und die aufgeführte Erzählung des Paulus betreffen den neuen Ort, den Christus für seine Gläubigen gegründet habe. Dieses Paradies befinde sich über dem Himmel<sup>95</sup>. In diesem Fall erscheint eher die Anwendung des Prinzips des Vergleiches von geistigen Texten mit geistigen Texten zu herrschen<sup>96</sup>.

### 1. 1. 4. 3 Brief *An Gregorios III*

Der dritte Brief ist vor allem als eine dogmatische Folge der Interpretationen des Gregorios zu betrachten. Er behauptete, dass Christus und die Seelen der Toten sich in Eden befänden, wo sie bis zum Ende der Geschichte auf das Himmelreich warteten, in dem sie vervollkommen werden würden<sup>97</sup>. Diese Ansicht gründet auf der wörtlichen Auslegung des Wortes παράδεισος, so dass man es als nur Eden betreffend interpretieren kann.

Stethatos hält sein Schweigen dazu für eine Übereinstimmung mit einer Ketzerei<sup>98</sup>; er wirft dem Gregorios Nestorianismus vor<sup>99</sup> und lehnt seine Lehre ab, Christus werde nach dem Jüngsten Gericht und nicht davor zusammen mit den Heiligen herrschen<sup>100</sup>. Er verweist auch auf die kanonische Vorschrift, die den Laien die öffentliche Diskussion und die dogmatische Lehrtätigkeit verbietet<sup>101</sup>.

Stethatos verweist im Folgenden auf die Ordnung in der Natur, wo jedes Element seine Grenzen nicht überschreite und auf Paulus, der fordere, dass jedes Mitglied der Kirche in dem Rang bleiben solle, zu dem es gerufen würde<sup>102</sup>.

### 1. 1. 4. 4 Brief *An Gregorios IV*

Der vierte Brief *An Gregorios* befasst sich mit der liturgischen Hermeneutik, wo dieselben Prinzipien wie bei der Bibelauslegung angewendet werden. Es handelt sich um die Interpretation der liturgischen Phrase, „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“, einer Warnung<sup>103</sup> zur Bewachung der Türen des Tempels vor der Darbringung, so dass

---

<sup>94</sup> Siehe den Ausgangspunkt dazu, *Über das Paradies* (Darrouzès), Abschnitt 4, vor allem Zeilen 5–6: „καὶ τοῖς πιστοῖς ἡμῖν ἀπὸ γε τοῦ παρόντος χρεία οὐκ ἔστιν αὐτοῦ“.

<sup>95</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), Abschnitte 4–11.

<sup>96</sup> Siehe dazu 2. 3. 2. 2.

<sup>97</sup> *An Gregorios III* (Darrouzès), 1.

<sup>98</sup> *A. a. O.*, 2.

<sup>99</sup> *A. a. O.*, 3.

<sup>100</sup> *A. a. O.*, 4.

<sup>101</sup> *Kanon 64* des zweiten Trullanischen Konzils, S. 48, 23–S. 49, 8.

<sup>102</sup> *An Gregorios III* (Darrouzès), 6–7. Siehe *1. Kor.*: 7, 24.

<sup>103</sup> Zur Bezeichnung dieser Phrase als eine Warnung siehe Taft, *Entrance*, S. 405–407.

Ungläubige und Katechumenen nicht eintreten können<sup>104</sup>. Dieselbe Phrase wird noch einmal in der Schrift *Über das Paradies* in einem erweiterten hermeneutischen Kontext debattiert<sup>105</sup>. Den Anlass des Briefes gab der Zweifel des Gregorios daran, dass diese Phrase, wie sie im Werk *Über das Paradies* angeführt wurde, die Schau der Liturgie verbietet und sie das Leben auch nach der Liturgie betrifft.

Der Brief gliedert sich inhaltlich in zwei große Teile, die zwei Aspekte der Phrase debattieren: Der erste, Abschnitt 1–4, thematisiert das Verbot der Schau der Zelebration der Messe; der zweite, Abschnitt 5–7, die anagogisch–mystische Auslegung der Phrase.

Stethatos bestreitet den rein liturgischen Zweck der Bedeutung der Phrase und verbietet die Schau der Zelebration der Messe durch die Laien<sup>106</sup>. Ihm zufolge bedeutet nämlich die Schließung der Sinne, gleichzeitig ein Verbot der Schau der Zelebration. Er begründet biblisch das Verbot und die Erlaubnis, die nur den Geistlichen gegeben wird<sup>107</sup>, und verweist auf die Ordnung in der Kirche, die in der Einhaltung der eigenen Grenzen durch jedes Mitglied bestehe. Stethatos wiederholt dabei den Verweis auf *Kanon 64* des zweiten Trullanischen Konzils, der die öffentliche Lehrtätigkeit der Laien verbietet, um durch das Argument *a minore ad maius* das Verbot der Schau zu unterstützen<sup>108</sup>. Die Laien, der Kaiser ausgenommen<sup>109</sup>, dürften dem kanonischen Recht zufolge nicht in das Bema eintreten, vielmehr die Messe nicht sehen und sollen *weit vom Bema* hinter den Mönchen stehen<sup>110</sup>. Die Architektur der privaten Kirche des Gregorios, welche die Laien zwingt, ganz in der Nähe des Bemas zu stehen, sei kein legitimer Grund, dass sie die Zelebration sehen dürften. Die Messe solle nur in einer geweihten Kirche zelebriert werden, die auch über die nötige Architektur und über Diakone und Subdiakone verfüge, die den Eintritt der Ungläubigen verhindern würden<sup>111</sup>.

In den folgenden Abschnitten (zweiter Teil) befasst sich Stethatos mit der anagogischen Auslegung der Phrase<sup>112</sup>. Obwohl es m. E. nicht völlig klar ist, was genau die Auffassung des Gregorios ist, bedeutet sie ihm zufolge eher eine Warnung für die Subdiakone, die Türen zu bewachen, und eine Forderung an die Laien, ihre Sinne, als Türen verstanden, zu schließen; damit versteht er allerdings wahrscheinlich nicht das Verbot der Schau<sup>113</sup>.

---

<sup>104</sup> Zur historischen Entwicklung der liturgischen Phrase unter Berücksichtigung der Ausführungen des Stethatos siehe Taft, *ebd.*

<sup>105</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 6, 8–13.

<sup>106</sup> *A. a. O.*, Abschnitt 1.

<sup>107</sup> *Agraphon* 84, a–e, *Lk.* 8: 10, *Matth.* 26: 17–30, *Matth.* 17: 1. Siehe mehr dazu in *Bibelstellen und Kanonistik* im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>108</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 2.

<sup>109</sup> *A. a. O.*, 3, 2–3, siehe mehr dazu in *Das Templon* im Abschnitt 3. 3. 1. 5.

<sup>110</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3.

<sup>111</sup> *A. a. O.*, 4.

<sup>112</sup> Siehe dazu 3. 4.

<sup>113</sup> Siehe weitere Diskussion in 3. 3. 1. 2.

## 1. 2 Kritik am Literalsinn

Stethatos akzeptiert die Interpretationen des Gregorios, betont jedoch, dass die Phrase nicht nur die Liturgie, sondern auch das ganze geistige Leben angehe, wie dies durch die Auslegung anderer liturgischer Phrasen bewiesen werden könne<sup>114</sup>. Dies schütze den inneren Altar des Menschen, wo die geistige Arbeit (νοερὰ ἐργασία) durchgeführt wird, davor, dass er den Leidenschaften zugänglich werde<sup>115</sup>. In der Verschiebung der Auslegung außerhalb der Messe, im inneren geistigen Leben, besteht mithin der Unterschied zwischen Stethatos und Gregorios. Es wird auch heftig gegen die Erlaubnis der Schau der Zelebration durch Stethatos argumentiert, doch ist nicht vollkommen klar, ob Gregorios auch ebenfalls vollkommen dagegen war.

Der Brief endet durch eine theoretische Forderung: Gregorios wird ermuntert, er solle den geistigen Sinn und nicht den Buchstaben der Bibel suchen. Es ist bemerkenswert, dass Stethatos hierbei als Gegenstand der Auslegung die Bibel aufführt, obwohl es in diesem Brief um liturgische Phrasen geht. Dies zeigt die Vereinheitlichung verschiedenartiger Objekte der Hermeneutik bei Stethatos. Im Folgenden führt er Beispiele aus der Bibel<sup>116</sup> auf, wo die wörtliche Interpretation als sinnlos erscheint, wiederholt die Notwendigkeit der geistigen Auslegung und warnt davor, dass man sich andernfalls der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern entgegensetze<sup>117</sup>.

## 1. 2 Kritik am Literalsinn

### 1. 2. 1 Spirituelle Charakteristika der hermeneutischen Parteien

Ich werde im Folgenden die Argumente des Stethatos gegen die Gelehrten als Ausleger und entsprechend die Argumente für die Mystiker darstellen, so dass seine Hermeneutik auf der Basis einer umfassenden Charakterisierung der beiden Parteien tiefer analysiert werden kann. Die Elemente aus den Briefen *An Gregorios* und den anderen Werken müssen auch als abstrakte Prinzipien mit allgemeiner Geltung im hermeneutischen Denken des Stethatos betrachtet werden, welche die jeweils konkreten aufgetauchten hermeneutischen Themen theoretisch untermauern, und nicht nur den Fall des Zweifels des Gregorios betreffen.

Stethatos zufolge zeigen die Anhänger des Literalsinnes keine Achtung vor den göttlichen Dingen, keinen Schmerz oder Sorge um die geistige Arbeit des Geistes; sie können sich nichts mehr als die sichtbaren Dinge vorstellen und betrachten die Untersuchung nach dem geistigen Sinn und den geistigen Sinn selbst als eine Dummheit<sup>118</sup>. Bei den Gelehrten ist keine Sorge um die Sachen des Geistes oder der

---

<sup>114</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 5.

<sup>115</sup> *A. a. O.*, 6.

<sup>116</sup> *Mk.* 9: 43, 47.

<sup>117</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7.

<sup>118</sup> 3. Zenturie, 78, PG 120, 996C; *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 12–15; *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 10, 2–4.

νοήματα<sup>119</sup> vorhanden, weil sie in die Tiefen des Geistes nicht vorzudringen vermögen<sup>120</sup>. In ihrer Seele herrsche der materielle Geist der Welt und nicht der Geist Gottes, weswegen sie weder die Offenbarungen des Sinnes der Hl. Schrift empfangen könnten noch würden sie darüber von anderen Leuten hören wollen<sup>121</sup>. Die Kritik des Stethatos gegen die Ausleger gründet sich nicht nur auf den Grundlagen ihrer Hermeneutik an sich, sondern vielmehr auf ihrer allgemeinen Lebensanschauung. Vor diesem Hintergrund wird die Ermunterung des Stethatos an Gregorios besser verstanden: Er solle den den meisten verborgenen Sinn der Texte suchen, indem er ein Leben führe, das den Vorschriften des Geistes entspreche<sup>122</sup>. Es wird ihnen auch vorgeworfen, dass sie ihre Seele durch die Materialität und den Buchstaben leiten ließen und somit ein gefährliches Leben führten<sup>123</sup>. Der Literalsinn wird nämlich mit einer Lebensweise verbunden, die derjenigen der Mystiker und ihrer Interpretation gegenübergestellt wird; der Weg der mystischen Auslegung sei der sichere und unerschütterliche Weg zu Gott<sup>124</sup>. Die Konnotation der Gefährlichkeit verweist mich allerdings auf ein relatives Verbot der Methode des Literalsinnes, welche die Philosophie und die Rhetorik vorsieht<sup>125</sup>, und auf die Konzeption der verbotenen Schau im Paradies, die an sich nicht also böse verstanden wird, aber nur den Fortgeschrittenen vorbehalten wird; dabei wird die Bibelauslegung im Allgemeinen und nicht nur bezüglich des wörtlichen Sinnes als gefährlich betrachtet<sup>126</sup>.

Die Anrede des Stethatos an Gregorios als „βίον ἐπακολουθοῦντα τῷ Πνεύματι ἐπανηρημένον“<sup>127</sup> ist keine wirkliche Hochschätzung der tatsächlichen Lebensweise des Gregorios, sondern muss m. E. als eine vorsichtige indirekte Ermunterung des Stethatos an Gregorios verstanden werden, dass er das geistliche Leben führen solle. Dies wird vor allem dadurch bestätigt, dass Stethatos in seiner Korrespondenz mit Gregorios die

<sup>119</sup> Dieser Begriff ist von zentraler Bedeutung in der Spiritualität des Stethatos und zwar im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit den Gelehrten seiner Zeit. Mehr dazu im Rahmen seiner Hermeneutik siehe im Abschnitt 2. 6. 1. 4.

<sup>120</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 11–13; 3. Zenturie, 6, PG 120, 901D–904A; *Halleluja* (Darrouzès), 11, 5–6.

<sup>121</sup> 3. Zenturie, 6, PG 120, 904A; *a. a. O.*, 78, PG 120, 996B–C.

<sup>122</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 13–15.

<sup>123</sup> *A. a. O.*, 3, 5–12, vor allem 9–11: „οἱ μὲν διὰ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκ τοῦ ῥήτοῦ τὴν ψυχὴν ἄγοντες οὐδὲν ἄλλ’ ἢ πίπτειν αὐτὴν ἐθίζουσιν“. Siehe zum Sturz *Ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1. Zum irdischen Leben, das ein Hindernis zur geistigen Interpretation aufgefasst wird, siehe *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 1–5 und zu diesem Passus *Die Paraphrase der Abschnitte 71–72 durch Stethatos* im Abschnitt 1. 2. 5. 2. Die Leidenschaften nicht nur würden die geistige Interpretation verhindern, sondern auch würden sie zur Häresie führen, *Über das Paradies* (Darrouzès), 47, 5–27.

<sup>124</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 12–14: „οἱ δὲ διὰ τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς θεωρημάτων ἐπὶ Θεὸν σπεύδοντες ἀσφαλῆ καὶ ἀκράδαντον ὁδὸν εὐθύνουσιν.“ Siehe mehr Diskussion zum Terminus *θεώρημα* im Abschnitt 2. 2. 1.

<sup>125</sup> Siehe im Abschnitt 1. 2. 4. 2.

<sup>126</sup> Siehe *Die verbotene φυσικὴ θεωρία und die Ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>127</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 14–15.

Hermeneutik des Letzteren als dem geistlichen Leben entgegengesetzt darstellt. Dies betrifft auch die Berufung des Stethatos auf die Tugend des Gregorios<sup>128</sup>.

Es wird auch davon berichtet, dass die Anhänger des Literalsinnes die ganze Bibel verdrehen würden<sup>129</sup>. Sie werden auch mit denjenigen gleichgesetzt, die im Gleichnis aus *Matth.* 12: 44–45 trotz ihrer Befreiung vom Teufel wegen ihrer Nachlässigkeit der Beherrschung von mehreren und schlimmeren Dämonen ausgesetzt seien; dabei wird der Zustand der Bereitschaft zur Besessenheit durch das Bild eines Hauses verglichen, das leer und ausgefegt und demnach zum Bewohnen (durch den Teufel) bereit ist<sup>130</sup>.

Die hermeneutische Auffassung und im Allgemeinen die Lebensanschauung der Gelehrten, wie sie von Stethatos beschrieben wird, wird von ihm mit starkem Tadel abgewiesen; gleichzeitig sagt er, er mache mit seiner Hermeneutik weiter<sup>131</sup>. Ihre Anwendung (z. B. das Paradies als die Seele) wird nämlich unter bewusster und ausdrücklicher Ablehnung der anderen Meinung durchgeführt, was die erhöhte Spannung und Entfernung der auseinandergesetzten Thesen im Denken des Stethatos darstellen würde.

Ich stelle im Folgenden die Charakteristika der Mystiker als Ausleger vor. Die Allegorese (θεωρία) des Paradieses als unserer Seele ist Stethatos zufolge für ihre Verteidiger sehr angenehm und willkommen. Dies gelte für diejenigen, welche die geistige Arbeit durchführen, die Gebote einhalten, weil sie ihre Sinne der Seele geübt hätten und sowohl den Baum des Lebens als auch den Baum der Erkenntnis, ohne

<sup>128</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 1, 6.

<sup>129</sup> 3. *Zenturie*, 57, PG 120, 981D: „πᾶσαν θεϊὰν Γραφήν“. Zur Missdeutung der Hl. Schrift im Rahmen der Kritik des Stethatos gegen den Literalsinn siehe 1. 2. 5. 3.

<sup>130</sup> 3. *Zenturie*, 57, PG 120, 981 D: „μὴ φοβηθῆς ἀπὸ τῶν φθονούντων τῇ δυνάμει τῶν λόγων σου, καὶ διαστρεβλούντων πᾶσαν θεϊὰν Γραφήν, κενῶν ὄντων καὶ σεσαρωμένων, καὶ ἐτοιμῶν εἰς κατοικίαν τῷ διαβόλῳ.“ Stethatos könnte eventuell die Verbindung des Gleichnisses mit der Gelehrsamkeit aus Origenes geschöpft haben, siehe dessen *Fragmente*, 279: „Οἶκος σεσαρωμένος, εἰς ὃν δαιμόνια εἰσέρχονται, ψυχαὶ εἰσὶν τῶν δοκούντων βιοῦν κατὰ πρόθεσιν λόγων ὡς ἀληθῶν τῶν ἐν ψευδωνύμῳ γνώσει. ὁ δ' αὐτός ἐστι κεκοσμημένος ὡς ὁμοίωμα ναοῦ οὐκ ὢν ναός.“ Den Passus könnte Stethatos auch aus einer Katene geschöpft haben, *Über diejenigen, die ein Zeichen fordern*, Cramer (Hrsg.), *Catena*, Bd. 1, S. 98, Zeilen 17–22. Über den Terminus ψευδώνυμος γνώσις notiert Alfeyev anhand eines Passus aus der 1. *ethischen Rede* Symeons des Neuen Theologen Folgendes: „The term ψευδώνυμος γνώσις is inherited from Paul (cf. 1 Tim. 6: 26) and was used by early Christian writers who struggled against the Gnostics. In Symeon the name which was applied in the second century to heresy, is given to ‘external’ (Hellenic) knowledge in general.“ Demzufolge bedeutet der Terminus im elften Jahrhundert die profane Bildung, was die Hypothese erlaubt, dass Stethatos den angeführten Passus aus Origenes als geeignet zu seiner Polemik gegen die Gelehrsamkeit finden könnte, indem er den Terminus im Rahmen seiner Auffassung interpretierte.

<sup>131</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 20–21. Siehe auch *Halleluja* (Darrouzès), 14, 12–14, wo genau dieselben Elemente der Ablehnung der Gesinnung der Gegner (die hierbei als oberflächlich, „εἰκαῖον τοῦ φρονήματος“, gekennzeichnet wird) und der Entscheidung trotzdem, die Allegorese durchzuführen, zusammenkommen.

davon beschädigt zu werden, genossen hätten<sup>132</sup>. Dabei gelten diese Elemente als Allegorien einer geistig vollkommenen Lebensweise. Die mystischen Ausleger werden nämlich als geistige Menschen vorgestellt, welche die Lebensweise im Paradies gemäß den Geboten Gottes führen<sup>133</sup>. Ihre Auslegung der Erzählung des Paradieses ist demnach mit der Spiritualität am engsten verbunden. Freimütigkeit gegenüber Gott, eine Lebensweise welche die Seele statt des Körpers annimmt, Liebe und Annahme der Dinge des Geistes seien auch Merkmale des Allegoristen<sup>134</sup>.

Ich thematisiere die Charakterisierungen der Anhänger der jeweiligen Richtung, geistiger Interpretation oder Literalsinnes, als πνευματικοί und ψυχικοί entsprechend im Abschnitt 1. 4. 4.

### 1. 2. 2 Die Terminologie bei der Kritik am Literalsinn

Die Argumentation des Stethatos gegen den Literalsinn<sup>135</sup> erfolgt durch eine vielfältige Terminologie<sup>136</sup>; die Vielfalt ist in den beiden Polen der Kontroverse festzustellen. Dabei begegnet man für den Literalsinn den Begriffen: αἰσθητά<sup>137</sup>, γράμμα<sup>138</sup>, κατ' αἴσθησιν λόγος<sup>139</sup>, κατ' ἐπιφάνειαν λόγος<sup>140</sup>, ῥητόν<sup>141</sup>, προφανής τοῦ λόγου ὑπόθε-

<sup>132</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 6–12.

<sup>133</sup> Zur genauer Darstellung der Interpretation dieser Allegorese, vor allem den Termini νοερά ἐργασία, φυλακή, siehe im Abschnitt 3. 4. 5. Zur Verbindung der geistigen Interpretation mit dem spirituellen Fortschritt siehe 2. *Zenturie*, 90, PG 120, 945A–C; 96, PG 120, 948D–949B; 97, PG 120, 949B–C; 3. *Zenturie*, 69, PG 120, 989D–992A.

<sup>134</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 1–4.

<sup>135</sup> Zum biblischen Literalsinn in der patristischen Hermeneutik siehe Kannengiesser, *Handbook*, S. 167–205.

<sup>136</sup> Eine Instabilität in der hermeneutischen Terminologie ist in der Patristik nicht unbekannt: Gregorios von Nyssa war der Ansicht, dass bei der (anagogischen) Bibelauslegung das wichtigste Kriterium nicht die Exaktheit der methodologischen Terminologie, sondern der daraus hervorgebrachte geistige Nutzen sei; siehe dazu Boersma, *Embodiment*, S. 67–68, vor allem S. 67: „With regard to terminology, St. Gregory shows himself rather indifferent. [...] Gregory, although influenced by the allegorical tradition of Origen and the other Alexandrians, refuses to make terminology an issue.“

<sup>137</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 5; 5, 3. Eventuell auf der Basis philonischer Termini, siehe z. B. „ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ μετανίστασθαι“, *De migratione Abrahami*, 20.

<sup>138</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 6; 4, 10; *An Gregorios II* (Darrouzès), 8, 10; *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 7; 3. *Zenturie*, 69, PG 120, 989D; *An den engen Freund* (Darrouzès), 4, 9; *Synthesis* (Michel), 11, 3. Zur Verwendung des Terminus bei Symeon dem Neuen Theologen siehe 1. *theologische Rede*, 313; 24. *Katechese*, Überschrift, 56, 2. *ethische Rede*, 2, 100. Einen Zusammenhang mit Stethatos kann man nicht ausschließen. Zu den Überschriften der *Katechesen* siehe Aphentulidu, „Υμνοί“, S. 140–142.

<sup>139</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 3–4; *An Gregorios I* (Darrouzès), 12, 2; 13, 1–2. Siehe dazu im Abschnitt 1. 2. 4. 2.

<sup>140</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 12. Terminus des Stethatos. Siehe dazu im Abschnitt 1. 2. 4. 2.

<sup>141</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 10; 4, 20; *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 8, 17, 20; *Halleluja* (Darrouzès), 14, 15. In diesem Fall wird die Problematik Buchstabe-Geist in den

σις<sup>142</sup>, σωματικά<sup>143</sup>, σωματικώτερα<sup>144</sup>, σωμάτων μορφαί<sup>145</sup>. Er verwendet auch den Terminus ιστορία<sup>146</sup>, aber nicht in negativem Sinn, worauf ich mich in folgenden Abschnitten dieser Studie beziehe<sup>147</sup>.

Diese Termini kommen nicht nur in den Briefen *An Gregorios*, sondern auch in anderen Werken vor. Sie tauchen vor allem in den I. und IV. Briefen *An Gregorios* auf; nicht nur vereinzelt in den Werken, sondern auch innerhalb desselben Werkes kommen die verschiedenen Termini vor. Im I. Brief (in den Abschnitten zwei bis fünf) *An Gregorios* erscheint die Auseinandersetzung als methodologische Einleitung in die Hermeneutik, welche die Grundlagen der in den nächsten Abschnitten vorkommenden Antworten (auf die Fragen des Gregorios) darstellt<sup>148</sup>.

Es gibt auch andere Termini bezüglich des Literalsinnes, die in anderen Werken des Stethatos vorkommen, aber eng mit der Terminologie der Briefe *An Gregorios* zusammenhängen: γεγραμμένα<sup>149</sup> und ὁρώμενα<sup>150</sup>. Die Phraseologie des Passus aus dem Werk *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), wo der Terminus ὁρώμενα vorkommt<sup>151</sup>, ist fast identisch mit einem Passus aus der 14. *ethischen Rede* Symeons des Neuen Theologen<sup>152</sup>. Man kann sich dabei entweder eine Übernahme oder eine

---

Rahmen der Liturgik eingebettet. Zum Terminus in der Patristik siehe Ὀλισθηρὰ ὁδός im Abschnitt 1. 2. 5. 1. Der Terminus kommt im hermeneutischen Sinn bei Symeon dem Neuen Theologen nicht vor.

<sup>142</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 15. *Halleluja* (Darrouzès), 12, 5–6; ebenfalls wie in der vorigen Anmerkung. Siehe zu diesem Terminus auch 1. 2. 4. 1. Zu Symeon dem Neuen Theologen ebenfalls wie beim ῥητόν.

<sup>143</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 10.

<sup>144</sup> A. a. O., 2, 5.

<sup>145</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 2. Zur Konzeption des Körpers siehe mehr unten, Ὀλισθηρὰ ὁδός im Abschnitt 1. 2. 5. 1. Zur Verwendung des Terminus durch Symeon den Neuen Theologen siehe 19. *Katechese*, 166.

<sup>146</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 5, 2.

<sup>147</sup> Siehe 1. 4. 5 und 2. 3. 1. 6.

<sup>148</sup> Vgl. auch Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 252, Anm. 1, wo als Ziel des Vorwortes im I. Brief des Stethatos die Heilung des Sophisten aus seinem Zweifel behauptet wird.

<sup>149</sup> *Halleluja* (Darrouzès), 14, 17.

<sup>150</sup> *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 10, 3, 6; *Gegen die Juden* (Darrouzès), 7, 1. Zu diesem Werk des Stethatos siehe Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 30–31; Pancaro, „People“, S. 120, Anm. 3; Külzer, *Disputationes*, S. 184–186, 226, 254, 269; Favreau, „Controverses“, S. 1301; Golitzin, „Angels“, S. 134 und Anm. 32; Crostini, „Christianity“, S. 174–178, 182–187; Büttner, *Leon*, S. 200–201; Hoffmann, *Dialog*, S. XVC, 19 (textkritischer Apparat); Moulet, *Évêques*, S. 376, Anm. 204; Krausmüller, „Sight“, S. 258–263 (bezüglich des Themas der imago Trinitatis im Menschen). Vgl. auch *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 13.

<sup>151</sup> *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 10, 2–4: „Ἡ δέ γε θεωρία τῆς τούτου πράξεως τοῖς πλεον μὲν τῶν ὁρωμένων φαντασθῆναι μὴ δυναμένοις μορία ἐστί“. Hervorhebung G. D.

<sup>152</sup> 14. *ethische Rede*, 38–44: „Οὐδὲ γὰρ ἔχει πρὸς τὰ γινόμενα ὁ τοιοῦτος καὶ τὸ εὐορτάζειν καλῶς ἐπιστάμενος ἢ τὸν νοῦν ἑαυτοῦ ἢ τὴν αἴσθησιν ὅλως – τοῦτο γὰρ τῶν μηδὲν πλεον

Bearbeitung des Textes Symeons durch Stethatos vorstellen. In beiden Fällen handelt es sich um liturgische Themen in einem weiteren Sinn<sup>153</sup>, was die Annahme des Zusammenhanges der Texte untermauert. Stethatos plädiert dabei für den mystischen, verborgenen Sinn der liturgischen Phrasen und Handlungen und gegen ihre wörtliche Auslegung. Sie bestätigen zusammen mit den Termini, die mit den Briefen gemein sind, dass die Auseinandersetzung um die Hermeneutik im elften Jahrhundert nicht nur zwischen Stethatos und Gregorios, sondern auch Gregorios und anderen Kreisen stattfand.

### 1. 2. 3 Die Termini κατ' αἴσθησιν λόγος und κατ' ἐπιφάνειαν λόγος

Dabei hebe ich die Termini κατ' αἴσθησιν λόγος und κατ' ἐπιφάνειαν λόγος hervor: Sie sind nicht nur Bezeichnungen des Literalsinnes, hängen jedoch mit ihm direkt zusammen, wie im Folgenden dargestellt wird. Sie kommen vor:

1. dreimal im Brief *An Gregorios I*, nämlich einmal der Terminus κατ' ἐπιφάνειαν λόγος:

- a) „Επειδὴ ὁ κατ' ἐπιφάνειαν λόγος, χοϊκὸς ὢν, διὰ σκιῶν σώματα καὶ διὰ ῥημάτων πράγματα εἰς ἐξαπάτησιν τοῦ νοὸς δεικνύει καὶ δεῖ μετανίστασθαι τούτου – περιρρεῖ γὰρ τοῖς σφαλλομένοις καὶ περιλαλεῖ κοινότητι τῶν ὀνομάτων τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων, ἐμφάσει τρανῇ ἀδυνατῶν παραστήσαι.“<sup>154</sup>

Zweimal der Terminus κατ' αἴσθησιν λόγος:

- b) „Τοῖνυν καὶ θρόνον ἀκούων Θεοῦ θεοπρεπῶς μοι τοῦτον νόει τοῦ κατ' αἴσθησιν ἀπανιστάμενος λόγου.“<sup>155</sup>
- c) „Διὰ δὴ τοῦτο μετανίστασθαι χρὴ τοῦ κατ' αἴσθησιν λόγου, ὡς εἰπόντες ἔφθημεν ἄνωθεν, ἥνικα πολλὴν ἀλογίαν αὐτοῦ καταγινώσκομεν μετεωριζομένου καὶ φυσῶντος αὐτόν· τολμᾷ γὰρ τόλμημα οὐ μικρόν, χοϊκὸς ὢν, δεικνύων εἰς ἐξαπάτησιν τοῦ νοὸς διὰ τῶν ῥημάτων πράγματα, ἃ παραστήσαι τρανῇ ἐμφάσει ἀδυνατεῖ.“<sup>156</sup>

2. einmal in der Schrift *Über das Paradies*:

- „Ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κατ' αἴσθησιν ἀπαναστὰς λόγου, τοῦ περιλαλοῦντος τοὺς σφαλλομένους τῇ τῶν νοημάτων κοινότητι.“<sup>157</sup>

Stethatos verwendet den Terminus κατ' αἴσθησιν auch in seiner Schrift *Gegen die Ankläger der Heiligen*<sup>158</sup>. Ich werde im Folgenden die Quellen und den Begriff dieser Termini thematisieren<sup>159</sup>.

---

τῶν ὀρωμένων φανταζομένων ἐστίν –, ἀλλ' ὡς ἐνεστῶτα ἐν τοῖς τελουμένοις ὁρᾷ σοφῶ τῷ νοῖ τὰ μέλλοντα καὶ ἐπ' αὐτοῖς τὴν καρδίαν εὐφραίνεται καὶ δοκεῖ ὅλον ἐν ἐκείνοις ἑαυτὸν εἶναι καὶ μετὰ τῶν ἐορταζόντων εἰς οὐρανούς ἐν ἀγίῳ τῷ Πνεύματι.“ Hervorhebung G. D.

<sup>153</sup> Liturgische Handlung bei Stethatos und Heortologie bei Symeon dem Neuen Theologen; dabei thematisiert Symeon die Allegorese unter anderen einiger Objekte, die sich mit der liturgischen Feier der Feste verbunden sind, z. B. Kerzen, Leuchte, Weihrauch.

<sup>154</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 12–17.

<sup>155</sup> *A. a. O.*, 12, 1–2.

<sup>156</sup> *A. a. O.*, 13, 1–6.

<sup>157</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 3–5.



#### 1. 2. 4 Die Konzeption des Buchstabens bei Stethatos

##### 1. 2. 4. 1 Buchstabe und Text

Vor der Darstellung der Argumente des Stethatos gegen den Buchstaben ist es wichtig, dass wir uns seiner Auffassung vom Buchstaben genauer nähern. Man kann zunächst feststellen, dass bei einigen Passagen die den Buchstaben betreffenden Termini vom Text (z. B. der Hl. Schrift)<sup>160</sup> oder vom Wort des Textes<sup>161</sup> unterschieden werden. Es wird auch über das offensichtliche Thema des Wortes berichtet, das oft rätselhaft ist und in der Tiefe den Sinn hat<sup>162</sup>: Man kann dabei nämlich die sichtbare ὑπόθεσις vom Text unterscheiden. Zur genaueren Deutung des Begriffs ὑπόθεσις<sup>163</sup> kann uns ein weiterer Passus des Stethatos helfen:

<sup>158</sup> *Gegen die Ankläger der Heiligen* (Paschalides), 39–40: „τὸ μὲν παρὰ Θεοῦ ἀγαθὸν πάσαι τὸ ἐξῴθεν παθὼν καὶ τῆς κατ’ αἴσθησιν γενέσθαι ζωῆς“. Der Terminus kommt als Interpolation des Stethatos in einer Paraphrase eines Passus aus Philons *Quis rerum divinarum heres sit*, 98–99. Siehe mehr dazu im Abschnitt 2. 3. 1. 1. Zu dieser Schrift des Stethatos siehe Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 12; Paramelle, *Syméon*, S. 1–23; Paschalides, „Λόγος“, S. 493–513; Ică, „Stethatos“, S. 190–197.

<sup>159</sup> Siehe 1. 2. 4. 2.

<sup>160</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 5–6: „Ὁλισθηρὰ γὰρ τὰ τῆς θείας Γραφῆς ὅσον ἀπὸ τοῦ γράμματος“; 2. *Zenturie*, 97, PG 120, 949B: „ἀπὸ τοῦ ῥητοῦ σώματος τῆς θείας Γραφῆς ἐπὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν διάνοιαν τοῦ λόγου χωρεῖν“, Hervorhebungen G. D. Der Terminus σῶμα τῆς θείας γραφῆς stammt aus Philon; Klemens von Alexandria und Origenes übernehmen ihn; durch sie wurde er in der Patristik verbreitet, van den Hoek, „Concept“, 250–254. Eine ausführliche Darstellung des Zusammenhanges der Körperlichkeit und der Hermeneutik bei Gregorios von Nyssa, bei Boersma, *Embodiment*, S. 53–84. Der Terminus σῶμα τῆς Γραφῆς kommt dabei vor und der buchstäbliche Sinn der Hl. Schrift wird als Körper betrachtet, der wie der menschliche Körper durch die Anagoge überwunden werden soll. Die Konzeption des buchstäblichen Sinnes als Körper trifft man auch bei Maximos dem Bekenner, *Mystagogia*, 6, 511–517. Ich denke Stethatos schöpft den Terminus direkt aus Philon; mehr dazu siehe im Abschnitt *Ὁλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>161</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 2–3: „τῆς θείας Γραφῆς ἀεὶ τε τῆς διανοίας καὶ μὴ τοῦ ῥητοῦ τῶν λόγων ἀντέχεσθαι“, Hervorhebung G. D.

<sup>162</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 15–17: „μὴ πρὸς τὴν προφανῆ τοῦ λόγου ὑπόθεσιν ἵστασθαι, αἰνιγματώδη πολλάκις οὔσαν τὴν ἐν αὐτῷ πρότασιν καὶ εἰς βάθος ἐγκειμένην ἔχουσαν τὴν διάνοιαν“; vielleicht schöpfte Stethatos einige Termini aus Philon, *Quis rerum divinarum heres sit*, 63: „Ἄ μὲν οὖν ἦν ἀναγκαῖον προακοῦσαι, διεπτύξαμεν· καὶ γὰρ εἶχεν ἀσάφειαν ἢ πρότασις αἰνιγματώδη.“ Siehe auch *An Gregorios II* (Darrouzès), 1, 11–13: „Καὶ ἵνα σοι ταύτην δὴ τὴν φωνὴν [Παράδεισος] καταμερίζεσθαι δείξω καὶ εἰς ἄλλας ὑποθέσεις τοῦ λόγου, αὐτόθεν μοι συνετῶς πρόσεχε.“

<sup>163</sup> Den Begriff trifft man schon bei Origenes und seiner Auslegung, wo ὑπόθεσις die Erläuterung der historischen und psychologischen Situation eines Abschnittes aus der Bibel bedeutet, siehe Mühlberg, Müller, „Schriftauslegung“, S. 475. Der Terminus gehört auch zur didaktischen Praxis in den philosophischen und rhetorischen Schulen der Antike: Dabei handelt es sich um die Rekonstruktion des Sinnes, auch des Hauptargumentes eines Textes, die von der Ebene der Wörter unterschieden wurden; dieser Sinn war jedoch auf den Buch-

„ὥς ἂν τὰ τοῦ γράμματος καὶ πᾶν νόημα κατὰ τὸν Παῦλον εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ καὶ ἐπὶ τὸ Πνεῦμα αἰχμαλωτίζωμεν.“<sup>164</sup>

Hier präsentiert Stethatos eine seiner Hauptthesen in Bezug auf die Allegorese, wo er auf der Basis des paulinischen 2. Kor. 10: 5<sup>165</sup> die geistige Auslegung fordert. Gegenstand der anagogischen Deutung sind „τὰ τοῦ γράμματος καὶ πᾶν νόημα“, nämlich der Buchstabe und jeder Sinn.

Man kann daraus folgern, dass bei Stethatos der Begriff Buchstabe vor allem den Sinn bedeutet, der durch grammatische, syntaktische usw. Analyse aus dem Text hervorgeht. Es handelt sich also nicht um den Text an sich, sondern um dessen Auslegung, die der Deutung des im Text durch die Zeichen (Buchstaben) Gemeinten folgt. Somit erscheint sein Terminus Buchstabe genau dem zu entsprechen, was als buchstäbliche, wörtliche Auslegung gilt<sup>166</sup>. Das hermeneutische Problem des Buchstabens existiert allerdings bei Stethatos nicht nur auf der lexikalischen und semantischen Ebene (Deutung eines Wortes), sondern auch auf der ὑπόθεσις τοῦ λόγου, d. h. in den Gedankengängen, die anhand der Erläuterung der Wörter eines Textes auftreten: Nicht nur die einzelnen Sinne der Wörter, sondern die Herausbildung der Angelegenheit (Hypothesis) durch die syntaktischen, grammatischen usw. Wechselwirkung der einzelnen Sinne im Text, wird von Stethatos als Buchstabe verstanden, gegen den er kämpft<sup>167</sup>. Dies geschieht, weil auch diese Gedankengänge als „προφανῇ τοῦ λόγου ὑπόθεσις“, also als sichtbar begriffen werden.

Die Betrachtung des Literalsinnes als eine Bearbeitung des Textes hängt mit einigen weiteren Termini des Stethatos zusammen, die in seinen Briefen *An Gregorios*

---

staben angewiesen, und was wichtig ist, bezweifelte die Wirklichkeit der Erzählungen dieses Sinnes nicht. Diese Praxis wurde auch von den Kirchenvätern, vor allem denen der antiochenischen Schule der Auslegung angehörenden, übernommen. Siehe dazu, Young, „Exegesis“, S. 334–354, vor allem 340, 343–344, 349–350, 351. Zur Beachtung des Kontextes, der Aussageintention des Autors und der Entstehungssituation bei der patristischen Bibelauslegung siehe auch Fiedrowicz, *Handbuch*, S. 222–227, dort auch Quellen und Literatur.

<sup>164</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 10–12. Hervorhebung von mir. Diese Bibelstelle macht eines seiner wichtigsten biblischen Fundamente seiner Theorie der anagogischen Auslegung aus, siehe mehr dazu im Abschnitt 2. 4. 1.

<sup>165</sup> Stethatos fügt in der biblischen Stelle die Phrase „τὰ τοῦ γράμματος“ hinzu, was für unsere Frage wesentlich ist. Wichtig ist bei Stethatos auch das Wort „νόημα“, das einen zentralen Begriff seiner anagogischen Auslegung ausmacht, siehe dazu im Abschnitt 2. 6. 1. 4.

<sup>166</sup> Zur wörtlichen Auslegung siehe de Lubac, *Exégèse médiévale*, Bd. 1. 2, S. 425–487.

<sup>167</sup> Eine solche Ansicht könnte auch der angeführte Passus *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 2–3 untermauern. Als „ῥητὸν τῶν λόγων“ muss nämlich nicht nur die Bedeutung der einzelnen Wörter verstanden werden, sondern ihr Zusammenhang im Text, der die bestimmte Angelegenheit bei jedem Abschnitt ausmacht. Siehe auch das Beispiel, das Stethatos selbst im Anschluss daran vorführt, wo der Sinn nicht Wörter, sondern Gedankengänge betrifft, die jedoch auf dem Literalsinn beruhen: *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 1–27 (Forderung zur Verstümmelung, Auslegung von Mk. 9: 43, 47).

vorkommen und auf die ich im Folgenden eingehe. Ich werde dies anhand der Termini *κατ' αἴσθησιν λόγος*, *κατ' ἐπιφάνειαν λόγος* tiefer analysieren.

#### 1. 2. 4. 2 Die Konzeption des *κατ' αἴσθησιν λόγος*

Die Konzeption des *κατ' αἴσθησιν* oder *κατ' ἐπιφάνειαν* Wortes ist für die Kritik des Stethatos am Literalsinn grundlegend. Darauf stützt sich die Mehrheit seiner Argumente und seine Auffassung vom Buchstaben.

Der Terminus *κατ' αἴσθησιν λόγος* ist erst bei Gregorios Palamas in seiner Rede *Εἰς τὴν σεπτὴν μεταμόρφωσιν* fast wörtlich bezeugt. Dabei wird der „*κατ' αἴσθησιν προφορικὸς λόγος*“<sup>168</sup> als zu den Sinnen des Menschen mitgezählt begriffen. In der Spiritualität der Kirchenväter wird die Zunge als Organ der äußerlichen Rede als ein sechster Sinn begriffen<sup>169</sup>. Die Konzeption kommt in der Epoche kurz nach Stethatos bei Elias Ekdikos paraphrasiert vor, wo er über die fünf Sinne der Seele und das „*κατὰ τὸν προφορὰν λόγον*“ spricht<sup>170</sup>.

Die Auffassung des mündlichen Wortes als eine der menschlichen Fähigkeiten (*δυνάμεις*), die zusammen mit den fünf Sinnen gezählt wird (ohne jedoch des Zusatzes *κατ' αἴσθησιν*), ist seit der Antike in der stoischen Philosophie<sup>171</sup> und bei Philon<sup>172</sup> bezeugt<sup>173</sup>. Stethatos zitiert Philon in seinen Werken und eine Übernahme der philonischen Lehre dieser Passus durch Stethatos, der sie eventuell mit dem Begriff *κατ' αἴσθησιν λόγος* paraphrasiert und zusammengefasst hat, ist somit nicht auszuschließen;

<sup>168</sup> *Εἰς τὴν σεπτὴν μεταμόρφωσιν*, 6: „*πέντε γὰρ αἰσθήσεις ἔχομεν, προστιθέμενος δὲ ταύταις ὁ κατ' αἴσθησιν προφορικὸς λόγος* [Herv. G. D.], *ἐξαδικὴν τὴν ἐνέργειαν τῆς αἰσθήσεως ἡμῶν ἀπεργάζεται*.“

<sup>169</sup> Adnès, „*Garde des sens*“, S. 117.

<sup>170</sup> *Anthologium*, 20, PG 127, 1133A.

<sup>171</sup> *Stoicorum veterum fragmenta*, Bd. 1, Nr. 143, Bd. 2, 827, 828, 830, 832. Die Stoa lehrte über acht Fähigkeiten. Walter, *Psellos*, S. 70, beschreibt die acht Kräfte als die acht Teile des Geistes (*πνεῦμα*) im Menschen, der in Stoa „das formende Prinzip des Kosmos ist“. Er bemerkt, dass sie „sich im Körper verteilen und verschiedene Funktionen übernehmen wie beispielweise die der fünf Sinne. Es handelt sich für die Stoa dabei natürlich um ein körperliches Prinzip.“

<sup>172</sup> Zu Philon von Alexandria im Allgemeinen siehe Goodenough, *Introduction*; Kamesar, *Companion*; Kaiser, *Philo*.

<sup>173</sup> *De Abrahamo*, 29: „*μάρτυρες δὲ τοῦ λεχθέντος αἱ ἐν ἡμῖν δυνάμεις· αἱ μὲν γὰρ ἐξ τὸν ἅπανστον καὶ συνεχῆ πόλεμον ἐν γῇ καὶ θαλάττῃ συγκροτοῦσιν, αἱ τε πέντε αἰσθήσεις καὶ ὁ προφορικὸς λόγος, αἱ μὲν πόθω τῶν αἰσθητῶν, ὧν ἐὰν μὴ τυγχάνωσιν, ἀνιῶνται, ὁ δ' ἀχαλί- νω στόματι μυρία τῶν ἡσυχαστέων ἐκλαλῶν*“. Philon redet von sieben Fähigkeiten, wie in der Fortsetzung des Textes, *De Abrahamo*, 30, bezeugt ist, wo der *voῦς* als die siebte gerechnet wird. Damit ist die Vernunft gemeint, die die Seele führt. Zu dieser Lehre siehe auch *De opificio mundi*, 117. Vgl. auch *Legum allegoriae*, 1. 16, 18. Cornelis de Vos, „*Aristobulus*“, S. 145–146, spricht von einem stoischen Einfluss auf die Lehre Philons. Zu dieser Lehre bei Philon, die mit einer Allegorese des siebentägigen Schöpfungsberichtes verbunden wird, siehe *a. a. O.*, S. 145–149.

auch wäre der Passus des Gregorios Palamas als eine Nachwirkung des Stethatos denkbar, zumal die Formel κατ' αἴσθησιν λόγος nur bei Stethatos vorkommt<sup>174</sup>.

Es ist allerdings wahrscheinlich, dass dabei Stethatos durch den Terminus λόγος einen anderen philonischen Passus paraphrasiert: Die Termini κατ' αἴσθησιν λόγος, κατ' ἐπιφάνειαν λόγος kommen bei Stethatos an Stellen seiner Werke vor, in denen er eine Passage aus dem Werk Philons *Quis rerum divinarum heres sit* benutzt, wo auch der Terminus λόγος vorkommt:

„μετανέστην καὶ τοῦ λόγου, ἥνικα πολλὴν ἀλογίαν αὐτοῦ κατέγων καίτοι μετεωρίζοντος καὶ φουσῶντος ἑαυτόν. ἐτόλμα γὰρ τόλμημα οὐ μικρόν, διὰ σκιῶν μοι σώματα, διὰ ῥημάτων πράγματα, ἅπερ ἀμήχανον ἦν, δεικνύναι καίτοι σφαλλόμενος περιελάλει καὶ περιέρρει κοινότητι τῶν ὀνομάτων τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων ἀδυνατῶν ἐμφάσει τρανῇ παραστήσαι.“<sup>175</sup>

Der Kontext des Passus im *Quis rerum divinarum heres sit* trägt zur Erläuterung des Begriffes κατ' αἴσθησιν λόγος des Stethatos bei. Dabei wird von der Verurteilung zum Schweigen, der Überheblichkeit und dem Aufblähen, der Kühnheit, dem Stolpern, dem Geschwätz, der Banalität der Namen und dem Unvermögen zur deutlichen Darstellung der Substanzen des Wortes berichtet<sup>176</sup>. Diese Eigenschaften hängen nicht direkt mit der Empfindung (κατ' αἴσθησιν) zusammen, trotzdem muss man sie auch berücksichtigen, denn sie beschreiben das negative Verhalten des mündlichen Wortes. Philon thematisiert im Passus aus *Quis rerum divinarum heres sit* kritisch das Wort im Sinne der sich äußernden mündlichen Rede und seiner Problematik in Bezug auf die Darstellung des Seins; dabei unterscheidet er zudem zwischen dem inneren und mündlichen Wort. Das gilt auch für den angeführten Passus aus *De Abrahamo*, in dem das mündliche Wort thematisiert (und kritisiert) wird. Philon kämpft dadurch auch gegen die Rhetorik<sup>177</sup>.

<sup>174</sup> Zu einigen Fällen der Erscheinungen des Terminus κατ' αἴσθησιν λόγοι, der jedoch mit der hier diskutierten Konzeption nicht gemeint ist, siehe im Folgenden.

<sup>175</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 71–72. Hervorhebung G. D. Zu einer philologischen Behandlung dieses Passus siehe *Die Paraphrasen der Abschnitte 71–72*, 81.

<sup>176</sup> Ausführliche Darstellung dieser Themen in *Die Argumente* im Abschnitt 1. 2. 5. 2.

<sup>177</sup> Siehe die Übersetzungen zum philonischen Passus *Quis rerum divinarum heres sit*, 71: „μετανέστην καὶ τοῦ λόγου, ἥνικα πολλὴν ἀλογίαν αὐτοῦ κατέγων [...]“ in: Colson, Whitaker (Übers.), *Philo*, S. 319: „from **speech** [Herv. G. D.], when I sentenced it to long speechlessness“; Cohn (Übers.), *Die Werke*, Bd. 5, S. 240: „Ich verließ auch die (**durch die Sprache sich äußernde**) [Herv. G. D.] Vernunft, da ich viel Unvernünftiges an ihr zu verwerfen fand;“ vgl. auch die Übersetzungen zum oben diskutierten Passus *De Abrahamo*, 29 Cohns (Übers.), *Die Werke*, Bd. 1, S. 102: „[...] die fünf Sinne und die durch die Sprache sich äußernde Vernunft“. Cohn thematisiert bei seinem Kommentar des Passus in *Quis rerum divinarum heres sit*, 4: „τὸν δὲ κατὰ διάνοιαν λόγον“, das Problem der Bedeutung des Begriffes Wort (λόγος): Er argumentiert, dass mit λόγος bei Philon „sowohl das Denk- als auch das Sprachvermögen“ (*Die Werke*, Bd. 5, S. 223, Anm. 6) gemeint sei und: „ὁ κατὰ διάνοιαν λόγος ist das reine wortlose Denken, wofür auch λόγος ἐνδιάθετος gesagt wird.“ Cohn verweist dabei auch auf das philonische Werk *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 38 als Parallelstelle, wo die Unterscheidung zwischen innerem und mündlichem Wort, die sich durch die Sprechorgane äußert, festgestellt wird; in diesem Passus hebe ich auch den

Wichtig für die Ermittlung der Quelle des Stethatos ist außerdem m. E. die Heranziehung einiger Passus aus Maximus dem Bekenner. Er verwendet nicht die ganze Phrase des Stethatos (κατ' αἴσθησιν/κατ' ἐπιφάνειαν λόγος), aber seine Konzeption von κατ' αἴσθησιν und κατ' ἐπιφάνειαν, des entsprechenden Teiles der Phrase des Stethatos, passt genau dazu. Ich denke mithin, dass Stethatos die hermeneutische Konzeption des κατ' αἴσθησιν/κατ' ἐπιφάνειαν Wortes aus ihm schöpft und an den angeführten Passus Philons aus *Quis rerum divinarum heres sit* anpasst.

Maximos spricht dabei von der Interpretation der Bibel κατ' αἴσθησιν, worunter er den Literalsinn und die jüdische Bibelauslegung versteht<sup>178</sup>. Der Literalsinn wird mit der Empfindung (αἴσθησις) als ihrem Objekt verbunden und kritisiert: Man könne dadurch den tieferen Sinn der Bibel nicht entdecken<sup>179</sup>. Dies gilt auch für die Konzeption der κατ' ἐπιφάνειαν Untersuchung der Schöpfung: Man müsse in der Schöpfung nicht nach den sichtbaren Dingen, nach der Oberfläche (ἐπιφάνεια) sondern nach ihren inneren Prinzipien suchen<sup>180</sup>. Die Untersuchung der Schöpfung als Vermeidung oder Überwindung ihrer ἐπιφάνεια ist bei Maximus zusammen mit der anagogischen

---

Angriff Philons gegen die Rhetorik (als mündliches Wort gemeint) oder zumindest ihre Herabstufung hervor, die für meine Thematik (Buchstabe und Geist) sehr wichtig ist: Wie bei Stethatos wird sie auch von Philon heftig kritisiert. Cohn verweist auch auf *De sacrificiis Abelis et Caini*, 12, wo ihm zufolge Philon das Verstummen des Moses gegen die Sophistik (als Rhetorik gemeint) wertet. Cohn verweist endlich auf *De migratione Abrahami*, 12, wo ebenso Kritik am mündlichen Wort ausgeübt wird. Siehe Cohn, *Die Werke*, Bd. 5, S. 223–224, Anm. 6.

<sup>178</sup> *Questio ad Thalassium*, 65: 292–297: „Σαοὺλ ἐστὶν [...] ἄγνοια τὸ γράμμα τὸ νομικόν [...] ὅπερ ἐστὶ τὸ τοῦ νόμου σωματικὸν ἢ νοῦς μόνης κατ' αἴσθησιν ἀντεχόμενος σωματικῶς τῆς ὕλης τοῦ γράμματος.“ 360–365: „Χρὴ τοιγαροῦν τὴν κατ' αἴσθησιν πρὸς σῶμα τῆς γραφῆς ἐκδοχὴν [...] διὰ τῆς φυσικῆς [...] τῇ τῶν θεῶν ἀναγωγῇ λογίων, ἀφανίσαι θεωρίας“. 592–599: „Ἄμα γάρ τις τὴν τῶν ἀρετῶν λογικῶς μετέλθοι φιλοσοφίαν, ἅμα καὶ τὴν τῶν γραφῶν πρὸς τὸ πνεῦμα φυσικῶς μετήνεγκεν ἐκδοχὴν, ἐν καινότητι πνεύματος [...] καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος διὰ τῆς κατ' αἴσθησιν πρὸς σῶμα ταπεινότερας τοῦ νόμου παραδοχῆς τροφεὺς παθῶν κατὰ τοὺς Ἰουδαίους γινόμενος καὶ ἀμαρτίας θεραπευτής.“ Hervorhebungen G. D. Maximus interpretiert dabei anagogisch die Bibelstelle 2. *Sam.* 21: 1–6, 8–10, 14.

<sup>179</sup> *Questio ad Thalassium* 63, 111–117: „Οὐκοῦν ὁ μόνω τῷ γράμματι τῆς γραφῆς παρακαθήμενος μόνην ἔχει τὴν αἴσθησιν κρατοῦσαν τῆς φύσεως [...] τὸ γὰρ γράμμα, μὴ νοούμενον πνευματικῶς, μόνην ἔχει τὴν αἴσθησιν περιγράφουσαν αὐτοῦ τὴν ἐκφώνησιν καὶ μὴ συγχωροῦσαν πρὸς τὸν νοῦν διαβῆναι τῶν γεγραμμένων τὴν δύναμιν.“ Hierbei kommen auch andere Termini vor, derer Stethatos sich auch bei seiner Terminologie des geistigen Sinnes bedient (γράμμα, γεγραμμένων τὴν δύναμιν), siehe 1. 2. 2 und im Abschnitt 2. 6. 1. 1.

<sup>180</sup> *Questio ad Thalassium* 32, 17–28: „Ἐπειδὴ τοίνυν ἴδιον τοῦ ψηλαφῶντος ἡ διάκρισις ἐστὶν [...] τὴν φαινομένην τῶν ὄντων φύσιν ἐπιστημονικῶς θεώμενος, διακρίνων τὴν γραφὴν καὶ τὴν κτίσιν καὶ ἑαυτόν, τὴν μὲν γραφὴν εἰς γράμμα καὶ πνεῦμα, τὴν δὲ κτίσιν εἰς λόγον καὶ ἐπιφάνειαν, ἑαυτὸν δὲ εἰς νοῦν καὶ αἴσθησιν [...] τῆς δὲ κτίσεως τὸν λόγον [...] λαβὼν [...] εὔρε θεόν [...] πάντων τῶν πλανώντων καὶ εἰς μυρίας δόξας κατασυρόντων ἀπαλλαγείς, λέγω δὲ γράμματος καὶ ἐπιφανείας καὶ αἰσθήσεως“. Hervorhebung G. D.

Bibelauslegung im selben Rahmen der Suche nach der Gotteserkenntnis zu betrachten. Die Kirchenväter:

„μὴ καθ’ ἡμᾶς καὶ αὐτοὶ ἢ τὴν κτίσιν ἢ τὴν ἁγίαν Γραφὴν ὑλικῶς τε καὶ χαμερπῶς ἐθεώρουν, **αἰσθῆσει** μόνον καὶ **ἐπιφανείαις** καὶ σχήμασι πρὸς ἀνάληψιν τῆς μακαρίας γνώσεως τοῦ Θεοῦ, γράμμασί τε καὶ συλλαβαῖς χρώμενοι, ἐξ ὧν τὸ πταίνειν ἔστι περὶ τὴν κρίσιν τῆς ἀληθείας καὶ σφάλλεσθαι, ἀλλὰ νῦν μόνῳ καθαρωτάτῳ καὶ πάσης ὑλικῆς ἀπηλλαγμένῳ ἀχλύος.“<sup>181</sup>

Hierbei kommen beide Teile der Termini des Stethatos (αἴσθησις, ἐπιφάνεια) in der Konnotation der Kritik am Literalsinn und der Einschränkung der Beschauung nur der wahrnehmbaren Dimension der Seienden vor. Maximus betrachtet beide Vorgänge einheitlich, wodurch die angeführten Passus als Quellen für beide Termini des Stethatos angesehen werden können. Stethatos vereinigt beide Termini des Maximus in der Bibelauslegung, obwohl für ihn beide Begriffe sowohl die Bibel als auch die Schöpfung betreffen können: Wie ich zeigen werde, betrachtet auch Stethatos die Hermeneutik als einen Aufstieg im weiteren Sinn, wo nicht nur der Buchstabe der Bibel sondern das ganze sichtbare Sein miteinbezogen wird<sup>182</sup>. Es wird auch ein wichtiges Argument des Stethatos bei derselben Kritik aufgeführt, das des Irrtums<sup>183</sup> und eine wesentliche Voraussetzung, die Reinheit<sup>184</sup>.

Man kann den Terminus κατ’ αἴσθησιν λόγους im Plural ebenfalls bei Maximus dem Bekenner in seiner *Mystagogia* und in *Ambiguum ad Johannem* 48 antreffen<sup>185</sup>. Im ersten Fall werden sie im Rahmen der allegorischen Deutung des Menschen als die Architektur der Kirche thematisiert. Die Seele des Menschen wird dabei als das Heiligtum allegorisiert, wobei die φυσικὴ θεωρία und die κατ’ αἴσθησιν λόγοι als das darin dargebrachte Opfer verstanden werden, die allerdings vorher von der Materie gereinigt worden seien<sup>186</sup>. Im zweiten Fall wird der Terminus wiederum mit der φυσικὴ θεωρία verbunden, obwohl sie nicht explizit angeführt wird. Maximus thematisiert dabei die Beschauung und das Verständnis der Logoi der Schöpfung als eine der Stufen der Teilnahme am Christus-Logos. Der Terminus κατ’ αἴσθησιν λόγοι bezieht sich in beiden Fällen auf die Logologie<sup>187</sup>, die Beschauung des Seins und wird positiv bewertet. Ich denke deshalb, dass Stethatos diese Passus nicht als Quelle verwendet hat, zumindest konzeptionell.

<sup>181</sup> *Ambiguum ad Joannem* 10, 63. Hervorhebungen G. D.

<sup>182</sup> Siehe im Abschnitt 2. 3. 1. 1.

<sup>183</sup> Siehe *Ὀλισθηρὰ ὁδός* und *Die verbotene φυσικὴ θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>184</sup> Siehe Abschnitt 2. 7. 1.

<sup>185</sup> *Mystagogia*, 4, 276; *Ambiguum ad Joannem* 48, 5.

<sup>186</sup> *Mystagogia*, 4, 273–277: „Καὶ ἔμπαιν Ἐκκλησίαν μυστικὴν τὸν ἄνθρωπον [...] ὡς δι’ ἱερατείου δὲ τῆς ψυχῆς **τοὺς κατ’ αἴσθησιν λόγους** καθαρῶς ἐν πνεύματι τῆς ὕλης περιτμηθέντας κατὰ τὴν φυσικὴν θεωρίαν διὰ λόγου τῷ Θεῷ προσκομίζοντα“, Hervorh. G. D.

<sup>187</sup> Siehe zum ersten Fall *a. a. O.*, 269–271, wo das Heiligtum explizit als Ort der φυσικὴ θεωρία allegorisiert wird. Dabei wird die Kirche umgekehrt als der Mensch symbolisiert; das Heiligtum sei wiederum die Seele.

Den Terminus κατ' αἴσθησιν in Bezug auf den Buchstaben kann man auch bei Andreas von Kaisareia auffinden<sup>188</sup>; ich denke jedoch, dass die Quelle des Stethatos die angeführten Passus des Maximos sind, denn Stethatos verwendet einerseits niemals die Texte des Andreas als Quelle, andererseits nähert er sich sowohl der Terminologie des Maximos, als auch vielen seiner theologischen Begriffe<sup>189</sup>, obwohl er ihn niemals namentlich erwähnt.

Der Terminus κατ' αἴσθησιν λόγοι kommt letztlich im *Prolegomenon* des Ioannes Sikeliotes, dem bedeutenden Theoretiker der Rhetorik des elften Jahrhunderts, im Kommentar zum Werk *De ideis* des Hermogenes vor<sup>190</sup>. Dabei legt Ioannes seine Allegorie der Grundlagen der Rhetorik als die Seele der Rhetorik dar, die den Wörtern Leben gewähren, wie die menschliche Seele den Leib lebendig macht. Diese Seele sei ein Ebenbild eines höchsten allumfassenden stilistischen Prinzips und nicht der vereinzelt stilistischen Ideale, welche die κατ' αἴσθησιν λόγοι der Rhetoren Lysias und Isokrates darstellen<sup>191</sup>. Man darf diesen Passus als Quelle des Stethatos nicht

<sup>188</sup> *Commentarii in Apocalypsin*, Pr. S. 8–9: „Πρῶτον μὲν οὖν, ὡς οἶσθα καὶ αὐτός, πᾶσα θεόπνευστος γραφή, ἅτε τριμερεῖ τῷ ἀνθρώπῳ ὑπάρχοντι, τριμερὴς ἐκ τῆς θείας δεδωρηται χάριτος· καὶ ταύτης οἷόν τι σῶμα τὸ γράμμα καὶ ἡ κατ' αἴσθησιν ἱστορία καθέστηκεν· οἶονεὶ δὲ ψυχὴ ἢ τροπολογία ἐξ αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ ποδηγοῦσα τὸν ἀναγινώσκοντα· καθάπερ δὲ πνεῦμα, ἢ τῶν μελλόντων καὶ ὑψηλοτέρων ἀναγωγὴ καὶ θεωρία πέφηνεν“, Hervorhebung G. D. Andreas schließt hierbei der entsprechenden Lehre des Origenes über die nach der Dreiteilung des Menschen entsprechende Dreiteilung der Bibelauslegung an, *De principiis*, 4. 2. 4. Er verwendet allerdings den Terminus κατ' αἴσθησιν, den er höchstwahrscheinlich aus Maximos schöpft.

<sup>189</sup> Z. B. πρακτικὴ φιλοσοφία, φυσικὴ θεωρία, μυστικὴ θεολογία; obwohl sie von Euagrius herkommen, schöpfte sie Stethatos aus Maximos. Siehe dazu Hussey, *Church*, S. 215–216; Tsames, *Τελείωσις*, S. 72. Vgl. auch Hausherr, *Vie*, Einleitung, S. XXVIII–XXIX. Vor allem muss man die Logologie des Maximos heranziehen, die in Stethatos dicht belegt ist. Nach Louth, „Influence“, S. 504–505: „Nicetas Stithatus [...] seems to make little use of the Confessor. He is aware of his teaching, however, and makes several references to the λόγοι of Creation – typically he has λόγοι τῶν ὄντων – but he never seems to quote from the Confessor.“

<sup>190</sup> Zu diesem Kommentar und seinem *Prolegomenon* siehe Hunger, *Literatur*, Bd. 1, S. 83–84; Kennedy, *Rhetoric*, S. 309, 310–312; Papaioannou, „Sicily“, S. 274.

<sup>191</sup> *Prolegomenon* (Rabe), S. 398. 27–399. 9: „ἀλλ' ἐπειδὴ χρειαῖ ψυχῆς ἀρεταῖς ἀστραπτούσης εἰς ἐναργεστέραν κίνησιν τῆς ζωοπλαστίας καὶ ζώωσιν, ἐμπνέει τῷ ὀργάνῳ καθάπερ τις θεὸς καὶ ταύτην, ὃς ἔπρεπεν εἶναι τοιούτων δημιουργός, τὴν εἰκόνα σφύζουσιν καὶ ὁμοίωσιν τῆς ἀρχετύπου προϋποστάσεως, οὐχ ὡς ἂν τις κατεσπουδασμένος ὑπόθοιτο τὰς μερικὰς ιδέας, αἷς οἱ κατ' αἴσθησιν λόγοι χαρακτηρίζονται, Λυσιακοὶ τινες ἢ Ἰσοκρατικοὶ καὶ ὅσοι καθ' ἕκαστον, ἀλλὰ τὴν τούτων περιεκτικὴν καὶ συνεκτικὴν καὶ τοῦ παντὸς καθ' ἑαυτὴν ιδέαν καὶ φράσιν, καθ' ἣν ἕκαστος τῶν ἐκκρίτων ψυχοῖ τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ τῶν ὁμοιοειδῶν τοῖς ἑαυτοῦ χαρακτηριστικοῖς ὑπεξίσταται.“ Zu diesem Passus siehe Kustas, *Studies*, S. 176–180, der darin eine Synthese von christlicher Theologie, aristotelischer Logik und platonischem Idealismus feststellt, die auf der Rhetorik des Hermogenes angewendet werde. Er parallelisiert ihn mit ähnlichen neuplatonischen Vorbildern, nämlich Proklos und seinem Kommentar

ausschließen, denn Ioannes übte großen Einfluss auf die Rhetorik und im Allgemeinen auf die Kultur im elften Jahrhundert aus und sein Werk galt als ein Referenzpunkt<sup>192</sup>; außerdem kann man mit Sicherheit vermuten, dass Stethatos über eine rhetorische Ausbildung verfügte<sup>193</sup>, die er in seinem Schriftum verwendet. Dies erlaubt die Hypothese, dass Sikeliotes sein Lehrer war, und er die Terminologie aus seinem Kommentar schöpfte. Auch die Verwendung des Terminus durch Sikeliotes, der die Rhetorik kritisiert, die sich auf die Einzelaspekte der Stile gründet, während er ihre Fundierung auf allgemeine, überlegene Prinzipien befürwortet, weist Ähnlichkeiten mit der Argumentation des Stethatos auf, der geistige Fundamente allgemeinen Charakters in der Hermeneutik sucht. Allerdings kommt der zweite Terminus der hier angeführten Konzeption, κατ' ἐπιφάνειαν λόγος, nicht vor. Man könnte eine Nachwirkung des Maximos auf Ioannes nicht ausschließen, zumal man bei Ioannes eine christliche Rhetorik annimmt. Das Werk des Sikeliotes weist auch einen deutlichen philosophischen Charakter auf<sup>194</sup>. Auf jeden Fall weist Stethatos eine Freiheit bei der Verwendung seiner Quellen beim Terminus κατ' αἴσθησιν/κατ' ἐπιφάνειαν λόγος auf, was höchstwahrscheinlich auf eine Synthese aller der hier angeführten Quellen verweist.

Wie ich gesagt habe<sup>195</sup>, verwendet Stethatos die Phrase κατ' αἴσθησιν auch in seinem Werk *Gegen die Ankläger der Heiligen*. Es handelt sich dabei um die Problematik der Bezweiflung der Möglichkeit der Heiligung und der geistigen Vervollkommenung: Es gebe Leute, die bezweifeln, dass Gott die Gabe der geistigen Vollkommenheit gewähre, die im Ausgang aus dem Leben nach den Sinnen und dem Erwerb einer Weisheit bestehe, die nicht durch die Sinne gelehrt werde. Stethatos thematisiert hierbei die Probleme der Lebensweise nach der Empfindung der fünf Sinne und spricht vom Ausgang aus den Sinnen und die Unzulänglichkeit der Sinne, die göttliche Weisheit zu lehren. In der Fortsetzung des philonischen Passus, den Stethatos verwendet, kommt das Argument der unsicheren Spekulation, die durch die Weisheit der Sinne verursacht wird, aus der die Seele durch die Gabe Gottes befreit werde<sup>196</sup>. Es handelt sich um eine Kritik gegen die Sinne, die an die Argumentation über das κατ' αἴσθησιν λόγος und seine Unzulänglichkeit erinnert<sup>197</sup>.

Diese Konnotationen helfen uns die eine Hälfte (κατ' αἴσθησιν, κατ' ἐπιφάνειαν) der Termini genauer zu verstehen. Sie können im Rahmen der allgemeinen Problematik zwischen Rationalität und Mystik betrachtet werden, die im Allgemeinen in den

---

zum *Res Publica* Platons. Siehe mehr dazu in *Christianisierung/Philosophisierung der Rhetorik* im 4. 1. 1. 1.

<sup>192</sup> Siehe *ebd.*

<sup>193</sup> Siehe 4. 2. 2. 2.

<sup>194</sup> Siehe in *Christianisierung/Philosophisierung der Rhetorik* im 4. 1. 1. 1.

<sup>195</sup> Siehe im Abschnitt 1. 2. 3.

<sup>196</sup> *Gegen die Ankläger der Heiligen* (Paschalides), 42–45: „μετανισταμένης τῆς ψυχῆς ἀπὸ ἀβεβαίου εἰκασίας ἐπὶ πάγιον κατάληψιν καὶ κυρίως εἰπεῖν ἀπὸ τοῦ γεγονότος πρὸς τὸ ἀγέννητον καὶ ἀπὸ τοῦ κόσμου πρὸς τὸν ἴδιον πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ παντός.“

<sup>197</sup> Siehe mehr dazu *Die Argumente* im Abschnitt 1. 2. 5. 2.



Werken des Stethatos thematisiert wird: Sie gehören dem Korpus der Begriffe an, welche die Nachteile der Gelehrsamkeit beschreiben. Man kann demnach annehmen, dass Stethatos mit κατ' αἴσθησιν λόγος gegen die Rhetorik genauso wie Philon mit λόγος argumentiert. Was soll man jedoch genauer unter λόγος verstehen? Wird bei Stethatos genau dasselbe gelehrt, was Philon über das mündliche oder das rhetorische Wort beschreibt und kritisiert? Meint er den Literalsinn genau, wie dies durch Maximus kritisiert wird?

Die Texte des Stethatos liefern uns kein direktes Zeugnis, ob es sich bei ihm um das mündliche, das schriftliche oder das innere Wort (Denken) handelt. Es steht jedoch ein Passus in der *Vita Symeonis*, wo man die Phrase „προφορικὸν λόγον“ liest. Stethatos verbindet λόγος mit dem mündlichen Wort.

Der Terminus aus der *Vita Symeonis* wird im Rahmen der Lehre des Stethatos über die Überheblichkeit der mystischen Erfahrung als der theologischen Methode aufgeführt<sup>198</sup>. Stethatos greift dadurch die Rhetorik an. Wie allerdings im Folgenden dargestellt wird, gelten für Stethatos als Gegner nicht nur die als Rhetoren, die sich in der mündlichen Praxis auszeichnen (so in der *Vita Symeonis*), sondern hauptsächlich diejenigen, die anhand der Rhetorik und der Philosophie die Bibel auslegen. Es handelt sich auch dabei um denselben konzeptionellen Rahmen der Auseinandersetzung zwischen Mystikern und Gelehrten.

Ich muss außerdem klären, dass Stethatos mit λόγος im Kontext der Termini κατ' αἴσθησιν, κατ' ἐπιφάνειαν hauptsächlich den Literalsinn meint. In drei von den vier Fällen, in denen die Termini diskutiert werden, wird das κατ' αἴσθησιν und κατ' ἐπιφάνειαν λόγος dem geistigen Sinn direkt gegenübergestellt<sup>199</sup>; im vierten Fall wird etwas abstrakter von den Nachteilen des κατ' αἴσθησιν λόγος gesprochen<sup>200</sup>. Die Diskussion des ganzen ersten Briefes *An Gregorios*, in dem die abstraktere Benutzung des Begriffes auftaucht, thematisiert die Hermeneutik, wo die Hauptthese des Stethatos von der Überlegenheit der anagogischen und der Gefahr der wörtlichen Auslegung vertreten wird. Dies führt zur Schlussfolgerung, es handelt sich auch im vierten Fall um den Literalsinn und dessen Gefahren. Stethatos meint demnach mit λόγος parallel auch

<sup>198</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 76, 12–16: „ἐγὼ μὲν, ὡς ὁρᾷς, μαθητὴς εἰμι ἀλιέων τὸν **προφορικὸν** οὐκ ἔχων **λόγον** σοφώτατον. δυνατὸς δὲ ἐστὶν ὁ διδοὺς εὐχὴν τῷ εὐχομένῳ καὶ λόγον ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος, προσθεῖναι μοι ὥτιον, καὶ ἀνοῖξαι τὰ ὅτα μου τῆς ψυχῆς, καὶ ἃ δεῖ με ἀποκριθῆναι καὶ εἰπεῖν περὶ τούτου“, Hervorhebung G. D.

<sup>199</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 3–4, 5–7, 8: „Ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κατ' αἴσθησιν ἀπαναστάς **λόγου** [...] εἴ γε καὶ διὰ τῆς διανοίας τῶν λεγομένων ἀναδραμεῖν ἐπιθυμεῖς ἐπὶ τὰ νοητὰ τοῦ λόγου θεάματα [...] **πρὸς τὸν νοῦν καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ λόγου διάβηθι**“; *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 12, 14, 20–21: „Ἐπειδὴ ὁ κατ' ἐπιφάνειαν λόγος [...] δεῖ μετανίστασθαι τούτου [...] **ἐπὶ δὲ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν τοῦ ῥητοῦ διάνοιαν διαβῆναι οὐκ ἐξισχύουσιν**“; *a. a. O.*, 12, 1–5: „Τοίνυν καὶ θρόνον ἀκούων Θεοῦ θεοπρεπῶς μοι τοῦτον νόει **τοῦ κατ' αἴσθησιν ἀπανιστάμενος λόγου**. **Νοητῶς** γὰρ καὶ θεοπρεπῶς **τὰ θεῖα νοοῦντός σου**, τῆς ἀπταιστοῦ καταλήψεως οὐκ ἐκπεσεῖταί σου ποτε ὁ ἐρευνητικώτατος νοῦς.“ Hervorhebungen G. D.

<sup>200</sup> *A. a. O.*, 13, 1–6. Siehe den Text oben.

den Literalsinn, der sich auf den Text stützt und in ihm einschränkt. Durch λόγος wird auch das schriftliche Wort im weiteren Sinn gemeint.

Es muss jedoch betont werden, dass es in den aufgeführten Passus nicht nur um den Literalsinn geht, der aus der einfachen Lektüre hervorgebracht wird: Vielmehr wird die Auslegung mit Hilfe philosophischer und vor allem rhetorischer Methoden kritisiert. Dies kann man feststellen, wenn man die Benutzung der philonischen Terminologie und Phraseologie durch Stethatos berücksichtigt, die Philon nicht nur gegen den Literalsinn an sich<sup>201</sup>, sondern auch gegen die Rhetorik und ihre Methoden richtet<sup>202</sup>: Somit kann man annehmen, dass sich Stethatos auch dagegen richtet. Auch im fünften Abschnitt desselben ersten Briefes des Stethatos *An Gregorios* stellt man genau die Polemik gegen die Rhetorik, Grammatik usw., als Mittel der Auslegung fest: Gregorios wird ermuntert, dem buchstäblichen Sinn, der durch diese Methode hervorgebracht wird, nicht zu trauen<sup>203</sup>.

Stethatos verbindet zudem den Literalsinn mit der weltlichen Bildung: Bei seiner Kritik am Buchstaben sagt er explizit, dass die Bildung für die richtige Interpretation nicht ausreicht, denn der Literalsinn sei gefährlich. Der Buchstabe wird somit mit den ἔξω μαθήματα gleichgesetzt, worunter freilich auf die Anwendung der hermeneutischen Methoden der Schulen angespielt wird. Stethatos warnt auch vor den Gefahren dieser Methoden<sup>204</sup>.

Diesen wichtigen Aspekt der Buchstabe-Auffassung des Stethatos klärt seine Lehre vom sichtbaren Juden („Ἰουδαῖος ὁ ἐν τῷ φανερῷ“) und dem verborgenen Juden („ὁ ἐν κρυπτῷ Ἰουδαῖος“) im 69. Kapitel seiner 3. Zenturie auf<sup>205</sup>: Diejenigen, die der Rhetorik folgen, werden mit dem paulinischen sichtbaren Juden, der dem Buchstaben folgt, gleichgesetzt, der aber nicht als vollkommener Mensch bezeichnet wird<sup>206</sup>, was die Erkenntnis und die Weisheit<sup>207</sup> betrifft. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass einerseits die Problematik des Buchstabens mit dem Intellektualismus in Verbindung gebracht wird und andererseits Stethatos auf der Basis der Terminologie des sichtbaren Juden auch das ausgesprochene, rhetorische Wort als sichtbar bezeichnet („ὁ ἐν τῷ φανερῷ μόνῳ καὶ κατεγλωττισμένῳ λόγῳ πολὺς“): Damit verbindet er die Wissenschaften des erhabenen Wortes mit der Sichtbarkeit, nämlich mit der Funktion der fünf menschlichen Sinne.

Stethatos instrumentalisiert die Konzeption Philons im Rahmen der biblischen Hermeneutik, während sie bei Philon in den meisten Fällen als Argumente nur gegen

---

<sup>201</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 81. Siehe zur Diskussion über den Passus, vor allem über die Phrase „μεταβατικὰς κινήσεις“, die Stethatos im angeführten *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 17–21 zitiert, in *Die Argumente* im Abschnitt 1. 2. 5. 2.

<sup>202</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 71–72. Siehe mehr in 1. 2. 5.

<sup>203</sup> Siehe vor allem *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 6–13.

<sup>204</sup> Mehr zum oben angeführten Passus und dieser Problematik siehe im Abschnitt 2. 3. 1. 3.

<sup>205</sup> Auf der Basis von *Röm. 2*: 28–29.

<sup>206</sup> 3. Zenturie, 69, PG 120, 989D.

<sup>207</sup> Zur Problematik der weltlichen und himmlischen Weisheit siehe den Abschnitt 1. 3.

die Rhetorik erscheinen<sup>208</sup>: Das mündlich-rhetorische Wort Philons bedeutet für Stethatos nicht nur abstrakt die Rhetorik, sondern auch und vor allem in den Briefen *An Gregorios* die hermeneutischen Methoden der Gelehrten seiner Epoche, die durch die Rhetorik und Philosophie geführt wurden<sup>209</sup>. Es handelt sich jedoch nicht nur um eine Polemik gegen Philosophie und Rhetorik, sondern um ihre Einbettung in die hermeneutische Kontroverse zwischen Buchstaben und Geist: Als Basis der Argumentation dient die Lehre des κατ' αἴσθησιν λόγος, die nicht nur das rhetorische Wort an sich betrifft, sondern auch und vorwiegend seine Beziehung zur biblischen Hermeneutik.

Dies betrifft auch den Literalsinn an sich, gegen den nicht abstrakt polemisiert wird: Obwohl die Konzeption κατ' αἴσθησιν des Maximus nur den Literalsinn kritisiert, verwendet Stethatos sie in einem erweiterten Rahmen, wobei die Methode des Literalsinnes durch die Rhetorik/Philosophie genauer festgelegt wird, so dass Stethatos die Problematik seiner Epoche bewältigen kann. Nicht nur die Kritik Philons an der Rhetorik, sondern auch die Kritik des Maximus am Literalsinn werden durch Stethatos anhand des Terminus κατ' αἴσθησιν/ἐπιφάνειαν λόγος instrumentalisiert.

Als κατ' αἴσθησιν λόγος wird mithin in diesem Kontext der buchstäbliche Sinn verstanden, der aus der grammatischen, syntaktischen, philosophischen usw. Analyse des Textes hervorgebracht wird, und die Analyse selbst. Dies betrifft sowohl das mündliche, als auch das schriftliche Wort. Man kann auch feststellen: Die Begriffe κατ' αἴσθησιν/ἐπιφάνειαν λόγος betreffen sowohl die Methode (wie dies Philon vorführt) als auch das Ergebnis der Auslegung. Das Ziel (der Sinn), wird nämlich terminologisch mit dem Mittel (Rhetorik und Philosophie) gleichgesetzt und auch λόγος genannt<sup>210</sup>.

Die Auffassung des Wortes, das nach der Empfindung der fünf Sinne fungiert (κατ' αἴσθησιν), ist nicht wörtlich zu verstehen: Es handelt sich nämlich weder um ein Sinnesorgan oder um eine kognitive Fähigkeit des Menschen, wie dies in der stoischen Philosophie und bei kirchlichen Autoren beschrieben wird. Sie ist im Rahmen der Auffassung des Stethatos über den Intellektualismus und die Rhetorik als Prozess zu verstehen, die auf die Sinne und die Sichtbarkeit angewiesen sind. Das mündliche rhetorische Wort taucht auch sogar als eine Art des Sensualismus auf<sup>211</sup>. Dies gilt, weil

<sup>208</sup> Der einzige Fall, wo Philon seine Kritik gegen das mündliche Wort (Rhetorik) im Rahmen der Hermeneutik ausdrückt (als ein Hindernis der richtigen Auslegung), ist an *Quis rerum divinarum heres sit*, 81, festzustellen. Alle anderen philonischen Passus, die hier als Quelle des Stethatos angeführt werden, berühren nur mittelbar die Auslegung.

<sup>209</sup> Siehe dazu im vierten Kapitel, vor allem 4. 2. 2. 2.

<sup>210</sup> Zum Gebrauch des Terminus λόγος als des Literalsinnes außerhalb der angeführten Passus, wo die Termini κατ' αἴσθησιν und κατ' ἐπιφάνειαν λόγος vorkommen, siehe die Passagen: 2. *Zenturie*, 97, PG 120, 949B; *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 8; *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 15–17. Dabei kann man annehmen, dass λόγος nicht nur den Text, sondern auch den Sinn des Textes bedeutet. Siehe auch in diesem Abschnitt *Buchstabe und Text*.

<sup>211</sup> Zum zweiten Fall vgl. den Passus in der *Vita Symeonis* (Hausherr), 74, 33–34: „αὐτὸς [Stephanos Synkellos, Gelehrter, Rhetor, G. D.] ἐν λόγοις μόνοις καὶ φωνῇ διακένω περιβομβῶν τὸν ἀέρα καὶ μόνην τέρπων τὴν ἀκοήν [Herv. G. D.]“.

die Gelehrten ihre Methode auf dem Sichtbaren beruhen<sup>212</sup>. Durch die Benutzung der Kategorie der Sinne (κατ' αἴσθησιν) wird nämlich die beschriebene Auffassung, welche die Grundlage der Polemik des Stethatos gegen den Buchstaben ausmacht, mit Nachdruck ausgedrückt.

Andererseits kann man feststellen, dass in der Methode der Gelehrten nicht nur der Literalsinn, sondern auch die Allegorese gesucht wurde, z. B. bei Psellos<sup>213</sup>. Dadurch läßt sich schließen, dass Stethatos den Materialismus auch den rein geistigen Prozessen (Bibelauslegung), die nicht nur die wörtliche Auslegung, sondern auch die Allegorese ausübten, zum Vorwurf macht. Dies muss durch seinen Versuch erklärt werden, den absolut geistigen Charakter der mystischen Auslegung zu schützen: Im Vergleich zu ihr, betrachtet Stethatos die abstrakten kognitiven Vorgänge als materiell.

### 1. 2. 5 Die Argumente gegen den Literalsinn

#### 1. 2. 5. 1 Die Argumente aus Philons De Abrahamo

Ὀλισθηρὰ ὁδός

Zur Herausbildung eines seiner Hauptargumente gegen den Buchstaben benutzt Stethatos die Metapher des schlüpfrigen Weges (Ὀλισθηρὰ ὁδός), die er aus Philons Werk *De Abrahamo* schöpft<sup>214</sup>. Das Wesen der Schrift ist, was den Buchstaben betrifft, schlüpfrig; Stethatos verweist dabei auf Philon, ohne ihn zu nennen: „Ὀλισθηρὰ γὰρ τὰ τῆς θείας Γραφῆς ὅσον ἀπὸ τοῦ γράμματος, καθά τις καὶ τῶν σοφῶν οὕτω λέγει.“<sup>215</sup> Seine weitere Argumentation, die er auf der Metapher des schlüpfrigen Weges gründet, setzt er fort, indem er den Text Philons fast wörtlich<sup>216</sup> zitiert:

---

<sup>212</sup> Diese Deutung wird auch vom Begriff ὁ κατ' ἐπιφάνειαν λόγος unterstützt, das Wort nämlich, das den Gesetzen des Aussehens, des Erscheinens, gehorcht.

<sup>213</sup> Siehe dazu *Die Kritik an den ἀναγωγικοί* in *Kritik des Stethatos an der Allegorese seiner Zeit, Theorie*, in 4. 2. 1. 2.

<sup>214</sup> Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, S. 172, verweist auf Jer. 23: 12: „διὰ τοῦτο γενέσθω ἡ ὁδὸς αὐτῶν αὐτοῖς εἰς ὀλισθημα ἐν γνόφῳ, καὶ ὑποσκελισθήσονται καὶ πεσοῦνται ἐν αὐτῇ· διότι ἐπάξω ἐπ' αὐτοὺς κακὰ ἐν ἐνιαυτῷ ἐπισκέψεως αὐτῶν, φησὶν κύριος“ und auf Plutarchs *De liberis educandis*, 6e; eigentlich würde die Fortsetzung mit 6f besser passen: „ὥσπερ γὰρ οἱ πολλὸν χρόνον δεθέντες κἂν εἰ λυθεῖεν ὕστερον, ὑπὸ τῆς πολυχρονίου τῶν δεσμῶν συνηθείας οὐ δυνάμενοι βαδίζειν ὑποσκελίζονται.“ Der Passus e–f thematisiert die rhetorische Fähigkeit. Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 248 verweist auch auf Jer. 23: 12 und *a. a. O.*, S. 249, Anm. 1, notiert, dass es sich um ein ungewisses Zitat handelt und lehnt den angeführten Vorschlag von Chrestu über Plutarch ab. Trotz der Ähnlichkeit einiger Termini ist die Quelle des Stethatos auf jeden Fall Philon, wie dies ein Vergleich der Texte beweist.

<sup>215</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 5–7.

<sup>216</sup> Wenn Stethatos das Original gelesen hat, dann muss man überprüfen, inwiefern sein Text den kritischen Text Philons verbessern kann, weil Varianten im Text des Stethatos stehen, die vielleicht nicht seine Paraphrasen sind, sondern das Original Philons exakter wiedergeben.

„καθάπερ οἱ δι’ ὀλισθηρᾶς ὁδοῦ βαδίζοντες ὑποσκελίζονται τε καὶ πίπτουσιν, οἱ δὲ διὰ ξηρᾶς καὶ λεωφόρου, ἀπταίστω χρῶνται πορεία, οὕτως οἱ μὲν διὰ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκ τοῦ ῥητοῦ τὴν ψυχὴν ἄγοντες οὐδὲν ἄλλ’ ἢ πίπτειν αὐτὴν ἐθίζουσιν, ὀλισθηρὰ γὰρ ταῦτά γε καὶ πάντων ἀβεβαιότατα, οἱ δὲ διὰ τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς θεωρημάτων ἐπὶ Θεὸν σπεύδοντες ἀσφαλῆ καὶ ἀκράδαντον ὁδὸν εὐθύνουσιν.“<sup>217</sup>

Der Text Philons lautet folgendermaßen:

„καθάπερ γὰρ οἱ μὲν δι’ ὀλισθηρᾶς ὁδοῦ βαδίζοντες ὑποσκελίζονται καὶ πίπτουσιν, οἱ δὲ διὰ ξηρᾶς καὶ λεωφόρου ἀπταίστω χρῶνται πορεία, οὕτως οἱ διὰ τῶν σωματικῶν μὲν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ψυχὴν ἄγοντες οὐδὲν ἄλλ’ ἢ πίπτειν αὐτὴν ἐθίζουσιν – ὀλισθηρὰ γὰρ ταῦτά γε καὶ πάντων ἀβεβαιότατα –, οἱ δὲ διὰ τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς θεωρημάτων ἐπὶ θεὸν σπεύδοντες ἀσφαλῆ καὶ ἀκράδαντον ὁδὸν εὐθύνουσιν.“<sup>218</sup>

Stethatos ersetzt die Phrase τῶν ἐκτὸς<sup>219</sup> des philonischen Originals durch den Terminus ἐκ τοῦ ῥητοῦ, was sein Vorhaben nachweist, sich nicht nur der Philosophie als Basis seiner Argumentation gegen die wörtliche Bibelauslegung zu bedienen, sondern auch sie dementsprechend zu paraphrasieren<sup>220</sup> und zu modifizieren, obwohl er auf den Philosophen verweist – ohne ihn zu nennen –: Die philonische Lehre über den schlüpfrigen Weg erscheint in einem anderen Kontext, wo der Glaube an Gott als der einzige sichere Weg dargestellt wird, während der Weg durch τὰ ἐκτὸς als schlüpfrig bezeichnet wird. Stethatos passt diesen Passus mittels des Ersatzes der philonischen Phrase τῶν ἐκτὸς durch sein ἐκ τοῦ ῥητοῦ an seine Problematik an, nämlich die Kontroverse zwischen Buchstaben und Geist.

Mit dem Terminus ὀλισθηρός versucht Stethatos in seinem hermeneutischen Kontext die Eigenschaften der Instabilität und der Irreführung des Literalsinnes metaphorisch auszudrücken. Diese Auffassung des Terminus ist in der Patristik nicht unbekannt, erscheint jedoch im Rahmen der Ethik oder der Spiritualität<sup>221</sup>, während sie bei Stethatos in der Hermeneutik vorkommt. Bei ihm wird allerdings der Terminus auch mit der Ethik verbunden, denn er lehrt, dass die wörtliche Auslegung zu einer falschen Lebensweise führe<sup>222</sup>. Diese Eigenschaften hängen mit der Metapher des Stolperns beim Literalsinn zusammen, die ich im Folgenden darstelle. Wenn man allerdings die Kenntnis des philonischen Passus seitens des Adressaten akzeptieren kann, dann könnte

<sup>217</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 7–14.

<sup>218</sup> *De Abrahamo*, 269. Zur philonischen Terminologie in Stethatos bediene ich mich vor allem die deutsche Übersetzung Philons von Cohn (Übers.), *Die Werke*.

<sup>219</sup> Der äußeren Dinge [siehe die Übersetzung Cohns, (Übers.), *Die Werke*, Bd. 1, S. 151], also im Gegensatz zu den inneren, kontemplativen Beschauungen. Stethatos läßt auch nach „καθάπερ“ das „γὰρ οἱ μὲν“ Philons weg und fügt ein „οἱ μὲν“ nach „οὕτως“ hinzu. Ansonsten ist der Text des Stethatos gleich mit Philons.

<sup>220</sup> Siehe mehr Beispiele für das Paraphrasieren Philons in *Die Paraphrasen der Abschnitte 71–72, 81* in diesem Abschnitt.

<sup>221</sup> Siehe die Lemmata ὀλισθαίνω (unter 1 „met. c: *cause to slip or err*“), ὀλισθηρός (unter 2: „*liable to slip or err spiritually or morally*“), ὀλισθηρῶς („*in moral or spiritual instability*“) in Lampe, *Lexicon*, S. 948.

<sup>222</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 9–12.

die Heranziehung der ὀλισθηρός-Metapher auch als eine indirekte Anspielung des Stethatos gegen Gregorios auf Atheismus oder Mangel an Glauben angenommen werden.

Der Zusatz ἐκ τοῦ ῥητοῦ verweist uns auf die buchstäbliche Auslegung der Hl. Schrift, die im Gegensatz zum geistigen Sinn des Buchstabens steht<sup>223</sup>. Gregorios wird auch angeregt, das den meisten nicht evidente Wesen des Buchstabens („τὴν ἀδηλοτέραν τοῖς πολλοῖς φύσιν τοῦ γράμματος“) abzusuchen, wodurch er das Straucheln (τὸν ὀλισθόν) vermeiden werde<sup>224</sup>.

Ähnlich ist auch der Fall in einem Passus der *Vita Symeonis*, der das Ereignis der Fragestellung des Stephanos<sup>225</sup> an Symeon erklärt:

„τοῦτο προκατασκευάσας διὰ τῆς δεδολωμένης αὐτοῦ πεύσεως [...] ὡς δῆθεν ἀμαθὴς ὁ Συμεὼν ὀλισθήσῃ καὶ πολλὴν καθ’ ἑαυτοῦ τὴν κατὰγνωσιν καὶ τὸν γέλωτα κινήσῃ ἐλεγχθεὶς ἐκ μιᾶς προσβολῆς, καὶ τοῖς ἐπαινέταις κατὰδηλος γένηται δῆθεν ἡ ἀγνώστια αὐτοῦ.“<sup>226</sup>

Dabei könnte ὀλισθήσῃ als eine Anspielung auf die aufgeführte Übertragung der Schlüpfrigkeit des Literalsinnes verstanden werden. Es kann auch ein Widerhall der Lehre über das geistige Ausgleiten und ihrer Termini sein, die im Bewusstsein des Stethatos so stark geprägt sind, dass er sich daraus veranlasst fühlt, einen Terminus dieser Lehre in einem nicht identischen, jedoch ähnlichen Zusammenhang zu übertragen. Stethatos wollte auch wohl seine Gegner dadurch angreifen, dass er die Metapher der Schlüpfrigkeit auf den Gedanken des Stephanos übertrug, um die andere Seite indirekt und durch Anspielungen zu bekämpfen: Bei Symeon konnte das Ausgleiten auf keinen Fall stattfinden, genau weil Symeon dem Buchstaben nicht folgte und deshalb nicht fallen würde; im Gegenteil betrifft die Metapher der Schlüpfrigkeit nur Stephanos und seine Anhänger, die Stethatos später als Feinde des orthodoxen Glaubens (Ikonenlehre, Heiligenverehrung) darstellt. Die Benutzung des Terminus im Denken des Stephanos könnte nämlich eine ironische Andeutung auf die Einstellung des Stephanos zum Umgang mit den geistigen Texten sein: Stephanos war dem Buchstaben dadurch unterworfen, dass er ihn nur durch Rhetorik, Philosophie und Grammatik auszulegen versuchte<sup>227</sup>.

<sup>223</sup> Vgl. das Lemma ῥητός in Lampe, *Lexicon*, S. 1217, unter 3: „neut. as subst.; a. ῥῆμα, word, saying, [Zitate aus Origenes und anderen Autoren folgen, G. D.]; b. passage or saying of scripture [...]; c. text of scripture [...]; of liturgy [...]; d. literal meaning [Zitate aus Origenes und anderen Autoren]“.

<sup>224</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 19.

<sup>225</sup> Zu Stephanos Synkellos, einer bedeutenden Persönlichkeit im Patriarchat und am Hof von Konstantinopel, der als Gegner und Ankläger Symeons des Neuen Theologen in der *Vita Symeonis* des Stethatos vorkommt, und zu seinen Werken siehe Leontaritu, *Αξιιώματα*, S. 40–41; Krausmüller, „Instruction“; Moulet, *Évêques*, S. 326–328; Rigo, „Cosmas“, S. 297–305.

<sup>226</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 75, 17–23. Hervorhebung G. D.

<sup>227</sup> Siehe *Vita Symeonis*, passim und vor allem Abschnitt 74, 6–9. Im letzten Passus wird Stephanos als ein Gelehrter präsentiert, der alle bisher nicht diskutierten Fragestellungen „(καινὰ ζητήματα) εὐροΐα λόγου καὶ γλώττης εὐστροφία“ zu lösen fähig war. Ich denke,

Vielleicht spiegelt sich auch in der angeführten Referenz auf ὀλισθαίνω der allgemeine Konflikt zwischen Mystikern und Gelehrten wider, wo eine Diskussion auf der Basis des philonischen Terminus ὀλισθαίνω angenommen werden kann, dessen sich jede Seite bediente um den Irrtum der Anderen zu beweisen. Dies könnte zudem dadurch untermauert werden, dass es sich auch hier um Glaubensfragen handelt. G. W. H. Lampe<sup>228</sup> informiert unter dem Lemma ὀλισθαίνω, dass mit dem Wort auch „cause to [...] err“ gemeint ist. Die Benutzung desselben Terminus in den Kontexten sowohl des Stephanos als auch des Gregorios könnte auch uns zur Vermutung führen, dass Gregorios zum Kreis der Anhänger des Stephanos gehört<sup>229</sup>.

Als Wirkung des schlüpfrigen Weges des Literalsinnes wird der *Sturz* aufgeführt, und zwar in der Art einer Gewohnheit. Diejenigen allerdings, die Beschauungen der Tugenden der Seele im Text der Bibel suchen<sup>230</sup>, und dadurch zu Gott gelangen, laufen einen sicheren und unerschütterlichen Weg<sup>231</sup>. Dabei wird auch der Misserfolg bezüglich der Wahrheit als Wirkung der wörtlichen Bibelauslegung angeführt<sup>232</sup>.

Stethatos benutzt auch die philonische Metapher des Körpers<sup>233</sup> („διὰ τῶν σωματικῶν“<sup>234</sup>), die als eine Eigenschaft des Buchstabens erscheint und die Materialität der wörtlichen Auslegung und ihre eingeschränkten Möglichkeiten hervorhebt<sup>235</sup>.

---

dass damit auf jeden Fall auch eine hermeneutische Tätigkeit angenommen werden muss. Dabei bediente sich Stephanos seiner ausgezeichneten rhetorischen Fähigkeiten als Mittel.

<sup>228</sup> *Lexicon*, S. 948.

<sup>229</sup> Mehr zur Erzählung über die Antwort Symeons auf Stephanos Synkellos im Abschnitt 2. 1. 2.

<sup>230</sup> Dazu siehe 2. 6. 2. 1.

<sup>231</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 7–12. Siehe den Text oben. Siehe auch *An Gregorios I* (Darrouzès), 12, 3–5: „Νοητῶς γὰρ καὶ θεοπρεπῶς τὰ θεῖα νοοῦντός σου, τῆς ἀπταιστοῦ καταλήψεως οὐκ ἐκπесеῖται [Hervorhebung G. D.] σου ποτε ὁ ἐρευνητικώτατος νοῦς.“ Es geht wieder um Hermeneutik (die Übereinstimmung der Lehre des Stethatos über die Engel in seinem Werk *Über die Seele* mit dem Begriff θρόνος Θεοῦ der Bibel, wozu Stethatos auf den geistigen Sinn des Begriffes verweist), was auf den Zusammenhang der Benutzung des Begriffes des Sturzes mit der Metapher des schlüpfrigen Weges sehr wahrscheinlich verweist. Siehe auch *Über das Paradies* (Darrouzès), 34, 18; 46, 12. Die Passus betreffen die verbotene Schau im Paradies, aber dies wird in den hermeneutischen Rahmen einbezogen. Siehe dazu im Folgenden *Die verbotene φυσικὴ θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός*. Zum Fall (ebenso als Gewohnheit) im gleichen Kontext über die Hermeneutik siehe auch *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 5–6; dabei wird die liturgische Hermeneutik thematisiert.

<sup>232</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 6: „ἀεὶ ἐξαμαρτάνειν τῆς ἀληθείας.“

<sup>233</sup> Die erste Basis der Entsagung des Körpers findet man in der philonischen Auslegung des *Gen. 12: 1–3* im Werk *De migratione Abrahami*, wo Philon das Gebot Gottes an Abraham zum Verlassen seiner Erde, seiner Verwandten und seines Hauses allegorisch als Gebot zum Verlassen des Körpers, der Sinne und des mündlichen Wortes interpretiert, siehe *De migratione Abrahami*, 1–3; das zweite Zeugnis ist der schon angeführte philonische Passus *De Abrahamo*, 269, aus dem Stethatos schöpft, wo jedoch die Rede gegen den Körper in einem anderen Kontext erscheint, wie ich angeführt habe; siehe den Text oben. Siehe auch *Quis rerum divinarum heres sit*, 81: „καὶ λίαν εὐχερεῖς· ψυχῆς γὰρ τρόπους ἰχνηλατεῖν οὐκ

Das Insistieren auf der Betrachtung des Buchstabens und nicht der geistigen Bedeutung wird somit durch die Übertragung der Metapher des schlüpfrigen Weges als das unsicherste Verhalten charakterisiert. Daraus kann man die Schlussfolgerung ziehen, dass eine Analyse der Texte auf der grammatikalischen-lexikologischen und philosophischen Ebene an sich nicht auszuschließen ist.

Die verbotene φυσικὴ θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός

Die Benutzung der Metapher der Schlüpfrigkeit und somit der Gefahr verweist auf die Lehre der verbotenen φυσικὴ θεωρία<sup>236</sup>, die an sich unproblematisch, aber nur den Fortgeschrittenen erlaubt ist. Es handelt sich um eine Konzeption, die in der Schrift *Über das Paradies*<sup>237</sup> vorkommt und die mit der Kritik am Buchstaben zusammenhängt: Dabei wird im Rahmen der Allegorese des Paradieses als der πρακτικὴ φιλοσοφία<sup>238</sup>, d. h. der ersten Stufe der geistigen Vervollkommenung, das Verbot der Speise der Früchte des Baumes der Erkenntnis<sup>239</sup> unter anderem auch allegorisch als das Verbot der Schau des Seins (φυσικὴ θεωρία) betrachtet<sup>240</sup>. Damit wird nicht nur die θεωρία menschlicher

---

ἐμάθετε, ἀλλὰ **σωμάτων** τὰς ἐν τούτοις μεταβατικὰς κινήσεις μόνας ἐρευνᾶτε“, Herv. G. D., woraus Stethatos ebenfalls schöpft, siehe im Folgenden.

<sup>234</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 10.

<sup>235</sup> Siehe auch *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 17–19 (siehe den Text im Folgenden, *Die Paraphrasen der Abschnitte 71–72, 81*); *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 1–2; 2. Zenturie, 97, PG 120, 949B. Die Konzeption der Körperlichkeit wird auch im Rahmen der Polemik gegen die Juden vorgeführt: *Gegen die Juden* (Darrouzès), 7, 1–11. Die Argumentation bringt die Auffassung der Körperlichkeit des Literalsinnes mit dem Vorwurf des Judentums in Zusammenhang; dazu siehe 1. 2. 5. 3 im Folgenden. Zum Terminus σώματος τῆς θείας Γραφῆς siehe 1. 2. 4. 1.

<sup>236</sup> Die φυσικὴ θεωρία, die Beschauung des Seins, ist in der Patristik vor allem auf Euagrios Pontikos zurückzuführen. Siehe zum Terminus und seiner Beziehung zur Bibelauslegung in der Patristik, die parallel und analog mit der φυσικὴ θεωρία fungiert, Blowers, „Nature“. Zur Geschichte der Konzeption der φυσικὴ θεωρία in der antiken Philosophie und in der Patristik bis Pseudo-Dionysios Areopagites siehe Lollar, *Contemplation*, S. 134–165. Zur Konzeption in *Ambigua ad Joannem* des Maximus des Bekenners, aus dem Stethatos die Konzeption schöpft siehe *a. a. O.*, S. 167–330.

<sup>237</sup> Siehe zur hier erörterten Problematik vor allem Abschnitte 34–47.

<sup>238</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), Abschnitt 30, vor allem 1–2, 5–6. Dass die angeführten Abschnitte 34–47 die Allegorese des Paradieses als der πρακτικὴ φιλοσοφία betreffen, beweist die Passage *Über das Paradies* (Darrouzès), 34, 1–6: „Τούτων ἕνεκεν τῶν ἀθανάτων καὶ θείων φυτῶν ἐτέθη πρὸς Θεοῦ ἐντολὴ τῷ σπουδαίως ἐργαζομένῳ παντὶ τὴν νοερὰν τε καὶ αἰσθητὴν ἐργασίαν ἐν τῷ πεδίῳ τοῦ παραδείσου τῆς ἐμπράκτου φιλοσοφίας τοῦ ἀπὸ παντὸς μὲν ξύλου τοῦ παραδείσου βρώσει φαγεῖν, ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν τε καὶ πονηρὸν μὴ φαγεῖν“, Hervorhebung G. D. Siehe dazu auch Chrestu, *Μυστικὰ συγγράμματα*, Einleitung, S. 53–54; Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, Einleitung, S. 27–28.

<sup>239</sup> *Gen.* 2: 16–17.

<sup>240</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 34. Stethatos folgt Gregorios Nazianzenos, *In Theophania*, 12, PG 36, 324C oder *In sanctum Pascha*, 8, PG 36, 632C–D. Stethatos bedient sich des Terminus θεωρία in mehrfachem Sinn. Dass in den Abschnitten 34–37 unter θεωρία die



Dinge, sondern auch die Betrachtung der Dogmen und die Interpretation der Bibel verstanden<sup>241</sup>. Die Schau dieser Themen sei an sich gut, jedoch könne sie für die nicht Fortgeschrittenen, diejenigen nämlich, welche die Stufe der *πρακτικὴ φιλοσοφία* noch nicht bestanden hätten, gefährlich werden<sup>242</sup>; das gilt ebenso für die Lektüre und Interpretation der Heiligen Schrift durch nicht gereinigte und leidenschaftslose Menschen. Es werden dazu Beispiele von Häretikern (Origenes, Didymos, Euagrius, Areios, Manes, Nestorios) ernannt. Es wird ihnen vorgeworfen, dass sie triadologische und christologische Häresien gelehrt haben, weil sie die Bibel interpretierten, ohne sich vorher zu reinigen:

„Τοῖς δέ γε νέοις ἔτι καὶ μήπω παγίως χρόνῳ πολλῷ βεβηκόσιν ἐν τῇ τῶν ἀρετῶν ἐργασίᾳ, ἣ ἀπὸ πάσης καθάρασι λήμης τὸ ὀπτικὸν αὐτῶν τῆς ψυχῆς, διὰ τὸ ἀβέβαιον ἔτι τῆς ἐναρέτου διαμονῆς, γίνεται [die φυσικὴ θεωρία] πρόξενος ὑπερηφανίας ἐσχάτης καὶ βλασφημίας, θανάτου αἰωνίου καὶ ἀπωλείας, ὥσπερ δὴ γέγονέ ποτε Ὡριγένει, Διδύμῳ καὶ Εὐαγρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς αἵρεσιάρχαις ὁμοῦ. Διὰ τοῦτο ἐξασφαλιζόμενος τοὺς τοιοῦτους ὁ λόγος ἀποτρέπει τὴν τοῦ ξύλου τοῦτου μετάληψιν καὶ φησιν· Ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φαγῇ, ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν τε καὶ πονηρόν, οὐ φάγεσθε ἀπ’ αὐτοῦ· ἢ δ’ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ’ αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε.“<sup>243</sup>

Dies erläutert Stethatos genauer in der Fortsetzung seiner Schrift, wo er die verbotene *φυσικὴ θεωρία*, die Speise aus dem Baum der Erkenntnis, deutlich als die

---

*φυσικὴ θεωρία* (als verboten) thematisiert wird, beweist die Aussage im Abschnitt davor, *Über das Paradies* (Darrouzès), 33, 1–14: „Τοῖνυν καὶ ἐν μέσῳ τοῦ θεοῦ τοῦτου παραδείσου δύο ἐφυτεύθη παράδοξα ἐκ Θεοῦ φυτὰ [...] τὸ ξύλον φημὶ τῆς ζωῆς καὶ τὸ ξύλον τῆς γνώσεως [...] Τίνα οὖν εἰσι ταῦτα; Ἡ **φυσικὴ θεωρία** [...] καὶ ἡ μυστικὴ θεολογία· ἡ μὲν γάρ [...] ἡ θεωρία, ἐστὶ γνωστὸν καλοῦ τε καὶ κακοῦ φυτόν [...] Ἡ δὲ μυστικὴ θεολογία τὸ τῆς ζωῆς ἐστὶ ξύλον“. Hervorhebung G. D. Daran schließt sich der nächste Abschnitt *Über das Paradies* (Darrouzès), 34, 1–6 an. Das Verbot kann unter anderem dadurch erklärt werden, dass in der Spiritualität des Stethatos die *φυσικὴ θεωρία* ohne die Leidenschaftslosigkeit, das Ergebnis der *πρακτικὴ φιλοσοφία*, undenkbar ist. Zur Verbindung der *φυσικὴ θεωρία* mit der Bibelauslegung siehe auch 2. *Zenturie*, 96, PG 120, 949A. Zur Allegorese des Baumes der Erkenntnis als die *φυσικὴ θεωρία* siehe auch Tsames, *Τελείωσις*, S. 99–102.

<sup>241</sup> Dass Stethatos mit der verbotenen Speise des Baumes der Erkenntnis auch die Interpretation meint, kann man daraus schließen, dass er im selben Kontext, *a. a. O.*, 36, 1–5, unter den Wirkungen dieser Speise auch die Erkenntnis der menschlichen und der göttlichen Dinge zählt, die in der Gefangenschaft jedes Sinnes in den Gehorsam Christi bestehe; dies ist die Bibelstelle 2. *Kor.* 10: 5, eine der biblischen Grundlagen seiner geistigen Hermeneutik, siehe dazu 2. 4. 1.

<sup>242</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 35–46. Stethatos betrachtet auch seine eigene anagogische Interpretation des Paradieses, die er in seinem Werk *Über das Paradies* darstellt, als eine *θεωρία*, die für die Ungereinigten gefährlich sei, siehe *a. a. O.*, 18, 6–12.

<sup>243</sup> *A. a. O.*, Abschnitt 35.

Bibelauslegung darstellt, die den Ungereinigten verboten ist. Eine Auslegung ohne die *πρακτική φιλοσοφία* führe zur falschen Auslegung und zur Häresie<sup>244</sup>:

„Πόθεν γάρ, εἰπέ μοι, ὁ τῆς μανίας ἐπώνυμος Ἄρειος, Μάνης τε ὁ δυσσεβῆς καὶ ὁ φρενοβλαβῆς Νεστόριος καὶ οἱ λοιποὶ τῶν αἰρετικῶν ἑξαρχοὶ εἰς βλασφημίαν κατὰ τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ὀρθῶν δογμάτων τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας πεπτώκασιν; Οὐχ ὅτι ἀκάθαρτοι ὄντες τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια καὶ πεπωρωμένοι δεινῶς τὴν καρδίαν ἐκ τοῦ δεινοῦ τῆς ὑπερηφανίας νοσήματος, ἀναξίως εἰς τὴν θεωρίαν ἐπέβαλον τῆς **Θείας Γραφῆς**, ἐσκοτισμένην ἔχοντες ὑπὸ παθῶν καὶ οἰήσεως τὴν διάνοιαν; [...] **καὶ τὸν νοῦν μὴ δυνηθέντες ἀνιχνεῦσαι ἢ τὴν διάνοιαν τοῦ ῥήτου** μηδὲ καθαρῶς ἐπιβαλεῖν εἰς τὰ βάθη τοῦ Πνεύματος, ἅμοιροι πάντα Πνεύματος ἀγίου ὑπάρχοντες“.<sup>245</sup>

Schließlich verbindet Stethatos seine Argumentation mit seiner Hermeneutik der geistigen Interpretation. Die angeführten Personen hätten wegen ihrer Unreinheit den geistigen Sinn nicht verstehen können<sup>246</sup>. Dadurch gelangt Stethatos zur Kritik am Literalsinn, die in diesem Fall auf der Basis seiner allgemeineren Lehre der Beschauung des Seins (*φυσικὴ θεωρία*) konstituiert wird und durch seine allegorische Deutung des Verbotes im Paradies dargelegt wird.

Dieser Zusammenhang ist auch ein geeignetes Mittel, um die Kritik des Stethatos am Buchstaben im Rahmen der Problematik seiner Zeit tiefer zu verstehen, denn Stethatos meint damit die Gelehrten seiner Epoche. Dieselbe Konzeption der verbotenen *θεωρία* wird auch beim Verbot der Schau der Liturgie vorausgesetzt, die eine grundlegende Lehre des Stethatos in seiner liturgischen Hermeneutik ist<sup>247</sup>.

Andererseits kann man auf der Basis dieser Lehre eine indirekte Legitimierung der rhetorischen/philosophischen Methode bei der Interpretation erkennen, die nur hierarchisiert und nicht vollkommen abgelehnt wird. Der Buchstabe sei nämlich gefährlich, aber nicht an sich verboten, was zumindest das Argument der *ὀλισθηρὰ ὁδός* betrifft. Diese Methode wird allerdings nur unter strengen Bedingungen erlaubt, genau

<sup>244</sup> Die Ansicht ist in der Patristik nicht unbekannt. Siehe Fiedrowicz, *Handbuch*, S. 162–177, dort auch Quellen und Literatur. Fiedrowicz schreibt *a. a. O.*, S. 162, dass die Kirchenväter die Häresie durch ein „Vorverständnis nicht-biblischer Provenienz“ der Bibelauslegung der Häretiker erklären. Es handelt sich dabei nicht nur um das Fehlen der Askese, sondern auch um eine Hervorhebung der Philosophie, der menschlichen Vernunft und der eigenen Meinung als oberstes Kriterium der Bibelauslegung. Wie ich im vierten Kapitel zeigen werde, zielt auch Stethatos durch seine Konzeption der verbotenen *φυσικὴ θεωρία* genau auf die Kritik der Verabsolutierung der Rationalität beim Denken der Gelehrten ab, die in seiner Zeit besonders in den Vordergrund kam.

<sup>245</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 47, 1–9, 14–17; Hervorhebung G. D.

<sup>246</sup> Zu dieser Anschauung in der Patristik siehe Fiedrowicz, *Handbuch*, S. 178–182, dort auch Quellen und Literatur; auch zur Konzeption der Notwendigkeit der Überwindung des Buchstabens im Allgemeinen.

<sup>247</sup> Siehe *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

wie die φυσική θεωρία im *Paradies*. Die Pneumatologie kann dabei nicht als eine absolute hermeneutische Voraussetzung und Methode gelten<sup>248</sup>.

Man könnte allerdings gegen die Parallelisierung der ὀλισθηρὰ ὁδός mit der Gefahr der φυσική θεωρία im *Paradies* einwenden, dass Stethatos in seinen Briefen *An Gregorios* über die Gefahren des Buchstabens lehrt, während in der Schrift *Über das Paradies* im Allgemeinen von der Interpretation als die φυσική θεωρία und ihren Gefahren die Rede ist. Die Gefährlichkeit betreffe nämlich dabei nicht nur den Buchstaben. Man könnte dann annehmen, dass Stethatos mit dem Argument der ὀλισθηρὰ ὁδός nur die erste Stufe meint, während er mit dem Argument über die Gefahr der φυσική θεωρία in der Schrift *Über das Paradies* alle Stufen der Interpretation thematisiert.

Eine weitere Schwierigkeit bei der Parallelisierung der Fälle kann auch folgende Feststellung verursachen: Stethatos verbindet den Buchstaben mit der πρακτική φιλοσοφία und die Allegorese mit der φυσική θεωρία<sup>249</sup>. Er lehnt nämlich den Buchstaben nicht ab, sondern sieht ihn im Rahmen einer Erhebung von unteren nach höheren Stufen. Dabei soll man allerdings alle Stufen durchschreiten, wodurch sie auch alle legitimiert werden. Dies könnte auch in der Schrift *Über das Paradies* gelten, wo, wie angeführt, Stethatos das *Paradies* als die πρακτική φιλοσοφία allegorisiert: Wenn die φυσική θεωρία mit dem geistigen Sinn verbunden wird, dann ist auch die Verknüpfung des Literalsinnes mit der πρακτική φιλοσοφία vernünftig und es ist plausibel zu schließen, dass Stethatos in der Schrift *Über das Paradies* nur über die Gefahren der *geistigen Interpretation* lehrt, denn er schreibt explizit über das Verbot der Speise des Baumes der Erkenntnis der φυσική θεωρία. Wenn dies gilt, wäre der Literalsinn den Gelehrten zugänglich und nicht gefährlich. Die Gefahr der ὀλισθηρὰ ὁδός betreffe den Buchstaben in dieser Erzählung nicht. Somit wäre die Parallelisierung des Briefes *An Gregorios* mit der Schrift *Über das Paradies*, obwohl es in beiden Fällen über die Gefahr der Bibelauslegung gelehrt wird, aus zwei Gründen nicht zutreffend: Nicht nur würden die zwei Texte über Gefahren in verschiedenen Angelegenheiten lehren (den Buchstaben in *An Gregorios*, die Allegorese in *Über das Paradies*), sondern es wäre auch die buchstäbliche Auslegung im Werk *Über das Paradies* für die Gelehrten vollkommen zugänglich und unproblematisch.

Man muss aber zunächst beachten, dass für Stethatos die Spiritualität der dreistufigen Vervollkommnung nicht alle Menschen betrifft. Stethatos bedient sich der Unterscheidung von drei Zuständen des Lebens, σαρκικός, ψυχικός und πνευματικός<sup>250</sup>. Die Menschen in den zwei ersten Stufen haben nach ihm keinen Zugang zum

<sup>248</sup> Siehe zur Pneumatologie als Voraussetzung und Methode 2. 3. 1. 3.

<sup>249</sup> Siehe 2. 3. 1. 6.

<sup>250</sup> 2. *Zenturie*, 3–7, PG 120, 900C–904C. Sie ist auf Isaak der Syrer zurückzuführen, aus dem Stethatos sie übernahm, siehe Palmer, Sherrard, Ware, *Philokalia*, S. 77; Kuwabara, „Stages“, S. 201; Kodseie, *Πατέρας*, S. 66–68; Blum, *Mystik*, S. 269. Siehe auch die Bibelstelle 1. Kor. 2: 14–15, wo Paulus über die ψυχικοί und die πνευματικοί lehrt. Zur Darstellung dieser Lehre bei Stethatos siehe Tsames, *Τελείωσις*, S. 66–67; Kuwabara, „Stages“, S. 201–202.

spirituellen Leben, das nur für den πνευματικός denkbar sei<sup>251</sup>, somit auch nicht zur πρακτική φιλοσοφία und zur φυσική θεωρία. Stethatos identifiziert, wie ich darstellen werde<sup>252</sup>, in seinen Werken die ψυχικοί explizit mit den Anhängern des Literalsinnes, welche die geistliche Interpretation ablehnen und den geistigen Sinn der Bibel, bzw. der Liturgie nicht verstehen können und wollen. Damit meint er die Gelehrten, die keine Beziehung zur Spiritualität hätten. Die Gelehrten aus allen Ebenen der Auslegung seien vom Paradies vollkommen ausgeschlossen, wenn sie glaubten, die Schrift ohne Askese auslegen zu können. Die Kritik des Stethatos in *Über das Paradies* betrifft ihr Wagnis, die zweite Stufe zu gelangen, ohne vorher die Erstere zu bestehen. Ich denke, dass er dabei auch den Buchstaben, die erste Stufe kritisieren würde, wenn die Gelehrten auch ihn ohne Reinigung zu verstehen versuchen würden. Er will allerdings in *Über das Paradies* besonders hervorheben, dass das Wesen der Interpretation, die φυσική θεωρία, eine große Gefahr für nicht Fortgeschrittene sei. Dies hat mit den Entwicklungen seiner Zeit zu tun, als die Gelehrten, etwa Psellos, für eine philosophische Allegorie plädierten, also für die Entdeckung verborgener Geheimnisse in den Texten, wo auf die monastische Spiritualität als Bedingung verzichtet wurde<sup>253</sup>. Stethatos wirft ihnen vor, dass sie den geistigen Sinn nicht verstanden hätten, womit er das Insistieren auf dem Buchstaben meint. Ich werde im Folgenden erklären, was damit genauer gemeint wird. Die Kritik des Stethatos am Literalsinn in *An Gregorios* betrifft dann Leute, die sich außerhalb seiner Konzeption des geistigen Paradieses der πρακτική φιλοσοφία und der φυσική θεωρία befinden.

Warum kritisiert Stethatos den Literalsinn in seinen Briefen *An Gregorios*, wenn die Gelehrten sowieso keinen Zugang dazu haben sollten? Wieso lehrt er gegen das Insistieren des Gregorios darauf, was darf man unter Insistieren verstehen? Stethatos meint mit dem Buchstaben, wie dargestellt<sup>254</sup>, die rationalistische Hermeneutik und nicht die erste Stufe der Auslegung im Paradies. Es handelt sich um eine Problematik der Epoche des Stethatos, in der die Rhetorik und die Grammatik als philosophische Disziplinen herausgehoben wurden; die grammatische-logische Bearbeitung der Texte wurde als Buchstabe betrachtet<sup>255</sup>. Stethatos meint mithin mit der Konzeption im Brief *An Gregorios* nicht dasselbe, was unter demselben Terminus verstanden wird, wenn der Terminus γράμμα mit der πρακτική φιλοσοφία zusammengebracht wird.

Es wird allerdings nicht deutlich, was als Buchstabe für diejenigen gelten würde, die sich legitim auf der ersten Stufe des Paradieses der Askese befinden. Man kann eine ebenfalls rationale Methode vermuten, wo allerdings der grundlegende Unterschied die Tatsache ist, dass der Schüler ein Mönch oder Asket sein soll und somit die Askese ausübt. Ich denke, dies ist letztlich nicht nur auf eine bloß theoretische Auseinandersetzung um die Bedingungen der Auslegung, sondern auch auf eine Konkurrenz

---

<sup>251</sup> Tsames, *Τελείωσις*, S. 66; Kuwabara, „Stages“, S. 202.

<sup>252</sup> 1. 4. 4.

<sup>253</sup> Siehe mehr dazu in 1. 4. 2 und 4. 1. 2. 3.

<sup>254</sup> 1. 2. 4. 2.

<sup>255</sup> Mehr dazu in 4. 2. 2. 2.

zwischen den Schulen des Studiosklosters und den philosophischen Schulen Konstantinopels zurückzuführen<sup>256</sup>. Die Gefährlichkeit besteht dann darin, dass die Gelehrten eine Methode verwenden, die außerhalb ihrer moralischen Bedingungen gefährlich sein könne.

Was die zweite Frage betrifft: Das Insistieren auf dem Literalsinn ist durch die Lebensweise der Gelehrten als ψυχικοί erklärbar, nämlich als Leute, die keinen geistigen Kampf annehmen wollen, obwohl sie sich gleichzeitig auch keiner Leidenschaft aus Eitelkeit unterwerfen<sup>257</sup>. Stethatos meint nämlich dabei den Buchstaben und das Insistieren darauf auch in einem eher moralischen Sinn<sup>258</sup>.

Dies habe zur Folge, dass die Gelehrten den geistigen Sinn nicht verstünden. Die Tatsache, dass sie wörtliche Interpretation außerhalb der Askese ausübten, mache auch den Literalsinn für sie gefährlich<sup>259</sup>. Dieselbe Gefahr bestehe hauptsächlich für die geistige Interpretation, wozu Stethatos in *Über das Paradies* die Allegorie über die verbotene Speise darlegt. Es handelt sich um dieselbe Problematik, wobei man zwei Dimensionen feststellen kann: Die Gefahren einerseits der rhetorisch-grammatischen und andererseits der allegorisch-hermeneutischen Bearbeitung der Texte, wenn sie außerhalb der mystischen Konzeption betrieben wird. Man könnte auch folgende Distinktionen feststellen: Im ersten Fall wird die Gelehrsamkeit, im zweiten die geistige Unzulänglichkeit als Gefahr hervorgehoben. Stethatos schreibt in *Über das Paradies* der Methode der Gelehrten vor allem der zweiten Gefahr zu. In den Briefen *An Gregorios* hebt er das Problem der Verselbständigung der Gelehrsamkeit hervor.

Allerdings, sind auch die πνευματικοί verpflichtet, zu höheren Stufen der Auslegung fortzuschreiten, was auch ein Insistieren auf der ersten Stufe, wenn auch im Paradies, als problematisch erweist. In diesem Sinne könnte man die Kritik des Stethatos an den Gelehrten, die beim Buchstaben bleiben, als eine Variante, oder eine Modifizierung seiner Hauptthese ansehen, dass man im geistigen Paradies der Askese höhere Stufen der Auslegung erreichen und ihre Anpassung an die Problematik der Auseinandersetzung zwischen Gelehrten und Mystikern vermuten solle.

Ich denke, also, dass Stethatos im Werk *Über das Paradies* über eine gemeinsame Gefahr bei allen Stufen der Interpretation lehrt. Er thematisiert die Auslegung im Allgemeinen und ihre grundlegenden Bedingungen. Wenn er über die Unfähigkeit der Häretiker spricht, den geistigen Sinn zu verstehen, setzt er genau die Tatsache voraus, dass sie in die Stufe der πρακτικὴ φιλοσοφία gar nicht eintreten würden und nicht, dass für sie der Buchstabe erlaubt ist. Es handelt sich um eine umfassendere Betrachtung, die darin auch die Argumente der Briefe *An Gregorios* einbezieht, was ihre Parallelisierung erlaubt: Der Buchstabe als philosophische Hermeneutik sei an sich gefährlich, weswe-

<sup>256</sup> Mehr dazu in 4. 2. 2. 3.

<sup>257</sup> Siehe dazu 2. *Zenturie*, 6, PG 120, 901C–904A, wo Stethatos den moralischen Zwischenzustand der ψυχικοί darlegt.

<sup>258</sup> Siehe mehr dazu 1. 2. 1.

<sup>259</sup> Man muss sich immer daran erinnern, dass Stethatos den Literalsinn nicht ablehnt, sondern hierarchisiert, siehe im Abschnitt 2. 3. 1. 6.

gen er nur im Rahmen der Askese thematisiert werden dürfe; vielmehr gelte dies für die geistige Interpretation. In diesem Fall sei allerdings die Philosophie nicht auszuschließen.

1. 2. 5. 2 Die Argumente aus Philons *Quis rerum divinarum heres sit*

Die Paraphrasen der Abschnitte 71–72, 81

Zum Verständnis der Polemik gegen den Buchstaben hilft wesentlich die Diskussion der Übernahme eines schon aufgeführten Passus aus Philons Werk *Quis rerum divinarum heres sit*<sup>260</sup> durch Stethatos. Die Passage wird paraphrasiert dreimal von Stethatos benutzt:

a) Zweimal im Brief *An Gregorios I*:

Beim ersten Mal<sup>261</sup> wird der philonische Teil „μετανέστην καὶ τοῦ λόγου, [...] γὰρ τόλμημα οὐ μικρόν“ ausgelassen, während der Teil „διὰ σκιῶν [...] παραστήσαι“ übernommen wird. Stethatos paraphrasiert den philonischen Passus, indem er die Phrase „ἄπερ ἀμήχανον ἦν“ und das Pronomen „μοι“ eliminiert, die Grammatik<sup>262</sup> und Syntax<sup>263</sup> des Originals, die Reihe der Wörter<sup>264</sup> und das Tempus<sup>265</sup> ändert, außerdem den Inhalt leicht modifiziert<sup>266</sup>. Stethatos fügt auch ein „καὶ“<sup>267</sup>, ein „γὰρ“<sup>268</sup> und drei Phrasen hinzu, nämlich „κατ’ ἐπιφάνειαν λόγος“, „καὶ δεῖ μετανίστασθαι τούτου“, das am Anfang des philonischen Passus als Verb in erster Person Singular Indikativ vorkommt; dabei ändert Stethatos das Verb in einen unpersönlichen Ausdruck, was dem Gedankengang einen abstrakteren und theoretischeren Charakter verleiht<sup>269</sup>; und „εἰς ἐξαπάτησιν τοῦ νοῦς“, das im Text Philons nicht vorhanden ist<sup>270</sup>.

<sup>260</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 71–72. Siehe den Text im Abschnitt 1. 2. 4. 2.

<sup>261</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 12–17. Siehe den Text oben, im Abschnitt 1. 2. 3.

<sup>262</sup> Z. B. benutzt Stethatos das Verb „δεικνύει“ statt des philonischen Infinitivs „δεικνύναι“; dies wird dadurch erklärt, dass Stethatos das Verb ἐτόλμα, von dem das philonische Infinitiv hängt, auslässt, um es in seinem zweiten Zitat zu benutzen.

<sup>263</sup> Philon: „σφαλλόμενος περιελάλει καὶ περιέρρει κοινότητι τῶν ὀνομάτων τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων ἀδυνατῶν ἐμφάσει τρανῇ παραστήσαι.“ Stethatos: „περιρρεῖ γὰρ τοῖς σφαλλόμενοις καὶ περιλαλεῖ κοινότητι τῶν ὀνομάτων τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων, ἐμφάσει τρανῇ ἀδυνατῶν παραστήσαι“. In diesen Passagen geht es nicht nur um den Wechsel der syntaktischen Stelle des Partizips σφαλλόμενος, siehe mehr im Folgenden.

<sup>264</sup> Siehe die Texte in der vorigen Anmerkung. Hier erscheinen die philonischen Wörter σφαλλόμενος, περιελάλει, ἀδυνατῶν ἐμφάσει τρανῇ παραστήσαι bei Stethatos in einer anderen Reihe.

<sup>265</sup> Dabei wechselt Stethatos von Präteritum in Präsens, was dem Satz einem theoretischeren Zug verleiht.

<sup>266</sup> Dazu siehe im Folgenden (anhand des Partizips σφαλλόμενος).

<sup>267</sup> Philon: „διὰ σκιῶν μοι σώματα, διὰ ῥημάτων πράγματα“, Stethatos: „διὰ σκιῶν σώματα καὶ διὰ ῥημάτων πράγματα“.

<sup>268</sup> „περιρρεῖ γάρ“.

<sup>269</sup> Philon: „μετανέστην καὶ τοῦ λόγου“, Stethatos: „δεῖ μετανίστασθαι τούτου“.

<sup>270</sup> Zur Thematik des Betruges siehe im Folgenden.

Beim zweiten Mal<sup>271</sup> werden folgende Abschnitte des philonischen Passus ausgelassen: „καίτοι“; „διὰ σκιῶν μοι σώματα“; „ἅπερ ἀμήχανον ἦν“; „καίτοι σφαλλόμενος περιελάλει καὶ περιέρρει κοινότητι τῶν ὀνομάτων τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων“. Die übernommenen Abschnitte werden in Syntax<sup>272</sup>, Grammatik<sup>273</sup> und Tempus<sup>274</sup> paraphrasiert; auch Zusätze („τῶν“<sup>275</sup> und der Terminus κατ’ αἴσθησιν) werden festgestellt.

Das κατ’ ἐπιφάνειαν oder κατ’ αἴσθησιν λόγος wird von Stethatos in beiden Passagen als irdisch (χοϊκός)<sup>276</sup> gekennzeichnet<sup>277</sup>. Es ist bemerkenswert, dass, obwohl in den beiden Passus, in denen das Adjektiv vorkommt, Stethatos Philon’s Passus fast wörtlich als Quelle benutzt, χοϊκός im philonischen Text nicht vorhanden ist.

b) Gekürzt im Werk *Über das Paradies*<sup>278</sup>.

Hier nimmt Stethatos eine Auswahl aus dem philonischen Passus vor: Er paraphrasiert „μετανέστην καὶ τοῦ λόγου“ zu „Ἄλλ’ ἀπὸ τοῦ κατ’ αἴσθησιν ἀπαναστάς λόγου“ und „σφαλλόμενος περιελάλει καὶ περιέρρει κοινότητι τῶν ὀνομάτων“ zu „τοῦ περιλαλοῦντος τοὺς σφαλλομένους τῇ τῶν νοημάτων κοινότητι“. Es lassen sich grammatische<sup>279</sup>, syntaktische<sup>280</sup> und inhaltliche<sup>281</sup> Änderungen und der Zusatz der

<sup>271</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 13, 1–6. Siehe auch *a. a. O.*, 12, 1–2, wo Stethatos die Wörter „λόγου“, „ἀπανιστάμενος“, in der Phrase „τοῦ κατ’ αἴσθησιν ἀπανιστάμενος λόγου“ aus dem angeführten Passus Philons, Abschnitt 71, übernommen und paraphrasiert hat. Siehe die Texte oben, im Abschnitt 1. 2. 3 und im Abschnitt 1. 2. 4. 2.

<sup>272</sup> Philon: „δεικνύναι“, Stethatos: „δεικνύων“ (Infinitiv als Objekt des Verbs wird zu Partizip als Adverbialbestimmung des Verbs); die Phrase „ἐμφάσει τρανῇ παραστήσαι“ ist in Philon Ergänzung des Partizips „ἄδυνατῶν“; sie wird in Stethatos zu Nebensatz, Ergänzung des Wortes „πράγματα“. Die Reihe der Wörter wird auch geändert: Philon: „ἐμφάσει τρανῇ παραστήσαι“; Stethatos: „παραστήσαι τρανῇ ἐμφάσει“.

<sup>273</sup> Wechsel von erster Person Singular („κατέγνω“) in erster Person Plural („καταγινώσκομεν“); siehe auch: Philon: „μετανέστην“; Stethatos: „μετανίστασθαι χρή“ (unpersönlicher Ausdruck); Philon: „μετεωρίζοντος“; Stethatos: „μετεωριζομένου“ (Änderung des Genus). Statt „ἑαυτόν“ kommt „αὐτόν“ vor (Wechsel des Typus des Pronomens von Reflexiv- zu Demonstrativpronomen, Attische Abkürzung des τὸν αὐτόν).

<sup>274</sup> Präteritum wechselt zu Präsens.

<sup>275</sup> Philon: „διὰ ῥημάτων πράγματα“; Stethatos: „διὰ τῶν ῥημάτων πράγματα“.

<sup>276</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 12–13; 13, 4.

<sup>277</sup> Zu einem Überblick über den Terminus in der Patristik siehe Lampe, *Lexicon*, S. 1526. Ein Gebrauch im Rahmen der Hermeneutik ist dort nicht feststellbar; nur indirekte Zusammenhänge der anthropologischen Dimensionen des Terminus in der Patristik mit den Gedanken des Stethatos kann man annehmen. Die anthropologische Benutzung des Terminus gründet Lampe vor allem auf *I. Kor.* 15: 47–49 (Lehre über den nach dem Fall irdischen und den in Christus himmlischen Menschen) und der theologischen und biblischen Anthropologie des Körpers (als der irdischen Seite des Menschen). Man könnte eine Übertragung des Begriffes aus der Anthropologie in die Hermeneutik annehmen.

<sup>278</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 3–5. Siehe den Text oben, im Abschnitt 1. 2. 3.

<sup>279</sup> Von Verb (μετανέστην) zu Partizip, wozu ein Synonym (ἀπαναστάς) benutzt wird; siehe auch von περιελάλει zu περιλαλοῦντος; Wechsel des Falls und der Zahl (σφαλλόμενος–σφαλλομένου); Wechsel des Tempus (Präteritum–Präsens).

Phrase „κατ’ αἴσθησιν“ feststellen<sup>282</sup>.

In der georgischen Übersetzung Arsens von Iqaltoeli kommt die Phrase „τοῦ περιλαλοῦντος τοὺς σφαλλομένους τῇ τῶν νοημάτων κοινότητι“ der Schrift *Über das Paradies*<sup>283</sup> nicht vor<sup>284</sup>, was auf eine spätere Bearbeitung des Textes zurückgeführt werden könnte<sup>285</sup>.

Ein weiterer Passus aus dem angeführten Werk Philons wird durch Stethatos in Paraphrase verwendet. Stethatos schreibt in seinem Brief *An Gregorios I*:

„ἐνθεν τοι καὶ ὅσοι ψυχῆς τρόπους ἰχνηλατεῖν οὐκ ἴσασιν, ἀλλὰ σωμάτων, τοῦ λόγου, τὰς ἐν τούτοις μεταβατικὰς κινήσεις ἐρευνῶσι καὶ μόνας“.<sup>286</sup>

Dabei bedient er sich wiederum eines Passus aus Philons *Quis rerum divinarum heres sit*:

„ψυχῆς γὰρ τρόπους ἰχνηλατεῖν οὐκ ἐμάθετε, ἀλλὰ σωμάτων τὰς ἐν τούτοις μεταβατικὰς κινήσεις μόνας ἐρευνᾶτε.“<sup>287</sup>

Stethatos fügt die Phrase „τοῦ λόγου“<sup>288</sup> hinzu und abstrahiert den philonischen Passus durch den Gebrauch des Pronomens „ὅσοι“, durch den Wechsel von der zweiten Person Plural zur dritten Person Plural und des Tempus von Aorist zu Präsens.

## Die Argumente

In den aufgeführten Zitaten tauchen alle philonischen Elemente der Kritik am mündlichen rhetorischen Wort auf, die Stethatos als Argumente gegen den Literalsinn verwendet und durch ihn manchmal leicht modifiziert worden sind, nämlich:

### a) Schweigen

Dabei wird auch bei Stethatos das κατ’ αἴσθησιν λόγος zum Verstummen<sup>289</sup> verurteilt<sup>290</sup>.

<sup>280</sup> Bei Philon handelt es sich um einen Hauptsatz, bei Stethatos um ein Partizip (alle andere Elemente sind dessen Bestimmungen), das vom Verb διάβηθι des Hauptsatzes hängt.

<sup>281</sup> Stethatos benutzt den Terminus νοημάτων, einen zentralen Begriff, statt ὀνομάτων Philons. Siehe dazu im Abschnitt 2. 6. 1. 4.

<sup>282</sup> Zu diesem Terminus siehe oben im Abschnitt 1. 2. 4. 2.

<sup>283</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 4–5.

<sup>284</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 132–133 [=Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 166].

<sup>285</sup> Mehr dazu im Folgenden, *Exkurs zu den Übersetzungen Philons Quis rerum divinarum heres sit*, 72 und zum Sinn des Passus in den Werken des Stethatos.

<sup>286</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 17–19.

<sup>287</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 81. Zu noch einem Passus, wo Stethatos den hierbei angeführten Terminus τρόποι ψυχῆς auf der Basis Philons *De Abrahamo* verwendet, siehe im Abschnitt 2. 6. 2. 1.

<sup>288</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 18–19: „τοῦ λόγου τὰς ἐν τούτοις μεταβατικὰς κινήσεις ἐρευνῶσι καὶ μόνας“, Hervorhebung G. D.

<sup>289</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 71: „ἡνίκα πολλὴν ἀλογίαν αὐτοῦ κατέγων“. Ich halte diese Übersetzung des Wortes ἀλογίαν für zuverlässiger, siehe dazu Colson, Whitaker (Übers.), *Philo*, S. 319: „from speech, when I sentenced it to long speechlessness“, weil diese Deutung



b) Überheblichkeit und Aufblähen

Diese negativen Charakteristika des mündlichen Wortes<sup>291</sup> werden auch von Stethatos übernommen<sup>292</sup>.

c) Kühnheit, Betrug

Bei Philon besteht sie darin, dass das Wort Körper durch Schatten<sup>293</sup> und Dinge durch Wörter zu zeigen wagt<sup>294</sup>, was unmöglich sei. Stethatos wiederholt diese Lehre<sup>295</sup>, und fügt den Begriff des *Betruges* des Geistes hinzu, der bei Philon nicht vorhanden ist<sup>296</sup>: Dabei besteht die Dreistigkeit nicht nur darin, dass das Wort das Unmögliche wagt, sondern dass dies absichtlich zum Betrug des Geistes stattfindet.

d) Stolpern

Dabei wird das mündliche Wort metaphorisch als in einem instabilen Zustand beschrieben<sup>297</sup>, bei dem es nicht ohne Hindernisse funktionieren kann. Stethatos übernimmt das Partizip „σφαλλόμενος“, verwendet es jedoch an einer anderen Stelle im Satz und mit verschiedener syntaktischer und grammatischer Funktion. Der Unterschied besteht darin, dass es bei Philon als Adverbialbestimmung der Verbe „περιέρρει“ und „περιελά-

---

auch zum philonischen Kontext besser passt. Siehe auch Taylor, *Philosophers*, S. 148. Das Verstummen erscheint als ein wesentlicher Begriff in der Polemik Philons gegen die Rhetorik, siehe 1. 2. 4. 2. Bei anderen Übersetzern geht es um den Mangel an Vernunft, Cohn. (Übers.), *Die Werke*, Bd. 5, S. 240: „Ich verließ auch die (durch die Sprache sich äußernde) Vernunft, da ich viel Unvernünftiges an ihr zu verwerfen fand“; Yonge (Übers.), *Works*, S. 107: „I convicted it of great unreasonableness“.

<sup>290</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 13, 2–3: „ἡνίκα πολλὴν ἀλογίαν αὐτοῦ καταγινώσκομεν“. Darrouzès folgt in seiner Übersetzung der Deutung des Mangels an Vernunft: „lorsque nous reconnaissons la grand déraison“, *Nicétas Stéthatos*, S. 259.

<sup>291</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 71: „καίτοι μετεωρίζοντος καὶ φυσῶντος ἑαυτόν.“ Yonge (Übers.), *a. a. O.* deutet „μετεωρίζοντος [...] ἑαυτόν“ als „it talked of sublime subjects.“

<sup>292</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 13, 3–4: „μετεωριζομένου καὶ φυσῶντος αὐτόν“.

<sup>293</sup> Cohn, *Die Werke*, Bd. 5, S. 240, Anm. 1, bemerkt dazu, dass dieses Bild wohl aus dem Höhlengleichnis Platons geschöpft ist.

<sup>294</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 72: „ἐτόλμα γὰρ τόλμημα οὐ μικρόν, διὰ σκιῶν μοι σώματα, διὰ ῥημάτων πράγματα, ἅπερ ἀμήχανον ἦν, δεικνύει“.

<sup>295</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 13, 5–6: „δεικνύων εἰς ἐξαπάτησιν τοῦ νοῦς διὰ τῶν ῥημάτων πράγματα, ἃ παραστήσαι τρανῇ ἐμφάσει ἀδυνατεῖ.“

<sup>296</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 13–14: „διὰ σκιῶν σώματα καὶ διὰ ῥημάτων πράγματα εἰς ἐξαπάτησιν τοῦ νοῦς [Herv. G. D.] δεικνύει“. *An Gregorios I* (Darrouzès), 13, 4–6: „δεικνύων εἰς ἐξαπάτησιν τοῦ νοῦς [Herv. G. D.] διὰ τῶν ῥημάτων πράγματα, ἃ παραστήσαι τρανῇ ἐμφάσει ἀδυνατεῖ.“ Hervorhebungen G. D.

<sup>297</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 72: „καίτοι σφαλλόμενος“. Cohn, *Die Werke*, Bd. 5, S. 240, deutet die Phrase mit „trügerisch“.

λει“ im Nominativ erscheint, während es bei Stethatos als Ergänzung des Verbes „περιρρεῖ“ oder des Partizips „περιλαλοῦντος“ vorkommt<sup>298</sup>.

e) Geschwätz, Banalität

Philon wirft dem mündlichen Wort Geschwätz und Unfähigkeit zur Darstellung des Seins wegen Banalität vor<sup>299</sup>. Es wird bei diesem Vorwurf ein Bild aus den Elementen der Natur (Umspülen im Sinne wahrscheinlich des Überflutens) und ihrer Wirkung metaphorisch benutzt, so dass die negative Wirkung der Rhetorik auf der Suche nach den Seienden beschrieben werden kann. Diese Thematik wird auch durch Stethatos übernommen<sup>300</sup>.

*Exkurs zu den Übersetzungen Philons Quis rerum divinarum heres sit, 72 und zum Sinn des Passus in den Werken des Stethatos*

Ich halte beim schon diskutierten Passus Philons<sup>301</sup> die Übersetzung „rundherum fließen, umspülen (im metaphorischen Sinn) für das Verb „περιέρρει“ für richtiger, das durch den folgenden Dativ („κοινότητι τῶν ὀνομάτων“) und den Akkusativ („τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων“) als seine Objekte ergänzt wird; der Dativ könnte dabei auch eine Adverbialbestimmung des Mittels sein. Andere Übersetzer haben das Verb „περιέρρει“ bei Philon als „umspült“<sup>302</sup>, oder „kept on talking vainly“<sup>303</sup>, „gushed about“<sup>304</sup> übersetzt, ohne jedoch das Verb mit dem Dativ und dem Akkusativ zu ergänzen und „περιρρεῖ“ bei Stethatos als „glisse“<sup>305</sup>.

Die Deutungen C. D. Yonges, F. H. Colsons und G. H. Whitakers kommen im *Lexicon* von H. G. Liddell und R. Scott<sup>306</sup> für das Verb περιρρέω nicht vor. Die aufgeführten Übersetzer haben nämlich den Dativ und den Akkusativ vom Verb περιέρρει getrennt und es als Variante von περιελάλει als Schwatzen gedeutet. Man könnte jedoch auf einen Zusatz auf dem Lemma περιρρέω im *Lexicon* von Liddell und Scott Rücksicht nehmen: „[λέξις] περιρρέουσα τοῖς νοήμασιν,<sup>307</sup> overflowing with ideas,<sup>308</sup> wo das Verb

<sup>298</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 15: „περιρρεῖ γὰρ τοῖς σφαλλομένοις“; *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 3–5: „Ἀλλ’ ἀπὸ τοῦ κατ’ αἴσθησιν ἀπαναστὰς λόγου, τοῦ περιλαλοῦντος τοὺς σφαλλομένους τῇ τῶν νοημάτων κοινότητι“. Dazu siehe mehr im Folgenden.

<sup>299</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 72: „περιελάλει καὶ περιέρρει κοινότητι τῶν ὀνομάτων τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων“.

<sup>300</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 15–16; *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 3–5.

<sup>301</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 72.

<sup>302</sup> Cohn (Übers.), *Die Werke*, Bd. 5, S. 240.

<sup>303</sup> Yonge (Übers.), *Works*, Bd. 2, S. 107.

<sup>304</sup> Colson, Whitaker (Übers.), *Philo*, S. 319.

<sup>305</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 251 (Übersetzung der Stelle *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 15: „περιρρεῖ γὰρ τοῖς σφαλλομένοις“).

<sup>306</sup> *Lexikon*, S. 1385.

<sup>307</sup> Zitat im *Lexikon* aus: Dionysius Halicarnassensis, *De Demosthene*, 18.

<sup>308</sup> *Lexikon*, *Supplement*, S. 248.

mit Dativ steht<sup>309</sup>. Im *Lexicon* von Lampe<sup>310</sup> steht auch unter dem Lemma περιρρέω als Option: „4. *make to flow round*, c. dat. et acc., met. τοῖς ὑψηλοῖς καὶ εὐτελεῖ πολλὰ καὶ ταπεινὰ περιρρεῖ [sc. ὁ κύριος], Vict. Mc. 7: 32 (p. 338, 25).“ Der hier zitierte Passus stammt aus Viktor von Antiocheia und seiner *Catena* zum Markusevangelium<sup>311</sup>. W. R. S. Lamb übersetzt den aufgeführten Passus folgendermaßen: „This is why an abundance of things, which are insignificant and unremarkable, surrounds things which are of importance.“<sup>312</sup> Er nimmt mithin keinen Akkusativ als Ergänzung von περιρρεῖ an, wie dies Lampe anführt, sondern den Akkusativ als Nominativ und Subjekt des Verbes. Gleichzeitig bemerkt er die Schwierigkeit der Deutung des griechischen Originals und verweist auf *In Joannem homilia* 64 des Ioannes Chrysostomos als Quelle des Viktors, wo „περιρρεῖ“ wiederum mit Dativ ergänzt wird: „τὰ δὲ ταπεινὰ καὶ εὐτελεῖ, πολλὰ περιρρεῖ τοῖς αὐτοῦ λόγοις.“<sup>313</sup> Lamb übersetzt den Passus des Chrysostomos folgenderweise: „but those which are humble and lowly are many, and abound through his discourses“.<sup>314</sup> Die aufgeführte syntaktische Option (περιρρέω + Dativergänzung) gilt natürlich für die Patristik<sup>315</sup>.

J. Cohn, Yonge und Colson-Whitaker attribuieren den Dativ „κοινότητι τῶν ὀνομάτων“ zum Partizip „ἀδυνατῶν“ („κοινότητι τῶν ὀνομάτων τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων ἀδυνατῶν ἐμφάσει τρανῇ παραστῆσαι“); man könne ihn auch mit dem Infinitiv „παραστῆσαι“ als seine Adverbialbestimmung des Mittels verbinden<sup>316</sup>, auf keinen Fall jedoch, Colson-Whitaker zufolge, mit περιέρρει. Yonge und Colson-Whitaker zufolge lautet nämlich die Übersetzung: Das Wort plauderte (περιελάλει) und schwatzte (περιέρρει) und war durch die Banalität der Begriffe unfähig, die Eigenschaften der Substanzen deutlich darzustellen (die Phrase „τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων“ wird nämlich als Objekt des Infinitivs „παραστῆσαι“ angenommen). Bei Cohn lautet sie: „und trügerisch umschwätzt und umspült sie mich, da sie mit mehrdeutigen Worten die Sonderart der Gegenstände nicht mit klarem Ausdruck darstellen kann.“<sup>317</sup> Man stellt dabei auch fest, dass Cohn ebenfalls keinen Dativ zu περιέρρει stellt, jedoch als Objekt des Verbs einen Akkusativ (mich), er übersetzt allerdings den Text frei: Dieser Akkusativ kommt im Original nicht vor.

Die hier vorgeschlagene Übersetzung des philonischen Passus scheint mir plausibler, wenn man auch seine Behandlung durch Stethatos berücksichtigt, wo er mit

<sup>309</sup> Siehe auch im Lemma περιρρέω, S. 1385, den Fall II, Passiv, Unterfall: „of persons, c. dat., *have a crowd* [...] *about*“, der jedoch das Passiv betrifft.

<sup>310</sup> *Lexicon*, S. 1070.

<sup>311</sup> *Über den Taubstummen*, Cramer (Hrsg.), *Catena*, Bd. 1, S. 338, Zeilen 24–25. Zu den *Catena* siehe Alexakis, „Florilegia“, S. 17–19.

<sup>312</sup> *Catena*, S. 310.

<sup>313</sup> PG 59, 353.

<sup>314</sup> *Catena*, S. 310, Anm. 30.

<sup>315</sup> Im *Lexikon zur byzantinischen Gräzität* gibt es kein Lemma zu περιρρέω.

<sup>316</sup> Siehe Colson, Whitaker (Übers.), *Philo*, S. 318–319, Anm. a.

<sup>317</sup> Cohn (Übers.), *Die Werke*, Bd. 5, S. 240.

dem Verb περιρρεῖ einen Dativ verbindet und somit sie höchstwahrscheinlich dem aufgeführten Fall des Zusatzes im Lexikon von Liddell und Scott unterstellt werden kann: „περιρρεῖ γὰρ τοῖς σφαλλομένοις“.<sup>318</sup>

Stethatos ergänzt auch das Verb „περιλαλεῖ“ mit dem Dativ „κοινότητι τῶν ὀνομάτων“<sup>319</sup> im gleichen Passus des Briefs *An Gregorios I*, wo auch das Verb περιρρεῖ vorkommt; gleich tut er mit dem Partizip „περιλαλοῦντος“<sup>320</sup>, eine Paraphrase des „περιελάλει“ Philons in der Schrift *Über das Paradies*. Stethatos ändert den Dativ zu einem Akkusativ und ergänzt so dieses Partizip durch Akkusativ: „τοῦ περιλαλοῦντος τοὺς σφαλλομένους τῇ τῶν νοημάτων κοινότητι“.<sup>321</sup> Einer solchen Syntax des Verbs περιλαλέω begegnet man jedoch in den entsprechenden Lemmata weder bei Liddell-Scott<sup>322</sup> noch bei Lampe<sup>323</sup>. Im *Lexikon zur byzantinischen Gräzität* begegnet man keinem Lemma zu περιλαλέω. Die Ergänzung des Verbes περιλαλεῖ durch einen Akkusativ trifft man trotzdem bei Darrouzès: Er verbindet in seiner Übersetzung der Phrase des Stethatos „περιλαλεῖ κοινότητι τῶν ὀνομάτων τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων“<sup>324</sup>, den Dativ „κοινότητι τῶν ὀνομάτων“ als Objekt und den Akkusativ „τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων“ als Objekt mit dem Verb περιλαλεῖ, wobei er im griechischen Text nach dem Wort „ὑποκειμένων“ auch ein Komma setzt; somit trennt er die Phrase „κοινότητι τῶν ὀνομάτων τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων“ von der folgenden „ἐμφάσει τρανῇ ἀδυνατῶν παραστήσαι“ und demnach auch den Dativ vom Partizip ἀδυνατῶν ab: „et affuble de noms communs les propriétés des sujets“<sup>325</sup>. Demzufolge könnte man auch bei Philon eine Attribuierung des Dativs zum Verb „περιελάλει“ annehmen.

Bei Stethatos wird in der Schrift *Über das Paradies* ein Dativ („κοινότητι τῶν νοημάτων“) und ein Akkusativ („τοὺς σφαλλομένους“) mit dem Verb „περιλαλεῖ“ -oder seinem Partizip- ergänzt; im Brief *An Gregorios I* wird das Verb περιρρεῖ durch einen Dativ („τοῖς σφαλλομένοις“) ergänzt. So könnte man schließen, dass der Dativ „κοινότητι τῶν ὀνομάτων“ im Text Philons genauso wie bei Stethatos mit den Verben „περιελάλει“ oder sogar mit dem Verb „περιέρρει“ und nicht, wie die Übersetzer Philons es verstanden haben, mit dem Partizip „ἀδυνατῶν“ verbunden werden muss. Der Dativ „κοινότητι τῶν νοημάτων“ könnte sowohl bei Stethatos als auch bei Philon auch dem Verb „περιρρεῖ“ attribuiert werden, denn beide Verben werden mit einem „καὶ“ verbunden<sup>326</sup> und gehören inhaltlich einer ähnlichen Konzeption an. Man sollte

<sup>318</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 15.

<sup>319</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 15–16.

<sup>320</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 4–5.

<sup>321</sup> *Ebd.* Hervorhebung G. D.

<sup>322</sup> *Lexicon*, S. 1378.

<sup>323</sup> *Lexicon*, S. 1067.

<sup>324</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 15–16.

<sup>325</sup> Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, S. 251.

<sup>326</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 15–16: „περιρρεῖ γὰρ τοῖς σφαλλομένοις καὶ περιλαλεῖ κοινότητι τῶν ὀνομάτων τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων“. *Quis rerum divinarum heres sit*, 72: „σφαλλόμενος περιελάλει καὶ περιέρρει κοινότητι τῶν ὀνομάτων τὰς ιδιότητας τῶν ὑποκειμένων ἀδυνατῶν ἐμφάσει τρανῇ παραστήσαι.“ Hervorhebung G. D.

auch beachten, dass in der georgischen Übersetzung Arsens von Iqaltoel im Passus des Briefs *An Gregorios I* das Verb περιλαλεῖ nicht vorkommt<sup>327</sup>. Wenn diese Fassung als die ursprüngliche gelten kann, muss man annehmen, dass Stethatos den Dativ τοῖς σφαλλομένοις deutlich dem Verb περιρρεῖ attribuiert. Die Attribuierung des Dativs zum περιρρεῖ in Philons Text kann man auch aus den Informationen in den Lemmata in Liddell-Scott-Lexikon (περιρρέω mit Dativ) und Lampe-Lexikon (περιρρέω mit Dativ und Akkusativ) erschließen.

Das hätte bei Philon als Folge die Übersetzung: „Das Wort schwatzte und spülte durch die Banalität der Namen die Eigenschaften der Substanzen um und konnte nicht deutlich darstellen“. Bei meiner Ansicht jedoch bleibt das Infinitiv „παραστήσαι“ ohne Objekt, was sie nicht ohne Probleme aufweist. Darrouzès tut aber das Gleiche beim Text des Stethatos, und übersetzt: „incapable qu'elle est de les représenter par une expression évidente“<sup>328</sup>.

Stethatos hat allerdings im Brief *An Gregorios I* bei περιρρεῖ einen anderen Dativ hinzugefügt: Während bei Philon das Verb „περιέρρει“, wie ich dargestellt habe, durch den Dativ „κοινότητι τῶν ὀνομάτων“ ergänzt wird, wird bei Stethatos einerseits das Verb „περιλαλεῖ“ in *An Gregorios I* oder das Partizip „περιλαλοῦντος“ in der Schrift *Über das Paradies* durch diesen Dativ, also „κοινότητι τῶν νοημάτων [oder ὀνομάτων]“<sup>329</sup>, andererseits das Verb „περιρρεῖ“ durch den Dativ „τοῖς σφαλλομένοις“ ergänzt. Bei Philon wird der Dativ als adversatives Partizip im Nominativ („σφαλλόμενος“), als Adverbialbestimmung der beiden Verbe vorangestellt. Stethatos wechselt dabei den grammatischen Typus und die syntaktische Funktion des Partizips und stellt es im Dativ Plural als Ergänzung zum Verb „περιέρρει“.

Dies ändert m. E. allerdings den Gedanken der Attribuierung des Dativs „κοινότητι τῶν ὀνομάτων“ im Text Philons zu den Verben „περιελάλει καὶ περιέρρει“ nicht, sondern untermauert ihn, denn es zeigt sich genauer, dass auch περιέρρει mit einem Dativ ergänzt werden muss. Der Zusatz des Stethatos im Brief *An Gregorios I* darf nur als eine inhaltliche Ergänzung und nicht als syntaktische Änderung der Grundstruktur περιρρέω, περιλαλέω + Dativ angesehen werden. Stethatos will in *An Gregorios I* die Tatsache hervorheben, dass es Leute gibt, die sich durch das Wort κατ' αἴσθησιν irren und nicht die Konzeption in den Vordergrund stellen, dass sich dieses Wort irrt, wie Philon es in seinem Text darstellt.

Stethatos betrachtet dabei unter den „σφαλλόμενοι“ Personen, die sich irren oder im moralischen Sinn fallen<sup>330</sup>; dasselbe versteht er im Passus aus *Über das Paradies*<sup>331</sup>.

<sup>327</sup> Raphava, Kasradze (Hrsg), *Dogmatikon*, S. 367: „რამეთუ საფრჳე ექმნებოლ ცოთბოლთა“. Ich danke Dr. T. Chronz für den wichtigen Hinweis.

<sup>328</sup> Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, S. 251.

<sup>329</sup> Siehe oben, *Die Paraphrase der Abschnitte 71–72 durch Stethatos*.

<sup>330</sup> Siehe z. B. das Lemma σφάλλω in Liddell-Scott, *Lexicon*, S. 1739, unter II „Pass., err, go wrong, be mistaken“; Lampe, *Lexicon*, S. 1353: „1. pass. of persons, err, be mistaken [...] perf. ptcpl. pass., of teaching, erroneous, 2. pass. in the moral sphere, do wrong, fall“. Siehe auch die Übersetzung des Passus *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 14, von Darrouzès, *Nicetas*

Bei einigen Übersetzern trägt das Partizip σφάλλομαι den Sinn des Betrugs, was weder im Liddell–Scott noch im Lexikon von Lampe vorkommt<sup>332</sup>.

Das Werk *Über das Paradies* steht zeitlich vor dem Brief. Da der Passus „τοῦ περιλαλοῦντος τοὺς σφαλλομένους τῇ τῶν νοημάτων κοινότητι“<sup>333</sup> in der georgischen Übersetzung Arsens von Iqaltoeli in der Schrift *Über das Paradies* fehlt<sup>334</sup>, könnte man die Hinzufügung in der späteren Fassung der Schrift *Über das Paradies* als eine Präzisierung des Stethatos selbst zu seinem Passus im *Brief An Gregorios I* ansehen, was er durch κατ’ αἴσθησιν λόγος meinte. Das gilt wahrscheinlich auch für den erwähnten Zusatz des Verbes περιλαλεῖ in der griechischen Version des Briefes *An Gregorios I*. Allerdings erscheint in *Über das Paradies* das Partizip „τοὺς σφαλλομένους“ als eine Ergänzung des Verbes περιλαλέω und nicht von περιρρέω.

#### f) Unvermögen zur deutlichen Darstellung

Das mündliche Wort wird durch Philon als unfähig zur deutlichen Darstellung des Seins beschrieben<sup>335</sup>. Stethatos übernimmt diese Ansicht<sup>336</sup> und verbindet sie mit der Thematik des Betruges<sup>337</sup>, die ich oben anführte<sup>338</sup>, was uns zum besseren Verständnis des Objektes des Unvermögens hilft. Es handelt sich um eine fundamentale Ansicht seiner Hermeneutik, die ich im vierten Kapitel ihrer Kontextualisierung thematisieren werde<sup>339</sup>.

#### g) Untersuchung nur der μεταβατικαὶ κινήσεις im Buchstaben

In der angeführten Paraphrase des Abschnittes 81 von Philons Werk *Quis rerum divinarum heres sit* führt Stethatos das weitere Argument vor, dass diejenigen, die im Text keine Dispositionen der Seele, sondern nur „Körper“ suchen, in ihnen nur die Über-

---

*Stéthatos*, S. 251, die auch über Personen berichtet: „car elle glisse à l’entour **de ce qui fait illusion**“, In *a. a. O.*, S. 191, übersetzt er den Passus *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 4–5, folgendermaßen: „dont le bavardage circonvient **ceux qui se laissent** tromper par la banalité des conceptions“. Hervorhebungen G. D.

<sup>331</sup> *Über das Paradies*, (Darrouzès), 29, 4–5.

<sup>332</sup> Siehe dazu die schon aufgeführte Übersetzung Cohns, *Die Werke*, Bd. 5, S. 240, der die philonische Phrase „καίτοι σφαλλόμενος“ mit „trügerisch“ erklärt, und Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 251, der bei Stethatos die Partizipien σφαλλομένοις, σφαλλομένους durch das Verb (oder Partizip) „Betrügen“ deutet: „de ce qui fait illusion“ (zu „σφαλλομένοις“), und *a. a. O.*, S. 191, „qui se laissent tromper“ (zu „σφαλλομένους“).

<sup>333</sup> *Über das Paradies*, (Darrouzès), 29, 4–5.

<sup>334</sup> Siehe im Abschnitt 2. 6. 1. 4.

<sup>335</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 72: „ἀδυνατῶν ἐμφάσει τρανῇ παραστήσαι.“

<sup>336</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 16–17: „ἐμφάσει τρανῇ ἀδυνατῶν παραστήσαι.“

<sup>337</sup> *A. a. O.*, 13, 4–6: „δεικνύων εἰς ἐξαπάτησιν τοῦ νοὸς διὰ τῶν ῥημάτων πράγματα, ἃ παραστήσαι τρανῇ ἐμφάσει ἀδυνατεῖ.“

<sup>338</sup> Siehe *Kühnheit, Betrug*.

<sup>339</sup> Siehe *Stellungnahme des Stethatos zu ἔμφασις* im Abschnitt 4. 2. 2. 2. Siehe auch 2. 2. 3 und 2. 3. 1. 2.

gangsbewegungen<sup>340</sup> des Wortes suchen und den Geist und Sinn des Buchstabens nicht erreichen können.

Philon interpretiert dabei *Genesis* 15: 5 („ἐξήγαγε δὲ αὐτὸν ἔξω“), und verteidigt die Benutzung des Adverbs „ἔξω“ im Text gegen diejenigen, die sie als Pleonasmus in Verbindung mit dem vorhandenen Verb „ἐξήγαγε“ ansehen, weil ihnen zufolge das Verb, ein Kompositum aus ἄγω und ἔξω, von sich selbst aus *hinausführen* bedeute und somit das Adverb „ἔξω“ als dessen Ergänzung nicht brauche. Gegen diesen Vorwurf bringt Philon das oben aufgeführte Argument der Allegorese vor, das die buchstäbliche Bibelauslegung als problematisch präsentiert: Es betreffe diejenigen, die in diesem Fall unter dem Begriff *hinausfahren* nur Bewegungen des Körpers aus einem Ort zum anderen verstehen, und somit aus ihnen *hinausfahren draußen* („ἐξήγαγε δὲ αὐτὸν ἔξω“) als ein Pleonasmus erfasst wird. Das Problem ist Philon zufolge, dass der wirkliche Sinn dadurch nicht verstanden werden kann, der in diesem Fall in der Deutung besteht, dass draußen („ἔξω“) aus dem Körper, den Sinnen und dem trügerischen Wort der Rhetorik hinausführen bedeutet: Es geht nämlich um Bewegungen der Seele und zwar um Ekstase, bei der man im Körper ist, aber der Geist durch die mystische Erfahrung hinausgeführt wird und somit gleichzeitig drinnen und draußen ist. Es handelt sich um die Bewegung der Seele Abrahams draußen, während sein Körper unbeweglich bleibt<sup>341</sup>.

Es ist sehr wichtig, dass in dieser Argumentation das (rhetorische) Wort als ein Hindernis zur geistigen Beschauung betrachtet wird<sup>342</sup>, was uns an die Polemik des Stethatos gegen den Buchstaben in Kombination mit seiner Kritik an der Rhetorik<sup>343</sup> erinnert. Stethatos schöpfte aus diesem Passus Philons höchstwahrscheinlich deswegen, weil in dessen Kontext gegen das sichtbare Wort argumentiert wird. Deshalb fügt er auch in seinem Werk die Phrase „τοῦ λόγου“<sup>344</sup> hinzu, die im philonischen Original nicht vorhanden ist: Er will das Vorgehen der Rhetoren expliziter präsentieren, die bei der Bearbeitung des Wortes *die Bewegungen des Wortes* (der Körper bei Philon) im syntaktischen, grammatischen, logischen, philosophischen Sinn usw., also die äußere Form des Wortes und ihrer Gesetze untersuchen und kaum auf die Geistlichkeit der Inhalte achten, also auf die geistigen Bewegungen, die in der Schrift verborgen sind<sup>345</sup>.

<sup>340</sup> Der Terminus μεταβατικὰς κινήσεις wird auch in Philons *Quaestiones in Exodum*, (fragmenta) 2. 45a<sub>3</sub> bezeugt: „Ἐναργέστατα δυσωπεῖ τοὺς εἴθ’ ὑπὸ ἀσεβείας εἴτε ἡλιθιότητος οἰομένους τοπικὰς καὶ μεταβατικὰς κινήσεις εἶναι περὶ τὸ θεῖον.“

<sup>341</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 81–85.

<sup>342</sup> A. a. O., 85: „ἐξήγαγεν αὐτὸν ἔξω“ τῶν κατὰ τὸ σῶμα δεσμοτηρίων, τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις φωλεῶν, **τῶν κατὰ τὸν ἀπατεῶνα λόγον σοφιστεῶν**“, Herv. G. D. Siehe auch oben *Ὀλισθηρὰ ὁδὸς* im Abschnitt 1. 2. 5. 1 zum Thema des Verlassens des mündlichen (rhetorischen) Wortes als eine der Hauptaufgaben der Mystik Philons.

<sup>343</sup> Siehe 1. 2. 4. 2.

<sup>344</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 18–19: „**τοῦ λόγου** τὰς ἐν τούτοις μεταβατικὰς κινήσεις ἐρευνῶσι καὶ μόνως“, Herv. G. D.

<sup>345</sup> Dabei muss man tiefer untersuchen, was genau Stethatos mit der philonischen Terminologie meint, ob nämlich dadurch auf konkrete Methoden der Gelehrten seiner Zeit beim hermeneutischen Umgang mit Texten angespielt wird. Man muss auch die Frage stellen, ob

Dabei erhebt Stethatos ein einzelnes Argument der philonischen Theorie der Allegorese (die Betrachtung nur der Bewegungen der Körper) zu einem allgemeinen Argument seiner Theorie gegen die buchstäbliche Bibelauslegung<sup>346</sup>.

Stethatos ergänzt auch den philonischen Passus durch die Phrase „ἐπὶ δὲ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν τοῦ ῥήτου διάνοιαν διαβῆναι οὐκ ἐξισχύουσιν“<sup>347</sup>, die genau die Problematik der Kontroverse zwischen dem Buchstaben (als Auslegung durch die Gesetzte der Philosophie/Rhetorik und Untersuchung nur innerhalb der Grenzen des Sichtbaren) und dem Geist (als der Suche nach dem Unsichtbaren) als das Unvermögen des Ersteren beim Zugang zum wahren Sinn beschreibt.

### 1. 2. 5. 3 Andere Argumente

Stethatos führt auch andere Argumente in seinen Briefen *An Gregorios* gegen den Buchstaben auf. Ich werde dabei alle anderen diesbezüglichen Thesen aus seinen gesamten Werken aufführen. Der Buchstabe wird als tötend gekennzeichnet<sup>348</sup>: Dabei handelt es sich um eine deutliche Polemik des Stethatos, die sich auf das Neue Testament gründet<sup>349</sup>, und mit einer anderen polemischen Lehre gegen den Buchstaben zusammenhängt: Dem Vorwurf des Judentums gegen die, welche die Bibel wörtlich auslegen<sup>350</sup>.

Es werden auch Argumente psychologischen und ethischen Charakters angeführt, um die Polemik zu untermauern: Der die wörtliche Auslegung Betreibende wird mit dem natürlichen Menschen des paulinischen ersten Briefes an die Korinther (ψυχικὸς ἄνθρωπος)<sup>351</sup> gleichgesetzt, der nur seinen eigenen Gedanken folgt und den Geist nicht

---

diese Methoden die Didaktik in der rhetorischen Schulen Konstantinopels betrifft. Was man als eine erste Hypothese in Bezug auf die byzantinische Philosophie des elften Jahrhunderts denken könnte, ist die Schlussfolgerung, dass die zeitgenössischen Gelehrten sehr eng an die Texte und ihre Auslegung gebunden waren.

<sup>346</sup> Siehe die angeführten Elemente oben, *Die Paraphrase der Abschnitte 71–72, 81*, die dem philonischen Passus einen verallgemeinernden Zug gewähren.

<sup>347</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 20–21.

<sup>348</sup> 2. Zenturie, 90, PG 120, 945B, auf der Basis von 2. Kor.: 3, 6. Die Idee findet man in der Patristik etwa bei Gregorios von Nyssa, *Contra Eunomium*, III. V. 8–11, auch bei Maximus dem Bekenner, *Quaestio ad Thalassium* 50, Zeilen 46–65.

<sup>349</sup> 2. Kor. 3: 6.

<sup>350</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 6–8: „Εἰ δὲ τοῦ γράμματος διηνεκῶς ἔχεσθαι καὶ αὐτὸς κατὰ τοὺς Ἰουδαίους βούλει“. Es kann hier festgestellt werden, dass Stethatos diesen Vorwurf mit einem ständigen, dauernden („διηνεκῶς“) Einsatz des Literalsinnes verwendet, siehe mehr dazu unter *Stethatos der Allegorist?* Siehe auch 3. Zenturie, 69, PG 120, 989D–992A; *Gegen die Juden* (Darrouzès), 7, 1–11. Den Vorwurf trifft man einigen Forschern zufolge im Rahmen der Hermeneutik schon bei Origenes; siehe Young, „Exegesis“, S. 335, 336; diese Ansicht wird von ihr als problematisch und als nicht der Hermeneutik zu Origenes zeitgenössischen Juden entsprechend kritisiert. Siehe auch Gregorios von Nyssa, *Contra Eunomium*, III. I. 33; Maximus der Bekenner, *Quaestio ad Thalassium* 50, Zeilen 46–68.

<sup>351</sup> 1. Kor. 2: 14.



verstehen kann<sup>352</sup>; der Anhänger des Literalsinnes missdeute zudem die Worte der Hl. Schrift und die Auslegungen der Kirchenväter<sup>353</sup>; die anagogische Interpretation werde verspottet<sup>354</sup>; eine Seele, die vom Buchstaben zum Geist der Hl. Schrift nicht vorankommen will, wird als träg gekennzeichnet und ihr vorgeworfen, sie habe den geistlichen Nutzen nicht gekostet und beneide ihren eigenen Fortschritt. Dabei werde auch ihre Rettung gefährdet, was die Zurückführung der Problematik auf die Soteriologie bedeutet<sup>355</sup>. Die falsche Interpretation, die dem Buchstaben folgt, kann auch zur Gotteslästerung führen<sup>356</sup>. Stethatos zufolge folgt die Mehrheit dem Literalsinn, deren Fähigkeit zur Vertiefung begrenzt ist<sup>357</sup>.

### 1. 3 Göttliche und menschliche Weisheit

Wie ich zeigen werde, kommt bei Stethatos die Wirkung der göttlichen Weisheit, die auch mit dem Wort Gottes<sup>358</sup>, der zweiten Person der Trinität, identisch ist, als ein grundlegendes methodisches Prinzip der geistigen Auslegung vor<sup>359</sup>. In einem Passus aus dem Brief *An Gregorios I*<sup>360</sup> erläutert Stethatos den Terminus Weisheit Gottes durch die Eigenschaften, die ihr in *Jak. 3: 17* zugeschrieben werden. Sie sei „πρῶτον μὲν ἀγνή [...] ἔπειτα εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής, μεστή ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν“<sup>361</sup>. Er trifft eine bewusste Auswahl bei seinem Zitat aus dem *Jakobusbrief*, denn er zitiert nicht die Verse 14–16, wo die menschliche Weisheit kritisiert wird. Das Adjektiv „εἰρηνική“ des Verses 17, das die göttliche Weisheit charakterisiert, setzt ein Gegenteil für die weltliche Weisheit voraus, das man in den vorherigen biblischen Versen 14 und 16 tatsächlich findet, wo vom Streit in der weltlichen Weisheit gelehrt wird<sup>362</sup>. Stethatos

<sup>352</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 1–22; 3. Zenturie, 78, PG 120, 996B–C. Siehe mehr dazu in 1. 4. 4.

<sup>353</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 19–26; *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 47, 2–4 (wenn man die Phrase „τὰ ὑπὲρ κατάληψίν σου“, als auch den Buchstaben betreffend annimmt); *Glaubensbekenntnis* (Darrouzès), 2, 12–13. Zum Werk *Über die Grenzen des Lebens* siehe Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 30; Lackner, *Vorherbestimmung*, Einleitung, S. LIII; LVI–LVII; LXXX; LXXXVII; LXXXIX.

<sup>354</sup> Siehe dazu in 1. 4. 6.

<sup>355</sup> 2. Zenturie, 97, PG 120, 949B. Man kann auch eine Einbettung dieser Polemik in die Kontroverstheologie des Stethatos gegen die Lateiner feststellen, siehe *Synthesis* (Michel), 11, 3: „πνεῦμα πάντως ἅγιον, καὶ ὃ τῷ γράμματι ἀντιδιαστέλλεται“. Zu diesem Werk des Stethatos siehe Michel, *Humbert und Kerullarios*, S. 343–370; Gemeinhardt, *Kontroverse*, S. 378–391.

<sup>356</sup> *An Gregorios III* (Darrouzès), 3, 14–15; *Halleluja* (Darrouzès), 14, 19.

<sup>357</sup> *Halleluja* (Darrouzès), 12, 5–6.

<sup>358</sup> Zur Weisheitschristologie siehe Hallensleben, „Weisheitschristologie“.

<sup>359</sup> Siehe im Abschnitt 2. 3. 1. 3.

<sup>360</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 3–8.

<sup>361</sup> A. a. O., 4, 6–8. Siehe *Jak. 3: 17*.

<sup>362</sup> „εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐριθείαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, μὴ κατακαυᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας [...] ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία, ἐκεῖ ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα.“

spielt durch das Zitat aus dem *Jakobusbrief* eher auf die anderen negativen Charakterisierungen der menschlichen Weisheit der Bibelstelle an, die er nicht explizit anführt. Er will nämlich indirekt der Weisheit des Gregorios Streitsüchtigkeit vorwerfen, weil er wahrscheinlich keine direkte Kritik an ihm üben will, zumindest am Anfang seines Briefes, wo die Bibelstelle vorkommt. Diese Kritik findet man allerdings nicht nur in den vorigen Versen des *Jakobusbriefes*, sondern auch in der 3. Zenturie des Stethatos auf<sup>363</sup>.

Aber nicht nur Streitsüchtigkeit will Stethatos den Anhängern des Literalsinnes vorwerfen. Im *Jakobusbrief* kommt auch das Adjektiv „ψυχική“<sup>364</sup> für die irdische Weisheit vor, das uns auf dieselbe Charakterisierung der Anhänger des Literalsinnes durch Stethatos in seinen anderen Werken verweist<sup>365</sup>. Auch der Zug des Neides der weltlichen Weisheit in den aufgeführten Versen erinnert an eine ähnliche Argumentation des Stethatos gegen die Verteidiger des wörtlichen Sinnes<sup>366</sup>. Ich denke, dass Stethatos auf alle angeführten negativen Konnotationen der menschlichen Weisheit durch sein Zitat anspielen will.

Die Kontroverse zwischen weltlicher und göttlicher Weisheit kommt in einigen anderen Fällen der hermeneutischen Argumentation des Stethatos unter anderen Gesichtspunkten vor. Bei seiner Verteidigung der allegorischen Verwendung des Wortes „Paradies“ auf anderen Themen (z. B. Kirche, Mensch, usw.) spricht Stethatos von der höheren Weisheit als ein Mittel zu dieser geistigen Beschauung<sup>367</sup>. In diesem Passus kann man einerseits die hermeneutische Auseinandersetzung anhand des Terminus σοφία feststellen, weil der Komparativ („κρείττω σοφία“) einen Vergleich mit einer niedrigeren Weisheit, auf jeden Fall der weltlichen, voraussetzt; andererseits eine Stellung neutraleren Charakters des Stethatos der weltlichen Weisheit gegenüber. Sie wird nämlich nicht abgelehnt, sondern auf einer niedrigeren Stufe hierarchisiert. Es ist aber nicht klar, inwiefern sie eine Rolle bei der Hermeneutik spielt. An einer anderen Stelle sagt Stethatos, er folge den Deutungen der Kirchenväter, weil er sich selbst als nicht weiser als sie einschätzte<sup>368</sup>. Der Komparativ („σοφώτεροι“) verbindet die Syllogistik mit dem schon aufgeführten Kontext der Auseinandersetzung um die Weisheit,

<sup>363</sup> 3. Zenturie, 78, PG 120, 996B–C: Der Anhänger des Literalsinnes, der nur seinen Syllogismen folgt, könne den geistigen Sinn nicht verstehen, „οὐδὲ γὰρ ἔχει τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῷ, τὸ ἐρευνᾶν τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ, καὶ γινῶσκον τὰ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου τὸ ὑλικὸν, τὸ ζήλου καὶ φθόνου μεστὸν, ἔριδος τε καὶ διχοστασίας ἀνάπλεων“. Zu diesem Passus siehe mehr in 1. 4. 4.

<sup>364</sup> *Jak.* 3: 15: „οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη ἀλλ’ ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης“.

<sup>365</sup> Dazu siehe 1. 4. 4.

<sup>366</sup> *Jak.* 3: 14. Dazu siehe 1. 4. 6. Siehe auch im Folgenden.

<sup>367</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 3, 1–4. „Τί οὖν ἐναντίον ἔσται τοῖς εὐσεβῶς νοοῦσιν ἐκ τούτων, θεωρουμένων κατὰ τὴν κρείττω σοφίαν, φιλοσοφουμένων τε καὶ ἐξαπλουμένων τούτων ἀπάντων εἰς παραδείσου λόγον;“, Hervorhebung G. D.

<sup>368</sup> *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 2, 8–9: „μηδὲ σοφωτέρους ἢ διαβατικωτέρους τῇ θεωρίᾳ ἑαυτοὺς ἐκείνου ἡγήσασθαι ὅλως κρίναντες.“

jedoch diesmal auf eine andere Weise: Stethatos verwendet den Komparativ des Adjektivs in vielen Fällen, wenn er die Gelehrten kritisiert, dass sie die Patristik missachten<sup>369</sup>. Seine Behauptung, er sei nicht weiser als der Kirchenvater, muss nämlich als eine ironische Anspielung gegen das hermeneutische Selbstbewusstsein der Gelehrten angesehen werden, die, Stethatos zufolge, ihre Weisheit im Vergleich zu den Kirchenvätern als höher ansähen.

Den Zusammenhang der Hermeneutik des Stethatos mit der Auseinandersetzung um die Weisheit trifft man auch bei einigen Anreden des Stethatos an Gregorios, die ironischen Stils sind. Sie kommen an Stellen vor, wo er die Hermeneutik des Gregorios kritisiert und gehören somit dieser Kritik an. Stethatos charakterisiert Gregorios ironisch als „σοφώτατος“<sup>370</sup>. Stethatos bedient sich oft der ironischen Anrede oder Bezeichnung σοφός im Allgemeinen für die Gelehrten<sup>371</sup>.

Stethatos behauptet auch, dass der Gesang der liturgischen Phrase „ἀλλ’ ἔνευεν ἀλληλοῦϊα“ nicht ohne Grund, sondern „μετὰ σοφίας θεολογοῦντες τῆς ἁνωθεν“<sup>372</sup> durch die Studiten durchgeführt wird; damit meint er ihre anagogische Interpretation, die er in seiner Abhandlung darlegt.

Der ganze Abschnitt mit den Versen 14–17 des *Jakobusbriefes* thematisiert den Gegensatz zwischen der weltlichen und der göttlichen Weisheit<sup>373</sup>, die bei Stethatos ein zentrales Thema bei seiner Auseinandersetzung mit den Gelehrten ausmacht, weshalb auch Stethatos selbst betont, dass die Weisheit Gottes „ἁνωθεν κατερχομένη“<sup>374</sup> sei, ein

<sup>369</sup> Siehe z. B. *Über die Grenzen des Lebens*, 34, 1–7. Hier trifft man dieselben Elemente, die in der eigenen Behauptung des Stethatos erscheinen, jedoch in umgekehrter Form: Manuel, folgt nach Stethatos den Kirchenvätern bei seinen Auslegungen („ἐν οἷς ἐπιβάλλει τούτων ὁ θεόπνευστος νοῦς“) nicht und versucht heftig weiser als die weisen Kirchenväter zu werden („σπεύδεις εἶναι σοφώτερος τῶν σοφῶν“).

<sup>370</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 1, 1–4: „Τί σοι προσέστη καὶ ὁ περὶ παραδείσου λόγος ἐξεταστικῶ ὄντι καὶ **σοφωτάτω**, ὡς ἐναντίον εἶναι ὑποτοπᾶσαι τοῦ καὶ τὴν ὀρωμένην κτίσιν παράδεισον ὀνομάζεσθαι;“ Stethatos ironisiert dabei ausdrücklich die weltliche Weisheit des Gregorios: Er fand es auffällig, obgleich Gregorios σοφώτατος sei, dass er bei seiner Allegorie des Paradieses Verständnisschwierigkeiten getroffen habe. Siehe auch *An Gregorios III* (Darrouzès), 3, 9, wo Stethatos, nachdem die Argumente des Gregorios gegen seine Auslegung des biblischen Wortes Paradies vorgeführt hat, die ironische Anrede „σοφώτατε“ benutzt.

<sup>371</sup> Siehe z. B. *Vita Symeonis* (Hausherr), 76, 3, 7; 77, 9, 12; 95, 1, 2; 99, 1 (über Stephanos Synkellos); *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 15, 1; 46, 1 (über Manuel); *An Athanasios I* (Darrouzès), 1, 1; 2, 1; 4, 2; 7, 5–6; *An Athanasios II* (Darrouzès), 13, 6; *Neuer Himmel* (Darrouzès), 1, 2. Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 510, Anm. 2, bemerkt den Passus kommentierend, dass die ironische Verwendung des Adjektivs σοφός bei Stethatos gängige Praxis ist.

<sup>372</sup> *Halleluja* (Darrouzès), 11, 6–7.

<sup>373</sup> Zur Weisheit im *Jakobusbrief* siehe Lips, *Weisheit/Weisheitsliteratur IV: Neues Testament*, S. 508, 514.

<sup>374</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 4.

Zitat aus dem *Jakobusbrief*<sup>375</sup>.

Die Anspielungen aus dem *Jakobusbrief* im angeführten Passus aus *An Gregorios I* bilden zusammen mit den Elementen aus den anderen Werken des Stethatos Indizien, welche die weitere Hypothese bestätigen, dass Stethatos seine Hermeneutik, hier anhand des Themas des Vergleiches der göttlichen mit der menschlichen Weisheit, in seine allgemeinere Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Gelehrten um die Weisheit einbettet und sie mit ihr zusammenhängt<sup>376</sup>. Man könnte die Konzeption freilich auf die gesamte Auseinandersetzung zurückführen, in der auch andere Streitpunkte auftauchen. Ich möchte hierbei allerdings meine These wiederholen, dass die Hermeneutik den Kernpunkt dieser Kontroverse ausmacht.

Vor allem das Argument der Streitsüchtigkeit ist allgemein bei seiner Auseinandersetzung mit der Gelehrsamkeit wichtig: Dem Mystiker oder seiner Weisheit wird Frieden und Befreiung von Neid, den Gelehrten dagegen Neid, Zorn und Streitsüchtigkeit zugeschrieben; die Ersteren würden die Wahrheit suchen<sup>377</sup>. Die Lehre des Stethatos gegen die Streitsüchtigkeit bei der Thematisierung theologischer Themen trifft man auch in seinen antirhetischen Werken<sup>378</sup>. Aber auch die Gegenüberstellung der

<sup>375</sup> *Jak.* 3: 15.

<sup>376</sup> Zu dieser Problematik in der Patristik und der byzantinischen Theologie bis zum 15. Jahrhundert siehe Theodorudes, *Σοφία*. Er thematisiert auch Stethatos, *a. a. O.*, S. 119–122 und führt an, dass Stethatos die weltliche Erkenntnis nicht hochschätze und sie als zur geistigen Vervollkommenung irrelevant betrachte; Stethatos hebe die Wichtigkeit der geistigen Erfahrung hervor. Theodorudes stellt mithin vor allem die Lehre über die geistige Vervollkommenung des Stethatos anhand hauptsächlich der *Zenturien* und der Arbeit von Tsames, *Τελείωσις* dar; er nimmt keinen Bezug auf die Sophiologie des Stethatos, die nicht nur die Hermeneutik betrifft. Zur Literatur zur Konzeption der Weisheit in der östlichen Spiritualität siehe auch Špidlík, *Spiritualité*, Bd. 1, S. 344.

<sup>377</sup> Siehe *Über das Paradies* (Darrouzès), 56, 9–10 über die Weisheit der Mystiker. Sie werden auch als Freunde des Friedens mit allen Menschen bezeichnet, *a. a. O.*, 57, 9. Siehe 3. *Zenturie*, 68, PG 120, 989B–D: Stethatos stellt dabei den geistigen Frieden der Mystiker, die durch die göttliche Weisheit begabt seien, der weltlichen Weisheit der Gelehrten gegenüber, die von Neid und Zorn begleitet werde. Die Streitsüchtigkeit als Merkmal der Gelehrten kommt vor allem in *Über die Grenzen des Lebens* vor, wo Stethatos gegen den Gelehrten Manuel und seine Methoden argumentiert; dabei führt Stethatos sie als ein allgemeines Charakteristikum der Untersuchungen der Gelehrten an: *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 1, 2, 10–14 (Stethatos sagt deutlich *a. a. O.*, 12–13, er werde seine Untersuchung, die er von jener der Gelehrten abgrenzt, „οὐκ ἐπιστικῶς, ἀλλὰ φιλαληθῶς, τὴν πραγματείαν“ darlegen); 15, 2; 35, 4–5 (Stethatos trennt sich wiederum von der streitsüchtigen Methode der Gelehrten); 36, 2. Siehe auch *An Athanasios II* (Darrouzès), 13, 5–6, wo Stethatos die Streitsüchtigkeit wiederum explizit der Weisheit der Gelehrten zuschreibt, gegen die er über die Oikonomia im Kirchenrecht argumentiert. Zur Korrespondenz zwischen Stethatos und Athanasios, siehe Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, Einleitung, S. 31 und seine Anmerkungen im Text der Briefe; Krausmüller, „Establishing“, S. 121–123; Purpura, *God*, S. 98, 204, Anm. 112.

<sup>378</sup> *Antidialog* (Michel), 1, 1–2. Stethatos beruft sich dabei auf *1. Kor.* 3: 3 und verbindet die Streitsüchtigkeit mit dem Mangel an Liebe und Bescheidenheit. Zu dieser Schrift, die

zwei Weisheiten im Allgemeinen ohne das moralische Element des Neides oder der Streitsüchtigkeit, wo die göttliche als die wahre anerkannt wird, macht einer der wichtigeren Referenzpunkte der Argumentation des Stethatos gegen die Gelehrten<sup>379</sup> aus, die er allerdings nicht an sich ablehnt, sondern hierarchisiert<sup>380</sup>.

Die Konzeption der Gegenüberstellung der göttlichen zur menschlichen Weisheit trifft man auch bei Symeon dem Neuen Theologen und zwar in seiner Hermeneutik<sup>381</sup>, aus der Stethatos höchstwahrscheinlich schöpft. Symeon beschreibt z. B. in seiner 3. Zenturie<sup>382</sup> die menschliche Weisheit auch anhand der angeführten Stellen des *Jakobusbriefes*. Stethatos übernahm diese Konzeption, und verwendete sie, wie ich darlegte, in verschiedenen Bereichen seines Denkens, vor allem in seiner Hermeneutik. Er hat sie allerdings bei seiner Auseinandersetzung mit Gregorios, wie dargestellt, nur vorsichtig dargelegt, um sich mit ihm nicht direkt in Konfrontation zu geraten, eine Taktik, die ich

---

zusammen mit dem *Dialog* betrachtet werden muss, siehe Michel, *Humbert und Kerullarios*, S. 298–319; Avvakumov, *Unionsgedanke*, S. 99. Siehe auch *Synthesis* (Michel), 29, 3, wo Stethatos sich für Kompromisse bei der Formulierung der Dogmen zur Verfügung stellt: „οὕτως εἰρηνικὸς ἐγὼ οὕτως πρὸς καταλλαγὰς ἐτοιμώτατος.“ Siehe auch Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 9 zum nicht aggressiven Stil bei der Argumentation des Stethatos gegen die Lateiner und seiner Stellungnahme nach dem Schisma und S. 447, Anm. 4 zur Formulierung des Stethatos bezüglich des Ausgangs des Heiligen Geistes in *Glaubensbekenntnis*, 3, 8–12. Stethatos erscheint auch bei den Ereignissen des Schismas als versöhnlich, siehe Bayer, *Spaltung*, S. 93. Zum Schisma von 1054 siehe Bayer, *Spaltung*; Louth, *East*, S. 305–318; Gastgeber, „Schism“. Zur pazifistischen Argumentation des Stethatos in seiner Schrift *Gegen die Juden* siehe Golitzin, „Angels“, S. 134; Crostini, „Christianity“, S. 174, 178, 184–186.

<sup>379</sup> Siehe z. B. *Vita Symeonis* (Hausherr), 20, 4–11 (göttliche Weisheit und Bildung); 36, 9–15 (ebenefalls); 64, 12–17 (Vergleich der göttlichen Weisheit des Arsenios, Nachfolgers Symeons mit der menschlichen Weisheit); 74, 14–31 (göttliche Weisheit Symeons und menschliche des Stephanos, Neid), 76, 2–13 (ebenefalls); 77, 8–12 (ebenefalls); 97, 1 (Kritik); *Gegen die Ankläger der Heiligen* (Paschalides), 40–47 (göttliche Weisheit und Weisheit der Sinne); 1. Zenturie, 58, PG 120, 877B–C (Kritik an der menschlichen Weisheit); 3. Zenturie, 61, PG 120, 985A–C (ebenefalls); 63, PG 120, 985D–988A (ebenefalls); 64, PG 120, 988B (ebenefalls, Bezugnahme auch auf den Neid der Gelehrten); 66, PG 120, 988D–989A (Kritik); *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 7, 107–110; 9, 131–139; 11, 1–2 (Vergleich); *An Niketas Synkellos* (Darrouzès), 1, 1, 11 (Vergleich); *Über das Paradies* (Darrouzès), 56, 7–9 (göttliche Weisheit und Bildung, wo auch *Jak.* 3: 15 verwendet wird); *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 27, 10–17 (Kritik).

<sup>380</sup> 3. Zenturie, 69, PG 120, 989D–992A.

<sup>381</sup> Siehe z. B. 9. *ethische Rede*, 19–27 (im Rahmen der Hermeneutik), 55–68. Siehe zum letzten Passus unten, *Bibelstellen und Kanonistik* im Abschnitt 3. 3. 1. Zur göttlichen und menschlichen Weisheit bei Symeon dem Neuen Theologen siehe Theodorudes, *Σοφία*, S. 113–119, wo sie ihm Rahmen seiner Mystik thematisiert wird.

<sup>382</sup> 3. Zenturie, 85: „ἤν [die menschliche Weisheit] ἡ θεολόγος φωνὴ ἐπίγειον οἶδε, ψυχικὴν, δαιμονιώδη, μεστήν ἐριθείας καὶ φθόνου.“ Siehe das ganze Kapitel zur Kritik gegen die menschliche Weisheit und Befürwortung der göttlichen.

auch bei anderen Fällen in der Korrespondenz zwischen Stethatos und Gregorios feststellte<sup>383</sup>.

### 1. 4. Die allgemeine Auseinandersetzung um die Hermeneutik im elften Jahrhundert

In den Werken des Stethatos, hauptsächlich in seinen vier Briefen *An Gregorios*, lässt sich eine Auseinandersetzung um die Auslegung der Bibel und der liturgischen Texte feststellen. Dies betrifft nicht nur die Interpretation bestimmter Texte und Phrasen, sondern auch die Hermeneutik im Allgemeinen. Ich möchte hierbei einige Passagen thematisieren, die mit der Diskussion des Stethatos mit Gregorios nicht direkt zusammenhängen und doch zeigen, dass die Auseinandersetzung zwischen Stethatos und Gregorios vor dem Hintergrund einer allgemeinen Diskussion zwischen verschiedenen Gruppen zu betrachten ist, wo auf der einen Seite Stethatos und die Anhänger der Mystik und auf der anderen Seite Gelehrte aber eventuell auch Persönlichkeiten der Kirche stehen. Dabei berichtet Stethatos über Angriffe und heftige Kritik an seinen hermeneutischen Thesen.

#### 1. 4. 1 Öffentliche Bekanntmachung

Stethatos lehrt explizit über die öffentliche Bekanntmachung der mystischen Interpretationen zur Erbauung der Gläubigen<sup>384</sup>. Stethatos warnt denjenigen davor, der den Sinn der Schrift durch die Weisheit Gottes, nämlich durch seine Methode, öffentlich darlege, dass er durch andere, ohne sie zu nennen, beneidet und bekämpft werde<sup>385</sup>. N. Kuwabara betrachtet diese Lehre im Rahmen einer allgemeineren Konzeption, welche die Kontemplation der Mystiker mit ihrer missionarischen Arbeit verbindet; die Mission wird nämlich als eine Aufgabe der vervollkommenen Gläubigen durch Stethatos angesehen, gegen die gekämpft wird<sup>386</sup>. Stethatos sagt auch in seiner Schrift *Über das Paradies* ausdrücklich, dass es in seiner Epoche Leute gebe, die sich seiner allegorischen Interpretation des Paradieses entgegensetzen würden, weil sie einer anderen Hermeneutik folgten, mit der er explizit nicht übereinstimmt<sup>387</sup>. Er führt dabei mehrere Elemente an, die der Identifizierung der entgegengesetzten Gruppen dienen: Man kann unter ihnen deutlich einerseits Asketen und Mystiker und andererseits Personen erkennen, die deren mystischen Lebensweise und Anschauung nicht folgen. Damit meint Stethatos Gruppen von Gelehrten seiner Zeit<sup>388</sup>. Stethatos führt auch an, dass die Interpretation des Paradieses ein Thema sei, nach dem durch viele gefragt und unter-

---

<sup>383</sup> Siehe 3. 3. 1. 2.

<sup>384</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 3–4; 5, 3–6.

<sup>385</sup> 3. *Zenturie*, 57, 981D. Zu diesem Passus siehe in 1. 4. 6.

<sup>386</sup> „Stages“, S. 210–211. Kuwabara bearbeitet dabei Material nur aus den *Zenturien*.

<sup>387</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 6–22.

<sup>388</sup> Mehr zur Problematik dieses Passus siehe in 1. 2. 1. Stethatos setzt sich namentlich außer mit Gregorios in seinen Briefen an ihn auch mit dem Philosophen Manuel in seiner Abhandlung *Über die Grenzen des Lebens* auseinander.

sucht wurde<sup>389</sup>; ich möchte dies als eine Kontroverse um die Interpretation ansehen. In derselben Abhandlung führt Stethatos an, dass es auch in seiner Epoche Leute gebe, die der entgegengesetzten Hermeneutik folgend Häretiker würden, wie genau dies bei den christologischen Kontroversen geschehe<sup>390</sup>. Meines Erachtens beziehen sich alle darauf folgenden Abschnitte bis zum 48. Abschnitt auf die angeführte Problematik<sup>391</sup>.

Im Passus aus dem Kapitel 57 der 3. *Zenturie* bestehen die Problematik und die daraus resultierende Konflikt nicht nur im Vorgang des Empfangens der Offenbarungen der Interpretationen, sondern in ihrer Bekanntmachung bei den Anhängern der Mystik. Dasselbe kann auch im *Brief an Gregorios IV*<sup>392</sup> festgestellt werden. Ich denke, dass Stethatos dabei die Bekanntmachung nicht nur in den Kreisen der Mystiker einschränkt: man muss die Möglichkeit einer eher allgemeinen Verbreitung seiner Ideen voraussetzen. Dies kann man unter anderen daraus schließen, dass Interpretationen aus seinen Schriften *Über die Seele* und *Über das Paradies* heftig von Gregorios angegriffen wurden, einer Person der entgegengesetzten Partei, was ihre Zugänglichkeit für alle Parteien voraussetzt<sup>393</sup>. Dieses Element der öffentlichen Diskussion zeigt m. E. deutlich, dass es sich dabei um eine allgemeinere Auseinandersetzung handelt.

#### 1. 4. 2 Hermeneutik und monastische Theorien

Es gibt Indizien, dass die Hermeneutik des Stethatos auch durch Kreise angegriffen wurde, die parallel eine andere Theorie des Mönchtums lehrten<sup>394</sup>. Dies kann man im 97. Kapitel aus der 2. *Zenturie* feststellen, wo Stethatos über die Notwendigkeit der Überwindung sowohl der ersten Stufe der Askese als auch des Literalsinns lehrt<sup>395</sup>. Ich

---

<sup>389</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 2: „τοῦ παρὰ πολλῶν ζητουμένου ζητήματος“.

<sup>390</sup> A. a. O., 38, 1–4: „Καὶ οὐ τότε μόνον ταῦτα συνέβη ἐκ τῆς καταλήλου τοῦ φυτοῦ θεωρίας τούτου εἰς ἕκαστον, ἀλλὰ καὶ νῦν καθ’ ἐκάστην συμβαίνει ἐν ἐκάστῳ τῶν ἡ γεγυμνασμένων ἢ ἀγυμνάστος ἐπιβαλλόντων ἐν τῇ τοῦ τοιοῦτου φυτοῦ θεωρίᾳ“.

<sup>391</sup> Mehr dazu siehe in *Die verbotene φυσικὴ θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>392</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 5, 4–6: „τὴν ἀδηλοτέραν τοῖς πολλοῖς φύσιν τοῦ γράμματος ἀνιχνεύει καὶ ταύτην παραφαίνει, δι’ ὃν γράφει, τοῖς τὰ τοῦ Πνεύματος φιλοῦσι καὶ δεχομένοις“.

<sup>393</sup> Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 119, meinen, dass die Korrespondenz des Stethatos mit Niketas Synkellos und Gregorios, in der auch die Auseinandersetzung vorkommt, vor der Veröffentlichung der Werke des Stethatos stattfand. Dies aber schließt die Verbreitung der Ideen des Stethatos in den Kreisen der Gelehrten anhand dieser Korrespondenz nicht aus.

<sup>394</sup> Zum byzantinischen Mönchtum im elften Jahrhundert siehe Darrouzès, „Mouvement“; Patlagean, „Kaiserreich“, S. 5–8, 14–23; Mullet, Kirby, *Monasticism*; Louth, *East*, S. 275–289 (auch zu westlichem Mönchtum); Krausmüller, „Tradition“; „Private“; „Abbots“; „Ritual“; „Opponents“; „Hierarchies“; „Competition“, (S. 206–210 zu Stethatos als Anhänger des extremen Fastens); Mullet, „Culture“; Crostini, „Monasticism“.

<sup>395</sup> 2. *Zenturie*, 97, PG 120, 949B–C: „Εἰκότως ὁ λόγος τὴν βραδύτητα προσονειδίζει τοῖς ἐγχρονίζουσιν εἰς τοὺς πόνους τῆς πρακτικῆς γυμνασίας, καὶ μὴ βουλομένοις μεταπεσεῖν ἐκεῖθεν, καὶ πρὸς τὴν ὑψηλοτέραν ἀνελθεῖν τῆς θεωρίας ἐπίβασιν [...] Τὸ γὰρ μὴ βούλεσθαι ἀπὸ τῶν εἰσαγωγικωτέρων ἀγώνων ἐπὶ τοὺς τελεωτέρους μεταβαίνειν, καὶ ἀπὸ τοῦ ῥητοῦ

vermute hier eine monastische Auffassung, die den mystischen Weg im Mönchtum ablehnte; dabei sollte man sie nicht nur in den kirchlichen Kreisen, sondern vielmehr in den Gelehrten der Epoche des Stethatos suchen. Psellos z. B. plädierte für eine Theorie des Mönchtums, die den Ansichten der Mystiker entgegengesetzt war<sup>396</sup>. Die mystischen Erfahrungen, welche die Überwindung der *πρακτική φιλοσοφία* und die hermeneutische Suche nach mystischen *νοήματα*<sup>397</sup> verlangten, wurde von ihm für problematisch gehalten.

Krausmüller<sup>398</sup> meint, dass die Bezugnahme des Stethatos auf sein Exil<sup>399</sup> auf die Hypothese zurückgeführt werden kann, dass der Psalter des Theodoros<sup>400</sup> eine Antwort auf den Zweifel an der absoluten Autorität des Abtes Michael Mermentulos<sup>401</sup> durch Mönche war. Es gab dabei einen Aufstand, der auch das Exil des Stethatos erklären könnte<sup>402</sup>. Man könnte demnach vermuten, dass Stethatos sich mit seiner Lehre über das Mönchtum, seiner Argumentation über das Bedürfnis der Überwindung der Askese und seiner Kritik an der entgegengesetzten monastischen Theorie gegen monastische Kreise, eventuell gegen den Abt selbst richtet. Ich halte dies allerdings kaum für plausibel

---

σώματος τῆς θείας Γραφῆς, ἐπὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν διάνοιαν τοῦ λόγου χωρεῖν, δεῖγμα ψυχῆς ῥαθύμου, καὶ ἀγεύστου τῆς πνευματικῆς ὠφελείας, καὶ φθοноύσης δεινῶς τῇ ἐαυτῆς προκοπῇ“. Siehe in 2. 7. 1 zu den entsprechenden Passus mit dem Terminus *γυμνασία* als Referenzpunkt. Auch Völker, *Praxis*, S. 465, nimmt Kreise mit einer monastischen Anschauung von der Verabsolutierung der Askese in seinem Kommentar zu dem Passus 3. *Zenturie*, 71, PG 120, 992C („πῶς ἂν τινες διὰ μόνης γυμνασίας σωματικῆς“) an, gegen die Stethatos kämpft. Darin kommt allerdings nur die Problematik der drei Stufen der Vervollkommenung und nicht die Hermeneutik vor. Zur Vermutung einer monastischen Auseinandersetzung zwischen Anhängern der extremen Askese einerseits und des asketischen Konformismus im zönotischen Mönchtum andererseits im elften Jahrhundert, wobei Stethatos als Verteidiger der ersten Position angenommen wird, siehe Krausmüller, „Competition“. Zur Askese bei Stethatos siehe die Literatur zu den drei Stufen der geistigen Vervollkommenung in Anm. 34 in 2. 1. 2 und Panagiotopulu, „Απάθεια“. Zur Notwendigkeit zum geistigen Fortschritt bei Stethatos siehe auch Kodseie, *Πατέρας*, S. 85–87, 102–103.

<sup>396</sup> Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 19–20; Angold, *Church*, S. 31–33 (anhand der *Vita Auxentii*, *Or. hag.* 1; siehe allerdings zur mystischen Erfahrungen in dieser *Vita* in 375–380; siehe zu diesem Passus, Fisher, „Psellos“, S. 65–66). Siehe dazu auch Walter, *Psellos*, S. 140 und Anm. 614.

<sup>397</sup> Siehe zu diesem wichtigen Terminus in der Hermeneutik des Stethatos in 2. 6. 1. 4.

<sup>398</sup> „Abbots“, S. 267, Anm. 37.

<sup>399</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 133, 5–15.

<sup>400</sup> Studitische Handschrift von 1066, siehe dazu Krausmüller, „Abbots“, *a. a. O.*, S. 256, 268–282.

<sup>401</sup> Zu diesem Abt siehe Hutter, „Theodoros“; Krausmüller, „Abbots“.

<sup>402</sup> Krausmüller verweist auch auf Hausherr, *Vie*, Einleitung, S. XVIII. Es gibt auch andere Erklärungen zum Exil des Stethatos, die auf die Ereignisse des Schismas oder die Bekämpfung seiner Mystik, vor allem seiner Verbreitung der Lehre Symeons des Neuen Theologen verweisen, siehe z. B. Hausherr, *Vie*, Einleitung, S. LXIV; Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 13–14; Tsames, *Τελείωσις*.



wegen der Kritik des Stethatos am Buchstaben, einer hermeneutischen Argumentation, die er gegen die Gelehrten wendet.

Es gibt auch Ansichten, die Psellos als mit dem Mönchtum vollkommen verfeindet annehmen<sup>403</sup>. A. Kaldellis sieht Psellos als einen Philosophen an, dessen Konzeption der Philosophie mit der mönchischen Askese inkompatibel war<sup>404</sup>. Er hält ihn für ein ideales Beispiel dafür, wie ein Philosoph in Byzanz sich von den anti-intellektuellen theoretischen Elementen des Mönchtums distanzieren konnte, wovon Letzteres sich als die wahre Philosophie etabliert hatte. Kaldellis betrachtet Psellos im Rahmen einer Wende in der Gedankenwelt der Intellektuellen, die im zwölften Jahrhundert gipfelte, wo immer mehr auf die Werte des Mönchtums verzichtet wurde<sup>405</sup>. Nach Kaldellis bemühte sich Psellos um die Rehabilitierung des Körpers und schlug ein anthropologisches Modell des Menschen vor, der einem mittleren Weg weder der übermäßigen Askese noch der Unterwerfung den Leidenschaften folgt; dabei werden die Gefühle und der Körper nicht marginalisiert, wie dies durch die Mystiker verlangt wurde, als deren Führer der Patriarch Kerularios<sup>406</sup> angenommen wird<sup>407</sup>. Psellos betrachtete außerdem

---

<sup>403</sup> Zur kritischen, feindlichen Stellungnahme des Psellos im Allgemeinen dem Mönchtum gegenüber siehe auch Walker, „Things“, S. 68–71, 79–91, 95–98 (anhand des *Encomium in matrem*, dort auch zur Kritik des Psellos an der Mystik Symeons des Neuen Theologen); Bernard, *Writing*, S. 280–289 (anhand *Poema* 21). Zur kritischen oder negativen Position des Psellos gegenüber dem Mönchtum in *Encomium in matrem* siehe auch Criscuolo, *Encomium in matrem*, Einleitung, S. 74–76; Walter, *Psellos*, S. 162–165. Zur Annahme einer positiven Stellungnahme siehe Lauritzen, „Paradise“, S. 147–150 (Psellos sei gegen die absolute Mystik des Kerularios, welche die Materie ablehne und gegen die monastische Theorie der Hervorhebung der Materie, wobei als ihre Anhänger Mönche aus Chios und sogar Xiphilinos betrachtet werden; beide kommen im elften Jahrhundert vor; er sei zusammen mit Stethatos für ein Mönchtum, das die φυσική θεωρία, nämlich den Aufstieg nach Gott durch die Materie und die Wissenschaft befürwortet; mehr dazu im Abschnitt *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1); derselbe, „Hesychast“, S. 167, 173, 176; Miles, „Psellos“, S. 97. Siehe auch die kritischen Bemerkungen bei Jeffreys, „Monastery“, der das Verhältnis des Psellos zum Mönchtum anhand seiner Briefe untersucht. Dabei kommt auch ein wichtiger Bezugspunkt vor, die Eigenschaft des Psellos als (quasi) Eigentümer (χαριστικάριος) und Verwalter von Klöstern. Zu χαριστικάριος siehe *Architektur im elften Jahrhundert und die private Kirche des Gregorios* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>404</sup> Kaldellis, „Philosophy“, S. 137–138. Er thematisiert dabei Material aus dem *Encomium in matrem* und der *Chronographia*. Siehe S. 137: „Not only was his conception of philosophy firmly cognitive rather than ascetic, it was based overwhelmingly on ‘outside’ books.“ Auf der S. 139 betont er: „Psellos aggressively belonged to this cognitive and (as he put it in his mother’s encomium) bookish group of philosophers, he systematically sought his bearings in the ancient Greeks, and sarcastically mocked monks throughout the *Chronographia* and other works. He was consciously opposed to Christian monasticism, not merely in believing that monks failed to live up to their ideals but in holding those ideals to be unsuitable for human beings in the first place.“

<sup>405</sup> Kaldellis, „Philosophy“, S. 139.

<sup>406</sup> Zum Patriarchen Kerularios siehe Tinnefeld, „Kerullarios“; Siecienski, „Caerularios“.

die staatlichen Ausgaben zugunsten der Klöster als zwecklos und bezweifelte die Kraft der Gebete der Mönche; er stellt diejenigen Kaiser als Vorbilder vor, die keine guten Beziehungen zum Mönchtum hatten oder sich davon nicht beeinflussen ließen<sup>407</sup>. Es muss allerdings weiter untersucht werden, inwieweit die monastische Theorie des Psellos seine Hermeneutik beeinflusste. Ich denke, dass seine antimonastische oder zumindest gegenüber dem Mönchtum kritische Tendenz ihn von den grundlegenden Prinzipien des Stethatos unterscheidet, welche die Spiritualität der *πρακτικὴ φιλοσοφία* und der *θεωρία* und den mystischen Weg hervorheben.

Es ist wichtig, dass Stethatos dabei nicht abstrakt, sondern eher gegen konkrete monastische Anschauungen seiner Epoche argumentiert, worin die Hermeneutik auch einbezogen war.

### 1. 4. 3 Die liturgische Auseinandersetzung

Den erweiterten Rahmen der kontroversen Diskussion zwischen Stethatos und Gregorios kann man auch aus einigen Passus in den liturgischen Abhandlungen des Stethatos erschließen: Er führt darin an, dass die Verwendung des liturgischen Gürtels und die liturgische Phrase „*ἀλλ' ἔνευεν ἀλληλοῦῖα*“ durch diejenigen als sinnlos betrachtet

---

<sup>407</sup> Siehe *Hellenism*, S. 209–213, 217–219; ders., *Argument*, S. 82–84, 131, 155–166, bezüglich der *Chronographia*, und unter anderen Passagen auch anhand von *Ad Caerularium* (Criscuolo), 2, 32–41; *Chronographia* (Reinsch), 6. 211 (a 8); 6. 221 (a. 18); im letzten Passus kritisiert Psellos die Mönche, eventuell die Mystiker, die er ironisch „*Ναζιραῖοι*“ nennt; nach Kaldellis verbindet Psellos diese Kritik mit seiner politischen Philosophie: Der Kaiser und die hochrangigen Amtsträger der Verwaltung, wie der Synkellos Leon, den er deshalb kritisiert, *a. a. O.*, 6. 210 (a 7), sollen den Idealen der Mystiker nicht folgen. Zur kritisierenden Bezugnahme des Psellos auf die *Ναζιραῖοι* in seiner *Chronographia* (Reinsch), 6. 221 (a. 18) siehe auch Chrestu, *Μυστικὰ συγγράμματα*, Einleitung, S. 19–20 (der Passus als Beleg für die Ablehnung der Mönche im Allgemeinen, dort auch weitere diesbezügliche Passus des Psellos und Thematisierung von *Chronographia* (Reinsch), 6. 211 (a 8), der als Kritik des Psellos gegen die Möglichkeit des rein spirituellen Lebens betrachtet wird); Lauritzen, „Portrait“, S. 206–207 (Psellos meine damit Heuchler Asketen, unter ihnen auch Stethatos); derselbe, „Nazireans“ (Psellos betrachte sie als Asketen mit extremen asketischen Idealen und rechnet dazu auch Stethatos; wie ich allerdings gezeigt habe, plädiert Stethatos für eine unentbehrliche Überwindung der Askese); derselbe, „Paradise“, S. 147–148 (ebenfalls); derselbe „Life“ (der mittlere Weg sei mit Ansichten Symeons des Neuen Theologen kompatibel und gegen die Lebensweise Leons); Benoit-Meggenis, *Empereur*, S. 111, Anm. 54; Mavroudi, „Divination“, S. 436–437 (berücksichtigt die Studie „Nazireans“, meint allerdings, dass Psellos sich durch die gemeinsame neuplatonische Terminologie mit Stethatos Letzterem näher als Italos fühlen würde); O'Meara, „Philosophy“, S. 162–164, 168; siehe auch *ebd.*, S. 154–164 bezüglich des Vorbildes des mittleren Weges bei Psellos in der *Chronographia* (Reinsch), 6. 211 (a 8), seine Quellen und seine Beziehung zur politischen Philosophie des Psellos.

<sup>408</sup> Siehe Kaldellis, *Argument*, S. 80–89, bezüglich der *Chronographia*.

werde, die seine anagogische Interpretation nicht akzeptieren würden<sup>409</sup>. Stethatos betont dabei, dass die andere Partei sich seiner hermeneutischen Methode nicht anschließe, die in der Untersuchung der Tiefen des Geistes bestehe<sup>410</sup>. Diese Passus belegen allerdings indirekt die hermeneutische Auseinandersetzung, denn Stethatos argumentiert dabei, dass die falsche Auslegung zur Abschaffung der Riten führe: Sein Hauptthema sind die Riten, wobei die anagogische Interpretation ihrer Verteidigung dient. Es gibt allerdings eine Passage in seiner Schrift *Auf die Begrüßung durch die Hände*<sup>411</sup>, wo Stethatos direkt über die hermeneutische Auseinandersetzung berichtet. Seine allegorische Interpretation des studitischen Ritus der Begrüßung durch die Hände werde durch die Anhänger des Literalsinnes verspottet werden. Stethatos bedient sich des Terminus θεωρία für seine Auslegung, der ein zentraler Terminus seiner Hermeneutik ist<sup>412</sup>. Somit kann man den letzten Passus als deutlichen Beleg für eine rein hermeneutische Auseinandersetzung festhalten, in der der Ritus sekundär thematisiert wird.

In der Forschung werden die liturgischen Traktate des Stethatos im Rahmen einer Auseinandersetzung mit dem Patriarchen Kerularios betrachtet<sup>413</sup>. Man hat aber bisher

<sup>409</sup> *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 1, 1–2; *Halleluja* (Darrouzès), 11, 3–6; 14, 9–12. Stethatos akzeptiert auch den Literalsinn und sagt, dass er ihn zunächst anführe, damit er nicht aussehen würde, als ob er Unsinn rede, *a. a. O.*, 12, 4–5: „Ἀλλ’ ἵνα μὴ δόξωμέν σοι ἐκ προοιμίων παραλογίζεσθαι“.

<sup>410</sup> *A. a. O.*, 11, 5–6: „οἷς οὐδὲν ἐρευνᾶται τῶν βαθέων τοῦ Πνεύματος“. Zur Tiefe des Geistes in der Hermeneutik des Stethatos siehe 2. 6. 1. 3. In Bezug auf die dritte liturgische Schrift *Auf die Begrüßung durch die Hände* kommentiert Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 494, Anm. 1 folgendermaßen: „La rédaction admet une certaine suite et l’intention de Nicétas, à propos du salut, est encore de répondre à des détracteurs des coutumes monastiques et de montrer la nécessité de les juger avec les yeux de l’âme d’après leur signification symbolique.“ Er sieht einen gemeinsamen Nenner in den drei Abhandlungen, die Ermunterung zur geistigen Interpretation, wodurch die Gegner der studitischen Riten bekämpft würden. Dies setzt mithin eine hermeneutische Auseinandersetzung voraus.

<sup>411</sup> *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 10, 2–6: „Ἡ δὲ γε θεωρία τῆς τούτου πράξεως τοῖς πλέον μὲν τῶν ὀρωμένων φαντασθῆναι μὴ δυναμένοις μωρία ἐστί, μὴ εἰδόντι ὅτι πνευματικός ἐστιν ὁ νόμος καὶ πνευματικοῖς πνευματικά, κατὰ τὸν Παῦλον, συγκρίνομεν“. Mehr zu diesem Passus siehe in 2. 3. 2. 2. Zur Verspottung der anagogischen Interpretation siehe 1. 4. 6.

<sup>412</sup> Siehe in 2. 2. 1.

<sup>413</sup> Angold, „Renewal“, S. 238; Lauritzen, „Areopagitica“, S. 200, 204–205; Krausmüller, „Establishing“, S. 109–110, 113. Lauritzen datiert die Abhandlungen zwischen 1043 und 1054, *a. a. O.*, S. 200–201, 203–204. Metzler, *Eustathios*, S. 264 nimmt an, dass Stethatos die studitische Kleidung „gegen den sonstigen kirchlichen Usus und gegen aktuelle Kritik verteidigte.“ Die Kontroverse zwischen Kerularios und die Studiten um den Gürtel wird durch Petros III., Patriarchen von Antiocheia in seiner *Epistola ad Michaellem Cerularium*, 17, berichtet: „ἐν τῇ ἐναγεστάτῃ [sic] μονῇ τοῦ Στουδίου ζώννυνται οἱ διάκονοι πρᾶγμα ποιοῦντες ἐκκλησιαστικῇ παραδόσει ἀνακόλουθον. καὶ ὅρα, ὅπως πολλὰ κοπιάσας καὶ σπουδάσας τὴν τοιαύτην οὐκ ἡδυνήθης ἐκκόψαι μονολόγιστον συνήθειαν.“ Metzler betrachtet die Verteidigung des Stethatos im Rahmen einer allgemeineren Entwicklung,

die Tatsache kaum thematisiert, dass es sich bei ihrer überlieferten Fassung um eine neue Bearbeitung durch Stethatos handelt, wie er selbst explizit anführt<sup>414</sup>. Darrouzès<sup>415</sup> machte darauf aufmerksam und versuchte deswegen die überlieferte Fassung der liturgischen Abhandlungen nicht präzise zu datieren; er parallelisierte sie mit der Amtszeit der Stethatos als Abt, als er auch die *Hypotyposis* verfasste, durch die das liturgische Leben der Mönche im Studioskloster geregelt wurde und sah sie somit eventuell als ihre Ergänzung. Darrouzès stellte dabei einen weniger polemischen Ton dort fest, wo eher die Spiritualität der Liturgie hervorgehoben wird. Deswegen datierte er sie mit Vorbehalt ans Ende des Lebens des Stethatos, wie erwähnt, während seines Hegumenates, oder als er als der spirituelle Führer des Klosters betrachtet wurde. Ich würde dieser Ansicht nicht folgen, wobei allerdings die Amtszeit des Stethatos jedoch früher datiert werden muss<sup>416</sup>.

Die Annahme der neuen Ordnung im Studioskloster reicht als Erklärung für die Entstehung der neuen Fassung nicht aus. Man muss sie nicht auf die inneren Angelegenheiten des Klosters zurückführen. Stethatos argumentiert darin zumindest indirekt gegen die Abschaffung der Riten, was von Mönchen in Klöstern nicht verlangt werden konnte. Es muss daher die Frage der Ursache für diese Bearbeitung beantwortet werden. Stethatos sagt dabei, dass er den Ritus des Gürtels durch eine neue Fassung deutlicher mit Prosa und abgekürzten Worten erklären werde<sup>417</sup>. Man muss somit annehmen, dass die erste Fassung in dichterischer und analytischer Form<sup>418</sup> verfasst wurde, was eventuell wegen Komplexität ihr Verständnis erschwerte.

---

wobei die Liturgieauslegung aus Angelegenheit der Kleriker eher eine monastische Tradition wurde; das Studioskloster spielte dabei eine fundamentale Rolle, *a. a. O.*, S. 265 und Anm. 38, dort weitere Literatur. Laut Delouis allerdings, *Stoudios*, S. 264–265: „Nous ne savons pas grand chose du contexte de la dispute, et le motif nous semble aujourd’hui bien futile“. Die Kontroverse betraf auch die Streichung des Namens des Theodoros Studites aus dem *Synodikon* durch Kerularios, siehe Angold, *ebd.*, Lauritzen, *a. a. O.*, S. 204–205 und 4. 2. 2. 3. Zu *Synodikon* siehe Kazhdan, „Synodikon of Orthodoxy“: „a liturgical document produced after the Triumph of Orthodoxy (843) and before 920, probably on the basis of earlier *synodika*. The first part, *eucharistia* (thanksgivings), expresses gratitude to the Lord and praise of those who fought against his adversaries [...] The second, ‘negative,’ part contains anathemas against various heretics. From the end of the 11th C. the church enlarged the *Synodikon* by including anathemas of contemporary heresiarchs [...] The last known recension is of 1439.“

<sup>414</sup> *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 1, 3–6. Siehe den Text im Folgenden.

<sup>415</sup> Darrouzès, *Nicetas Stéthatos, Einleitung*, S. 13, 24.

<sup>416</sup> Siehe dazu *Das Kolophon des Stethatos, die Daten aus seinem Leben und abschließende Betrachtung* im Abschnitt 4. 2. 2. 1.

<sup>417</sup> *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 1, 1–6: „Ἡ ζώνη τῶν καθ’ ἡμᾶς διακόνων οὐχ ὡς δοκεῖ τισι περιττή τις ἐστίν ἢ λόγου χωρίς, ἀλλ’ ἀρχαιότυπος τῶν ἀποστόλων ὑπάρχει παράδοσις, καθὼς ἐν τῇ θεωρίᾳ τοῦ πονηθέντος ἡμῖν λόγου περὶ ταύτης πλατύτερον ἀπεδείξαμεν καὶ νῦν πεζῶ καὶ συντετμημένῳ τῷ λόγῳ σαφέστερον δείκνυμεν.“

<sup>418</sup> Die dichterische Tätigkeit des Stethatos ist auch in der *Vita Symeonis*, Abschnitt 136, belegt, wo er als Schöpfer von Kanones auf Theodoros Studites und Hymnen auf Symeon dem

Die Bezugnahme auf die Unklarheit erklärt allerdings die Entstehung der neuen Fassung nur zum Teil. Das Thema der neuen Fassung muss tiefer analysiert werden. Zunächst ist die folgende Annahme nicht auszuschließen: Obwohl Stethatos im angeführten Passus nur auf das Thema des Gürtels Bezug nimmt<sup>419</sup>, meint er eventuell unter dem Gedanken der neuen kürzeren und bearbeiteten Edition alle drei liturgischen Abhandlungen: Es ist möglich, dass drei Schriften bereits vorher existierten, die in der uns überlieferten Fassung zusammen revidiert wurden. Man könnte allerdings auch die Hypothese aufstellen, dass nur die erste mit dem Thema des Gürtels in einer älteren Fassung vorher existierte<sup>420</sup> und eine neue Schrift verfasst wurde, die sie mit den zwei anderen, die vollkommen neu waren, zu einer Abhandlung<sup>421</sup> verband. Dann wäre anzunehmen, dass Stethatos die erste Schrift wegen der Verfassung der zwei anderen revidierte, um sie mit ihnen zu vereinheitlichen. Es ist außerdem nicht auszuschließen, dass die drei Abhandlungen ein Brief oder die eine davon ausmachen, wenn man die Anrede φιλότης in der Abhandlung *Auf die Begrüßung durch die Hände* berücksichtigt<sup>422</sup>. Dies fungiert als ein zusätzliches Indiz der Vereinheitlichung der Abhandlungen zu einer neuen durch Stethatos.

Ich denke, dass der tatsächliche Entstehungsgrund für die neue Fassung neue Gegner sind. Beide angeführten Hypothesen können ihn erklären. Der erste Fall, wo alle Abhandlungen vorher existierten und danach revidiert wurden, setzt höchstwahrscheinlich neue Kämpfer der studitischen liturgischen Riten voraus. Die Bearbeitung kann als ein Mittel zur besseren Argumentation gegen sie vermutet werden. Man kann

---

Neuen Theologen erwähnt wird; er berichtet, *a. a. O.*, 11–14, dass er seine Gedichte einem ausgebildeten Mann zur Überprüfung bezüglich sowohl des Inhaltes als auch der Form vorlegte: Dies wäre ein Indiz dafür, dass vielleicht seine liturgischen Abhandlungen in Dichtung nicht ähnlich wie seine Hymnen bearbeitet wurden und somit mangelhaft bezüglich der Form waren. Stethatos wird auch ein Kanon auf Nikolaos von Myra zugeschrieben, *In sanctum Nicolaum*; siehe dazu den textkritischen Apparat, *a. a. O.*, S. 179 und den Kommentar, Schirò, Komines, *Analecta Hymnica Greaca*, S. 805–806. Zu einer der Handschriften, Pal. gr. 138, der den Kanon Stethatos in margine zuschreibt, siehe D’Aiuto, „Manoscritto“, S. 149–171, hier S. 168. Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 14, bezweifelt die Zuschreibung an Stethatos und schlägt Niketas von Paphlagon für die Autorschaft vor. Siehe auch Schirò, Komines *a. a. O.*, S. 795 und Anm. 3, zu einem anderen Kanon an Nikolaos, den Kominis als *In sanctum Nicolaum* (4), *a. a. O.*, S. 96–115 ediert und dessen Akrostichis den Namen Niketas darstellt; Kominis bezweifelt die Autorschaft des Stethatos, siehe *a. a. O.*, S. 795, zur Literatur.

<sup>419</sup> Siehe den Text oben.

<sup>420</sup> Man könnte sich dabei auf die Quellen über den Konflikt berufen, die nur den Gürtel als Thema der Auseinandersetzung anführen, siehe oben, Anm. 413.

<sup>421</sup> Siehe Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 494, Anm. 1, zur Auffassung, dass zumindest die letzten zwei liturgischen Schriften einheitlich zu betrachten sind. Ich denke, dass Darrouzès damit auch die erste Schrift meinte, denn sie schließt mit derselben Phraseologie wie die zweite, vgl. *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 5, 13–14 und *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 10, 12–13.

<sup>422</sup> *A. a. O.*, 1–2: „Τοῦτο οὖν ἐστὶν, ὃ φιλότης, τοῦ διὰ τῶν χειρῶν ἀσπασμοῦ τὸ μυστήριον.“

dabei freilich auch die alten Gegner annehmen; Stethatos antwortete dann auf ihre Kritik an seiner ersten Fassung mit der neuen Schrift; es kann sich aber auch sowohl um Leute des Patriarchats als auch parallel um gelehrte Laien handeln, welche die ersteren beeinflussen. Aber auch die zweite Hypothese, nach der nur die erste Schrift über den Gürtel vorher existierte, führt zur Schlussfolgerung über die neuen Gegner. Dieser Fall würde meine Hypothese der neuen Auseinandersetzung sogar stärken, zumal man dann eine erneute Bezweiflung mehrerer studitischer Riten als Ursache der Verfassung der neuen Abhandlung mit den zwei Themen (Begrüßung, Halleluja) und die neu bearbeitete Fassung mit dem Thema des Gürtels annehmen könnte; dabei könnten unter den Gegnern des Stethatos nicht Leute der Kirche wie beim ersten Konflikt unterstellt werden.

Die Gegner des Stethatos sind m. E. in den Gelehrten oder zumindest in Leuten der Kirche des elften Jahrhunderts zu suchen, die, wie erwähnt, durch die ersteren stark beeinflusst waren. Das Beispiel des Gregorios, der für eine neue Ordnung in der Liturgie bezüglich der Aufstellung der Laien und ihres Rechtes auf die Schau der Liturgie plädierte<sup>423</sup>, ist ein starkes Indiz, dass die Gelehrten sich nicht nur in theoretische Angelegenheiten der Kirche einmischen wollten, sondern auch Einfluss auf die liturgische Praxis auszuüben versuchten. M. Grünbart kommentiert die angeführte Anrede und meint, dass sie auf das Vorhaben des Autors verweist, sich als Gelehrter darzustellen<sup>424</sup>. Daraus schließe ich, dass Stethatos wahrscheinlich seine Abhandlungen an Gelehrten richtet, und versucht, auch sich selbst durch Hochsprache auszudrücken; dies befindet sich im Einklang mit seiner gängigen Ausdrucksweise bei seiner Argumentation mit den Gelehrten<sup>425</sup>. Ich würde dann die uns überlieferten Abhandlungen später als Lauritzen in die Zeit datieren, als die Studiten mit Kerularios versöhnt waren und der Patriarch sich der Mystik zuwandte, nämlich nach 1054<sup>426</sup>.

Die Revidierung entweder der ganzen Werke oder eines davon, falls neue Werke anzunehmen sind, kann zum Gedanken führen, dass die Entstehung eines neuen Konfliktes mit den Gelehrten statt dem Patriarchen diese neue Fassung verursachte,

---

<sup>423</sup> Siehe mehr im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>424</sup> Grünbart, *Formen*, S. 118: „Das Abstraktum φίλος („Freund“) hingegen ist in der Anrede als antike Reminiszenz anzusehen, es drückt sich darin aber mehr die Gelehrtheit des Briefschreibers als eine intendierte Nuance aus.“ Siehe dazu auch *a. a. O.*, S. 91–92. Die Anrede geht laut Grünbart auf Platon zurück und wird auch durch Psellos zweimal verwendet. Grünbart vermutet auch, *a. a. O.*, S. 92, dass die Verwendung nicht nur wegen der Nachahmung der Antiker, sondern auch durch die Tatsache ist, dass der Briefwechsel ein Dialog sei und Platon „als der Dialogschriftsteller schlechthin galt“. Allerdings bemerkt Grünbart, *a. a. O.*, S. 92: „Die Verwendung von φίλος ist an keine bestimmte gesellschaftliche Gruppe gebunden, jeder – vom Gewürzhändler bis zum Abt – kann mit dieser freundschaftlichen Anredeform angesprochen werden, und es zeigt sich, dass Freundschaft jedwede Hierarchie überwindet.“

<sup>425</sup> Siehe 4. 2. 2, etwa in den Abschnitten *Die Kritik an den ἀναγωγικοί* in 4. 2. 1. 2, auch *Stellungnahme des Stethatos zu ἔμφασις* in 4. 2. 2. 2.

<sup>426</sup> Siehe dazu in 3. 3. 2. 2.

oder ihn zumindest nicht ausschließen. Die Hypothese einer neuen Auseinandersetzung würde ich allerdings vor allem mit der Argumentation und der Terminologie des Stethatos in diesen liturgischen Schriften begründen: Er bedient sich dabei wie in seinen Briefen *An Gregorios* desselben Kernpunktes seiner Argumente, der Kritik am Literalsinn<sup>427</sup>. Wie ich zeige<sup>428</sup>, versteht Stethatos unter dem Literalsinn die rhetorische und philosophische Bearbeitung und Interpretation der biblischen und patristischen Texte; somit zielt er auf die Gelehrten seiner Zeit, die diese Methode beim Umgang mit den biblischen und patristischen Texten verabsolutierten. Stethatos verwendet in den liturgischen Abhandlungen eine ähnliche Terminologie wie in seinen Briefen *An Gregorios*<sup>429</sup>. Außerdem führt Stethatos in seinen liturgischen Abhandlungen auch das Argument der Verspottung als hermeneutisches Argument an, das er auch in seiner Argumentation gegen die Gelehrten in anderen Werken verwendet<sup>430</sup>. Ich denke, dass das Ziel der Gelehrten nicht nur die Abschaffung oder Modifizierung der Riten an sich war, sondern auch der Hermeneutik, der diese Riten dienten, weil sie von ihnen als sinnlos angesehen wurden: Wenn ihre anagogische Interpretation als ungültig nachgewiesen werden könnte, wäre der Weg zu ihrer Abschaffung wegen ihrer Unbrauchbarkeit frei<sup>431</sup>.

Eine parallele Politik des Patriarchats gegen die studitischen Riten würde ich nicht ausschließen, besonders wenn man die Argumentation des Stethatos bezüglich des Ritus des Gürtels der Diakone im Studioskloster berücksichtigt: Dabei unterscheidet und trennt er ihn vom entsprechenden Ritus in der Hagia Sophia deutlich<sup>432</sup>. Dies könnte die Annahme untermauern, dass das Patriarchat den studitischen Ritus mit dem der Hagia Sophia vereinheitlichen wollte. Es ist dabei allerdings kein Zufall, dass Stethatos die καθολικὴ ἐκκλησία den Laien, die Kirche des Studiosklosters dagegen, wo auch die studitischen Sitten durchgeführt werden, deutlich den Mönchen zuordnet: „Εἰ δὲ ἄλλως μὲν ἐν τούτῳ τὰ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας **τῶν λαϊκῶν**, ἄλλως δὲ τὰ τῆς ἡμετέρας ἔχει **τῶν μοναχῶν**, θαυμαστὸν οὐδέν.“<sup>433</sup> Stethatos verbindet die Hagia Sophia und ihren Ritus mit den Laien, obwohl er sich auf liturgische Themen bezieht, welche Kleriker betreffen. Dies könnte ein weiteres Indiz sein, dass die Abhandlung sich gegen neue Feinde wendet, nämlich die (gelehrten) Laien, und nicht gegen den Patriarchen.

Ich denke, dass man die Argumentation des Stethatos in einer anderen Problematik sehen muss, die später als die erste Fassung der Abhandlungen zu datieren ist, als die

<sup>427</sup> Siehe 1. 2.

<sup>428</sup> Siehe in 1. 2. 2 und 1. 2. 5.

<sup>429</sup> Siehe außer dem oben angeführten Abschnitt auch 2. 3. 2. 3. Siehe auch 2. 6. 1. 8; *Kritik an der Patristik* in 4. 1. 2. 4.

<sup>430</sup> Siehe 1. 4. 6, dort auch die Passus aus den liturgischen Abhandlungen und den anderen Werken.

<sup>431</sup> In 4. 2. 3. 3 werde ich weiter thematisieren, inwiefern auch Psellos als Faktor der Auseinandersetzung in den liturgischen Abhandlungen betrachtet werden kann.

<sup>432</sup> Siehe *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), Abschnitt 4, wo Stethatos explizit auf den entsprechenden Ritus der Hagia Sophia Bezug nimmt, und 5. Zum Einfluss des Ritus der Hagia Sophia überall im Reich im elften Jahrhundert siehe 3. 3. 2. 2 und 3. 3. 2. 3.

<sup>433</sup> *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 4, 1–3, Hervorhebung G. D.

Gelehrten eine besondere Rolle spielten. Unter diesem Gesichtspunkt gewinnen die Abhandlungen eine besondere, wichtige Rolle bei der Hypothese der hermeneutischen Diskussion im elften Jahrhundert, denn sie weisen deutlicher den allgemeinen Rahmen auf, der als Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Stethatos und Gregorios gilt.

#### 1. 4. 4 Πνευματικοί, ψυχικοί und ἀναγωγικοί

Die allgemeine Auseinandersetzung im elften Jahrhundert kann man auch anhand einiger Argumente des Stethatos bezüglich der Allegorie/Allegorese feststellen. In seiner Konzeption der θεωρία akzeptiert Stethatos nicht die Allegorie, nämlich die philologische Methode der Übertragung des Sinnes aus einem Wort auf ein anderes, so dass etwas durch etwas anderes gesagt werden kann. In einem Passus, im Werk *Über das Paradies*, wo er seine Allegorese des Paradieses als die Seele des Menschen verteidigt, bezieht er sich sowohl auf die Anhänger des Literalsinnes als auch auf Allegoristen:

„τοῖς δέ γε λοιποῖς [...] μωρία ἔσται ἀναγινωσκομένη [die Allegorese des Paradieses als die Seele] **ψυχικοῖς οὖσι** κατὰ τὸν θεῖον Ἀπόστολον· Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ Πνεύματος· μωρία γὰρ αὐτῷ ἔσται, μὴ εἰδότες ὅτι ὁ νόμος πνευματικὸς ἐστὶ καὶ πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνομεν·“ οἱ καὶ **ἀναγωγὴν** ταύτην, **ἀλλ’ οὐ θεωρίαν τῆς ἀληθείας καλέσουσιν**“<sup>434</sup>.

Stethatos identifiziert die Anhänger des Literalsinnes mit dem ψυχικός des *1. Kor. 2: 14*<sup>435</sup>. Aus der Bibelstelle entnimmt er den Vorwurf, dass sie die Dinge des Geistes für Unsinn halten würden; auf dergleichen Weise würden sie auch seine Allegorese als Dummheit kennzeichnen<sup>436</sup>. Stethatos informiert uns mithin ausdrücklich, dass die Verteidiger des Literalsinnes als Argument gegen andere hermeneutische Methoden die Ablehnung der Allegorese verwendeten, die hier höchstwahrscheinlich durch den Terminus ἀναγωγή gemeint wird; darunter verstanden sie nach Stethatos auch die Methode der Mystiker. Darauf gehe ich genauer im Folgenden ein.

In einem anderen parallelen Passus identifiziert Stethatos diejenigen, die seine allegorische Methode verwenden, mit den πνευματικοί, und die Anhänger des Literalsinnes wiederum mit den ψυχικοί des *1. Kor. 2: 14–15*:

„Πνευματικῶς συγκρινομένης τῆς θείας Γραφῆς, καὶ πνευματικοῖς ἀνακαλυπτομένων τῶν ἐν αὐτῇ θησαυρῶν διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου, **οὐ δύναται ψυχικὸς ἄνθρωπος τὴν τούτων ἀνακάλυψιν δέξασθαι**. Πλέον τῆς ἀκολουθίας τῶν αὐτοῦ λογισμῶν, μὴ καταδεχόμενος ἕτερόν τι νοῆσαι ἢ ἀκοῦσαι παρ’ ἐτέρου λεγόμενον· οὐδὲ γὰρ ἔχει τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῷ, τὸ ἐρευνῶν τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ, καὶ

<sup>434</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 12–20, Hervorhebung G. D.

<sup>435</sup> In *3. Zenturie*, 6, PG 120, 901D–904A identifiziert er ähnlich die ψυχικοί mit denjenigen, die den tieferen Sinn der Hl. Schrift nicht verstehen können und zitiert dazu *1. Kor.*, 2: 14. Stethatos lehrt auch dabei, dass die ψυχικοί auch nicht durch andere unterwiesen werden wollen, die über die Tiefen des Geistes sprechen. Zur Bezeichnung der göttlichen Weisheit als ψυχική siehe 1. 3.

<sup>436</sup> Dazu siehe 1. 4. 6.



γινῶσκον τὰ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου τὸ ὑλικόν, τὸ ζήλου καὶ φθόνου μεστὸν, ἔριδός τε καὶ διχοστασίας ἀνάπλεων, οὗ χάριν καὶ μωρία αὐτῶ ἐστι, τὸ τὴν διάνοιαν ἐρευνᾶν, καὶ τὸν νοῦν ἀνιχνεύειν τοῦ γράμματος. Γινῶναι γὰρ μὴ δυνάμενος ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται πάντα τὰ τῆς θείας Γραφῆς, κατὰ τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, καταμωκᾶται τῶν συγκρινόντων ταῦτα πνευματικῶς, καὶ οὐ πνευματικούς, οὐδὲ ὑπὸ θείου Πνεύματος ἀγομένους, ἀλλ' ἀναγωγικούς τοὺς τοιούτους καλῶν, ὅσον τὸ κατ' αὐτὸν, διαστρέφει, καὶ ἀνατρέπει, ὡς ὁ Δημῆς ἐκεῖνος, τοὺς λόγους αὐτῶν, καὶ τὰ θεῖα νοήματα<sup>437</sup>.

Die Verwendung des Terminus πνευματικοί wird dadurch erklärt, dass die Auslegung und die Entdeckung der Schätze der Bibel durch die Wirkung des Heiligen Geistes vollbracht und nur geisterfüllten Menschen verliehen wird<sup>438</sup>; dabei wird auch die Methode des Vergleiches geistiger Texte mit anderen geistigen Texten auf der Basis von 1. Kor. 2: 13 vorgeführt<sup>439</sup>. Es kommen in diesem Passus andere wichtige Themen vor, hauptsächlich die Auffassung der Auslegung als eine Entdeckung mystischen Sinnes<sup>440</sup> und ihre Bezugnahme mit dem Terminus θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πράγματα<sup>441</sup>.

Im hier diskutierten Passus<sup>442</sup> wird auch der Vorwurf des Stethatos gegen die ψυχικοί wiederholt, dass sie die mystischen Ausleger weder als πνευματικοί, noch als vom Heiligen Geist geführt bezeichnen würden, sondern ἀναγωγικοί nennen würden. Was ist genauer darunter zu verstehen?

Man muss berücksichtigen, dass Stethatos bei seinem Angriff gegen die ἀναγωγή so argumentiert, dass sie als eine verbreitete Tendenz in den Kreisen der Gelehrten dargestellt wird. Dies kann unter anderem dadurch bewiesen werden, dass sich sein Werk *Über das Paradies*, worin die Referenzen zu den ἀναγωγικοί vorkommen, sich an ein breites Lesepublikum richtet, das nicht nur Mönche und Kleriker umfasste. Wenn Stethatos sich in seinem Werk gegen den Vorwurf wehren will, er sei ἀναγωγικός oder treibe ἀναγωγή, so kann man dies auch als eine Widerspiegelung der kulturellen Atmosphäre seiner Zeit betrachten. Dabei wurde einerseits die ἀναγωγή von vielen Laien getrieben und andererseits besaß sie eine besonders wichtige Stelle: Sie konnte als Methode viele Gelehrten und Würdenträger der Kirche beeinflussen.

Einer weiteren Passage zufolge hätten die alten echten Mystiker, worunter auch Symeon der Neue Theologe verstanden wird, ihre Hymnen „οὐκ ἐκ μαθημάτων δὲ

<sup>437</sup> 3. Zenturie, 78, PG 120, 996B–C, Hervorhebung G. D. Siehe mehr zu anderen Aspekten dieses wichtigen Passus für die Hermeneutik des Stethatos in den Abschnitten 1. 2. 1; 1. 2. 3. 5; 1. 3; 1. 4. 5; 1. 4. 6; 2. 3. 1. 2; 2. 3. 1. 3; „Πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες“ und *Vergleich und Offenbarung* in 2. 3. 2. 2; *Ἐρευνα/ἐξέταση* und *Aktivität und Passivität bei der Untersuchung* in 2. 3. 2. 3; 2. 3. 2. 4; 2. 6. 1. 1; 2. 6. 1. 3; 2. 6. 1. 4. Die Kritik an den ἀναγωγικοί im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>438</sup> Siehe zur Pneumatologie als Grundlage und Methode der Hermeneutik des Stethatos im Abschnitt 2. 3. 1. 3.

<sup>439</sup> Siehe dazu in 2. 3. 2. 2.

<sup>440</sup> Siehe in 2. 3. 1.

<sup>441</sup> Siehe dazu in 2. 3. 2. 1 und 2. 6. 1. 7.

<sup>442</sup> 3. Zenturie, 78, PG 120, 996B–C.

ἀναγωγῆς“ verfasst, sondern durch Askese, Wachheit der Tugenden und Erleuchtung des Heiligen Geistes<sup>443</sup>. Dabei kann auch mit „φιλοσοφία τῶν τῆς ψυχῆς τρόπων“ auch die Allegorese gemeint werden<sup>444</sup>. Allerdings ist auch hierbei die Feststellung wichtig, dass Stethatos (als Jünger Symeons) sich gegen die ἀναγωγή stellt.

Ich werde die Problematik anhand des Vergleiches mit der Hermeneutik des Psellos tiefer thematisieren<sup>445</sup>. Im zweiten Kapitel thematisiere ich außerdem die Problematik des Terminus und der Konzeption der ἀναγωγή, wo Stethatos sie kritisiert<sup>446</sup>. Dabei handelt es sich allerdings hauptsächlich um eine chronologische und intertextuelle Untersuchung. Ich werde im zweiten Teil meiner Untersuchung die Problematik der Kontextualisierung der Konzeption erörtern. Es handelt sich um die Frage der Identität der ἀναγωγοί und die Klärung der Konzeption ἀναγωγή, gegen die Stethatos argumentiert. Ich hebe hier die Feststellung hervor, dass die hermeneutische Auseinandersetzung auch anhand dieser Passus belegt wird.

#### 1. 4. 5 Φυσικὰ ἔννοιαι und Hermeneutik

Ich möchte hier den Verweis des oben aufgeführten Passus aus der 3. Zenturie<sup>447</sup> auf die Syllogistik betonen. Der Verweis deutet zusammen mit den anderen schon angeführten Elementen auf eine allgemeine Auseinandersetzung um die Hermeneutik hin. Als Ausleger akzeptieren die ψυχικοί die Enthüllung geistiger Sinne nicht; sie folgen nur der Syllogistik ihrer eigenen Gedanken.

Was die Quelle des Stethatos dabei betrifft: Die Phrase mit dieser Eigenschaft (ψυχικός)<sup>448</sup> erscheint in einer Katene<sup>449</sup> und in einem Brief des Isidoros Pelusiotes<sup>450</sup>, fast wörtlich gleich. Es ist mir bisher kein Verweis auf irgendwelche Beziehung des Stethatos zu Isidoros oder zur Katene bekannt. Die Datierung der letzteren ins elfte Jahrhundert würde m. E. ihre Identifizierung als Quelle des Stethatos leichter erlauben.

<sup>443</sup> Auf das Buch der göttlichen Hymnen (Kambylis), 11, 164–169.

<sup>444</sup> Siehe in 2. 3. 2. 1.

<sup>445</sup> Siehe Die Kritik an den ἀναγωγοί im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>446</sup> Siehe vor allem 2. 3. 1. 1.

<sup>447</sup> 3. Zenturie, 78, PG 120, 996B–C.

<sup>448</sup> „Πλέον τῆς ἀκολουθίας τῶν αὐτοῦ λογισμῶν, μὴ καταδεχόμενος ἕτερόν τι νοῆσαι ἢ ἀκοῦσαι παρ’ ἐτέρου λεγόμενον“.

<sup>449</sup> Catena Pseudo-Oecumenii, Supplementum, Cramer (Hrsg.), Catenae, Bd. 5, S. 461, Zeilen 24–27: „Σαρκικούς καλεῖ ἡ γραφή τοὺς εἰς τὰ τῆς σαρκὸς πάθη κατολισθήσαντας. ψυχικούς δὲ τοὺς παρὰ τῆς ἀκολουθίας τῶν λογισμῶν μὴ δὲ καταδεχομένους. πνευματικούς δὲ τοὺς τῷ θεῷ καὶ πνευματικῷ χαρίσματι κεκοσμημένους.“ Hervorhebung G. D. Die Handschrift (Bodl. Auct. T. 1. 7 [= Misc. 185]), die den Text überliefert, stammt aus dem elften Jahrhundert, siehe Coxe, Catalogi, S. 739.

<sup>450</sup> Brief 1395, Zeilen 1–6: „Σαρκικούς καλεῖ ἡ Γραφή τοὺς εἰς τὰ τῆς σαρκὸς κατολισθήσαντας, ψυχικούς δὲ τοὺς πέρα τῆς ἀκολουθίας τῶν λογισμῶν μηδὲν καταδεχομένους. πνευματικούς δὲ τοὺς θεῷ καὶ πνευματικῷ χαρίσματι κεκοσμημένους, τὴν τε τῶν λογισμῶν ἀκολουθίαν ἀναβεβηκότας, καὶ τὰ ὑπὲρ φύσιν φανταζομένους.“ Hervorhebung G. D.

Der Methode der Mystiker wird die Syllogistik („ἀκολουθία τῶν λογισμῶν“) der Gelehrten entgegengestellt. A. Rigo<sup>451</sup> parallelisiert dieses Kapitel des Stethatos mit der anathematisierten Lehre des Theodoros Diakonos, der 1094/1095 durch die Synode Konstantinopels verurteilt wurde<sup>452</sup>. Nach dem entsprechenden Anathema 7/26 lehrte Theodoros die absolute Ablehnung der Bibel ab, indem er annahm, dass es sich nur um Papier und Tinte gehandelt habe und dass nur seine eigenen Interpretationen zu berücksichtigen seien, die durch mystische Offenbarungen hervorgebracht worden seien. Stethatos lehnt allerdings den Buchstaben nicht absolut ab, sondern hierarchisiert ihn<sup>453</sup>. Die Kritik des Stethatos richtet sich außerdem gegen die Gelehrten seiner Epoche, was seine Argumentation mit der des Theodoros kaum vergleichbar macht. Rigo berücksichtigt zudem kaum die anderen wichtigen hermeneutischen Aspekte des 78. Kapitels des Stethatos, die seine Argumentation viel komplizierter als die des Theodoros nachweisen. Man muss schließlich berücksichtigen, dass Stethatos, wie dargestellt, aus älteren Quellen schöpft.

Stethatos sagt in einem anderen Passus, er wolle bei der Auslegung seinen eigenen natürlichen Begriffen („φυσικαὶ ἔννοιαι“) nicht folgen: „ταῖς φυσικαῖς ἡμῶν ἐννοίαις ἐξακολουθῆσαι μὴ βουληθέντες“.<sup>454</sup>

Es handelt sich um einen Passus aus seinem Brief *An Niketas Synkellos III*. Stethatos hatte seine Trilogie dem Synkellos zur Überprüfung gesandt<sup>455</sup>; dabei gab es Fragen des Synkellos bezüglich einiger Thesen in der Trilogie, auf die Stethatos antwortet. Er verteidigt dabei seine Angelologie in einem Passus seiner Schrift *Über die Seele*, wo er über den Himmel als den Ort der Engel lehrt<sup>456</sup> und stützt sich auf Ioannes Damaskenos<sup>457</sup>. Diese Lehre wurde auch durch Gregorios bezweifelt, worauf Stethatos mit seinem Brief an *Gregorios I*<sup>458</sup> antwortet. Stethatos bedient sich auch dabei ähnlicher Argumentation: Er beruft sich auf Ioannes Damaskenos<sup>459</sup> und den Verzicht der menschlichen logischen Tätigkeit des Verstandes<sup>460</sup>.

<sup>451</sup> „Diacono“, S. 308–309.

<sup>452</sup> Siehe zu Theodoros und seine Verurteilung, Rigo, *a. a. O.*, S. 293–297. Zum Text der Verurteilung siehe Gouillard, „Procès“, S. 52–56.

<sup>453</sup> Siehe 2. 3. 1. 6.

<sup>454</sup> *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 2, 7.

<sup>455</sup> Siehe *An Niketas Synkellos I*.

<sup>456</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 8, 6–10.

<sup>457</sup> *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 2, 4; siehe zum Verweis *Dogmatik als geoffenbarte θεωρία*, im Abschnitt 2. 3. 1. 2.

<sup>458</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), Abschnitte 6–11.

<sup>459</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 10, 1–5, wo er auf *Expositio fidei*, 14 und 40 verweist; es handelt sich um die Abschnitte 14 und 20 der *Expositio fidei*, siehe Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 256, den textkritischen Apparat.

<sup>460</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 10, 6–9: „Οὐ γὰρ ἐφ’ ἑαυτῶν τι λέγειν τολμῶμεν, ἀλλ’ ἐν πᾶσι θείοις καὶ ἀνθρωπίνοις πράγμασι τοῖς πρὸ ἡμῶν πατράσι καὶ διδασκάλοις ἰσοφωνοῦμεν, τὰ αὐτὰ ἐκεῖνοις ὁμοίως διδάσκοντες“.

Der Terminus *ἐννοια* gehört einer wichtigen Konzeption des Stethatos an, die mit der mystischen Interpretation zusammenhängt<sup>461</sup>; hier wird jedoch im eher philosophischen Sinn eingeführt. Somit führt er einen Terminus ein, der in der Philosophie auch als *κοινὰ ἔννοια* oder *πρόληψις* vorkommt, aus der epikureischen und stoischen Philosophie herkommt und vom Mittelplatonismus, Neuplatonismus und der christlichen Literatur<sup>462</sup> übernommen wurde. Ihm zufolge besitzen alle Menschen einige gemeinsame angeborene grundlegende Ideen (z. B. das Gute, Gott usw.). Dies gründet sich auf der Tatsache des Wahrnehmungsvermögens, das in allen Menschen existiert und anhand des Materials der Empfindung die Hervorbringung grundlegender Ideen verursacht. Sie sind naive Konzeptionen, weil sie spontan hervorgebracht werden und mithin nicht das Ergebnis philosophischen Denkens. Sie werden jedoch als wahr akzeptiert und dienen als Grundlagen der Philosophie, woraus komplexere Ideen gedacht werden können, und werden als Kriterium der Wahrheit oder Beweis der Existenz Gottes anerkannt<sup>463</sup>.

Es ist nicht leicht, die Quelle des Stethatos bei der Verwendung dieses Terminus zu lokalisieren. Meines Erachtens ist es wahrscheinlich, dass wir sie im Werk des Ioannes Damaskenos finden, weil er die *Expositio fidei* sehr oft als Quelle seiner Lehre benutzt. Die Anthropologie des Damaskenos, insbesondere die Lehre vom Gedächtnis, in der der

<sup>461</sup> Siehe 2. *Zenturie*, 70, PG 120, 933C–D; 90, PG 120, 945B. Siehe dazu 2. 6. 1. 5.

<sup>462</sup> Siehe z. B. Origenes, *Romans*, X, 16–17: „δύναται δὲ νῦν νόμος νοεῖσθαι καὶ ὁ κατὰ τὰς φυσικὰς ἐννοίας.“ Eusebios von Kaisareia, *Historia Ecclesiastica* I. IV. 4: „ἀλλ’ εἰ καὶ νέοι σαφῶς ἡμεῖς καὶ τοῦτο καινὸν ὄντως ὄνομα τὸ Χριστιανῶν ἀρτίως παρὰ πᾶσιν ἔθνεσιν γνωρίζεται, ὁ βίος δ’ οὗν ὁμῶς καὶ τῆς ἀγωγῆς ὁ τρόπος αὐτοῖς εὐσεβείας δόγμασιν ὅτι μὴ ἑναγχος ὑφ’ ἡμῶν ἐπιπέπλασται, ἐκ πρώτης δ’ ὡς εἰπεῖν ἀνθρωπογονίας φυσικαῖς ἐννοίαις τῶν πάλαι θεοφιλῶν ἀνδρῶν κατωρθοῦτο, ὧδέ πως ἐπιδείξομεν.“ Gregorios von Nyssa, *Contra Eunomium*, III. I. 95: „οὐ γὰρ ψεύδεται περὶ τούτων ἀκουσίως παρ’ αὐτοῦ προσριφεῖς ὑπὲρ τῆς ἀληθείας ὁ λόγος, ὅτι οὐκ ἂν ἐκλήθη υἱός, μὴ τῆς φυσικῆς τῶν ὀνομάτων ἐννοίας ἐπαληθευούσης τὴν κλῆσιν.“ Ioannes Damaskenos, *Expositio fidei*, 34, 9–10: „Δεῖ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἡ τῶν νοητῶν ἀντίληψις οὐ γίνεται, εἰ μὴ ἐκ μαθήσεως ἢ φυσικῆς ἐννοίας, οὐ γὰρ ἐξ αἰσθήσεως.“ Den Terminus findet man auch in Katenen, siehe z. B.: *Catena in Evangelium S. Joannis*, Cramer (Hrsg.), *Catena*, Bd. 2, S. 184, 1–4: „Ἀμμωνίου Πρεσβυτέρου. Ὁ Κύριος τὰ λογικὰ αὐτοῦ κτίσματα ἀπὸ φυσικῶν ἐννοιῶν φωτίζει εἰς τὸ πεισθῆναι ὅτι ἔστι Θεός· στοχαζομένους ἐκ τῆς τῶν κτισμάτων αὐτοῦ καλλονῆς καὶ εὐταξίας τὸ ὑπερανέχον τῆς αὐτοῦ δυνάμεως.“ Zur patristischen Literatur siehe auch Lampe, *Lexicon*, S. 1494, unter dem Lemma *φυσικός*, wo unter der zweiten Kategorie von Bedeutungen, nämlich „*natural, produced or caused by nature, innate*“, als Unterkategorie der hier diskutierte Fall vorkommt: „*φ. ἐννοιαὶ innate ideas*“. Dabei werden Zitate aus Iustinos (Grundlagen der Ethik), Klemens von Alexandria (Idee Gottes), Origenes (ebenso) und der angeführte Passus aus Eusebios herangezogen.

<sup>463</sup> Schofield, „Preconception“, S. 283–308, vor allem 291–298 (zu Stoa und Epikureer mit Schwerpunkt dem Begriff Gott); Algra, „Theology“, S. 157–158 (zu Stoa und Epikureer); Sharples, *Stoics*, S. 20–21 (zu Stoa und Epikureern); Jedan, *Virtues*, S. 29 (zu Stoa); Van den Berg, „Time“, passim, vor allem siehe Abschnitte II: *Stoic common notions and Epicurean preconceptions*, S. 102–104 und III: *Common notions in Plotinus*, S. 104–108 (zu Stoa, Mittel- und Neuplatonismus mit Schwerpunkt auf dem Begriff der Zeit); Malherbe, „Structure“, S. 813–815, 818 (zu Athenagoras und Alkinoos aus dem Mittelplatonismus).

Terminus vorkommt, die ihn als eine natürliche Fähigkeit des Menschen zum Lernen präsentiert, wäre eine plausible Basis. Stethatos argumentiert dabei nämlich um die menschlichen kognitiven Fähigkeiten, eine Thematik, die der Lehre des Ioannes näher steht.

Bei Stethatos kommt auch die variierende Formel φυσικὰ νοήματα oder κινήματα am Anfang der Schrift *Über die Hierarchie* vor<sup>464</sup>. Diese Formel entspricht mehr dem System mystischer Begriffe<sup>465</sup>, die Stethatos verwendet, kann jedoch mit dem Terminus φυσικὰ ἔννοιαι als deren Synonym betrachtet werden. Dabei handelt es sich nicht direkt um eine Diskussion über die biblische oder liturgische Hermeneutik. Es wird auf die Lehre von der gemeinsamen Begegnung (σύνοδος) und der Äquivalenz (ὁμοταγής) zwischen der himmlischen und kirchlichen Hierarchie Bezug genommen<sup>466</sup>. Es wird auch die eschatologische Lehre gemeint, dass jeder Gläubige eine Gabe erhält, die derselben Gabe eines Ranges der Engel entspreche. Nach seinem Tod, gesetzt den Fall, er habe dieser Gabe genügt, nehme er eine Stelle im gleichen entsprechenden Rang der Engel ein. Diese Themen wurden in den vorigen Abschnitten zusammenfassend dargestellt<sup>467</sup>. Der Passus verweist freilich auf die gesamte Schrift, die dies darlegt. Der Zugang zu diesen Lehren setzte jedoch eine hermeneutische Handlung voraus: Sie wird als der Aufstieg des Intellekts von den sinnlichen zu den geistigen Sinnen aufgefasst.

<sup>464</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 5, 1–9: „Ὅπως δὲ πραγματικῶς ἐν θεῖᾳ τοῦτο γίνεται ἐνεργείᾳ, προσέχειν ἀξιῶ τὸν τούτοις ἐντυγχάνοντα τῇ τῆς ἱστορίας τῶν ῥηθησομένων ὑποταγῇ, ἣν οὐκ ἐξ ἡμετέρων συλλογισμῶν ἢ νοημάτων, ἀλλ’ ἐκ τῶν θεοφράστων λογίων τοῦ ἀρεοπαγίτου καὶ θεσπεσίου Διονυσίου ἐρανισάμενοι κατεσκευάσαμεν ὡς ἐνόν. Ἀλλὰ τὸν νοῦν τῶν φυσικῶν ἄραντες κινήματων καὶ νοημάτων τοῖς ὑπὲρ φύσιν, εἰ βούλεσθε μαθεῖν τίς ἢ ἐμὴ σύνοδος καὶ τίς ἢ εὐωχία τῆς ἐμῆς ἀμβροσίου τραπέζης, ἐμβατεύειν ἰθύνετε“.

<sup>465</sup> Zur Diskussion des Terminus im Abschnitt 2. 6. 1. 4.

<sup>466</sup> Zur Konzeption der Hierarchie des Stethatos siehe van Rossum, „Reflections“; Golitzin, „Anarchy“; Rigo, *Monaco*, Einleitung, S. XXXVIII–XXXIX, L–LI, LIV; Louth, „Reception“; Puprura, *God*, S. 79–103.

<sup>467</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), Abschnitte 2 bis 4. Constas, „State“, S. 101, Anm. 32, meint, dass diese Lehre eine Antwort des Stethatos auf die Bezweiflung seiner Lehre in seiner Schrift *Über das Paradies* ist, dass die Seelen nach dem Tod nicht im Paradies von Eden gelangen. Stethatos lehrt darüber jedoch explizit nur in seinem Brief *An Gregorios III*; diese Eschatologie ist freilich eine Wirkung seiner Konzeption über das Paradies, die im Werk *Über das Paradies* vorkommt. Das letzte Werk befindet sich somit in einem mittelbaren Verhältnis zur durch Constas angeführten eschatologischen Lehre. Siehe dazu z. B. *Vergleich mit Bibelstellen*; *Ἐξάπλωσις, Synonymie und Analogie* im Abschnitt 2. 3. 2. 2 und Abschnitt 2. 6. 2. 2. Dadurch wäre dann die Schrift *Über die Hierarchie* nach der Schrift *Über das Paradies* verfasst, was in der Forschung nicht akzeptiert wird, siehe dazu *Zur Datierung der Trilogie* im Abschnitt 4. 2. 2. 1. Ich denke auch jedoch, dass die eschatologische Lehre des Stethatos in der Schrift *Über die Hierarchie* mit der Problematik über das Paradies von Eden in Zusammenhang steht. Vielleicht wurde umgekehrt die Lehre in *Über die Hierarchie* bezweifelt, worauf Stethatos mit seiner Schrift *Über das Paradies* antwortet.

Man muss bedenken, dass bei Stethatos die Interpretation auch der Bibel und Liturgie als eine Handlung des Aufstieges (ἀναγωγή)<sup>468</sup> verstanden wird, weswegen auch dieser Passus der Hermeneutik-Diskussion mit eingeschlossen werden kann<sup>469</sup>.

Auch trifft man im angeführten Passus dasselbe Argument in Bezug auf die Interpretation der Kirchenväter, das Stethatos im oben aufgeführten Passus aus dem *An Niketas Synkellos III* verwendet: Er sagt, er habe bei der Anfertigung der Abhandlung nicht seine eigenen Gedanken, sondern die eines Kirchenvaters, Dionysios Areopagites, verwendet. Der Terminus erscheint hier ebenfalls ohne hermeneutischen Kontext, geht es jedoch indirekt auch hierbei um Auslegung, weil, obwohl dieser Begriff von der Abfassung eines Werkes berichtet, durch hermeneutische Terminologie ausgedrückt wird: Stethatos meint durch ἱστορία nicht einfach die Erzählung<sup>470</sup>, sondern schöpft parallel den Terminus ἱστορία aus der antiochenischen exegetischen Schule, wo er einerseits den Literalsinn bedeutete<sup>471</sup> und andererseits genau bei der Interpretation das Aufpassen auf die ἱστορία gefordert wurde<sup>472</sup>, wie dies Stethatos in diesem Passus auch fordert. Wenn dies bestätigt werden kann, handelt es sich dabei um das erste und einzige Mal, wo Stethatos den Terminus im hermeneutischen Kontext verwendet<sup>473</sup>. Stethatos will dabei den Buchstaben, nämlich den Text des Pseudo-Areopagites nicht ablehnen, sondern sieht ihn als eine fundamentale Voraussetzung zur θεωρία an.

#### 1. 4. 5. 1 Φυσικαὶ ἔννοιαι und Kanonistik

Durch diese Betrachtung könnte man auch annehmen, dass Stethatos die φυσικαὶ ἔννοιαι mit den λόγοι οἰκεῖοι, den eigenen Auslegungen, identifiziert, deren Anfertigung der *Kanon 19* des zweiten Trullanischen Konzils verbietet, oder zumindest davon abbringt<sup>474</sup>. Stethatos beruft sich in einem anderen Werk auf diesen Kanon<sup>475</sup>, und zwar als fundamentales Kriterium der richtigen Auslegung der Bibel<sup>476</sup>.

<sup>468</sup> Obwohl Stethatos, wie ich zeige, sich dieses Terminus in der Hermeneutik nur einmal bedient.

<sup>469</sup> Siehe mehr dazu in 2. 3. 1. 6.

<sup>470</sup> Siehe Lampe, *Lexicon*, S. 678, Lemma ἱστορία, unter C: „narrative, history“.

<sup>471</sup> Siehe a. a. O., S. 678–679, unter C. 3: „literal sense of scripture (v. ἀναγωγή, θεωρία)“, wo sie dem allegorischen bzw. anagogischen Sinn gegenübergestellt wird.

<sup>472</sup> Siehe Young, „Exegesis“, S. 347–351. Sie betont, dass die ἱστορία der antiochenischen exegetischen Schule nicht auf eine quasi historisch-kritische Methode zurückzuführen ist, welche die Historizität der Erzählungen überprüft. Es handelt sich um das treu Bleiben der Narration der Bibel, die als ein Spiegel höherer moralischen und dogmatischen Wahrheiten angenommen wird. Die Historizität der Narration wurde allerdings nicht bezweifelt, wie dies bei der alexandrinischen Allegorese geschah.

<sup>473</sup> Siehe mehr dazu in 2. 3. 1. 6.

<sup>474</sup> *Kanon 19* des zweiten Trullanischen Konzils, S. 33, 13–18: „ἀλλὰ καὶ εἰ γραφικὸς ἀνακινήθει λόγος, μὴ ἄλλως τοῦτον ἐρμηνεύεωσαν ἢ ὡς ἂν οἱ τῆς ἐκκλησίας φωστῆρες καὶ διδάσκαλοι διὰ τῶν οἰκείων συγγραμμάτων παρέθεντο· καὶ μᾶλλον ἐν τούτοις εὐδοκμεῖωσαν ἢ λόγους οἰκεῖους συντάττοντες, ἔστιν ὅτε πρὸς τοῦτο ἀπόρως ἔχοντες ἀποπίπτοιεν τοῦ προσήκοντος.“

Der Kanon redet allerdings von einer angeblichen, wahrscheinlichen und nicht absoluten, unbedingten Unzulänglichkeit bei der Produktion eigener hermeneutischer Gedanken, was die Strenge seines Verbotes wesentlich vermindert. Die Fähigkeit des Menschen wird nämlich als möglicherweise unzulänglich („ἔστιν ὅτε πρὸς τοῦτο ἀπόρως ἔχοντες“) beschrieben und eventuell an sich nicht als problematisch. Auf Grund der Gefahr jedoch, dass sie bei der Interpretation als nicht ausreichend erscheinen könnte, wird ihre Verwendung verboten. Die falsche Interpretation wird als eine mögliche Entwicklung und nicht als Gewissheit dargestellt. Dies wird auch durch die Verwendung des Optativs („ἀποπίπτειν“) bestätigt.

Diese Gefährlichkeit der eigenen Interpretation verweist mich auf die analoge Warnung des Stethatos vor dem schlüpfrigen Weg des Literalsinnes, der, wie ich zeige, nicht nur die wörtliche Auslegung an sich meint, sondern auch und vielmehr den Einsatz von Philosophie und Rhetorik<sup>477</sup>. Es ist auch wichtig, dass der Kanon im Fall der Interpretation durch die eigenen Gedanken von der Gefahr des Sturzes (ἀποπίπτειν) redet, die uns an die entsprechende Lehre des Stethatos bei seiner Kritik des Buchstabens erinnert. Das ganze System der Begriffe (φυσικὰ ἔννοιαι, φυσικὰ νοήματα) hängt m. E. auch mit der Lehre der verbotenen Beschauung im Paradies zusammen, die auch die Hermeneutik betrifft und nur den Fortgeschrittenen erlaubt ist, während sie den nicht Gereinigten verboten wird<sup>478</sup>.

Stethatos verwendet allerdings im Werk *Über die Grenzen des Lebens*, wo der Text des Kanons vorkommt, die hier thematisierte Phrase<sup>479</sup> nicht, die von der Gefährlichkeit der Anfertigung eigener Traktate zur Auslegung spricht. Dies muss jedoch im Rahmen der vorsichtigen Verwendung der Zitate durch Stethatos erläutert werden<sup>480</sup>: Die Anführung der Phrase, die, wie erwähnt, die eigenen Interpretationen an sich nicht verurteilt, würde seine Warnungen an Manuel abmildern und er hätte somit sein Ziel nicht erreicht, die Laien von der öffentlichen Auslegung der Bibel abzubringen. Somit muss man die Ansicht für treffend halten, dass Stethatos sich der Anschauung des Kanons über die eigene Interpretation als an sich unproblematisch bewusst und sogar von ihr beeinflusst war. Das Argument *e silentio* reicht mithin nicht aus, um sein Unkenntnis davon zu untermauern.

Dies könnte uns eventuell helfen, die Aussage des Stethatos, er folge seine φυσικὰ ἔννοιαι nicht, besser zu erläutern. Bei Stethatos werden nämlich an sich die eigenen hermeneutischen Leistungen des Menschen nicht abgelehnt; dies kann man sich besser vorstellen, wenn man die oben vorgeführte Passage aus *Über die Hierarchie*<sup>481</sup> berück-

---

<sup>475</sup> *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 32, 7–20.

<sup>476</sup> Siehe 2. 4. 3. 2.

<sup>477</sup> Siehe in *Ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>478</sup> Siehe dazu in *Die verbotene φυσικὴ θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>479</sup> „καὶ μᾶλλον ἐν τούτοις εὐδοκιμεῖωσαν ἢ λόγους οἰκείους συντάττοντες, ἔστιν ὅτε πρὸς τοῦτο ἀπόρως ἔχοντες ἀποπίπτειν τοῦ προσήκοντος.“

<sup>480</sup> Siehe dazu 1. 3, auch 3. 3. 1. 2.

<sup>481</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 5, 6–9.

sichtigt: Dort wird nämlich nicht so sehr ein Misstrauen oder eine Ablehnung der natürlichen Begriffe (φυσικὰ νοήματα) gefordert, sondern von der Erhöhung („ἄραντες“) aus diesen Begriffen berichtet. Durch den Begriff des Aufstieges muss nämlich eher an eine Hierarchisierung zwischen Buchstaben und Geist und nicht an eine vollkommene Verweigerung der Sinnlichkeit gedacht werden<sup>482</sup>. Wegen der Unsicherheit, die bei dazu nicht ausreichend vorbereiteten Auslegern erscheint, ist ihnen jedoch nicht zu trauen.

### 1. 4. 5. 2 Die φυσικαὶ ἔννοιαι in der Literatur des elften Jahrhunderts

Der Terminus φυσικαὶ ἔννοιαι hat sich als ein wichtiges Element in der Hermeneutik des Stethatos erwiesen. Ich werde ihn im Folgenden in der Literatur des elften Jahrhunderts untersuchen. Er muss als Teil der allgemeineren Auseinandersetzung in diesem Zeitraum betrachtet werden.

Die negative Beurteilung oder zumindest die Neutralisierung des Terminus durch Stethatos hängen mit den Entwicklungen in der byzantinischen Geistesgeschichte zusammen, wo er in der Hermeneutik der Gelehrten seiner Epoche verwendet wird. Die Negation der φυσικαὶ ἔννοιαι muss nämlich im Rahmen der Kritik gegen diejenigen, die ihren Gedanken folgen, also die ψυχικοί, als eine Einheit mit dieser Kritik betrachtet werden. Ich denke, dass Stethatos darin die Entgegensetzung der Gelehrten zum mystischen Ideal annahm, was auch das Vorhandensein einer allgemeinen Auseinandersetzung um die Hermeneutik bestätigen kann. Die Hermeneutik des Psellos musste dabei eine fundamentale Rolle spielen.

In der Epoche des Stethatos erscheint der Terminus auch bei anderen Autoren. Ich werde im Folgenden einige Fälle darstellen, um seinen Gebrauch durch Stethatos besser darzustellen.

#### Symeon der Neue Theologe

Einige Jahre zuvor, kommt er einmal in der 4. *ethischen Rede* des Symeon Neuen Theologen vor:

„Πάλιν δὲ εἰ μὴ ἐξ ὅλης ψυχῆς, ἐξ ὅλης καρδίας, κατὰ τὰς φυσικὰς ἐννοίας καὶ κατὰ τὴν προσοῦσαν ἡμῖν φιλικὴν ἀγάπην καὶ διάθεσιν, ἀγαπήσει αὐτόν [Gott] πρότερον, ἰδεῖν οὐ καταξιοῦται αὐτόν.“<sup>483</sup>

Hier erscheint der Terminus im Rahmen der stoischen Ethik, die auch in der christlichen Literatur zu finden ist<sup>484</sup>, die über in allen Menschen vorhandene allgemeine ethische Prinzipien lehrt, vor allem über das Prinzip des Guten. Bei Symeon gewinnt der Terminus allerdings eine Erweiterung und wird ins Thema der christlichen Liebe zu Gott eingebettet: Symeon zufolge gibt es im Menschen die φυσικαὶ ἔννοιαι, die zusammen mit seiner in ihm vorhandenen Liebe und freundlichen Stimmung als Fundament der

---

<sup>482</sup> Siehe dazu im Abschnitt 2. 3. 1. 6.

<sup>483</sup> Zeilen 573–576.

<sup>484</sup> Siehe den Passus aus Eusebios aus Kaisareia in 1. 4. 5.



Erfüllung des Gebotes zur Liebe Gottes gelten<sup>485</sup>. Es ist interessant, dass Symeon die entsprechende Bibelstelle *durch* diesen Terminus auslegt: Er gründet die dabei geforderte Liebe Gottes auf ihm. Die natürlichen Konzeptionen dienen als Maßstab („κατὰ τὰς φυσικὰς ἐννοίας“) zur Praktizierung des ersten Gebotes und gewinnen demnach eine deutliche positive und sogar in der Spiritualität Symeons grundlegende Bedeutung: Symeon lehrt in diesem Passus, dass nur durch die Einbehaltung dieser Prinzipien, auf denen sich die Liebe Gottes gründet, die Schau Gottes möglich sei, die bei ihm eine fundamentale theologisch-mystische Konzeption ist<sup>486</sup>.

Diese Auffassung steht im Einklang mit den meisten oben angeführten patristischen Verwendungen des Terminus, die ihn als im Einklang stehend mit den analogen kirchlichen Lehren betrachten. Die Kirchenväter übernahmen ihn nämlich nicht nur im Rahmen der Ethik (Eusebios, Origenes), wo ihre Deutung mehr als bei Symeon der stoischen Auffassung von einem allmenschlichen ethischen Bewusstsein ähnelt, sondern auch bei der Gotteserkenntnislehre, wo er als ein Begriff zum Ausdruck der Konzeption der natürlichen Theologie vorkommt (Katene). Auch dient er der anthropologischen Lehre des Lernens (Ioannes Damaskenos) und sogar der polemischen Dogmatik (Gregorios von Nyssa)<sup>487</sup>. Was vielleicht bei Symeon als neu erscheint, ist seine Einbettung durch die Ethik in die Mystik.

Bei Stethatos taucht der Terminus im Rahmen der Hermeneutik auf, ist jedoch indirekt in dieselbe Richtung mit Symeon zu betrachten, weil bei Stethatos die Auslegung einen Teil der Spiritualität ausmacht: Es geht um den Aufstieg durch die Materialität in die geistige Welt, der als höchstes Ziel die mystische Vereinigung mit Gott und seine Schau setzt. Bei Stethatos gewinnt jedoch der Terminus keine explizite positive Wertung: Die φυσικὰ ἐννοιαὶ werden entweder als Hindernis zur richtigen Auslegung betrachtet oder zumindest als etwas Gefährliches dem man nicht trauen darf. Wichtig ist dabei die Feststellung, dass er sie im Vergleich mit der Auslegung eines Kirchenvaters, Ioannes Damaskenos, als weniger wichtig einschätzt. Diese Einstellung verweist auf die Lehre der Kritik am Buchstaben.

Man muss dabei die Frage stellen, ob das Vorkommen des Terminus im Werk Symeons durch eine Interpolation des Stethatos zu erklären ist. Die neutrale oder sogar negative Einstellung des Letzteren im Gegensatz zu seiner positiven Hervorhebung von Symeon erschwert jedoch die Unterstützung einer solchen Hypothese. Eine solche Annahme wäre nur denkbar, wenn man die Hinzufügung als den Teil eines Versuches des Stethatos betrachten würde, den Abhandlungen Symeons einen mehr philosophischen Stil zu geben.

---

<sup>485</sup> Vgl. Mk. 12: 30.

<sup>486</sup> Zur Schau Gottes bei Symeon dem Neuen Theologen, die den Kernpunkt seiner Mystik ausmacht, siehe Fraigneau-Julien *Sens*, S. 99–195; Alfeyev, *Symeon*, S. 218–225; Mantzari-rides, „Visione“. Zu den Lichtvisionen bei Symeon und Stethatos siehe Literatur in Golitzin, „Angels“, S. 140–141, Anm. 53.

<sup>487</sup> Siehe die Passus aus der Patristik und aus der Katene in 1. 4. 5.

## Psellos

In einigen philosophischen Schriften des Psellos herrscht bei der Verwendung des Terminus die Vorstellung eines natürlichen menschlichen Vermögens zum Denken, das ohne Lernen und Philosophie funktioniert, dessen Wirkung die Hervorbringung einiger Ideen ist, die allen Menschen gemein sind<sup>488</sup>.

Der Terminus erscheint auch in einigen theologischen Vorlesungen des Psellos<sup>489</sup>. In seiner Vorlesung *Theol.* 2. 33 verwendet er den Terminus in negativer Bedeutung: Die heidnischen Philosophen seien nämlich „φυσικαῖς ἐννοίαις“ gefolgt, um Gott zu begreifen und zu nennen, was als eine Wanderung beschrieben wird: „ἐκαστος γὰρ ταῖς φυσικαῖς ἐννοίαις περιπλανώμενος ὁ πέπονθεν κατωνόμασεν.“<sup>490</sup> Dies stehe im Gegensatz zu den Definitionen und den Regeln der evangelischen Philosophie, die genau regele, welche Termini man bei der christlichen Theologie verwenden dürfe<sup>491</sup>. Psellos sieht mithin die φυσικαὶ ἔννοιαι nicht als naive Ideen, sondern als philosophische Konzeptionen.

Der Terminus φυσικαὶ ἔννοιαι kommt in weniger negativem Sinn in einer weiteren Vorlesung aus seinen *Theologica* vor, der sich auf einen Passus der Rede *In Pentecosten* des Gregorios Theologos bezieht<sup>492</sup>. Die Schüler des Psellos fragten auf Grund des Passus bei Gregorios nach einer Auslegung der Erzählungen über die Wunder der Speisung der Fünftausend durch fünf Brote<sup>493</sup> und der Viertausend durch sieben Brote<sup>494</sup>. Sie wollten wissen, warum im ersten Fall Christus durch fünf Brote Fünftausend und im zweiten durch sieben Brote Viertausend gespeist habe.

Psellos interpretiert die zweimalige Nennung der Zahl fünf (fünf Brote und Fünftausend) in der ersten Erzählung als eine Anspielung auf die Lehre, die aus den φυσικαὶ ἔννοιαι hervorgehe, die gemäß der Wahrnehmung der fünf Sinne erworben werde<sup>495</sup>. Psellos zufolge müssen diejenigen Fünftausend genannt werden, die weder den Intellekt („οἱ γὰρ μὴ πρὸς τὸν νοῦν ἀναβάντες“)<sup>496</sup> noch die Vereinigung mit Gott erreicht hätten, sondern sich durch die Vielzahl der Sinne zerstreuen würden. Sie würden Gott dementsprechend verstehen, was ihnen die fünf Sinne als Material zur Erkenntnis gewähren würde. Es würden auch fünf Brote aufgeführt, weil jeder Sinn eine entspre-

<sup>488</sup> Siehe *Phil. min.* 1. 54, 26; *Phil. min.* 2. 12, 26: „φυσικὴ ἔννοια ἢ [ἀδιδάκτως πᾶσι προσοῦσα]“. Im zweiten Fall handelt es sich um ein Zitat aus Nemesios, *De Natura hominis*, S. 69, 13–14. Siehe auch *Theol.* 1. 85, 83–84, 90.

<sup>489</sup> Siehe zu den *Theologica* des Psellos in 4. 1. 2. 4.

<sup>490</sup> *Theol.* 2. 33, 55–56.

<sup>491</sup> *A. a. O.*, 56–64.

<sup>492</sup> *Theol.* 1. 78. Die Stelle der Rede des Gregorios: 4, PG 36, 433C.

<sup>493</sup> *Matth.* 14: 15–21.

<sup>494</sup> *Matth.* 15: 34–38.

<sup>495</sup> *Theol.* 1. 78, 40–41: „τὴν ἐκ τῶν φυσικῶν ἐννοιῶν καταλλήλως ταῖς αἰσθήσεσιν ὑπεμφαίνειν διδασκαλίαν“.

<sup>496</sup> Es geht um die neuplatonische Lehre des Aufstieges zum νοῦς, die erste Hypostase der neuplatonischen metaphysischen Kette des Seins. Mehr dazu siehe in *Die tatsächliche Stellungnahme des Psellos zu den φυσικαὶ ἔννοιαι und seine Hermeneutik* im 4. 1. 2. 4.

chende Nahrung durch das Wort erhalte<sup>497</sup>. Wichtig ist dabei festzustellen, dass Psellos mit den φυσικαὶ ἔννοιαι ebenfalls nicht nur die naiven Ideen meint, die durch die Sinne hervorgebracht werden, sondern theologische Konzeptionen<sup>498</sup>. Die Tatsache, dass sie nur als ein Produkt der Sinne angenommen werden, ist kein Hindernis, sie auch als höhere Konzeptionen und nicht bloß als naive Ideen zu begreifen. Man kann, denke ich, dabei die *philosophischen* Gottesvorstellungen unterstellen, die in *Theol.* 2. 33 als φυσικαὶ ἔννοιαι angeführt werden.

Auch die zwölf Körbe der Erzählung würden mit der Sinnlichkeit zusammenhängen: Die Zahl zwölf werde als aus den Zahlen fünf und sieben bestehend dargestellt, wo die fünf die fünf Sinne und die sieben die Zeit<sup>499</sup> symbolisieren. Diejenigen nämlich, die Gott durch die Sinne suchen, würden weder die Zeit noch die Sinne überwinden können. Die Folge sei, dass sie, nachdem sie von den Worten der Sinne gesättigt seien, zu den „χρονικαὶ ἔννοιαι“ und der Vielseitigkeit der Sinne gelangen würden. Auch hierbei handelt es sich mithin um Gott, womit die φυσικαὶ ἔννοιαι mittelbar verbunden werden, dieses Mal um den Aufstieg zum Gott<sup>500</sup>. Wie ich im Folgenden zeige, ist bei Psellos dieses Wissen auf keinen Fall abzulehnen.

Die zweite Erzählung (sieben Brote, Viertausend) wird als „πολὺ κρείττων καὶ ὑψηλότερά“ charakterisiert. Sie symbolisiere die mystische Theologie, als die höchste Erkenntnis Gottes verstanden, und die Jungfräulichkeit, die als Voraussetzung der Theologie dargestellt wird<sup>501</sup>.

Ich werde diese Anführungen des Psellos in *Die tatsächliche Stellungnahme des Psellos zu den φυσικαὶ ἔννοιαι*<sup>502</sup> und in *Vergleich mit Stethatos bezüglich der Konzeption der φυσικαὶ ἔννοιαι*<sup>503</sup> auswerten und sie der entsprechenden des Stethatos gegenüberstellen.

<sup>497</sup> *Theol.* 1. 78, 36–51.

<sup>498</sup> A. a. O., 41–45: „οἱ γὰρ μὴ πρὸς τὸν νοῦν ἀναβάντες μηδὲ τῆς θείας ἀξιωθέντες ἐνώσεως, ἀλλὰ τῷ πλήθει διαχεόμενοι τῶν αἰσθήσεων, πεντακισχίλιοι ἂν εἰκότως κληθεῖεν, δι’ ὧν δὴ ὁρῶν τε καὶ ἀκούοιεν ὁσφραίνοντό τε καὶ γεύοιντο καὶ ἄπτοινο **τὸν γενεσιουργὸν ἀναλόγως κατανοοῦντες**.“ Hervorhebung G. D.

<sup>499</sup> Wegen der Struktur der Zeit, die sich auf einem Zyklus und einer Abfolge von sieben Tagen basiert.

<sup>500</sup> A. a. O., 52–60: „Τί δὲ κορεσθέντες ἐσχήκασιν ὥστε ἔχειν περίττευμα; κοφίνους δώδεκα, οἱ δὲ εἰς τὸν ἑπτὰ καὶ τὸν πέντε διαιρούμενοι τὸν τε χρόνον ὑποσημαίνουν καὶ τὴν αἴσθησιν, διὰ μὲν τοῦ ἑπτὰ τὸν χρόνον ἑβδοματικῶς κυκλούμενον καὶ ἀνελιπτόμενον, διὰ δὲ τῶν πέντε τὴν αἴσθησιν. οἱ γὰρ διὰ τῶν αἰσθήσεων **πρὸς τὸν θεὸν** ἀναβαίνειν πειρώμενοι οὔτε τὸν χρόνον ὑπερπεπηδήκασιν οὔτε τὴν αἴσθησιν ὑπερβεβήκασιν, ἐπεὶ πῶς ἄνθρωποι πολυμερῶς **περὶ τὸ θεῖον** κινούμενοι καθαρῶς ἂν γνοῖεν τὸν νοῦν καὶ τὴν τοῦ αἰῶνος ἀμέρειαν; διὰ ταῦτα καὶ κορεσθέντες τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως λόγων, εἰς τὰς χρονικὰς ἀποπερατοῦνται ἐννοίας καὶ τὸ πολυμερές τῆς αἰσθήσεως.“ Hervorhebung G. D.

<sup>501</sup> A. a. O., 61–78.

<sup>502</sup> Siehe in 4. 1. 2. 4.

<sup>503</sup> Siehe in 4. 2. 1. 2.

## 1. 4. 6 Verspottung und Neid

Die Veröffentlichung der anagogischen Interpretation wird nach Stethatos Ironie und Verspottung der Gegner hervorrufen<sup>504</sup>. Es handelt sich um einen verallgemeinerten Konflikt zwischen Mystikern und Gelehrten. Diese Ansicht wird auch durch die Verwendung des Verbs „καταμωκάται“<sup>505</sup> von Stethatos untermauert: Sein Vorwurf gegen die Anhänger des Literalsinnes, dass sie die geistigen Ausleger verspotten würden, kann als eine Anspielung auf die Verleumder Symeons des Neuen Theologen betrachtet werden; dies gilt vor allem deswegen, weil Stethatos dieses Verb oder seine Derivate ständig bei seiner Argumentation gegen sie benutzt, um ihr polemisches Verhalten gegen Symeon zu beschreiben. In diesem Sinne verschiebt Stethatos die Kontroverse seiner Zeit auf eine Generation vor ihm, diejenige zwischen Symeon und Stephanos Synkellos, wie er sie in seiner *Vita Symeonis* beschreibt<sup>506</sup>.

Andererseits könnte man unter seinen angenommenen Verleumdern konservative kirchliche Instanzen spüren, die seine Methode als gegen die kirchliche Tradition gerichtet ablehnen. Man könnte nämlich eine Wiederbelebung oder sogar die Fortsetzung der Auseinandersetzung der Studitern, in diesem Fall Stethatos, mit dem Patriarchen Kerularios und seinem Kreis annehmen<sup>507</sup>. Wie ich oben dargestellt habe, muss man dabei eher Gelehrte oder ihren Einfluss auf die Leute der Kirche annehmen<sup>508</sup>.

Die allgemeine Auseinandersetzung kann man auch daraus erschließen, dass in den betreffenden Passus aus der 3. Zenturie, *Auf die Begrüßung durch die Hände, Über das Paradies* dieselbe Terminologie und dieselben Bibelstellen verwendet werden. Daraus kann man auch die Ausweitung der Anwendung der Argumente der Polemik gegen die wörtliche Bibelauslegung auch auf die liturgische Praxis folgern. In diesem angespannten Rahmen muss auch die Korrespondenz mit Gregorios angesehen werden, obwohl darin nicht explizit von der Verspottung geredet wird.

Dies gilt auch für einen anderen wichtigen psychologischen Faktor der Auseinandersetzung, den Neid. Stethatos warnt die mystischen Ausleger davor, dass sie durch ihre Tätigkeit, die in der Eröffnung des geistlichen Sinnes der Bibel besteht, von denjenigen werden angegriffen, welche die Kraft ihrer Worte beneideten<sup>509</sup>. Stethatos

<sup>504</sup> *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 10, 1–13, vor allem *a. a. O.*, Zeilen 2–4: „Ἡ δὲ γε θεωρία τῆς τούτου πράξεως τοῖς πλέον μὲν τῶν ὁρωμένων φαντασθῆναι μὴ δυναμένοις μωρία ἐστὶ“ (auf der Basis von *1. Kor. 2: 14*). Zur Thematik der Verspottung der geistlichen Auslegung der hl. Schrift siehe auch *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 1–22, vor allem Zeilen 14–15: „[die θεωρία des geistigen Paradieses] πλέον τῶν ὁρωμένων φαντασθῆναι μὴ δυναμένοις, μωρία ἔσται ἀναγινωσκομένη“.

<sup>505</sup> 3. Zenturie, 78, PG 120, 996C: „καταμωκάται τῶν συγκρινόντων ταῦτα πνευματικῶς“. Siehe auch *Halleluja*, (Darrouzès), 14, 10 und Metzler, *Eustathios*, S. 264, Anm. 33.

<sup>506</sup> Zu dieser Problematik siehe mehr im Folgenden.

<sup>507</sup> Siehe dazu 1. 4. 3.

<sup>508</sup> Siehe *ebd.*

<sup>509</sup> 3. Zenturie, 57, PG 120, 981D. Es ist interessant, dass in diesem Passus Stethatos sich an seinen Leser, den Mönch, richtet und ihn ermuntert, den Neid der Gegner nicht zu fürchten.

selbst suchte durch Korrespondenz bei der Anfertigung seiner Abhandlung *Über die Hierarchie* die Hilfe des Niketas Diakonos, so dass seine *θεωρία* der Hierarchie von denjenigen nicht geringschätzt würde, die die geistigen Menschen beneiden<sup>510</sup>.

Der Begriff des Neides ist bei der Auseinandersetzung des Stethatos mit den Gelehrten, vor allem bei der Verteidigung der Heiligkeit Symeons des Neuen Theologen, von wichtiger Bedeutung<sup>511</sup>. Hier wird er im Rahmen der hermeneutischen Auseinandersetzung verschoben, was eventuell eine Entwicklung in der Geistesgeschichte widerspiegelt, nämlich die Fortsetzung oder Erneuerung der Kontroverse, wobei sie mit den Termini früherer Jahre charakterisiert wird.

M. Hinterberger vertritt die Auffassung, dass Stethatos durch die Verteidigung Symeons gegen seine Gegner mit dem Argument des Neides sich selbst gegen seine eigenen Gegner verteidigt<sup>512</sup>. Stethatos parallelisiert laut Hinterberger die Beschreibung seines Lebens mit vielen Charakteristika des Lebens Symeons: Ende der Ausbildung im Alter von 14 Jahren, mystische Visionen, Anfertigung von Hymnen und Enkomia auf den geistlichen Vater, Angriffe wegen des Mangels an höherer Bildung, Angriffe gegen die Mystik und das Schüler-Lehrer-Verhältnis und Selbstdarstellung als echter, erleuchteter Theologe werden als gemeinsame Merkmale der Leben sowohl Symeons als auch des Stethatos in der *Vita Symeonis* vorgeführt. Hinterberger betont auch, dass in der Theologie Symeons der Neid als Motiv kaum vorkommt, vor allem als Argument gegen seine Gegner. Hinterberger debattiert bei den Fällen, wo der Terminus *φθόρος* oder seine Synonyme, vorkommen, den Aspekt der Hermeneutik nicht. So kann man feststellen, dass Stethatos sich selbst mit Symeon, was die theologische Argumentation betrifft, nicht völlig identifizieren lässt.

---

Dies führt zur Annahme, dass Stethatos die Verbreitung seiner hermeneutischen Auffassung erhoffte. Zu Neid, Streitsüchtigkeit und Zwietracht bei den Gelehrten in Zusammenhang mit ihrer Auslegungstätigkeit siehe auch 3. Zenturie, 78, PG 120, 996B und den Abschnitt 1. 3.

<sup>510</sup> *An Niketas Diakonos* (Darrouzès), Zeilen 20–21.

<sup>511</sup> Siehe dazu Hinterberger, *Phthonos*, S. 127, 163, 169, 255–256, 361–368. Hinterberger untersucht die Verwendung des Begriffes durch Stethatos im Rahmen der *Vita Symeonis* (Hausherr), *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* und *Gegen die Ankläger der Heiligen* in Bezug auf Symeon den Neuen Theologen. Dem Begriff begegnet man allerdings auch in anderen Werken des Stethatos, etwa in *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 48, 1 und vor allem in den *Zenturien*, wo m. E. viele Fälle von Anspielungen auf die Gegner Symeons durch das Argument des Neides und andere anzutreffen sind. Siehe z. B. 1. Zenturie, 27, PG 120, 864B–C und 3. Zenturie 58, 59, PG 120, 984A–985A; *a. a. O.*, 62, 63, 64, 65, 66, PG 120, 985C–989A. Hinterberger nimmt auch zusammenfassend Bezug auf die Lehre des Stethatos über den Neid im Allgemeinen und außerhalb des Kontextes der Verteidigung Symeons, *a. a. O.* S. 106–107 (*Über die Seele* (Darrouzès), 69, Eschatologie), 197–198 (*Gegen die Juden*, Darrouzès, 15, 3–9: Dämonologie), 370 (*Über die Seele* (Darrouzès), 69, 2–3: Seelenlehre).

<sup>512</sup> *Phthonos*, S. 369–370. Siehe auch Kuwabara, „Stages“, S. 211, der die Problematik des Neides sowohl auf die Feindschaft gegen Symeon als auch auf die Kontroverse des Stethatos mit Monomachos und auf die Kritik des ersteren gegen dessen außereheliche Beziehungen zurückführt. Kuwabara verwendet dabei nur Material aus den *Zenturien*.

## 2. Die θεωρία bei Stethatos

Ich werde in den folgenden Abschnitten die wesentlichen Elemente der θεωρία des Stethatos thematisieren, die er seiner Kritik am Literalsinn gegenüberstellt. Demnach muss man diese Lehre nicht nur in abstracto, sondern auch innerhalb seiner Auseinandersetzung mit den Gelehrten betrachten; dies wird z. B. durch seine Ermunterung zur Überwindung des Buchstabens ersichtlich. Ich analysiere dabei den Gegenstand, die Terminologie, den Begriff θεωρία und seine Methode, seine Grundlagen, die Ermunterung des Stethatos zur Überwindung des Buchstabens, die intendierten Objekte und die Voraussetzungen der θεωρία. Dabei treten die Briefe des Stethatos *An Gregorios* in den Vordergrund, denn sie machen den wesentlichen Teil seiner Hermeneutik aus. Stethatos äußert sich dabei nicht so oft mit Argumenten, wie dies bei seiner Kritik am Literalsinn festgestellt werden kann; man kann allerdings darin viele Elemente, vor allem wichtige hermeneutische Termini finden, die seine hermeneutische Konzeption der θεωρία untermauern. Ich werde sie systematisch untersuchen. Alle anderen Werke des Stethatos werden auch thematisiert, denn sie enthalten ebenfalls wichtige Konzeptionen.

### 2. 1 Zum Gegenstand der Auslegung

#### 2. 1. 1 Die Objekte der Interpretation: Πνευματικά

Stethatos bezeichnet in seinem Brief *An Gregorios I* die Objekte der Interpretation, d. h. die Bibel im Rahmen seiner Pneumatologie als geistig<sup>1</sup>. Die Konzeption ist auch in den Schriften *Über das Paradies*<sup>2</sup> und *Auf die Begrüßung durch die Hände*<sup>3</sup> belegt und betrifft somit auch die liturgischen Objekte. In den beiden letzten Schriften beruft er sich auf Bibelstellen aus den Briefen *An die Korinther*<sup>4</sup> und aus *An die Römer*<sup>5</sup>, wo Paulus über die geistige Eigenschaft der Objekte lehrt, die interpretiert werden müssen, und darüber, dass das Gesetz geistig sei. Damit will Stethatos über die Eigenschaft des Gegenstandes der Interpretation lehren: Es handelt sich um ein geistiges Feld, das durch eine entsprechend geistliche Methode thematisiert werden soll und um eine grundlegende hermeneutische Konzeption, die seine Auffassung der Methode der Auslegung wesentlich beeinflusst, wie ich in den folgenden Abschnitten darstellen werde<sup>6</sup>. Diese

---

<sup>1</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 3; 5, 18 („τὰ τοῦ Πνεύματος“).

<sup>2</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 19.

<sup>3</sup> *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 10, 5–6. Hierbei wird auch *Röm. 7: 14* zitiert.

<sup>4</sup> *1. Kor. 2: 13*, „πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες“. Stethatos paraphrasiert im selben Kontext, *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 16–19, auch *1. Kor. 2: 14*.

<sup>5</sup> *Röm. 7: 14*: „ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν“.

<sup>6</sup> Siehe 2. 3. 1. 3; 2. 3. 2. 2; *Aktivität und Passivität bei der Untersuchung* im Abschnitt 2. 3. 2. 3.

Eigenschaft darf mit den intendierten Objekten der Auslegung, dem geistigen Sinn nicht verwechselt werden<sup>7</sup>.

### 2. 1. 2 Die Symbolik bei Stethatos: αινίγματα und σύμβολα

In seiner Abhandlung *Über die Hierarchie* thematisiert Stethatos die Gleichartigkeit (ὁμοείδεια) der kirchlichen mit der himmlischen Hierarchie<sup>8</sup>. Er beruft sich auf Dionysios Pseudo-Areopagites und behauptet, dass sowohl die himmlische als auch die kirchliche Hierarchie auf dasselbe abzielen, nämlich die Vergöttlichung des Menschen und der Engel. Beide Hierarchien wurden durch Gott zur Erfüllung dieses Zieles geschenkt. Es besteht allerdings ein Unterschied: während die himmlische Hierarchie direkt und innerlich das Ziel erreiche, müsse dies die kirchliche äußerlich und indirekt durch sinnliche Symbole vollziehen<sup>9</sup>, die den Gläubigen durch die kirchliche Hierarchie gegeben werden<sup>10</sup>. Unter diesen sinnlichen Symbolen kommt die Bibel vor<sup>11</sup>. Dies wird dadurch erklärt, dass die Menschen nur durch die sinnlichen Dinge zu den geistigen Realitäten aufsteigen können<sup>12</sup>. Die Materialität wird somit völlig legitimiert. Andererseits soll man sie überwinden.

Die Überwindung findet durch die Nachahmung der Ränge, Ordnung und Charismen der himmlischen Hierarchie statt, die beiden Hierarchien gleich sind, wodurch die kirchliche mit der himmlischen Hierarchie vereinigt wird<sup>13</sup>. Bei der Bibelauslegung

---

<sup>7</sup> Siehe dazu den Abschnitt 2. 6.

<sup>8</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), Abschnitte 7 bis 14.

<sup>9</sup> Stethatos zitiert dazu in *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 7, 13–25 den Passus *De ecclesiastica hierarchia*, I, 2, S. 65 und in *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 9, 1–13 den Passus *De ecclesiastica hierarchia*, I, 4, S. 66–67.

<sup>10</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 10, 7–21. Stethatos zitiert dazu *De ecclesiastica hierarchia*, I, 5, S. 67–68.

<sup>11</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 9, 12–13: „οὐσία γὰρ τῆς καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχίας ἐστὶ τὰ θεοπαράδοτα λόγια.“ *A. a. O.*, 10, 11–16: „καὶ αὐτοὶ [die Hierarchen] δὲ ἀφθόνως ἐρῶντες ὡς θεοὶ τῆς τῶν μετ’ αὐτοὺς ἀναγωγῆς καὶ θεώσεως, αἰσθηταῖς εἰκόσι τὰ ὑπερουράνια [...] ταῖς ἐγγράφοις τε αὐτῶν καὶ ἀγράφοις μνήσεσι κατὰ τοὺς ἱεροὺς ἡμῖν ἔδοσαν θεσμούς,“ *a. a. O.*, 14, 6–13: „Ταύτης οὖν ἕνεκα τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως ἡ φιλόανθρωπος τελεταρχία [...] αἰσθηταῖς εἰκόσι τοὺς ὑπερουρανίους ἀνεγράψατο νόας ἐν ταῖς ἱερογραφικαῖς τῶν λόγων συνθέσεσιν, ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀναγάγοι διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητά [...]“, Hervorhebungen G. D. Es handelt sich um Zitate aus Pseudo-Dionysios, siehe die Verweise oben und in der übernächsten Anmerkung. Siehe zu dieser Lehre des Pseudo-Dionysios, welche die Bibel und die Liturgie als Gegenstände der θεωρία betrachtet, in Bornert, *Commentaires*, S. 68.

<sup>12</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 10, 18–21, wo *De ecclesiastica hierarchia*, I, 5, S. 68 zitiert wird, *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 13, 15–18, wo *De coelesti hierarchia* I. 3, S. 8 zitiert wird.

<sup>13</sup> Siehe *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 13, 9–18, wo Stethatos *De coelesti hierarchia* I. 3, S. 8 zitiert und *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 14, 6–15, wo *De coelesti hierarchia* I. 3, S. 9 zitiert wird.

handelt es sich um die ἀναγωγή<sup>14</sup>. Stethatos bedient sich dabei des Terminus ἀναγωγή und seiner Derivate<sup>15</sup>, um diesen Aufstieg zu bezeichnen. In diesem Aufstieg sieht Stethatos die Interpretation, obwohl er den Terminus ἀναγωγή für seine Hermeneutik nicht verwendet und sogar ablehnt<sup>16</sup>. Der Verzicht auf den Buchstaben und das Abzielen auf den geistigen Sinn des Stethatos, wozu auch seine Ermunterung dazu gehört<sup>17</sup>, muss genau in der Konzeption der Notwendigkeit der ἀναγωγή durch die Symbole betrachtet werden.

Somit erklärt sich die Verwendung der Termini αἰνigma und σύμβολον für die Texte durch Stethatos in seiner Hermeneutik, die auf diese Symbolik verweist. Das gleiche gilt für die einmalige Verwendung des Terminus ἀναγωγή. Auf dieser Konzeption gründet er seine gesamte Lehre zur Überwindung des Buchstaben.

Dabei kann man freilich parallel die Beschauung der Texte als eines der Objekte der φυσικὴ θεωρία heranziehen<sup>18</sup>, die mit der angeführten symbolischen Konzeption die Grundlagen seiner geistigen Hermeneutik sind. Stethatos kombiniert verschiedene Systeme von Begriffen, um sein Hauptziel zu erreichen, sich den Ansprüchen der Gelehrten an Autorität gegenüberzustellen.

Die Konzeption der Rätselhaftigkeit wird durch Stethatos als eines seiner Argumente gegen den Literalsinn aufgeführt. Stethatos ermuntert Gregorios: „μὴ πρὸς τὴν προφανῆ τοῦ λόγου ὑπόθεσιν ἴστασθαι, αἰνιγματώδη πολλάκις οὔσαν τὴν ἐν αὐτῷ πρότασιν καὶ εἰς βάθος ἐγκειμένην ἔχουσιν τὴν διάνοιαν.“<sup>19</sup> Der Text wird als rätselhaft angesehen und seine Interpretation muss in seiner Tiefe<sup>20</sup> gesucht werden. Dies impliziert allerdings keine Ablehnung dieser Eigenschaft des Wortes. Stethatos erzählt in seiner *Vita Symeonis*, dass Symeon bei seiner Auseinandersetzung mit Stephanos, als er seine Antwort auf eine dogmatische Frage des Stephanos gesandt habe, ihn durch anagogische Interpretationen von αἰνίγματα bekämpfte<sup>21</sup>. Dieser Terminus wird in den Rahmen der allgemeinen Auseinandersetzung zwischen Mystikern und Gelehrten mit Schwerpunkt der Rhetorik gestellt. Die ἀναγωγή der schwierig zu interpretieren Passus wird nämlich als ein Kampfmittel zusammen mit

<sup>14</sup> Siehe Bornert, *Commentaires*, S. 68. Mehr dazu im Abschnitt 2. 3. 1. 1.

<sup>15</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 7, 19, 22; 10, 12, 21; 11, 2; 12, 7; 13, 15; 14, 3, 13. Der Terminus erscheint ausgenommen die Passus 11, 2; 12, 7 und 14, 3 in den angeführten Zitaten aus Pseudo-Dionysios.

<sup>16</sup> Siehe dazu den Abschnitt 2. 2. 2.

<sup>17</sup> Siehe den Abschnitt 2. 5.

<sup>18</sup> Siehe *Die verbotene φυσικὴ θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>19</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 15–17.

<sup>20</sup> Siehe dazu im Abschnitt 2. 6. 1. 3.

<sup>21</sup> *Vita Symeonis* 77 (Hausherr), 11–13: „ἀλλὰ γὰρ καὶ αὐτὸς ὡς ἐν παραδρομῇ τοῦ σοφοῦ καθαρᾶμενος διὰ τῆς τῶν αἰνιγμάτων ἀναγωγῆς“. Zur Bedeutung des Terminus αἰνigma in der Patristik siehe Lampe, *Lexicon*, S. 50, Lemma αἰνigma, „2. *figure, type*; earthly of heavenly things [...] 3. *symbol, sign*“. Es kann auch für die Konzeption der Allegorie stehen, siehe <http://dge.cchs.csic.es/xdge/αἰνigma> mit Verweisen auf die antike Philosophie.



dem Text selbst dargestellt und Stethatos beschreibt im Folgenden den Adressaten als „τῷ τὴν γλῶτταν ἡκονημένῳ“<sup>22</sup>, wodurch er seine rhetorische Fähigkeit ironisiert.

In diesem Fall wird die Rhetorik nicht direkt als Auslegungsmittel kritisiert, es wird jedoch die hermeneutische Auseinandersetzung im Denken des Stethatos sehr klar dargestellt: Bezüglich der Niederlage der Gelehrten in diesem Konflikt wird darauf hingedeutet, dass die Gelehrsamkeit selbst zum tieferen Sinn des Textes keinen Zugang hat, das wichtigste Argument der Hermeneutik des Stethatos. Als Waffe gilt dabei nicht nur die Interpretation, sondern das αἰνίγμα selbst. Der Terminus hebt genau die Dunkelheit der Bedeutungen der Texte hervor<sup>23</sup>, was die Notwendigkeit ihrer Entzifferung und somit der Mystiker und ihrer Hermeneutik konnotiert. Stethatos kommentiert den entsprechenden 21. *Hymnus* Symeons<sup>24</sup> und sieht in den Versen, wo Eigenschaften der Tiere angeführt werden<sup>25</sup>, die αἰνίγματα Symeons, worauf in der *Vita Symeonis* abstrakt Bezug genommen wird, konkreter als Allegorien, die den moralischen Zustand des Stephanos beschreiben<sup>26</sup>. Dazu muss man auch berücksichtigen, dass die αἰνίγματα als besondere Gaben dargestellt werden, die nur den Mystikern geschenkt werden<sup>27</sup>. Die Betrachtung der αἰνίγματα als Waffen gegen die Gelehrsamkeit kann auch anhand der areopagitischen Betrachtung der Symbole im Rahmen eines Arkanprinzipes festgestellt werden, das durch Stethatos in seine Schrift *Über die Hierarchie* übernommen wird<sup>28</sup>. Die Worte der Mystiker sind rätselhaft, so

<sup>22</sup> *Vita Symeonis* 77 (Hausherr), 13–14.

<sup>23</sup> Siehe dazu Lampe, *a. a. O.*, „1. dark saying, riddle“. Siehe mehr dazu in *Ἀσάφεια und αἰνίγμα* im Abschnitt 4. 1. 1. 1. Zum Problem der Dunkelheit von Bibelstellen bei der Bibelauslegung in der Patristik siehe Fiedrowicz, *Handbuch*, S. 231–234.

<sup>24</sup> Der 21. *Hymnus* gilt als der Text der Antwort Symeons; über diese Antwort Symeons siehe auch *Vita Symeonis* (Hausherr), 77, 1–10; 78, 1–9; *Scholion* zur Überschrift des *Hymnus* 21, (Kambylis), *Hymnen*, S. 472; siehe über den Zusammenhang der Texte Koder, *Hymnes*, Bd. 1, Einleitung, S. 19, 47; ders. *Hymnes*, Bd. 2, S. 130–131, Anm. 1; Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. XXVIII, 8–9. Zum Terminus Überschrift bezüglich der Titel der *Hymnen* Symeons des Neuen Theologen siehe Aphentulidu, „Υμνοί“, S. 127, Anm. 22, der auf seine Verwendung in der Edition der *Hymnen* durch Kambylis zurückgeführt wird. Ich werde diesen Terminus bei allen Titeln in den Werken des Stethatos verwenden.

<sup>25</sup> 21. *Hymnus* (Kambylis), 380–438.

<sup>26</sup> Siehe *Scholion* zu *Hymnus* 21, 399, 46–48: „ἐντεῦθεν καθάπτεται αὐτοῦ καὶ εἰς βίον [*Vita Symeonis*], δι’ ὧν αἰνιγματωδῶς λέγει, ἐλέγχων τὰ πάθη αὐτοῦ, ἀφομοιῶν αὐτὸν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις καὶ κτήνεσιν.“ Die *Scholien* zu den *Hymnen* sind höchstwahrscheinlich Stethatos zuzuschreiben, siehe Koder, *Hymnes*, Bd. 1, Einleitung, S. 68–70; Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCCLXXV–CCCLXXVI; Aphentulidu, „Υμνοί“, S. 131–132. Zu den *Scholien* zu den *Hymnen* im Allgemeinen siehe Koder, *a. a. O.*, S. 68–73; Kambylis, *a. a. O.*, S. CCCLXXI–CCCLXXVII; Fanelli, „Problema“, S. 136.

<sup>27</sup> Siehe im Folgenden.

<sup>28</sup> Siehe *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 10, 17–18, wo Stethatos Pseudo-Areopagites, *De ecclesiastica hierarchia*, I. 5, S. 67–68 zitiert; 11, 7–19, wo Pseudo-Areopagites, *De ecclesiastica hierarchia*, I. 5, S. 68 zitiert wird.

dass sie den Unwürdigen unzugänglich bleiben können. Dabei ist dieses Argument als eher defensiven Charakters zu betrachten<sup>29</sup>.

Die Einbettung der Konzeption des αἴνιγμα kann man auch aus der liturgischen Hermeneutik des Stethatos schließen. Dabei verwendet Stethatos die Terminologie des Rätsels, um zu beschreiben, dass die liturgischen Sitten des Studiosklosters einen mystischen Sinn manifestieren<sup>30</sup>. Diese Terminologie kommt parallel mit seiner Verteidigung des studitischen Ritus und mit seiner Kritik am Buchstaben vor<sup>31</sup>, die ich als eine Kritik gegen die Gelehrsamkeit verstehe<sup>32</sup>.

Die Bezugnahme auf die Eigenschaft der Rätselhaftigkeit im Passus in der *Vita Symeonis* muss genau im hermeneutischen Kontext der Argumente des Stethatos in seinem Brief *An Gregorios I* und anhand der symbolischen Konzeption der Schrift *Über die Hierarchie* verstanden werden, denn Stethatos setzt diese Elemente auch dabei voraus. Wenn man den ganzen Kontext des Abschnittes in der *Vita Symeonis* berücksichtigt, wo über die Offenbarungen Symeons berichtet wird, die ihn zur Anfertigung seiner Antwort führten, dann kann die Rätselhaftigkeit auch im weiteren Rahmen der Kontroverse zwischen Mystik und Gelehrsamkeit betrachtet werden<sup>33</sup>.

Die Verwendung des Terminus kommt in der Hermeneutik des Stethatos auch im Rahmen seiner Lehre über die dreistufige Vervollkommnung vor; Stethatos bedient sich dabei statt der euagrianischen Terminologie πρακτικὴ φιλοσοφία, φυσικὴ θεωρία, μυστικὴ θεολογία der areopagitischen Terminologie der drei Ränge: καθαρτικὴ, φωτιστικὴ und μυστικὴ/τελειοποιός<sup>34</sup>. Die Interpretation der αἰνίγματα ist eines der Werke derjenigen, die die dritte Stufe erreicht haben, wodurch sie auch zu echten Theologen werden:

„ἔργον δὲ, τὸ πληρῶσαι τὸν θεατὴν τῶν τοιούτων νοῦν [...] τῶν περὶ λύσεως αἰνιγμάτων, καὶ παραβολῶν, καὶ σκοτεινῶν λόγων τῆς θείας Γραφῆς<sup>35</sup>, τέλος δὲ, τὸ

<sup>29</sup> Zum Arkanprinzip bei der Hermeneutik des Stethatos siehe mehr in *Ἐπιβολή, κατανόησις und das Arkanprinzip* im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>30</sup> *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 5, 6 („ὕπαινιττονται“); *Halleluja* (Darrouzès), 7, 17 („αἰνιττόμεθα“).

<sup>31</sup> Siehe dazu Metzler, *Eustathios*, S. 264, Anm. 33.

<sup>32</sup> Siehe 1. 2 und 4. 2. 2. 2.

<sup>33</sup> Vgl. auch 3. *Zenturie*, 55, PG 120, 981A–C, wo die αἰνίγματα als eine Gabe Gottes den Vervollkommenen dargestellt werden. Mehr zum αἴνιγμα in der Auseinandersetzung des elften Jahrhunderts in *Ἀσάφεια und αἴνιγμα* im Abschnitt 4. 1. 1. 1.

<sup>34</sup> Zu diesen, den euagrianischen und anderen Termini und Konzeptionen (z. B. εἰσαγωγικοί, μέσοι, τέλειοι) für die Stufen der geistigen Vervollkommnung bei Stethatos siehe Tsames, *Τελείωσις*, S. 64–137; Panagiotopulu, „Μαθητεία“, S. 59–60; Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 193–202 [=Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 204–209]; Rigo, *Monaco*, Einleitung, S. XL, LXVI–LXVII, LXXV–LXXVI; Barber, „Icons“, S. 156–158; Kuwabara, „Stages“ (auf der Basis der *Zenturien*); Kodseie, *Πατέρας*, S. 80–85; Blum, *Mystik*, S. 266–280, dort auch Vergleiche mit der euagrianischen Konzeption; Gahbauer, *Dogmengeschichte*, S. 62–65.

<sup>35</sup> Vgl. *Prov.* 1: 6.

μυσταγωγῆσαι τὸν οὕτω τετελεσμένον τὰ ἀπόκρυφα μυστήρια τοῦ Θεοῦ [...] καὶ σοφὸν θεολόγον μέσον Ἐκκλησίας μεγάλης ἀποδεῖξαι Θεοῦ, τῷ λόγῳ τῆς θεολογίας τοὺς ἀνθρώπους φωτίζοντα.“<sup>36</sup>

Die dritte Stufe gewährt dem Gläubigen die Erläuterung der αἰνίγματα der Bibel; die Vervollkommnung der „μυστικὴ καὶ τελειοποιὸς τάξις“ besteht in der Erhebung des Mystikers zum θεολόγος. Die Interpretation wird mithin im Rahmen der Problematik der Frage des angeführten Passus aus der *Vita Symeonis* thematisiert, wer der echte Theologe sei. Die Auslegung ist eine Gabe der Vervollkommeneten, was Symeon in der *Vita Symeonis* bei den Theologen und mithin den echten Auslegern nachweist. Ähnliche Konzeptionen bezüglich derselben Frage und der Interpretation tauchen in den *Erotapokriseis* des Stethatos auf<sup>37</sup>.

Deshalb wird die Interpretation der αἰνίγματα auch im Brief *An Gregorios I* als gefährlich für die Gelehrten dargestellt. Im 44. Kapitel der 3. *Zenturie* kommt auch das Argument der αἴσθησις vor: Stethatos lehrt dabei, dass diejenigen, die unter der Herrschaft der Sinne leben, keinen Zugang zu diesen Gaben haben<sup>38</sup>. Diese Phraseologie erinnert an die Terminologie des κατ' αἴσθησιν λόγος und die damit zusammenhängende Kritik am Buchstaben des Stethatos<sup>39</sup>. Das Material aus der *Vita Symeonis*, dem 44. Kapitel der 3. *Zenturie*, der *Erotapokriseis* und dem Brief *An Gregorios I* weist die Einbettung des Terminus in die hermeneutische Auseinandersetzung auf, die nicht nur zwischen Stethatos und Gregorios anzunehmen ist.

Der Terminus kommt bei Symeon dem Neuen Theologen im hermeneutischen Rahmen nicht vor. Ich denke, dass, obwohl er bei Pseudo-Areopagites festzustellen ist<sup>40</sup> und Stethatos Letzteren sehr oft als Quelle verwendet, die Konzeption aus den *Proverbien* 1: 6<sup>41</sup> schöpfte: Nicht nur verwendet er den Terminus αἰνίγμα in allen angeführten Passus, sondern in einigen von ihnen auch andere diesbezügliche Wörter der Bibelstelle, nämlich παραβολή und σκοτεινὸς λόγος<sup>42</sup>.

In der Überschrift<sup>43</sup> der 14. *ethischen Rede* kommt auch der Terminus σύμβολα<sup>44</sup> vor, und betrifft die Symbolik der Feste, vor allem der damit zusammenhängenden

<sup>36</sup> 3. *Zenturie*, 44, PG 120, 973C–D. Vgl. auch *a. a. O.*, 67, PG 120, 989B, wo die Erkenntnis der Dinge „ἐν τῷ σκότει τῶν αἰνιγμάτων“ in einem breiteren mystischen Sinn, der nicht explizit die Interpretation betrifft, als eine Gabe Gottes dargestellt wird.

<sup>37</sup> *Erotapokriseis* (Hausherr), 5. Stethatos antwortet dabei auf die Frage: „Τί τὸ σημεῖον τῆς τελειότητος;“

<sup>38</sup> 3. *Zenturie*, 44, PG 120, 973D: „ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ ὑπὸ τὴν αἴσθησιν ὄντι, ἀκοῦσαι“.

<sup>39</sup> Siehe im Abschnitt 1. 2. 4. 2.

<sup>40</sup> Siehe das angeführte Lemma αἰνίγμα in Lampe, *Lexicon*.

<sup>41</sup> „νοήσει τε παραβολὴν καὶ σκοτεινὸν λόγον ῥήσεις τε σοφῶν καὶ αἰνίγματα.“

<sup>42</sup> Siehe 3. *Zenturie*, 44, PG 120, 973C: „τῶν περὶ λύσεως αἰνιγμάτων, καὶ παραβολῶν, καὶ σκοτεινῶν λόγων τῆς θείας Γραφῆς“; *a. a. O.*, 55, PG 120, 981B: „καὶ παραβολὰς, καὶ αἰνίγματα“; *Erotapokriseis*, 4: „ἐκλύειν τὰ τῶν παραβολῶν καὶ αἰνιγμάτων καὶ κεκρυμμένων λόγων τοῦ πνεύματος“.

<sup>43</sup> Nach Darrouzès, *Traité*s, Einleitung, S. 50: „Titres, subdivisions et sommaires [der *theologischen* und *ethischen Reden*] appartiennent plus probablement a l'editeur [= Niketas

Objekte, z. B. Kerzen, Leuchten, Weihrauch, die Kirchengänger usw. Der Terminus kommt auch im Text vor, was erlaubt, die Verwendung des Terminus in der Überschrift auf Symeon den Neuen Theologos zurückzuführen<sup>45</sup>. Die Verwendung dieses Terminus muss allerdings im oben dargestellten Argument der Notwendigkeit der Überwindung der Symbole der Schrift und der Hierarchie verstanden werden.

### 2. 2 Der Terminus θεωρία und andere diesbezügliche Termini

#### 2. 2. 1 Θεωρία

Stethatos verwendet in seinem Brief *An Gregorios II* das Partizip θεωρουμένων<sup>46</sup>, um seine geistige Interpretation des Paradieses in der Abhandlung *Über das Paradies* zu beschreiben, wo er das sinnliche Paradies als die Welt außerhalb des Paradieses interpretiert<sup>47</sup>. Er bedient sich auch des Terminus θεώρημα<sup>48</sup>, der auch zu derselben Konzeption gehört, aber mehr das Objekt der Interpretation als die Interpretation selbst definiert<sup>49</sup>.

Die θεωρία ist der wichtigste Terminus in den Werken des Stethatos, der seine Interpretation bezeichnet. Er kommt als Substantiv (θεωρία) in den Briefen *An Gregorios* nicht vor, aber ist in anderen diesbezüglichen Werken, vor allem in der Trilogie belegt<sup>50</sup>, mit der die Korrespondenz mit Gregorios am engsten zusammenhängt. Auch

---

Stethatos] [...] Il est seulement difficile de dire ce qui s'est produit au moment de la mise en ordre de la collection et ce qui est dû exactement à Nicéas Stéthatos ou à ses collaborateurs"; zu den Überschriften in den *theologischen* und *ethischen Reden* Symeons siehe auch Aphentulidu, „Υμνοι“, S. 142–143.

<sup>44</sup> 14. *ethische Rede*, Überschrift, „Περὶ ἑορτῶν καὶ ὅπως χρῆ ἑορτάζειν καὶ τίνων σύμβολα τὰ τελούμενα ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ κατὰ τῶν ἐναβρυνομένων ἐν αὐταῖς.“ Zur symbolischen Interpretation in dieser Rede siehe Alfeyev, *Symeon*, S. 97–98.

<sup>45</sup> 14. *ethische Rede*, 58–59: „Ταῦτα γὰρ λαμπρὰν τὴν ἑορτὴν οὐ ποιεῖ οὐδὲ ἀληθὴς ἑορτὴ ἐστὶ τοῦτο, ἀλλὰ σύμβολα ἑορτῆς.“ Siehe auch *a. a. O.*, 178.

<sup>46</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 3, 2: „θεωρουμένων κατὰ τὴν κρείττω σοφίαν“. Siehe auch *Über das Paradies* (Darrouzès), 42, 6 („θεωρήσαντες“).

<sup>47</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), Abschnitte 8–17.

<sup>48</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 12–13.

<sup>49</sup> Siehe unten, Abschnitt 2. 6. 2. 1.

<sup>50</sup> *An den engen Freund* (Darrouzès), 5, 2; der Verweis auf den Titel der Schrift *Über die Hierarchie* (*a. a. O.*, 1–2: „Ἐκ δὲ τῆς οὐρανίου καὶ ἐπιγείου ἱεραρχίας καὶ τῆς τούτων κοινῆς συνόδου καὶ ὁμοταγοῦς θεωρίας“) kommt allerdings in der georgischen Übersetzung Arsens nicht vor, siehe Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 143–144 [=Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 172]; dies hat wahrscheinlich damit zu tun, dass im Werk *Dogmatikon* die Schrift *Über die Hierarchie* nicht miteinbezogen wurde; *Über die Seele* (Darrouzès), 26, 1; 35, 8 (ich denke, dass Stethatos im letzten Passus auch eine Auslegung meint); 71, 27 (Stethatos zitiert hier den Titel seiner Schrift *Über die Hierarchie*; zu diesem Titel siehe im Abschnitt 2. 3. 1. 6); der Titel kommt in der georgischen Übersetzung nicht vor, siehe Kasradzé-Girod, *a. a. O.*, S. 144; *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 2, 8; 9, 5; *An Niketas Diakonos* (Darrouzès), Zeilen 2, 15, 19; *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 7, 4; 24, 5; *Über*

werden das Verb ἀναθεωρῶ<sup>51</sup>, die Infinitive θεωρῆσαι<sup>52</sup> und θεωρηθῆναι<sup>53</sup> verwendet. Der Terminus θεωρία kommt vor allem in der Abhandlung *Über das Paradies*<sup>54</sup> unter anderen in einigen Überschriften von Kapiteln vor<sup>55</sup>, die Stethatos mit der Zusammenarbeit Alexios des Philosophen zugeschrieben werden. Er erscheint auch in seiner liturgischen Hermeneutik<sup>56</sup>.

Darrouzès übersetzt den Terminus in seiner Edition der Werke des Stethatos in einigen Fällen mit „considération“, in anderen mit „contemplation“ und manchmal betont er die allegorische Dimension des Terminus bei Stethatos; die Deutung des Terminus muss m. E. in den Fällen, wo um die Hermeneutik von Stethatos diskutiert wird, die hermeneutische Dimension hervorheben; so würde ich vorschlagen, außer „Kontemplation“ auch „Interpretation“ oder „Auslegung“ durch die Adjektive anagogisch oder geistig zu übersetzen. Darrouzès deutet allerdings einige Überschriften

---

*die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 30, 7. Siehe auch die Überschrift des zweiten und dritten Kapitels des Werkes *Über die Seele* („Εἰς τὴν δημιουργίαν τῆς κτίσεως μερικὴ θεωρία“, „Θεωρία εἰς τὴν δημιουργίαν τῆς τοῦ ἀνθρώπου πλάσεως“) und die Überschrift der Abhandlung *Über die Hierarchie*: „Θεωρία καὶ σύνοδος ἱερὰ [...] εἰς τὴν οὐράνιαν ἱεραρχίαν [...]“; zur variierten Verwendung des Terminus im Rahmen der Abhandlung *Über die Hierarchie* (Darrouzès) siehe auch Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 300–301, Anm. 1. Zu den Überschriften in der Trilogie und den Passus in der Schrift *Über das Paradies* siehe im Folgenden.

<sup>51</sup> 2. Zenturie, 70, PG 120, 933C; der Terminus bedeutet eigentlich „vorsichtiges Untersuchen“ in der Patristik, siehe Lampe, *Lexicon*, S. 103, aber er muss im hermeneutischen Rahmen auch als Interpretieren verstanden werden.

<sup>52</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 27, 1; *Über das Paradies* (Darrouzès), 1, 14.

<sup>53</sup> A. a. O., 39, 22.

<sup>54</sup> Titel des Werkes über das Paradies: „Θεωρία εἰς τὸν παράδεισον“. Siehe auch *Über das Paradies* (Darrouzès), 1, 4 (kann auch Interpretation bedeuten), 4, 15–16, 18–19; 7, 5; 9, 14–21; 17, 11, 12; 18, 9, 20–21; 26, 2; 38, 17, 19; 42, 2, 4; 46, 11; 47, 7. Zu den Passus der Abschnitte 38 bis 47 siehe in *Θεωρία als διάβασις* im Abschnitt 2. 3. 1. 1.

<sup>55</sup> Es handelt sich um die Überschriften der Kapitel α', β', δ', ε', ζ'. Zum Autor der Überschriften der Werke in der Edition von Darrouzès und ihrer Kapitel, Niketas Stethatos, und zu diesen Überschriften siehe Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 29, Anm. 1, S. 56–57, Anm. 1, S. 71, Anm. 1, S. 81, Anm. 3, S. 98–99, Anm. 1, S. 110–111, Anm. 1, S. 130, Anm. 1, S. 144–145, Anm. 1, S. 155, Anm. 1, S. 163, Anm. 1, S. 174, Anm. 1, S. 184–185, Anm. 1, S. 214–215, Anm. 1, S. 229, Anm. 1, S. 235, Anm. 3, S. 247, Anm. 1, S. 292, Anm. 1, S. 294–295, Anm. 1, S. 300–301, Anm. 1, S. 308–309, Anm. 1, S. 335, Anm. 1, S. 360–361, Anm. 1, S. 365, Anm. 1, S. 444, Anm. 1, S. 464, Anm. 1, S. 500–501, Anm. 1, wo auch Kommentare zu ihnen; siehe auch, Aphentulidu, „Υμνοι“, S. 129, 143. Zu ihrer georgischen Übersetzung und ihrem Vergleich mit dem Original siehe Raphava, „Translations“, S. 245, 250–251, 259; Raphava, Ostrosvky, „Notes“, S. 391–394, 396–399; dieselben „Epistles“, S. 108–115, 117–119 und Abschnitt 1. 1. 2 meiner Arbeit.

<sup>56</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 139, 11; *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 7, 4; *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 1, 3, 23, 26; *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 10, 2, 12.

der Werke des Stethatos, vor allem der Schrift *Über das Paradies* in rein hermeneutischem Sinn<sup>57</sup>.

Der Terminus kommt im hermeneutischen Kontext bei Symeon dem Neuen Theologen vor<sup>58</sup>. Stethatos muss meines Erachtens, vor allem in seiner liturgischen Auslegung, den Terminus direkt aus Pseudo-Areopagites geschöpft haben<sup>59</sup>, denn er zitiert ihn sehr oft<sup>60</sup> und befürwortet seine Konzeption der ἀναγωγή<sup>61</sup>. Psellos bedient sich des Terminus auch, aber ich gehe darauf im Folgenden ein<sup>62</sup>.

### 2. 2. 2 Ἀναγωγή

Der Terminus kommt mit einem sowohl positiven als einem negativen Charakter in den Werken des Stethatos vor. Obwohl Stethatos die ἀναγωγή als Allegorie und die ἀναγωγάκοι, als diejenigen, die sie ausüben, in seinen Werken *Zenturien*, *Auf das Buch der göttlichen Hymnen*<sup>63</sup> und *Über das Paradies* ablehnt<sup>64</sup>, kommt, wie ich schon analysiert habe, in der *Vita Symeonis* ein Passus vor<sup>65</sup>, wo sie als völlig legitimiert zur

<sup>57</sup> Siehe mehr Diskussion im Abschnitt 2. 3. 1. 6.

<sup>58</sup> 2. *ethische Rede*, 5, 100; *a. a. O.*, 12, 395; 3. *ethische Rede*, 78, 81, 98; 11. *ethische Rede*, 19; 14. *ethische Rede*, 210 (im Rahmen der Symbolik der Feste); 33. *Katechese*, 148, 101; 47. *Hymnus* (Kambylis), Überschrift. Die Überschriften der *Hymnen* sind allerdings Stethatos zuzuschreiben, siehe Aphentulidu, „Υμνος“, S. 128–132.

<sup>59</sup> Zur Übertragung und Erweiterung der Anwendung dieses exegetischen Begriffes der antiochenischen hermeneutischen Schule aus der Auslegung der Bibel in die Auslegung der liturgischen Riten durch Pseudo-Areopagites (wo die θεωρία bei der Bibel- und Liturgie-Auslegung mehr das Ziel und nicht den Vorgang der Interpretation bedeutet), siehe Lampe, *Lexicon*, S. 649 (Lemma θεωρία), Rorem, *Symbols*, S. 114–116, Louth, *Denys*, S. 57. Siehe auch Klitenic Wear, Dillon, *Dionysius*, S. 85–97, wo die areopagitische θεωρία als eine Bearbeitung der neoplatonischen Lehre von Theurgia im Rahmen der Hermeneutik und als von der alexandrinischen Allegorese unterschieden verstanden wird. Zur Konzeption der θεωρία in der liturgischen Auslegung des Pseudo-Areopagites siehe Bornert, *Commentaires*, S. 67–69; zu Germanos I. von Konstantinopel siehe *a. a. O.*, S. 169–173. Zur geistigen Liturgieauslegung der alexandrinischen und antiochenischen exegetischen Schule siehe *a. a. O.*, S. 47–82. Zur Übernahme des Terminus θεωρία von Pseudo-Areopagites durch Stethatos siehe Rigo, *Monaco*, Einleitung, S. XLVIII.

<sup>60</sup> Zur Rezeption des Pseudo-Areopagites durch Stethatos siehe van Rossum, „Reflections“; Louth, *Denys*, S. 117–120; ders. „Reception“, S. 594–595; Fraigneau-Julien, *Sens*, S. 181; Golitzin, „Anarchy“; Perczel, „Denys“ (thematisiert auch Stethatos); Rigo, „Spiritualità“, S. 383–399, 416–417; ders., *Monaco*, Einleitung, S. XXXVIII–XLII, XLVII, Anm. 68, XLVIII, L–LI, LXVI–LXVII, LXXV–LXXVI, LXXXVI, Anm. 96; Suchla, *Dionysius*, S. 72, 73, 230, 237; Parrinello, „Contemplatore“, S. 12–17; Lauritzen, „Areopagitica“.

<sup>61</sup> Siehe unter anderem oben, *Die Symbolik bei Stethatos: αἰνίγματα und σύμβολα* und unten, *Ermunterung zur Überwindung des Buchstaben*.

<sup>62</sup> Siehe dazu *Theorie: Terminologie und Grundlagen* im Abschnitt 4. 2. 1. 1.

<sup>63</sup> Zum *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* siehe Koder, *Hymnes*, Bd. 1, Einleitung, S. 53–64, Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCCLII–CCCLVII.

<sup>64</sup> Siehe die Passus in 1. 4. 4.

<sup>65</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 77, 11–13. Siehe den Text oben, 2. 1. 2.

Bezeichnung mystischer Deutungen, dargestellt wird<sup>66</sup>.

### 2. 2. 3 Ἐμφασίς/ἐμφαίνειν

Stethatos verwendet in seinem Brief *An Gregorios II* und in anderen Werken die Termini „ἐμφαίνειν“, „ἐμψῆλαι“, „ἐμφαίνει“<sup>67</sup>. Es handelt sich dabei um die Manifestation von Offenbarungen<sup>68</sup>.

In der Schrift *Auf den Gürtel der Studiten*<sup>69</sup>, wo der Terminus auftaucht, zitiert Stethatos einen Passus aus Pseudo-Dionysios Areopagites<sup>70</sup> um seine anagogische Interpretation bei der Verwendung des Gürtels der Diakone in Studioskloster zu untermauern. Pseudo-Areopagites interpretiert dabei die Gürtel der Engel, wie sie in der *Offenbarung*<sup>71</sup> des Johannes angeführt werden. Stethatos interpoliert den Text des Pseudo-Areopagites und fügt zwischen „δυνάμεων“ und „φρουρητικόν“ ein „ἐμφαίνειν“ hinzu<sup>72</sup>. Darrouzès kommentiert den Zusatz und spricht über eine Verbindung des Textes<sup>73</sup>, die er durch den Zusatz durchführt. Im Text des Pseudo-Dionysios steht in der Syntax des Satzes allerdings ein „σημαίνειν“<sup>74</sup>, was ein starkes Indiz dazu ist, dass Stethatos nicht bloß vorhat, den Text syntaktisch richtig damit darzustellen, sondern einerseits den Text in seine Terminologie einzubetten versucht und andererseits die Termini ἔμφασις, ἐμφαίνω für ihn sehr wichtig sind. Stethatos will die Manifestation der Bedeutung des

<sup>66</sup> Siehe mehr Diskussion zur hermeneutischen Konzeption der ἀναγωγή im Abschnitt 2. 3. 1. 1.

<sup>67</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 8, 5; *Über das Paradies* (Darrouzès), 26, 8; *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 1, 18; 5, 4; *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 6, 3, 5; 7, 7; 9, 10; *Halleluja* (Darrouzès), 13, 4; Siehe auch *Scholion zu Hymnus* 19, 17 ff, 68; 20, 65a, 7; 65b, 10–11. Siehe auch *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 5 wo der Synonym „παραφαίνει“ im gleichen Sinn der Manifestation eines verborgenen Sinnes belegt ist: Stethatos führt dabei auch das Medium dieser Manifestation, das Schreiben, an. Siehe auch seine *1. antirrhetische Rede*, 13, 171; 19, 270 wo der Terminus „ἐμφαίνει“ für die Auslegung des Sinnes der Feste Weihnachten und Epiphanie durch Gregorios Nazianzenos vorkommt und *3. antirrhetische Rede*, 2, 19, dort der Terminus für die Auslegung („ὁπεμφαίνουσιν“) des liturgischen Hymnus „Trishagion“. Bei den Fällen der antirrhetischen Reden wird allerdings der Terminus nicht durch mystische Konnotationen ergänzt.

<sup>68</sup> Siehe dazu im Abschnitt 2. 3. 1. 2. Das Verb ἐμφαίνω bedeutet in der Patristik „manifestieren“, siehe Lampe, *Lexicon*, S. 457 unter Lemma ἐμφαίνω. Bei Stethatos gewinnt allerdings auch einen hermeneutischen Sinn, siehe im Folgenden. Siehe auch *Stellungnahme des Stethatos zu ἔμφασις* im Abschnitt 4. 2. 2. 2 zur Kontextualisierung der Verwendung des Terminus durch Stethatos.

<sup>69</sup> *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 1, 16–21.

<sup>70</sup> *De coelesti hierarchia*, XV. 4, S. 55.

<sup>71</sup> *Offb.* 15: 6.

<sup>72</sup> *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 1, 17–18: „Τὰς δὲ ζώνας τὸ τῶν γονίμων αὐτῶν δυνάμεων <ἐμφαίνειν> φρουρητικόν“.

<sup>73</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 488, Anm. 1: „Nicétas ajoute ἐμφαίνειν pour raccorder le texte.“

<sup>74</sup> *De coelesti hierarchia*, XV. 4, S. 54.

Gürtels der Engel als eine mystische Offenbarung darstellen, und wählt deswegen diesen Terminus, der genau diese Konzeption aufweist.

Ich denke, dass Stethatos den Terminus aus Pseudo-Areopagites schöpft, der ihn auch in einem hermeneutischen Kontext verwendet<sup>75</sup>, aber auch parallel aus Philon, weil Letzterer das Substantiv ἔμφασις verwendet und damit über die Unfähigkeit des mündlichen Wortes zur deutlichen Darstellung des Seins lehrt: „ἀδυνατῶν ἐμφάσει τρανῇ παραστήσαι.“<sup>76</sup> Symeon der Neue Theologe verwendet ihn einmal im hermeneutischen Sinn<sup>77</sup>, aber er kann nicht die Quelle des Stethatos in diesem Punkt sein, zumal der Terminus bei Pseudo-Areopagites häufiger vorkommt und Stethatos ihn häufiger in seiner liturgischen Abhandlungen verwendet, wo er durch Pseudo-Areopagites stärker beeinflusst ist und ihn zitiert. Das Substantiv kommt in der patristischen Literatur als Sinn von Bibelstellen oder als seine Manifestation vor<sup>78</sup>. Stethatos hebt allerdings die mystische Dimension des Terminus hervor. Das Adjektiv τρανός bedeutet deutlich<sup>79</sup> und stammt vom Verb τρανόω ab, das auch mit der Interpretation in der Patristik zusammenhängt<sup>80</sup>. Philon bedient sich des Adjektivs, um die Notwendigkeit der Klarheit der Manifestation des Seins hervorzuheben. Stethatos verwendet diesen Passus Philons in *An Gregorios I*<sup>81</sup>.

### 2. 2. 4 Ἑρμηνεία

Stethatos verwendet auch den Terminus ἑρμηνεία im rein hermeneutischen Sinn, wenn er sich auf die Bibelauslegung Symeons des Neuen Theologen Bezug nimmt<sup>82</sup>. Dies

<sup>75</sup> Siehe z. B. in der Fortsetzung des angeführten Passus, *a. a. O.*, 6, S. 55; 7, S. 56; 8, S. 57.

<sup>76</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 72.

<sup>77</sup> *14. ethische Rede*, 123.

<sup>78</sup> Lampe, *Lexicon*, S. 457, Lemma ἔμφασις: „2. meaning; b. of senses of scripture [...] manifestation“.

<sup>79</sup> Siehe Liddell-Scott, *Lexicon*, S. 1810, unter Lemma τρανός, τρανής.

<sup>80</sup> Lampe, *Lexicon*, S. 1399, unter Lemma τρανόω: „2. pass. be clear, distinct [...]; of understanding of scripture [...] 3. understand clearly, ref. scriptures [...] of spiritual interpretation“.

<sup>81</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 16–17: „ἐμφάσει τρανῇ ἀδυνατῶν παραστήσαι.“ Siehe dazu *Die Paraphrasen der Abschnitte 71–72, 81* im Abschnitt 1. 2. 5. 2. Stethatos verwendet den Terminus auch zur Definition des Gleichnisses, siehe *Über die Seele* (Darrouzès), 75, 11–13: „ἡ παραβολή ἐστὶν ἐσομένων πραγμάτων ἐμφερῆς εἰκὼν καὶ παράλληλος ἔμφασις“, wo die Bedeutung der Manifestation vorkommt.

<sup>82</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 134, 35: „τὰς ἑρμηνείας τῆς θείας γραφῆς“. Stethatos stellt sie dabei als vorbildlich dar: Er berichtet, dass er sich an die Bibelauslegung Symeons zusammen mit anderen Tugenden und kostbaren Schriften Symeons erinnerte. Siehe auch *a. a. O.*, 85, 6 für die Auslegung von *Prov.* 29: 2 des Basileios von Kaisareia in seiner *Homilia in Gordium martyrem*, PG 31, 492A–B. Siehe auch *Scholion zu Hymnus* 17, 236, 16: „καινῶς τοῦτο ἡρμήνευται καὶ θαυμασίως“. Symeon selbst verwendet den Terminus zur Bezeichnung der Bibelauslegung, siehe z. B. *1. ethische Rede*, 12, 472 („διερμηνεύειν“); *3. ethische Rede*, 75; *15. ethische Rede*, 128.



betrifft auch eine Überschrift der 10. *ethischen Rede*<sup>83</sup>; die Überschriften sind höchstwahrscheinlich Stethatos zuzuschreiben<sup>84</sup>, aber damit ist Symeon als Ausleger gemeint. Stethatos verwendet den Terminus auch bei der Etymologie der liturgischen Phrase „ἀλλ’ ἐνευεν ἀλληλοῦϊα“<sup>85</sup>. Stethatos verwendet den Terminus auch bei seinen eigenen Auslegungen<sup>86</sup>, jedoch nicht bei seiner Theorie der Interpretation. In einigen Kapiteln aus den *Zenturien* verwendet er ihn bezüglich einer allgemeinen Auffassung der Interpretation, die auf der Konzeption der Sinne der Seele beruht<sup>87</sup> und die Beschauung des Seins betrifft<sup>88</sup>. Ich denke, das Fehlen des Terminus erklärt sich aus dem Versuch des Stethatos, sich zumindest terminologisch und stilistisch eher philosophisch zu positionieren<sup>89</sup>.

### 2. 2. 5 Andere Termini

Es kommen auch die Terminus ὑπόνοια<sup>90</sup>, ἀναδραμεῖν<sup>91</sup>, ἐπαίρων<sup>92</sup>, διάβασις<sup>93</sup>, χωρεῖν<sup>94</sup> und die allgemeineren Charakters τροπή<sup>95</sup> und φιλοσοφία<sup>96</sup> vor. Stethatos

<sup>83</sup> „Καὶ ἐρμηνεία ὡς ἐν παραδρομῇ εἰς τὸ ‚Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος‘.“ Auch die Phrase „ὡς ἐν παραδρομῇ“ in einem hermeneutischen Kontext ist bei Stethatos belegt, siehe *Vita Symeonis* (Hausherr), 77, 12.

<sup>84</sup> Siehe dazu 2. 1. 2.

<sup>85</sup> *Halleluja* (Darrouzès), 13, 4. Stethatos verwendet den Terminus im rein hermeneutischen Sinn auch bei seinem Zitat des *Kanons 19* des zweiten Trullanischen Konzils, siehe *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 32, 19.

<sup>86</sup> *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 7, 1–3: „Ὅτι δὲ τριῶν ὄντων τῶν ἰδίων τοῦ σώματος, τομῆς λέγω, ῥέουσας καὶ μεταβολῆς, τὴν μὲν ῥεῦσιν καὶ τὴν μεταβολὴν ἡρμήνευσας.“

<sup>87</sup> Siehe dazu im Abschnitt 3. 4. 4.

<sup>88</sup> 1. *Zenturie*, 10, PG 120, 856C: „διὰ δὲ τοῦ λόγου, τὰς ἐρμηνείας“; *a. a. O.*, 11, PG 120, 856C: „τὸν δὲ λόγον, ἐρμηνευτὴν τῶν φυσικῶν κινήσεων τῆς ὁρωμένης ἀπάσης κτίσεως“. Siehe zu diesen Passus im Abschnitt 2. 4. 2. Siehe auch *Synthesis* (Michel), 20. 4 (Interpretation des Ioannes Evangelisten der Worte Christi). Siehe auch 3. *Zenturie*, 86, PG 120, 1001A, wo 1. *Kor.* 12: 10 zitiert wird. Dabei handelt es sich um die Auslegung der Zungenrede.

<sup>89</sup> Siehe z. B. im Abschnitt 2. 3. 2. 3.

<sup>90</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 26, 1–4: „Ἀλλὰ γὰρ καὶ ἄλλην τινά μοι δι’ ὑπονοίων ἐν τούτοις ὁ λόγος θεωρίαν προτίθεται καὶ δεῖ πάντως προσθεῖναι τῷ λόγῳ καὶ αὐτὴν ὡς προσφυῶς πρὸς αὐτὸν καὶ τὸν τούτου σκοπὸν ἔχουσαν.“ Hervorhebung G. D. Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, S. 187, übersetzt den Terminus als „par le symbolisme“. Zu dieser Bedeutung des Terminus in der Patristik siehe Lampe, *Lexicon*, S. 1452, unter Lemma ὑπόνοια: „3. *underlying meaning, deeper sense*, in exegesis [...] hence *allegory*“. Der Terminus kommt bei Symeon dem Neuen Theologen nicht vor. Man kann Philon als Quelle des Stethatos nicht ausschließen, da der Terminus in einem philonischen Passus vorkommt, der in der Folge eines anderen Passus desselben Abschnittes steht, den Stethatos in dem Vorwort *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 11, 161–162 verwendet. Der Passus ist *De vita contemplativa*, 28: „ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν [zitiert in *Auf das Buch der göttlichen Hymnen*] ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἐρμηνείας νομίζουσιν ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης“, Hervorhebung G. D. Es ist nämlich höchstwahrscheinlich, dass Stethatos wie den

verwendet auch die Termini „μετανίστασθαι“<sup>97</sup>, „ἀπανιστάμενος“<sup>98</sup> und „ἀπαναστάς“<sup>99</sup>, die er aus Philons *Quis rerum divinarum heres sit*<sup>100</sup> schöpfte. Die zwei letzten Fälle sind Variationen des ersten<sup>101</sup>. Wichtig ist auch der Terminus ἐπιστήμη, der auch im Brief *An Gregorios I* auftaucht<sup>102</sup>. Ich habe auch die Termini ἐπιβολή und κατανόησις bei Stethatos festgestellt, die mit der Konzeption der θεωρία zusammenhängen und parallel ein Arkanprinzip konnotieren<sup>103</sup>.

Stethatos bewegt sich mithin terminologisch im Rahmen der patristischen Tradition und schöpft vieles aus Pseudo-Dionysios Areopagites und Symeon dem Neuen Theologen. Die Terminologie Philons tritt allerdings als Neuigkeit auf. Stethatos stellt eine bemerkenswerte terminologische Breite dar.

### 2. 3. Begriff und Methode

Was versteht nun Stethatos genau unter den angeführten Termini, vor allem unter θεωρία? Handelt es sich um die Allegorie der Alexandriner, die θεωρία der antiochenischen Schule oder die Konzeption des Pseudo-Dionysios Areopagites bzw. des

---

ersten Teil des Passus in *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* genauso auch den zweiten in seiner Schrift *Über das Paradies* übernahm. Der Sinngehalt des Passus passt zudem genau der hermeneutischen Konzeption des Stethatos. Siehe mehr zu diesem Passus im Abschnitt 2. 3. 2. 1.

<sup>91</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 6.

<sup>92</sup> 2. Zenturie, 90, PG 120, 945B: „[die Lektüre] τὸν νοῦν ἐπαίρων αὐτῶν [der Fortgeschrittenen] ἀπὸ τοῦ ἀποκτίννυντος γράμματος“.

<sup>93</sup> Siehe dazu im Abschnitt 2. 3. 1. 1.

<sup>94</sup> 2. Zenturie, 97, PG 120, 949B: „Τὸ γὰρ μὴ βούλεσθαι ἀπὸ τῶν εἰσαγωγικωτέρων ἀγώνων ἐπὶ τοὺς τελεωτέρους μεταβαίνειν, καὶ ἀπὸ τοῦ ῥητοῦ σώματος τῆς θείας Γραφῆς, ἐπὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν διάνοιαν τοῦ λόγου χωρεῖν [...]“ Mehr zu diesem Passus im Abschnitt 2. 3. 1. 1.

<sup>95</sup> *An den engen Freund* (Darrouzès), 4, 8. Überschrift des vierten Kapitels der Abhandlung *Über das Paradies*. Zur gleichen hermeneutischen Verwendung in der Patristik siehe Lampe, *Lexicon*, S. 1413, unter Lemma τροπή: „6. metaphor; simile; figurative language“. Der Terminus kommt bei Symeon dem Neuen Theologen nicht vor.

<sup>96</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 3, 1–4, 7; *Über das Paradies* (Darrouzès), 7, 4–7; 15, 3; 18, 5; *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 10, 6–7; *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 11, 164–169. Im ersten Passus taucht er als Partizip („φιλοσοφουμένων“) auf. Mehr Diskussion zu dieser Konzeption siehe im Abschnitt 2. 3. 2. 1. Der Terminus kommt bei Symeon dem Neuen Theologen im rein hermeneutischen Sinn nicht vor, vielleicht ausgenommen den Passus: 2. *theologische Rede*, 36.

<sup>97</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 14; 13, 1.

<sup>98</sup> A. a. O., 12, 2.

<sup>99</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 4.

<sup>100</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 71: „μετανέστην καὶ τοῦ λόγου“, Hervorhebung G. D. Siehe dazu 1. 2. 3 und *Die Paraphrasen der Abschnitte 71–72, 81* in 1. 2. 5. 2.

<sup>101</sup> Siehe mehr zu diesen Termini in 2. 3. 1. 1.

<sup>102</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 9; 5, 10.

<sup>103</sup> Siehe *Ἐπιβολή, κατανόησις und das Arkanprinzip* im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

Maximos des Bekenners? Oder kommen hier neue Elemente vor? Ich werde versuchen dies in den nächsten Zeilen zu untersuchen.

### 2. 3. 1 Die mystische Konzeption

Die grundlegende hermeneutische Ansicht des Stethatos ist die mystische; ihr zufolge können in den Texten durch die Mystiker-Ausleger Ideen entdeckt werden, die verborgen sind. Dabei muss man auf den wörtlichen Sinn verzichten, weswegen für Stethatos die Konzeption der hermeneutischen und moralischen Erhebung grundlegend ist.

#### 2. 3. 1. 1 Θεωρία als ἀναγωγή

Stethatos vertritt hauptsächlich die mystische Auffassung des Aufstieges in die geistliche Welt (ἀναγωγή). Der Begriff ἀναγωγή entspricht in der patristisch-griechischsprachigen Literatur nicht dem Begriff der eschatologischen, sondern einer Art mystischen Deutung, die im Gegensatz zum Literalsinn steht (wo auch seine Überwindung gefordert wird)<sup>104</sup>; sie ist auch mit der Lehre der geistigen Vervollkommenung, als Anagoge, Aufstieg verstanden, bei Stethatos sehr eng verbunden.

Stethatos ist dabei stark von Pseudo-Dionysios beeinflusst, dessen Terminus und Konzeption der ἀναγωγή er vor allem in seiner Schrift *Über die Hierarchie* verwendet. Er bedient sich Passus des Pseudo-Areopagites, wo die Bibel als Symbol betrachtet wird und sie explizit als Gegenstand dieser ἀναγωγή vorkommt, worunter freilich die ἀναγωγή auch als hermeneutische Methode der Erhebung vom Buchstaben zum Geist festgestellt werden kann<sup>105</sup>.

Diese Konzeption kann man auch im Brief *An Gregorios I* feststellen, wo Stethatos unter Berufung auf die Bibelstelle *Io. 14: 31* die Auffassung der ἔγερσις zur Beschreibung der Überwindung des Literalsinnes einführt<sup>106</sup>.

Es gibt auch einen Passus in der 2. *Zenturie*, der die θεωρία mit der ἀναγωγή verbindet, wobei die erste das Ziel und die zweite die Methode ist. Dabei bedeutet sie m. E. nicht primär die Interpretation, sondern die allgemeine Konzeption des Aufstieges, der nach der Stufe der Askese folgt, als eine mystische Erhebung der Seele durch die sinnlichen Symbole zum Gott<sup>107</sup>. Allerdings wird sie in der Fortsetzung des

---

<sup>104</sup> Siehe de Lubac, *Exégèse médiévale*, Bd. 1. 2, S. 621–681 (auch in Bezug auf die westliche Patristik); Lampe, *Lexicon*, Lemma ἀνάγω, S. 100 vor allem unter B., „ref. anagogical interpretation“, Lemma ἀναγωγή, S. 100–101 (vor allem unter B: „anagogical sense of scripture“), und Lemma ἀναγωγικός, S. 101 (vor allem unter 3. „anagogical, of myst. sense of scripture“); Bienert, *Allegoria*, S. 58–68; Louth, *Discerning*, S. 96–131.

<sup>105</sup> Siehe dazu und zu den Passus in den Abschnitt 2. 1. 2.

<sup>106</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 4–6: „Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν ἀπὸ τῶν σωματικωτέρων καὶ αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ τοῦ λόγου κάλλη τε καὶ θεάματα.“ Siehe auch *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 7–8. Siehe auch 2. 4. 1.

<sup>107</sup> Siehe zu dieser allgemeinen Vorstellung der ἀναγωγή *Über das Paradies* (Darrouzès), 5, 7–13; 13, 3–10; 15, 7–8; *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 7, 13–22, wo Stethatos Pseudo-Areopagites, *De ecclesiastica hierarchia*, I. 2, S. 65 zitiert; *Über die Hierarchie* (Darrouzès),

Kapitels mit der Interpretation verbunden, obwohl dabei auch die Christologie als Faktor auftaucht:

„οὐ βούλεται ὁ λόγος μέχρι τούτου στήναι αὐτοὺς κεκμηκότας τοῖς πόνοις τῶν ἀρετῶν, ἀλλὰ πορρωτέρω πορεύεσθαι καὶ **πρὸς θεωρίαν ἀνάγεσθαι**· ὅθεν καὶ ψωμίσας αὐτοὺς ἐν μέτρῳ, τὸν ἄρτον ἐφ’ ἱκανὸν τῶν δακρύων, διὰ φωτὸς κατανύξεως ἐπευλογεῖ, καὶ τὸν νοῦν αὐτῶν διανοίγει **εἰς τὸ συνιέναι τὸ βάθος τῶν θείων Γραφῶν**“<sup>108</sup>.

Ich denke, dass es sich dabei um einen der deutlichsten Belege der hermeneutischen Konzeption der ἀναγωγή bei Stethatos handelt.

In seinen liturgischen Abhandlungen spricht er zudem explizit von einer Erhebung des Geistes, wodurch man den geistigen Sinn der sichtbaren liturgischen Handlung empfangen kann<sup>109</sup>, was genau der Konzeption der ἀναγωγή unterstellt werden kann. Auch in seiner 2. *Zenturie*<sup>110</sup> kommt der Terminus ἀνάβασις und die Vorstellung des Aufstieges („ἐπαίρων“) bei seiner Hermeneutik vor, der genau die anagogische Konzeption bei der Auslegung beschreibt. Dies kann man, obwohl in einem umfassenderen Kontext, in seiner Schrift *Gegen die Juden*<sup>111</sup> feststellen, wo er seinen Leser zur Erhebung aus dem Sichtbaren ermuntert und ihn von den „körperlichen“ Gedanken abbringt.

10, 7–21, wo Pseudo-Areopagites, *De ecclesiastica hierarchia*, I. 5, S. 67–68 zitiert wird. Im letzten Passus wird auch die Bibel explizit als Symbol angeführt.

<sup>108</sup> 2. *Zenturie*, 96, PG 120, 949A, Hervorhebung, G. D.; dabei allegorisiert Stethatos den Emmausgang, *Lk.* 24: 13–35. Blum, *Mystik*, S. 272, betrachtet dieses Kapitel als eine Zusammenfassung seiner Konzeption des geistigen Lebens.

<sup>109</sup> *Halleluja*, (Darrouzès), 12, 16–21: „τὸν νοῦν **ἀνανεύοντες** ἀναφέρομεν πρὸς τὰς ἄνω τοῦ Θεοῦ δυνάμεις καὶ τὴν ὑμνωδίαν αὐτῶν [...] καὶ ποιούμεν τὸ λογιζόμενον ἡμῶν οὕτω θεοπρεπῶς λογίζεσθαι τὸ ,ἀλλ’ ἔνευεν ἀλληλούϊα‘.“ Hervorhebung G. D. Siehe auch *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 10, 6–7: „τοῖς δὲ μεταθεμένοις ὑπὲρ τὰ ὁρώμενα φιλοσοφία τὸ λογιζόμενον [die liturgische Handlung]“.

<sup>110</sup> 2. *Zenturie*, 70, PG 120, 933C–D: „ἀναθεωρεῖ τὸν νοῦν τὸν ἐγκείμενον ἐν τῇ θείᾳ Γραφῇ· **καὶ δέχεται ἀναβάσεις ἐκεῖθεν νοημάτων** ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐκ θεοπρεπῶν ἐννοιῶν, ὑφ’ ὧν ἀρπαζομένη νοερῶς ἡ ψυχὴ εἰς ἀέρα φωτὸς, ἐλλάμπεται τρανῶς“. Hervorhebung G. D. *A. α. O.*, 90, PG 120, 945B: „[die Lektüre] τὸν νοῦν **ἐπαίρων** αὐτῶν [der Fortgeschrittenen] ἀπὸ τοῦ ἀποκτίννυντος γράμματος“. Hervorhebung G. D. Zu diesem Kapitel und zu Vermutungen bezüglich seines historischen Hintergrundes, wo eine Diskussion um die Hierarchisierung der Qualität und der Quantität bei der Rezitation oder Gesanges biblischer Texte angenommen wird, siehe Burton-Christie, „Word“, S. 81–82. Er betrachtet als wichtige Elemente der θεωρία, die durch Stethatos beschrieben wird, die Aufmerksamkeit auf die Texte und eine Offenheit zum Empfang von Offenbarungen. In diesem Kapitel, PG 120, 933C, steht auch die Phrase „Εὐχεται δὲ τις τῷ νοῦ“, welche die Basis der Konzeption des qualitativen Gebets ist, wodurch der geistige Sinn der Texte geoffenbart wird. Barber, „Icons“, S. 154 versteht sie als eine Definition des Gebets als eine geistige Aktivität, die nicht durch die Sinne bestimmt wird.

<sup>111</sup> *Gegen die Juden* (Darrouzès), 7, 1–2: „Ἄρὸν σου τὸ φρόνημα τῆς τῶν ὁρωμένων παχύτητος, μηδὲν σωματικὸν ἐννοῶν“. Zu diesem Passus und die Möglichkeit seiner Betrachtung auch ihm Rahmen der Hermeneutik, siehe im Abschnitt 2. 3. 1. 5.

Die ἀναγωγή verbindet sich mit der Konzeption des Pseudo-Areopagites auch dadurch, dass Stethatos den mystischen Sinn der materiellen Dinge zumindest für die liturgischen Riten auf der Basis einer Entsprechung zwischen der kirchlichen und der himmlischen Hierarchie betrachtet<sup>112</sup>, wie er dies in seiner Schrift *Auf den Gürtel der Studiten*<sup>113</sup> explizit darstellt. Dieses Argument spielt eine wichtige Rolle auch bei der Interpretation der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“, die Stethatos in seinem Brief *An Gregorios IV* thematisiert<sup>114</sup>.

Bei Stethatos kommt allerdings der Terminus ἀναγωγή niemals in den Briefen *An Gregorios* vor. Im Rahmen der Hermeneutik als Substantiv ist er nur in der *Vita Symeonis* belegt und er betrifft die Interpretationen Symeons des Neuen Theologen, höchstwahrscheinlich allerdings auch seine eigene<sup>115</sup>. Es gibt allerdings einige Passus, welche die Hypothese erlauben würden, dass Stethatos diese Konzeption ablehnte<sup>116</sup>. Handelt es sich um einen Widerspruch?

Eine Entwicklung im hermeneutischen Denken des Stethatos von einer anfänglich positiven zu einer später negativen Einstellung dem Terminus gegenüber wäre dabei nicht auszuschließen; denn die beiden Einstellungen kommen in Werken vor, die nicht im selben Zeitraum angefertigt wurden<sup>117</sup>. Als besonders kompliziert würde sich die Annahme erweisen, wenn man die *Vita Symeonis* später als die *Zenturien* und das Vorwort zu den *Hymnen* datieren würde. Dabei müsste man annehmen, dass Stethatos umgekehrt von einem anfänglich negativen zu einem positiven Gesichtspunkt gelangte. Andererseits kommt die Kritik gegen die ἀναγωγικοί wiederum in einem späteren Werk des Stethatos vor, in *Über das Paradies*, was die Annahme einer Rückkehr des Stethatos zu seiner anfänglichen These erlauben würde. Dabei muss man allerdings berücksichtigen, dass Stethatos in seiner Schrift *Über die Seele* aus den *Zenturien* schöpft<sup>118</sup>, was auch hier der Fall sein kann. Es kann sich nämlich nur um eine wörtliche Übertragung handeln.

Man könnte auch eine Kritik an den Thesen des Stethatos in der *Vita Symeonis* als Hintergrund der Anführungen des Stethatos über die ἀναγωγικοί vermuten: Stethatos könnte selbst anhand seiner Erzählung über den Sieg Symeons durch die ἀναγωγή

---

<sup>112</sup> Siehe dazu z. B. *Über die Hierarchie* (Darrouzès), Abschnitte 13, 14, wo die ἀναγωγή sich nach der Lehre des Pseudo-Dionysios auf der Konzeption der Analogie zwischen himmlischen und kirchlichen Hierarchie stützt, siehe auch die Kapitel γ', δ' und στ' und passim. Siehe dazu auch Purpura, *God*, S. 90–99.

<sup>113</sup> *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 1, 6–13; 3, 6–7.

<sup>114</sup> Siehe dazu unten *Strenge bezüglich der Architektur* im Abschnitt 3. 3. 1. 3.

<sup>115</sup> Siehe auch oben, Abschnitt 2. 1. 2.

<sup>116</sup> Siehe die Passus in 1. 4. 4.

<sup>117</sup> Zum Problem der Datierung der Werke des Stethatos, vor allem der Trilogie, siehe die Forschungen von Lauritzen, „Areopagitica“, Raphava, „Translations“, Raphava, Ostrovsky, „Notes“, dieselben, „Epistles“ und die Diskussion darüber im Abschnitt 1. 1. 3. Siehe auch *Das Kolophon des Stethatos, die Daten aus seinem Leben und abschließende Betrachtung* in 4. 2. 2. 1.

<sup>118</sup> Lauritzen, „Areopagitica“, S. 201.

ironisch von den Kreisen der Gelehrten als ἀναγωγικός bezeichnet werden, und mithin in den späteren Werken, wo er über diese Kritik berichtet, auf sich selbst und auf die Kritik an ihm anspielen<sup>119</sup>. Aber dies würde eine Befürwortung der ἀναγωγή durch Stethatos voraussetzen. Dies muss man eher ausschließen, denn Stethatos stellt sie, wie dargestellt, der Wahrheit gegenüber und betrachtet sie als Betrug. Dann würde ich einen Versuch des Stethatos annehmen, einen Terminus zu vermeiden, den er an sich im mystischen Rahmen in der *Vita Symeonis* akzeptierte, jedoch ihn wegen seiner späteren philosophischen Verwendung und wegen des angeblichen Missbrauches durch die Gelehrten ablehnte<sup>120</sup>, so dass er sich mit ihnen nicht identifiziert und mithin nicht missverstanden wurde.

In diesem Sinn kann man die Befürwortung der ἀναγωγή durch den Adressaten einiger Briefe des Stethatos, Niketas Synkellos, erklären, wie sie sich in seinem Brief *An Stethatos II* niederschlägt<sup>121</sup>. In diesem Brief stimmt Niketas Synkellos mit allen Thesen des Stethatos in Bezug auf seine Auslegungen überein und befürwortet sie, was seine Referenz auf den Terminus ἀναγωγή als mit den Analysen des Stethatos legitimierte Art der Interpretation keinen Einklang darstellen würde. Ich denke mithin, dass Stethatos sowohl den Terminus im philosophischen Sinn vermeidet als auch im mystischen Sinn akzeptiert.

Ich werde im vierten Kapitel zu klären versuchen, was Stethatos genau durch die negative Charakterisierung der Termini ἀναγωγή, ἀναγωγικός meint<sup>122</sup>.

### Θεωρία als μετανάστασις

Um die Konzeption der hermeneutischen Erhebung hervorzuheben, bedient sich Stethatos auch der Termini „μετανίστασθαι“<sup>123</sup>, „ἀπανιστάμενος“<sup>124</sup> und „ἀπαναστᾶς“<sup>125</sup> aus Philons *Quis rerum divinarum heres sit*<sup>126</sup>. Es handelt sich um Passus, wo Stethatos den Literalsinn kritisiert und zu seiner Überwindung fordert.

<sup>119</sup> Die ironische Anspielung vertritt auch Hohmann, *Philokalie*, S. 122, indem er den Terminus im Kapitel 78 der 3. Zenturie als „Schwärmer“ übersetzt.

<sup>120</sup> Siehe dazu *Theorie: Terminologie und Grundlagen* im Abschnitt 4. 2. 1. 1.

<sup>121</sup> *An Stethatos II* (Darrouzès), S. 234, 20–22: „Εἰ δὲ καὶ ἀναγωγῆς τρόποις μετεωρῆσαι θέλει τὸ νόημα, οὐκ ἀπορήσει τοῦ Πνεύματος.“

<sup>122</sup> Siehe *Die Kritik an den ἀναγωγάι* im Abschnitt 4. 2. 1. 2. Siehe auch 1. 4. 4.

<sup>123</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 14; 13, 1.

<sup>124</sup> *A. a. O.*, 12, 2.

<sup>125</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 4.

<sup>126</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 71–72; Stethatos verwendet den Terminus auch in *Gegen die Ankläger der Heiligen* (Paschalides), 42–45: „μετανισταμένης τῆς ψυχῆς ἀπὸ ἀβεβαίου εἰκασίας ἐπὶ πάγιον κατάληψιν καὶ κυρίως εἰπεῖν ἀπὸ τοῦ γεγονότος πρὸς τὸ ἀγέννητον καὶ ἀπὸ τοῦ κόσμου πρὸς τὸν ἴδιον πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ παντός.“ Der Passus ist eine leichte Paraphrase eines Passus aus Philons *Quis rerum divinarum heres sit*, 98–99. Zu dieser siehe Paramelle, *Syméon*, S. 9–10. Hier kommt der Terminus in einem umfassenderen Rahmen vor, der über die Gaben Gottes als Ziel der Heiligkeit lehrt, es handelt sich allerdings um die

Diese Konzeption ist wichtig, denn sie taucht bei der Argumentation des Stethatos in seinen Briefen *An Gregorios* auf, wo Stethatos sich mehr philosophisch niederschlägt, was der Idee der ἀναγωγή eine neue eher philosophische Dimension, die der Migration, gewährt. Stethatos spricht davon nicht explizit, aber die Tatsache, dass er die diesbezügliche Terminologie Philons in Paraphrase verwendet, ist ein sicherer Anfangspunkt zur Annahme, dass er auch auf die philonische Konzeption der Migration Bezug nimmt<sup>127</sup>.

#### Θεωρία als διάβασις

Dieser Aufstieg wird als eine Durchschau und Durchgang verstanden: *Durch* den Buchstaben sieht man den Geist, durch das Sichtbare wird das Unsichtbare verstanden. Stethatos bedient sich dabei des Adjektivs διαβατικός und des Verbes διαβαίνω, um genau diese Konzeption auszudrücken. Der diesbezügliche Passus steht in seinem Brief *An Niketas Synkellos III*, wo Stethatos auf hermeneutische Fragen des Synkellos antwortet, die seine Trilogie betreffen<sup>128</sup>. Stethatos verteidigt dabei seine Angelologie<sup>129</sup> und behauptet, dass er sie auf der entsprechenden Lehre des Ioannes Damaskenos<sup>130</sup> gründet, denn er stellt sich als „μηδὲ σοφωτέρους ἢ διαβατικωτέρους τῇ θεωρίᾳ ἑαυτοὺς ἐκείνου“ vor. Das Adjektiv wird mithin direkt mit dem Terminus θεωρία verbunden und erläutert ihn.

Darrouzès übersetzt es als „avancés“<sup>131</sup>: Ich denke, dass genau diese Eigenschaften des (geistigen) Fortschrittes<sup>132</sup> und vor allem der Durchschau und der Durchdringlichkeit<sup>133</sup> oder Scharfsinnigkeit, die in Zusammenhang mit dem Terminus θεωρία gebracht werden, ihm die Bedeutung der mystischen Auslegung gewähren.

Diese Konzeption weist auch nach, dass Stethatos den Buchstaben an sich nicht ablehnt<sup>134</sup> und sich auf die ähnliche Konzeption der Bibel- und Liturgieauslegung als θεωρία des Pseudo-Areopagites<sup>135</sup> stützt. Die gleiche Konzeption stellt man in seiner

---

Konzeption der ἀναγωγή zu den übersinnlichen Dingen, die freilich darunter auch die Interpretation versteht; siehe mehr zu diesem Passus in den Abschnitten 1. 2. 3; 1. 2. 4. 2.

<sup>127</sup> Mehr zur Kontextualisierung der Hermeneutik des Stethatos mit philosophischen Zügen siehe in *Die Kritik an den ἀναγωγικοί* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>128</sup> *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 2, 7–9. Siehe den Passus in 1. 3.

<sup>129</sup> Siehe *ebd.*

<sup>130</sup> *Expositio fidei*, 20, 1–6.

<sup>131</sup> Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, S. 241.

<sup>132</sup> Zu dieser Konzeption der Interpretation, die mit der allgemeinen Idee des geistigen Fortschrittes verbunden wird siehe auch 2. *Zenturie*, 97, PG 120, 949B, siehe den Passus oben, Abschnitt 2. 2. 5.

<sup>133</sup> Siehe zum Terminus διαβατικός Lampe, *Lexicon*, S. 344, unter Lemma διαβατικός: „penetrating“.

<sup>134</sup> Siehe mehr dazu im Abschnitt 2. 3. 1. 6.

<sup>135</sup> Bornert, *Commentaires*, S. 67–68 fasst die Konzeption der θεωρία des Pseudo-Areopagites, die der Stethatos gleich ist, folgendermaßen zusammen: „[...] la *theoria* sacramentelle du Pseudo-Denys se définit comme un essai de pénétration spirituelle de la liturgie des sacra-

Schrift *Über das Paradies* fest, wo Stethatos seinen Leser dazu ermuntert, den Aufstieg vom Buchstaben zum Geist zu machen und seine Allegorese des Paradieses als praktische Philosophie zu studieren<sup>136</sup>. Dabei verwendet er das Verb „διάβηθι“, um dies auszudrücken<sup>137</sup>, das genau den geistigen Durchgang vom Sichtbaren zum Unsichtbaren hervorheben kann<sup>138</sup>.

Stethatos bedient sich des Verbes διαβαίνω nochmal in hermeneutischem Kontext in seinem Brief *An Gregorios I*; er verteidigt dabei seine Lehre in der Schrift *Über das Paradies*<sup>139</sup>, wo er die Bedeutung des Wortes παράδεισος und die entsprechende biblische Lehre auf die Welt außerhalb des Paradieses überträgt. Es handelt sich um eine Metapher. Stethatos gerechtfertigt diese Übertragung durch das Argument, dass die Bedeutung dieses Wortes „ἐν ἄλλοις πολλοῖς διαβαίνειν οἶδε καὶ ἴστασθαι.“ Er versteht nämlich dabei auch seine Methode als Durchgang, wo hier allerdings die mystische Konzeption des Durchganges vom Buchstaben zum Geist indirekt gemeint wird, denn Stethatos verwendet hier die Methode des Vergleiches und der Ausdehnung eines Wortes, die eher philologisch ist<sup>140</sup>. Es handelt sich um eine eher horizontale Bewegung eine Bedeutung zwischen Wörtern, nicht um eine direkte Bezugnahme auf den Aufstieg zum Geist. Wie ich jedoch zeigen werde, gilt auch diese Methode als eine mystische Konzeption bei Stethatos. Man kann feststellen, dass auch in diesem Passus die Interpretation als eine διάβασις verstanden wird. Vielleicht gewährte dieser Terminus in seinem eher philologischen Sinn Stethatos die Basis für die rein mystische Auffassung des Durchganges.

### 2. 3. 1. 2 Θεωρία als ἀνακάλυψις und ἔμφασις/ἐμφαίνειν

Die Erhebung wirkt die Offenbarung von Geheimnissen, Bedeutungen, die verborgen sind. In seinem Brief *An Gregorios I* spricht Stethatos explizit davon, dass die Bibel, womit ihre Lektüre gemeint ist, die Wunder Gottes nicht allen offenbart<sup>141</sup>. Die Inter-

---

ments [...] Nous contemplons les mystères scripturaires **à travers** les symboles sensibles, comme nous atteignons les archétypes divins des sacrements **à travers** leurs manifestations visibles [...] le terme θεωρία désigne à la fois le contenu objectif de la contemplation et la démarche subjective de l'intelligence. Dans cette dernière signification, la θεωρία est intimement liée à l'ἀναγωγή“. Hervorhebung G. D. Er verweist auf Passus des Pseudo-Areopagites, siehe *a. a. O.*, Anm. 1, 2, 3, 5, 6 und 7. Dazu, dass bei Areopagites die θεωρία mehr als das Ziel der Auslegung und nicht als die Auslegung betrachtet werden soll, siehe Rorem, *Symbols*, S. 116.

<sup>136</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 3–10.

<sup>137</sup> *A. a. O.*, 29, 8: „πρὸς τὸν νοῦν καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ λόγου διάβηθι“.

<sup>138</sup> Siehe zur patristischen Verwendung des Verbes in Lampe, *Lexicon*, S. 344, unter Lemma διαβαίνω: „1. *pass through* [...] 2. *pass over, go beyond* [...] hence *transcend* [...] 3. *go over, be transferred*“.

<sup>139</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 5, 7–13; 7, 1–4; Abschnitte 8–17.

<sup>140</sup> Siehe dazu im Abschnitt 2. 3. 2. 2.

<sup>141</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 10–13: „Καὶ γὰρ ἡ θεία Γραφή τὰ βάθη ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ τοῦ Θεοῦ οὐ πᾶσιν ἀπλῶς καὶ τοῖς βουλομένοις τὴν κατανόησιν τῶν ἐκ τοῦ νόμου τοῦ Θεοῦ



pretation wird dabei als keine triviale Angelegenheit betrachtet, die nur vom Willen des Menschen abhängt; es handelt sich nämlich vielmehr um eine Gabe Gottes, die nur den Würdigen zur Erkenntnis der Geheimnisse Gottes verliehen wird<sup>142</sup>. Stethatos plädiert für die Konzeption der Offenbarung als Wesen der Interpretation, die biblisch mit *Matth.* 13: 11 begründet wird. Diese Konzeption kann man auch in einigen Passus seiner liturgischen Abhandlung feststellen, wo die liturgischen Handlungen mystische Konzeptionen manifestieren. Sie werden nur denjenigen offenbart, die sie mit ihren geistigen Augen beschauen<sup>143</sup>. Sie ist auch im 70., 90. und 96. Kapitel der 2. *Zenturie* belegt<sup>144</sup>. Stethatos ermuntert seinen Leser den geistigen Sinn zu erreichen und daraus die göttlichen Dinge zu lernen. Vor allem muss man das Kapitel 78 der 3. *Zenturie* heranziehen, das die Termini ἀνακαλυπτόμενος, ἀνακάλυψιν enthält<sup>145</sup>, die sich der Konzeption der Offenbarung lexikologisch am nächsten befinden.

Ich habe oben<sup>146</sup> auf die Verwendung der Termini ἔμφασις/ἐμφαίνειν verwiesen, die Stethatos aus Pseudo-Areopagites und Philon schöpft. Beim Substantiv ἔμφασις handelt es sich um ein wichtiges Argument des Stethatos, das mit der Unmöglichkeit des rhetorischen Wortes zur deutlichen Manifestation („ἐμφάσει τρανῇ“) des Seins verknüpft ist<sup>147</sup>. E contrario stellt man fest, dass Stethatos darunter die Vollkommenheit des geistigen Sinnes annimmt, der mystische Gaben mit voller Klarheit manifestiert. Stethatos bedient sich auch des Substantives ἔμφασις in einem rein mystischen Kontext, wo er über die Voraussetzungen der Lektüre der *Hymnen* Symeons des Neuen Theologen lehrt: Man muss zunächst solche ἐμφάσεις erlebt haben, um die *Hymnen* lesen zu dürfen<sup>148</sup>. Er versteht nämlich die ἐμφάσεις als mystische Gaben, die nur den Gereinigten geschenkt werden. J. Paramelle<sup>149</sup> übersetzt den Terminus durch „images“, aber ich denke, dass die Konzeption der Manifestation im hermeneutischen Sinn, als mystische Interpretationen, völlig denkbar wäre.

Stethatos verwendet die angeführten Termini ἐμφαίνω, ἐμφῆναι um e contrario zu zeigen, dass die Mystiker bei ihren Auslegungen mit den Hindernissen der Rhetoren, die er aus Philon schöpft und in seiner Argumentation gegen den Literalsinn beschreibt,

---

θανμασίων ἀποκαλύπτει“, Hervorhebung G. D. Siehe einen parallelen Passus über die Wirkungen der Lektüre der Bibel je nach dem geistigen Fortschritt des Lesers in 2. *Zenturie*, 90, PG 120, 945A–C.

<sup>142</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 10–14.

<sup>143</sup> *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 6, 2–8.

<sup>144</sup> 2. *Zenturie*, 70, PG 120, 933C–D; *a. a. O.*, 90, 945B; *a. a. O.*, 96, 949A.

<sup>145</sup> 3. *Zenturie*, 78, PG 120, 996B: „πνευματικοῖς ἀνακαλυπτομένων τῶν ἐν αὐτῇ θησαυρῶν διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐ δύναται ψυχικὸς ἄνθρωπος τὴν τούτων ἀνακάλυψιν δεῖξασθαι.“ Siehe auch *An Basileios*, 2.

<sup>146</sup> 2. 2. 3.

<sup>147</sup> Siehe *Unvermögen zur deutlichen Darstellung* im Abschnitt 1. 2. 5. 2.

<sup>148</sup> *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 2, 36–39: „καὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἐκ καθάρσεως ἐν αὐτῷ γενομένων ἱερῶν ἐμφάσεων ἄνωθεν θεολογεῖν τρανῶς καὶ οὕτως, οἷα δὴ τηλαυγῆς τὴν διάνοιαν, ἐν τοῖς ὧδε γεγραμμένοις ἐγκύβει.“

<sup>149</sup> *Hymnes*, S. 111.

nicht konfrontiert werden: Der geistige Sinn, den sie suchen, manifestiert ihnen mit Klarheit die Geheimnisse Gottes. Dies betrifft sowohl die Texte als auch die liturgischen Riten. Der Terminus muss somit auch in der Auseinandersetzung um die Hermeneutik betrachtet werden<sup>150</sup>.

Dogmatik als geoffenbarte θεωρία

Stethatos verweist in einem Passus seines Briefes *An Niketas Synkellos III* auf patristische Stellen<sup>151</sup> und charakterisiert sie als θεωρία<sup>152</sup>, obwohl sie an sich keine Interpretation, sondern eine Darlegung der Dogmen sind<sup>153</sup>. Er hält sie nämlich für Interpretationen, bei denen der geistige Sinn gesucht wird. In der Fortsetzung des Briefes *An Niketas Synkellos III*<sup>154</sup> kann man ähnliche Elemente feststellen, wo Stethatos sich auf Ioannes Damaskenos und Gregorios von Nyssa als Quelle seiner Anthropologie beruft: Die Lehre des Gregorios wird ebenso als θεωρία gekennzeichnet. Stethatos gründet allerdings im Gegensatz zum vorigen Fall, wobei er das Adjektiv διαβατικός im hermeneutischen Sinn als eine anagogische Methode der dogmatischen Exposition anführt, seine Lehre über die gleichzeitige Schöpfung von Leib und Seele auf keiner ἀναγωγή und charakterisiert trotzdem die entsprechende Lehre des Gregorios als eine

<sup>150</sup> Siehe mehr dazu *Ἐμφασις* im Abschnitt 4. 1. 1 und *Stellungnahme des Stethatos zu ἔμφασις* in 4. 2. 2.

<sup>151</sup> *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 2, 1–4. Niketas verweist auf *Expositio fidei*, 40, worunter allerdings 20, 1–6 verstanden werden muss, siehe Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 239, Anm. 2, der den falschen Verweis auf eine falsche Transkription des Kopisten zurückführt.

<sup>152</sup> *A. a. O.*, 2, 8.

<sup>153</sup> Es ist interessant, dass er in *An Gregorios II* (Darrouzès), 3, 6, die *Expositio fidei* des Ioannes als hermeneutisches Werk bezeichnet („κατὰ τὸ μὲν κεφάλαιον τῶν αὐτοῦ ἐξηγήσεων“), während es sich um eine systematische Darlegung von Dogmen handelt. Der Terminus ἔκδοσις im Titel des Werkes des Ioannes Damaskenos, auf den Stethatos auch im angeführten Passus aus seinem Brief *An Niketas Synkellos III* verweist, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, kann allerdings auch Interpretation bedeuten, siehe Lampe, *Lexicon*, S. 427, unter Lemma ἔκδοσις: „2. interpretation; a. exegesis [...] d. exposition“. Es handelt sich freilich um Darlegung, Exposition, wie dies auch durch die Übersetzer verstanden wurde. So z. B. D. Steinhofner (Übers.), *Des heiligen Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens* [Bibliothek der Kirchenväter, 44], München 1923; S. D. F. Salmond (Übers.), *Exposition of the Orthodox faith* [Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, 9], Oxford 1899 (Nachdruck Grand Rapids, 1963).

<sup>154</sup> *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 9, 1–5: „Ὅτι δὲ καὶ τὸ τοῦ Ἀδὰμ σῶμα σύγχρονον ἐγένετο ἅμα τῇ ψυχῇ ἐν τῇ πλάσει, μαρτυρεῖ καὶ περὶ τούτου ὁ Δαμασκηνὸς ἐν τῷ κεῖ κεφαλαίῳ, καὶ ὁ Νύσσης Γρηγόριος ἐν τῇ βίβλῳ τῆς Ἑξαήμερου τοῦ μεγάλου Βασιλείου, ἐν ᾗ καὶ αὐτὸς τὴν εἰς τὸν ἄνθρωπον ἐποίησατο **θεωρίαν**.“ Hervorhebung von G. D. Es handelt sich um *Expositio fidei*, 26 und nicht 25, siehe Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 244, im textkritischen Apparat. Bei Gregorios von Nyssa handelt es sich um den Passus *De hominis opificio*, 28, PG 44, 229, siehe Darrouzès, *ebd.*

θεωρία<sup>155</sup>.

Darrouzès übersetzt den Terminus im ersten Passus durch „contemplation“, bei den zwei anderen<sup>156</sup>, wo jedoch das angeführte Adjektiv nicht vorkommt, dagegen durch „exposé“<sup>157</sup>. Er will wahrscheinlich in den zwei letzten Fällen die wirkliche Zielsetzung der Werke des Ioannes und Gregorios darstellen, die in einer Darlegung von Dogmen bestehen<sup>158</sup>. Ich denke allerdings, wie schon angeführt, dass Stethatos auch dabei eher die Interpretation hervorheben will.

Man könnte dabei auch einen Passus aus der 2. *antirrhethischen Rede* des Stethatos heranziehen, wo er bei seiner christologischen Argumentation den Terminus θεωρία verwendet<sup>159</sup>, um die Thematisierung des Namens Christi zu bezeichnen, und dabei auch im hermeneutischen Sinn verstanden werden muss; denn es handelt sich um die Auslegung des Namens Christi anhand einiger Passus aus Werken des Gregorios Nazianzenos<sup>160</sup>.

Dadurch könnte man annehmen, dass auch Stethatos seine Lehre als eine θεωρία im Sinne einer geistigen Interpretation betrachtete, und dabei eine patristische Stelle als Basis benutzte. Stethatos stellt sich dabei als Nachahmer der Methode des Ioannes Damaskenos vor. In seinem Brief *An Gregorios I* führt Stethatos explizit an, dass er die Methode der Untersuchung des tieferen Sinnes, dem Beispiel des geistigen Menschen folgend gelernt habe und somit sich ebenfalls als ein Schüler der Mystiker darstellt<sup>161</sup>. Dies kann tiefer dadurch erläutert werden, dass er, wie er selbst in einem anderen Brief erklärt<sup>162</sup>, das Wort οὐρανός in seiner Bedeutung als den Thron Gottes (*Jes.* 66: 1) verwendet, wodurch seine Angelologie auch als eine ἀναγωγή und θεωρία verstanden werden könnte<sup>163</sup>.

Die Vorstellung einer Dogmatik der mystischen Interpretation hängt mit der Lehre des Stethatos über die verbotene θεωρία der Dogmen durch die Häretiker zusammen;

<sup>155</sup> Siehe zur selben Thematik *Über die Grenzen des Lebens* 30, 7.

<sup>156</sup> *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 9, 5; *Über die Grenzen des Lebens* 30, 7.

<sup>157</sup> Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, S. 245, 395.

<sup>158</sup> Obwohl die Abhandlung des Gregorios tatsächlich eine Exegese ist, werden im angeführten Passus rein dogmatisch-anthropologische Themen analysiert und die Reinkarnation kritisiert.

<sup>159</sup> 2. *antirrhethische Rede*, 8, 77–84: „Ἐκεῖ μὲν γὰρ γεννηθεὶς ὁ ἐν τοῖς προφήταις πάλαι προκηρυχθεὶς Χριστὸς –ἵνα πάλιν ἐν τῇ θεωρίᾳ σχολάσωμεν τοῦ ἁγίου ὀνόματος τούτου– παῖδιον ἐγεννήθη καὶ ἐδόθη ἡμῖν, διὸ ἡῤζανέ τε ἡλικία, σοφία καὶ χάριτι καὶ προέκοπτεν, ὥς φησι ἡ θεία γραφή, καὶ τοῖς ἰδίοις ὑπετάσσετο γονεῦσιν, ὧδε δὲ τριακονταετῆς βαπτισθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἤγουν Σωτὴρ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ καὶ Υἱὸς ὀνομάζεται παρὰ τοῦ ἐπουρανίου Πατρός· οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.“

<sup>160</sup> A. a. O., Abschnitte 3–9, wo die Interpretation der Passus aus Gregorios Nazianzenos, *In sancta lumina*, PG 36, 336A und ders. *In Theophania*, PG 36, 312A thematisiert werden.

<sup>161</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 1–7: „[der Mystiker] τὴν ἀδηλοτέραν τοῖς πολλοῖς φύσιν τοῦ γράμματος ἀνιχνεύει [...]“ Ἡν ἀνιχνεύειν καὶ αὐτοὶ διδαχθέντες ἡμεῖς [...]“

<sup>162</sup> A. a. O., 8, 1–6; 11, 1–7.

<sup>163</sup> Doch siehe mehr dazu in *Vergleich mit Bibelstellen, Vergleich und Offenbarung* im Abschnitt 2. 3. 2. 2.

sie ist eine Allegorese der biblischen Erzählung des Baumes der Erkenntnis, wo die Thematisierung der Dogmen nur den Gereinigten, Fortgeschrittenen Gläubigen gestattet und als ein hermeneutischer Vorgang betrachtet wird, wobei der Literalsinn auch als Problem vorkommt<sup>164</sup>. Es handelt sich um den Empfang einer mystischen Frucht, einer verborgenen Gnosis, die auch den Mystiker zum Theologen macht<sup>165</sup>. Stethatos verwendet dabei den Terminus θεωρία für die Thematisierung der Dogmen in der Bibel und lehrt parallel explizit über die falsche oder richtige Bibelauslegung, die entsprechend zu richtiger oder falscher Dogmenlehre führt. Deswegen muss die geistige Auslegung dabei und auch im Brief *An Synkellos III*, wo die Konzeption der Bearbeitung der Dogmen ebenso als θεωρία vorkommt, als γνῶσις im Sinne einer *Offenbarung* gemeint sein. Somit würde ich diese Allegorese der Auffassung der Interpretation (θεωρία) als ἀνακάλυψις unterstellen. Allerdings kann man in der hermeneutischen Praxis des Stethatos, wo es sich um die Darlegung von Dogmen handelt, eine andere Dimension seiner Hermeneutik feststellen, worauf ich in anderen Abschnitten eingehe<sup>166</sup>.

Eine weitere Erläuterung zu diesem Phänomen ist die These von Chrestu<sup>167</sup>, Stethatos habe die dogmatische Lehre anderer Kirchenväter in den mystischen Rahmen seiner Zeit eingebettet, was in seiner Epoche gewöhnlich war<sup>168</sup>. Man muss dabei berücksichtigen, dass der Terminus θεωρία genau einem mystischen Kontext unterordnet ist; dies gilt, wenn man die Charakteristika der Mystiker berücksichtigt, die sie nach Stethatos geeignet für die Auslegung macht<sup>169</sup>. Es kann auch die Meinung vertreten werden, dass Stethatos dabei von Untersuchung, Thematisierung oder Darstellung spricht, aber ich denke, dass auch die Dimension der mystischen Auslegung in diesem Kontext herrscht, und zwar vorwiegend. Dies könnte vor allem durch meine obigen Gedanken untermauert werden, dass Stethatos im ersten Passus des Brief *An Niketas Synkellos III*<sup>170</sup> das

<sup>164</sup> Siehe oben, *Die verbotene φυσική θεωρία und die ὁλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1. und *Über das Paradies* (Darrouzès), 38, 17, 19; 42, 2, 4; 46, 11; 47, 7, wo Stethatos den Terminus θεωρία verwendet, um die Thematisierung der Dogmen dadurch zu bezeichnen, wo er auch ihre Auslegung bedeutet.

<sup>165</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 46, 1–10: „Καὶ οὕτω μὲν οἱ θεῖοι πατέρες τῇ θεωρίᾳ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καθαρῶ καὶ ἀνεπιθολώτῳ ὁμματι ἐπιβαλόντες τὸν καρπὸν ἐξ αὐτοῦ τῆς θεολογίας ἀπταίστως ἐδρέψαντο καὶ μεταλαμβάντες αὐτοῦ [...] οὕτω δὲ τῇ θεωρίᾳ τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως θεῖῳ καὶ πεφωτισμένῳ ἐπιβαλόντες ὁμματι, τὴν γνῶσιν ἔσχον αὐτοῦ ἁμῶμον καὶ ἀγνὴν καὶ ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ οὐκ ἐβλάβησαν, ὥσπερ ἄνωθεν εἴρηται.“

<sup>166</sup> Siehe *Vergleich mit Bibelstellen, Vergleich und Offenbarung* im Abschnitt 2. 3. 2. 2.

<sup>167</sup> Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, S. 19, 23.

<sup>168</sup> Tsames, *Τελείωσις*, S. 21–22, vertritt die Ansicht ähnlich, dass Stethatos seine Anthropologie deshalb vor allem in seinen Werken *Über die Seele*, *Über das Paradies*, aber auch in seinen anderen Schriften zusammenfassend und anhand patristischer Zitate, die er nicht bearbeitet, darlegt, weil er vor allem die Darlegung seiner mystischen Lehre der geistigen Vervollkommenung des Menschen beabsichtigt. Die Anthropologie fungiert als eine breite Basis dieser Lehre.

<sup>169</sup> Siehe 1. 2. 1.

<sup>170</sup> *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 2, 8.

Adjektiv διαβατικωτέρους in Bezug auf die θεωρία verwendet, das mit seiner Hermeneutik des geistigen Sinnes am engsten zusammenhängt<sup>171</sup>. Es könnte auch die Bezugnahme des Stethatos auf den νοῦς der Seele bei seiner dogmatisch-antirrhethischen Argumentation gegen die Lateiner herangezogen werden, wo er über das Verständnis der Dogmen lehrt: Er führt dabei zusammenfassend eine rein niptische Lehre über die Augen der Seele und die Erhabenheit des νοῦς als die höchste Seelenkraft aus, um die Einschränkung der Argumente auf die patristische Lehre zu begründen<sup>172</sup>.

Das, worum er sich eigentlich bemüht, ist mithin die Einbettung auch der Dogmatik in sein System der θεωρία als ἀναγωγή<sup>173</sup>. Dadurch will er die Methoden der Gelehrten seiner Epoche angreifen, die für die Möglichkeit des fehlerfreien Zuganges zu allen Bereichen des Wissens, auch der Dogmatik, durch die Philosophie plädierten<sup>174</sup>.

### 2. 3. 1. 3 Pneumatologie, Christologie und Bildung

Stethatos insistiert auf der mystischen Auffassung der Hermeneutik, indem er dabei die Pneumatologie<sup>175</sup> hervorhebt<sup>176</sup>. Dabei kommt als Faktor auch die νοερά ἐργασία hinzu<sup>177</sup>. Die Wirkung des Heiligen Geistes bei der Auslegung wird durch die Annahme des Stethatos erklärt, dass die Objekte der Auslegung geistig sind<sup>178</sup>.

Mangel an den geistigen Voraussetzungen und an der angeführten Methode kann nicht durch die Gelehrsamkeit ersetzt werden, wie Stethatos deutlich in seinem Brief *An Gregorios I* äußert:

„ἄνευ γὰρ αὐτοῦ [des Heiligen Geistes] οὔτε νοεῖν ἐστὶ τὰ τοῦ Πνεύματος οὔτε λέγειν αὐτὰ εἰς τὴν τῶν ἀκουόντων ὠφέλειαν, κἂν εἰ καὶ λίαν ὁ λέγων ἐστὶν ἐστο-

<sup>171</sup> Siehe dazu *Θεωρία als διάβασις*, oben.

<sup>172</sup> *Synthesis* (Michel), 1. 1–2.

<sup>173</sup> Ich würde demnach die Ansicht von Blum, *Mystik*, 265–266, für nicht exakt ansehen, dass die mystischen Ideen in der Trilogie des Stethatos, den damit zusammenhängenden Briefen und in der Schrift *Über die Grenzen des Lebens* „kaum eine Rolle spielen“.

<sup>174</sup> Mehr dazu im vierten Kapitel.

<sup>175</sup> Zur Pneumatologie des Stethatos siehe auch Grondijs, „Geist“; Tsames, *Τελείωσις*, S. 128–129.

<sup>176</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 20–23; 3, 1–5; 4, 10–12; 3. *Zenturie*, 69, PG 120, 989D–992A; 78, PG 120, 996B–C; *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 12–22; 47, 14–17. Zur Pneumatologie der Schrift *Über das Paradies* bezüglich der Konzeption der θεωρία als Kontemplation, siehe Pereira, „Beholding“, S. 55–58. Zur pneumatologischen Hermeneutik des 78. Kapitels siehe auch Kodseie, *Πατέρας*, S. 77. Die Idee ist in der Patristik nicht neu: Siehe etwa Gregorios von Nyssa, *Contra Eunomium*, III. I. 42: „ἀλλὰ τὸ μὲν ἀκριβῶς κατεληφέναι τὴν τῶν προκειμένων διάνοιαν [Prov. 8: 22] μόνων ἂν εἴη τῶν τῷ ἁγίῳ πνεύματι τὰ βάθη διερευνόντων καὶ λαλεῖν ἐπισταμένων ἐν πνεύματι τὰ θεῖα μυστήρια“. Zu Ioannes Chrysostomos siehe Papadopoulos, „Χρυσόστομος“, S. 157–160. Chrysostomos lehrt dabei über die Pneumatologie und die Offenbarung von Geheimnissen bei der Bibelauslegung.

<sup>177</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 14. Siehe zu diesem Terminus im Abschnitt 3. 4. 5.

<sup>178</sup> Siehe dazu 2. 1. 1.

μωμένος τοῖς ἔξω μαθήμασιν.“<sup>179</sup>

Somit bettet er die Pneumatologie in seine Kritik gegen die Hermeneutik der Gelehrten deutlich und direkt ein, die man auch indirekt in anderen Themen seiner Hermeneutik feststellt. Diese Kritik gehört seiner allgemeineren Polemik gegen die (höhere) Bildung<sup>180</sup>, vor allem was ihre Verabsolutierung als theologische Methode betrifft.

Man kann dabei jedoch anhand dieses Passus feststellen, dass die Bildung bei Stethatos an sich kein Hindernis zur richtigen Auslegung ausmacht: Vielmehr handelt es sich um ihre richtige Stelle in seinem Denksystem, wo sie sich hierarchisiert in einer niedrigeren Stufe im Vergleich zur Mystik befindet. Die Tatsache nämlich, dass „λίαν ὁ λέγων ἐστὶν ἐστομωμένος τοῖς ἔξω μαθήμασιν“ keine Voraussetzung für die Auslegung ausmacht, schließt jedoch die Bildung nicht aus.

Ich werde im Rahmen der Untersuchung der Termini ἔρευνα, ἐξέτασις thematisieren, inwiefern die Pneumatologie des Stethatos die Interpretation in ihrer Praktizierung den menschlichen Faktor ausschließt oder nicht<sup>181</sup>. Dort stelle ich fest, dass die mystische Methode auf keinen Fall die kognitiven Kräfte des Menschen bei der Auslegung abschafft. Dies kann man als eine Basis der Behauptung betrachten, dass für Stethatos auch die Bildung, eine Tätigkeit des Verstandes, vom Vorgang der Interpretation ebenso nicht abgelehnt werden darf.

Stethatos lehnt die Bildung nicht ab, sondern verlangt eine Hierarchisierung im Allgemeinen, nicht nur im Rahmen seiner Hermeneutik. Dies kann man anhand des zweiten Abschnittes seiner *Vita Symeonis* feststellen, wo über die Ausbildung Symeons berichtet wird: Dabei wertet Stethatos vor allem seine Kalligraphie und Tachygraphie<sup>182</sup>

<sup>179</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 2–5. Siehe dazu auch Lauritzen, „Debate“, S. 76–77, wo auf die orthodoxe exegetische Tradition als das Gegenargument des Stethatos verwiesen wird. Hinterberger, „Autor“, S. 257, betrachtet diesen Passus als einen Beleg dafür, dass Stethatos seine Argumentation für die Unbildung bezüglich der Theologie Symeons des Neuen Theologen auf seine eigene Argumentation anwendet. Zum Terminus „ἐστομωμένος“, der auch im Rahmen der Beschreibung der Wettbewerbe um die Schedographie auf die militärische Terminologie verweisen kann, somit auch „harden“, „train“ bedeuten kann und ihre Verwendung in der Literatur des elften Jahrhunderts, siehe Bernard, *Writing*, S. 261. Zur Schedographie siehe 4. 2. 2. 3.

<sup>180</sup> In der Fortsetzung des zitierten Passus verbindet Stethatos seine Kritik am Literalsinn deutlich mit der Problematik der Bildung, siehe *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 5–14. Er begründet die Unzulänglichkeit der Bildung zur Interpretation durch die Metapher des schlüpfrigen Weges, womit er den Literalsinn meint. Stethatos kämpft mithin mit der Kritik am Buchstaben die hermeneutischen Methoden der Gelehrten, die sich auf die Bildung stützen. Siehe Abschnitt 1. 3 zum Vergleich der Bildung mit der göttlichen Weisheit und: *Vita Symeonis* (Hausherr), 71, 16; 72, 12–14; 75, 20; 78, 1, 6–7; 95, 1–3; 146, 16–17.

<sup>181</sup> Siehe *Aktivität und Passivität bei der Untersuchung* im Abschnitt 2. 3. 2. 3.

<sup>182</sup> Gamillscheg, „Tachygraphy“, S. 2005: „(ταχυγραφία, „quick writing“), conventional term used to designate a form of stenographic script (termed „notation of Tiro“ in antiquity) whose purpose was to save time in writing. The Byz. used the term *semeiographike technē* for tachygraphy, and the terms *semeiographos*, *tachygraphos* (cf. the Old Church Slavonic calque *skoropis'c*), and *oxygraphos* for the Scribe who wrote in shorthand.“

sehr positiv, die er während seiner Ausbildung gelernt hatte und selbst bei der Verfassung seiner Werke verwendete<sup>183</sup>; aber auch alle Fächer, die aufgezählt werden, werden nicht abgelehnt: Stethatos spricht explizit vom Nutzen der Ausbildung und von dem Fleiß Symeons, die er auch in der höheren Bildung nachgewiesen habe:

„εἶχε μὲν σπουδαίως πρὸς τὰ μαθήματα, τάχει δὲ φύσεως τὴν ἐκεῖθεν ὠφέλειαν εὐφυῶς τε καὶ λογικῶς ἀνελέγετο [...] τὸν νοῦν ὅλον ἐπιστρέφων πρὸς τὰ μαθήματα [...] ἡλικίας καὶ τῶν τελεωτέρων ἥπτετο θερμότερος μαθημάτων [...] ἄκροις δὲ ψαύσας δακτύλοις τῆς ἐκεῖθεν ὠφελείας“<sup>184</sup>.

Stethatos verwendet dabei das Adverb σπουδαίως, das er ansonsten in seiner spirituellen Lehre benutzt, um den geistigen Menschen oder sein geistiges Werk zu bezeichnen<sup>185</sup>. Er sieht sich selbst nicht verhindert, einen fleißigen Schüler und einen Asketen ähnlich zu bezeichnen; dies bedeutet, dass er beide Felder als voneinander nicht absolut getrennt betrachtet.

Hinterberger, der den ganzen Passus bezüglich der Bildung Symeons in der *Vita Symeonis* thematisiert<sup>186</sup>, bemerkt auch, dass Stethatos mit der Unbildung Symeons nicht jede Form der Bildung, sondern die Rhetorik und die klassisch-pagane, philosophische Kultur meint, weswegen er „attizitisches Griechisch (ἐλληνικά) nicht beherrschte“<sup>187</sup>. Dabei handelt es sich allerdings nicht um ihre vollkommene Unkenntnis, sondern um eine oberflächliche Beziehung dazu<sup>188</sup>. Hinterberger notiert auch, dass Stethatos am Ende des Passus eventuell mehr auf die moralische Gefahr

<sup>183</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 2, 17–19.

<sup>184</sup> *A. a. O.*, 11–24.

<sup>185</sup> Siehe z. B. *a. a. O.*, 5, 31; *1. Zenturie*, 43, PG 120, 872A; *2. Zenturie*, 62, PG 120, 929D; *3. Zenturie*, 34, 969A. Zur Herkunft des Terminus aus der aristotelischen Ethik siehe Walter, *Psellos*, S. 135, 138–139. Siehe auch Coope, „Aristotle“, S. 147, 156. Zur Verwendung des Terminus σπουδαῖος im philosophischen Sinn, wo der Glaube mit dem rationalen Wissen verbunden wird, bei der Thematisierung christlicher Themen durch Psellos siehe Delli, *Phantasia*, S. 114, 117–118. Sie betrachtet anhand der Verwendung dieses Terminus durch Psellos seine Konzeption des Glaubens als vollkommen unterschiedlich zur naiven Vorstellung des Stethatos. Siehe zur Konzeption des πολιτικὸς ἀνὴρ, nach Delli ein Synonym des σπουδαῖος, der den mittleren Weg und den mittleren Menschen vorschlägt, 2. 3. 1. 3 und in 4. 1. 2. 1. Ich würde bei der Verwendung dieses Terminus des Psellos ihm eine ähnliche Taktik zu der zuschreiben, die ich in *Theorie: Terminologie und Grundlagen* im Abschnitt 4. 2. 1. 1 darstelle. Es ist kein Zufall, dass der Terminus nicht nur durch Stethatos in seiner Spiritualität, sondern auch durch Symeon den Neuen Theologen verwendet wird (siehe z. B. *1. Brief*, 145; *3. Brief*, 246; 58. *Hymnus* (Kambylis), 371; *1. theologische Rede*, 301; *2. theologische Rede*, 308; *1. Zenturie*, 22, 10; *6. ethische Rede*, 63; *7. ethische Rede*, 46; *2. Katechese*, 231; *5. Katechese*, 156; *13. Katechese*, 23; *22. Katechese*, 133; *29. Katechese*, 248–249), woraus man schließen kann, dass er im elften Jahrhundert zum Schlagwort der Spiritualität wurde.

<sup>186</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 2, 16–26. Hinterberger bedient sich der Edition von Kutsas, 2, 20–34, wo unwesentliche Unterschiede bezüglich des Sinnes im Text des Passus vorkommen.

<sup>187</sup> Hinterberger, „Autor“, S. 253, siehe auch S. 253–254.

<sup>188</sup> *A. a. O.*, S. 253.

durch den Verkehr mit Mitschülern als auf die Bildung selbst aufmerksam macht<sup>189</sup>. In dem Passus<sup>190</sup> sagt freilich Stethatos, dass Symeon alle Stufen seiner Bildung verleugnet habe. Ich denke, dass diese Aussage im Rahmen der Konzeption der Hierarchisierung erklärt werden muss. Denn Symeon wählt dabei den Weg der Mystik, wo zur Schau Gottes die Bildung unbrauchbar ist.

In der *Vita Symeonis* kann man die Konzeption der Hierarchisierung auch aus weiteren Passus schließen<sup>191</sup>, wo Stethatos von seiner eigenen mangelhaften Ausbildung nicht in negativem Sinn spricht, weil er dies selbst als ein Hindernis dafür betrachtet, Hymnen auf Symeon dem Neuen Theologen anzufertigen, wozu der Heilige Geist ihn angeregt habe. Er sieht nämlich die Bildung trotz der Pneumatologie als ein nötiges Element der Hymnologie, eigentlich der Theologie, an. Dabei besitzt allerdings die Pneumatologie, die mystische Erfahrung, den Vorrang. Stethatos wendet sich außerdem an einen gut ausgebildeten Mann, damit er seine Hymnen überprüft<sup>192</sup>. Er stellt sich schließlich in seinem Brief *An Niketas Diakonos* als ungebildet dar und sucht die Bestätigung seines Adressaten<sup>193</sup>.

Im Brief *An Gregorios I* verwendet Stethatos für die Auslegung einen Terminus, der mit der pneumatologischen Konzeption sehr eng zusammenhängt. Er spricht nämlich vom „ἐμβάθυνειν“ in die Tiefe des Geistes<sup>194</sup>. Der Terminus setzt freilich die Konzeption der Tiefe des Geistes/Gottes als eines der intendierten Objekte der Auslegung voraus<sup>195</sup>, die auch mit der hier diskutierten Pneumatologie als Methode verknüpft ist und hebt die Notwendigkeit der Überwindung der Oberfläche, des Literalsinnes und der Suche nach verborgenen Geheimnissen hervor, die nur den Mystikern zugänglich sind.

Stethatos lehrt im selben Rahmen der hermeneutischen Auseinandersetzung mit den Gelehrten in seinem Brief *An Gregorios I* auch über die Christologie als Methode der Auslegung<sup>196</sup>. Er beruft sich dabei auf Lk. 24: 45, einer biblischen Grundlage seiner Hermeneutik<sup>197</sup>. Der Gott-Logos öffne die geistigen Augen der Gläubigen zur Bibelauslegung und nur wer den „νοῦς Χριστοῦ“ besitze, könne die Texte geistlich interpretieren<sup>198</sup>. Stethatos identifiziert in demselben Brief auch die Weisheit Gottes, die zur

---

<sup>189</sup> *Ebd.*

<sup>190</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 2, 25–26.

<sup>191</sup> *A. a. O.*, 135, 21–25.

<sup>192</sup> *A. a. O.*, 136, 11–12. Siehe dazu auch Hinterberger, „Autor“, S. 256–257.

<sup>193</sup> *An Niketas Diakonos* (Darrouzès), 3–4.

<sup>194</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 13.

<sup>195</sup> Siehe im Abschnitt 2. 6. 1. 3.

<sup>196</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 17–23. Siehe auch 2. *Zenturie*, 6, PG 120, 904A; *a. a. O.*, 96, PG 120, 949A; 3. *Zenturie*, 57, PG 120, 981D.

<sup>197</sup> Siehe dazu 2. 4. 1.

<sup>198</sup> 3. *Zenturie*, 78, PG 120, 996C. Zur Pneumatologie als hermeneutische Methode bei diesem Kapitel siehe auch *Vergleich und Offenbarung* in 2. 3. 2. 2. Rigo, „Diacono“, S. 309, bezieht sich nur auf die Pneumatologie und nicht auf die Christologie dieses Kapitels als hermeneutisches Prinzip des Stethatos.



Auslegung wirkt, mit dem Gott-Logos<sup>199</sup>. Er allegorisiert auch die Worte Christi als das Fundament der Ermunterung zur Überwindung des Buchstabens<sup>200</sup>.

### 2. 3. 1. 4 Θεωρία als Meditatio?

Stethatos verwendet in einem Passus seiner liturgischen Abhandlung *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès) den Terminus φαντασθῆναι. Er kommt in einem rein hermeneutischen Kontext vor, wo Stethatos seine geistige Interpretation der liturgischen Riten des Studiosklosters verteidigt. Stethatos wirft seinen Gegnern vor, dass sie sich außer der Sichtbaren nichts vorstellen könnten<sup>201</sup>. Dieselbe Terminologie kommt auch in der 14. *ethischen Rede* Symeons des Neuen Theologen vor. Symeon lehrt dabei über die Notwendigkeit der symbolischen Interpretation der Feste, vor allem der damit zusammenhängenden Objekte: Die Begrenzung des Denkens und der Wahrnehmung nur auf die materiellen Elemente der Feste ist eine Eigenschaft derer, die sich nichts mehr als die sichtbaren Dinge vorstellen können<sup>202</sup>. Es handelt sich um einen ähnlichen Kontext, wobei ich eine Interpolation des Stethatos nicht ausschließen möchte, da der Terminus in einer ähnlichen Phrase wie bei Stethatos in einer Parenthese als Kommentar auftaucht.

Man könnte sich dann fragen, ob Stethatos dabei die *Meditatio* als Methode der geistigen Interpretation versteht, bei der die Einbildungskraft eine wichtige Rolle spielt<sup>203</sup>. Dann würde seine Konzeption der θεωρία mehr einen psychologischen Vorgang und nicht die Auffassung der Offenbarung implizieren. Ich denke jedoch, dass Stethatos nicht die Methode der Auslegung, sondern die Unmöglichkeit der Erweiterung der Ideenwelt der Gelehrten zu beschreiben versucht, wo seine Konzeption der geistigen Gedanken, die hinter den Sichtbaren zu entdecken sind, ihnen nicht vorstellbar ist. Es geht nämlich nicht um ihren Vorgang der Interpretation, sondern um ihre ideologische Ablehnung der θεωρία, die freilich auch ihre hermeneutische Praxis dementsprechend beeinflusst.

### 2. 3. 1. 5 Μυσταγωγεῖν

Stethatos versteht den Vorgang der Interpretation, durch die der Buchstabe überwunden werden soll, als eine Initiation in ein Geheimnis. Er verwendet die Konzeption in seiner

---

<sup>199</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 3–4. Siehe dazu den Abschnitt 1. 3.

<sup>200</sup> Siehe 2. 5.

<sup>201</sup> *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 10, 3: „Ἡ δὲ γε θεωρία τῆς τούτου πράξεως τοῖς πλέον μὲν τῶν ὁρωμένων φαντασθῆναι μὴ δυναμένοις μωρία ἐστὶ“. Hervorhebung G. D.

<sup>202</sup> 14. *ethische Rede*, 40–41: „Οὐδὲ γὰρ ἔχει πρὸς τὰ γινόμενα ὁ τοιοῦτος καὶ τὸ ἐορτάζειν καλῶς ἐπιστάμενος ἢ τὸν νοῦν ἑαυτοῦ ἢ τὴν αἴσθησιν ὅλως –τοῦτο γὰρ τῶν μηδὲν πλέον τῶν ὁρωμένων φανταζομένων ἐστίν–, ἀλλ’ ὥς ἐνεστώτα ἐν τοῖς τελουμένοις ὁρᾷ σοφῶ τῷ νοῖ τὰ μέλλοντα καὶ ἐπ’ αὐτοῖς τὴν καρδίαν εὐφραίνεται καὶ δοκεῖ ὅλον ἐν ἐκείνοις ἑαυτὸν εἶναι καὶ μετὰ τῶν ἐορταζόντων εἰς οὐρανοὺς ἐν ἀγίῳ τῷ Πνεύματι.“ Hervorhebung G. D.

<sup>203</sup> Siehe zu diesem Terminus mehr im Abschnitt 3. 4. 5, anhand der Thematisierung des Terminus νοερὰ ἐργασία bei Stethatos.

Abhandlung *Gegen die Juden*<sup>204</sup>, also im Rahmen seiner polemischen Literatur. Dabei interpretiert Stethatos keine bestimmte Bibelstelle. Es handelt sich hauptsächlich um die Initiation in die christliche Lehre, doch die Ermunterung zur Entfernung aus dem Sichtbaren erlaubt den Passus auch im Rahmen der Befürwortung der Überwindung des Literalsinnes<sup>205</sup> zu betrachten. Ich denke zudem, dass die Mystagogie in *Gegen die Juden*, welche die Auffassung des Verborgenen impliziert, direkt mit der hermeneutischen Konzeption des Zuganges im geistigen Sinn zusammenhängt, der als ein Geheimnis angesehen wird<sup>206</sup>.

Die Mystagogie im Rahmen der Hermeneutik als Interpretation ist in der Patristik belegt<sup>207</sup> und Stethatos folgt dieser Auffassung. Man kann annehmen, dass er dabei auch einen μύστης voraussetzt, wie er dies bei seinen Erzählungen von mystischen Erfahrungen lehrt, wo ein Leiter sie interpretiert<sup>208</sup> oder bei seiner Lehre über den Bischof als μύστης<sup>209</sup>. Es werden auch Engel mit dieser Funktion aufgeführt<sup>210</sup>. Stethatos führt auch Offenbarungen, Lichtvisionen oder Gott selbst als die initiiierende Kraft bei der Mystagogie in mystischen Erfahrungen ohne einen menschlichen Vermittler an<sup>211</sup>.

<sup>204</sup> *Gegen die Juden*, (Darrouzès), 7, 1–6: „Ἄρὸν σου τὸ φρόνημα τῆς τῶν ὁρωμένων παχύτητος, μηδὲν σωματικὸν ἐννοῶν, κἀγὼ σοι τὴν ἄφραστον τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ ἄρρητον γέννησιν ἐκ τῶν χαρισθέντων σοι παρ’ αὐτοῦ ἰδιωμάτων ὡς εἰκόνι αὐτοῦ, τῶν καὶ αὐτῷ καὶ σοὶ φυσικῶς προσόντων, διηγούμενος ἀποδείξω καὶ μυσταγωγήσω σε τὴν πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦ φιλάνθρωπον οἰκονομίαν καὶ ἀγαθότητα.“ Hervorhebung G. D.

<sup>205</sup> Siehe dazu im Abschnitt 2. 5.

<sup>206</sup> Siehe im Abschnitt 2. 6. 1. 2.

<sup>207</sup> Siehe z. B. Lampe, *Lexicon*, S. 890, Lemma μυσταγωγέω, unter 4: „unfold the meaning of“. Zur Verwendung des Terminus bei der liturgischen Hermeneutik siehe die Abhandlung Maximus des Bekenners, *Mystagogia*. Wollbold, „Mystagogie. I. Systematisch-theologisch“, S. 570–571, versteht unter dem Terminus sowohl das Geleit in verborgene Wirklichkeiten als auch die geistige Interpretation, die als Erhöhung zu den Offenbarungen Gottes verstanden wird. *A. a. O.*, S. 571: „Dieser deutende Sinn tritt in der M., nämlich der allegor. Eucharistieauslegung, des Maximus Confessor vollends in den Vordergrund u. löst sich v. Geschehen der Initiation.“ Als *Mystagogia* wird auch ein Kommentar der Liturgie bezeichnet, wie z. B. der oben angeführte des Maximus des Bekenners; bei diesen Kommentaren kommen verschiedene hermeneutische Methoden vor, siehe dazu Taft, „Commentaries“, S. 488–489.

<sup>208</sup> Siehe z. B. *Vita Symeonis* (Hausherr), 139, 1–5.

<sup>209</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 39, 2–5: „Ὁ γὰρ ἱεράρχης μύστης ἐστὶ τῶν κρυφίων τοῦ Θεοῦ μυστηρίων διδάσκων ἕκαστον τῶν πιστῶν ἀναλόγως τὰς ἐπιστήμας τῶν θείων πραγμάτων καὶ τὰς ἱεράς τούτων ἔξεις τε καὶ δυνάμεις.“ Siehe auch *a. a. O.*, Zeilen 6, 11–12; *a. a. O.*, 54, 4.

<sup>210</sup> 3. Zenturie, 32, PG 120, 968C.

<sup>211</sup> 2. Zenturie, 61, PG 120, 929D; 3. Zenturie, 20, PG 120, 964A; *Hypotyposis*, 304. Zum letzten Werk siehe Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 40–41, Krausmüller, „Communities“, S. 69, 71, 74, Anm. 25, Anm. 26, 77, Anm. 38; ders., „Private“; ders., „Hierarchies“, S. 93, 96, 97; Taft, *History*, Bd. VI, S. 163–164; Jordan, *Tradition*, S. 96–97, 118; Delouis, *Stoudios*, S. 470–471, 488, 509; Alexopoulos, „Praying“; Lauxtermann, „Poems“, S. 78–79; Parpulov, *History*, S. 112, 115; ders., „Rise“, S. 241, 246, Anm. 62;

2. 3. 1. 6 Stethatos der Allegorist?

Obwohl Stethatos den Literalsinn systematisch, deutlich und sehr negativ kritisiert, lehnt er ihn tatsächlich nicht ab. Dies unterscheidet ihn von den reinen alexandrinischen Allegoristen, etwa Origenes, wenn dieses Charakteristikum auch ihm absolut zugeschrieben werden kann<sup>212</sup>. Es gibt Fälle, wo Stethatos den wörtlichen Sinn explizit akzeptiert:

So führt er in seinem Brief *An Gregorios II* an, dass das sinnliche Paradies das Paradies von Eden bedeutet<sup>213</sup>, was eine Annahme des Literalsinnes des Wortes belegt. Ähnlich befürwortet er auch in der liturgischen Interpretation der Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ explizit den wörtlichen Sinn in seinem Brief *An Gregorios IV*<sup>214</sup>. In seiner Schrift *Über die Hierarchie* fordert er seinen Leser auf, seine Darlegung über die Hierarchien durch die Unterwerfung der „ἱστορία“ vorsichtig zu lesen<sup>215</sup>; dies setzt voraus, dass der Literalsinn berücksichtigt werden muss. Der Literalsinn wird explizit auch in der liturgischen Hermeneutik durch Stethatos akzeptiert, wo Stethatos über die wörtliche Bedeutung der liturgischen Handlung des Kusses<sup>216</sup> und der liturgischen Phrase „ἀλλ’ ἔνευεν ἀλληλούϊα“ lehrt<sup>217</sup>, obwohl er in der Fortsetzung über ihren geistlichen Sinn argumentiert.

Die Legitimierung des Literalsinnes kann auch anhand der Symbolik des Stethatos<sup>218</sup> festgestellt werden, wo er nicht nur über die ἀναγωγή als Durchgang durch die materiellen Symbole, worunter auch die Bibel explizit mitgezählt wird, zu den geistigen Realitäten lehrt, sondern auch über die Notwendigkeit der sinnlichen Sinnbilder zu

---

Parenti, „Manuscript“, S. 258, 292, 311, 323, 333, 336, 345–347; Lingas, „Hymnography“, S. 23; Purpura, *God*, S. 80, 85.

<sup>212</sup> Ramelli, „Stance“, S. 345–348, 353–369, vertritt die Ansicht, dass Origenes den Literalsinn nicht immer ablehnte; im Gegensatz nahm er ihn in den meisten Fällen an: Nur wenn kein Sinn durch den Buchstaben hervorgebracht werden kann, beim Schöpfungsbericht, der Erzählung vom Sündenfall und bei der *Offenbarung* des Johannes allegorisierte er die biblischen Texte, ohne eine historische Wahrheit zu akzeptieren.

<sup>213</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 1, 4–9.

<sup>214</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 5, 1–9. Siehe zur Problematik dieses Passus im Abschnitt 3. 1. Am Ende des Briefes, *a. a. O.*, 7, 6–19, führt er als Beispiele Bibelstellen in Paraphrase (*Mk.* 9: 43, 47, *Mt.* 5: 29–30) an, die nach Stethatos auf keinen Fall wörtlich interpretiert werden dürfen. Christus lehrt dabei über die Verstümmelung des Menschen im Fall einer Versuchung durch ein Organ des menschlichen Körpers. Ich denke jedoch, dass das Adverb διηνεκῶς in der Phrase *a. a. O.*, 6–7 „Εἰ δὲ τοῦ γράμματος διηνεκῶς ἔχουσιν καὶ αὐτοὶ κατὰ τοὺς Ἰουδαίους βούλει“ beweist, dass Stethatos gegen eine Verabsolutierung des Literalsinnes war, die dauernd bei allen Bibelstellen eingesetzt wird, und ihn nicht an sich ablehnte.

<sup>215</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 5, 2–3: „προσέχειν ἀξιῶ τὸν τούτοις ἐντυγχάνοντα τῇ τῆς ἱστορίας τῶν ῥηθησομένων ὑποταγῇ“.

<sup>216</sup> *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 6, 1–2.

<sup>217</sup> *Halleluja* (Darrouzès), 12, 4–11.

<sup>218</sup> Siehe dazu den Abschnitt 2. 1. 2.

diesem Aufstieg<sup>219</sup>. Dabei ist es aber nicht klar, ob Stethatos damit auch die wörtliche Bibelauslegung oder nur die Materialität der Bibel meint.

Die positive Stellung des Stethatos gegenüber dem Literalsinn kann man auch dadurch feststellen, dass er ihn bei seiner Ermunterung zum Aufstieg im geistigen Sinn trotzdem als eine erste notwendige Stufe dieser hermeneutischen Erhebung voraussetzt<sup>220</sup>. Stethatos betrachtet dabei den Buchstaben im Rahmen einer Hierarchisierung, wo der Literalsinn sich auf einer niedrigeren Stufe im Vergleich zu der der θεωρία befindet. Dies ist in seiner Lehre über die dreistufige Vervollkommnung belegt, wo die Notwendigkeit des Aufstieges von einer Stufe zur nächsten und auch die Notwendigkeit der Überwindung des Literalsinnes parallel gelehrt wird: Wie die erste Stufe, die πρακτικὴ φιλοσοφία, zwar überwunden werden soll, aber auch für die Anfänger notwendig sei, so müsse man zwar den Literalsinn überwinden, ohne ihn allerdings am Anfang abzulehnen<sup>221</sup>. Dieselbe Konzeption der Hierarchisierung trifft man bei vergleichenden Ausdrücken des Stethatos, wo als Termini Buchstabe und Geist vorkommen<sup>222</sup>. Auch aus seiner Kosmologie und Anthropologie kann man dies schließen, wo Stethatos die sichtbare Schöpfung<sup>223</sup>, die Lebensweise nach der Empfindung der fünf Sinne (αἴσθησις)<sup>224</sup> und die Materialität im Menschen<sup>225</sup> vollkommen legitimiert. Besonders die zweite Konzeption ist hervorzuheben, denn Stethatos verbindet deutlich die Kritik am Literalsinn mit der Welt der Empfindungen<sup>226</sup>.

<sup>219</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 10, 12–21: „αἰσθηταῖς εἰκόσι τὰ ὑπερουράνια [...] ταῖς ἐγγράφοις τε αὐτῶν καὶ ἀγράφοις μυσήσεσι κατὰ τοὺς ἱεροὺς ἡμῖν ἔδοσαν θεσμούς [...] ὅτι καὶ συμβολικὴ τίς ἐστίν, ὅπερ ἔφην, ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἢ καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχία δεομένη τῶν αἰσθητῶν εἰς τὴν ἐξ αὐτῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ θειοτέραν ἡμῶν ἀναγωγὴν.“ Stethatos zitiert dabei Pseudo-Areopagites, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 5, S. 67–68. *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 13, 9–18: „Διὸ καὶ τὴν ὁσιωτάτην ἡμῶν ἱεραρχίαν ἢ τελετάρχης ἱεροθεσία τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχῶν ὑπερκοσμίου μιμήσεως ἀξιώσασα καὶ τὰς εἰρημένας αὐλοὺς ἱεραρχίας ὑλαίοις σχήμασι καὶ μορφωτικαῖς συνθέσεσι διαποικίλασα παραδέδωκεν [...] ἐπεὶ μὴδὲ δυνατόν ἐστι τῷ καθ’ ἡμᾶς νῦν πρὸς τὴν αὐλὸν ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων ἱεραρχῶν μίμησιν τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῇ κατ’ αὐτὸν ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρήσοιτο.“ Stethatos zitiert Pseudo-Areopagites, *De coelesti hierarchia*, I, 3, S. 8.

<sup>220</sup> Zu einer ähnlichen Konzeption siehe auch 2. 3. 1. 1.

<sup>221</sup> 2. Zenturie, 97, PG 120, 949B–C; 3. Zenturie, 69, PG 120, 989D–992A.

<sup>222</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 3–4; 3. Zenturie, 69, PG 120, 989D–992A.

<sup>223</sup> Siehe z. B. *Über die Seele* (Darrouzès), 12, 1–6; *Über das Paradies* (Darrouzès), Abschnitt 8.

<sup>224</sup> Siehe z. B. *Über die Seele* (Darrouzès), Abschnitte 50; *Über das Paradies* (Darrouzès), Abschnitte 22–28, wo allerdings auch die Allegorese von αἴσθησις als des Baumes der Erkenntnis, die nur der Fortgeschrittenen erlaubt sei; an sich sei sie jedoch tadellos.

<sup>225</sup> Siehe z. B. *Über die Seele* (Darrouzès), Abschnitte 13, 32, wo auch die Lehre steht, dass der Mensch durch die materiellen Elemente an der sichtbaren Schöpfung teilnimmt; *Über das Paradies* (Darrouzès), Abschnitt 3, wo auch über das sichtbare Paradies als die sichtbare Dimension des Menschen berichtet wird.

<sup>226</sup> Siehe z. B. meine Analyse des Terminus κατ’ αἴσθησιν λόγος, im Abschnitt 1. 2. 4. 2.

Es handelt sich mithin um eine Hierarchie. Die Kritik am Buchstaben darf nicht mit dessen vollkommener Ablehnung durch Stethatos gleichgesetzt werden: Durch sie versucht Stethatos, die Gelehrten, die in die Stufe der *πρακτικὴ φιλοσοφία* gar nicht eingetreten seien, von der Interpretation abzubringen und ihre Begrenzung darin hervorzuheben, die ihnen den hermeneutischen Fortschritt nicht erlaubt. Stethatos lehnt wahrscheinlich auch die Syllogistik und die Rhetorik an sich ab, die er anhand der Konzeption der Kritik am Buchstaben kritisiert. Er nimmt sie nur als ein Mittel zur Exposition einer Interpretation aber nicht als eine Methode der hermeneutischen Untersuchung an.

Wie sieht nun diese theoretische Konzeption in der hermeneutischen Praxis des Stethatos aus? Die Verwendung der Allegorie durch Stethatos ist in der Forschung kurz thematisiert worden, worüber ich einige Gedanken im Folgenden äußere.

Darrouzès bemerkt bezüglich der Verwendung des Terminus *θεωρία* in der Überschrift des Werkes *Über das Paradies*, dass der Terminus „contemplation“ sein banales Äquivalent ist, wie er selbst ihn im Text übersetzt; man müsse allerdings den allegorischen Zweck der Schrift betonen. Nur das erste Kapitel thematisiert das historische Paradies, während die Kapitel 2 bis 8 der Abhandlung eine Allegorese des Paradieses sind. Beim Werk *Über das Paradies* handelt es sich nach Darrouzès nicht um eine „contemplation“, sondern eigentlich um eine „*théorie*“, womit er eine allegorische Interpretation meint<sup>227</sup>. Dabei setzt Darrouzès die Existenz einer historischen biblischen Erzählung voraus, die symbolisch interpretiert wird, so dass man von einer Allegorese sprechen kann<sup>228</sup>. Ich denke allerdings, dass auch das erste Kapitel eine geistige Interpretation ist, denn die Konzeption der ganzen Schöpfung als das Paradies überschreitet die Grenzen des Schöpfungsberichtes. Darrouzès selbst kommentiert in der Fortsetzung des Werkes die Überschrift des ersten Kapitels und bezeichnet die dortige Deutung der ganzen Schöpfung als Paradies als eine symbolische Anwendung<sup>229</sup>. Auch notiert er bei der Überschrift des vierten Kapitels<sup>230</sup>, dass Niketas

---

<sup>227</sup> Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 155, Anm. 1. Hervorhebung von Darrouzès. Siehe auch *a. a. O.*, S. 174–175, Anm. 3, wo er die Schrift *Über das Paradies* der allegorischen Literatur unterstellt; *a. a. O.*, S. 214–215, Anm. 1, bezeichnet er die Interpretationen des Stethatos bezüglich der zwei Toren des Paradieses ebenfalls als eine Allegorie; er sieht sie als einzigartig und nimmt an, dass sie auch von den Gegnern akzeptiert wurde. Pereira, „Beholding“, S. 58 spricht auch über Allegorien in der Schrift *Über das Paradies* als Mittel des Ausdruckes ihrer Hauptidee. Della Dora, *Landscape*, S. 106, betrachtet die Allegorese des Stethatos ebenso als eine *θεωρία*, „that is, a symbolic explanation meant to be visualized with the mind’s eye and put into practice – the two gates of his paradise are indeed those of ‘practical philosophy’.“ Siehe allerdings zum letzten Punkt *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* in 4. 2. 3. 1.

<sup>228</sup> Siehe Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 300–301, wo er die Bedeutung des Terminus *θεωρία* der Überschrift der Schrift *Über die Hierarchie* als keine Allegorie dadurch unterscheidet, dass in diesem Werk keine Erzählung (*ιστορία*) allegorisiert wird.

<sup>229</sup> Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 163, Anm. 1: „Première application symbolique: le paradis pour nous actuellement est le monde visible“.

in den folgenden Kapiteln, deren Überschriften eine Graduierung hervorheben, mehr allegorische Konzeptionen thematisiert. Er übersetzt die entsprechende Überschrift „Ἀλλως· ἐκ θεωρίας εἰς θεωρίαν θεία τροπή“ wörtlich in seiner Fußnote folgendermaßen: „‘Autre manière (de procéder): explication figurée (trope) partant d’une allégorie (theoria) pour aller à une autre allégorie’.“<sup>231</sup> Damit will Darrouzès zeigen, dass θεωρία in der Schrift *Über das Paradies* eigentlich Allegorese bedeutet<sup>232</sup>. Deshalb bemerkt er bei seinen Übersetzungen, dass man in der Schrift *Über das Paradies* in den entsprechenden Überschriften mehr die Konzeption der Allegorese und nicht der Kontemplation betrachten muss.

Bei der Überschrift des Werkes *Über die Hierarchie* thematisiert Darrouzès wiederum die Problematik θεωρία und ἀλληγορία. Ihm zufolge ist die Bedeutung des Terminus θεωρία in der Überschrift nicht dieselbe mit der Überschrift der Schrift *Über das Paradies*, „parce que ce n’est plus l’explication symbolique d’une historia.“<sup>233</sup> Bei der Schrift *Über die Hierarchie* handele es sich allerdings um eine ἀναγωγή, denn die kirchliche Hierarchie werde in Bezug auf die himmlische Ordnung betrachtet und interpretiert<sup>234</sup>. Ich denke allerdings, dass Stethatos selbst sein Werk auch als eine *allegorische Interpretation* betrachtet; denn er verwendet dabei, wie angeführt, den Terminus ἱστορία als Basis seiner Darstellung der Hierarchien in diesem Werk<sup>235</sup>, was bestätigen würde, dass er selbst seine Abhandlung als eine Allegorese nach der Konzeption von Darrouzès ansieht<sup>236</sup>.

Für Darrouzès ist mithin die Anagoge auf der Konzeption gegründet, dass die Beschauung und die Interpretation eines sichtbaren Dinges auf sein unsichtbares Vorbild zurückzuführen ist. Diese Konzeption stammt nach Darrouzès von der Konzeption der Kontemplation ab, die auch eine andere Dimension der Konzeption der θεωρία ist. Somit ist der Titel θεωρία völlig legitimiert und dem Inhalt der Abhandlung angemessen. Ich denke mithin, dass Darrouzès unter θεωρία sowohl ἀναγωγή, worunter die geistige Beschauung von Seiendem als Kontemplation verstanden wird, als auch die ἀλληγορία im Sinne der symbolischen Interpretation von biblischen Texten versteht, und beide Konzeptionen in den Werken des Stethatos feststellt.

Darrouzès sieht mithin Stethatos bei seiner hermeneutischen Praxis auch als einen Anhänger der Allegorese an. Er klärt allerdings nicht, was darunter verstanden werden muss. Stethatos verwendet den Terminus θεωρία tatsächlich nicht im antiochenischen

---

<sup>230</sup> A. a. O., S. 184–185, Anm. 1.

<sup>231</sup> A. a. O., S. 185. Im Text, *ebd.*, übersetzt er wie folgend: „Autre considération revenant à la même contemplation.“

<sup>232</sup> A. a. O., Einleitung, S. 27, führt an, dass die Schrift *Über das Paradies* ist θεωρία betitelt und besteht in einer symbolischen Interpretation der Erzählung über das Paradies. Damit verbindet er wiederum den Terminus θεωρία mit einer symbolischen Erzählung.

<sup>233</sup> A. a. O., S. 300–301, Anm. 1.

<sup>234</sup> A. a. O., S. 301.

<sup>235</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 5, 3.

<sup>236</sup> Siehe mehr zu diesem Passus in 1. 4. 5 und 2. 3. 1 . 6.

Sinn<sup>237</sup>, sondern Pseudo-Areopagites und Maximus den Bekenner<sup>238</sup> folgend, der, wie ich ausgeführt habe<sup>239</sup>, nicht mit der alexandrinischen Allegorie<sup>240</sup> zu identifizieren ist. Wesentliches Element zu dieser Bezeichnung ist m. E. die Tatsache, dass Stethatos den Literalsinn trotz seiner Kritik an ihm nicht ablehnt, was ihn von der Allegorie deutlich unterscheidet. In diesem Sinne scheint es mir, dass sich Stethatos mehr der alexandrinischen und (durch die Konzeption des Aufstieges) der areopagitischen Hermeneutik anschließt. Terminologisch scheint er jedoch der antiochenischen Richtung zu folgen.

Der Terminus Allegorie ist allerdings niemals in den Werken des Stethatos belegt. Dies hat nicht nur mit der hermeneutischen Konzeption des Stethatos zu tun: Ich denke, dass Stethatos den Terminus ἀλληγορία bewusst vermeidet, denn er will sich mit denjenigen philosophischen Strömungen seiner Zeit nicht identifizieren lassen, die die Allegorie systematisch betrieben<sup>241</sup>.

Chrestu thematisiert die Allegorese des Stethatos in seiner *Einleitung*. Er bettet sie in die Geschichte der Allegorese der Alexandriner ein, zu denen er auch Pseudo-Dionysios und Maximus den Bekenner zählt. Er hält Stethatos für einen der wichtigsten Vertreter der Gattung der typologisch-symbolisch-allegorischen Auslegung, obwohl er ihm zufolge bei seiner Allegorese gewissermaßen übermäßig wird, denn er sucht in jedem Ding einen höheren Sinn<sup>242</sup>.

---

<sup>237</sup> Zum Terminus θεωρία im Rahmen der antiochenischen Exegese siehe Fiedrowicz, *Handbuch*, S. 194–195, dort auch Literatur dazu. Er schreibt, *a. a. O.*, S. 194, zum Terminus θεωρία Folgende: „Obwohl die antiochenische Exegetenschule der historisch-literalen Auslegung primäre Bedeutung beimaß, ließ sie an einzelnen Stellen Raum für eine darauf aufbauende höhere Interpretation, indem aus dem historischen Sinn, der innerhalb des Alten Testamentes seine Eigenbedeutung wahrte, ein weiterer, auf das Neue Testament verweisender Bezug erhoben wurde, der bereits vom Hagiographen in prophetischer ‚Schau‘ beabsichtigt und somit schon im Literalsinn mit eingeschlossen war.“ Er sieht sie im Rahmen der sogenannten typologischen Bibelauslegung, siehe dazu *a. a. O.*, S. 188–195, dort auch Quellen und Literatur. Er fasst die Konzeption Letzterer folgendermaßen zusammen, S. 188–189: „Die typologische Exegese suchte auf der historischen Ebene Korrespondenzen aufzudecken und Antizipationen späterer Geschehnisse in vorangegangenen Ereignissen bzw. Gestalten zu finden. Es war die charakteristische Weise, in der sich das Neue Testament auf das Alte Testament bezog“.

<sup>238</sup> Zur Exegese des Maximus Bekenner siehe Blowers, *Pedagogy*; derselbe, „Exegesis“.

<sup>239</sup> Siehe in 2. 2. 1.

<sup>240</sup> Zur biblischen allegorischen Auslegung in der Patristik siehe Fiedrowicz, *Handbuch*, S. 195–210; dort auch patristische Quellen und Literatur; *a. a. O.*, S. 202–205, auch zur Allegorese des Origenes und zum diesbezüglichen Streit. Zur Kritik der angenommenen scharfen Unterscheidung zwischen den antiochenischen und der alexandrinischen exegetischen Schulen siehe Young, „Exegesis“, S. 351–352, dort auch die ältere Literatur. Zur alexandrinischen Allegorese siehe auch Bienert, *Allegoria*; Blönnigen, *Ursprung*; Dorival, Le Boullec, *Origeniana*; Stefaniw, *Mind*.

<sup>241</sup> Siehe dazu z. B. 1. 4. 4, auch im vierten Kapitel.

<sup>242</sup> *Μυστικὰ συγγράμματα*, *Einleitung*, S. 21–23.

Chrestu nimmt kurzen Bezug auf die Schriften *Über die Seele*, *Über die Hierarchie* und thematisiert extensiver die Typologie des Stethatos in der Schrift *Über das Paradies*. Er wiederholt dabei seine These, dass Stethatos bei seiner Interpretation in dieser Schrift den Alexandrinern folgt und wertet zusammenfassend seine geistige Interpretation der Erzählung des Paradieses im Rahmen ihrer Geschichte aus<sup>243</sup>. Chrestu zählt Stethatos wegen seiner Interpretationen in der Trilogie zu den Allegoristen. Er thematisiert allerdings nicht die Terminologie des Stethatos, wie dies von Darrouzès bezüglich des Terminus θεωρία geschieht und erörtert auch nicht seine Theorie der Interpretation.

R. Bornert führt die liturgische Interpretation des Stethatos in seiner Studie zur Liturgieauslegung des Nikolaos von Andida kurz an und unterstellt sie dem anagogischen Symbolismus. Er bezieht sich auf die liturgischen Abhandlungen und den vierten Abschnitt im Brief *An Gregorios IV*, der die Interpretation der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ thematisiert. Bornert betrachtet die Interpretationen des Stethatos zusammen mit denen des Nikolaos als einen Nachweis dafür, dass die symbolische Interpretation im elften Jahrhundert ihren Gipfel erreichte. Er vergleicht sie mit der des Nikolaos und stellt fest, dass Nikolaos einen eher historischen Symbolismus, bei dem hinter den liturgischen Riten das Leben Christi gesucht wird, und Stethatos einen moralischen Symbolismus aufweist, wo hinter den Riten ethische Lehren entdeckt werden<sup>244</sup>. Bornert sieht mithin die Interpretationen des Stethatos als der allegorischen Gattung angehörend.

Ich verwende in dieser Arbeit auch die Termini Allegorie, allegorisieren, wobei ich allerdings die angeführten Ausdifferenzierungen impliziere; vor allem bediene ich mich der Termini geistige, anagogische Interpretation.

Alle Forscher, die kurz auf die hermeneutische Praxis des Stethatos Bezug genommen haben, thematisieren allerdings seine theoretischen Ansätze nicht, vor allem nicht bei seiner Auseinandersetzung mit Gregorios und den Gelehrten. Diese Untersuchung ist aber wesentlich, denn man kann dadurch seine Praxis besser verstehen und sie in die Problematik seiner Epoche einbetten.

### 2. 3. 2 Die philologisch-philosophische Konzeption

Stethatos betrachtet, wie ich dargestellt habe, die Interpretation als einen Vorgang, der durch den Aufstieg vom Sichtbaren zum Geist die Offenbarung mystischer Bedeutungen beabsichtigt.

Man kann trotzdem in seinen Werken Passus feststellen, die eine eher philologische oder sogar philosophische Methode belegen. Diese Methode widerspricht allerdings dem mystischen Ideal im Denken des Stethatos nicht, wie ich dies auch anhand der Verwendung der Kanones durch Stethatos im Abschnitt *Bemerkungen zu den Thesen*

---

<sup>243</sup> A. a. O., S. 23, 51–52. Shukurov, „Islam“, S. 178, nimmt an, dass die Präsenz islamischer mystisch-theologischer Motive in der Allegorese des Paradieses des Stethatos vermutet werden könnten; dies bleibe jedoch unbewiesen und nicht völlig erforscht.

<sup>244</sup> Bornert, *Commentaires*, S. 205, Anm. 1. Zum moralischen Symbolismus bei Stethatos, den ich eher als monastische Auslegung bezeichnen würde, siehe im Abschnitt 2. 6. 2. 1.



von Krausmüller darstellen werde. Ich werde sie im Folgenden thematisieren und ihre Beziehung zur mystischen Konzeption der θεωρία untersuchen.

### 2. 3. 2. 1 Θεωρία als φιλοσοφία

In einem Passus im Brief *An Gregorios II*, wo Stethatos die Verwendung des Wortes *Paradies* unter vielen anderen Begriffen im Neuen Testament verteidigt, bedient er sich des Terminus φιλοσοφία in derivativer Form (Partizip, „φιλοσοφουμένων“) um die Methode der geistigen Interpretation (θεωρία) zu bezeichnen<sup>245</sup>. In der Fortsetzung desselben Abschnittes verwendet Stethatos das Verb „φιλοσοφεῖ“<sup>246</sup> ebenfalls im hermeneutischen Sinn, um die Interpretation des Wortes *Paradies* durch Ioannes Damaskenos in seiner *Expositio fidei* zu bezeichnen, auf die er sich beruft. Darrouzès übersetzt das Partizip „φιλοσοφουμένων“ durch „sont exposés“<sup>247</sup>. Dabei bezieht er sich bei seiner allgemeinen Auffassung auf den Terminus bei Stethatos. Am Beginn seiner Schrift *Über die Seele* verwendet Stethatos den Infinitiv φιλοσοφῆσαι<sup>248</sup>, um seine Darstellung der Seelenlehre<sup>249</sup> zu bezeichnen. Darrouzès kommentiert den angeführten Terminus<sup>250</sup> und meint, dass es sich dabei nicht um eine Konzeption der Philosophie als ein System handelt, das sich ausschließlich auf die Vernunft stützt, sondern im Allgemeinen um den Begriff einer systematischen Darlegung. Ähnlich interpretiert er den Terminus „φιλοσοφῆσαντι“ in *Über das Paradies*<sup>251</sup>. Dieselbe Konzeption verwendet er beim angeführten Passus im Brief *An Gregorios II*. Chrestu<sup>252</sup> sieht einen philosophischen Stil in der Verwendung des Terminus φιλοσοφία und seiner Derivate in den Abhandlungen des Stethatos *Über die Seele* und *Über das Paradies*. Es handelt sich nach Chrestu nicht um die Bedeutung der Askese oder der geistigen Vervollkommnung, sondern um die klassische Konzeption der Suche und der Auffindung der Wahrheit.

Ich meine allerdings, dass Stethatos im angeführten Passus aus dem Brief *An Gregorios II* den Terminus in einem eher hermeneutischen Kontext verwendet. Es gibt einige Passagen aus anderen Werken, die belegen, dass der Terminus bei ihm auch im Rahmen der Hermeneutik gedeutet wird. Ich thematisiere sie im Folgenden.

Stethatos bezeichnet die anagogische Methode explizit als φιλοσοφία: „τοῖς δὲ μεταθεμένοις ὑπὲρ τὰ ὁρώμενα φιλοσοφία τὸ λογιζόμενον.“<sup>253</sup> Es handelt sich um die Methode der Übertragung des dabei diskutierten studitischen Ritus in einem Sinn über die sichtbaren Dinge, die mit den Konzeptionen der ἀναγωγή und διάβασις zusammen-

<sup>245</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 3, 1–4. Siehe den Text im Abschnitt 1. 3.

<sup>246</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 3, 7.

<sup>247</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 263.

<sup>248</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 1, 1.

<sup>249</sup> Zur Seelenlehre des Stethatos siehe Grammenude, *Ψυχή*, S. 37–96.

<sup>250</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 65, Anm. 1.

<sup>251</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 5, siehe Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 175: „étendu dans un traité“, und *a. a. O.*, Anm. 3: „il peut affirmer en effet que l’on ne trouve pas dans l’antiquité un **traité systématique** (φιλοσοφῆσαντι) du paradis“. Hervorhebung G. D.

<sup>252</sup> Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 19.

<sup>253</sup> *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 10, 6–7.

hängt. Damit meint Stethatos die θεωρία. Auch in seiner Schrift *Über das Paradies* bezeichnet seine geistige Interpretation (θεωρία) des geistigen Paradieses durch das Verb „φιλοσοφοῦσιν“.<sup>254</sup>

Ein weiteres Element, das beweist, dass Stethatos unter φιλοσοφία auch die Interpretation meint, ist die Tatsache, dass er zweimal in seinen Briefen *An Gregorios* den Terminus θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πράγματα für die Themen der Auslegung verwendet, der eine der Definitionen der Philosophie in der antiken und spätantiken Philosophie bildet. In seinem Brief *An Gregorios I*, wo er seine Interpretationen angelogischer Themen verteidigt, beruft er sich auf Ioannes Damaskenos und schreibt, dass er in allen göttlichen und menschlichen Dingen den Lehren und Auslegungen der Kirchenväter folge:

„Οὐ γὰρ ἐφ’ ἐαυτῶν τι λέγειν τολμῶμεν, ἀλλ’ ἐν πᾶσι θείοις καὶ ἀνθρωπίνους πράγμασι τοῖς πρὸ ἡμῶν πατράσι καὶ διδασκάλοις ἰσοφωνοῦμεν, τὰ αὐτὰ ἐκεῖνοις ὁμοίως διδάσκοντες.“<sup>255</sup>

In seinem Brief *An Gregorios IV* kommt derselbe Terminus vor und betrifft die göttliche Ordnung, die die Interpretation der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ untermauert: „[Christus] Διδούς ἡμῖν καὶ τοῖς θείοις πράγμασιν ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπίνους πᾶσιν οἷς ἐποίησε ὑπόδειγμα εὐταξίας καὶ τάξεως“<sup>256</sup>. Der Terminus wird nämlich in die hermeneutische Argumentation des Stethatos als Gegenstand der Auslegung eingebettet<sup>257</sup>. Es handelt sich um eine mangelhafte Form

<sup>254</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 7, 4–7: „Εἴθ’ οὕτω καὶ περὶ τοῦ νοητοῦ τὴν θεωρίαν ποιήσωμεν κατὰ δύναμιν· οὐδὲν γὰρ ἡμῖν καὶ οὕτω περὶ παραδείσου φιλοσοφοῦσιν εὐσεβῶς τὸ προσιστάμενον ἔσται“. In der Fortsetzung, *a. a. O.*, 7–13, begründet Stethatos (ἅτε δὴ), dass dieses Philosophieren fehlerfrei ist, durch Bibelstellen, die auch im Brief *An Gregorios I* seine Interpretation rein theoretisch untermauern; dies bestätigt die Einbettung auch des Verbes „φιλοσοφοῦσιν“ in die Hermeneutik. Stethatos schreibt in *Über das Paradies*, *a. a. O.*, dass er diesen Stellen folgt. Siehe zu diesen Bibelstellen im 2. 4. 1. Siehe auch *Über das Paradies* (Darrouzès), 15, 3, wo das Verb „ἐφιλοσοφήθη“ im hermeneutischen Sinn bezüglich der Interpretation des Baumes der Erkenntnis verwendet wird. Siehe auch *a. a. O.*, 18, 5 („φιλοσοφῆσαντι“ zur Bezeichnung der Interpretation des Paradieses als die Seele des Menschen); siehe auch *1. antirrhethische Rede*, 13, 170, wo das Partizip „φιλοσοφῶν“ auch im hermeneutischen Sinn gedeutet werden kann.

<sup>255</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 10, 6–10. Dabei handelt es sich genauer gesagt um die Lehre des Stethatos, dass auch die Engel umschrieben und somit begrenzt sind, was seine These untermauert, dass sie sich im Himmel befinden. Es handelt sich allerdings auch um eine Interpretation, denn dieser Syllogismus unterstützt seine These, dass θρόνος und οὐρανός bezüglich der Engel dieselbe Bedeutung hätten, was durch Gregorios bezweifelt wurde, siehe *a. a. O.*, Abschnitte 6–12.

<sup>256</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 2, 9–12.

<sup>257</sup> Siehe auch *3. Zenturie*, 78, PG 120, 996C: „πνευματικῶς ἀνακρίνεται πάντα τὰ τῆς θείας Γραφῆς, κατὰ τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων“. Siehe die Übersetzungen zu diesem Passus, Palmer, Sherrard, Ware, *Philokalia*, S. 165; Hohmann, *Philokalie*, S. 122; Rigo, „Diacono“, S. 309. Sie verstehen die Phrase „κατὰ τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων“ als eine Ergänzung des Pronomens πάντα, die seinen Inhalt genauer macht: Alle Dinge der

einer Definition der Philosophie<sup>258</sup>, die sie als γνῶσις θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων erklärt. Sie stammt aus den Einführungen in die Philosophie (*Prolegomena*) der neuplatonischen philosophischen Schule von Alexandria des sechsten bis siebten Jahrhunderts<sup>259</sup> und letztlich von der Stoa als Definition der Weisheit ab<sup>260</sup>. Stethatos schöpfte sie höchstwahrscheinlich aus den *Dialectica* des Ioannes Damaskenos<sup>261</sup>. Stethatos verwendet diese Definition sehr oft in seinen Werken in einem sehr breiten Spektrum theologischer, mystischer, kanonischer u. a. Themen<sup>262</sup>, nicht jedoch als Definition der Philosophie. Er will durch die häufige Verwendung m. E. die Mystik als die eigentliche Philosophie darstellen, als Antwort auf die geistigen Entwicklungen des elften Jahrhunderts, die die Philosophie gegen die Mystik hervorhoben<sup>263</sup>.

Daraus kann man schließen, dass für Stethatos die theologische Thematisierung als Philosophie bezeichnet wird, was auch bedeutet, dass die hermeneutische Tätigkeit mit den theologischen Themen als Philosophie eingestuft wird, nicht allerdings im Sinn der rationalistischen philosophischen Methode<sup>264</sup>. Er hält die anagogische Interpretation der weltlichen Philosophie für überlegen.

Einer anderen Passage zufolge verfertigten die geistlichen Menschen, womit auch Symeon der Neue Theologe gemeint ist, ihre Hymnen nicht aus dem an, was in den

---

Bibel, welche die göttlichen und menschlichen Dinge betreffen, würden geistlich interpretiert werden.

<sup>258</sup> Sie kommt als die zweite Definition zusammen mit fünf anderen vor.

<sup>259</sup> Siehe dazu Chroust, „Definitions“, Roueché, „Definitions“, S. 107–109, 113–119, wo die Definitionen der Alexandriner Neuplatoniker, Ammonios, Elias, David und Pseudo-Elias analytisch dargestellt werden und mit einer Sammlung mit Definitionen der Philosophie verglichen werden, die Maximus dem Bekenner mit Unsicherheit zugeschrieben wird.

<sup>260</sup> Siehe dazu Brouwer, *Sage*, S. 7, 9–18.

<sup>261</sup> *Dialectica*, 3, 3–5; 49 (66), 3–4; *Fragmenta philosophica (e cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6)*, 8, 2–3.

<sup>262</sup> Siehe z. B. *Vita Symeonis* (Hausherr), 74, 32; *An den engen Freund* (Darrouzès), 1, 8–9; *Über die Seele* (Darrouzès), 27, 12–14; *Über das Paradies* (Darrouzès), 5, 12; *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 1, 51–52; *Glaubensbekenntnis* (Darrouzès), 1, 1; *An Athanasios II* (Darrouzès), 17, 16–17; *Hypotyposis*, 123; *1. Zenturie*, 13, PG 120, 857A; *2. Zenturie*, 36, PG 120, 915C; *3. Zenturie*, 2, PG 120, 953B. Die Definition kommt manchmal in Kombination mit anderen Wörtern statt γνῶσις und in abgekürzter Form vor, wobei nur der eine Teil auftaucht, z. B. θεῶν πράγματα oder θεῶν καὶ ἀνθρώπων. Podskalsky, *Theologie*, S. 22–23, Anm. 63, führt byzantinische Autoren an, die die Definition verwendeten (z. B. Italos in der Zeit des Stethatos), aber Stethatos wird darin nicht erwähnt, obwohl Podskalsky seine Werke anderswo zitiert. Ich habe vor, eine Studie dazu zu veröffentlichen. Es handelt sich um eine Bearbeitung meines Vortrages *Die zweite Definition der Philosophie der alexandrinischen neuplatonischen Schule in den Werken des Niketas Stethatos* bei der Arbeitstagung der deutschen Arbeitsgemeinschaft zur Förderung Byzantinischen Studien in Mainz am 16. Februar 2017.

<sup>263</sup> Siehe in *Die Kritik an den ἀναγωγικοί* in 4. 2. 1. 2.

<sup>264</sup> Siehe zu einer ähnlichen Konzeption im Rahmen der Hermeneutik bei Symeon dem Neuen Theologen, *2. Zenturie*, 21, wo der Terminus als „διάγνωσις ἀληθῆς ἐν θεοῖς καὶ ἀνθρώποις πράγμασι“ vorkommt.

Schulen unterrichtet wird („οὐκ ἐκ μαθημάτων δὲ ἀναγωγῆς“), sondern durch Askese, Wache der Tugenden und Erleuchtung des Heiligen Geistes<sup>265</sup>. Hierbei wird nicht die Hermeneutik direkt diskutiert, sondern über die Voraussetzungen der Hymnologie und sogar über die theologische Methode thematisiert. Stethatos setzt der Allegorie und der Rhetorik, die in den Schulen auch seiner Zeit gelehrt wurde („ἐκ μαθημάτων ἀναγωγῆς“), den mystischen Weg der Askese und der Offenbarungen entgegen, woraus auch die Hymnologie quillt. Wenn allerdings der Abschnitt, in dem der angeführte Passus vorkommt, vorsichtiger gelesen wird, schlussfolgert man, dass es sich dabei auch um die Interpretation im Sinne des Stethatos handeln kann, die der rhetorischen Allegorese (ἀναγωγή)<sup>266</sup> gegenübergestellt wird.

Stethatos berichtet nämlich, dass die alten Gläubigen, die „τὴν πάτριον πάλαι φιλοσοφοῦσι φιλοσοφίαν“<sup>267</sup>, vom Heiligen Geist zur Anfertigung von Hymnen angeregt wurden. Die Phrase über die Philosophie der Väter schöpfte Stethatos aus Philons *De vita contemplativa*<sup>268</sup>, die er den Editoren der *Hymnen* zufolge aus der *Historia Ecclesiastica* des Eusebios von Kaisareia<sup>269</sup> entnahm<sup>270</sup> und paraphrasierte<sup>271</sup>; diese Ansicht möchte ich übrigens nur mit Vorbehalt akzeptieren<sup>272</sup>. In seinem Werk präsentiert Philon Einsiedler (Therapeuten<sup>273</sup>) aus Ägypten, die ein kontemplatives Leben führten, als Vorbilder<sup>274</sup>. Im philonischen Text wird die Phrase durch das Partizip „ἀλληγοροῦντες“ ergänzt, d. h. die Therapeuten philosophierten indem sie Allegorese

<sup>265</sup> *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 11, 164–169.

<sup>266</sup> Zur Diskussion über diesen Terminus siehe 1. 4. 4.

<sup>267</sup> *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 11, 161–162.

<sup>268</sup> *De vita contemplativa*, 28. Siehe dazu Malingrey, *Philosophia*, S. 89–90.

<sup>269</sup> II. XVII. 10.

<sup>270</sup> Koder, *Hymnes*, Bd. 1, Einleitung, S. 120, Anm. 1; Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCCLVII.

<sup>271</sup> Stethatos ändert die Reihe der Wörter und fügt „πάλαι“ hinzu.

<sup>272</sup> Kambylis, *a. a. O.*, zufolge wird Eusebios als Quelle des Stethatos bezüglich dieses Passus daraus geschlossen, dass beide dieselbe Variante „ἀριθμοῖς σεμνοτέροις ἀναγκαίως χαράσσοντες“ verwenden, siehe *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 11, 175–176 und *Historia Ecclesiastica*, II. XVII. 13, die in *De vita contemplativa*, 29 als „ἄριθμοῖς σεμνοτέροις ἀναγκαίως χαράττουσι“ vorkommt. Wie ich jedoch gezeigt habe, bedient sich Stethatos auch anderer Passus Philons, die in der *Historia Ecclesiastica* nicht vorkommen. Siehe diese Passus in den Abschnitten im Abschnitt 1. 2. 4. 2, *Ὀλισθηρὰ ὁδὸς* und *Die Paraphrasen der Abschnitte 71–72, 81* im Abschnitt 1. 2. 5. 1. Es ist nicht bekannt, welche die Werke sind, die Stethatos als Vorlagen verwendete. Ich denke, dass Stethatos Philon aus dem Original gelesen haben muss, denn die meisten Passus, die er verwendet, sind in keinem Werk der patristischen und byzantinischen Literatur belegt. Siehe mehr dazu im Abschnitt 2. 4. 3. 3.

<sup>273</sup> Der Terminus bedeutet nach Philon, der seiner Etymologie („θεραπεία“) folgt, entweder Heiler, die vor allem Krankheiten der Seele heilen, oder Verehrer Gottes. Siehe *De vita contemplativa*, 2 und Colson, *Philo*, S. 109; Betz, „Therapeuten“, S. 390.

<sup>274</sup> Siehe dazu Kaiser, *Philo*, S. 35, 39–40; zu den Therapeuten siehe auch Taylor, *Philosophers*, S. 3–170.

trieben<sup>275</sup>. Dieser Ergänzung begegnet man auch im von Eusebios überlieferten Text<sup>276</sup>, den Stethatos gelesen haben soll. Philon zufolge betrachteten die Therapeuten die Texte als Zeichen verborgener Sinne, die durch die Allegorese enthüllt wurden<sup>277</sup>: Die Philosophie wird nämlich mit der Hermeneutik, und zwar der Allegorese, verbunden.

In der *Historia Ecclesiastica* werden die Anführungen Philons über die Therapeuten als Quelle für die ersten Christen in Ägypten angesehen<sup>278</sup>. Wenn Eusebios die Quelle des Stethatos ist, dann gewinnt die Heranziehung dieses Passus durch Stethatos eine besondere Bedeutung: Stethatos stellt sie als die christlichen Vorbilder auch seiner Zeit dar, die diese Philosophie treiben, wo es sich höchstwahrscheinlich um Mönche handelt. Er sieht dann Symeon den Neuen Theologen als ihren echten Nachfolger an.

J. Koder zufolge trifft Stethatos in seiner Phrase „τὴν πάτριον πάλαι φιλοσοφοῦσι φιλοσοφίαν“<sup>279</sup> eine Auswahl: Er bevorzugt es, den Terminus „φιλοσοφοῦσι“ im Sinn des asketischen Lebens beizubehalten und „ἀλληγοροῦντες“ des Originals Philons auszulassen, weil die asketische Auffassung des Terminus üblicher geworden war; diese asketische Konzeption erläutert Stethatos, Koder zufolge, im Folgenden<sup>280</sup>. Koder verweist dabei auf den Passus, der danach folgt und den ich oben zu diskutieren begonnen habe:

„Ἐκ δὲ τούτου ποιηταὶ ᾠσμάτων καὶ ὕμνων καὶ μελῶν θεῶν τοῖς τινικαῦτα θαυμασίως ἐδείκνυντο· οὐκ ἐκ μαθημάτων δὲ ἀναγωγῆς καὶ τελείας τῶν λόγων ἀσκήσεως πρὸς τοῦτο σοφῶς τε καὶ συνήθως ἀπετελοῦντο, ἀλλ’ ἐκ **φιλοσοφίας τῶν τῆς ψυχῆς τρόπων** καὶ ἐξ ἄκρας ἀσκήσεως καὶ φυλακῆς τῶν γενικῶν ἀρετῶν.“<sup>281</sup>

Nach Koder erläutert nämlich die Phrase „ἐκ φιλοσοφίας τῶν τῆς ψυχῆς τρόπων“ den Begriff der Philosophie der Väter (πάτριος φιλοσοφία), worüber Stethatos in den vorherigen Zeilen lehrt, als die *Askese*. Die darauf folgende Phrase „καὶ ἐξ ἄκρας ἀσκήσεως καὶ φυλακῆς τῶν γενικῶν ἀρετῶν“ könnte ihr eine solche Dimension gewähren. Ich denke, es wäre jedoch sinnvoller die „φιλοσοφία τῶν τῆς ψυχῆς τρόπων“ von „ἐξ ἄκρας ἀσκήσεως καὶ φυλακῆς τῶν γενικῶν ἀρετῶν“ zu unterscheiden, und sie als verschiedene Konzeptionen zu betrachten. Dies kann durch einen Passus aus dem Werk *Über das Paradies* untermauert werden:

<sup>275</sup> *De vita contemplativa*, 28: „φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες“.

<sup>276</sup> *Historia Ecclesiastica*, II. XVII. 10.

<sup>277</sup> *De vita contemplativa*, 28.

<sup>278</sup> Runia, „Tradition“, S. 272, 278.

<sup>279</sup> *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 11, 161–162.

<sup>280</sup> *Hymnes*, S. 120–121, Anm. 1.

<sup>281</sup> *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 11, 164–169. Eine ähnliche Phraseologie ist bei Symeon dem Neuen Theologen, 9. *ethische Rede*, 61–62, „πλὴν τῶν κεκαθαρμένων τὸν νοῦν ἐξ ἄκρας φιλοσοφίας τε καὶ ἀσκήσεως“, belegt; sie kommt in einem Kontext vor, wo auch über die Voraussetzung der Hermeneutik und der Theologie argumentiert wird.

„Ὁ γὰρ τοιοῦτος ἀποτελεσθεὶς παρὰ τῶν εἰρημένων χαρισμάτων τοῦ Πνεύματος, ἀγάπην εἰς Θεὸν ἔχει τελείαν καὶ εἰς τὸν πλησίον αὐτοῦ [...] χρηστότητα τῶν ἐκτὸς ἡθῶν καὶ τῶν τρόπων ἅμα τῶν ἐντὸς τῆς ψυχῆς αὐτοῦ [...]“<sup>282</sup>

Dabei kommen einerseits dieselben Termini wie beim Passus aus der Schrift *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* vor („ἀποτελεσθεὶς“, „τρόποι ψυχῆς“), andererseits wird wieder über die Vervollkommenung des Menschen durch die Dispositionen der Seele gelehrt. In der Passage aus der Schrift *Über das Paradies* werden jedoch die τρόποι τῆς ψυχῆς deutlich dem inneren Verhalten der Seele zugeschrieben („τῶν ἐντὸς τῆς ψυχῆς“), und von den äußeren Sitten („τῶν ἐκτὸς ἡθῶν“) unterschieden. Beim Terminus τρόποι ψυχῆς handelt es sich mithin um die *inneren* Dispositionen der Seele, die uns mehr auf die niptische<sup>283</sup> monastische Psychologie und weniger auf die körperliche Askese verweisen.

Man könnte jedoch auf Grund genau derselben entscheidenden Phrase „τῶν τῆς ψυχῆς τρόπων“ und ihrer niptischen Bedeutung unter πάτριος φιλοσοφία auch die Allegorie (im Sinne des Stethatos) verstehen<sup>284</sup>. Die Tatsache, dass der Terminus im Kontext des Stethatos in *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* die Askese oder die νῆψις bedeutet, ist kein Hindernis, sie auch in den hermeneutischen Rahmen einzubetten.

Der philonische Terminus τρόποι ψυχῆς ist auch im Rahmen der Hermeneutik des Stethatos belegt. Er wird nämlich in anderen Werken als Gegenstand der geistigen Auslegung der Bibel vorgeführt, worunter genau die Dispositionen der Seele gemeint sind, wie dies in der Schrift *Über das Paradies* geschieht<sup>285</sup>. Es ist wichtig, dass Stethatos bei der Verwendung des Terminus in den Passus der anderen Werke eine besondere hermeneutische Methode zu beschreiben versucht („τρόπους ψυχῆς ἐρευνᾶν/ἰχνηλατεῖν“)<sup>286</sup>. Es geht also dabei nicht nur um das richtige Objekt der Hermeneutik, sondern auch um die Methode: Um Dispositionen der Seele hinter dem Buchstaben entdecken zu können, muss man den Text untersuchen, und *den geistigen Sinn entdecken*. Darin kann man auch die φιλοσοφία Philons als äquivalent betrachten. Umgekehrt muss die geistige Interpretation als Methode auch die τρόποι ψυχῆς untersuchen. Daraus kann ein wechselseitiger Zusammenhang festgestellt werden, der die Termini φιλοσοφία und τρόποι ψυχῆς miteinander verbindet.

<sup>282</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 57, 3–6, 12–14, Hervorhebung G. D.

<sup>283</sup> Zum Terminus, der den inneren Kampf, die Wache und Nüchternheit der Seele gegen die bösen Gedanken (λογισμοί) und Leidenschaften betrifft, siehe Adnès, „Nepsis“, S. 110–118.

<sup>284</sup> Zu dieser Konzeption des Terminus φιλοσοφία in der Patristik siehe Lampe, *Lexicon*, S. 1481, unter Lemma φιλοσοφῶ: „D. [...] *interpret allegorically*“. Siehe auch zur Verwendung des Terminus in der Allegorie des Origenes in Malingrey, *Philosophia*, S. 163–167.

<sup>285</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 1–5. Der Passus ist eine lockere Paraphrase einer Passage aus Philons *De Abrahamo*, 147. Siehe die Texte in im Abschnitt 2. 6. 2. 1, dort auch zur Thematisierung der τρόποι ψυχῆς als Gegenstand der Interpretation. Siehe auch *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 17–21. Der letzte Passus ist wiederum eine Paraphrase aus *Quis rerum divinarum heres sit*, 81. Siehe die Texte des Stethatos und Philons oben, *Die Paraphrasen der Abschnitte 71–72, 81* in 1. 2. 5. 2.

<sup>286</sup> Siehe dazu unten, *Ἐρευνᾶν/ἐξέτασις* und *Ἀνιχνεύειν/ἰχνηλατεῖν* in diesem Abschnitt.

Diese Feststellung hilft uns den Terminus *τρόποι ψυχῆς* mit *φιλοσοφία* und *ἀλληγορία* zu verbinden: Unter der Phrase „*φιλοσοφία τῶν τῆς ψυχῆς τρόπων*“ kann m. E. auch genau die allegorische Methode der Auslegung verstanden werden. Philosophie ist, wie bei Philon, bei Stethatos (auch) Allegorese; bei Stethatos ist sie exakter eine *ἀναγωγή*<sup>287</sup>. *Φιλοσοφία* muss auch als Synonym von *ἰχνηλασία*, *ἔρευνα* stehen. Bei Stethatos ist es wesentlich, wie angeführt, die Hermeneutik als Aufstieg von der Materie auf den Geist darzustellen. Die philonische Auffassung der Philosophie als Allegorese in der Passage aus *De vita contemplativa*, die von den Therapeuten betrieben wird, da sie die Texte als Symbole betrachten und als „*ἀλληγοροῦντες*“ vorbildlich dargestellt werden, bilden für Stethatos eine ausgezeichnete Basis<sup>288</sup>. Stethatos versucht demnach seine allegorische Lehre terminologisch durch Philon zu untermauern. Dies geschieht nicht nur durch die Verwendung der aufgeführten Termini Philons, sondern auch durch den abstrakten Verweis auf „*τοῖς ἔξωθεν*“<sup>289</sup>, wo sicher Philon angedeutet wird. Im Kontext des *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* kann demnach die Bezugnahme auf die *φιλοσοφία τῶν τῆς ψυχῆς τρόπων* und die *πάτριος φιλοσοφία* auf zwei Weisen die Voraussetzung zur Anfertigung von Hymnen bedeuten: entweder als praktisch/niptische Philosophie oder als die Allegorese heiliger Texte, die zur Schöpfung von Dichtung führt.

Warum ließ dann Stethatos das Partizip *ἀλληγοροῦντες* aus? Dies muss anhand der oben angeführten Feststellungen m. E. nicht nur durch seinen Versuch erklärt werden, den philonischen Begriff der Philosophie in Richtung der asketischen Auffassung zu modifizieren (Koder). Es geht dabei vielmehr wahrscheinlich um ein vorsichtiges Manöver, um den Vorwurf des Origenismus zu vermeiden oder um seinen Versuch, sich mit philosophischen Strömungen seiner Epoche nicht zu identifizieren, die ihm entgegengesetzt waren und eine rein philosophische Allegorie ausübten<sup>290</sup>. Dies kann vielleicht die vollkommene Abwesenheit des Terminus *ἀλληγορία* in den Werken des Stethatos erklären<sup>291</sup>. Andererseits bemüht sich Stethatos durch die Verwendung des Terminus *φιλοσοφία* in einem eher philosophischen Stil auszudrücken<sup>292</sup>, um sich als den echten Philosophen darzustellen und so die hermeneutischen Tendenzen seiner Epoche zu bewältigen, die die Philosophie als Mittel der Auslegung verwendeten<sup>293</sup>.

### 2. 3. 2. 2 „*Πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνομεν*“

Stethatos beruft sich oft bei seiner Kritik am Literalsinn auf die paulinische Bibelstelle *1. Kor. 2: 13*, „*πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες*“, wo Paulus über die weltliche

<sup>287</sup> Siehe im Abschnitt 2. 3. 1. 1.

<sup>288</sup> Siehe dazu den Abschnitt 2. 1. 2.

<sup>289</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 4–5.

<sup>290</sup> Allerdings ist es höchstwahrscheinlich, dass die philosophische Allegorese auch *ἀναγωγή* genannt wurde; siehe dazu in 1. 4. 4.

<sup>291</sup> Siehe dazu auch in 2. 3. 1. 6.

<sup>292</sup> Siehe dazu 2. 3. 2. 3 und meine Ausführungen am Anfang dieses Abschnittes.

<sup>293</sup> Siehe dazu 2. 3. 2. 3 und in *Die Kritik an den ἀναγωγικοί* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

Weisheit und die pneumatologischen Voraussetzungen und Methode der göttlichen Weisheit lehrt<sup>294</sup>. Stethatos übernimmt diese Phrase und betet sie in seine Hermeneutik als grundlegende Methode ein.

Sie ist in seinem Werk *Über das Paradies* feststellbar, wo Stethatos seine geistige Interpretation des geistigen Paradieses als die Seele des Menschen verteidigt<sup>295</sup>. Ich thematisiere den entsprechenden Passus wegen seiner anderen Termini weiter<sup>296</sup>. Hier untersuche ich die Referenz des Stethatos auf den Vergleich. Der Terminus ist auch in der Schrift *Auf die Begrüßung durch die Hände* belegt<sup>297</sup>. Stethatos verteidigt dabei wiederum seine geistige Interpretation, dieses Mal der studitischen liturgischen Handlung der Begrüßung durch die Hände. Wie ich gezeigt habe, meint Stethatos in diesem Passus das Objekt der Interpretation als ein geistiges Feld<sup>298</sup>. Dieses Feld brauche eine entsprechende Methode, und die expliziert er anhand der Bibelstelle aus dem Brief *An die Korinther*, wo Paulus über den Vergleich durch geistige Dinge spricht. Über diese Methode spricht Stethatos auch im 78. Kapitel der 3. *Zenturie*, jedoch nicht mit einer absoluten gleichen Phraseologie<sup>299</sup>.

Der Terminus σύγκρισις ist schon seit der Patristik mit der Bedeutung der Interpretation belegt<sup>300</sup>. Das Partizip συγκρίνοντες der Bibelstelle wurde allerdings als eine *Methode* der Bibelauslegung durch die Kirchenväter interpretiert<sup>301</sup>. Stethatos verwendet den Terminus im Rahmen dieser methodologischen Diskussion, wie dies anhand der angeführten Passus nachgewiesen werden kann, wo durch den Dativ („πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνομεν“) die Konzeption *des Mittels* der Auslegung hervorgehoben wird. Stethatos meint demnach sowohl die Interpretation als auch und hauptsächlich damit die Entdeckung des geistigen Sinnes eines Wortes, Textes usw. durch den Vergleich anderer Texte der Bibel und der Patristik, die ähnliche Themen behandeln. Diese Konzeption kann man auch in der hermeneutischen Praxis des Stethatos feststellen, worauf ich im folgenden Abschnitt eingehe. Diese Methode ist in der Patristik nicht unbekannt<sup>302</sup>. Ich denke, dass Stethatos sie aus Ioannes Chrysostomos oder sogar

<sup>294</sup> Siehe dazu bei Stethatos im Abschnitt 1. 3.

<sup>295</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 19. Stethatos paraphrasiert im selben Kontext *a. a. O.*, 16–19, auch *Röm. 7: 14* und *1. Kor. 2: 14*.

<sup>296</sup> Siehe in 1. 4. 4 und in *Die Kritik an den ἀναγωγικοί* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>297</sup> *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 10, 5–6. Hierbei wird wiederum auch *Röm. 7: 14* zitiert.

<sup>298</sup> Siehe den Abschnitt 2. 1. 1.

<sup>299</sup> 3. *Zenturie*, 78, PG 120, 996B–C: „Πνευματικῶς συγκρινομένης τῆς θείας Γραφῆς [...] πνευματικῶς ἀνακρίνεται πάντα τὰ τῆς θείας Γραφῆς“. Zur weiteren Thematisierung des Passus siehe in 1. 4. 4 und in *Die Kritik an den ἀναγωγικοί* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>300</sup> Lampe, *Lexicon*, S. 1273, unter Lemma σύγκρισις: „2. *interpretation*“. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 177, 499 übersetzt den Terminus auch durch „interprétons“. *LBG* überliefert die Bedeutung „richten zusammen mit jemandem?“ im Lemma συγκρίνω.

<sup>301</sup> Lampe, *a. a. O.*, unter Lemma συγκρίνω.

<sup>302</sup> Siehe z. B. zu Klemens von Alexandria und Origenes in Ramelli, „*Stance*“, S. 348–351, wo die Methode auf das Konzept der Einheit und der Kohärenz der Bibel zurückgeführt wird; zu



Origenes<sup>303</sup> schöpft. Darrouzès erkennt dabei einen Einfluss Symeons des Neuen Theologen<sup>304</sup>; Symeon verwendet allerdings die paulinische Stelle nur einmal in seinen Werken<sup>305</sup> und nicht als hermeneutische Methode.

Die paulinische Phraseologie ist nicht in den Briefen *An Gregorios* zu finden. Stethatos verwendet allerdings in diesen die Methode des Vergleiches. Darrouzès kommentiert die Lehre des Stethatos über den Vergleich im angeführten Passus aus der Schrift *Auf die Begrüßung durch die Hände*<sup>306</sup> und meint, dass man ähnliche Gedanken in den Briefen *An Gregorios* und anderswo feststellen könne. Ich denke jedoch, dass nur die Anwendung der Theorie des Vergleiches und nicht die Theorie selbst in den Briefen zu finden ist. Vielleicht meint auch Darrouzès diese Praxis. Ich werde im Folgenden diese Fälle darstellen. Dabei handelt es sich sowohl um Bibelstellen<sup>307</sup> als auch um patristische Texte.

Es muss allerdings bemerkt werden, dass Stethatos indirekt für die Nutzung dieser Methode bei Bibelstellen plädiert, denn es handelt sich zunächst um Zweifel an seinen eigenen Werken, in denen Bibelstellen vorausgesetzt sind. Dies kann man sowohl für den Terminus οὐρανός in seiner Angelologie<sup>308</sup>, als auch über παράδεισος in seiner geistigen Auslegung der biblischen Erzählung über das Paradies feststellen. Stethatos

Ioannes Chrysostomos siehe *In epistulam I ad Corinthios homilia* 7, 4, PG 61, 59, der die hier diskutierte Bibelstelle *1. Kor. 2: 13* in diesem Sinn auslegt (Erfindung des Sinnes durch den Vergleich geistiger Texte mit geistigen Texten; die Philosophie sei dazu unbrauchbar und sogar schädlich). Zur Philosophie bei Chrysostomos siehe Malingrey, *Philosophia*, S. 263–288. Zu einer ähnlichen Position bei Gregorios von Nyssa siehe Boersma, *Embodiment*, S. 65–66.

<sup>303</sup> *Fragmenta ex commentariis in epistulam I ad Corinthios (in catenis)*, 11, 19–22: „Πῶς δὲ διδάσκεται τις ἀπὸ τοῦ πνεύματος, κατανοητέον ἀπὸ τῶν ἀποστολικῶν λόγων· πνευματικοῖς γὰρ πνευματικὰ συγκρίνοντες, τῷ συνεξετάζειν τήνδε τὴν λέξιν τῇδε τῇ λέξει καὶ τὰ ὅμοια συνάγειν, ἀνακαλύπτεται ὡςπερὶ ὁ νοῦς τῆς γραφῆς.“ Zu dieser Konzeption, die der des Stethatos sehr ähnelt, siehe unten, *Vergleich und Offenbarung*.

<sup>304</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 499, Anm. 1.

<sup>305</sup> 6. *ethische Rede*, 390.

<sup>306</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 499, Anm. 1.

<sup>307</sup> Zur Konzeption der Auslegung der Bibel durch die Bibel in der Patristik siehe auch Fiedrowicz, *Handbuch*, S. 227–229, dort auch patristische Quellen und Literatur. Fiedrowicz bezeichnet dieses Prinzip als „Selbstausslegung der Schrift“ und verbindet sie, *a. a. O.*, S. 227, mit „dem Grundsatz antiker Grammatikerexegese, dass ein Autor in erster Linie durch sich selbst auszulegen sei“.

<sup>308</sup> Der betreffende Passus, *Über die Seele* (Darrouzès), 8, 6–9, ist zwar eine Paraphrase aus Ioannes Damaskenos, *Expositio fidei*, 20, 1–3, 18–19, 42 womit er den πνευματικὰ unterstellt werden kann. Die Lehre des Stethatos über den kugelförmigen Himmel *a. a. O.*, 6–8 (= *Expositio fidei*, 20, 18–19, 42) ist eine Bearbeitung eines Passus aus Basileios von Kaisareia, *Homilia in Hexaemeron III*, 4 durch Ioannes Damaskenos (siehe den textkritischen Apparat im angeführten Passus der *Expositio fidei*) aber tatsächlich ist sie auf das Weltbild der Antike und auf keine biblische Kosmologie zurückzuführen; siehe z. B. Aristoteles, *De caelo*, 2. 4. Zur biblischen Vorstellung des Himmels siehe Schmitt, „Himmel, II.“, S. 116–117.

identifiziert mithin seine Texte mit den πνευματικὰ des Paulus, höchstwahrscheinlich deswegen, weil er in ihnen die Darlegung biblischer und patristischer Dogmen annimmt.

### Vergleich mit Bibelstellen

Die erste Dimension des Vergleiches betrifft die Bibelstellen, die mit den Interpretationen des Stethatos nach seiner Meinung in Zusammenhang stehen. Dies kann man in den Briefen *An Gregorios I, II* feststellen, wo Stethatos seine Angelologie und seine Eschatologie verteidigt, die er in seinen Werken *Über die Seele* und *Über das Paradies* dargelegt hat<sup>309</sup>.

Im Brief *An Gregorios I* und nach seiner Einleitung theoretischen Charakters<sup>310</sup> führt Stethatos ein dogmatisches Argument über die Eigenschaft der Beschränkung der Engel aus<sup>311</sup>; in der Fortsetzung argumentiert er hermeneutisch und führt die Bibelstelle *Jes. 66: 1* an<sup>312</sup>, wodurch bewiesen werden könne, dass seine These über den Himmel als Ort der Engel anderen Bibelstellen, die den Thron Gottes dazu anführen, auf die Gregorios sich berief, nicht widerspreche<sup>313</sup>. Stethatos vergleicht beide Texte und setzt dadurch οὐρανός und θρόνος gleich; somit verwendet er beim Terminus οὐρανός eine Polyonymie, wodurch seine geistige Interpretation erlaubt ist. Die Richtigkeit seiner dogmatischen These wird mit der Frage nach der richtigen Interpretation verbunden.

Es ist interessant, dass Stethatos dabei seine Methode vom Literalsinn deutlich abgrenzt, den Literalsinn selbst kritisiert und seine Terminologie der Konzeption der geistigen Interpretation verwendet; man solle den Terminus Thron Gottes νοητῶς verstehen<sup>314</sup>. Stethatos verbindet also die Methode des Vergleiches mit der Konzeption der θεωρία als Aufstieg und Offenbarung.

Im zweiten Fall verwendet er mehr die Bibel bei seinen Vergleichen, um die Angemessenheit seiner Lehre über die Unbrauchbarkeit des sinnlichen Paradieses zu beweisen. Das Neue Testament beweise, dass Christus nach seiner Himmelfahrt zur Rechten Gottes sitze<sup>315</sup>. Die Verwendung des Wortes Paradies im Neuen Testament, wenn sie zur Deutung des Reiches Gottes benutzt werde<sup>316</sup>, bedeutete nicht das sinnliche Paradies

<sup>309</sup> Siehe zu diesen Themen im Abschnitt 2. 6. 2. 2.

<sup>310</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), Abschnitte 1–5.

<sup>311</sup> *A. a. O.*, Abschnitte 6–10.

<sup>312</sup> „ὁ οὐρανός μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου“.

<sup>313</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 11, 3–8.

<sup>314</sup> *A. a. O.*, 12, 1–5: „Τοίνυν καὶ θρόνον ἀκούων Θεοῦ θεοπρεπῶς μοι τοῦτον νόει τοῦ κατ’ αἴσθησιν ἀπανιστάμενος λόγου. Νοητῶς γὰρ καὶ θεοπρεπῶς τὰ θεῖα νοοῦντός σου, τῆς ἀπταίστου καταλήψεως οὐκ ἐκπεσεῖταί σου ποτε ὁ ἐρευνητικώτατος νοῦς.“ Siehe auch *a. a. O.*, Abschnitt 13. Siehe zu diesen Themen im Abschnitt 1. 2. 4. 2, *Die Argumente* im Abschnitt 1. 2. 5. 2, *Gotteswürdigkeit* in diesem Abschnitt und den Abschnitt 2. 5.

<sup>315</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 4, 3–5.

<sup>316</sup> *Lk. 23: 43*: „Ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ’ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.“

von Eden, wie Gregorios behauptet habe, sondern das Himmelreich Christi<sup>317</sup>. Stethatos wandelt wieder die theologische Auseinandersetzung in eine hermeneutische Frage um. Er beruft sich auf Bibelstellen, welche die These beweisen, dass Christus und somit das Paradies sich im Himmel, zur Rechten Gottes, befänden<sup>318</sup>. Stethatos vergleicht mithin die Bibelstelle *Lk. 23: 43* mit einer Reihe von Bibelstellen, wodurch der Terminus παράδεισος als das Himmelreich Christi interpretiert wird. Er verwendet auch *2. Kor. 12: 2–4*, wo Paulus über seine Entrückung in den dritten Himmel berichtet, um zu zeigen, dass dieses Wort auf keinen Fall das Paradies von Eden bedeutet<sup>319</sup>. Stethatos bezieht sich wiederum auf die Kritik am Literalsinn<sup>320</sup>. Schließlich zitiert er noch einige paulinische Bibelstellen<sup>321</sup>, die die Rechte Gottes als den Ort des Verweilens Christi und parallel die Eröffnung des Weges und des Tores zu diesem geistigen Paradies nachweisen; ein Thema, das mehr mit der Fragestellung des Briefes *An Gregorios III* verknüpft ist. Anhand auch dieser Bibelstellen schlussfolgert Stethatos wiederum, dass das Paradies diese geistige eschatologische Realität sei<sup>322</sup>.

<sup>317</sup> Im 3. *Zenturie*, 97, PG 120, 1005D, scheint Stethatos die Begriffe Paradies, Himmelreich und Reich Gottes nicht absolut zu identifizieren: „Πότερον ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντεῦθεν ἤδη πᾶσι δίδεται τοῖς σπουδαίοις, ἢ μετὰ τὴν λύσιν τοῦ σώματος; Εἰ μὲν οὖν ἐντεῦθεν [...] ἢ πρὸς τὸν παράδεισον ἡμῶν ἄνοδος ἐλευθέρα ἵσταται γὰρ οὗτος κατὰ θείας ἀμέσως ἀνατολάς. Εἰ δὲ μετὰ πότμον καὶ λύσιν, ζητητέον [...] καὶ τί ποτέ ἐστι βασιλεία τῶν οὐρανῶν, καὶ βασιλεία Θεοῦ, καὶ παράδεισος μάθωμεν· καὶ τί τοῦ ἐτέρου διαφέρει τὸ ἕτερον, καὶ τίς ὁ χρόνος τούτων ἐκάστου, καὶ εἰ ἐν τοῖς ἀμφοτέροις γινόμεθα, καὶ πῶς, καὶ πότε, καὶ μετὰ πόσον χρόνον. Ὁ γὰρ εἶσω τῆς πρώτης γεγονῶς, ἔτι περιῶν καὶ τὴν σάρκα φορῶν, τῶν ἐτέρων οὐ διήμαρτεν.“ Auf keinen Fall spricht er allerdings über ein sinnliches Paradies.

<sup>318</sup> Ich führe hier nur seine Zitate an: *An Gregorios II* (Darrouzès), 4, 8–13: *Joh. 17: 20; 14: 3; An Gregorios II* (Darrouzès), 5, 2–11: *Apg. 1: 11; 1. Petr. 3: 22; 2. Petr. 1: 11; An Gregorios II* (Darrouzès), 6, 2–32: *Eph. 1: 17, 19–21; Kol. 3: 1–2; Hebr. 1: 3; 4: 14; 6: 19–20; 8: 1; 9: 24; 10, 12–13*. Nach dem Zitat der angeführten Bibelstellen schlussfolgert Stethatos, *An Gregorios II* (Darrouzès), 7, 5–7: „Οὐδαμοῦ γάρ, ὡς ὁρᾷς, ἡ θεία Γραφή ἐμνημόνευσεν εἰσελθεῖν τὸν Χριστὸν ἐν τῷ αἰσθητῷ παραδείσῳ.“

<sup>319</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 8, 4–15; Abschnitt 9. Dadurch antwortet Stethatos auf die Berufung des Gregorios auf Gregorios Nazianzenos, *In laudem S. Basilii*, 70, PG 36, 592A, wo Gregorios über das Paradies berichtet. Stethatos folgert, *An Gregorios II* (Darrouzès), 8, 17–20: „Ὁ δὲ [παράδεισος] ἐστὶν ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ τῶν οὐρανῶν, ἔνθα κάθεται ὁ Υἱός, τὴν ἡμετέραν φύσιν ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑποστησάμενος ὑποστάσει, ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός.“ Siehe auch *An Gregorios II* (Darrouzès), 2, 1–4, wo Stethatos auf die paulinische Erzählung verweist, um die Mehrdeutigkeit des Wortes παράδεισος nachzuweisen. Siehe mehr dazu unten, *Ἐξάπλωσις, Synonymie und Analogie*.

<sup>320</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 8, 6–7.

<sup>321</sup> *A. a. O.*, 10, 5–20; *Hebr. 10: 19–22; 12: 18–19, 22–24*.

<sup>322</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 11, 1–13: „Οὗτός ἐστιν ὁ παράδεισος, ἡ νέα ἐν οὐρανοῖς Ἱερουσαλήμ [...] Καὶ αὕτη μὲν περὶ τοῦ θείου παραδείσου, οὗ νῦν πολλὴν χρεῖαν ἔχομεν οἱ πιστοί, πάντων ἀγίων ἡ δόξα καὶ ἡ βεβαία ἐλπίς [...] Ὅν καὶ αὐτὸς τῆνικαῦτα πιστεύσεις εἶναι [...]“ Zu dieser Methode siehe auch Niketas Stethatos, *Synthesis* (Michel), 20, 2–3, worauf ich in *Ἐξάπλωσις* eingehe.

## Vergleich mit patristischen Texten

Die zweite Dimension der Methode des Vergleiches ist die Berufung auf die Patristik. Die geistige Auslegung beschränkt sich nämlich auf den Rahmen derjenigen Deutungen, die bei der Anwendung desselben Wortes und in den Werken der Kirchenväter<sup>323</sup> bezeugt werden können. Die Aussage des Stethatos, dass er seine Allegorie des Paradieses als das innere Paradies in der Seele bei keinem „τῶν πάλαι θεῶν πατέρων“<sup>324</sup> vorfand, muss m. E. nicht als eine Abweichung von diesem Prinzip betrachtet werden: Hierbei wird mehr die Füllung einer Lücke und nicht eine Innovation im Sinn eines Widerspruches zur Patristik gefordert<sup>325</sup>.

Stethatos praktiziert diesen Ansatz, der in seinem Brief *An Gregorios IV* als Theorie vorkommt, allerdings nur indirekt in seinen anderen Briefen *An Gregorios*: Er beruft sich auf Ioannes Damaskenos<sup>326</sup>, um seine Lehre der Beschränkung der Engel zu gründen<sup>327</sup>, was indirekt mit seinem hermeneutischen Hauptthema des Ortes der Engel verbunden ist. Ein besonderer Fall ist auch der Vergleich mit Pseudo-Leontios von Kaisareia in der Schrift *Synthesis*<sup>328</sup>.

Stethatos verwendet auch den Vergleich patristischer Texte mit entsprechenden Bibelstellen, wie ich schon im Fall der Berufung des Gregorios auf einen Passus des Gregorios Nazianzenos dargestellt habe<sup>329</sup>; dies gilt auch für Hymnen der Kirche, die Stethatos mit *Jo. 14: 4* bezüglich der Rechten Gottes als des Ortes Christi vergleicht<sup>330</sup>.

<sup>323</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 3–4: „ὥς αὐτοῖς τε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πατράσι δοκεῖ“.

<sup>324</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 4–5.

<sup>325</sup> Siehe Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 38, der die Wichtigkeit dieser Erklärung des Stethatos bemerkt, zumal letzterer ständig die These verteidigt, nichts mehr als die patristischen Lehren zu lehren; siehe auch die Anm. 1 von Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 214–215, wo festgestellt wird, dass auch die allegorische Lehre des Stethatos über die zwei Türen des Paradieses in der Patristik nicht festzustellen ist.

<sup>326</sup> Ioannes Damaskenos, *Expositio fidei*, 13, 9–12; 20, 1–6.

<sup>327</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 10, 1–7. Stethatos verweist auf Kapitel ιδ' und μ' der *Expositio fidei*: es handelt sich allerdings um die oben angeführten Kapitel, siehe auch den textkritischen Apparat, Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 256. Allerdings verweist Stethatos hier nicht auf Ioannes Damaskenos, *Expositio fidei*, 13, 43–50 (Beschränkung der Engel); 17, 31–33 (Beschränkung der Engel, wenn sie auf der Erde verweilen würden, befänden sie sich nicht gleichzeitig im Himmel). Es handelt sich um Passus, die explizit die Beschränkung der Engel thematisieren. Man könnte allerdings vermuten, dass Stethatos in *An Gregorios I* (Darrouzès), 11, 3–7 aus *Expositio fidei*, 13, 18–21 (Himmel als Thron Gottes und Verweilungsort der Engel) schöpft, obwohl er Damaskenos dabei nicht erwähnt.

<sup>328</sup> Siehe dazu im Folgenden, *Ἐξάπλωσις, Synonymie und Analogie*.

<sup>329</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 8, 1–4 zum Passus des Gregorios Nazianzenos und *a. a. O.*, 4–20 zur Antwort des Stethatos durch Vergleich mit 2. Kor. 12: 2–4. Siehe auch im Abschnitt 2. 6. 2. 2.

<sup>330</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 7, 16–17. Stethatos antwortet dadurch auf das Argument des Gregorios, in einem Troparion werde berichtet, dass Christus nach seinem Tod mit dem Räuber im Paradies sei, siehe *a. a. O.*, 7, 7–15. Siehe zum Troparion, Follieri, *Initia*, Bd. 1, S. 462, unter „Ἐν τάφῳ σωματικῶς, ἐν ᾿Αἰδου.“ Siehe auch Kontouma, „Paradis“, S. 478–

Ἐξάπλωσις, Synonymie und Analogie

Stethatos verwendet in seinem Brief *An Gregorios II* den Terminus ἐξαπλουμένων<sup>331</sup>, der bei der Anwendung seiner hermeneutischen Prinzipien grundlegend ist. Er erscheint bei der Verteidigung seiner Interpretation des sinnlichen Paradieses von Eden als der ganzen Schöpfung. In den vorigen Abschnitten des Briefes zählt Stethatos die verschiedenen Bedeutungen des Wortes παράδεισος auf. Zunächst akzeptiert er den Literalsinn des Wortes als das Paradies von Eden, wie es im Schöpfungsbericht vorkommt<sup>332</sup>; er beruft sich im Folgenden auf die Erzählung des Paulus über seine Entrückung in den Himmel, worunter Gott selbst gemeint werden müsse, den Stethatos Paradies nennt<sup>333</sup>, auf die Bezeichnung der Kirche<sup>334</sup> und der ganzen Schöpfung<sup>335</sup> als Paradies. Schließlich würden auch die Bibel und das Mönchtum Paradies heißen<sup>336</sup>.

Stethatos legitimiert die Aufzählung der angeführten Beispiele durch das Argument der Mehrdeutigkeit des Terminus παράδεισος; er sagt dabei explizit, dass sowohl das Wort als auch seine Bedeutung auch in anderen Fällen vorkommen können<sup>337</sup>. Er meint damit, dass nicht nur das Wort, sondern auch seine Bedeutung eventuell durch eine Allegorie, also durch ein anderes Wort, in verschiedenen Fällen benutzt werden können. Die Verwendung desselben Wortes oder seiner Bedeutung in verschiedenen Kontexten<sup>338</sup> heißt bei Stethatos ἐξάπλωσις. Obwohl der Terminus in der Patristik auch

---

479; sie thematisiert das Troparion im Rahmen derselben eschatologischen Problematik wie Stethatos (Zwischenzustand der Seele).

<sup>331</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 3, 1–3: „Τί οὖν ἐναντίον ἔσται τοῖς εὐσεβῶς νοοῦσιν ἐκ τούτων [...] ἐξαπλουμένων τούτων πάντων εἰς παραδείσου λόγον;“

<sup>332</sup> *A. a. O.*, 1, 4–9.

<sup>333</sup> *A. a. O.*, 2, 1–4; 2. Kor. 12: 2–4.

<sup>334</sup> *A. a. O.*, 2, 4–7. Dabei allegorisiert Stethatos die Pflanzen des Paradieses als die Gerechtigkeit Gottes, deren Hunger und Durst Christus seligpries (*Mt.* 5: 6), durch die die Gläubigen ernährt werden.

<sup>335</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 2, 7–10. Stethatos gründet seine Ansicht darauf, dass die Schöpfung über Gott lehrt und sie somit die natürliche Gotteserkenntnis, d. h. die Erkenntnis Gottes durch seine Geschöpfe gewährt, durch die die Gläubigen zum Gott aufsteigen, wie dies in *Weish.* 13: 5 vorgesehen sei. Somit könne der Mensch in der üblichen Welt das vollziehen, was auch das Werk im Paradies war, was zur konzeptionellen Identifizierung beider Wörter führt. Stethatos beschreibt die ἀναγωγή im Paradies der Welt in *Über das Paradies* (Darrouzès), 8, 12–19. Das entsprechende Werk der ἀναγωγή im Paradies von Eden wird *a. a. O.*, 13, 12–26 angeführt.

<sup>336</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 2, 10–12. Siehe dazu Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 263, Anm. 1.

<sup>337</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 1, 9–11: „Ἀλλ’ ἡ σημασία καὶ φωνὴ αὕτη τοῦ παραδείσου οὐκ ἐν ἐκείνῳ μόνῳ, ἀλλὰ, πολυσήμαντος οὖσα, καὶ ἐν ἄλλοις πολλοῖς διαβαίνειν οἶδε καὶ ἵστασθαι.“

<sup>338</sup> Stethatos verwendet dabei den Terminus *a. a. O.*, 12–13 „εἰς ἄλλας ὑποθέσεις τοῦ λόγου“; es handelt sich um eine Formulierung, die er bei der Kritik am Buchstaben durch das Adjektiv προφανής ergänzt, um den Literalsinn zu bezeichnen, siehe den Abschnitt 1. 2. 2.

Erläuterung bedeuten kann<sup>339</sup> und Stethatos selbst den Terminus auch in diesem Sinn verwendet<sup>340</sup>, ist er in diesem Kontext als besonderer terminus technicus mit dem angeführten Sinn zu verstehen. Dabei verwendet er auch den Terminus καταμερίζεσθαι<sup>341</sup>, wodurch er seine quasi semantische Teilung versteht. Das Wort wird mithin semantisch ausgedehnt und geteilt.

Stethatos beruft sich dabei wiederum auf Ioannes Damaskenos<sup>342</sup>, um die Möglichkeit der Anwendung des Wortes Paradies auch auf der ganzen Schöpfung nachzuweisen; bei Ioannes kommt allerdings keine solche Allegorese des Paradieses, sondern die Konzeption der ἀναγωγή im Paradies vor. Eine ähnliche ἐξάπλωσις stelle ich bei der Argumentation seines Briefes *An Gregorios IV* fest, wo die liturgische Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ nicht nur die Bewachung der Sinne während der Liturgie, sondern auch ein solches Verhalten während des ganzen Lebens bedeutet<sup>343</sup>; es handelt sich dabei um die Übertragung der Bedeutung der Phrase, in diesem Fall einer geistigen Bedeutung (Bewachung der Sinne) und nicht der Phrase selbst auf einem anderen Feld, d. h. dem außerliturgischen Leben<sup>344</sup>. Ich denke, seine gesamte Argumentation darüber, dass Paradies nach dem Erlösungswerk Christi sein Himmelreich und nicht Eden bedeute, stützt sich auf die Vorstellung der ἐξάπλωσις.

Bei der Konzeption der ἐξάπλωσις von Wörtern handelt es allerdings nicht um reine Homonyme: Zwischen den verschiedenen Fällen, wo die ἐξάπλωσις eines Wortes vorkommen kann, muss ein minimaler gemeinsamer Nenner vorhanden sein, der alle Fälle vereinheitlicht. Ich verweise auf die angeführten Gedanken des Stethatos bezüglich a) der Verwendung des Wortes Paradies mit der Bedeutung Kirche, wo das Vorhandensein von (geistigen) Früchten, und die Existenz des Hungers und der Durst nach Gerechtigkeit auch im zweiten Wort (Kirche) die Gemeinsamkeit zwischen Eden und Kirche gründet, b) der Verwendung des Wortes Paradies mit der Bedeutung der Schöpfung, denn in ihr ist auch die ἀναγωγή möglich, wie in Eden, c) der Verwendung der angeführten liturgischen Phrase auf das niptische Leben, denn auch dort seien (geistige) Türen zu finden, die bewacht werden sollen.

Eine besondere Konzeption des Stethatos ist seine Feststellung, dass die Begriffe viele Namen besitzen, wodurch sie allegorisiert werden können. Diesen Fall trifft man auch in seiner Schrift *Über das Paradies*, wo er über das Wort ἄνθρωπος lehrt<sup>345</sup>, dass

<sup>339</sup> Lampe, *Lexicon*, S. 492.

<sup>340</sup> Siehe im Folgenden.

<sup>341</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 1, 11–13: „Καὶ ἵνα σοι ταύτην δὴ τὴν φωνὴν καταμερίζεσθαι δείξω καὶ εἰς ἄλλας ὑποθέσεις τοῦ λόγου [...]“

<sup>342</sup> Ioannes Damaskenos, *Expositio fidei* 25, siehe die Anmerkung a von Darrouzès im textkritischen Apparat.

<sup>343</sup> Siehe dazu im Abschnitt 3. 4. 1.

<sup>344</sup> Man hört diese Phrase nur während der Liturgie, ihr Literalsinn betrifft nur die Zeit der Liturgie, aber ihre geistige Bedeutung erstreckt sich auch auf das Leben nach der Liturgie.

<sup>345</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 9, 17–20. Stethatos gründet diese Eigenschaft auf der Vielfältigkeit des Menschen, die ihrerseits auf seine Gottebenbildlichkeit zurückzuführen sei,

es über „τὸ πολυώνυμον“ verfügt und somit die Allegorese des Menschen als den Baum von Ps. 1 erlaubt<sup>346</sup>. Es handelt sich um eine Art der Synonymie, auf die er seine Auslegung gründet. Man könnte dies auch als Metonymie bezeichnen, allerdings sind die verwandten Wörter nicht immer dem Anfangswort so nah, wie z. B. Mensch und Baum. Dieser Fall setzt wiederum logische Vorgänge voraus und eine Folge der Methode des Vergleiches der Texte. Gleichzeitig bezeichnet Stethatos diese Synonymie als eine θεωρία, wodurch er sie der Konzeption der geistigen, mystischen Auslegung unterstellt<sup>347</sup>.

Eine weitere besondere Vorstellung kann man auch bei der antirrhethischen Triadologie des Stethatos feststellen, wo er den Terminus ἀναλογία verwendet. Es handelt sich dabei nicht um die Auslegung von Bibelstellen, sondern um die Darlegung des Dogmas über den Hervorgang des Heiligen Geistes, aber Stethatos verwendet dabei hermeneutische Prinzipien. Er verteidigt seine Triadologie, indem er den Vater mit einer Quelle, den Sohn mit einem Fluss und den Heiligen Geist mit dem Wasser vergleicht<sup>348</sup>. Somit nimmt er an, dass auch die drei Personen der Trinität die Konzeption des πολυώνυμον aufweisen. Zur Begründung jeder dieser Metaphern zieht er Bibelstellen heran<sup>349</sup>. Dabei wird die Idee dargestellt, dass zwischen den verglichenen Texten eine Analogie bestehen soll. Wichtig ist, dass alle drei Bilder die Analogie konstituieren: So setzt z. B. die Quelle auch den Fluss und das Wasser voraus, so dass die ganze Vorstellung als ein analoges Bild der innertrinitarischen Beziehungen fungieren kann. Das sagt er explizit bezüglich des Wassers als Sinnbildes des Heiligen Geistes: „λείπεται δὴ πρὸς ἀναλογίαν τὸ πνεῦμα λέγεσθαι ὕδωρ“<sup>350</sup>. Stethatos beruft sich in der Fortsetzung auf Pseudo-Leontios von Kaisareia<sup>351</sup>, der für die drei Personen der Trinität drei Metaphern verwenden würde: Vater als νοῦς, Feuer, Quelle; Sohn als Wort, Abglanz (ἀπαύγασμα), Fluss; Heiliger Geist als Hauch („τὸ ἐξ ἡμῶν πνεῦμα“), Licht und Wasser. Stethatos verwendet dabei die Methode des Vergleiches mit den patristischen Texten. Er bezeichnet die angeführten Bilder als dem Vater, dem Sohn und Heiligen Geist analog<sup>352</sup>. Hierbei müsse auch jedes der drei Elemente eine Entsprechung mit der jeweiligen Person

---

denn Gott besitzt viele Namen, *a. a. O.*, 20–21. Zur Lehre über die vielen Namen Gottes siehe z. B. Gregorios von Nyssa, *Contra Eunomium*, II. I. 473; III. VIII. 10.

<sup>346</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 9, 9–14. Siehe dazu unten, *Vergleich und Offenbarung*.

<sup>347</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 9, 17–21: „φυτοῦ πολυειδοῦς ὄντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὰς θεωρίας ἔχοντος διαφορὰς ὥσπερ καὶ τὰ ὀνόματα [...] τὸ πολυώνυμον φέροντος.“ Hervorhebung G. D.

<sup>348</sup> *Synthesis* (Michel), 20, 2–3.

<sup>349</sup> Gott als Quelle: *Jer.* 2: 13; *Bar.* 3: 10, 12. Sohn als Fluss: *Ps.* 64 (65): 10. Heiliger Geist als Wasser: *Joh.* 4: 10, 14. Siehe den textkritischen Apparat der Edition von Michel.

<sup>350</sup> *Synthesis* (Michel), 20, 3.

<sup>351</sup> In: Pseudo-Gelasios von Kyzikos, *Anonyme Kirchengeschichte*, 2. 21. 31; 2. 22. 8–16; 2. 23. 1–8. Siehe zum Passus aus Pseudo-Gelasios in *Synthesis* (Michel), 27, 1.

<sup>352</sup> *A. a. O.*, 27, 2: „ἀνάλογον λαμβάνοντες τῷ πατρὶ μὲν τὸν ἐν ἡμῖν νοῦν, τὸ πῦρ, τὴν πηγὴν τῷ υἱῷ δὲ τὸν λόγον, τὸ ἀπαύγασμα, τὸν ποταμόν· τῷ πνεύματι δὲ τῷ ἁγίῳ τὸ ἐξ ἡμῶν πνεῦμα“.

nachweisen können. Diese ἀναλογία helfe der ἐξάπλωσις seiner Trinitätslehre<sup>353</sup>. Dabei bedeutet ἐξάπλωσις eher Erklären und somit nicht genau dasselbe, wie im Kontext der hermeneutischen Methodik verstanden wird<sup>354</sup>. Sehr wichtig ist dabei der Terminus ἀναλογία, der die Methode des Vergleiches genauer darstellt, wo Ähnlichkeiten beim Vergleich verschiedener Texte gesucht werden.

Diese Praxis setzt die oben ausgeführte Methode des Vergleiches der Texte voraus, wodurch die Mehrdeutigkeit eines biblischen Wortes, seine Synonyme und die Analogie zwischen Wörtern festgestellt werden können. Dabei ist es wichtig, die Bedeutung zu finden, die in verschiedenen Kontexten eines Wortes immer gemeinsam ist. Dies kann schwierig sein, wenn die entsprechenden Bibelstellen dies wörtlich nicht belegen und man nach ihrem tieferen Sinn suchen muss. Stethatos bezeichnet deshalb die Methode der ἐξάπλωσις explizit als dem Literalsinn entgegengesetzt<sup>355</sup>. Dies kann auch durch die Gedanken erklärt werden, die die Feststellung mystischer Konzeptionen auch bei der rein philologischen Methode des Vergleiches auf den Versuch des Stethatos zurückführen, sich der philosophischen Methode der Gelehrten entgegenzusetzen<sup>356</sup>.

### Vergleich und Offenbarung

Wie ich im Abschnitt über den Vergleich mit Bibelstellen anhand einiger Passus aus den Briefen *An Gregorios I* und *II* erwähnte, plädiert Stethatos bei seiner Methode des Vergleichs der geistigen Texte durch geistige Texte für eine geistige Erhebung (ἀναγωγή) trotz der Tatsache, dass diese Methode eher auf die menschliche Rationalität bzw. Urteilkraft angewiesen ist.

In den anderen Passus, wo diese Methode belegt ist, kommen sogar Gedanken vor, die auf die Konzeption der θεωρία als mystischer Offenbarung zurückzuführen sind. So spricht Stethatos im Passus aus *Über das Paradies* deutlich gegen den Literalsinn, wenn er darin auch die Methode einführt, und betrachtet sie damit e contrario im Rahmen der geistigen Interpretation<sup>357</sup>; er sieht auch seine Synonymie als eine θεωρία<sup>358</sup>. Ähnliche

<sup>353</sup> Ebd.: „καὶ ἡμῖν τὸ χρήσιμον πρὸς τὴν προκειμένην ζήτησιν [Triadologie] ἐμφανίζουσι τὴν ἀναλογίαν καὶ ἐξάπλωσις πλατύτερον.“ Michel, *Humbert und Kerullarios*, Einleitung, S. 347, 354–355, nimmt kurz Bezug auf die Quellen der angeführten Passus im Abschnitt 20 und im Abschnitt 27, ohne den Gedanken der Analogie zu kommentieren. Auch Gemeinhardt, *Kontroverse*, S. 386, 388, fasst den Inhalt der Passus ohne weitere Erörterung der Konzeption der Analogie zusammen. Zur Trinitätslehre des Stethatos siehe Michel, *Humbert und Kerullarios*, Einleitung, S. 347–355; Gemeinhardt, *Kontroverse*, S. 378–391; Krausmüller, „Sight“; „Procession“; „Aristotle“; „Tritheism“.

<sup>354</sup> Siehe auch *Synthesis* (Michel), 16, 1, wo der Terminus ἐξάπλωσιν im Sinne von Erklären vorkommt.

<sup>355</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 1–6; 19–22.

<sup>356</sup> Siehe dazu *Zur Kontextualisierung der vergleichenden Methode* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>357</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 14–19: „πλέον τῶν ὁρωμένων φαντασθῆναι μὴ δυναμένοις [Anhänger des Literalsinnes] [...] πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνομεν [Vergleich]“.

<sup>358</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 9, 17. Siehe dazu oben, *Ἐξάπλωσις, Synonymie und Analogie*.



Feststellungen sind auch im 78. Kapitel der 3. *Zenturie* aufzufinden<sup>359</sup>. Dabei führt Stethatos auch die mystischen Termini ἀνακαλυπτομένων, ἀνακάλυψις<sup>360</sup>, νοήματα<sup>361</sup> an und es kommt auch die Pneumatologie als grundlegende Methode vor; es handelt sich um Konzeptionen, die mit der mystischen Methode der Interpretation zusammenhängen<sup>362</sup>. Man kann deutlich eine Kombination der methodologischen Konzeption des Vergleiches mit der Betrachtung der θεωρία als Offenbarung feststellen. Stethatos sieht auch den Vergleich als Teil der mystischen Auslegung<sup>363</sup>. Dies drückt er dadurch aus, dass er beiden Konzeptionen, Vergleich und Offenbarung, die Pneumatologie, d. h. die mystische Methodologie hinzufügt<sup>364</sup>. Ebenfalls spricht Stethatos in seiner Schrift *Auf die Begrüßung durch die Hände* von Offenbarungen von Geheimnissen bei der Interpretation parallel mit der Anführung der Methode des Vergleiches, wobei auch die mystische Terminologie des ἐμφαίνειν vorkommt<sup>365</sup>.

Wie ist dieses Phänomen zu erklären? Ich denke, dass Stethatos durch seine Bezugnahme auf die Kritik am Literalsinn und die νοητά nicht immer die mystischen Offenbarungen bei der Auslegung, sondern auch das Verständnis des Zweckes des Buchstabens meint. Terminologisch wird diese Konzeption durch den Begriff διάνοια und νοῦς durch Stethatos untermauert<sup>366</sup>. Es handelt sich nämlich um Deutungen, die bei der Lektüre des Buchstaben nicht sichtbar sind.

<sup>359</sup> Siehe den Text in 1. 4. 4.

<sup>360</sup> Siehe dazu im Abschnitt 2. 3. 1. 2.

<sup>361</sup> Siehe dazu 2. 6. 1. 4.

<sup>362</sup> Siehe 2. 3. 1. 3. Siehe zum 78. Kapitel bezüglich des Themas der menschlichen Rationalität auch *Aktivität und Passivität bei der Untersuchung* in 2. 3. 2. 2, auch 2. 3. 2. 4.

<sup>363</sup> Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 499, Anm. 1 spricht dabei auch von „la tendance mystique de l’enseignement de Nicéas“, die Phrase „πνευματικοῖς πνευματικὰ“ kommentierend.

<sup>364</sup> 3. *Zenturie*, 78, PG 120, 996B–C: „Πνευματικῶς συγκρινομένης τῆς θείας Γραφῆς, καὶ πνευματικοῖς ἀνακαλυπτομένων τῶν ἐν αὐτῇ θησαυρῶν διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου [...] πνευματικῶς ἀνακρίνεται πάντα τὰ τῆς θείας Γραφῆς [...] ἀνακρίνει μὲν πάντα, θεῖον ἐνεργούμενος Πνεύματι“, Hervorhebung G. D. Durch die kursive Hervorhebung mache ich auf den Zusatz der Pneumatologie zur vergleichenden Methode aufmerksam.

<sup>365</sup> *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 10, 1–7. Darin kommen die Termini „μυστήριον“, „θεωρία“, „ὁρώμενα“, „πνευματικοῖς πνευματικὰ“, „φιλοσοφία“ vor, die sowohl die Offenbarung von Geheimnissen und die Kritik am Literalsinn, als auch die Methode des Vergleiches belegen. Siehe auch Abschnitte 2. 2. 3 und 2. 6. 2. 1 für weitere Passus in dieser Schrift, die die Konzeption der θεωρία als Offenbarung belegen.

<sup>366</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 20; 5, 17; *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 2, 20. Allerdings ist diese Konzeption in der Patristik auch mit einem geistigen, sogar mystischen Sinn verbunden. Blowers, „Interpretation“, S. 178 schreibt dazu: „Skopos raises the issue of ‘intended’ meaning, which moderns often identify with the ‘literal’ sense. For the fathers, however, this intentionality properly belongs not to the original scriptural authors (*pace* the concern of Antiochene exegetes for the author’s own perspectives) but to God, the true author of Scripture, who is guiding the audience of his Word *teleologically* toward the grand fulfillment of all scriptural ‘prophecy’ in the mystery of Jesus Christ.“

Somit kann man nicht so sehr einen mystisch gemeinten Sinn annehmen, der durch den Vergleich hervorgebracht wird, obwohl der Terminus οὐρανός im Brief *An Gregorios I* metaphorisch auch als Thron Gottes interpretiert wird. Es handelt sich hier mehr um eine logische Untersuchung<sup>367</sup> desselben Wortes, das in verschiedenen Kontexten und auch mit anderen Wörtern vorkommt, die seine Bedeutung beleuchten. Dabei ist jedoch zu betonen, dass auch dieser Sinn dem Buchstaben gegenübergestellt wird<sup>368</sup>. Die Ermunterung des Stethatos zum Verlassen des Literalsinnes<sup>369</sup> kommt eher der Einhaltung der Einheit der Bibelauslegung zu Gute, die durch den Vergleich gewährleistet wird, und nicht als eine Ermunterung zum Empfang von Offenbarungen.

Dasselbe kann man auch bei den Wörtern παράδεισος und οὐρανός usw. im Brief *An Gregorios II* feststellen, besonders wenn die Anführung und Interpretation der Bibelstelle 2. Kor. 12: 2–4, des Referenztextes, durch Stethatos berücksichtigt wird, wo ebenfalls beide Termini vorkommen. Stethatos vergleicht und interpretiert dabei auch anhand der Logik die Termini und schließt für das Wort παράδεισος in *Lukasevangelium* auch auf seine metaphorische Bedeutung<sup>370</sup>. Der diesbezügliche Passus weist eine eher philosophisch-logische Dimension auf. Stethatos verwendet dabei einen Syllogismus und der Terminus ἀνακόλουθον kommt auch vor, welcher der Syllogistik angehört und den Stethatos freilich selbst im 78. Kapitel der 3. *Zenturie* als Methode der ψυχικοί kritisiert<sup>371</sup>. Dadurch ist feststellbar, dass Stethatos die Syllogistik an sich nicht ablehnt, sondern ihre Verabsolutierung kritisiert und für ihre Hierarchisierung im

<sup>367</sup> So wird z. B. in der Bibelstelle *Jes. 66*: 1 θρόνος θεοῦ explizit mit οὐρανός gleichgesetzt, wodurch Stethatos den οὐρανός im Schöpfungsbericht durch die Gesetze der Logik dieser Bibelstelle unterstellt. Man kann mithin die geistige Interpretation als eine Folge eines logischen Syllogismus betrachten, wo keine geheimnisvolle Bedeutung im verglichenen Text vorkommt.

<sup>368</sup> Siehe z. B. *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 1–27, wo über die richtige Interpretation der Stellen der Schrift argumentiert wird, die von Verstümmelung reden. Stethatos verweist dabei auf die Notwendigkeit der Zurückführung auf die τρόποι ψυχῶν, διάνοια, bei der Auslegung solcher biblischen Stellen. Damit meint er die Konkordanz dieser Sinne mit der Lehre der Kirche, die bei der Auslegung eingehalten werden soll.

<sup>369</sup> Siehe den Abschnitt 2. 5.

<sup>370</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 9, 3–16: „Μετὰ γὰρ τὸ εἰπεῖν, οἶδα ἄνθρωπον ἕως τρίτου ἀρπαγέντα οὐρανοῦ, ἐπήγαγεν οὕτως εἰπών· ‚Καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον‘. Εἰ γὰρ περὶ τοῦ ἐπὶ γῆς ἦν παραδείσου ὁ λόγος αὐτοῦ, εἶπεν ἄν· ‚Καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ὅτι κατήλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὸν παράδεισον, καὶ ἀνακόλουθον οὐκ ἂν ποτε τὴν ἐπαγωγὴν ἐποιήσατο. Ἐπεὶ δὲ μετὰ τὴν εἰς τὸν τρίτον οὐρανὸν ἀρπαγὴν αὐτοῦ ἐπάγει λέγων· ‚Καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον, ἔδειξεν ὅτι καὶ αὐτὸν τὸν τρίτον οὐρανὸν διελθὼν εἰς ὕψος ἔτι μέγα ἡρπάγη, ἐν ᾧ ἐστὶν αὐτὸς ὁ Θεὸς ἐπὶ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς καθήμενος, ὡς τῷ μεγέθει τῆς ἀρετῆς διελάσας καὶ αὐτῶν εἰπεῖν τῶν Χερουβὶμ τὴν ἀξίαν, καὶ παρέστη τῷ θρόνῳ τῆς ἀγίας καὶ ἀκαταλήπτου Τριάδος“. In diesem Passus kommen alle diesbezüglichen wichtigsten Termini vor: παράδεισος, οὐρανός, θρόνος Τριάδος, die miteinander durch den Vergleich verbunden werden.

<sup>371</sup> PG 120, 996B: „Πλέον τῆς ἀκολουθίας τῶν αὐτοῦ λογισμῶν, μὴ καταδεχόμενος ἕτερόν τι νοῆσαι ἢ ἀκοῦσαι παρ’ ἐτέρου λεγόμενον“. Hervorhebung G. D. Siehe mehr dazu 1. 4. 4.

System der Mystik und zwar für ihre Annahme im Denken des Paulus plädiert. Hierbei wird sie in den Rahmen der mystischen Hermeneutik eingebettet.

Stethatos stützt sich, wie ich dargestellt habe, in den meisten Fällen auf rhetorische Mittel und philologische Elemente, die die Wörter miteinander verbinden: Es handelt sich um die Homonymie, das πολωνυμον und die Metonymie. Der geistige Sinn ist mithin das Ergebnis von philologischen und logischen Vorgängen, wobei der Vergleich und die Suche nach einem gemeinsamen Element zwischen ihnen<sup>372</sup> eine wesentliche Rolle spielt. Wesentlich ist dabei, dass die Wörter in den verglichenen Texten vorkommen müssen<sup>373</sup>.

Andererseits ist bei der Methode des Vergleiches eine Dimension der mystischen Offenbarung tatsächlich belegbar. Ich denke, dass dabei die Konzeption der νοήματα sehr wichtig ist: Stethatos denkt, dass beim Vergleich der Texte solche νοήματα hervorgebracht werden, die sie miteinander verbinden, wodurch man den geistigen Sinn verstehen kann. Damit hängt eine weitere Dimension der Methode des Vergleiches zusammen, die sonst nicht direkt feststellbar ist. Stethatos plädiert nämlich für einen Vergleich zwischen Texten, so dass der geistige Sinn hervorgebracht werden kann, aber damit meint er nicht immer den Vergleich der Bedeutung zwischen denselben Wörtern in verschiedenen Texten, sondern auch den Vergleich eines Wortes oder seiner geistigen Interpretation mit der *geistigen* Interpretation eines *anderen* Wortes bzw. Textes, wodurch auch das erste Wort eine geistige Bedeutung gewinnt<sup>374</sup>. Das zweite Wort, mit dem das erste verglichen wird, hat in seinem Literalsinn und in seinem Kontext keine Beziehung zum ersten, im Gegensatz zu den angeführten Fällen, wo beide Wörter in den Referenztexten vorkommen und derselben Konzeption dienen.

Die Entdeckung des nicht direkt sichtbaren Sinnes und seine Verbindung mit dem wörtlichen oder geistigen Sinn eines anderen sieht Stethatos als eine rein mystische Offenbarung an. Ich denke, dass er die Termini νοῦς, πνεῦμα und διάνοια in diesem mystischen Sinne in der Schrift *Über das Paradies* verwendet:

„εἴ γε καὶ διὰ τῆς διανοίας τῶν λεγομένων ἀναδραμεῖν ἐπιθυμεῖς ἐπὶ τὰ νοητὰ τοῦ λόγου θεάματα, πειθαρχῶν τῷ εἰπόντι „ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν“, πρὸς τὸν νοῦν καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ λόγου διάβηθι“<sup>375</sup>.

Ich werde hier einige Beispiele aus der Allegorese des Paradieses als der ganzen Schöpfung des Stethatos anführen. Stethatos interpretiert dabei den Baum des Lebens

---

<sup>372</sup> Siehe die angeführten Analysen des Stethatos über die Analogie bei der Allegorese der Trinität.

<sup>373</sup> Auch bei der Allegorese der drei Personen der Trinität, wo ihr πολωνυμον dargestellt wird, kann man das unterstellen, denn obwohl in den Bildern des Feuers, der Quelle und des νοῦς keine direkte Bezugnahme auf die Trinität feststellbar ist, schöpfte sie Stethatos aus Pseudo-Kaisareios, wo diese Allegorese explizit vorkommt.

<sup>374</sup> Diese Methode ist auch bei Origenes belegt, siehe Ramelli, „Stance“, S. 350, Anm. 38, wo in einem der betreffenden Passus, *Contra Celsum*, 4. 71, Origenes *I. Kor. 2: 13* zitiert.

<sup>375</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 5–8. Hervorhebung G. D.

als Gott selbst, indem er die Bibelstelle *Ps.* 45 (46): 6<sup>376</sup> damit verbindet<sup>377</sup>. Der Psalm thematisiert dabei die Stadt Gottes, höchstwahrscheinlich Jerusalem<sup>378</sup>; Stethatos interpretiert allegorisch den Psalmvers, so dass er das Paradies betrifft. Die Betrachtung der Stadt Gottes als Paradies kann man als ein νόημα im mystischen Sinn des Stethatos ansehen. Die Allegorese des Baumes des Lebens als Gott würde Stethatos ebenfalls als ein νόημα betrachten. Er verbindet dann beide Allegoresen. Ohne die geistige Interpretation beider Bibelstellen ist ihre Verbindung undenkbar. Aber auch ihre geistige Interpretation reicht dazu nicht aus. Ihre Verbindung setzt einen *Vergleich* beider Allegoresen voraus, die ihre Ähnlichkeit nachweisen kann. Durch ihre Verknüpfung wird eine höhere Bedeutung, eine neue Synthese von νοήματα erreicht, die unterschiedliche Bibelstellen kombiniert. In unserem Fall betrifft dies die Zusammensetzung der Bibelstellen *Gen.* 2: 9 (und den ganzen Schöpfungsbericht bezüglich des Baumes des Lebens) und *Ps.* 45 (46): 6 anhand ihrer geistigen Auslegung. Sowohl die Entdeckung der verborgenen Bedeutungen als auch ihre Verbindung miteinander und die daraus resultierende Auslegung wird durch Stethatos als eine mystische ἀνακάλυψις bezeichnet. Es ist kein Zufall, dass der angeführte Psalmvers niemals in der patristischen und der byzantinischen exegetischen Literatur als der Baum des Lebens interpretiert wurde.

Der Baum der Erkenntnis wird dabei als der Mensch allegorisch ausgelegt. Stethatos interpretiert dabei *Ps.* 1: 3 wiederum allegorisch: Obwohl der Psalmvers dabei auch eine Metapher verwendet und die göttliche Person als einen Früchte tragenden Baum allegorisiert<sup>379</sup>, erweitert Stethatos diese Metapher auf den Menschen im Paradies. Andererseits allegorisiert er den Baum der Erkenntnis als den Menschen, der im Paradies als Baum gepflanzt sei und verbindet beide Allegoresen, so dass der Psalmvers als Beleg seiner Allegorese des Schöpfungsberichtes dargestellt wird<sup>380</sup>. Es gelten wiederum dieselben angeführten Feststellungen bezüglich der Entdeckung, des Vergleiches und der Verbindung von νοήματα, die eine ἀνακάλυψις im mystischen Sinn belegen.

Dieselbe mystische Konzeption des Vergleiches stelle ich in der Fortsetzung derselben Allegorese des Paradieses fest, wo für die Interpretation des Baumes der Erkenntnis auch die Auslegung einer liturgischen Phrase als Referenzpunkt genommen wird. Die Epanalepse bei der liturgischen Warnung „τὰς θύρας, τὰς θύρας πρόσχωμεν“ hat einen mystischen Sinn: Man soll nicht nur die Türen des Tempels, sondern auch die geistigen Türen, d. h. die Sinne der Seele bewachen, so dass nichts Unreines durch sie in die Seele eintritt<sup>381</sup>. Stethatos allegorisiert dabei das Verbot der Speise aus dem Baum der Erkenntnis als ein Verbot zur Untersuchung der menschlichen Natur, deren Beschauung für die Anfänger in der Spiritualität tödlich sein könne. Man solle deshalb

<sup>376</sup> „ὁ θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς, οὐ σαλευθήσεται.“

<sup>377</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 9, 1–6.

<sup>378</sup> Goldingay, *Psalms*, Bd. 2, S. 68–69.

<sup>379</sup> Goldingay, *Psalms*, Bd. 1, S. 84–85.

<sup>380</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 9, 6–14.

<sup>381</sup> *A. a. O.*, 16, 8–13. Siehe mehr dazu in den Abschnitten 3. 2 und 3. 4. 4.

seine Sinne immer bewachen<sup>382</sup>. Basis dazu ist die Entdeckung eines verborgenen Sinnes der liturgischen Phrase, der mit seiner Allegorese des Verbotes im Paradies verglichen wird. Es gelten mithin wiederum alle angeführten Feststellungen über die Konzeption des mystischen Vergleiches; es besteht allerdings der Unterschied, dass Stethatos hierbei biblische Texte mit liturgischen Texten vergleicht<sup>383</sup>.

So kann man feststellen, dass in der Schrift *Über das Paradies*, wo Stethatos die paulinische Bibelstelle über den Vergleich anführt, auch die mystische Dimension beim Vergleich vertreten wird. Bei der liturgischen Abhandlung *Auf die Begrüßung durch die Hände*, wo sich auch Stethatos auf die paulinische Bibelstelle bezüglich des Vergleiches beruft, kann ich den mystischen Vergleich im angeführten Sinn nicht feststellen: Stethatos interpretiert die liturgische Handlung zwar geistig, wo niptische-asketische Bedeutungen konnotiert sind<sup>384</sup>, die als mystische Gaben angenommen werden, könnte ich jedoch keine parallele Allegorese einer Bibelstelle feststellen.

In den Briefen *An Gregorios* ist der mystische Vergleich belegt, wobei Stethatos sich auch theoretisch sehr oft auf die Terminologie der anagogischen-mystischen Interpretation beruft<sup>385</sup>. Es handelt sich um seinen Vergleich im Brief *An Gregorios IV*, wo die Allegorese der liturgischen Phrase in der Schrift *Über das Paradies* und die geistige Interpretation des entsprechenden Verbotes nicht nur verteidigt, sondern auch auf dem ganzen außerliturgischen Leben ausgedehnt wird<sup>386</sup>. So ist die Berufung auf seine theoretischen hermeneutischen Prinzipien am Ende des Briefes<sup>387</sup> kohärent mit seiner hermeneutischen Praxis in diesem Brief.

Ich kann demnach schließen, dass sowohl die rein philologische als auch die mystische Konzeption des Vergleiches bei allen Fällen der rhetorischen Mittel, die Stethatos verwendet, belegbar ist, nämlich beim Fall von Homonymen, aber auch bei Wörtern, wo das πολώνυμον feststellbar ist. Beim πολώνυμον kommt sie allerdings häufiger vor.

---

<sup>382</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 15; 16, 1–8; 17.

<sup>383</sup> Zu dieser mystischen Konzeption zähle ich auch die Fälle der Interpretation des Paradieses als der ganzen Schöpfung, wo für die zweite kein Passus herangezogen wird, der dies belegt und nur durch die Annahme der Möglichkeit der ἀναγωγή auf dieser Welt akzeptiert werden kann. Dasselbe gilt auch für das Paradies als die Kirche und das Mönchtum.

<sup>384</sup> Siehe 2. 6. 2. 1.

<sup>385</sup> Siehe unter anderem die ersten fünf Abschnitte des Briefes *An Gregorios I*. Siehe vor allem *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 13, wo auch die Konzeption der mystischen Offenbarungen belegt ist.

<sup>386</sup> Siehe den Abschnitt 3. 4.

<sup>387</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 1–6.

## Gotteswürdigkeit

Mit der Methode des Vergleiches hängt auch die Voraussetzung zusammen, dass die Auslegung gotteswürdig (θεοπρεπῶς) sein soll, was nur die anagogische Interpretation versichern kann<sup>388</sup>:

„Τοῖνον καὶ θρόνον ἀκούων Θεοῦ **θεοπρεπῶς** μοι τοῦτον νόει τοῦ κατ’ αἴσθησιν ἀπανιστάμενος λόγου. Νοητῶς γὰρ καὶ **θεοπρεπῶς** τὰ θεῖα νοοῦντός σου, τῆς ἀπταιστοῦ καταλήψεως οὐκ ἐκπεσεῖταί σου ποτε ὁ ἐρευνητικώτατος νοῦς.“<sup>389</sup>

Diese Eigenschaft ist deutlich eine Wirkung der Methode des Vergleiches, denn in den vorigen Abschnitten hat Stethatos seine Lehre mit *Jes.* 66: 1 und patristischen Texten verglichen<sup>390</sup>. Hierbei wird die die gotteswürdige Auslegung ausdrücklich verbunden, einerseits mit der Ermunterung zur Überwindung des Buchstabens und somit zur geistlichen Interpretation<sup>391</sup>, andererseits mit der Konzeption der tadellosen Interpretation und der Vermeidung der Gefahr des Sturzes, die auf die Rechtsgläubigkeit verweist. Der letzte Moment erinnert uns an die entsprechende Kritik des Stethatos am Buchstaben<sup>392</sup>.

Die Ansicht der gotteswürdigen Auslegung ist in der Patristik schon bekannt<sup>393</sup>, auch in Symeon den Neuen Theologen im selben hermeneutischen Rahmen<sup>394</sup>. Obgleich θεοπρεπῶς νοεῖν als Formel auch bei anderen patristischen Autoren vorkommt, muss m. E. die Quelle des Stethatos in *De Divinis Nominibus* des Pseudo-Areopagites

<sup>388</sup> Zur Konzeption der gotteswürdigen Bibelauslegung in der Patristik siehe Fiedrowicz, *Handbuch*, S. 199–200, dort auch patristische Quellen und Literatur.

<sup>389</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 12, 1–5. Hervorhebung G. D. Siehe auch *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 19–21; *Gegen die Juden*, 11, 9–14, dort betont Stethatos die Notwendigkeit der gotteswürdigen Interpretation der Anthropomorphismen bei Gott.

<sup>390</sup> Siehe oben *Vergleich mit Bibelstellen*, *Vergleich mit patristischen Texten*.

<sup>391</sup> Siehe auch *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 19–21: „Οὕτω τοῖνον καλὸν τὰ τῆς θείας Γραφῆς μὴ κατὰ τὸ ῥητόν, ἀλλὰ **κατὰ τὸν ἐγκείμενον ἐν τούτῳ νοῦν ἀνιχνεύοντας θεοπρεπῶς** τε καὶ εὐσεβῶς νοεῖν“; Hervorhebung G. D. Stethatos hat in den vorigen Zeilen, 7–19, Bibelstellen in Paraphrase (*Mk.* 9: 43, 47, *Mt.* 5: 29–30) als Beispiele dafür angeführt, dass der Literalsinn sinnlos sei, was auch für die Interpretation der Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ gelten müsse. Siehe auch die unten angeführten Passus aus der Schrift *Halleluja*, wo der Terminus im Rahmen der Argumentation über die geistige Interpretation vorkommt. Bezüglich der gotteswürdigen Auslegung in der Patristik schreibt Fiedrowicz, *Handbuch*, S. 199–200: „Eine allegorische Interpretation schien insbesondere dort geboten, wo ein wörtliches Verständnis der biblischen Aussagen und Formulierungen unvereinbar war mit den Vorgaben des Gottesbildes, dessen Erhabenheit der Glaube durch allzu anthropomorph geprägte Vorstellungen in Frage gestellt sah.“ Siehe *ebd.* zur Quellen und Literatur bezüglich des Terminus in der Hermeneutik.

<sup>392</sup> Siehe *Ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>393</sup> Siehe das Lemma θεοπρεπῶς in Lampe, *Lexicon*, S. 632: „A. in a way worthy of God; 1. exeg. and theol.“; siehe zu Gregorios von Nyssa auch Boersma, *Embodiment*, S. 64–65. Boersma zufolge ist die gotteswürdige Interpretation „a common patristic concern“, *a. a. O.*, S. 64.

<sup>394</sup> 33. *Katechese*, 148.

gesucht werden<sup>395</sup>, weil Stethatos dieses Werk (in *Auf das Buch der göttlichen Hymnen*) oft benutzt<sup>396</sup> und terminologisch von den areopagitischen Schriften stark beeinflusst ist. Die gotteswürdige Auslegung betrifft auch die liturgische Interpretation<sup>397</sup>.

### 2. 3. 2. 3 Ἐρευνα/ἐξέτασις

Stethatos bedient sich bei der Darstellung der Lehre über die Suche nach dem geistigen Sinn in seinen Briefen *An Gregorios* der Termini ἐρευνῶ<sup>398</sup>, ἐρευνᾶν<sup>399</sup>, ἐρευνῶν<sup>400</sup>, ἐρευνητικός<sup>401</sup>, ἐξεταστικός<sup>402</sup>. Dieselbe und eine ähnliche Terminologie bezüglich der Suche nach dem geistigen Sinn kann man auch aus anderen Werken des Stethatos feststellen<sup>403</sup>; in einigen von ihnen<sup>404</sup> lässt sich die hermeneutische Auseinandersetzung ebenso wie bei der Korrespondenz mit Gregorios feststellen, wodurch die Annahme einer allgemeinen Diskussion um die Hermeneutik in der Epoche des Stethatos bestätigt werden kann<sup>405</sup>.

Obwohl die Verwendung des Terminus ἔρευνα im Rahmen der Hermeneutik im *Lexicon* von Lampe<sup>406</sup> nicht vorkommt, ist sie in der Patristik, etwa bei Ioannes Chrysostomos<sup>407</sup>, belegt, ebenso wie die Konzeption der Suche nach dem tieferen Sinn und der Verzicht auf den Buchstaben. Chrysostomos beruft sich in vielen Fällen auf *Joh. 5: 39*<sup>408</sup> und sieht die Untersuchung in der inhaltlichen Tiefe der Bibel als eine Durchführung dieses Gebotes; Stethatos verweist allerdings niemals auf diese Bibelstelle als

<sup>395</sup> VII. 2, IX. 9.

<sup>396</sup> Siehe Lauritzen, „Areopagitica“, S. 202–203.

<sup>397</sup> *Halleluja* (Darrouzès), 12, 20; 14, 10.

<sup>398</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 23; 4, 19.

<sup>399</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 1.

<sup>400</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 21.

<sup>401</sup> *A. a. O.*, 2, 1; 12, 5.

<sup>402</sup> *A. a. O.*, 1, 2.

<sup>403</sup> 2. *Zenturie*, 90, PG 120, 945B (ἐρευνητικῶς); *Über die Seele* (Darrouzès), 29, 10 (ἐρευνᾶν); *Über das Paradies* (Darrouzès), 4, 18 (ἐξετάζουσιν); *Neuer Himmel* (Darrouzès), 5, 13 (ἐξετάσωμεν). Siehe auch 2. *Zenturie*, 70, PG 120, 933C wo das Verb „ἀναθεωρεῖ“ verwendet wird.

<sup>404</sup> 3. *Zenturie*, 78, PG 120, 996B–C (ἐρευνῶν, ἐρευνᾶν), *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 6, 4 (ἐξετάζουσιν); *Halleluja* (Darrouzès), 11, 5 (ἐρευνᾶται); 14, 15 (ἐρευνῶν). Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 501 kommentiert den Passus *Halleluja* (Darrouzès), 11, 5–6, wo Stethatos den Anhängern des Literalsinnes vorwirft, dass sie die Tiefe des Geistes nicht untersuchen würden. Nach Darrouzès handelt es sich um einen häufigen Vorwurf des Stethatos; er verweist auch auf die Schrift *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), Abschnitt 15.

<sup>405</sup> Siehe den Abschnitt 1. 4.

<sup>406</sup> Siehe Lemmata ἔρευνα, ἐρευνάω, *Lexicon*, S. 547–548.

<sup>407</sup> Siehe z. B. *In Genesim homilia* 22, 2, PG 53, 187 (ἐρευναν); *In Joannem homilia* 15, 1, PG 59, 97 (ἐρευνᾶν, ἐρευνήσαιο, ζήτησις); *De mutatione nominum* 4, PG 51, 3, 148 (διερευνήσης, ἐρευνᾶτε, ἐρευνῶν).

<sup>408</sup> „ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς“.

Grundlage seiner Hermeneutik<sup>409</sup>. Vielmehr gilt *1. Kor.* 2: 10 als seine Grundlage<sup>410</sup>, wo die Pneumatologie auch vertreten ist<sup>411</sup>. Symeon der Neue Theologe bedient sich der gleichen Terminologie im Rahmen der Konzeption der Untersuchung des tieferen Sinnes und der Auseinandersetzung mit der Philosophie; er beruft sich auch auf beide Bibelstellen<sup>412</sup>. Stethatos begründet seine Konzeption biblisch<sup>413</sup> und philosophisch, wie ich im Folgenden zeigen werde.

Er bedient sich parallel der Termini ἔρευνα, ἐρευνῶ, ἐξετάζω, ἐξεταστής in seiner Spiritualität und Antirrhetik, wo über die Beschauung der verborgenen Geheimnisse Gottes<sup>414</sup>, über die Tiefe des Geistes, die menschlichen und göttlichen Dinge<sup>415</sup>, die Theologie Symeons des Neuen Theologen<sup>416</sup> und über die Darlegung der Dogmen<sup>417</sup> gelehrt wird. In den angeführten Fällen herrscht die Pneumatologie, dass also die Untersuchung durch den Heiligen Geist durchgeführt wird, was die mystische Dimension hervorhebt. Der Terminus kommt auch in seiner niptischen Theologie bei der Überprüfung der Gedanken und im Allgemeinen bei der inneren Beschauung der psychologischen Zustände<sup>418</sup> oder bei der mystischen Beschauung der Logoi der Schöpfung<sup>419</sup>, der Logoi der Vorsehung<sup>420</sup> oder Gottes selbst<sup>421</sup> vor. Es betrifft auch den geistigen Menschen, der über die göttlichen Dinge urteilen kann<sup>422</sup>.

<sup>409</sup> Siehe im Abschnitt 2. 4. 1.

<sup>410</sup> „τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.“

<sup>411</sup> Siehe mehr zur Pneumatologie in der Hermeneutik des Stethatos in 2. 3. 1. 3.

<sup>412</sup> *1. ethische Rede*, 12. 4–5: Untersuchung nur der Bibel und Verbot der Geschäftigkeit und einer Diskussion mit außerbiblischen Themen; Berufung auf *Joh.* 5: 39; *3. ethische Rede*, 75–80, Berufung auf *1. Kor.*, 2: 10; *12. ethische Rede*, 1–10; *13. ethische Rede*, 22–23. In der 3., 12. und 13. *ethischen Rede* Untersuchung auf tiefere, verborgene Bedeutungen. Siehe auch 28. *Katechese*, 15.

<sup>413</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 20–23. Hierbei beruft sich Stethatos auf *1. Kor.*, 2: 10. Siehe auch *3. Zenturie*, 78, PG 120, 996B, *Halleluja* (Darrouzès), 14, 15 (ἐρευνῶν). Die gleiche biblische Fundierung der geistigen Interpretation in den anderen Werken des Stethatos bei seiner Kritik gegen den Literalsinn bestätigt wiederum die Hypothese einer allgemeinen Auseinandersetzung um die Hermeneutik.

<sup>414</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 147, 28.

<sup>415</sup> *3. Zenturie*, 37, PG 120, 969C; 44, PG 120, 973C; 67, PG 120, 989B; *Über das Paradies* (Darrouzès), 56, 5–6. Zu diesem Terminus, Teil einer Definition der Philosophie, siehe im Abschnitt 2. 6. 1. 7.

<sup>416</sup> *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 4, 59.

<sup>417</sup> *Synthesis* (Michel), 4, 6.

<sup>418</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 149, 25, 35; *1. Zenturie*, 26, PG 120, 864A; *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 15, 223–224, siehe dazu Koder, *Hymnes*, Bd. 1, S. 128, Anm. 1; *Hypotyposis*, 134.

<sup>419</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 29, 2–3: „καὶ τὰς φύσεις τῶν ὄντων ὁματι θεωρίας κατασκοπήσας τοὺς λόγους“; *1. Zenturie*, 22, PG 120, 861A; *Über die Seele* (Darrouzès), 52, 1–7; *Über das Paradies* (Darrouzès), 5, 16; 13, 3, 16; 27, 8; 55, 1–2. Zur rationalen Tätigkeit bei der Beschauung siehe im Folgenden. Zu den Logoi siehe 2. 4. 2.

<sup>420</sup> *A. a. O.*, 54, 10–11.

<sup>421</sup> Zusatz in der Schrift *Über das Paradies* (Chrestu), S. 158.



Stethatos begründet zwar die Konzeption der *ἔρευνα* biblisch und steht unter dem Einfluss Symeons des Neuen Theologen, aber ich denke, dass seine Terminologie vor allem auf die Problematik seiner Zeit zurückzuführen ist, wo die philosophischen Untersuchungen in der byzantinischen Kultur immer mehr an Raum gewannen. Dies verlangte ein Wort, das einen eher philosophischen Charakter nachweisen konnte, worauf auch Stethatos abzielte. Dieses Charakteristikum kann man dadurch erkennen, dass Stethatos das Verb *ἔρευνῶ* nicht nur aus der Bibel, sondern auch aus Phrasen in Philons *Quis rerum divinarum heres sit* und *De Abrahamo* schöpft<sup>423</sup>.

Ich ziehe zudem einige Gedanken von I. Ramelli heran, die die Allegorie des Origenes in einer ihrer Studien untersuchte. Origenes bedient sich in einem Passus aus seiner Abhandlung *De principiis*<sup>424</sup>, wo er über die Hermeneutik diskutiert, einer ähnlichen Terminologie wie Stethatos. Ramelli kommentiert ihn folgendermaßen:

„It is also notable that here Origen attaches to the study of Scripture the very lexicon of philosophical investigation (ζητητικώτερους, ἐξετάσεως, πείσμα ἀξιόλογον, ζητεῖν). The reason is that, in his view, the allegorical exegesis of the Bible is an important part of philosophy; this is also why he decided to include his theorization of biblical allegoresis in his philosophical masterpiece. In this connection, the very function of the few scriptural passages that are deprived of a literal meaning is to have the exegete-philosopher realize that a philosophical scrutiny of Scripture is needed.“<sup>425</sup>

Obwohl Stethatos die Interpretation nicht als eine philosophische Methode betrachtet, halte ich die Bezeichnung der Terminologie der Untersuchung bei der Interpretation durch Ramelli für das Verständnis des Stils des Stethatos für wichtig: Diese Terminologie muss auch bei Stethatos als philosophisch charakterisiert werden. Es gibt auch andere Termini des Stethatos, die er nicht nur in der traditionellen theologischen Bedeutung, sondern auch eher philosophisch verwendet<sup>426</sup>. Er bedient sich außerdem

<sup>422</sup> *An Niketas Synkellos I* (Darrouzès), S. 56, 1.

<sup>423</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 81: „σωμάτων τὰς ἐν τούτοις μεταβατικὰς κινήσεις μόνας ἔρευνᾷτε.“ *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 18–19: „σωμάτων, τοῦ λόγου τὰς ἐν τούτοις μεταβατικὰς κινήσεις ἔρευνῶσι καὶ μόνας“. Hervorhebung G. D. Siehe auch *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 1–5, der *De Abrahamo*, 147 zitiert. Siehe diese Texte in 2. 6. 2. 1.

<sup>424</sup> *De principiis*, 4. 2. 9, „Ἐνίστε δὲ λόγος χρήσιμος οὐκ ἐμφαίνεται. Καὶ ἄλλοτε καὶ ἀδύνατα νομοθετεῖται διὰ τοὺς ἐντρεχεστέρους καὶ ζητητικώτερους, ἵνα τῇ βασάνῳ τῆς ἐξετάσεως τῶν γεγραμμένων ἐπιδιδόντες ἑαυτοῦς, πείσμα ἀξιόλογον λάβωσι περὶ τοῦ δεῖν τοῦ θεοῦ ἄξιον νοῦν εἰς τὰ τοιαῦτα ζητεῖν.“

<sup>425</sup> Ramelli, „Stance“, S. 357. A. a. O., S. 359, schreibt sie noch: „Origen expressly deems allegorical exegesis a philosophical exercise.“

<sup>426</sup> Siehe z. B. zum Terminus φιλοσοφία mehr in *Θεωρία als φιλοσοφία* in diesem Abschnitt. Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, Einleitung, S. 33, behauptet, dass es Stethatos an philosophischer Bildung mangelte, weswegen er den geistigen Entwicklungen seiner Zeit, vor allem der Förderung der philosophischen Ausbildung, nicht folgen konnte. Als Beispiel vergleicht er die Abhandlung *Über die Grenzen des Lebens* des Stethatos und eine entsprechende Abhandlung des Psellos *Phil. min.* 2. 47; in der ersten herrscht die biblische und in der

der Termini ἐξετάσαι, ἐξέτασις, σκοπῶ, ἐρευνῶ für seine eigenen Untersuchungen in seinen Abhandlungen<sup>427</sup>. Diese Konzeption setzt eine Rationalität voraus, obwohl dabei die Dogmen nicht bezweifelt werden. Es ist wahrscheinlich, dass Stethatos die Rationalität bei den Untersuchungen nicht verweigern, sondern hierarchisieren will. Gleichzeitig will sich Stethatos parallel bezüglich der Sprache eher philosophisch darstellen, um so den Zugang zu den philosophisch-theologischen Diskussionen seiner Zeit zu erreichen.

Die philosophische Dimension existiert parallel mit der biblischen Berufung, die die Pneumatologie als Methode hervorhebt, wo der Heilige Geist die Untersuchung des geistigen Sinnes durchführt. Ich denke mithin, dass Stethatos nicht bloß mehr philosophisch argumentieren, sondern vielmehr die hermeneutischen Untersuchungen der Gelehrten kritisieren will. Dies kann man aus einigen Passus schließen, wo Stethatos sich über diese Methode, die nur dem Buchstaben bei der Thematisierung geistiger Probleme folgt, mit Ironie<sup>428</sup> ausdrückt, oder sie direkt bekämpft<sup>429</sup>. In der philosophischen Methode gilt nach Stethatos die Pneumatologie nicht als Bedingung, was zum Irrtum führen könne. Er will mithin seine mystische Methode darlegen und sie gegen die philosophische verteidigen, indem er sie mit dieser vergleicht und als überlegen darstellt; dabei bedient er sich der gleichen Terminologie (ἐρευνᾶ), um sich den Philosophen nicht direkt entgegenzusetzen und ihre Methode nicht absolut abzulehnen<sup>430</sup>. Dies kann man deutlich anhand des folgenden Passus feststellen:

---

zweiten die philosophische Terminologie. Ich denke allerdings, dass Stethatos sich anhand der angeführten Termini oder der Verwendung von philonischen Zitaten um eine Annäherung an dieser kulturelle Entwicklung bemühte. Zum Vergleich beider Werke siehe auch Lauritzen, „Psello“, S. 718–721, 723.

<sup>427</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 2, 3–4: „δεῖν ἔργων ἐξετάσαι τὴν τούτων οἰκονομίαν τε καὶ διοίκησιν [der Dogmen über die Seele]“. Siehe auch *Über das Paradies* (Darrouzès), 1, 5; 23, 2, 6; *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 24, 1; *An Athanasios I* (Darrouzès), 2, 2; *An Athanasios II* (Darrouzès), 13, 1–2, 4. Siehe auch *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 20, 7, wo Stethatos sich an seinen Leser wendet und ihn zu Untersuchung ermuntert. Siehe oben für weitere Diskussion der philosophischen Dimension dieser Terminologie.

<sup>428</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 1–3: „Ἀλλὰ βούλομαι σε, περὶ τὰ θεῖα ἐρευνητικώτατον ὄντα“, siehe auch *a. a. O.*, 4, 19, siehe den Passus oben; *a. a. O.*, 12, 4–5: „οὐκ ἐκπεσεῖταί σου ποτε ὁ ἐρευνητικώτατος νοῦς“; *An Gregorios II* (Darrouzès), 1, 1–2: „Τί σοι προσέστη καὶ ὁ περὶ παραδείσου λόγος ἐξεταστικῶ ὄντι καὶ σοφωτάτῳ“, Hervorhebungen G. D.

<sup>429</sup> *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 18, 284: „τῆς τῶν γεγραμμένων ἐνταῦθα περιέργου ἐρεύνης ἀπόσχονται“ (die Gelehrten sollen auf eine bloß neugierige Untersuchung der *Hymnen* verzichten); *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 6, 4. Stethatos bezieht sich dabei höchstwahrscheinlich auf die Methode der Gelehrten, wo sie die studitischen Riten nur durch die Philosophie, also nach Stethatos durch die Sinne, untersuchen und sie abschaffen wollen. Diese Terminologie verweist auf die Gelehrten und nicht die Leute der Kirche, wo solche Untersuchungen nicht denkbar sein konnten, siehe zu dieser Problematik in 1. 4. 3.

<sup>430</sup> Siehe zu anderen Fällen dieses Verhaltens des Stethatos bei seiner liturgischen hermeneutischen Auseinandersetzung im Abschnitt 3. 3. 1. 2.

„Ἀλλὰ βούλομαι σε, περὶ τὰ θεῖα ἐρευνητικώτατον ὄντα, τὸν χοῦν πρῶτον ἐκφο-  
ρῆσαι τοῦ νοῦ καὶ οὕτως ἐτοιμάσαι τὸ οὗς εἰς ὑποδοχὴν τοῦ λόγου [...] Χρεῖα οὖν  
ἡμῖν πολλὴ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τοῦ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ ἐρευνῶντος· Τὸ Πνεῦμα  
γάρ, φησὶν ὁ θεῖος ἀπόστολος, „πάντα ἐρευνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ“.“<sup>431</sup>

Man kann darin beide Konzeptionen erkennen: einerseits die Kritik des Stethatos durch seine Ironie und andererseits die Ermunterung zum Verzicht auf die irdische Lebensweise, seine pneumatologische These bezüglich der hermeneutischen Methode. Beide werden allerdings anhand der gleichen Terminologie behandelt.

Stethatos kritisiert in seinen Werken im Allgemeinen und nicht nur bezüglich der Interpretation die Untersuchungen der Gelehrten in seinen Werken<sup>432</sup>, was die Annahme dergleichen Kritik auch in seiner Hermeneutik erlaubt. In einigen von ihnen kann man eine verallgemeinerte Auseinandersetzung um die Gelehrsamkeit feststellen, denn Stethatos wendet sich dabei nicht nur an eine Person, sondern an viele<sup>433</sup>.

#### Aktivität und Passivität bei der Untersuchung

Was weiterhin geklärt werden muss, ist, ob Stethatos die hermeneutische Untersuchung des geistigen Sinnes als einen passiven oder aktiven Vorgang versteht, inwiefern und wie der Mensch an der Untersuchung teilnimmt. Es gibt Passus<sup>434</sup>, die deutlich einen passiven Vorgang beschreiben, wo die Seele durch die Lektüre, ihren fortgeschrittenen Zustand vorausgesetzt, durch den Heiligen Geist oder durch Christus zur geistigen Auslegung geführt wird. Andere Passus<sup>435</sup> belegen eine aktivere Rolle des Menschen und einige von ihnen und andere<sup>436</sup> beide Zustände.

Im 44. Kapitel der 3. Zenturie<sup>437</sup> wird angeführt, dass das Werk der dritten Stufe der geistigen Vervollkommenung die Untersuchung der Tiefe Gottes durch den Geist

<sup>431</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 1–23. Hervorhebung G. D.

<sup>432</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 76, 1–10; 105, 4–5; *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 13, 8–9; 15, 2–3; 26, 1–2; 27, 1–6; 34, 1–7; 40, 5–8; 47, 1–2; *Gegen die Juden* (Darrouzès), 13, 5–9 (die Argumentation betrifft dabei nicht nur die Juden, sondern auch die Gelehrten). Stethatos verbindet die Kritik der Untersuchungen der Gelehrten in den angeführten Passus mit folgender negativen Konnotationen: Überschreitung der Grenzen, Neugier, vergebliche Mühe in unbrauchbaren und unvernünftigen Untersuchungen der unerforschlichen Tiefe und der verborgenen Geheimnisse Gottes durch ungeeignete Leute (etwa Laien); Hervorbringung neuer, den Kirchenvätern entgegengesetzter Themen zur Untersuchung; Arroganz als Kraft, die zu diesen Untersuchungen führt.

<sup>433</sup> *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 37, 1 „ὅ περιττοὶ τὰς ζητήσεις“, *Neuer Himmel* (Darrouzès), 1, 1–3: „Τί δὲ καὶ ἕτερον προτείνονται ἡμῖν ἐπαποροῦντες οἱ τὰ καινὰ σοφοὶ καὶ τῶν κεκρυμμένων μυστηρίων ἐξετασταί;“

<sup>434</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 20–23; 2. Zenturie, 90, PG 120, 945B; 3. Zenturie, 78, PG 120, 996C.

<sup>435</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 29, 8–10.

<sup>436</sup> 3. Zenturie, 78, PG 120, 996B–C; *Halleluja* (Darrouzès), 14, 13–17.

<sup>437</sup> 3. Zenturie, 44, PG 120, 973C–D.

(„ἐρευνῆσαι διὰ πνεύματος“<sup>438</sup>) sei, was die aktive Tätigkeit nicht eliminiere: Pneumatologie und aktive menschliche Untersuchung durch den Verstand arbeiten zusammen. Allerdings erscheint im selben Kapitel auch die Konzeption des Zuschauers der mystischen Gaben Gottes, darunter auch die Interpretation von dunkleren Bibelstellen, was einen eher passiven Zustand vorschreibt: „ἔργον δὲ, τὸ πληρῶσαι τὸν **θεατὴν** τῶν τοιούτων **νοῦν** [...] τῶν περὶ λύσεως αἰνιγμάτων, καὶ παραβολῶν, καὶ σκοτεινῶν λόγων τῆς θείας Γραφῆς“<sup>439</sup>. Stethatos begründet die Untersuchung des tieferen Sinnes anthropologisch, genauso wie die Konzeption der νοήματα, wie ich darstellen werde<sup>440</sup>. Ich denke, dass Stethatos im betreffenden anthropologischen Passus unter „τὸ τὰ βάθη τῶν νοημάτων ἐρευνᾶν“<sup>441</sup> die Interpretation meint. Dabei wird sie als eine Tätigkeit der Seele ohne mystische Konnotationen dargestellt. Die Untersuchung sei eine der Eigenschaften der φρόνησις<sup>442</sup>, eine der vier Kardinaltugenden<sup>443</sup> der Seele. Diese Tugenden konstituieren die geistige Welt der Seele<sup>444</sup>, wie dies mit den vier sinnlichen Elementen (Feuer, Erde, Luft, Wasser)<sup>445</sup> geschehen sei, aus denen Gott die sinnliche Welt geschaffen habe. Jedes dieser Elemente verfüge über Eigenschaften, genau wie dies bei den vier materiellen Elementen gelte<sup>446</sup>. Die φρόνησις entspreche dem Feuer<sup>447</sup> und die Untersuchung der νοήματα einer ihrer geistigen Eigenschaften<sup>448</sup>.

<sup>438</sup> A. a. O., 973C.

<sup>439</sup> Ebd. Hervorhebung G. D. Mehr zu diesem Passus siehe oben 2. 1. 2.

<sup>440</sup> Siehe im Abschnitt 2. 6. 1. 4 und den Abschnitt 2. 4. 2.

<sup>441</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 29, 10.

<sup>442</sup> Zur Verbindung der φρόνησις mit der νοήματα der Beschauung (θεωρία) und mit der Konzeption der Untersuchung der Tiefe Gottes siehe auch in 2. *Zenturie*, 98, PG 120, 949D–952A.

<sup>443</sup> Es handelt sich um eine Allegorese der Lehre von den vier Kardinaltugenden φρόνησις (Klugheit), δικαιοσύνη (Gerechtigkeit), σωφροσύνη (Maß), ἀνδρεία (Tapferkeit). Sie sind auf Platons Seelenlehre zurückzuführen, siehe Hilpert, „Kardinaltugenden“, S. 1232, dort auch die angeführte Übersetzung der griechischen Termini. Aus der Zusammensetzung der vier Kardinaltugenden werden alle anderen Tugenden hervorgebracht, siehe *Über die Seele* (Darrouzès), 28, 8–13.

<sup>444</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 26, 1–5: „Οἶμαι δέ, ἵνα καὶ οὕτως ὡς ἐν θεωρίᾳ εἴπωμεν, κτισθῆναι ταύτην [die Seele] παραπλησίως τῇ ὁρωμένη κτίσει καὶ αἰσθητῇ πρὸς Θεοῦ ἐκ τεσσάρων ὥσπερ στοιχείων, τῶν γενικῶν ἀρετῶν, λέγω δὴ φρονήσεως, ἀνδρείας, δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης“; siehe auch Abschnitt 27.

<sup>445</sup> Zur Vier-Elemente-Lehre, die in der antiken Philosophie auf Empedokles zurückzuführen ist siehe Böhme, Böhme, *Feuer*, S. 91–120.

<sup>446</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 29, 1–4. Stethatos expliziert diese Eigenschaften jedes geistigen Elementes in der Fortsetzung, A. a. O., 4–26.

<sup>447</sup> In *Über die Seele* (Darrouzès), 29, 4–8, führt Stethatos die Eigenschaften der vier materiellen Elemente an; die Eigenschaften des Feuers werden dabei an ersten Stelle erwähnt; an der entsprechenden ersten Stelle der geistigen Elemente kommt die φρόνησις, A. a. O., 8–9.

<sup>448</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 29, 8–11, wo, wie angeführt, die φρόνησις einem der vier Elemente, dem Feuer, entspricht. A. a. O., 27, 4–12 allegorisierte Stethatos allerdings die φρόνησις als den zweiten Himmel (Gen. 1: 6–8), wo auch der αἰθήρ vorhanden sei, der als Feuer des geistiges Verlangens interpretiert wird und unterschiedlich vom Feuer der vier

Ein pneumatologischer Vorgang, der die νοήματα als eine Offenbarung vorsehen würde, wäre auch bei dieser Allegorese nicht vollkommen auszuschließen; Stethatos symbolisiert nämlich, wie dargestellt, die νοήματα durch die Sterne der Schöpfung und sieht den Heiligen Geist als eine der zwei Leuchten der Schöpfung (Sonne oder Mond)<sup>449</sup>, wodurch sie als zwei miteinander zusammenhängende Elemente betrachtet werden können; denn die Sterne existieren zwar selbständig, aber sie brauchen das Licht, um zu leuchten. Dann könnten die νοήματα von sich selbst aus durch einen rein psychologischen Mechanismus nicht funktionieren, obwohl sie in der Seele des Menschen vorhanden sind. Die Tatsache jedoch, dass Stethatos in der Fortsetzung seiner geistigen Interpretation der Seele als einer zweiten Welt von der Untersuchung (ἐρευνᾶν) der νοήματα spricht<sup>450</sup>, die auch als kognitive Fähigkeit betrachtet werden kann, führt mich zur Auffassung der Zusammenarbeit beider Faktoren. Auf jeden Fall muss man folgern, dass alle Elemente der Allegorese, νοήματα, ἔρευνα, Pneumatologie, in der Seele des Menschen zu finden sind, was die anthropologische Begründung beweist.

Dies betrifft den Zustand der Seele vor dem Sündenfall. Stethatos lehrt allerdings über die Wiederherstellung dieses Zustandes in der Seele des Menschen durch die Askesis und die Reinigung<sup>451</sup>, was die Anwendung der Allegorese auf die Seelenlehre nach dem Sündenfall erlaubt.

Stethatos spricht von der zweiseitigen Konzeption auch vor seiner Allegorese des Paradieses als der Seele des Menschen in seiner Schrift *Über das Paradies*<sup>452</sup>. Er ermuntert seinen Leser zum geistigen Sinn überzugehen und dort die göttlichen Dinge zu lernen. Dabei führt er zwei Konzeptionen an, die die zwei Dimensionen der ἔρευνα

---

Elemente zu betrachten ist; siehe zu dieser Unterscheidung *Über die Seele* (Darrouzès), 8, 1–6 (Feuer als eines der vier Elemente); 9, 4–6 (Feuer als αἰθήρ). Stethatos meint im Abschnitt 27 den zweiten Himmel (στερέωμα) des zweiten Tages des Schöpfungsberichtes (*Gen.* 1: 6–8), obwohl dies nicht so deutlich ist. Denn *a. a. O.*, 27, 11–15, kommen auch die Sterne des vierten Tages (*Gen.* 1: 14–18) vor, die diesem Himmel angehören, als geistiger Mond und geistige Sonne in diesem geistigen Himmel allegorisiert. Vgl. dazu auch 2. *Zenturie*, 67, PG 120, 933A (reiner Geist als geistiger Himmel mit den νοήματα als Sterne); in der 3. *Zenturie*, 49, 977A–C, wird ebenfalls die φρόνησις als der Himmel des Schöpfungsberichtes allegorisiert und parallel auch von geistigen Sternen darin gesprochen. Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 88, im textkritischen Apparat, sieht auch das angeführte 49. Kapitel als die Quelle des Passus *Über die Seele* (Darrouzès), 27, 9–28, 8. Damit erweist sich die allegorische Konzeption der φρόνησις als inkonsistent, denn man kann nicht sicher sein, ob die φρόνησις, deren Eigenschaft die Untersuchung der νοήματα ist, eines der vier Elemente oder der Himmel des Schöpfungsberichtes ist.

<sup>449</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 27, 4–17.

<sup>450</sup> *A. a. O.*, 29, 10.

<sup>451</sup> 2. *Zenturie*, 67, PG 120, 933A: „Νοῦς ἰλύος πάσης ἐκκαθαρθεῖς, οὐρανὸς κατάστερος ἐν λαμπροῖς καὶ φωτεινότατοις νοήμασι γίνεται τῇ ψυχῇ, τὸν Ἥλιον τῆς δικαιοσύνης ἔχων λάμποντα ἐν αὐτῷ, καὶ φαίδρας τὰς ἀκτῖνας τῆς θεολογίας εἰς τὸν κόσμον ἐκπέμποντα“.

<sup>452</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 8–10: „πρὸς τὸν νοῦν καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ λόγου διάβηθι, τὴν ἀκοὴν ἀνοίγων αὐτῷ καὶ μαθεῖν ἐκζητῶν ἐκεῖθεν τὰ θεῖα τε καὶ ἀνθρώπινα.“

darstellen: Er verlangt, dass der Leser einerseits sein Gehör dem geistigen Sinn öffnen soll („τὴν ἀκοὴν ἀνοίγων αὐτῷ“), was einen eher passiven Vorgang vorsieht und andererseits daraus die göttlichen und menschlichen Dinge zu lernen versuchen soll („μαθεῖν ἐκζητῶν ἐκεῖθεν“). Das letzte Moment beweist m. E. eine aktive Teilnahme beim Empfang der göttlichen Realitäten, denn Stethatos setzt ein suchendes Subjekt voraus. Man könnte darin eine Konzeption des Zusammenwirkens beider Faktoren feststellen.

Im 78. Kapitel der 2. Zenturie wird parallel dazu ein Subjekt eingeführt, das trotz der Wirkung des Heiligen Geistes aktiv handelt, obwohl Stethatos deutlich einen passiven Vorgang beschreibt: „ἀνακρίνει μὲν πάντα, θεῖω ἐνεργούμενος Πνεύματι“<sup>453</sup>. Dies kann genauer anhand eines Passus aus seiner Abhandlung über die liturgische Phrase „ἀλλ’ ἐνευεν ἀλληλούϊα“ erläutert werden: Dort sieht Stethatos deutlich bei der geistigen Interpretation den Heiligen Geist als Partner (συνεργοῦν) und nicht als allein wirkend an, eine Konzeption, die auch bei Pseudo-Areopagites feststellbar ist<sup>454</sup>, dem Stethatos bei seiner Hermeneutik in vielen Aspekten folgt. Der Gläubige wird dazu ermuntert, den geistigen Sinn im Buchstaben suchen zu wollen, was *danach* die *Hilfe* des Heiligen Geistes verursacht<sup>455</sup>. Die aktive Stellungnahme des Gläubigen, die in seiner Suche nach dem geistlichen Sinn besteht, erscheint nämlich als eine Voraussetzung der hermeneutischen Mystagogie. Die Bezeichnung des Heiligen Geistes als συνεργοῦν, wo das Präsens verwendet wird, erlaubt zudem die Ansicht, dass Stethatos eine dauernde aktive Handlung des Gläubigen nicht nur am Beginn, sondern auch während der ganzen Dauer der mystischen Interpretation voraussetzt, der mit dem Heiligen Geist zusammenarbeitet. Man kann auch die aktive Tätigkeit des Verstandes bei der Untersuchung der Bibel in *Auf das Buch der göttlichen Hymnen*<sup>456</sup> feststellen, wo allerdings die Reinheit als absolute Voraussetzung gestellt wird.

Diese These kann durch Heranziehung eines Passus aus der Schrift *Über das Paradies* besser verstanden werden, obwohl dort Stethatos im Allgemeinen über die mystische Erfahrung lehrt; man muss bedenken, dass Stethatos die Interpretation ebenfalls als eine mystische Erfahrung betrachtet:

„Τὸ γὰρ ἅγιον τοῦτο Πνεῦμα λαλοῦν καὶ ἐνεργοῦν ἐστὶ καὶ κινούμενον, καὶ ἐν οἷς ἂν ἐγγένηται διὰ μετανοίας καὶ καθαρότητος, τρανοὶ τὰς γλώσσας αὐτῶν εἰς τὸ λέγειν τὰ παρ’ αὐτοῦ ὑπηχούμενα καὶ **κινεῖ τὴν τοῦτων διάνοιαν εἰς τὴν ἔρευναν**“

<sup>453</sup> 3. Zenturie, 78, PG 120, 996C.

<sup>454</sup> Bornert, *Commentaires*, S. 68, fasst die entsprechende Lehre über die θεωρία als ἀναγωγή in der biblischen Hermeneutik des Pseudo-Areopagites folgendermaßen zusammen: „Cette élévation *anagogique* vers l’Un est à la fois intellectuelle et proprement spirituelle. L’activité naturelle de l’intelligence est soutenue par la grâce de l’Esprit-Saint.“ Er verweist auf Passus des Pseudo-Areopagites, siehe *a. a.*, Anm. 8 und 9.

<sup>455</sup> *Halleluja* (Darrrouzès), 14, 13–17: „μόνον δὲ προσεκτέον τῷ ἐν τῷ ῥήτῳ κρυπτομένῳ νοῖ, ἵνα καὶ **συνεργοῦν ἔξομεν** τὸ Πνεῦμα, τὸ τὰ βάθη ἐρευνῶν τοῦ Θεοῦ, πρὸς τὸ νοεῖν τῶν γεγραμμένων καὶ ψαλλομένων τὴν δύναμιν“. Hervorhebung G. D.

<sup>456</sup> *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 12, 180–181: „ἐπιτόνω δηλαδὴ ψυχῇ καὶ καθαρᾷ **διανοίᾳ** τὰς θείας γραφὰς ἐρευνῶν“. Hervorhebung G. D.

τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ εἰς τὸ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ ἐρευνᾶν [...]"<sup>457</sup>

In diesem Passus bejaht Stethatos explizit die Tätigkeit des menschlichen Verstandes bei der Untersuchung, während der Heilige Geist als Bewegungskraft fungiere. Obwohl der Passus, wie angeführt, nicht direkt auf die Hermeneutik Bezug nimmt, muss er m. E. als sie auch betreffend angesehen werden, denn Stethatos führt darin die Konzeption der Tiefe des Geistes an, die ein wesentliches Objekt auch seiner Hermeneutik ist<sup>458</sup>. Ich denke, dass mit dieser Untersuchung zumindest im 78. Kapitel der Vergleich der Texte gemeint ist, wie dies aus dem Kontext des Kapitels geschlossen werden kann<sup>459</sup>.

#### 2. 3. 2. 4 Ἀνιχνεύειν/ἰχνηλατεῖν

Stethatos bedient sich in seinen Briefen *An Gregorios* auch des Verbes ἀνιχνεύειν zur Beschreibung des Vorganges der Suche und der Entdeckung des geistigen Sinnes im Buchstaben<sup>460</sup>. Die Phrase ἀνιχνεύειν τὰ βάθη oder τὸν νοῦν der Schrift ist in ähnlichem hermeneutischen Sinn wie bei Stethatos schon seit der Patristik<sup>461</sup> und in der byzantinischen Theologie<sup>462</sup> belegt. Sie wird auch durch Psellos in der Philosophie<sup>463</sup> und der Auslegung philosophischer Schriften<sup>464</sup> verwendet. Die Verwendung des Terminus ἀνιχνεύειν durch Psellos zeigt, dass diese Terminologie sich in der Welt der Intellektuellen als ein Begriff der Suche von höheren Konzeptionen auch in der Philosophie etabliert hat.

Es ist nicht leicht die genaue Quelle des Stethatos festzulegen, aber es scheint mir plausibler den Passus des Ioannes Chrysostomos als seine Quelle anzunehmen. Chrysostomos bedient sich des Terminus im Rahmen einer allgemeineren hermeneutischen Konzeption und einer Terminologie, die auch bei Stethatos vorkommt<sup>465</sup>: Es handelt

<sup>457</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 56, 1–6. Hervorhebung G. D.

<sup>458</sup> Siehe dazu im Abschnitt 2. 6. 1. 3 Siehe auch im Zusammenhang mit der mystischen Lichtvision den Passus 3. *Zenturie*, 20, PG 120, 964A: „Ἡ τοῦ θείου φωτὸς παρουσία [...] πρὸς ἑαυτὴν συνάγει τὰς μετόχους αὐτῆς ψυχὰς [...] καὶ πρὸς βάθη Θεοῦ ἀνάγει τὸ τῆς διανοίας αὐτῶν ὀπτικόν, καὶ μυστηρίων μεγάλων θεωροῦς καὶ μύστιδας καὶ μυσταγωγούς αὐτὰς ἀπεργάζεται.“ Hervorhebung G. D. Hier wird wiederum der Verstand, obwohl durch das Licht geführt, parallel als aktiv bei der Untersuchung der Tiefe Gottes dargestellt. Stethatos befürwortet die rationale Tätigkeit des Verstandes auch bei der mystischen Beschauung der Logoi der Schöpfung, siehe *Über das Paradies* (Darrouzès), 13, 3–4, 16.

<sup>459</sup> Siehe zu dieser Methode 2. 3. 2. 2.

<sup>460</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 5, 7; *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 21; siehe auch 3. *Zenturie*, 78, PG 120, 996B–C, *Über das Paradies* (Darrouzès), 47, 15.

<sup>461</sup> Ioannes Chrysostomos, *In Genesim homilia* 37, PG 53, 341; Germanos I. von Konstantinopel, *Über die Grenzen des Lebens*, S. 44, 26.

<sup>462</sup> Photios, *Bibliotheca*, 203, S. 103; derselbe, *Amphilochia*, 30, 75; 56, Überschrift; 149, 561; Basileios minimus, *Epistula nuncupatoria*, 33.

<sup>463</sup> *Chronographia* (Reinsch), 6. 41.

<sup>464</sup> *Phil. min.*, 2. 7, 8–9. Zur Hermeneutik des Psellos siehe 4. 1.

<sup>465</sup> Ioannes Chrysostomos, *In Genesim homilia* 37, PG 53, 341–342: „Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς παρήγγειλε λέγων, Ἐρευνᾶτε τὰς Γραφάς, ἵνα μὴ ἀπλῶς ψιλῇ προσέχωμεν τῇ ἀνα-

sich um die Konfrontation des prägnanten Stils der Bibel mit der komplizierten und geschwätzig-menschlichen Weisheit und ihre Beziehung zur Interpretation, also um den Vergleich zwischen Offenbarung und Gelehrsamkeit. Erstere zeigt keine Sorge für die rhetorische Vollkommenheit und bringt viele Gedanken der Auslegung hervor, im Gegensatz zu letzterer; dabei verwendet Chrysostomos Termini, die auch für die Hermeneutik des Stethatos grundlegend sind: βάθος, πλήθος νοημάτων, ἀνθρωπίνη σοφία, συνθήκη λέξεων und ἀνιχνεύειν<sup>466</sup>.

Stethatos verwendet bei dieser Konzeption auch den Terminus ἱχνηλατεῖν<sup>467</sup>, der bei Philon bezeugt ist<sup>468</sup>, aus dem Stethatos ihn schöpft<sup>469</sup>.

Stethatos will durch die Termini ἀνιχνεύειν, ἱχνηλατεῖν die Verborgenheit des geistigen Sinnes und parallel die Schwierigkeit der Suche nach ihm hervorheben, wobei man ihn wie beim Absuchen eines Lebewesens nicht sofort entdecken kann, sondern durch die Spuren, die er hinterlässt; es wird also eine schwierige und vorsichtige Untersuchung vorausgesetzt, wobei der Buchstabe als die Spur dieses Sinnes gilt. Dabei darf man diese Spur nicht als das Lebewesen selbst ansehen. Die menschliche Urteilskraft als wirkender Faktor bei der Auslegung ist auch hier belegt.

### 2. 3. 3 Andere Bedeutungen des Terminus θεωρία

Stethatos benutzt den Terminus θεωρία auch in anderen Kontexten, z. B. als Kontemplation<sup>470</sup> und das in verschiedenen Stufen: sowohl bei der Beschauung des Seins, der φυσικῇ θεωρίᾳ<sup>471</sup>, als auch bei der mystischen Schau Gottes<sup>472</sup>. Er erscheint auch als

---

γνώσει, ἀλλὰ τὸ βάθος ἀνιχνεύοντες τὸν ἀληθῆ τῆς Γραφῆς νοῦν καταλαβεῖν δυνηθῶμεν. Τοιοῦτον γὰρ τῆς Γραφῆς τὸ ἔθος· ἐν βραχέσι ῥήμασιν ἐστὶ πολλάκις εὐρεῖν πολὺ πλῆθος νοημάτων. Θεῖα γάρ ἐστι τὰ διδάγματα, καὶ οὐκ ἀνθρώπινα, καὶ διὰ τοῦτο ἀπεναντίας τῇ σοφίᾳ τῇ ἀνθρωπίνῃ πᾶσαν αὐτὴν ἐστὶν ἰδεῖν συγκειμένην. Καὶ πῶς, ἐγὼ λέγω. Ἐκεῖ μὲν γάρ, ἐπὶ τῆς ἀνθρωπίνης σοφίας λέγω, πᾶσα αὐτοῖς ἡ σπουδὴ περὶ τὴν τῶν λέξεων συνθήκην ἐπινενόηται· ἐνταῦθα δὲ τοῦναντίον ἅπαν. Οὐδεὶς τῇ Γραφῇ λόγος περὶ κάλλους ῥημάτων ἢ συνθήκης· ἔχει γὰρ οἰκοθεν τὴν θεῖαν χάριν ἐπανθοῦσαν καὶ τὸ κάλλος τὰ λεγόμενα. Κάκει μὲν μετὰ πολλὴν καὶ ἄφατον φλυαρίαν τότε τῶν νοημάτων ἐστὶ περιδράσασθαι ἐνταῦθα δὲ, ὡς ἴστε, καὶ βραχεῖα λέξεις πολλάκις ἤρκεσαν ἡμῖν πᾶσαν ὑφᾶναι τὴν διδασκαλίαν.“ Hervorhebung G. D.

<sup>466</sup> Siehe dazu 1. 3 und die Abschnitte 2. 6. 1. 3, 2. 6. 1. 4 und 4. 2. 2. 2.

<sup>467</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 18.

<sup>468</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 81.

<sup>469</sup> Siehe dazu oben *Die Paraphrasen der Abschnitte 71–72, 81* im Abschnitt 1. 2. 5. 2.

<sup>470</sup> Siehe *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 7, 4, 22. Stethatos zitiert dabei *De ecclesiastica hierarchia*, I. 2, S. 65: „Αἱ μὲν ὡς νόες νοοῦσι κατὰ τὸ αὐταῖς θεμιτόν, ἡμεῖς δὲ αἰσθηταῖς εἰκόσιν ἐπὶ τὰς θείας ὡς δυνατόν ἀναγόμεθα θεωρίας“; *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 13, 17 (*De coelesti hierarchia*, I. 3, S. 8).

<sup>471</sup> Siehe z. B. 1. Zenturie, 1, PG 120, 852A; zu diesem Kapitel siehe Glaros, „Κίνητρα“, S. 101–105; 2. Zenturie, 50, PG 120, 924D; 3. Zenturie, 31, PG 120, 968B; *Über das Paradies* (Darrouzès), 33, 5; *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 17, 11; *Hypotyposis*, 122.

<sup>472</sup> Siehe z. B. *Vita Symeonis* (Hausherr), 6, 1; 1. Zenturie, 71, PG 120, 884C; 2. Zenturie, 43, PG 120, 920C; 3. Zenturie, 27, PG 120, 965C; *Über die Seele* (Darrouzès), 80, 16; *Über die*



Kompositum im Sinn der Untersuchung, Betrachtung, Überlegung<sup>473</sup>, womit mehr als eine Tätigkeit des menschlichen Verstandes gemeint wird, oder mystischer Anagoge<sup>474</sup>.

J. M. Pereira<sup>475</sup> untersuchte die Konzeption der θεωρία in der Schrift *Über das Paradies*, und sieht in ihr die Bedeutung der Kontemplation, wodurch die Beschauung der Schönheit erreicht wird. Er verbindet nämlich die θεωρία mit der ἀναγωγή, wo auch die Pneumatologie eine fundamentale Rolle spielt. Er macht jedoch auf die angeführte hermeneutische Idee des Stethatos nicht aufmerksam, d. h. die Betrachtung der (φυσική) θεωρία als Interpretation<sup>476</sup>, ihre Voraussetzungen und die Kritik am Literalsinn.

### 2. 3. 4 Andere bedeutungskonstituierende Elemente

Bei der Argumentation des Stethatos in seinen Briefen *An Gregorios* über die Liturgieauslegung kommen einige Elemente vor, die in einigen Fällen und in der bestimmten Gestalt, in der sie erscheinen, zum ersten Mal in der Hermeneutik zu finden sind. Ich werde dies im dritten Kapitel über die liturgische Hermeneutik und im vierten Kapitel über ihre Kontextualisierung analytisch darlegen, weswegen ich hierbei nur eine übersichtliche Darstellung gebe.

Obwohl diese Elemente im Rahmen der hermeneutischen Praxis des Stethatos vorkommen, sind sie rein theoretische Prinzipien und müssen als solche untersucht werden. Es handelt sich um Konzeptionen, welche die Theorie der θεωρία des Stethatos konstituieren und somit wesentlich für sie sind. Man kann nämlich dabei die kirchliche Architektur, die Kanonistik, die Konzeption der Ordnung, die niptische Theologie und den Ritus als bedeutungskonstituierende Elemente feststellen. Es sind nicht bloß Hilfsmittel, welche die θεωρία von Bibelstellen, liturgischer Phrasen und Riten ergänzen, sondern gewissermaßen ihre absoluten Voraussetzungen. Ich denke, man kann dadurch eine deutliche Wende in der Konzeption der θεωρία feststellen, denn solche Elemente, vor allem die Architektur, kommen in der Geschichte der Konzeption zum ersten Mal mit einer solchen Hervorhebung vor. Ich werde in den diesbezüglichen Abschnitten dieses Phänomen zu kontextualisieren versuchen.

---

*Hierarchie* (Darrouzès), 28, 2; *Gegen die Juden* (Darrouzès), 18, 8; *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 2, 2. Siehe dazu Tsames, *Τελείωσις*, S. 127–137.

<sup>473</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 59, 22 („ἀναθεωρεῖ“); *Über die Seele* (Darrouzès), 20, 2; 21, 5 („ἐπιθεωρεῖται“); 39, 4 („ἀναθεωρεῖται“), 15; 43, 1; *Gegen die Juden* (Darrouzès), 9, 11 („ἀναθεωρούμενον“); *Glaubensbekenntnis* (Darrouzès), 5, 11; 6, 17.

<sup>474</sup> Zur Konzeption der θεωρία in der Spiritualität und Mystik siehe Roques, *Contemplation*; Mieth, „Kontemplation“; Rotzetter, *Lexikon*, S. 336–337, Lemma „Kontemplation“. Zur Literatur zur Konzeption der θεωρία im Allgemeinen in der östlichen Spiritualität siehe auch Špidlík, *Spiritualité*, Bd. 2, S. 399–402, 404–406.

<sup>475</sup> Pereira, „Beholding“, S. 52–58.

<sup>476</sup> Siehe oben, *Die verbotene φυσική θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1. Siehe auch den Passus *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 6–22, den auch Pereira teilweise zitiert, „Beholding“, S. 56, Anm. 36, ohne zu bemerken, dass es sich um eine rein theoretische hermeneutische These des Stethatos handelt.

## 2. 4. Grundlagen

### 2. 4. 1 Biblische Grundlagen

Stethatos führt bei seiner Argumentation über die θεωρία und bei der Kritik am Literalsinn Bibelstellen an, die seine Hermeneutik begründen. In seinem Brief *An Gregorios I* beruft er sich auf *Io.* 14: 31<sup>477</sup>, *Prov.* 23: 1–2<sup>478</sup>, *Matth.* 13: 11<sup>479</sup>, *Ps.* 118 (119): 18<sup>480</sup>, *Lk.* 24: 45<sup>481</sup> und *1. Kor.* 2: 10<sup>482</sup>. Die Bibelstellen kommen in einem Abschnitt zusammen, der zusammen mit den drei Abschnitten, die darauf folgen, ein rein theoretischer hermeneutischer Teil des Briefes ist. Stethatos fasst im zweiten Abschnitt mithin seine biblischen Grundlagen zusammen und stellt sie vom Anfang an dar. Dabei tauchen seine grundlegenden Konzeptionen bezüglich der Methode und des Wesens der Interpretation auf. Zwei der angeführten Bibelstellen<sup>483</sup> werden durch Stethatos allegorisiert, so dass die Konzeption der geistigen Interpretation und ihrer Notwendigkeit dargestellt werden kann.

Durch die zwei ersten Bibelstellen wird die Konzeption der Interpretation als eines geistigen Aufstieges begründet<sup>484</sup>. Durch die dritte und vierte wird die Eigenschaft der Verborgenheit, des Geheimnisses des geistigen Sinnes und seine Auffassung als eine mystische Offenbarung begründet<sup>485</sup>. Damit hängt auch die fünfte Bibelstelle zusam-

<sup>477</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 4: „Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν“. Die Bibelstelle kommt im hermeneutischen Rahmen als Grundlage der Ermunterung zur geistigen Interpretation auch in *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 7–8.

<sup>478</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 7–9: „Ἐὰν καθίσῃς δεῖπνεῖν ἐπὶ τραπέζης δυνατῶν νοητῶς νόει τὰ παρατιθέμενά σοι καὶ ἐπιβάλλε τὴν χεῖρά σου, εἰδὼς ὅτι τοιαῦτά σε δεῖ παρασκευάσαι.“ Siehe auch *Über das Paradies* (Darrouzès), 7, 11–13.

<sup>479</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 12–14: „ἀλλ’ οἷς ἐδόθη, κατὰ τὸ ὅσιον λόγιον, γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν“.

<sup>480</sup> *A. a. O.*, 2, 15–17: „Ἀποκάλυψον τοὺς ὀφθαλμούς μου καὶ κατανοήσω τὰ θαυμάσια ἐκ τοῦ νόμου σου.“

<sup>481</sup> *A. a. O.*, 2, 19: „τὸν νοῦν διανοίγοντα εἰς τὸ συνιέναι τὰς Γραφάς“. Der Text wird nicht zitiert, sondern im Lauf des Wortes paraphrasiert eingeführt. Siehe für diese Bibelstelle im Rahmen der Hermeneutik des Stethatos auch 2. *Zenturie*, 6, PG 120, 904A; *a. a. O.*, 96, PG 120, 949A; 3. *Zenturie*, 57, PG 120, 981D.

<sup>482</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 22–23: „Τὸ Πνεῦμα γάρ, φησὶν ὁ θεὸς ἀπόστολος, πάντα ἐρευνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.“

<sup>483</sup> *Io.* 14: 31, *Prov.* 23: 1–2.

<sup>484</sup> Siehe dazu im Abschnitt 2. 3. 1. 1. Stethatos verwendet die Bibelstelle *Io.* 14: 31 auch in seiner Spiritualität, bei seiner Lehre der Notwendigkeit der Überwindung der Askese und der Ankunft in der nächsten Stufe der geistigen Vervollkommenung, siehe 2. *Zenturie*, 84, PG 120, 941B–C.

<sup>485</sup> Siehe dazu im Abschnitt 2. 3. 1. 2. Die psalmische Bibelstelle als hermeneutische Grundlage ist schon seit der Patristik bekannt, siehe dazu Ioannes Chrysostomos, *In Joannem homilia* 15, 1, wo sie die Notwendigkeit der tieferen Suche des Sinnes der Bibel, der verborgen ist, untermauert. Stethatos begründet den apokalyptischen Charakter der Interpretation auch durch eine Allegorese von *Ps.* 22 (23), 5, siehe 2. *Zenturie*, 90, PG 120, 945B.

men, wo die Christologie als die Voraussetzung der Auslegung erscheint: Das Wort Gottes öffne den Geist des Menschen, so dass er die Bibel verstehen kann<sup>486</sup>. Die sechste Bibelstelle dient dem wichtigsten methodologischen Argument des Stethatos, der Pneumatologie der Hermeneutik<sup>487</sup>. Sie wird sehr häufig nicht nur im Rahmen der Hermeneutik<sup>488</sup>, sondern auch im Allgemeinen in der Spiritualität, die freilich mit der Auslegung zusammenhängt, durch Stethatos verwendet.

Eine weitere wichtige biblische Grundlage für die Hermeneutik des Stethatos kommt ebenfalls im Brief *An Gregorios I* vor. Es handelt sich um die Bibelstelle 2. Kor. 10: 5<sup>489</sup>. Stethatos verwendet sie auch in anderen Werken als hermeneutische Basis<sup>490</sup>, die auch der liturgischen Hermeneutik dient<sup>491</sup>. Durch diese Bibelstelle will Stethatos nicht nur die Notwendigkeit der geistigen Auslegung, sondern auch ihre Begrenzung im Rahmen der Christologie und der Dogmen der Kirche hervorheben<sup>492</sup>.

Stethatos verwendet diese Bibelstelle als eine Grundlage seiner Lehre der Voraussetzungen der Beschauung des Seins im Allgemeinen, die nur den Fortgeschrittenen erlaubt sei<sup>493</sup>. Genauer gesagt wird sie in seiner Allegorese des Verbotes der Speise aus dem Baum der Erkenntnis verwendet, das Stethatos als die verbotene θεωρία des Seins betrachtet. Die erlaubte θεωρία der Fortgeschrittenen enthalte allerdings nicht nur gute, sondern auch böartige Objekte. Aus ihr könne sich der Gläubige nicht schädigen, sondern geistig erbauen. Schlüssel ist dabei eben die Bibelstelle 2. Kor. 10: 5, wobei Stethatos den Vorgang beschreibt, dass der Fortgeschrittene etwas Böses zum Guten transformiert und sich erhebt<sup>494</sup>. Dabei halte ich für besonders wichtig, dass er diese Methode anhand dieser Bibelstelle als eine Regel der Gefangennahme bezeichnet („τῆς αἰχμαλωσίας τῷ νόμῳ“)<sup>495</sup>, wodurch er sie zum allgemeinen Prinzip erhöht. Ich denke, dass dieses Prinzip nicht nur die allgemeine Konzeption der θεωρία als Beschauung der Schöpfung, sondern auch die Interpretation als θεωρία betrifft<sup>496</sup>.

---

<sup>486</sup> Siehe dazu im Abschnitt 2. 3. 1. 3.

<sup>487</sup> Siehe dazu *ebd.*

<sup>488</sup> 2. Zenturie, 6, PG 120, 901D; *Halleluja* (Darrouzès), 11, 15.

<sup>489</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 10–12: „ὥς ἂν τὰ τοῦ γράμματος καὶ πᾶν νόημα κατὰ τὸν Παῦλον εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ καὶ ἐπὶ τὸ Πνεῦμα αἰχμαλωτίζωμεν.“

<sup>490</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 7, 8–9; 36, 4–5. Siehe auch 1. Zenturie, 17, PG 120, 860A, ein Passus, der als die Hermeneutik betreffend betrachtet werden kann, siehe Abschnitt 2. 4. 2.

<sup>491</sup> *Halleluja* (Darrouzès), 12, 12–13.

<sup>492</sup> Siehe dazu 2. 3. 2. 2.

<sup>493</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 36, 4–5.

<sup>494</sup> A. a. O., 5–11. Siehe den Text in *Theorie: Terminologie und Grundlagen* im Abschnitt 4. 2. 1. 1.

<sup>495</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 36, 10–11: „καὶ τῷ μεταλαμβάνοντι [des Baumes] γενέσθαι τῆς αἰχμαλωσίας τῷ νόμῳ ζωῆς πρόξενον.“ Hervorhebung G. D.

<sup>496</sup> Siehe *Die verbotene φυσικὴ θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1 zur Unterordnung der Bibelauslegung der (verbotenen) φυσικὴ θεωρία.

Bezüglich der Methode des Vergleiches der geistigen Texte durch geistige Texte<sup>497</sup> und der Kritik an den Anhängern des Literalsinnes, dass sie die Interpretation der Mystiker verspotten<sup>498</sup>, paraphrasiert er *I. Kor. 2: 13–16*<sup>499</sup>.

Die Bibelstelle *Io. 14: 31* wurde in der Patristik und der byzantinischen christlichen Literatur bis Stethatos niemals als eine Grundlage der Hermeneutik verwendet<sup>500</sup>. Eine Ausnahme könnte der Fall einer *Catena* aus der Zeit des Stethatos ausmachen<sup>501</sup>. Dabei kommt die Bibelstelle im Rahmen der Auslegung der Bibelstelle *Hld. 2: 13* und der Argumentation über die Notwendigkeit der Überwindung des Buchstabens und der Typen des Alten Testaments vor und kann auch das Thema der Hermeneutik betreffen<sup>502</sup>. Im *Commentarius in Canticum Canticorum* des Gregorios von Nyssa wird allerdings die Bibelstelle nicht angeführt; dies gilt auch für den *Kommentar* des Neilos von Ankyra<sup>503</sup>. Ich habe auch keine diesbezügliche Bezugnahme in den exegetischen Werken des Maximus Bekenner festgestellt. Ich würde einen indirekten Einfluss des

<sup>497</sup> Siehe dazu 2. 3. 2. 2.

<sup>498</sup> Siehe dazu in 1. 4. 6.

<sup>499</sup> 3. Zenturie, 78, PG 120, 996B–C. Siehe zu diesem Passus in 1. 4. 4. Siehe auch *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 10, 2–6; *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 14–19.

<sup>500</sup> Dies stellt man zumindest in den Datenbanken *TLG* (14/01/2018), *Bibelindex* (<http://www.bibindex.info/>) und *Digital Patristic Catena auf die Bibel* (<http://dgpc.web.auth.gr/maincatena.php>) fest. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 190–191, Anm. 1, verweist auf ein unediertes Werk des Eustathios von Thessalonike, wo die Bibelstelle im Kontext der Terminologie Philons vorkommt, wie dies auch bei Stethatos der Fall ist. Ich würde eine Wirkung des Stethatos nicht ausschließen. Darrouzès stellt dabei auch die Frage nach der Quelle der Konzeption der Migration, die im Passus vorkommt, wo die Bibelstelle zitiert wird, nämlich *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 3–7; er hat jedoch Philon als Quelle des Stethatos bezüglich der Terminologie der Kritik am Buchstaben in seiner Edition der Werke des Stethatos weder in diesem Passus noch in allen anderen Passus, wo Philon zitiert wird, festgestellt.

<sup>501</sup> Die *Catena* wird nach dem siebten Jahrhundert datiert. Es handelt sich um eine Vereinheitlichung der Kommentare und Scholien des Gregorios von Nyssa, Neilos von Ankyra und Maximus Bekenner zum *Hohelied*. Die Texte sind paraphrasiert worden. In der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts wurde die *Catena* zusammen mit dem Kommentar des Psellos, *Poem 2*, der für Kaiser Konstantinos IX. Monomachos (1042–1055) verfasste wurde und den Kommentar des Theodoretos von Kyrrhos in einem Kommentar zusammengestellt. Siehe dazu Faulhaber, *Catena*, S. 6–19; Westerink, *Poemata*, Einleitung, S. XI–XII.

<sup>502</sup> *Expositio Cantici Canticorum*, PG 122, 588C–592B, insbesondere 592A: „Καὶ ἐλθὲ εἰς τὸ διδάσκεσθαι τὰ τοῦ πνεύματος διὰ τὴν πρὸς ἐμὲ ἐγγύτητα ὥραϊσμένη μοι τοῖς τοῦ Παναγίου Πνεύματος ἐνεργήμασιν. Ἐν οἷς γὰρ τρόπον τινὰ μακρύνῃ ἀπ’ ἐμοῦ τοῖς τύποις, διὰ τὰς μαθητευομένας συγκатаβαίνουσα, ἐν αἰσθήσει καλὴ καὶ οὐ πνεύματι, ταύταις δοκεῖς, ὥς μὴ χωρούσαις τὰ τοῦ πνεύματος. Εἴτα ἐπειδὴ τὴν μὲν αἰτίαν ὑπέδειξε δι’ ἣν ἀπήτησεν αὐτὴν τὴν πρὸς αὐτὸν ἐπανέλευσιν, διδάξας ἐφθακέναι τὸν καιρὸν τῆς ἐν σαρκὶ ἐπιδημίας αὐτοῦ, καθ’ ἣν καὶ πρὸς τοὺς οἰκείους μαθητὰς ἔλεγε το’ Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν“.

<sup>503</sup> *Kommentar*, 27. 19–28. 1.

Stethatos für die Fassung des elften Jahrhunderts nicht ausschließen. Stethatos stellt somit eine Neuigkeit in der Grundlegung der Hermeneutik dar.

### 2. 4. 2 Anthropologische Grundlagen

Bei Stethatos wird die geistige Interpretation auch anthropologisch begründet. Dazu muss man die Konzeption des Menschen als einer zweiten großen Welt innerhalb der Schöpfung heranziehen, derer zufolge die Seele des Menschen aus der Mischung vier vorher existierender Elemente bestehe, die der vier sinnlichen Elemente der Schöpfung der sinnlichen Welt entsprechen würden; jedes Element verfüge über zwei Eigenschaften. Dabei stellt Stethatos fest, dass bei der Klugheit die Untersuchung der Tiefe der Sinne die zweite Eigenschaft sei<sup>504</sup>. Dadurch wird mithin die These vertreten, dass der Mensch seit seiner Schöpfung als konstitutive Elemente über die Fähigkeit und über das intellektuelle Instrument verfüge, die ihm die Entdeckung mystischer Bedeutungen ermöglichen<sup>505</sup>.

Stethatos begründet anthropologisch-psychologisch auch eine allgemeine hermeneutische Funktion des Menschen, die nicht nur die Bibel- oder die Liturgieauslegung, sondern die Beschauung des ganzen Seins betrifft. Bei seiner Lehre der fünf Sinne der Seele<sup>506</sup>, bemerkt er, dass sie in drei Energien (ἐνεργείας) zusammengefasst würden. Eine von ihnen sei die Vernunft (λόγος), durch die die Interpretationen („τὰς ἐρμηνείας“) empfangen seien<sup>507</sup>. Darunter versteht Stethatos eine Fähigkeit des Menschen, durch die Vernunft die Bewegungen der Seienden der sichtbaren Schöpfung zu interpretieren, worunter die Erläuterung der Logoi der Seienden<sup>508</sup> verstanden wird; dadurch erreicht die Seele die mystische Schau:

<sup>504</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 29, 8–10: „Ὅθεν καὶ φρονήσεως μὲν ἴδιον τὸ βασιλικόν τε καὶ αὐτεξούσιον καὶ πρὸς τούτοις τὸ τὰ βάθη τῶν νοημάτων ἐρευνᾶν ἐν συνέσει“.

<sup>505</sup> Diese Konzeption gewährt der Hermeneutik des Stethatos einen komplizierteren und nicht absoluten mystischen Charakter. Mehr dazu siehe in *Aktivität und Passivität bei der Untersuchung* im Abschnitt 2. 3. 2. 3. Über den Zusammenhang des Terminus νοήματα mit der Hermeneutik des Stethatos siehe in 2. 6. 1. 4, dort auch mehr über die Allegorese der φρόνησις und die Anthropologie der νοήματα.

<sup>506</sup> Siehe dazu mehr im Abschnitt 3. 4. 4.

<sup>507</sup> *I. Zenturie*, 10, PG 120, 856B–C.

<sup>508</sup> Zur Logologie des Stethatos in Bezug auf seine Hermeneutik siehe 2. *Zenturie*, 96, PG 120, 949A: „τὸν νοῦν αὐτῶν διανοίγει [der Logos] εἰς τὸ συνιέναι τὸ βάθος τῶν θείων Γραφῶν, καθεῖθεν τὰς φύσεις καὶ τοὺς λόγους κατοπτεῦσαι τῶν ὄντων“. Laut Louth, „Influence“, S. 504–505, kennt Stethatos bei seiner Logologie die entsprechende Lehre des Maximus Bekenner. Zu den Logoi in der Patristik, der rationalen Prinzipien der Seienden, wozu auch die Schrift gehört, durch deren φυσικὴ θεωρία die Seele zum Logos aufsteigt, siehe Völker, *Praxis*, S. 313–315 (zu Symeon dem Neuen Theologen); Lilla, „Patristisches Denken“; derselbe, „Byzantinisches Denken“ (Kirchenväter und byzantinische Autoren); Kattan, *Verleiblichung*, S. 1–79 (zu Maximus dem Bekenner, dort auch die Konzeption in der Antike und in der Patristik), Tollefsen, *Cosmology*, S. 21–137 (Antike und Maximus); ders. „Cosmology“, S. 312–314. Diese Lehre fand ihre weiteste und tiefere Bearbeitung bei Maximus dem Bekenner, aus dem Stethatos schöpft. Tollefsen, *ebd.*, S. 2 fasst die Konzeption bei

„Ὁ [...] ἔχων [...] τὸν [...] λόγον, ἐρμηνευτὴν τῶν φυσικῶν κινήσεων τῆς ὁρωμένης ἀπάσης κτίσεως, τοὺς λόγους δηλονότι τῶν ὄντων διατρανοῦντα [...] εἰς τὰ ὑπὲρ αἴσθησιν γέγονε, καὶ τῶν ἀοράτων κατατρύχει τῆς τερπνότητος.“<sup>509</sup>

Ähnlich argumentiert Stethatos bei seiner Lehre über die Kräfte der Seele, deren Wiederherstellung in ihrer Funktion vor dem Sündenfall die Gefangenschaft der νοήματα in den Gehorsam Christi wirkt<sup>510</sup>, was vor allem die hermeneutische Fähigkeit des Menschen betrifft.

Allerdings stellt Stethatos den geistigen Sinn nur einer Minderheit der Leser<sup>511</sup> bzw. Kirchengänger bei der liturgischen Hermeneutik<sup>512</sup> zugänglich dar. Dies wird dadurch erklärt, dass Stethatos ihn mit seinem Arkanprinzip zusammenbringt<sup>513</sup> und nur den Mystikern vorsieht, die sich auch von den Mönchen unterscheiden. Es ist interessant, dass diese elitäre Konzeption in der *Vita A* des Theodoros Studites als eine studitische Tradition dargestellt wird<sup>514</sup>.

### 2. 4. 3 Patristische, kanonistische und philosophische Grundlagen

#### 2. 4. 3. 1 Patristik

Wie ich im Abschnitt *Vergleich mit patristischen Texten* darstellte, beruft sich Stethatos in seiner Korrespondenz mit Gregorios auf die Patristik nur abstrakt<sup>515</sup> zur Grundlegung seiner Hermeneutik der geistigen Auslegung. Es kommt nämlich kein Väterzitat und nicht einmal eine namentliche Bezugnahme auf einen Kirchenvater vor. Einen einzigen Fall kann ich in der Schrift *Über die Hierarchie* anführen, wo Stethatos Pseudo-Areo-

---

Maximos folgendermaßen zusammen: „The Logos is embodied in the world by certain *logoi* that come from Him. These *logoi* of beings are a kind of divine Ideas which, taken together, constitute the divine plan for the created cosmos. On the basis of this plan, as it is actualized in a world consisting of intelligible and sensible beings, the foundation is laid for a cosmic conversion (*ἐπιστροφή*) to God. The *logoi* belong to the Logos and this Logos/*logoi*-conception is, then, the backbone of Maximus' worldview.“

<sup>509</sup> I. Zenturie, 11, PG 120, 856C–D.

<sup>510</sup> A. a. O., 17, PG 120, 860A. Zu dieser biblischen Konzeption siehe mehr oben, im Abschnitt 2. 4. 1.

<sup>511</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 4–5: „τὴν ἀδηλοτέραν τοῖς πολλοῖς φύσιν τοῦ γράμματος“.

<sup>512</sup> *Halleluja* (Darrouzès), 12, 5–6: „κατὰ μὲν τὸ προφανὲς τοῦ λόγου καὶ καθὼς ἀκούειν δύναται καὶ νοεῖν οἱ πολλοί“. Hierbei bezieht sich Stethatos auf den Literalsinn der liturgischen Phrase „ἀλλ' ἐνευεν ἀλληλοῦϊα“; e contrario kann man feststellen, dass ihr geistiger Sinn nur der Minderheit zugänglich ist.

<sup>513</sup> Siehe dazu im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>514</sup> Michael Monachos, *Vita S. Theodori Studitae A*, PG 99, 168A–B. Mehr zu diesem Passus und die Annahme der Beziehung der Hermeneutik des Stethatos mit der studitischen Tradition siehe unten, in 4. 2. 2. 3.

<sup>515</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 4, 6, 11; 7, 3–4. Im ersten Passus beruft sich Stethatos auf die Lehre der Kirchenväter bezüglich des Verbotes der Liturgie in privaten Kirchen und der Notwendigkeit der Vollständigkeit der Architektur der Kirche, die aber, wie ich zeigen werde, für die Auslegung der Phrase wesentlich ist, siehe 3. 3. 1. 3 und 3. 3. 1. 5.

pagites zitiert, um seine Konzeption der ἀναγωγή von den Symbolen zu den geistigen Beschauungen zu gründen, wobei auch die Bibel explizit als Gegenstand dieser Erhebung erwähnt wird und somit als ein Beleg der geistigen Interpretation angesehen werden kann<sup>516</sup>. Die Patristik fungiert ansonsten als Basis nur für seine hermeneutische Praxis und seine Terminologie (vor allem Pseudo-Areopagites), wie ich im selben Abschnitt und an den anderen entsprechenden Stellen dieser Arbeit feststellte.

#### 2. 4. 3. 2 Die Berufung auf die Kanonistik

Die Berufung auf die patristische Literatur als Fundament der Auslegung, womit auch die Methode des Vergleiches der Texte zusammenhängt<sup>517</sup>, gründet Stethatos auch auf der Kanonistik<sup>518</sup>. Somit wird auch die Bezugnahme der geistigen Interpretation auf die Rechtgläubigkeit (εὐσέβεια) erklärt<sup>519</sup>.

In demselben Kontext fügt Stethatos auch das kanonische Verbot der Lehrtätigkeit durch Laien hinzu. Er verweist nämlich auf den *Kanon 64* des zweiten Trullanischen Konzils<sup>520</sup> und verlangt, dass seine Adressaten (Gregorios und Manuel) ihre eigenen Grenzen als Laien kennen, nicht vergessen und nicht überschreiten sollen; mithin dürfen sie als Laien nicht lehren oder über Dogmen öffentlich nicht debattieren, weil dies eine Zuständigkeit nur der Kleriker durch ihre Ordination sei<sup>521</sup>. Stethatos verweist auch auf das Naturgesetz, wo jedes Wesen seine Grenzen nicht überschreite<sup>522</sup>.

Es scheint, dass Stethatos die Forderung der Auslegung der Schrift gemäß der patristischen Interpretation mit dem Verbot der Lehrtätigkeit durch Laien direkt verbindet: Dem Abschnitt 32 in *Über die Grenzen des Lebens*, wo der *Kanon 19* thematisiert wird, folgt direkt der Abschnitt 33 mit dem *Kanon 64*. In diesen Abschnitten wird

<sup>516</sup> Siehe 2. 1. 2.

<sup>517</sup> Siehe *Vergleich mit patristischen Texten* im Abschnitt 2. 3. 2. 2.

<sup>518</sup> In *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 32, 5–20, obwohl es sich um eine dogmatische und nicht direkt hermeneutische Frage handelt, verweist Stethatos seinen Leser, Manuel, auf den *19. Kanon* des zweiten Trullanischen Konzils (691 n. Ch.); siehe dazu 1. 4. 5. 1. Stethatos beruft sich oft auf die Kanones auch bei seiner liturgischen Hermeneutik, siehe dazu 3. 3. 1.

<sup>519</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 1; *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 21; *Über das Paradies*, (Darrouzès), 7, 7; *a. a. O.*, Überschrift des ersten Kapitels.

<sup>520</sup> *An Gregorios III* (Darrouzès), 5, 1–10, *Über die Grenzen des Lebens*, 33, 4–9. Zum Text des Kanons siehe die Edition Ohmes, S. 48, 23–S. 49, 8: „Ὅτι οὐ χρή δημοσίᾳ λαϊκὸν δογματικὸν λόγον κινεῖν ἢ διδάσκειν, ἀξίωμα ἐαυτῷ διδασκαλικὸν ἐντεῦθεν περιποιούμενον, ἀλλ’ εἴκειν τῇ παραδοθείσῃ παρὰ τοῦ κυρίου τάξει καὶ τὸ οὗς τοῖς τὴν χάριν τοῦ διδασκαλικοῦ λαβοῦσι λόγου διανοίγειν καὶ τὰ θεῖα παρ’ αὐτῶν ἐκδιδάσκεσθαι.“ Stethatos benutzt in *An Gregorios III* (Darrouzès), 5, 2–3, auch ein Agraphon, das bei Resch nicht vorkommt und das Stethatos einem Apostel zuschreibt: „Λαϊκὸν δὲ οὐκ ἐπιτρέπομεν διδάσκειν ἐν ἐκκλησίᾳ“. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 276 im textkritischen Apparat nimmt eine Paraphrase des *1. Tim. 2: 12* an. Siehe dazu auch *An Gregorios IV* (Darrouzès), 2, 19–20.

<sup>521</sup> *An Gregorios III* (Darrouzès), 5, 10–14; *An Niketas Synkellos II* (Darrouzès), S. 228, 5–8; *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 32, 3–5.

<sup>522</sup> *An Gregorios III* (Darrouzès), 5, 14–15.

nicht direkt die Hermeneutik debattiert, weil die Abhandlung eine dogmatisch-anthropologische Frage thematisiert, nämlich wer das Ende des menschlichen Lebens beherrscht; Stethatos verwendet jedoch den 19. *Kanon*, der von der Patristik als Auslegungsprinzip der Bibel bezeugt wird, als Argument dazu, dass nicht nur die Schrift, sondern auch alle dogmatischen Fragen anhand der Patristik zu beantworten sind. Die zwei Abschnitte gehören zu einer Syllogistik des Stethatos, welche die Notwendigkeit des den patristischen Lehren treuen Bleibens befürwortet. Man kann dabei feststellen, dass die falsche Interpretation der Gelehrten unter anderen als eine Wirkung der Missachtung des 64. *Kanons* dargestellt wird. Irrtum entstünde nicht nur aus der Missachtung der patristischen Hermeneutik (*Kanon 19*), sondern auch aus der Missachtung der Zuständigkeit zur Lehrtätigkeit (*Kanon 64*). Dann würde die (richtige) Auslegung und die dogmatische Debatte nur den Klerikern und den Mönchen zugeschrieben, was jedoch nicht der Fall ist, wenn man die Pneumatologie und Charismenlehre des Stethatos mitberücksichtigt<sup>523</sup>.

Die Berufung des Stethatos auf die Kanonistik muss nicht abstrakt, sondern in der Problematik seiner Epoche interpretiert werden, als die Philosophen mit ihren Methoden der Auslegung sich von der patristischen Tradition zu verselbständigen versuchten. Ich habe schon die Berufung des Stethatos auf die Kanonistik auch im Rahmen einiger Themen untersucht, die eine allgemeine Auseinandersetzung mit den Gelehrten und nicht nur mit Gregorios belegen<sup>524</sup>. Ich werde auch die diesbezüglichen Thesen von Krausmüller im zweiten Teil der Studie thematisieren<sup>525</sup>. Schließlich behandle ich auch im dritten Kapitel separat die Berufung des Stethatos auf die Kanonistik im Rahmen seiner liturgischen Hermeneutik<sup>526</sup>.

### 2. 4. 3. 3 Philon von Alexandria

Es ist in dieser Studie in vielen Abschnitten<sup>527</sup> deutlich geworden, dass Stethatos in seiner Argumentation für die geistige Auslegung und bei der Kritik am Literalsinn in seinen Briefen *An Gregorios* und in anderen Schriften Passus aus Werken Philons von Alexandria fast wörtlich oder in Paraphrase zitiert. Auch Termini aus Philon kommen separat vor. Stethatos hat mit dem Material aus den Texten Philons intensiv gearbeitet und es in vielen Fällen an seine Vorstellungen angepasst.

Philon gilt dabei als die zweite Quelle des Stethatos, während als erste die Bibel verwendet wird. Die Tatsache, dass Stethatos sich bei seiner Theorie der Auslegung (nicht der Praxis) auf den Alexandriner Philosophen und nicht die Patristik beruft, kann

---

<sup>523</sup> Siehe dazu im Folgenden in 3. 3. 1. 1 und *Bemerkungen zu den Thesen von Krausmüller* in 4. 2. 3. 1.

<sup>524</sup> Siehe 1. 4. 5. 1

<sup>525</sup> Siehe *Bemerkungen zu den Thesen von Krausmüller* im Abschnitt *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur*.

<sup>526</sup> Siehe *Bibelstellen und Kanonistik, Kanonistik oder Mystik?* in 3. 3. 1. 1; *Das kanonische Verbot nach Stethatos* in 3. 3. 1. 3 und 3. 3. 3. 1.

<sup>527</sup> 1. 2. 5. 1; 1. 2. 5. 2; 2. 6. 2. 1; siehe auch passim in dieser Studie.



durch die Tatsache erklärt werden, dass Stethatos mit einem Gelehrten korrespondiert, wobei die philosophischen Konzeptionen in der Argumentation der wichtigste Faktor sind. Ich werde im Kapitel über die Kontextualisierung der Hermeneutik des Stethatos allerdings weitere Gedanken äußern, welche die Bevorzugung des Stethatos für Philon durch einen umfassenderen Rahmen erklären könnten, der die Entwicklungen in der Geistesgeschichte von Byzanz im elften Jahrhundert miteinbezieht.

Stethatos bedient sich der Passus *De Vita Contemplativa*, 28–29; *De Migratione Abrahami*, 20 (eventuell); *De Abrahamo*, 28 (eventuell), 147, 269; *Legum allegoriae* 1. 63 (eventuell); *Quis rerum divinarum heres sit*, 71–72, 81, 98–99. Mit Ausnahme des *De Vita Contemplativa*, 28–29, das auch bei Eusebios von Kaisareia bezeugt ist<sup>528</sup>, des *De Migratione Abrahami*, 20, das aber nicht sicher die Quelle des Stethatos ist<sup>529</sup> und auch bei Origenes<sup>530</sup> vorkommt, und ebenfalls des *Legum allegoriae* 1. 63<sup>531</sup>, wurden die übrigen angeführten Passus in der patristischen Literatur bis Stethatos nicht verwendet. Dies kann man aus den Listen und Indexen mit den Verwendungen philonischer Zitate in der Patristik und in der Literatur bis zum Jahr 1000 schließen, die D. T. Runia veröffentlichte<sup>532</sup>. Es handelt sich mithin um eine Neuigkeit in der christlichen Literatur im Allgemeinen bis zum elften Jahrhundert und freilich bei der darin liegenden hermeneutischen Argumentation, die sich mit den angeführten philosophischen Entwicklungen zusammenhängt.

### 2. 4. 4 Symeon und Stethatos

H. Alfeyev thematisiert im zweiten und dritten Kapitel seiner Studie<sup>533</sup> die Hermeneutik Symeons des Neuen Theologen, wobei er vor allem ihre Anwendungen untersucht.

<sup>528</sup> Siehe 2. 3. 2. 1.

<sup>529</sup> Siehe 1. 2. 2.

<sup>530</sup> *Selecta in Genesim*, PG 12, 129B–C. So Runia, siehe im Folgenden. Ich denke allerdings, dass Origenes sich dabei des angeführten philonischen Passus nicht bedient.

<sup>531</sup> Die Passage wird auch durch Psellos verwendet, siehe *Die Kritik an den ἀναγωγικοί* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>532</sup> Siehe Runia, „Index“; *a. a. O.*, S. 240, bemerkt allerdings, dass er sich auf die unedierten Indexe der Editoren der Werke Philons Cohn und Wendland stützt und dass: „No attempt has been made to check the accuracy of the references or bring them up to date (except in the case of Clement [...])“; siehe auch Runia, „Tradition“, S. 276–286.

<sup>533</sup> Alfeyev, „Symeon and Holy Scripture“ und „Symeon and Divine Worship“ in *Symeon*, S. 49–72, 97–98, 100–101, dort auch die entsprechenden Passus aus den Werken Symeons. Zur Hermeneutik Symeons siehe auch Stylianopoulos, „Scripture“, S. 11–25, der die *Hymnen* und Gebete Symeons nicht thematisiert. Stylianopoulos fokussiert hauptsächlich auf zwei Themen als Kernpunkte der Hermeneutik Symeons: die Darlegung der Erlösung der Menschheit und die Akzentuierung der moralischen Praxis, die durch die Auslegung gefordert wird. Er untersucht auch die Konzeption der mystischen Erkenntnis, die bei der Auslegung hervorgebracht wird, und folgert, dass Symeon damit die Anwesenheit Christi und sein lebendiges Verhältnis zum Menschen verstehe, die allen Gläubigen, wenn sie den Weg der Spiritualität folgen würden, und nicht nur einer Klasse von Mystikern zugänglich sei.

Nach Alfeyev erkennt Symeon zwei Ebenen der Bibel an, eine äußerliche und eine innerliche; man muss zwischen Bibelstellen, die nur wörtlich und die nur geistlich auszulegen sind, unterscheiden können. Zur Methodenlehre der Interpretation gehöre die Ausbildung kaum als Mittel der Untersuchung der Tiefe des biblischen Sinnes; sie betreffe nur die äußerliche Seite der Bibel; die eigenen Grenzen sollen eingehalten werden, ein Gelehrter könne wegen seiner weltlichen Bildung kein eigentlicher Ausleger sein und müsse gelehrt werden; Pneumatologie, Spiritualität und das mystische Licht seien die geeigneten Wege zur Entdeckung des biblischen verborgenen Sinnes. Die Geheimnisse der Bibelauslegung seien der Minderheit der Mystiker vorbehalten. Die Christologie sei der eigentliche tiefere biblische Sinn. Hinter den sinnlichen Vorbildern der Bibel seien auch andere mystische Bedeutungen verborgen. Die Bibel sei eine Quelle der mystischen Inspiration; man könne bei ihrer Lektüre verschiedene Ebene ihres Verständnisses gemäß dem geistigen Fortschritt des Lesers feststellen<sup>534</sup>; am Beginn verstehe man den Literalsinn und danach beginne man, die Bibel mit dem eigenen Leben und der Einhaltung der Gebote zu verbinden, wodurch man zum Gnostiker werde, der ihren verborgenen Sinn begreifen könne. Verständnis der Bibel heiße spirituell zu leben und den Sinn durch die eigene Erfahrung zu begreifen. Symeon siehe den Übergang zum geistlichen Sinn als einen Durchgang durch den Buchstaben zum Geist, nämlich als eine ἀναγωγή<sup>535</sup>. Der Terminus ἀναγωγή ist allerdings in den Werken Symeons nicht belegt. Symeon verwende sowohl die wörtliche Interpretation als auch die Allegorese. Er verurteile nur die radikale Allegorese, deren Interpretation vom biblischen Text sehr abweicht<sup>536</sup>, ansonsten verwende er sie sehr häufig in zwei Weisen: Einerseits interpretiert er die Bibel als ein Symbol des spirituellen Lebens und andererseits als ein Symbol seiner eigenen mystischen Erfahrungen. Im zweiten Fall

<sup>534</sup> Zu einer ähnlichen Vorstellung bei Stethatos siehe 2. 5.

<sup>535</sup> Zu dieser Konzeption auch bei Stethatos siehe *Θεωρία als διάβασις* im Abschnitt 2. 3. 1. 1.

<sup>536</sup> Alfeyev, *Symeon*, S. 50–51, 63, verweist dabei auf 2. *Zenturie*, 21; Symeon kritisiert darin die Allegoristen, dass sie durch ihre Allegoresen die Lehren der Bibel, welche die Gegenwart betreffen, für die Zukunft betreffend und umgekehrt hielten. Dieser Vorwurf kommt mit einer anderen Kritik in diesem Kapitel zusammen, dass sie den wahren Sinn der Bibel nicht verstünden und die Lehren der Bibel als unmöglich betrachteten. Symeon wiederholt seine Kritik an der Allegorese in seinem 55. *Hymnus* (Kambylis), 175, wo er anführt, dass die Gelehrten die Allegoresen dazu verwenden, um die mystischen Lehren um ihrer Thesen willen zu modifizieren: „καὶ πρὸς τὰ φίλα ἑαυτῶν ἀλληγοροῦντες ταῦτα“; Symeon, *a. a. O.*, 170–174, kritisiert wieder diejenigen, welche die mystische Erfahrung für unmöglich hielten und stattdessen Reden mit rhetorischer Vollkommenheit hielten. Ich denke mithin, dass Symeon mit seiner Kritik gegen die Allegorese nicht so sehr ihre übermäßige Verwendung, sondern vielmehr die philologisch-philosophische Methode der profanen Weisen meint, welche die Bibel, die mystische Lehre verdreht und von der mystischen Methode der Entdeckung des geistigen Sinnes deutlich abgegrenzt wird; dies erinnert an die ähnliche Kritik des Stethatos, wo er die Termini ἀναγωγικός, ἀναγωγικοί verwendet, siehe 1. 4. 4. Ich schlage deshalb vor, dass auch Symeon wie Stethatos die Termini ἀλληγορία, ἀναγωγή aus denselben Gründen bewusst vermeidet und seine geistige Interpretation als eine θεωρία bezeichnet, genau wie dies auch Alfeyev, *Symeon*, S. 50, 62, 97, 100 darstellt.

wird die Allegorese individualisiert und auf die Person Symeons eng bezogen, wodurch Bibelauslegungen zustande kämen, die in der Patristik nicht belegt sind. Bezüglich der liturgischen Interpretation und der Auslegung der Feste folge er derselben allegorischen Methode und betrachte die liturgischen Texte wie die Bibel<sup>537</sup>.

Ich habe in meiner Studie verschiedene Fälle festgestellt, wo ein Einfluss Symeons auf Stethatos<sup>538</sup> bezüglich der Hermeneutik belegt oder zumindest nicht auszuschließen ist. Dabei handelt es sich vor allem um die Terminologie und in den meisten Fällen auch um ihre entsprechenden Konzeptionen<sup>539</sup>, die Stethatos allerdings häufig modifiziert und in seinem Kontext erweitert<sup>540</sup>. Manchmal kann man von parallelem Einfluss auf Stethatos durch verschiedene Autoren sprechen<sup>541</sup>. Dabei sind auch Elemente der Wirkung Symeons belegt, welche auch die hermeneutische Theorie des Stethatos betreffen. Diese Elemente kann man anhand der angeführten Feststellungen Alfeyevs deutlich anerkennen: Die Konzeption der zwei Ebenen der Bibel, die Verwendung sowohl des Literalsinnes als auch der Allegorese, die Spiritualität und Pneumatologie als Methode und die Relativierung des Wertes der Bildung, die Verdrehung der Bibel durch die entgegengesetzte Methode, vor allem die Konzeption der ἀναγωγή.

Man kann allerdings nicht mit Sicherheit behaupten, dass Stethatos bei allen angeführten Themen direkt durch Symeon beeinflusst wurde. Er führt niemals Symeon als seine Quelle und verweist, wie angeführt, auf Bibelstellen, die Patristik, die Kanonistik und auf Philon<sup>542</sup>.

Bezüglich der Kanonistik halte ich einen Passus aus der *1. ethischen Rede*<sup>543</sup> Symeons für besonders nennenswert:

„Ὅταν δὲ πάλιν μὴ ἐν αἰσθήσει καὶ γνώσει λάβω τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος μηδὲ διδακτὸς Θεοῦ γένωμαι δι’ αὐτῆς, μηδὲ λόγον λάβω σοφίας καὶ γνώσεως ἄνωθεν, τὰ δὲ τῶν θεοπνεύστων Γραφῶν ἀναιδῶς διερμηνεύειν ἐπιτηδῶ καὶ διδασκάλου τάξιν ἐμαυτῷ περιτίθεμαι, μόνη δηλαδὴ τῇ ψευδωνύμῳ γνώσει πρὸς τοῦτο χρώμενος, ἃρὰ γε ἀνεξέταστα ταῦτα Θεὸς ἐάσει καὶ λόγον ὑπὲρ τούτου οὐκ ἀπαιτήσῃ με; Οὐδαμῶς δὴ.“

Hierbei trifft man übersichtlich auf viele Elemente der Hermeneutik des Stethatos: Die Pneumatologie als Methode, die göttliche Weisheit und Gnosis, die Unverschämtheit

<sup>537</sup> Diese Konzeption ist auch bei Stethatos belegt, siehe *Brief An Gregorios IV*.

<sup>538</sup> Zu Symeon und Stethatos im Allgemeinen siehe Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 34–36; Lauritzen, „Areopagitica“. Zu Ähnlichkeiten und Unterschieden in ihrer Mystik siehe Grondijs, „Geist“, S. 329–339; Völker, *Praxis*, S. 456–489; Louth, *East*, S. 333–334; Blum, *Mystik*, S. 265–280; Parrinello, „Contemplatore“, S. 17–24; Wessel, „Dogma“, S. 336–339.

<sup>539</sup> Siehe 1. 2. 2, *Gotteswürdigkeit* im Abschnitt 2. 3. 2. 2; 2. 6. 1. 1; 2. 6. 1. 3; 2. 6. 1. 4.

<sup>540</sup> Siehe *Symeon der Neue Theologe* im Abschnitt 1. 4. 5. 2; 2. 6. 1. 5; 2. 7. 1; *Bibelstellen und Kanonistik, Kanonistik oder Mystik?* im Abschnitt 3. 3. 1. 1. Siehe auch *Die mystische Hierarchie der Gläubigen im Tempel* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>541</sup> Siehe 2. 1. 2; 2. 2. 1; 2. 3. 2. 3.

<sup>542</sup> Siehe 2. 4. 1; 2. 4. 3. 2; 2. 4. 3. 3.

<sup>543</sup> *1. ethische Rede*, 12, 469–476.

bei der Auslegung, die Überschreitung der Grenzen, die Lehrtätigkeit von Unzuständigen, den Angriff gegen die Ansicht, welche die weltliche Ausbildung als einzig methodisches Werkzeug der Auslegung annimmt, und die Soteriologie. Man könnte jedoch einen Unterschied in Bezug auf die Problematik der Grenzen feststellen: während in der Hermeneutik des Stethatos die Kanonistik, ausdrücklich definiert, wer für die Lehre und somit auch die Auslegung der Bibel zuständig ist<sup>544</sup>, kommt dieses Element in diesem Passus Symeons nicht vor. Es wird nämlich nur die Pneumatologie vorausgesetzt. Dies zeigt die Anpassung der Konzeptionen Symeons durch Stethatos an die Problematik seiner Zeit. Es muss jedoch betont werden, dass auch bei Stethatos nicht klar ist, inwiefern die kanonischen Verbote an sich eine zentrale Rolle spielen, wenn man vor allem berücksichtigt, dass auch bei ihm die Pneumatologie von entscheidender Bedeutung ist<sup>545</sup>.

Stethatos hat alle Themen, die mit Symeon gemeinsam sind, erheblich vertieft und erweitert, wobei neue Konzeptionen dazu treten. Unter denen hebe ich hervor: die Betrachtung der Texte als αινίγματα<sup>546</sup>, die weitgehende systematische Kritik am Buchstaben, wobei nicht nur neue Termini aus der Patristik<sup>547</sup>, sondern auch die Terminologie und Argumentation Philons bearbeitet werden<sup>548</sup>, die Terminologie<sup>549</sup>, Konzeptionen<sup>550</sup> und Methode der θεωρία<sup>551</sup>, vor allem die philologisch-philosophische Methode des Vergleiches<sup>552</sup>; auch bei den intendierten Objekten der θεωρία lassen sich originelle Elemente feststellen<sup>553</sup>; ich verweise zudem auf alle anderen Themen, wo ich in den entsprechenden Abschnitten keinen Bezug auf Symeon nehme. Man muss auch die Verbindung der Hermeneutik mit der Konzeption der verbotenen φυσική θεωρία bei seiner Allegorese des Paradieses berücksichtigen, die bei Symeon nicht belegt ist<sup>554</sup>.

---

<sup>544</sup> Siehe 2. 4. 3. 2.

<sup>545</sup> Zu der Problematik des Verhältnisses der Kanonistik mit der Pneumatologie bei Stethatos siehe im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>546</sup> Siehe 2. 1. 2.

<sup>547</sup> Siehe 1. 2. 2.

<sup>548</sup> Siehe 1. 2. 3; 1. 2. 4. 2; 1. 2. 5. 1; 1. 2. 5. 2.

<sup>549</sup> Siehe 2. 2. 5.

<sup>550</sup> Siehe im Abschnitt 2. 3. 1. 1.

<sup>551</sup> Siehe 2. 3. 2. 1.

<sup>552</sup> Siehe dazu 2. 3. 2. 2. Man könnte dabei den Passus, 25. *Hymnus* (Kambylis), 5–11, heranziehen, wo Symeon über eine seiner Lichtvisionen erzählt. Er könnte als Beleg einer ähnlichen Methode bei Symeon betrachtet werden, denn er berichtet über die syntaktische und grammatische Bearbeitung von Texten durch Symeon, siehe *a. a. O.*, 7–8: „προσέχων ἀναγνώσει, λέξεις τε οἷα ἐρευνῶν καὶ σκοπῶν τὰς συντάξεις“. Alfeyev, *Symeon*, S. 51, sieht den Passus als eine Referenz Symeons auf seine Lektüre der Bibel. Ich denke jedoch, dass Symeon dabei auf seine Tätigkeit als Schüler Bezug nimmt. Siehe dazu Koder, *Hymnes*, Bd. 2, S. 255, Anm. 2; er sieht darin eine mögliche Bezugnahme auf *Vita Symeonis* (Hausherr), Abschnitt 23, an, wo Symeon über seine Lichtvision bei der Verfassung eines Briefes an seinen Vater erzählt.

<sup>553</sup> Siehe z. B. 2. 6. 1. 9.

<sup>554</sup> Siehe *Die verbotene φυσική θεωρία und ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

## 2. 5. Ermunterung zur Überwindung des Buchstaben

Stethatos führt auch andere originelle Elemente in seiner liturgischen Hermeneutik ein, welche die Architektur, die Kanonistik und eine mystische Anschauung der Hierarchie betreffen und die ich im dritten und im vierten Kapitel dieser Studie darlegen werde<sup>555</sup>.

Bei Stethatos kann man mithin eine umfangreichere Theorie der Auslegung im Vergleich zu Symeon feststellen. Ich denke, dass als Hauptquelle der Hermeneutik Symeons seine 24. *Katechese* gelten muss, wo er theoretisch über die Unzulänglichkeit der profanen Bildung zur Auslegung und das Problem des Buchstaben lehrt. Der Literalsinn wird dabei wie bei Stethatos mit der Gelehrsamkeit verbunden und Symeon verwendet dabei die Allegorie des verborgenen Schatzes, die höchstwahrscheinlich auch Stethatos aus ihm schöpfte<sup>556</sup>. In dieser *Katechese* tritt die Hermeneutik als das Hauptthema auf. Es gibt freilich auch andere Passus, die Alfeyev in seiner angeführten Studie thematisiert und einige mehr, auf die ich verwiesen habe. Symeon thematisiert vor allem in seiner Hermeneutik die Methode; es handelt sich vor allem um eine Gegenüberstellung der Mystik zur philosophischen Methode.

Stethatos verbindet die Allegorese nicht mit sich selbst, wie dies Symeon ständig tut; andererseits muss hervorgehoben werden, dass seine Hermeneutik mit Lehren seiner eigenen Werke verknüpft wird, was ihr indirekt einen individualisierten Charakter gewährt, obwohl Stethatos sich auf die Patristik und die Kanonistik beruft. Diese Ungleichheit zwischen Symeon und Stethatos ist durch die Entwicklungen in der byzantinischen Geistesgeschichte erklärbar, wo die Philosophie als eine autonome Disziplin auf ihre Durchsetzung auf allen Gebieten des Denkens abzielte und die Rhetorik auch eine fundamentale Rolle spielte<sup>557</sup>; Stethatos argumentiert zudem ständig und direkt gegen Philosophen und nicht gegen einen Würdenträger der Kirche, wie Symeon der Neue Theologe gegen Stephanos Synkellos kämpfte. Somit muss er mehr theoretische Konzeptionen, ja sogar rein philosophische Argumente, verwenden.

Bei Symeon kommt die Hermeneutik als Thema der Auseinandersetzung mit den Gelehrten nicht so oft und tief analysiert vor. Die Einführung der Thematik der Hermeneutik durch Stethatos ist eine wichtige Wendung in der Auseinandersetzung zwischen Gelehrten und Mystikern. Beim Thema der Hermeneutik handelt es sich um eine Problematik, die mit Stethatos und seiner Generation nur zusammenhängt, obwohl er bei der Verteidigung seiner Thesen seine Gegner mit den Verleumdern Symeons gleichsetzt und somit sie als Heiligenverleumder erscheinen, wie es mit Symeon geschah<sup>558</sup>.

## 2. 5. Ermunterung zur Überwindung des Buchstaben

Stethatos ermuntert Gregorios<sup>559</sup> den Buchstaben zu überwinden und unter bestimmten Voraussetzungen<sup>560</sup> und Methoden<sup>561</sup> zum geistigen Sinn überzugehen, wobei auf be-

---

<sup>555</sup> Zum kanonischen Argument bei seiner Hermeneutik siehe auch 2. 4. 3. 2.

<sup>556</sup> Siehe 2. 6. 1. 1.

<sup>557</sup> Siehe *Christianisierung/Philosophisierung der Rhetorik* im Abschnitt 4. 1. 1. 1.

<sup>558</sup> Siehe mehr Aspekte dieser Idee in 1. 4. 6.

<sup>559</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 12–14; 5, 13–16; 12, 1–2; 13, 1–2; *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 1–3, 19–22.

stimmte Erfahrungen<sup>562</sup> abgezielt wird, so dass negative Aspekte<sup>563</sup> der Problematik des Literalsinnes bewältigt werden können<sup>564</sup>. Er fundiert diese Ermunterung biblisch<sup>565</sup>.

In der 2. *Zenturie* kann man einen erweiterten biblischen und christologischen Rahmen der Ermunterung feststellen, wo die Spiritualität der φυσικὴ θεωρία und die Beschauung der Logoi (Logologie) zusammenwirken. Es wird gelehrt, dass die Lektüre der Heiligen Schrift den menschlichen Geist (νοῦς) kraft der Begriffe (ἔννοιαι) vom Buchstaben zu den Tiefen des Geistes diejenigen erhöhe, die sich auf der Stufe der φυσικὴ θεωρία befinden; die Lektüre befähige dadurch den Geist, so dass er νοήματα<sup>566</sup> entdecke und erzeuge<sup>567</sup>. Hier kommt die Lektüre in Zusammenhang mit dem Fortschritt des Gläubigen als Faktor vor, der zur Überwindung des Literalsinnes ermuntert und führt<sup>568</sup>. An anderen Stellen erscheint Christus selbst zur Erhebung anregend: Wieder im Zusammenhang mit der Erreichung der φυσικὴ θεωρία ermuntert Jesus zum Aufstieg und erleuchtet den Geist zum Begreifen der Tiefe der Bibel, woraus die Logoi der Seienden beschaut werden<sup>569</sup>. Laut Stethatos tadelt Christus das Insistieren auf dem

---

<sup>560</sup> Siehe den Abschnitt 2. 7.

<sup>561</sup> Christologie, Pneumatologie, Reinigung, Sophiologie, Spiritualität, Gotteswürdigkeit; siehe vor allem im Abschnitt 2. 3.

<sup>562</sup> Geistige Schönheiten und Kontemplationen, Geheimnisse des Himmelreiches, Tiefe Gottes, Tiefe des Geistes, Meditationen der Tugenden, unsichtbare Natur des Buchstaben, Dispositionen der Seele, usw. Siehe den Abschnitt 2. 6.

<sup>563</sup> Übertragung der Schlüpfrigkeit, Sturz, Rhetorik, Schweigen, Überheblichkeit und Aufblähen, Kühnheit, Betrug, Unvermögen zur deutlichen Darstellung, Verlust der Wahrheit. Zu der ganzen Problematik siehe 1. 2. 5.

<sup>564</sup> Siehe auch *Gegen die Juden*, (Darrouzès), 7, 1–2, wo den Juden die Überwindung als Voraussetzung des Verständnisses der Christologie empfohlen wird.

<sup>565</sup> In *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 1–9 verweist er auf *Jo.*, 14: 31 und *Weish.* 23: 1–2. Mehr zur biblischen Fundierung in 2. 4. 1.

<sup>566</sup> Zu diesem Terminus siehe 2. 6. 1. 4.

<sup>567</sup> 2. *Zenturie*, 90, PG 120, 945B. Die φυσικὴ θεωρία wird nicht wörtlich angeführt, aber vorausgesetzt, denn die angeführte Wirkung der Lektüre tritt bei einer dreistufigen Betrachtung des geistigen Lebens an der zweiten Stufe nach der ersten Stufe der Askese und vor der Stufe der mystischen Offenbarungen auf, siehe *a. a. O.*, 945A–C. Blowers, „Interpretation“, S. 193, thematisiert dieses Kapitel kurz im Rahmen seiner Ausführung der Konzeption der monastischen Auslegung; er betrachtet es als Beleg für das Interesse in dieser Hermeneutik an den Bedingungen des Zuganges zu Bedeutungen der Bibel im Rahmen des asketischen Fortschrittes. Burton-Christie, „Word“, S. 78, sieht die Lehre des Stethatos als hermeneutisches Prinzip, bei dem die Bibelauslegung durch einen Kampf um Selbsterkenntnis geprägt wird. Die Fähigkeit zur Bibelauslegung hängt von der Tiefe dieser Erkenntnis ab. Es handelt sich um die Verbindung der Interpretation mit der Spiritualität.

<sup>568</sup> Zu einer ähnlichen Konzeption bei Symeon dem Neuen Theologen siehe 2. 4. 4.

<sup>569</sup> 2. *Zenturie*, 96, PG 120, 949A–949B. Zum Fehlen des Terminus φυσικὴ θεωρία in diesem Passus gilt dasselbe, wie in der Fußnote 567. Hierbei wird allerdings der Terminus θεωρία verwendet.

Literalsinn und auf die Stufe der *πρακτικὴ φιλοσοφία*<sup>570</sup>. Auch dadurch kann man die Einbettung der Bibelstelle, „ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν“<sup>571</sup>, in die biblischen Grundlagen der Ermunterung zur Überwindung des Buchstaben erklären: Die allegorische Konzeption des Stethatos gründet sich auf einer allgemeinen geistigen Erhebung. Stethatos stützt seine eigenen Ermunterungen auf die entsprechenden Gebote Christi.

Ich würde letztlich die Ermunterung auf eine weitere symbolische Konzeption des Stethatos zurückführen, welche die Thematik der geistigen Erhebung im Rahmen der Symbolik der Hierarchie darlegt, sich auf Pseudo-Areopagites stützt und auf die ich mich oben bezog<sup>572</sup>.

## 2. 6 Intendierte Objekte der θεωρία

Worauf zielt nun die θεωρία ab? Durch die anagogische Interpretation und die entsprechende Untersuchung zielt Stethatos auf bestimmte geistige Objekte, das Resultat der Auslegung. Stethatos führt viele in seinen Briefen *An Gregorios* und seinen anderen Werken an.

### 2. 6. 1 Abstrakte Termini und Konzeptionen

#### 2. 6. 1. 1 Διάνοια, νοῦς, πνεῦμα, und andere Termini

Stethatos bedient sich in seiner Auseinandersetzung mit Gregorios folgender Begriffe, die die abgezielten Objekte der θεωρία definieren: *διάνοια*<sup>573</sup>, *νοητά*<sup>574</sup>, *νοῦς*<sup>575</sup>, *πνεῦ-*

<sup>570</sup> A. a. O., 97, PG 120, 949B–C. In den angeführten Kapiteln 96 und 97 allegorisiert Stethatos die biblische Erzählung des Emmausganges, Lk. 24:13–35. Er gründet die angeführte Christologie in *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 17–20 auf 2. Zenturie, 96, PG 120, 949A.

<sup>571</sup> Joh. 14. 31.

<sup>572</sup> Siehe 2. 1. 2.

<sup>573</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 20; 5, 17; *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 2; siehe auch 3. Zenturie, 78, PG 120, 996C; *An den engen Freund* (Darrouzès), 4, 9; *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 5; 47, 14–15; *Halleluja* (Darrouzès), 12, 12. Damit wird vor allem der Zweck eines Passus verstanden, der anhand des Literalsinnes nicht erfasst werden kann. Siehe zu dieser Bedeutung Liddell-Scott, *Lexicon*, S. 405, unter Lemma *διάνοια*: „*thought*, i. e. *intention*, *purpose*“. Bei Stethatos wird sie mit den mystischen Konnotationen der Tiefe des Geistes und der Verborgtheit verbunden, siehe im Folgenden. Zur Verwendung durch Symeon den Neuen Theologen, der als Quelle des Stethatos denkbar ist, siehe z. B. 1. *ethische Rede* 5, 95–96. A. a. O. 6, 151; 13. *ethische Rede*, 22.

<sup>574</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 3.

<sup>575</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 20; siehe auch 2. Zenturie, 70, PG 120, 933C; 97, PG 120, 949B; 3. Zenturie, 57, PG 120, 981D; 78, PG 120, 996C; *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 8; 47, 14–15; *Halleluja* (Darrouzès), 14, 14. Stethatos bedient sich im 70. Kapitel der 2. Zenturie der Phrasen „τὸν νοῦν τὸν ἐγκείμενον ἐν τῇ θεῇ Γραφῇ“ oder etwas variiert im *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 20, „κατὰ τὸν ἐγκείμενον ἐν τούτῳ [τῷ ῥήτῳ G. D.] νοῦν“, die schon bei Origenes anzutreffen sind, *Selecta in Ezechielem*, PG 13, 825A; *Philocalia*, 8. 1; siehe auch Athanasios von Alexandria, *Epistula ad Marcellinum*, 1, PG 27, 12; Gregorios von Nyssa, *In inscriptiones Psalmorum*, I. III. 8. Zur einmaligen Verwendung des Terminus

μα<sup>576</sup>, τὰ νοητὰ τοῦ λόγου κάλλη τε καὶ θεάματα<sup>577</sup>. Der Terminus θεάματα wird in der Patristik mit der Mystik verbunden<sup>578</sup> und ist in der patristischen Hermeneutik im Sinne von geistigen Sinn belegt<sup>579</sup>.

Stethatos bezieht sich in weiteren diesbezüglichen Passus seiner anderen Werke auch auf die Objekte: δύναμις<sup>580</sup>, θησαυροί<sup>581</sup>, νοούμενον<sup>582</sup>. Während νοῦς und διάνοια in den anderen Werken des Stethatos zusammen vorkommen<sup>583</sup>, ist dies in seinen Briefen *An Gregorios* nicht feststellbar, nur einmal taucht eine andere Kombination der Termini auf<sup>584</sup>.

---

im Sinn des Objektes der geistigen Interpretation durch Symeon den Neuen Theologen siehe 6. *ethische Rede*, 175. Zum Terminus νοῦς im Sinn der geistigen Bedeutung in der Patristik siehe Lampe, *Lexicon*, S. 927, unter Lemma νοῦς: „II. sense, meaning of scripture, esp. of non-literal sense [...] of sense of a passage dist. from actual words“, dort auch die patristischen Passus.

<sup>576</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 20; *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 8. Zur patristischen Verwendung des Terminus im gleichen hermeneutischen Sinn siehe Lampe, *Lexicon*, S. 1097, unter Lemma πνεῦμα: „VI. influence, spiritual force [...] B. of spiritual influence [...] 4. of ‘sense’ of a passage of scripture [...] of spiritual opp. literal sense, v. γραφή“, wo auf Origenes verwiesen wird. Der Terminus kommt in diesem Sinn bei Symeon dem Neuen Theologen nicht vor.

<sup>577</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 5–6; *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 6–7. Zu den κάλλη als ein Objekt der geistigen Interpretation siehe auch 2. *Zenturie*, 70, PG 120, 933D.

<sup>578</sup> Lampe, *Lexicon*, S. 615, unter Lemma θεάματα: „B. of objects of mystical contemplation“.

<sup>579</sup> *Ebd.*: „of spiritual sense of scripture“, wo auf Andreas von Kreta verwiesen wird.

<sup>580</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 133, 3 (siehe dazu in *Das Kolophon des Stethatos, die Daten aus seinem Leben und abschließende Betrachtung* im Abschnitt 4. 2. 1); *Halleluja* (Darrouzès), 14, 16–17: „πρὸς τὸ νοεῖν τῶν γεγραμμένων καὶ ψαλλομένων τὴν δύναμιν“. Stethatos muss den Terminus aus Symeon dem Neuen Theologen, 14. *ethische Rede*, 224: „Καὶ σκόπει μοι ἐντεῦθεν τῶν λεγομένων τὴν δύναμιν“, geschöpft haben; siehe auch derselbe, 3. *Zenturie*, 24. Zum Terminus in der Patristik als Sinn von Bibelstellen siehe Lampe, *Lexicon*, S. 391 unter dem Lemma δύναμις: „X. significance, purport [...] A. meaning in gen. [...] of significance of scripture“. Zum Begriff bei Areopagites im Rahmen seiner Hermeneutik siehe Klitenic Wear, Dillon, *Dionysius*, S. 86, 89–92. Siehe auch Maximus der Bekenner, *Questio ad Thalassium* 63, 114–117, 143–148, 274, 282, 296, 328, 375.

<sup>581</sup> 3. *Zenturie*, 78, PG 120, 996B. Der Terminus im gleichen hermeneutischen Kontext ist in der Patristik schon belegt, siehe Lampe, *Lexicon*, S. 652, unter Lemma θησαυρός: „1. treasure [...] of hidden meaning of scripture“, wo auf Origenes verwiesen wird. Die Quelle des Stethatos muss dabei die 24. *Katechese* Symeons des Neuen Theologen sein, wo der Literalsinn abgelehnt wird und der geistige Sinn als θησαυρός bezeichnet wird, siehe *Überschrift*, 11, 18, 28, 31, 37. Siehe dazu Podskalsky, *Theologie*, S. 32. Vgl. auch 34. *Katechese*, 275, 281, 287, 291, 293.

<sup>582</sup> *Halleluja* (Darrouzès), 13, 1; 14, 8–9.

<sup>583</sup> Siehe 2. *Zenturie*, 97, PG 120, 949B: „ἐπὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν διάνοιαν τοῦ λόγου χωρεῖν“; 3. *Zenturie*, 78, PG 120, 996C: „τὸ τὴν διάνοιαν ἐρευνᾶν, καὶ τὸν νοῦν ἀνιχνεύειν“; *Über das Paradies* (Darrouzès), 47, 14–15: „καὶ τὸν νοῦν μὴ δυνηθέντες ἀνιχνεῦσαι ἢ τὴν διάνοιαν τοῦ ῥητοῦ“.

<sup>584</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 20: „ἐπὶ δὲ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν τοῦ ῥητοῦ διάνοιαν“.



### 2. 6. 1. 2 Μυστήρια

Stethatos zitiert in seinem Brief *An Gregorios I* die Bibelstelle *Matth. 13: 11* und spricht somit von „μυστήρια“ als das Ziel der geistigen Interpretation<sup>585</sup>. Damit wird ihre Verborgenheit hervorgehoben<sup>586</sup>. Diese Konzeption spielt eine grundlegende Rolle bei der Auslegung der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ des Stethatos<sup>587</sup>. Der Terminus μυστήριον als Zweck und Objekt der anagogischen Interpretation kommt auch in der Auslegung der liturgischen Riten des Studiosklosters vor<sup>588</sup>.

### 2. 6. 1. 3 Tiefe

Stethatos spricht auch über die Tiefe des Gottes<sup>589</sup>/des Geistes<sup>590</sup>. Darunter wird auch analog die Tiefe der Bibel<sup>591</sup> verstanden. Damit drückt Stethatos seine hermeneutische Auffassung aus, das Verständnis des Sinnes der Texte sei keine einfache Bearbeitung ihrer Oberfläche, sondern verlange eine Vertiefung. Der Sinn befindet sich nicht auf dem, was vor dem Leser als die Oberfläche dargestellt wird. Es handelt sich um eine Konzeption, die in der Patristik belegt ist<sup>592</sup>. Die Konzeption der Tiefe Gottes kommt in den meisten diesbezüglichen angeführten Passus<sup>593</sup> in Kombination mit der Bibelstelle *1. Kor. 2: 10* vor, einer der biblischen Grundlagen der Hermeneutik des Stethatos<sup>594</sup> und

<sup>585</sup> *A. α. O.*, 2, 12–14. Siehe dazu 2. 4. 1.

<sup>586</sup> Zur Konzeption der Verborgenheit des geistigen Sinnes siehe auch *Halleluja* (Darrouzès), 14, 13–14: „μόνον δὲ προσεκτέον τῷ ἐν τῷ ῥητῷ κρυπτομένῳ νοῦ“.

<sup>587</sup> Siehe dazu unten im Abschnitt 3. 3. 1. 1. Symeon der Neue Theologe verwendet den Terminus explizit als Objekt der Auslegung, siehe z. B. 24. *Katechese*, 66.

<sup>588</sup> *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 6, 3, 6; dort verwendet Stethatos für denselben Zweck das Adjektiv μυστικός in Komparativ und Superlativ; *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 9, 1–2: „Ἀλλὰ χρεὼν εἰπεῖν καὶ τῆς δευτέρας τάξεως τὸ μυστήριον“; 10, 1–2: „Τοῦτο οὖν ἐστὶν, ὃ φιλότης, τοῦ διὰ τῶν χειρῶν ἀσπασμοῦ τὸ μυστήριον.“ Siehe auch *Halleluja* (Darrouzès), 14, 9.

<sup>589</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 10, 20–23; siehe auch 3. *Zenturie*, 78, PG 120, 996B.

<sup>590</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 12–13; siehe auch 2. *Zenturie*, 6, PG 120, 901D; 90, PG 120, 945B; 97, PG 120, 949B; 3. *Zenturie*, 8, PG 120, 953B; *Über das Paradies* (Darrouzès), 4, 15–19; *An Niketas Diakonos* (Darrouzès), Zeilen 15–16; *Halleluja* (Darrouzès), 11, 5–6. Zur Pneumatologie in der Hermeneutik des Stethatos siehe mehr in 2. 3. 1. 3. Die Konzeption in der Hermeneutik ist bei Symeon dem Neuen Theologen, 3. *ethischen Rede*, 78–79, 9. *ethische Rede*, 32, 286, zu finden, wo eben die Idee der Tiefe des Geistes als der wahre Sinn einiger Bibelstellen gelehrt wird, weswegen er als Quelle des Stethatos nicht auszuschließen ist. Bei Symeon kommt auch der Terminus βάθος νοημάτων in seiner Hermeneutik vor, siehe z. B. 13. *ethische Rede*, 21; 7. *Katechese*, 157.

<sup>591</sup> 2. *Zenturie*, 96, PG 120, 949A.

<sup>592</sup> Siehe z. B. zu Ioannes Chrysostomos, Papadopoulos, „Χρυσόστομος“, S. 150–151, 153–158, 161–162 und Lampe, *Lexicon*, S. 282, unter dem Lemma βάθος, „3. of recondite or advanced knowledge [...] esp. of spiritual sense of scripture“, wo auf Passus des Origenes, Methodios von Olympos, Ioannes Chrysostomos und Kyrillos von Alexandria verwiesen wird.

<sup>593</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 20–23; siehe auch 3. *Zenturie*, 78, PG 120, 996B.

<sup>594</sup> Siehe 2. 4. 1.

zeigt ihre Herkunft genau aus dieser Bibelstelle. Der Begriff der Tiefe des Geistes besitzt eine zentrale Stelle im Allgemeinen in der Spiritualität des Stethatos und seiner Dogmatik<sup>595</sup>.

### 2. 6. 1. 4 Νοήματα

Stethatos bezieht sich in seinem Brief *An Gregorios I* auf eine Konzeption, die sowohl mit seiner Hermeneutik als auch mit seiner Mystik im Allgemeinen zusammenhängt: Bei der Kritik an denjenigen, die als Anhänger des Literalsinnes bezeichnet werden<sup>596</sup>, tadelt er sie, dass sie keine Sorge um die νοήματα zeigen<sup>597</sup>. In einem anderen Passus werden ebenfalls die νοήματα im Rahmen der Kritik am Literalsinn thematisiert, denn Stethatos lehrt, dass die Lektüre νοήματα hervorbringe und parallel den Geist vom Buchstaben erhebe, der töte<sup>598</sup>.

Der Terminus νόημα als die Bedeutung eines Passus ist schon in der Patristik belegt<sup>599</sup>. Er ist auch in den Werken Symeons des Neuen Theologen<sup>600</sup> aufzufinden, woraus Stethatos ihn höchstwahrscheinlich schöpft. Psellos bedient sich des Terminus bei seinen Interpretationen von Texten<sup>601</sup> im gleichen Sinn wie Stethatos.

Stethatos sieht die νοήματα im mystischen Sinn<sup>602</sup> als ein wesentliches Element der

<sup>595</sup> Siehe z. B. in *Über die Grenzen des Lebens*, passim.

<sup>596</sup> Siehe dazu 1. 2. 1.

<sup>597</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 11–12: „οἷς οὐδεμία τῶν τοῦ πνεύματος ἢ τῶν νοημάτων φροντίς“.

<sup>598</sup> 2. *Zenturie*, 90, PG 120, 945B: Die Lektüre werde den Fortgeschrittenen zum Wein eines göttlichen Kelches [Allegorese des Ps. 103 (104), 15] „τὸν νοῦν ἐπαίρων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ἀποκτίννυντος γράμματος [...] ὅλον γεννητικὸν τε καὶ ἐφευρετικὸν νοημάτων ἀπεργαζόμενος“. Zum Argument des tötenden Buchstabens siehe 1. 2. 5. 3.

<sup>599</sup> Siehe Lampe, *Lexicon*, S. 916, Lemma νόημα, unter 6: „sense of passage“, wo vor allem auf Origenes verwiesen wird. Zu Gregorios von Nyssa siehe Mann, *Lexicon*, Bd. 6 (2007), Lemma νόημα, unter „3. in d. Rede, Darstellung u. Argum.“ und dabei unter „i: im Zush. mit d. Darstellung der Hl. Schrift, einzelner Bücher d. Hl. Schrift“, S. 565–568, dort ähnliche Konzeptionen bezüglich der Verborgenheit und Tiefe des geistigen Sinnes. Zu Chrysostomos siehe den Passus in 2. 3. 2. 4 und derselbe *De mutatione nominum* 4, PG 51, 148; *De Lazaro homilia* 4, PG 48, 1006; *In Genesim homilia* 8, 2, PG 53, 71; *In principium Actorum homilia* 1, 3, PG 51, 71. Es fehlt meines Wissens einer umfassenden Monographie zum Thema in der Patristik; in den Wörterbüchern der Bibelauslegung findet man kein Lemma dazu.

<sup>600</sup> Ich verweise auf die Passus, welche die νοήματα als einen verborgenen Sinn bei der Auslegung darstellen: 2. *ethische Rede*, 2, 3; 3, 2–3; 3. *ethische Rede*, 76; 13. *ethische Rede*, 21; 7. *Katechese*, 157; 15. *Katechese*, 58, 63–64; 26. *Katechese*, 55–56. Ich denke, dass der Passus, a. a. O., 51–59, die Quelle des 2. *Zenturie*, 70, PG 120, 933C–D ist, siehe dazu unten. Siehe auch 9. *ethische Rede*, 30, wo Kritik an den νοήματα der Gelehrten ausgeübt wird. In der 5. *ethischen Rede*, 213–224, 355–392, werden sie allerdings der menschlichen Tätigkeit des Verstandes zugeschrieben und von den mystischen Erfahrungen deutlich unterschieden.

<sup>601</sup> *Theol.* 1. 18, 31; 27, 186, 194; 71, 4, 7; 82, 19.

<sup>602</sup> Siehe im Folgenden.

mystischen Theologie an, die sich von der Theologie der Gelehrten deutlich unterscheidet. Er führt nämlich den Terminus auch bei seiner allgemeineren Auseinandersetzung mit der Gelehrsamkeit an<sup>603</sup> und spricht dabei von ihren besonderen Eigenschaften, die sie als die wahre Theologie ausweisen. Es handelt sich um ihre Tiefe, ihre enorme Kraft<sup>604</sup>, ihren Reichtum<sup>605</sup> und ihre Scharfsinnigkeit (πυκνότης νοημάτων)<sup>606</sup>. Stethatos schreibt diesen Eigenschaften eine Fähigkeit zu, durch die die Gelehrsamkeit des

<sup>603</sup> Siehe 3. Zenturie, 63, PG 120, 988A, wo Stethatos die νοήματα der Gelehrten als eine Falle beschreibt, in der sie fallen. Siehe auch *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 7, 3–4. Stethatos erklärt dort, warum er nur die zwei von den drei Eigenschaften des Körpers in seiner Schrift *Über die Seele* (Darrouzès), Abschnitt 64, erläutert hat. Seine Beschäftigung mit den νοήματα habe dazu geführt, dass er die dritte körperliche Eigenschaft nicht thematisiert habe: „τῷ λόγῳ διέδραμε περὶ τὰ νοήματα ἀσχολουμένῳ.“ Stethatos stützt sich in seiner Schrift *Über die Seele* auf *Expositio fidei*, 26, 86–90. Siehe auch Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, S. 126, im textkritischen Apparat. Es ist interessant, dass die Thematisierung der dritten Eigenschaft (τομή) auch im Text der kritischen Edition der *Expositio fidei* nicht vorhanden ist, während sie im Text in der Edition der PG, 94, 928B, vorkommt. Wahrscheinlich wollte Stethatos die Lücke nicht ausfüllen und dem Text des Ioannes treu bleiben. Er, *Über die Seele* (Darrouzès), 64, 2; 65, 1, bezeichnet die Lehre über die körperlichen Eigenschaften als eine Lehre der Philosophie. Die Quelle des Ioannes ist dabei tatsächlich Nemesios von Emesa, *De natura hominis*, 1. 48. Dies zeigt, dass die Bezugnahme des Stethatos auf die νοήματα in seinem Brief *An Niketas Synkellos III* eine Gegenüberstellung einer mystischen Konzeption der philosophischen Lehren impliziert. Stethatos betrachtet die exakte Darlegung dieser Lehre als eine Beschäftigung mit sekundärer Bedeutung im Vergleich zur Beschäftigung mit den νοήματα.

<sup>604</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 78, 2–5: „ἐντυγχάνει [Stephanos Synkellos] τοῖς βαθυτάτοις τοῦ ἁγίου νοήμασιν, ὅρᾳ [...] τῶν νοημάτων τὴν δύναμιν ἐν σφοδρότητι“. Siehe auch *a. a. O.*, 94, 16. Die Tiefe der νοήματα bleibt der Rationalität unzugänglich, *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 46, 13; dabei meint Stethatos die theologischen Konzeptionen in seinem Werk.

<sup>605</sup> *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 7, 109.

<sup>606</sup> *Ebd.*; *Vita Symeonis* (Hausherr), 37, 13; Stethatos sagt dabei deutlich, dass Symeon seine Reden, entweder die exegetischen oder einfach die theologischen und ethischen, mit Scharfsinnigkeit von νοήματα verfasste; siehe auch *a. a. O.*, 77, 9–10. Zur Übersetzung des Terminus πυκνότης durch Scharfsinnigkeit siehe Liddell-Scott, *Lexicon*, S. 1553, unter „III. metaph. [...] shrewdness“. So übersetzt auch Greenfield, *Life*, S. 81, 177, den Terminus in den angeführten Passus. Ich würde im ersten Fall seiner Übersetzung der νοήματα durch „understanding“ nicht zustimmen. Im zweiten Fall übersetzt er m. E. richtiger durch „thoughts“, obwohl es sich um einen hauptsächlich mystischen und nicht bloß kognitiven Terminus handelt, der sich in der Tätigkeit des Verstandes einschränken würde. Bei Hausherr, Horn, *Vie*, S. 51, kommt „aux pensées vigoureuses“ und *a. a. O.*, S. 107, „par la vigueur des ses pensées“ entsprechend vor. Zum Terminus πυκνότης in Bezug auf die theologische Rede Symeons, welche die Gegner bei seinem Prozess besiegt, siehe auch *Vita* (Hausherr), 94, 20: „τὴν τοῦ λόγου πυκνότητά“, der Greenfield, *a. a. O.*, S. 217 durch „the force of Symeon’s statement“ und Horn, *a. a. O.*, S. 131 durch „la vigueur des ces raisons“ übersetzen. Stethatos verwendet den Terminus zur Bezeichnung der Reden Symeons im Allgemeinen, siehe *Vita Symeonis* (Hausherr), 21, 10–11; 94, 20.

Stephanos Synkellos bei seiner Auseinandersetzung mit Symeon dem Neuen Theologen besiegt wird. Er setzt sie der Rhetorik entgegen, obwohl die πυκνότης als Terminus der rhetorischen Literatur und der Kritik des Stils angehört<sup>607</sup>. Die Frage ist allerdings nicht auszuschließen, inwiefern Stethatos bewusst im Hintergrund genau der rhetorischen Tradition des Terminus Symeon als den eigentlichen Rhetor darstellen will, der als Mystiker den weltlichen Rhetoren überlegen ist. Diese Eigenschaften kommen in den angeführten Passus Symeons und des Psellos nicht vor. Ich kann dabei eine Bearbeitung und Erweiterung der Konzeption des Stethatos feststellen, die auf seine erhöhten Bedürfnisse zur Auseinandersetzung mit den Gelehrten zurückzuführen ist<sup>608</sup>.

Der Terminus kommt auch in der Spiritualität des Stethatos vor<sup>609</sup>, wie auch die Konzeption der νοερά ἐργασία<sup>610</sup>; die νοήματα werden auch bei der dritten Stufe der μυστικὴ θεολογία empfangen<sup>611</sup>; sie hängen zudem mit den mystischen Visionen<sup>612</sup> und den Offenbarungen der Geheimnisse Gottes<sup>613</sup> zusammen.

Dieser Terminus steht im Zentrum der Hermeneutik des Stethatos. Niketas begründet die Fähigkeit der hermeneutischen Untersuchung der νοήματα anthropologisch und moralisch: Die φρόνησις wird dabei als der geistige Himmel der Seele allegorisiert, wo die νοήματα als die Sterne dieses Himmels allegorisiert werden<sup>614</sup>. Somit könne man die

<sup>607</sup> Siehe z. B. Hermogenes, *De ideis*, 2. 10, S. 382.

<sup>608</sup> Siehe mehr dazu in 4. 2. 2.

<sup>609</sup> Siehe *Erotapokriseis*, 4 (die θεωρία der Logoi der Seienden füllt die Seele mit νοήματα, wodurch der Geist „ἀναβάσεις ἐν τῇ καρδίᾳ [...] διατίθεται“); 1. Zenturie, 42, PG 120, 869D–872A; 45, PG 120, 872B; 48, PG 120, 873A; 49, PG 120, 873A; 2. Zenturie, 64, PG 120, 932B; *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 10, 154. Zur Konzeption in der niptischen Theologie des Euagrios siehe Corrigan, *Evagrius*, S. 78–82; Tobon, *Apatheia*, S. 147–152.

<sup>610</sup> 3. Zenturie, 39, PG 120, 972A–B: Die gotteswürdigen νοήματα quellen wie Flüsse aus einer Quelle im geistigen Paradies, als Wirkung der νοερά ἐργασία. Dabei wird auch die Stufe der φυσικὴ θεωρία vorausgesetzt. Zum Quellen der νοήματα aus dem gereinigten Geist des Menschen siehe auch 1. Zenturie, 1, PG 120, 852A. Flory, *Transforming*, S. 82, Anm. 156, meint, dass Stethatos in diesem Kapitel „argues for a [...] linking of interpretation and writing to the mediate stage of spiritual progress (illumination).“ Man könnte dieses Kapitel als Beleg der Hermeneutik des Stethatos m. E. nur indirekt durch die Bezugnahme auf die νοήματα annehmen. Zur Einbettung der νοήματα in die Konzeption des geistigen Paradieses und seine geistige Schau siehe auch *Über das Paradies* (Darrouzès), 27, 4, wo Stethatos das Paradies durch die Seele allegorisiert. Siehe zur νοερά ἐργασία den Abschnitt 3. 4. 5.

<sup>611</sup> 3. Zenturie, 52, 980B–C; 53, PG 120, 980D, wo wieder auf die Schau im geistigen Paradies Bezug genommen wird: Die νοήματα werden als ein Hilfsmittel zur Vertiefung in die θεωρία des Seienden verstanden. Stethatos allegorisiert die Nahrung durch die Pflanzen mit dem Empfang der νοήματα. Siehe auch *Über das Paradies* (Darrouzès), 55, 8.

<sup>612</sup> Siehe 2. Zenturie, 61, PG 120, 929C, wo die Hervorbringung der νοήματα im Rahmen der Mystik der Visionen thematisiert wird.

<sup>613</sup> 3. Zenturie, 52, PG 120, 980B; 83, PG 120, 997D–1000B.

<sup>614</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 27, 9–12. Vgl. dazu 2. Zenturie, 67, PG 120, 933A. Hierbei bezieht sich Stethatos auf die biblische Lehre der Schöpfung der zwei Himmel, *Gen.* 1: 1–8; 14–19, wo die Sterne, Mond und Sonne sich im zweiten Himmel („στερέωμα“) befinden.

Seele als eine zweite größere Welt betrachten. Die νοήματα befinden sich demnach a priori in der Seele des Menschen<sup>615</sup>. Ich denke allerdings, dass die Konzeption der νοήματα auch mit 2. Kor. 10: 5 zusammenhängt<sup>616</sup>, wo Paulus über die Gefangennahme jedes Gedankens im Gehorsam Christi und des Geistes lehrt. Die anthropologische Begründung der νοήματα kann man auch bei der Lehre des Stethatos über die Sinne der Seele feststellen<sup>617</sup>.

Stethatos belegt νόημα in seiner Hermeneutik allerdings auch mit einem eher mystischen Sinn: Bei der geistigen Interpretation während der Lektüre oder des Gesanges der Texte, die mit dem geistigen Fortschritt auf die Stufe der φυσική θεωρία zusammenhängt, werden im Geist des Menschen νοήματα hervorgebracht, die das Wesen der mystischen Auslegung seien. Durch sie werde die Seele erleuchtet und gereinigt und könne höher aufsteigen (ἀναβάσεις)<sup>618</sup>. Stethatos verbindet die νοήματα mit seiner Konzeption der θεωρία auch in seinem Brief *An Niketas Diakonos*<sup>619</sup>.

Stethatos bettet diese Konzeption, wie angeführt<sup>620</sup>, in seine Argumentation gegen die Hermeneutik der Philosophen ein. Man muss auch folgende Gedanken hinzufügen: Die νοήματα der Mystiker werden durch die Gegner verdreht und umgestürzt<sup>621</sup>. Der Literalsinn als κατ' αἴσθησιν λόγος<sup>622</sup>, nämlich als das Wort, das durch die philosophische und rhetorische Untersuchung bearbeitet wird, wird durch die Verwendung von banalen Gedanken als Geschwätz charakterisiert<sup>623</sup>. Stethatos bedient sich dabei eines Passus Philons<sup>624</sup> und paraphrasiert ihn, so dass statt „κοινότητι τῶν ὀνομάτων“ des Originals „τῇ τῶν νοημάτων κοινότητι“ erscheint<sup>625</sup>. Er kommt im Kontext seiner Argumentation gegen den Buchstaben, was seine deutliche Einbettung in die Hermeneutik nachweist. Der Passus „τοῦ περιλαλοῦντος τοὺς σφαλλομένους τῇ τῶν νοημάτων κοινότητι“<sup>626</sup> kommt in der georgischen Übersetzung Arsens von Iqaltoeli nicht vor<sup>627</sup>.

---

Dann ist φρόνησις genau dieser zweite geistige Himmel und die νοήματα seine Sterne. Siehe auch 3. Zenturie, 49, PG 120, 977A–C, mit Tsames, *Τελείωσις*, S. 99; dabei kommen die νοήματα allerdings nicht vor.

<sup>615</sup> Siehe mehr zu dieser Allegorese in 2. 4. 2 und in *Aktivität und Passivität bei der Untersuchung* im Abschnitt 2. 3. 2. 3.

<sup>616</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 10–12. Siehe zu den biblischen Grundlagen seiner Hermeneutik und weiteren Passus mit der Bibelstelle in 2. 4. 1.

<sup>617</sup> 1. Zenturie, 11, PG 120, 856C–D, das zusammen mit a. a. O. 10, PG 120, B–C zu lesen ist.

<sup>618</sup> 2. Zenturie, 70, PG 120, 933C–D; 90, PG 120, 945B. Zum Terminus ἀναβάσεις im Rahmen der Hermeneutik des Stethatos siehe 2. 3. 1. 1. Zum Zusammenhang der ἀναβάσεις mit den νοήματα in der Mystik des Stethatos siehe auch 2. Zenturie, 87, PG 120, 944B.

<sup>619</sup> *An Niketas Diakonos* (Darrouzès), Zeilen 19–20.

<sup>620</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 11–12.

<sup>621</sup> 3. Zenturie, 78, PG 120, 996C. Siehe zu diesem Thema in 1. 2. 1.

<sup>622</sup> Siehe zu diesem Terminus in 1. 2. 4. 2.

<sup>623</sup> Siehe mehr dazu in *Geschwätz, Banalität* im Abschnitt 1. 2. 5. 2.

<sup>624</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 72.

<sup>625</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 3–5: „Ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κατ' αἴσθησιν ἀπαναστάς λόγου, τοῦ περιλαλοῦντος τοὺς σφαλλομένους τῇ τῶν νοημάτων κοινότητι“. Hervorhebung G. D.

<sup>626</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 29, 4–5.

Es wird angenommen, dass die Übersetzung Arsens dem Archetypus des Stethatos näher steht als die griechischen Texte, die uns zur Verfügung stehen, die auf eine neue Fassung zurückgeführt werden, die Stethatos selbst anfertigte<sup>628</sup>. Sowohl die Hinzufügung des Passus als auch dieser bewusste Ersatz des Stethatos zeigen uns, dass er den Terminus νοήματα für sein hermeneutisches Denken für sehr wichtig ansah.

Man muss nach Stethatos auch die φυσικὰ νοήματα, d. h. die menschlichen natürlichen Gedanken<sup>629</sup> verlassen und sich an den übernatürlichen νοήματα orientieren, um seine Abhandlung *Über die Hierarchie* lesen und verstehen zu können, deren Inhalt nicht aus seinen eigenen νοήματα, sondern aus den Ideen des Pseudo-Areopagites bestehe<sup>630</sup>. Stethatos fordert mithin eine besondere Qualität für die νοήματα und unterscheidet zwischen den mystischen νοήματα seiner Hermeneutik und denen des Literalsinnes oder der einfachen Vernunft. Erstere werden als eine Offenbarung und nicht als Wirkung der Tätigkeit des Verstandes betrachtet. Durch die letzteren kann man den tieferen Sinn der Bibel oder der theologischen Abhandlungen nicht interpretieren und begreifen. Damit meint er nicht nur die einfache, sondern auch und hauptsächlich die wissenschaftliche Tätigkeit der Vernunft, wie sie in seiner Epoche durch die Gelehrten ausgeübt wurde.

Obwohl, wie angeführt, der Terminus in der Hermeneutik der Patristik schon belegt ist, erweist er sich bei Stethatos als eine besondere Konzeption: Es handelt sich um das distinktive Merkmal, das die Sinngehalte der Interpretationen der Mystiker von denen der Philosophen unterscheidet<sup>631</sup>, und somit bei Stethatos zum Leitwort gegen die Verabsolutierung der Gelehrsamkeit wird.

### 2. 6. 1. 5 Ἑννοιαί

Der Terminus νοήματα, den ich anhand des 70. Kapitels der 2. Zenturie<sup>632</sup> im vorigen Abschnitt thematisierte, hängt mit einem weiteren Terminus im selben Kapitel zusammen, den ἑννοιαί. Dabei handelt es sich nicht um die φυσικαὶ ἑννοιαί, deren Konzeption ich schon behandelt habe<sup>633</sup>, doch hängen sie auch mit ihnen sehr eng zusammen, wie ich im Folgenden zeige.

Stethatos lehrt in seinem 70. Kapitel, dass man bei der Untersuchung des geistigen Sinnes der Bibel während des Gesanges den Weg der νοήματα daraus empfangt, die „ἐκ

---

<sup>627</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 132–133 [=Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 166].

<sup>628</sup> Raphava, „Translations“, S. 246; Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 400; dieselben, „Epistles“, S. 105, 106, dort auch weitere Literatur. Siehe mehr dazu in *Bemerkungen zu den Thesen von Ostrovsky-Raphava* im Abschnitt 4. 2. 2. 1.

<sup>629</sup> Siehe zu dieser Konzeption mehr in 1. 4. 5.

<sup>630</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 5, 2–12.

<sup>631</sup> Siehe z. B. die deutliche Entgegensetzung der νοήματα der Mystiker der ἀκολουθία τῶν λογισμῶν der Gelehrten bei der Interpretation in 3. Zenturie, 78, PG 120, 996B–C. Als einen parallelen Passus könnte man freilich den schon angeführten aus Ioannes Chrysostomos, *In Genesim homilia* 37, PG 53, 341–342 betrachten, siehe 2. 3. 2. 4.

<sup>632</sup> 2. Zenturie, 70, PG 120, 933C–D.

<sup>633</sup> 1. 4. 5.

θεοπρεπῶν ἐννοιῶν“ verursacht seien. Er sieht nämlich ἐννοιαὶ und νοήματα in einem Kausalverhältnis<sup>634</sup>. Burton-Christie kommentiert das 70. Kapitel und schreibt, dass Niketas nicht deutlich sage, was er genauer durch die Termini θεοπρεπεῖς ἐννοιαὶ meint. „But they are suggestive of the deep and abiding sense of God’s presence that readers of the Philokalia sought and sometimes found.“<sup>635</sup>

Ich habe auch im vorigen Abschnitt auf Symeon den Neuen Theologen als Quelle dieses Passus verwiesen<sup>636</sup>. Im Text Symeons fehlt allerdings der Terminus ἐννοιαὶ<sup>637</sup>. Hier handelt es sich um eine bewusste Hinzufügung des Stethatos, denn bei ihm ist der Terminus sehr wichtig. Er will ihn den φυσικαὶ ἐννοιαὶ der Hermeneutik der Philosophen entgegensetzen, genau wie er die νοήματα den φυσικὰ νοήματα gegenüberstellt. Man kann dies bei seiner allgemeinen Auseinandersetzung mit den Gelehrten feststellen, wo der Terminus als eine Voraussetzung der Lektüre der *Hymnen* Symeons des Neuen Theologen erscheint<sup>638</sup>. Es ist vielleicht kein Zufall, dass der Terminus als Objekt der Meditation der Fortgeschrittenen auf der Stufe der φυσικὴ θεωρία vorkommt<sup>639</sup>, eine Methode, die bei Stethatos der philosophischen Methode der Intellektuellen entgegengesetzt wird. Stethatos verbindet den Terminus auch mit seiner Allegorese des Paradieses, wo die ἐννοιαὶ als seine Früchte und die Kultivierung, Speise und Arbeit daran als die Meditation darüber interpretiert werden<sup>640</sup>, eine Konzeption, die auch mit der φυσικὴ θεωρία zusammenhängt. Beide Konzeptionen, ἐννοιαὶ und

<sup>634</sup> Die Idee der Erhebung der Seele durch die ἐννοιαὶ bei der Interpretation trifft man auch in der 2. Zenturie, 90, PG 120, 945B: „καὶ ἐξιστῶν αὐτοὺς τῇ δυνάμει τῶν ἐννοιῶν“; hierbei tauchen die ἐννοιαὶ bei der Lektüre der Bibel durch die Fortgeschrittenen auf.

<sup>635</sup> Burton-Christie, „Word“, S. 82.

<sup>636</sup> 24. *Katechese*, 51–59.

<sup>637</sup> A. a. O., 54–57: „ἐν αὐτῇ τῇ στιχολογίᾳ καὶ ἐν τοῖς τροπαρίοις οἷς ψάλλεις, τρέφεται σου ἡ ψυχὴ, ἀναδεχομένη τὰ τούτων θεῖα νοήματα πρὸς ἑαυτήν, καὶ ἀναβιβάζεται σου ὁ νοῦς διὰ τῶν λεγομένων πρὸς τὰ νοητά“.

<sup>638</sup> *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 15, 222–228: „Οἱ γοῦν πρὸς θεωρίαν ἐκ φιλοσόφου πράξεως ἀναδραμόντες καὶ εἰς **βάθος θεολογικῶν ἐννοιῶν** ἀνελθόντες πίστει πρὸς ταῦτα τὴν τῆς ψυχῆς ἔρευναν δότωσαν, καὶ πολλὴν αὐτόθεν, εὖ οἶδα, τρυγῆσουσι τὴν ὠφέλειαν· οἱ δέ γε λοιποὶ, ὧν ὁ νοῦς εἰς πολλὰς ἐτερότητας διεσκέδασται καὶ σκότει ἀγνωσίας ἐξόφωται, οἱ μὴδὲ ὅ τί ποτέ ἐστι πρᾶξις καὶ θεωρία καὶ θείων ἀποκάλυψις μυστηρίων εἰδότες, τῆς ἀναγνώσεως τῶν ἐνταῦθα γεγραμμένων ἀλλοτριούσθωσαν“, Hervorhebung G. D. Hier wird auch die Konzeption der Tiefe, die Askese der Philosophie und die Untersuchung im niptischen Sinn der Mannigfaltigkeit des Geistes der Gelehrten entgegengesetzt, was die Annahme der Einbettung des Terminus ἐννοιαὶ in die Auseinandersetzung mit den Philosophen untermauert. Siehe zu diesem Passus auch Koder, *Hymnes*, Bd. 1, S. 127, Anm. 4; S. 128, Anm. 1.

<sup>639</sup> 1. Zenturie, 94, PG 120, 896C: „ταῖς ἐννοίαις τῆς φυσικῆς θεωρίας ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐμμελετῶν τοῦ Θεοῦ“. Stethatos spricht hier genauer über die ἐννοιαὶ als ein Mittel zum Kampf gegen die Versuchungen.

<sup>640</sup> 1. Zenturie, 33, PG 120, 868A–B; *Über die Seele* (Darrouzès), 51, 5; *Über das Paradies* (Darrouzès), 13, 6; Zusatz in der Schrift *Über das Paradies* (Chrestu), S. 158.

νοήματα, gehören zur selben These des Stethatos über die Überlegenheit der mystischen Erfahrung und Auslegung.

### 2. 6. 1. 6 Logoi

Zu den intendierten Objekten der geistigen Interpretation zählt Stethatos auch die Logoi der Seienden. Er erwähnt dabei auch die Wesen der Seienden: „καὶ τὸν νοῦν αὐτῶν διανοίγει εἰς τὸ συνιέναι τὸ βάθος τῶν θείων Γραφῶν, κακεῖθεν τὰς φύσεις καὶ τοὺς λόγους κατοπτεῦσαι τῶν ὄντων“<sup>641</sup>. Die Logologie des Stethatos ist mit seiner Lehre über die zweite Stufe der geistigen Vervollkommnung, der φυσικὴ θεωρία, und im Allgemeinen mit der Spiritualität verknüpft<sup>642</sup>. Stethatos sieht die Erläuterung der Logoi als eine Fähigkeit der Sinne der Seele und begründet sie mithin anthropologisch<sup>643</sup>. Auch die Logoi selbst sind anthropologisch begründet, denn sie gehören zum Sein des Menschen<sup>644</sup>. Nach Tsames<sup>645</sup> ist bei Stethatos die Erkenntnis der Seienden, mithin der Logoi, vor allem pneumatologisch-mystisch als eine Gabe des Heiligen Geistes und nicht als eine Errungenschaft des menschlichen Verstandes gemeint; dabei kann man eine Zusammenarbeit beider Elemente annehmen, wobei die Reinigung des Verstandes auf jeden Fall vorausgesetzt wird.

### 2. 6. 1. 7 Γνωσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων

Ich habe im Abschnitt über die θεωρία als φιλοσοφία die Verwendung der Termini θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πράγματα bei der Interpretation durch Stethatos thematisiert. Es handelt sich um eine der Definitionen der Philosophie, deren Objekte die θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πράγματα genannt werden<sup>646</sup>. Stethatos betrachtet die Themen der Interpretation als Themen der Philosophie.

Diese Terminologie kommt auch bei seiner Festlegung der intendierten Objekte der Interpretation vor, wo die geistige Interpretation verteidigt wird; er wirft den Anhängern des Literalsinnes vor, sie zeigten keine Sorge für die göttlichen Dinge, womit er die analogische Interpretation meint<sup>647</sup>. In seiner Schrift *Halleluja* wird sie vollkommen

<sup>641</sup> 2. Zenturie, 96, PG 120, 949A. Zum Terminus λόγοι τῶν ὄντων siehe oben, 2. 4. 2. Symeon der Neue Theologe verwendet den Terminus in *1. theologische Rede*, 198.

<sup>642</sup> Siehe z. B. *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 2, 33; 1. Zenturie, 41, PG 120, 869C–D; 2. Zenturie, 36, PG 120, 916C; 3. Zenturie, 43, 973B (Bezugnahme auf die φωτιστική, das Äquivalent der φυσικὴ θεωρία); *Vita Symeonis* (Hausherr), 29, 2–3; *Erotapokriseis*, 4; *Über die Seele* (Darrouzès), 52, 6–7; *Über das Paradies* (Darrouzès), 5, 15–16; Zusatz in der Schrift *Über das Paradies* (Chrestu), S. 158; *Hypotyposis*, 303–304.

<sup>643</sup> 1. Zenturie, 11, PG 120, 856C–D. Siehe den Text in 2. 4. 2.

<sup>644</sup> 3. Zenturie, 10, PG 120, 958D–960A; *Über die Seele* (Darrouzès), Abschnitt 18, vor allem Zeilen 11, 13. Stethatos gründet diese Ansicht auf der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Siehe dazu auch Tsames, *Τελείωσις*, S. 102–103.

<sup>645</sup> A. a. O., S. 102–104.

<sup>646</sup> Siehe mehr dazu 2. 3. 2. 1.

<sup>647</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 12–15: „τοῖς δὲ γε λοιποῖς, οἷς λόγος οὐδεὶς τῶν θείων πραγμάτων ἐστὶ [...] πλέον τῶν ὁρωμένων φαντασθῆναι μὴ δυναμένοις“.



mit dem Ziel der anagogischen Interpretation identifiziert:

„μόνῳ δὲ προσεκτέον τῷ ἐν τῷ ῥητῷ κρυπτομένῳ νοῦ, ἵνα καὶ συνεργοῦν ἔξομεν τὸ Πνεῦμα [...] πρὸς τὸ νοεῖν τῶν γεγραμμένων καὶ ψαλλομένων τὴν δύναμιν, ὡς ἂν τῷ φωτὶ αὐτοῦ ὁδηγούμενοι εἰς τὴν γνῶσιν τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων [...]“<sup>648</sup>

Das Ziel der geistigen Interpretation ist die Philosophie selbst, womit wie angeführt<sup>649</sup> die Mystik gemeint wird.

#### 2. 6. 1. 8 Theologie

Man muss auch einen wichtigen Terminus des Stethatos heranziehen, der als das höchste diskutierte Objekt der anagogischen Interpretation vorkommt, nämlich die *θεολογία*. Er spricht bei seiner Interpretation der liturgischen Phrase „ἀλλ’ ἔνευεν ἀλληλούϊα“ in der Schrift *Halleluja* über „τὸ νοούμενον ἡμῖν ἐντεῦθεν τῆς θεολογίας μυστήριον“<sup>650</sup>. In dieser Schrift plädiert er ständig für die theologische Tiefe der Bedeutung der Phrase, indem er schreibt, dass die Studiten die Phrase „θεολογοῦντες“ singen<sup>651</sup>. In der Fortsetzung sagt er explizit, dass der geistige Sinn der Phrase eine Theologie sei:

„κατὰ δὲ τὸ νοούμενον καὶ τὴν διάνοιαν τοῦ ῥητοῦ, ὡς ἡμεῖς ψάλλοντες αἰχμαλωτίζομεν πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ, ἔστι θεολογία τὸ εἰρημένον [...]“<sup>652</sup>

Dabei beruft sich Stethatos auf 2. Kor. 10: 5, eine seiner wichtigsten biblischen Grundlagen seiner Hermeneutik<sup>653</sup>, was die Einbettung des Terminus *θεολογία* in die Hermeneutik besser erläutert. Die *θεολογία* ist eines der wichtigsten Themen des Stethatos. Darunter versteht er nicht nur die Dogmen<sup>654</sup>, sondern auch die allgemeine Fähigkeit, sich über Gott zu äußern. Sie ist vor allem in seiner *Vita Symeonis* feststellbar, wo sie sehr oft der weltlichen Bildung gegenübergestellt wird<sup>655</sup>. In der Hermeneutik befindet sie sich am Ende des hermeneutischen Vorganges, als sein Ziel. Die Bezugnahme auf den Terminus *θεολογία* im Werk *Halleluja* könnte eine Anspielung der angeführten Auseinandersetzung zwischen Gelehrten und Mystikern sein, was die

<sup>648</sup> *Halleluja* (Darrouzès), 14, 13–18.

<sup>649</sup> 2. 3. 2. 1.

<sup>650</sup> *Halleluja* (Darrouzès), 14, 9.

<sup>651</sup> A. a. O., 11, 7.

<sup>652</sup> A. a. O., 12, 11–14.

<sup>653</sup> Siehe 2. 4. 1.

<sup>654</sup> Siehe dazu 2. 6. 2. 2.

<sup>655</sup> Siehe z. B. *Vita Symeonis* (Hausherr), 36, 13–15: „διὰ τοῦτο καὶ ἀμαθὴς ὢν πάντα τῶν θύραθεν μαθημάτων, ὡς ὁ ἡγαπημένος ἐθεολόγει καὶ τὰ τῆς θεολογίας ὅλαις νυξὶν ἀνετάττετο.“ Stethatos erzählt im Abschnitt von einer der Lichtvisionen Symeons, wo er mystische Offenbarungen empfing. Siehe auch *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 1, 2; 2, 38; 14, 212; 16, 244, wo die *θεολογία* in einem mystischen Rahmen und einem Arkanprinzip angesehen wird. Siehe auch *Über das Paradies* (Darrouzès), Abschnitte 55, 56 mit Pereira, „Beholding“, S. 56–57.

Hypothese untermauern würde, dass Stethatos mit seinen liturgischen Abhandlungen gegen Gelehrten und nicht Leute der Kirche argumentiert<sup>656</sup>.

### 2. 6. 1. 9 Die Terminologie des Pseudo-Areopagites

Stethatos bezieht sich auch auf die Symbolik des Pseudo-Areopagites, um seine Auffassung über die Ziele der geistigen Interpretation darzustellen. In einem Passus seiner Schrift *Über die Hierarchie*<sup>657</sup>, den ich schon angeführt habe<sup>658</sup>, zitiert er aus *De ecclesiastica hierarchia*<sup>659</sup>, wo über die ἀναγωγή der Symbole gelehrt wird, worunter auch die Bibel mitgezählt wird. Die Symbole dienen der sinnlichen Darstellung der Objekte, welche die Engel direkt beschauen, gemäß der Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen, der durch sinnliche Bilder, durch Vielfalt, Menge, menschliche Vorstellungen und sinnliche Dinge die Welt wahrnimmt. Man solle allerdings die Materialität überwinden und dadurch die geistigen Objekte kontemplieren. Darunter zählt Pseudo-Areopagites und mit ihm Stethatos: „ὑπερουράνια“, „συνεπτυγμένον“, „θεῖα“, „ἄλλα“, „ὑπερούσια“<sup>660</sup> und „νοητά“<sup>661</sup>. Ähnliche Termini tauchen in einem weiteren Passus derselben Schrift des Stethatos auf, wo wiederum die Symbolik der Bibel thematisiert wird und Pseudo-Areopagites zitiert wird<sup>662</sup>: „νοητά“<sup>663</sup>, „θεῖα θεάματα“<sup>664</sup>.

### 2. 6. 2 Konkretere Termini und Konzeptionen

In den Briefen des Stethatos *An Gregorios* und in anderen Werken kann man feststellen, was er anhand der angeführten Termini der intendierten Objekte konkreter meint. Dabei sind Themen aus vielen Feldern der Theologie festzustellen.

#### 2. 6. 2. 1 Moralische-niptische Objekte

Bornert hat, wie bereits angeführt<sup>665</sup>, die Gattung der symbolischen Interpretation in den liturgischen Auslegungen des Stethatos festgestellt, die auf die Entdeckung moralischer

---

<sup>656</sup> Siehe zu dieser Problematik 1. 4. 3. Siehe auch 3. Zenturie, 44, PG 120, 973C–D mit Abschnitt 2. 1. 2 zur Verbindung der Problematik des echten Theologen mit der Hermeneutik.

<sup>657</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 10, 12–21.

<sup>658</sup> Siehe in 2. 1. 2.

<sup>659</sup> *De ecclesiastica hierarchia*, I, 5, S. 67–68.

<sup>660</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 10, 13–14.

<sup>661</sup> *A. a. O.*, 10, 20. Den Terminus verwendet Stethatos auch in seinem Brief *An Gregorios I*, siehe oben in diesem Abschnitt.

<sup>662</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 14, 3–4; 12–15; im letzten Passus wird *De coelesti hierarchia* I. 3, S. 9 zitiert.

<sup>663</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 14, 4, 13.

<sup>664</sup> *A. a. O.*, 14, 4.

<sup>665</sup> 2. 3. 1. 6.

Lehren abzielt<sup>666</sup>. Ich werde diese These im Folgenden in den gesamten Werken des Stethatos überprüfen.

Man muss zunächst einige Termini heranziehen, die diese moralische-asketische-niptische Dimension der intendierten Objekte der geistigen Interpretation belegen. Im Brief *An Gregorios I* verwendet Stethatos den Terminus τὰ κατὰ τὰς ἀρετὰς θεωρήματα<sup>667</sup>. Der Terminus θεώρημα bedeutet in der patristischen mystischen Hermeneutik „object of contemplation; of scriptural passages, as patient of myst. interpretation“<sup>668</sup>. Stethatos schöpfte ihn allerdings, wie ich dargestellt habe, aus Philon<sup>669</sup>. Es handelt sich um einen der wichtigsten Termini des Stethatos, der mit der θεωρία zusammenhängt und seine mystische Auffassung der Interpretation hervorhebt. Die Ergänzung des Terminus θεώρημα durch die Phrase „κατὰ τὰς ἀρετὰς“ lässt m. E. keinen Zweifel, dass Stethatos damit die praktischen, asketischen Ideen meint, d. h. eine Tugendlehre, die durch die geistige Interpretation gesucht werden soll.

Ein weiterer wichtiger diesbezüglicher Terminus, den Stethatos in seinen Briefen *An Gregorios* und anderen Schriften verwendet, lautet „τρόποι ψυχῶν“.<sup>670</sup> Der Terminus τρόποι ψυχῆς ist philonisch<sup>671</sup>, wie ich oben kurz dargestellt habe<sup>672</sup>; ich werde hierbei einen weiteren Passus des Stethatos anführen, der einen anderen Philons paraphrasiert, wo der Terminus auch vorkommt. Stethatos ermuntert nämlich Gregorios in seinem Brief *An Gregorios IV*:

„Ἀλλὰ μάθε μοι **τρόπους ψυχῶν ἐρευνᾶν καὶ μὴ σωμάτων μορφάς**, τῆς θείας Γραφῆς αἰεὶ τε τῆς διανοίας καὶ μὴ τοῦ ῥητοῦ τῶν λόγων ἀντέχεσθαι, ὥς αὐτοῖς τε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πατράσι δοκεῖ ἀλλὰ μὴν καὶ τοῖς ἔξωθεν“<sup>673</sup>.

Der Passus ist eine lockere Paraphrase dieser Passage aus Philons *De Abrahamo*:

<sup>666</sup> Bornert, *Commentaires*, S. 205, Anm. 1. Metzler, *Eustathios*, S. 261–262, meint, dass die Auslegung der Mönchskleidung sich auf die moralische Bibelauslegung stützt, wobei sie, a. a. O., S. 263–264, auch das Material aus der Abhandlung *Auf den Gürtel des Studiten* des Stethatos thematisiert. Sie macht darauf aufmerksam, dass keine wesentliche Wende in der Hermeneutik festgestellt werden kann, obwohl nicht die Bibel, sondern Realien des Mönchtums im Vordergrund der Auslegung stehen. Dies gelte, weil die Auslegung der Mönchskleidung streng dem Vorbild ähnlicher biblischen Realien folge. A. a. O., S. 262, schließt sie: „Die mönchischen Realien sind Imitatio biblischer Realien, die durch die Bibelauslegung bereits Bedeutungsträger sind (beruhen also auf Bibelexegese)“.

<sup>667</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 12–13.

<sup>668</sup> Lampe, *Lexicon*, S. 647, Lemma θεώρημα, unter 4.

<sup>669</sup> Es handelt sich um die Übernahme des Passus *De Abrahamo*, 269, den Stethatos bei seiner Argumentation gegen den Literalsinn verwendet, siehe oben, Ὀλισθηρὰ ὁδός im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>670</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 17–18; *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 1; *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 11, 167–168; *Über das Paradies* (Darrouzès), 57, 13. Siehe zu diesem Terminus auch in 2. 3. 2. 1.

<sup>671</sup> *Quis rerum divinarum heres sit*, 81.

<sup>672</sup> Siehe oben, *Die Paraphrasen der Abschnitte 71–72, 81* im Abschnitt 1. 2. 5. 2.

<sup>673</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 1–5. Hervorhebung G. D.

„Ἡ μὲν οὖν ἐν φανεροῦ καὶ πρὸς τοὺς πολλοὺς ἀπόδοσις ἢ δ' ἐστὶν· ἡ δ' ἐν ἀποκρύφῳ καὶ πρὸς ὀλίγους, ὅσοι τρόπους ψυχῆς ἐρευνῶσιν ἄλλ' οὐ σωματῶν μορφάς, αὐτίκα λεχθήσεται.“<sup>674</sup>

Hierbei ist die Tatsache sehr wichtig, dass der Terminus in den Werken des Stethatos auch im Rahmen seiner Hermeneutik auftaucht. Er wird nämlich als der Gegenstand der geistigen Bibelauslegung vorgeführt, die bei Stethatos den geistigen Sinn suchen soll. Mit dem Terminus werden innere Dispositionen der Seele konnotiert, wie man anhand eines Passus in der Schrift *Über das Paradies* feststellen kann<sup>675</sup>. Es handelt sich nämlich um die niptische Theologie, die allerdings auf die Ethik der Seele verweist. In beiden angeführten Passus ist sehr deutlich, dass Stethatos sich auf die innere Dimension des Menschen bezieht.

Stethatos nennt allerdings, wie ich im Folgenden darstelle<sup>676</sup>, auch andere Themen als intendierte Objekte der Interpretation, die nicht die Moral betreffen. Man könnte die Frage stellen, worauf sich die Anführung dieser Termini in den Briefen *An Gregorios I* und *IV* bezieht. Τρόποι ψυχῆς und θεωρήματα κατὰ τὰς ἀρετάς kommen in der Korrespondenz mit Gregorios vor, wo Stethatos in seinem Brief *An Gregorios IV* die Interpretation der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ als das niptische Leben betreffend thematisiert<sup>677</sup>, oder wo er in seinem Brief *An Gregorios II* das Wort Paradies als das Mönchtum interpretiert<sup>678</sup>. Ich denke, dass Stethatos mit dem Terminus τρόποι ψυχῆς in seinem Brief *An Gregorios I* auf seine Schrift *Über das Paradies* verweist, wo die Allegoresen des Paradieses als die Seele des Menschen und der praktischen Philosophie auftauchen<sup>679</sup>. Gregorios insistierte auf dem Literalsinn des Wortes παράδεισος und wollte die Erweiterung der Bedeutung des sinnlichen Paradieses auf die ganze Schöpfung nicht akzeptieren<sup>680</sup>.

Man kann anhand dieser Feststellungen die Konzeption der „desert hermeneutic“<sup>681</sup> heranziehen, die bezüglich der theoretischen Hermeneutik des Stethatos und seiner Anwendung, die durch die geistige Interpretation moralische Lehren sucht, geeigneter ist als das, was Bornert terminologisch („signification morale“) vorschlägt. Dabei handelt es sich um die hermeneutischen Prinzipien der Mönche in der Wüste vor allem Ägyptens und die entsprechende Anwendung, wo die Bibelauslegung zur Fundierung und Verwirklichung ihrer asketischen Ideale grundlegend war. Dabei wurden drei Arten

<sup>674</sup> *De Abrahamo*, 147. Hervorhebung G. D.

<sup>675</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 57, 3–5, 12–14. Siehe den Passus und dazu auch in 2. 3. 2. 1.

<sup>676</sup> Siehe 2. 6. 2. 2.

<sup>677</sup> Siehe dazu 3. 4.

<sup>678</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 2, 11–12.

<sup>679</sup> Siehe dazu Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 263, Anm. 1. Auch Braga, „Types“, S. 177, betrachtet die Allegorese des Paradieses als die Seele als eine moralische Auslegung des Stethatos.

<sup>680</sup> Siehe dazu auch Darrouzès, *a. a. O.*, S. 163, Anm. 1.

<sup>681</sup> Zum Begriff siehe Burton-Christie, *Desert*, passim, vor allem S. 4–6, 151–177. Siehe für den ähnlichen Terminus monastic exegesis Blowers, „Interpretation“, S. 192–193.

der Bibelauslegung verwendet, die exemplarische<sup>682</sup>, die allegorische<sup>683</sup> und die moralische<sup>684</sup>. Die allegorische betrifft die Suche nach vor allem praktischen, asketischen und moralischen Inhalten in der Bibel, die der Verbesserung der Praxis der Mönche dienen sollen; sie sei allerdings von der moralischen Auslegung zu unterscheiden<sup>685</sup>. Sie ist auch bei Stethatos bezeugt, nicht nur als ein theoretisches Prinzip und abstrakte Ermunterung<sup>686</sup>, sondern auch als ausgeübte Allegorese<sup>687</sup>.

Dabei werden in vielen Fällen anhand biblischer Stellen auch Themen der niptischen Theologie behandelt<sup>688</sup>. Dies betrifft auch die liturgische Interpretation, wie dies

<sup>682</sup> Burton-Christie, *Desert*, S. 166: „Exemplary interpretation refers to the monks’ use of biblical exemplars as models for their own lives.“

<sup>683</sup> *Ebd.*: „Allegorical interpretation refers to the use of Scripture to point toward a ‘spiritual’ reality, whether the celestial world or the inner world of the soul.“ Dabei handelt es sich um eine Entfernung vom Sinn und dem Kontext des biblischen Textes und die Einbettung der jeweiligen Bibelstelle in den Kontext der asketischen Bedürfnisse, wie sie in den asketischen Schriften auftauchen; siehe auch *a. a. O.*, S. 176, Anm. 128, und die Beispiele seiner Studie, auf die Burton-Christie verweist, *a. a. O.*, S. 196–198, 201–203, 206–207. Er verwendet dazu und im Allgemeinen als Quellenbasis seiner Studie hauptsächlich die Sammlung der *Apophthegmata Patrum*.

<sup>684</sup> *A. a. O.*, S. 166, „Ethical interpretation refers to the use of Scripture as an ethical, moral model, providing a guideline for action which was to be followed as closely as possible in practical, concrete terms.“ Siehe auch *a. a. O.*, S. 176, Anm. 130 zu den Beispielen, auf die er verweist, nämlich *a. a. O.*, S. 184, 186, 198, 200, 220, 238–239, 242–243, and 265–269.

<sup>685</sup> Zu dieser Richtung in der monastischen Auslegung siehe Burton-Christie, *a. a. O.*, S. 170–171.

<sup>686</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 1–5, wo Stethatos Gregorios dazu ermuntert, hinter dem Buchstaben τρόποι ψυχῆς zu suchen.

<sup>687</sup> Unter den zahlreichen Beispielen siehe *I. Zenturie*, 29, PG 120, 863D–865A: „Ὁ ἐμπόνως ἀρξάμενος τῆς ἐργασίας τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ, καὶ θερμῶ τῷ ἔρωτι τὸν ἐλαφρὸν ζυγὸν τῆς ἀσκήσεως ἐπανχένιον ἄρας, οὐ φεῖδεται ὑγείας σώματος, οὐ πρὸς τὴν τραχύτητα τῶν ἔργων τῆς ἀρετῆς ἱλιγγιᾷ, οὐ πρὸς τοὺς πόνους ἀποκναίει, οὐχ ὁρᾷ πρὸς ἕτερόν τινα ῥαθύμως περὶ τοὺς ἀγῶνας καὶ ἀμελῶς διακείμενον· ἀλλὰ ζέοντι πόθῳ τὴν αὐλακα τέμνει τῶν ἀρετῶν ἐν πάσῃ κακοπαθείᾳ, πρὸς ἑαυτὸν μόνον ὀρῶν, καὶ πρὸς τὰς τοῦ Θεοῦ ἐντολάς· καὶ καθ’ ἐκάστην ἐν δάκρυσι τὰ σπέρματα αὐτοῦ καταβάλλεται ἐν τῇ χώρᾳ τῶν ζώντων, ἕως οὔ φυῇ αὐτῷ ἡ χλόη τῆς ἀπαθείας καὶ εἰς καλάμην αὐξήσῃ γνώσεως θείας, καὶ στάχυν φέρῃ τὸν κόκκον τοῦ λόγου ἐπιφερόμενον, καὶ ἔλθῃ φέρων τὰ γεννήματα τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ.“ Hervorhebung G. D. Allegorese des Ps. 125 (126): 5–6. Siehe auch *Hypotyposis*, 118–131.

<sup>688</sup> Siehe z. B. die niptische Interpretation von *Gen. 3: 6* in *Über das Paradies* (Darrouzès), 12, 1–8, wo der Kampf mit den Gedanken (λογισμοί) und dessen Stufen im Vordergrund steht: „Ἐπεὶ δὲ τρεπτῆς ἐσμεν φύσεως καὶ αἰεὶ μένειν ἐν τῇ τοιαύτῃ διαγωγῇ ἀπονοῦμεν, διὰ τοῦτο καὶ τὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑφιστάμεθα· ἡ γὰρ τοῦ ἀνθρώπου διάνοια εἰς τὰ πονηρὰ ἐκ νεότητος ῥέπουσα, οἷα δὴ Εὐὰ τὴν προσβολὴν τοῦ πονηροῦ ὄφεως ὡς λυσιτελεῖ δεχομένη, ἀνάγει αὐτὴν πρὸς τὸν νοῦν τοῦ ἀνθρώπου καὶ γεύσασθαι πείθει αὐτὸν ὡς καλοῦ τοῦ ἀπηγορευμένου καὶ εὐθὺς πτώσεως γίνεται πρόξενος αὐτῷ.“ Siehe auch *Über das Paradies* (Darrouzès), 17, 1–10. Siehe auch *I. Zenturie*, 60, PG 120, 880A–B, wo Ps. 79 (80): 6 bezüglich der Betrübniß und der Zerknirschung allegorisch interpretiert wird; *2. Zenturie*, 38, PG 120, 917A, wo Ps. 72 (73): 16–17 bezüglich der geistigen Vervollkommenung.

schon Bornert feststellt<sup>689</sup>. In der Schrift *Auf den Gürtel der Studiten* erscheint der Gürtel der Diakone als ein Symbol der Enthaltsamkeit, Bewachung der Sinne, Abtötung des Fleisches, der Besonnenheit (für die Laien)<sup>690</sup>. Die Begrüßung der Studiten wird in der Abhandlung *Auf die Begrüßung durch die Hände* als Sinnbild der Versöhnung zwischen den Mönchen, der Vertreibung der bösen Gedanken aus der Seele, des Herabsteigens des Heiligen Geistes, der Enthaltsamkeit, der Bescheidenheit und anderer Tugenden interpretiert<sup>691</sup>. Auch im Werk *Über das Paradies* wird die liturgische Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας πρόσχωμεν“ als Befehl zur Bewachung der Sinne im Rahmen der niptischen Theologie interpretiert<sup>692</sup>. Dieselbe Interpretation wiederholt Stethatos in seinem *Brief An Gregorios IV*, wo er sie auch auf das ganze Leben verbreitet<sup>693</sup>.

Im *Brief An Gregorios II* verteidigt Stethatos seine Lehre in der Schrift *Über das Paradies*<sup>694</sup>, dass die Welt, in der Adam und Eva nach dem Sündenfall und alle Menschen danach lebten und leben, ein anderes Paradies sei. Dabei betrachtet er den Baum des Lebens als Gott und den Baum der Erkenntnis als die Beschauung der menschlichen Natur, die nur den Fortgeschrittenen erlaubt sei. Der Mensch solle durch die Beschauung der üblichen sinnlichen Dinge zu Gott, deren Ursache, gelangen. Es handelt sich um ein Symbol der spirituellen Entwicklung des Menschen<sup>695</sup>. Stethatos untermauert diese Ansicht, indem er auf die Mehrdeutigkeit der Terminus παράδεισος verweist<sup>696</sup>. Er verteidigt dabei seine Auslegung durch hermeneutische Argumente, so dass die geistige Interpretation in der Schrift *Über das Paradies* moralische Lehren aufweisen kann.

Es soll jedoch betont werden, dass bei Stethatos die mystische Dimension der Allegorie herrscht, denn es wird weniger die Askese und mehr die mystische Kontemplation in der Bibel gesucht. Die Allegorese dient in den meisten Fällen der Unterstützung der Lehre der Stufen der geistigen Vervollkommnung, wo der Gläubige sich auf keinen Fall mit der Praxis begnügen soll, sondern immer auf die zwei höheren Stufen des geistigen Lebens zielen soll: φυσικὴ θεωρία und θεολογία. Deshalb trifft man in den meisten Fällen Allegoresen der Bibel, die genau diesen Aufstieg und die Notwendigkeit des Aufstieges beschreiben<sup>697</sup>. Die allegorische Bibelauslegung dient auch der Darlegung

<sup>689</sup> Siehe jedoch bezüglich der Schrift *Halleluja*, die Bornert als Beleg der allegorisch-moralischen Interpretation erwähnt, im Folgenden.

<sup>690</sup> *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 1, 16–21; 5, 1–12. Siehe dazu auch Metzler, *Eustathios*, S. 264, auch zur Wirkung auf Eustathios; siehe *a. a. O.*, Anm. 32, zu den Quellen dieser Allegorese. Zur Symbolik des Gürtels im byzantinischen Mönchtum siehe Albrecht, „Gürtel“, S. 79–82, S. 91, Anm. 101 (zu Stethatos).

<sup>691</sup> *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 6, 4–8; 7, 6–7, 9–22; 9, 2–14.

<sup>692</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 16, 8–13. Siehe dazu mehr in 3. 2.

<sup>693</sup> Siehe dazu das dritte Kapitel.

<sup>694</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 5, 7–13; 6, 2; 7, 1–4; Abschnitte 8–17.

<sup>695</sup> Siehe dazu auch Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 51–52; Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 163, Anm. 1.

<sup>696</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), Abschnitte 1 bis 3.

<sup>697</sup> Zum Beispiel, 2. *Zenturie*, 50, PG 120, 924C–D: „Τῷ τριττῷ οὖν τῆς εἰρηνικῆς δωρεᾶς τὸ τριμερὲς θεραπεύσας αὐτῆς, καὶ εἰς τὴν τριαδικὴν τελείωσιν ἀναγαγὼν, καὶ ἐνώσας αὐτὴν

seiner Lehre der mystischen θεωρία und der Lichtvisionen<sup>698</sup>.

Anhand dieser Beispiele, kann man deutlicher verstehen, was er unter θεωρήματα κατὰ τὰς ἀρετὰς und τρόποι ψυχῆς, und weiter unter den allgemeinen Termini (z. B. νοῦς, διάνοια, νοήματα usw.) versteht. Stethatos verwendet philonische Termini, weil er sich eher in einem philosophischen Stil darstellen will, um seine Mystik, die bei der Interpretation verborgene Themen entdecken kann, als die wahre Philosophie hervorzuheben und sich so den geistigen Strömungen seiner Epoche entgegensetzen kann. Es handelt sich um die gleiche Zielsetzung, die ich bei seiner Terminologie in der Kritik am Literalsinn festgestellt habe.

#### 2. 6. 2. 2 Dogmatische-kanonische Objekte

In den Briefen *An Gregorios* herrscht die Suche nach dogmatischen Lehren durch die geistige Interpretation<sup>699</sup>. Im Brief *An Gregorios I* kann man Aspekte der Angelologie feststellen, wo Stethatos seine Lehre über den Ort des Verweilens der Engel verteidigt, die er in seiner Schrift *Über die Seele* äußerte<sup>700</sup>. Dabei handelt es sich darum, das Dogma darzulegen, dass die Engel umschrieben sind, was Gregorios in der Schrift des Stethatos offenbar bezweifelte<sup>701</sup>. Gregorios setzt dem entgegen, dass die Bibel den

---

ἐαυτῷ [...] φησι πρὸς αὐτήν· Ἀνάστα, ἐλθὲ πλησίον μου, καλὴ μου περιστέρα, δι' ἐμπράκτου φιλοσοφίας, ὅτι ἰδοὺ ὁ χειμὼν τῶν παθῶν παρήλθεν [...] ἀνάστα, ἐλθὲ πλησίον μου ἐν γνώσει φυσικῆς θεωρίας, καὶ ἐλθὲ σὺ, περιστέρα μου, δι' ἐαυτῆς ἐν σκέπῃ καὶ γνώφῃ μυστικῆς θεολογίας, καὶ πίστεως τῆς στερεῆς ἐν ἐμοὶ τῷ Θεῷ πέτρας“, Hervorhebung G. D. Allegorese des *Hld.* 2: 10–13. Siehe zu diesem Passus Hussey, *Church*, S. 216; Panagiotopulu, „Μαθητεία“, S. 67. Siehe auch: 2. *Zenturie*, 18, PG 120, 908C–909A (*Psalms* 90 (91): 10); 96, PG 120, 948D–949B (*Lk* 24: 13–35); 97, PG 120, 949B–C (*Lk* 24: 25); 98, PG 120, 949C–952A (*Joh.* 11: 17–21; *Lk.* 10: 38–42); 3. *Zenturie*, 53, PG 120, 980C–D (Allegorese des Genusses der Pflanzen des Paradieses als des geistigen Zustandes der Fortgeschrittenen); 71, PG 120, 992C–D (*Hebr.* 3: 12; *Psalms* 126 (127): 2; *Hebr.* 4: 11). Siehe auch *Über das Paradies* (Darrouzès), Abschnitt 33, wo der Baum der Erkenntnis als die φυσικὴ θεωρία und der Baum des Lebens als die μυστικὴ θεολογία auf der Basis von *Gen.* 2: 9, 16–17 allegorisiert werden; *Hypotyposis*, 120–122 wo *Mt.* 13: 8 (*Mk.* 4: 8) im selben Sinn allegorisiert wird.

<sup>698</sup> 3. *Zenturie*, 52, PG 120, 976B–C; 83, PG 120, 997D–1000B, wo die Erzählung der Verklärung Christi, *Mt.* 17: 1–5, dazu allegorisiert wird.

<sup>699</sup> Zur Methode dieser Interpretation siehe mehr in 2. 3. 2. 2.

<sup>700</sup> Siehe die These des Stethatos in *Über die Seele* (Darrouzès), 8, 6–11.

<sup>701</sup> So sieht es zumindest in der Wiedergabe des Textes des Gregorios durch Stethatos aus, *An Gregorios I* (Darrouzès), 6, 2–5: „Εἰ ἐντός, φησί, τοῦ στερεώματος οἱ ἄγγελοι περιγράφονται, πῶς ἔσονται περὶ τὸν θρόνον ἱστάμενα κύκλῳ τὸν δεσποτικὸν τὰ Χερουβίμ ὡς ἡ θεία λέγει Γραφή; Τοῦτο τὸ παρὰ σοῦ ζητηθὲν ἐν τῷ λόγῳ.“ Gregorios muss das Verb „περικλείονται“ über die Engel in Kombination mit dem Adjektiv „ἀπεριγράπτου“ über Gott bezweifelt haben, *Über die Seele* (Darrouzès), 8, 8–9: „οὗ ἐντός [im Himmel] αἱ τε νοερὰ τῶν ἄνω δυνάμεις καὶ πάντα τὰ αἰσθητὰ περικλείονται μόνου ὄντος ἀπεριγράπτου τοῦ θείου ὡς δημιουργοῦ τῶν ὅλων“.

Thron Gottes als den Ort der Cherubim festlegt<sup>702</sup>. Stethatos antwortet darauf, indem er das Wort θρόνος mit dem Wort οὐρανός unter Berufung auf *Jes.* 66: 1<sup>703</sup> identifiziert. Stethatos betrachtet seine Interpretation als dem Literalsinn entgegengesetzt und ermuntert Gregorios den wörtlichen Sinn zu verlassen<sup>704</sup>. Er betrachtet nämlich die angeführte dogmatische Lehre als dem Objekt einer geistigen Interpretation angehörend, zumindest was den Ort der Engel betrifft, indem er die Bedeutung des Terminus οὐρανός erweitert und ihn als den θρόνος Θεοῦ begreift.

Die Interpretation des biblischen Wortes παράδεισος betrifft weitere dogmatische Themen: Im Brief *An Gregorios II* verteidigt Stethatos seine Lehre, die er in der Schrift *Über das Paradies* darlegte<sup>705</sup>, dass das sinnliche Paradies von Eden für die Christen unbrauchbar sei. Damit hängt die soteriologische Frage zusammen, wo Christus sich nach der Vollendung seines Werkes der Erlösung der Menschen befindet, womit auch der Brief *An Gregorios III* verbunden wird. Stethatos plädiert für eine geistige Interpretation des Wortes, wodurch die Bedeutung des Paradieses als das sinnliche Paradies von Eden als unbrauchbar für die Christen erscheint, da Christus nach seiner Himmelfahrt den Weg für den höchsten Himmel eröffnet habe und sein Reich da, am Recht des Vaters, zu finden sei. Unter dem Wort müsse man mithin dieses geistige Himmelreich verstehen<sup>706</sup>. Dies sei auch das Paradies, das die Menschen jetzt brauchen würden<sup>707</sup>. Stethatos zählt diese christologisch-soteriologische Lehre explizit zu den intendierten Objekten der geistigen Interpretation. Gregorios berief sich nämlich auf einen Passus bei Gregorios Nazianzenos<sup>708</sup> und Stethatos antwortet darauf, dass Gregorios dabei

<sup>702</sup> Siehe z. B. 2. Kön. 19: 15; *Jes.* 37: 16; *Ps.* 79 (80): 2; *Ez.*, Kapitel 1 und 10; *Tob.* 12: 15; *Lk.*, 1: 19; *Offb.* 7: 11.

<sup>703</sup> „Ο οὐρανός μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου“; siehe *An Gregorios I* (Darrouzès), 11, 3–8 und auch die Argumentation des Stethatos in den Abschnitten 6–12.

<sup>704</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 12, 1–2. Siehe den Text im Abschnitt 1. 2. 3.

<sup>705</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 4, 5–6.

<sup>706</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), Abschnitte 4–11. Siehe zur Lehre der Unbrauchbarkeit des sinnlichen Paradieses von Eden nach dem Sündenfall und der Erlösung durch Christus, der den Weg zum Himmel eröffnete, *Über das Paradies* (Darrouzès), 4, 2–10; der Passus gilt auch als die Ursache für viele Themen der Auseinandersetzung mit Gregorios.

<sup>707</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 11, 5–6: „Καὶ αὕτη μὲν περὶ τοῦ θεοῦ παραδείσου, οὗ νῦν πολλὴν χρεῖαν ἔχομεν οἱ πιστοί, πάντων ἀγίων ἡ δόξα“. In *Über das Paradies* (Darrouzès), 4, 1–2, 10–11, sagt Stethatos, dass die Gläubigen jetzt von der Lehre des geistigen Paradieses, also seiner Allegorese, wissen sollten. Somit verknüpft er beide Konzeptionen, das Paradies der Seele und das Paradies des Himmelreiches, und betrachtet die Allegorese als eine Voraussetzung des Zuganges zum Himmelreich, das er auch als das Paradies versteht. Im Brief *An Gregorios II* und den damit zusammenhängenden *An Gregorios III* wird das Thema soteriologisch-eschatologisch betrachtet: Stethatos diskutiert dabei den Ort des Zwischenzustandes der Seele und nicht des inneren Paradieses der Seele, wie dies Golitzin, „Angels“, S. 135, Anm. 36, annimmt. Das letzte Thema kommt allerdings, wie erwähnt, in *Über das Paradies* im Passus vor, der mit den angeführten Briefen *An Gregorios* zusammenhängt. Zum Terminus Zwischenzustand siehe im Folgenden.

<sup>708</sup> Gregorios Nazianzenos, *In laudem S. Basilii*, 70, PG 36, 592A.



nicht das Paradies von Eden gemeint habe, sondern: „τὸν εἰς ὃν ὁ Παῦλος ἀρπαγείς καὶ εἰσελθὼν ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἐμφαίνει παράδεισον, ὃν σὺ κατὰ τὸ γράμμα νοῶν τὴν θείαν Γραφὴν οὐ νενόηκας.“<sup>709</sup> Dabei verweist Stethatos auf die Bibelstelle 2. Kor. 12: 2–4, die er auch im folgenden Abschnitt anführt und interpretiert. Sie dient seiner Argumentation, dass das Paradies von Eden wegen des soteriologischen Werkes Christi unbrauchbar sei und dass Christus und die Erlösung sich in der Rechten Gottes befänden, somit seiner Christologie. Der Literalsinn wird mithin ein Hindernis zur Entdeckung dieses Dogmas, das *e contrario* als ein Ziel der geistigen Interpretation nachgewiesen wird. Ich betone dabei auch die Verwendung des Terminus ἐμφαίνει, der auf die mystische Interpretation des Stethatos verweist<sup>710</sup>.

Im Brief *An Gregorios III* werden wiederum dogmatische Themen durch die Auslegung entdeckt. Sie hängen mit der dargelegten Interpretation des Wortes παράδεισος zusammen: Die Befürwortung des Literalsinnes des Wortes durch Gregorios führt ihn zur These, dass die Seelen nach dem Tod im Paradies von Eden zusammen mit Christus verweilen und sie dort teilweise Seligkeit genießend bis zum jüngsten Gericht warten würden, nach dem sie mit Christus vervollkommen und das Himmelreich genießen würden; Christus werde nach dem jüngsten Gericht herrschen<sup>711</sup>. Es handelt sich mithin um Eschatologie, d. h. um das Thema des Zwischenzustandes der Seele nach dem Tod<sup>712</sup>, aber auch um Christologie bezüglich der Frage der Herrschaft Christi. Stethatos bringt dagegen seine geistige Interpretation des Wortes vor, und wirft anhand seiner Ausführungen im vorigen Brief bezüglich des Wohnens Christi in der Rechten Gottes der These des Gregorios Nestorianismus vor<sup>713</sup>. Christus gelte als Herrscher in der Rechten Gottes, wo auch die Seelen verweilen. Dies bedeute das Wort Paradies in Bezug darauf. Er führt auch das Argument an, dass diese Lehre einigen Bibelstellen, die er zitiert<sup>714</sup>, und sogar der ganzen Bibel entgegengesetzt sei<sup>715</sup>. Man kann dadurch feststellen, dass die geistige Interpretation auch hierbei auf Dogmen zielt.

<sup>709</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 8, 4–7.

<sup>710</sup> Siehe dazu 2. 3. 1. 2.

<sup>711</sup> *An Gregorios III* (Darrouzès), 1, 2–8. Stethatos gibt dabei den Text des Gregorios wieder. Zur Schwierigkeit des Verständnisses der Phrase, *a. a. O.*, 4–5 („ἀπολαυούσας γυμνότερον καὶ σὺν Χριστῷ καθαρώτερον οὐσας“), siehe Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 275, Anm. 1.

<sup>712</sup> Damit meint Greshake, „Zwischenzustand“, S. 1530, Folgendes: „Zwischenzustand meint den Status des Menschen zw. Tod u. endzeitl. Auferstehung.“ Die Phraseologie des Gregorios kommt außerhalb des Textes des Stethatos in keinem anderen Text im *TLG* (30/11/2017) vor. Zu den Konzeptionen bezüglich des Zwischenzustandes in der mittelbyzantinischen Literatur siehe Marinis, *Afterlife*, S. 40–42. Zur Eschatologie der Seele bei Stethatos, siehe Conostas, „State“, S. 100–102, 111; Krausmüller, „Soul“; Marinis, „Death“, S. 72, 80; ders. *Afterlife*, S. 41, 79.

<sup>713</sup> *An Gregorios III* (Darrouzès), Abschnitt 3.

<sup>714</sup> *Ps.* 46 (47): 9; *Ps.* 96 (97): 1.

<sup>715</sup> *An Gregorios III* (Darrouzès), 4, 1–7. Stethatos befasst sich mit dem Thema analytisch in seiner Schrift *Über die Seele* (Darrouzès), Kapitel ιγ', ιδ', ιε'.

Auch im Brief *An Gregorios IV* wird die liturgische Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ nicht nur allegorisch-moralisch interpretiert, sondern werden dabei auch kanonistische Prinzipien bezüglich der Aufstellung der Laien in der Kirche und des Verbotes der Schau der Liturgie durch die Interpretation festgestellt, wobei auch die Architektur eine grundlegende Rolle spielt. Diese Feststellungen hängen allerdings mit der mystisch-niptischen Theologie des Stethatos zusammen<sup>716</sup>.

Die Dogmen als intendiertes Objekt der geistigen Interpretation kann man auch in der Schrift *Über das Paradies* feststellen, wo Stethatos den Häretikern explizit vorwirft, dass sie, weil dem Literalsinn folgen würden und nicht gereinigt seien, Häresien angenommen und gelehrt hätten<sup>717</sup>. Man kann mithin e contrario feststellen, dass die geistige Interpretation, die mit dem allgemeinen geistigen Fortschritt des Gläubigen verbunden ist, die Dogmen beabsichtigt.

Bei der liturgischen Abhandlung *Halleluja* werden in der liturgischen Phrase „ἀλλ’ ἔνευεν ἀλληλοῦῖα“ kaum moralische Lehren, im Gegenteil zur Annahme von Bornert<sup>718</sup>, durch Stethatos gefunden. Durch die Phrase finde eine Erhebung zu den Engeln und ihren Hymnen „ἀλληλοῦῖα“ [...] „ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος“<sup>719</sup> statt, wodurch eher die Angelologie bezüglich der Hymnen der Engel und ihrer Beziehung zu Gott, der dessen Gesang ermuntert, als intendiertes Ziel vorkommt; dies führe zu einer mystischen Vereinigung mit ihnen<sup>720</sup>. Es wird auch in der Phrase die Konzeption der Schrift *Über die Hierarchie* des Konzelebrierens der kirchlichen mit der himmlischen Hierarchie<sup>721</sup>, einer ekklesiologischen und mystischen Lehre, d. h. ein Dogma durch diese Auslegung beabsichtigt<sup>722</sup>. Stethatos sieht mithin die Phrase als Symbol angelologischer und ekklesiologischer Dogmen, die freilich in seine Mystik eingebettet werden.

Stethatos sucht mithin auch nach dogmatischem Lehren durch seine anagogische Interpretation. So kann man besser die Tatsache verstehen, dass er die Thematisierung von Dogmen durch die Kirchenväter als θεωρία bezeichnet, wie ich oben anführte<sup>723</sup>. Darrouzès hebt die dogmatische Dimension der Thematisierung der zweiten Frage des Gregorios hervor und vertritt die Auffassung, dass sie nicht rein exegetisch ist, sondern mit dem Dogma des Verweilens der Seele in einem sinnlichen Paradies zusammen-

<sup>716</sup> Siehe dazu das dritte Kapitel.

<sup>717</sup> Siehe dazu *Die verbotene φυσικὴ θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός* in 1. 2. 5. 1.

<sup>718</sup> Bornert, *Commentaires*, S. 205, Anm. 1.

<sup>719</sup> *Halleluja* (Darrouzès), 12, 19.

<sup>720</sup> A. a. O., 12, 11–21; 13, 3–28; 14, 1–8. Der Wink („ἔνευεν“) Gottes an die Engel zu singen wird dabei mit anderen anthropologischen (Schöpfung des Menschen) und christologischen (Menschwerdung Christi) Dogmen verknüpft. Dabei kommt er auch bei der Reue und der geistigen Vervollkommenung des Gläubigen vor, was der einzige Beleg einer moralischen Dimension der geistigen Interpretation ist.

<sup>721</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 23, 11–27.

<sup>722</sup> Dass es sich dabei um kein Dogma handelt, sondern um eine mystische Beschauung, siehe Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 37.

<sup>723</sup> Siehe *Dogmatik als geoffenbarte θεωρία* im Abschnitt 2. 3. 1. 2.

## 2. 7 Voraussetzungen

hängt<sup>724</sup>. Obwohl diese Frage des Gregorios nicht direkt dieses Thema betrifft<sup>725</sup>, muss man mit der Feststellung von Darrouzès im Allgemeinen bezüglich der Komplexität der Fragestellungen des Gregorios übereinstimmen, die auch dogmatische Fragen enthalten.

### 2. 7 Voraussetzungen

Ich habe schon auf die absolute Bedingung der Askese, der *πρακτικὴ φιλοσοφία*, bei der Hermeneutik des Stethatos verwiesen<sup>726</sup>, und ich werde sie tiefer im Rahmen der Kontextualisierung der hermeneutischen Argumentation des Stethatos thematisieren<sup>727</sup>. Die analysierte Kritik des Stethatos an der Moral der Anhänger<sup>728</sup> ist auch als eine indirekte Lehre zu den Voraussetzungen der Hermeneutik zu betrachten. Ich beziehe mich in den folgenden Abschnitten auf Einzelaspekte dieser Konzeptionen.

#### 2. 7. 1 Die *γυμνασία*

Stethatos bedient sich des Terminus *ἀγυμνάστω*s bei seinen Ermunterungen bezüglich der richtigen Auslegung im Brief *An Gregorios IV*<sup>729</sup>. Er bezieht sich dabei auf paulinische Bibelstellen<sup>730</sup>. Paulus lehrt dort über die Stufen der geistigen Vervollkommenung und die begrenzte Wichtigkeit der Askese. Bei Stethatos handelt es sich um eine der Bedingungen der Auslegung und kommt im Rahmen der liturgischen Hermeneutik vor.

Die Konzeption erscheint auch in anderen Schriften des Stethatos. Sie betrifft nicht nur die Askese (*γυμνασία*)<sup>731</sup> an sich, die als die *πρακτικὴ φιλοσοφία* beim

---

<sup>724</sup> Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 261, Anm. 1.

<sup>725</sup> Siehe dazu den Brief *An Gregorios III*. Die indirekte Verbindung besteht darin, dass Stethatos seine Allegorese des sinnlichen Paradieses als die ganze Schöpfung darauf gründet, dass Eden nach dem Sündenfall unbrauchbar geworden sei, siehe *Über das Paradies* (Darrouzès), 4, 2–6, womit auch die anderen Fragen des Gregorios gegen Stethatos verknüpft sind.

<sup>726</sup> Siehe 1. 4. 2 und *Die verbotene φυσικὴ θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>727</sup> Siehe *Theorie: Terminologie und Grundlagen* im Abschnitt 4. 2. 1. 2 und *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>728</sup> Siehe 1. 2. 1.

<sup>729</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 19–22: „Οὕτω τοίνυν καλὸν τὰ τῆς θείας Γραφῆς [...] νοεῖν [...] μὴ [...] ἀγυμνάστω“, Hervorhebung G. D.

<sup>730</sup> *Hebr.* 5: 13–14: „πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης, νήπιος γάρ ἐστιν· τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἔξιν τὰ αἰσθητήρια **γεγυμνασμένα** ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ“. Siehe auch *1. Tim.* 4: 8: „ἡ γὰρ σωματικὴ **γυμνασία** πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμος, ἡ δὲ εὐσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν, ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης“. Hervorhebungen G. D.

<sup>731</sup> Siehe *1. Zenturie*, 24, PG 120, 861C, 73, PG 120, 885A, bezüglich des Gehorsams, 87, PG 120, 892D, wo auch *1. Kor.* 9: 27 paraphrasiert wird; *2. Zenturie*, 25, PG 120, 912B–C, 86, PG 120, 944A; *3. Zenturie*, 38, PG 120, 969D, 39, PG 120, 972A, 51, PG 120, 977D; *Vita Symeonis* (Hausherr), 11, 4; 12, 3, 13, 17; *Über das Paradies*, 21, 14; 34, 15; in den letzten zwei Werken wird der Terminus eher moralisch betrachtet.

geistigen Fortschritt kein Selbstzweck ist<sup>732</sup>, sondern hauptsächlich ihre Wirkung: Diese besteht darin, dass die Sinne der Seele<sup>733</sup> zur Schau des Seins gereinigt, ausgeübt und mithin vorbereitet sind (γεγυμνασμένους τὰ αἰσθητήρια)<sup>734</sup>. Diese Schau sei ohne die γυμνασία verboten.

Stethatos verbindet sie mit dem hermeneutischen Arkanprinzip, wo die Interpretation nur den Fortgeschrittenen erlaubt ist<sup>735</sup>. In der Schrift *Über das Paradies* wird der Terminus γεγυμνασμένους τὰ αἰσθητήρια der Seele direkt mit der Hermeneutik als ihre Voraussetzung verbunden<sup>736</sup>: Stethatos lehrt, dass seine θεωρία des Paradieses als der Seele des Menschen, die er im Folgenden darlegen wird, nur durch diejenigen verstanden werden kann, die über den angeführten Zustand der seelischen Sinne verfügen<sup>737</sup>. Sie sind den ψυχικοί entgegengesetzt, die nur die sichtbaren Dinge sehen können und diese Allegorese eine ἀναγωγή und keine θεωρία der Wahrheit nennen werden<sup>738</sup>. Stethatos lehrt darin auch, dass die Kirchenväter über solche geistigen Sinne verfügten und somit zur θεωρία der Dogmen fähig gewesen seien, womit er ihre richtige Interpretation meint<sup>739</sup>.

<sup>732</sup> 2. Zenturie, 71, PG 120, 936A, 83, PG 120, 940D–941A; 85, PG 120, 941C–D; 3. Zenturie, 40, PG 120, 972B–C; 50, PG 120, 977C–D; 69, PG 120, 989D–992A, 71, PG 120, 992C–D, 81, PG 120, 997C–D. Siehe zum relativen Wert der Askese im Allgemeinen bei Stethatos Tsames, *Τελείωσις*, S. 74–77, dort auch die ähnliche Stellung der Kirchenväter dazu; Völker, *Praxis*, S. 465.

<sup>733</sup> Siehe dazu in 3. 4. 4.

<sup>734</sup> Siehe *Über das Paradies* (Darrouzès), 38, 1–4, 15–20, wo beide Termini, ἀγυμνάστωρ und γεγυμνασμένους τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια, im gleichen konzeptionellen Rahmen der verbotenen φυσικὴ θεωρία auftauchen; dadurch kann man feststellen, dass sie für Stethatos derselben Konzeption angehören; siehe zum ersten Passus auch Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 200–201, Anm. 1; er meint, dass die Konzeption der γεγυμνασμένα αἰσθητήρια als Voraussetzung zur φυσικὴ θεωρία ein geliebtes Thema Symeons des Neuen Theologen sei; siehe im Folgenden; vgl. auch 3. Zenturie, 50, PG 120, 977C–D. Siehe auch 1. Zenturie, 31, PG 120, 865C, wo der Terminus γεγυμνασμένα τὰ αἰσθητήρια τῆς ψυχῆς als Voraussetzung der geistigen Schau von unsichtbaren Zuständen der Seele vorkommt.

<sup>735</sup> Siehe dazu im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>736</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 9. Zur kurzen Diskussion des damit zusammenhängenden Terminus πόνος des *a. a. O.*, 13, siehe 4. 2. 2. 3.

<sup>737</sup> Stethatos meint dabei nicht die Anfänger, sondern diejenigen, die zur Schau des Baumes der Erkenntnis fähig sind, *a. a. O.*, 18, 6–12. Ich denke, dass auch der Passus 3. Zenturie, 50, PG 120, 977C–D, wo über die Übung der seelischen Sinne auf der zweiten Stufe der geistigen Vervollkommenheit gelehrt wird, sie als eine Voraussetzung der Interpretation darstellt; denn es wird von der Offenbarung der Tiefen den anderen Gläubigen („ἀνακαλύπτειν αὐτοῖς τὰ βαθέα ἐκ σκότους“) gesprochen, eine Phraseologie, die auf die Hermeneutik des Stethatos verweist; siehe dazu 2. 3. 1. 2.

<sup>738</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 12–22. Zu diesem Passus und seiner Problematik siehe 1. 4. 4; 2. 2. 2; 2. 3. 1. 1; *Die Kritik an den ἀναγωγικοί* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>739</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 38, 19–20. Die Passagen aus dem 38. Abschnitt, Zeilen 1–4, 15–20, beziehen sich sowohl auf die verbotene φυσικὴ θεωρία als auch auf die Hermeneutik, denn Stethatos lehrt im Anschluss daran (Abschnitte 39–48) über die richtige Auslegung der

Ich denke, dass Stethatos die Konzeption aus der 9. *ethischen Rede* Symeons des Neuen Theologen geschöpft und modifiziert hat, wo sie in einem umfassenderen Rahmen vorkommt: Symeon lehrt dort von den Voraussetzungen des Verständnisses und der Erkenntnis der Geheimnisse Gottes im Allgemeinen<sup>740</sup>. Stethatos schränkt die Konzeption Symeons in der Hermeneutik ein. Andererseits betrachtet er, wie mehrmals angeführt, die Interpretation parallel im Rahmen des Weges zum geistigen Fortschritt und integriert sozusagen die Hermeneutik in die Mystik Symeons, wo über verborgene Geheimnisse gelehrt wird. Interpretieren heißt, die Offenbarungen Gottes bei einer erhöhten Stufe der geistigen Vervollkommenung zu erfahren.

Die Konzeption der γυμνάσια als eine asketische Voraussetzung der geistigen Auslegung ist in der Patristik seit Origenes belegt<sup>741</sup>. Die angeführten Bibelstellen werden auch bei Psellos oft<sup>742</sup> und einmal in einer ähnlichen Konzeption wie bei Stethatos zitiert, nämlich bei der Thematisierung der verbotenen Schau des Baumes des Paradieses<sup>743</sup>. Ich denke, dass dieser Terminus im elften Jahrhundert im Rahmen der Debatte um die Autorität ein Schlagwort geworden ist. Es wird allerdings nicht im Rahmen der Hermeneutik durch Psellos erörtert.

### 2. 7. 2 Reinheit

Wie ich oben anführte, fügt Stethatos das Adjektiv „χοϊκός“<sup>744</sup> in zwei seiner Paraphrasen der Passus Philons *Quis rerum divinarum heres sit* hinzu<sup>745</sup>. Dies muss wahrscheinlich darauf zurückgeführt werden, dass er seine Auffassung des Literalsinnes, der irdischen Charakters ist, mit dem verbinden will, was er als Voraussetzung der Hermeneutik am Anfang des vierten Abschnittes desselben Briefes darstellt: Man solle „πρῶτον ἀποκαθῆραι τοῦ γεώδους τὸν νοῦν [...] καὶ μὴ γήινον κτήσασθαι αὐτόν“<sup>746</sup>, das heißt den Geist aus dem Irdischen reinigen und ihn nicht für irdisch halten, danach die göttliche Weisheit, d. h. das Wort Gottes<sup>747</sup>, und die Sinne als Diener der Wissen-

---

Schrift und der Dogmen durch die Kirchenväter und die fehlgeschlagene Interpretation der Häretiker. Der Terminus ἀγύμναστος kommt in der Problematik der Häresie auch bei Athanasios, Abt von Panagiu, *Antirrhetischer Brief* (Darrouzès), 8, 2 vor.

<sup>740</sup> 9. *ethische Rede*, 59–68. Siehe zu diesem Passus, dem Stethatos sich auch für andere Termini höchstwahrscheinlich als Quelle bedient hat, *Bibelstellen und Kanonistik* in 3. 3. 1. 1.

<sup>741</sup> Siehe dazu Frank, „Taste“, S. 626–627.

<sup>742</sup> *An die Synode*, 134–135; *Theol.* 2. 5, 5–6; 6, 103–104, 133–134; *Or. fun.*, 10, 10. 21, 28–29.

<sup>743</sup> *Theol.* 2. 20, 23–24, 28, wo beide Termini, γεγυμνασμένος τὰ αἰσθητήρια und ἀγυμνάστως, wie bei Stethatos vorkommen.

<sup>744</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 12; 13, 4.

<sup>745</sup> Siehe oben, *Die Paraphrase der Abschnitte 71–72, 81* im Abschnitt 1. 2. 5. 2.

<sup>746</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 1–3.

<sup>747</sup> *A. a. O.*, 3–18. Diese Weisheit setzt die Bescheidenheit voraus. Stethatos führt im Folgenden ihre Züge auf der Basis des *Jak.* 3: 17 vor. Zur höheren Weisheit als Methode der Interpretation siehe *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 2. Zu weiterer Diskussion der angeführten Passus siehe im Abschnitt 1. 3. Zur Verbindung der göttlichen Weisheit mit der Reinheit und der Interpretation siehe auch 3. *Zenturie*, 2, PG 120, 953A.

schaft gewinnen, um den Buchstaben und jeden Sinn unter dem Gehorsam Christi und des Geistes gefangen zu nehmen<sup>748</sup>: Die „Erde“ der Seele und des Buchstaben sei demnach ein Hindernis und solle entsprechend gereinigt und überwunden werden, so dass man den wahren Geist des Wortes begreifen könne. Es geht hier um die Einbettung der Hermeneutik des Stethatos in seine allgemeine Lehre der geistigen Vervollkommenung<sup>749</sup>.

Dieselbe Ermunterung zum Verzicht auf die Erde als hermeneutische Bedingung, wo die Termini χοῦς, χοϊκός verwendet werden, trifft man in der Fortsetzung des Briefes *An Gregorios I*<sup>750</sup> und im Brief *Gregorios II*<sup>751</sup>. Die Pneumatologie<sup>752</sup> spielt dabei eine wichtige Rolle. Die Reinheit ist auch in der liturgischen Hermeneutik als Bedingung der ἀναγωγή belegt<sup>753</sup>.

---

<sup>748</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 1–12. Vgl. 2. Kor. 10: 5.

<sup>749</sup> Zur Verbindung der Interpretation mit dem spirituellen Leben siehe 1. 2. 1.

<sup>750</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 2–3.

<sup>751</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), 11, 12–15, vor allem 13, wo der Terminus „χοϊκὸν φρόνημα“ verwendet wird.

<sup>752</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 2; 3. Zenturie, 2, PG 120, 953A.

<sup>753</sup> *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 1, 1–13.

### 3. Die Auslegung der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“

Im vorliegenden Kapitel werde ich die Auslegung der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ durch Stethatos thematisieren. Obwohl dieses Thema scheinbar der hermeneutischen Praxis angehört, kann man in seiner Argumentation dazu rein theoretische Prinzipien der Hermeneutik feststellen, die wesentliche Bedingungen für seine Auslegung sind. Viele von ihnen betreffen nicht die Auslegung nur dieser Phrase, was, unter anderen Argumenten, die ich hier thematisiere, den theoretischen Charakter der Ausführungen des Stethatos beweist.

Ich habe die theoretischen hermeneutischen Prinzipien, die im Brief *An Gregorios IV* und parallel in anderen Werken des Stethatos belegt sind und die Hermeneutik liturgischer Themen behandeln, schon in den vorigen Abschnitten dargestellt. So habe ich Elemente zur Terminologie der Kritik am Buchstaben<sup>1</sup>, zur Auffassung des Buchstaben<sup>2</sup>, zu den Argumenten gegen den Literalsinn<sup>3</sup>, zur symbolischen Auffassung der Texte<sup>4</sup>, zur Konzeption der θεωρία als ἀναγωγή<sup>5</sup>, zur Legitimierung des Buchstabens<sup>6</sup>, zur philologisch-philosophischen Konzeption der θεωρία<sup>7</sup>, zu ihren Grundlagen<sup>8</sup>, zur Ermunterung zur Überwindung des Literalsinnes<sup>9</sup>, zu den Objekten der θεωρία<sup>10</sup> und zu ihren Voraussetzungen<sup>11</sup> festgestellt. Es gibt auch andere theoretische Elemente der Hermeneutik, die nur in den liturgischen Schriften vorkommen. Sie betreffen aber indirekt auch die Thematik der vorliegenden Studie, wo ich die hermeneutische Auseinandersetzung zwischen Stethatos und Gregorios thematisiere. Ich habe sie auch allerdings in den entsprechenden Abschnitten der Studie thematisiert<sup>12</sup>, denn sie betreffen die (hermeneutische) Auseinandersetzung zwischen Mystikern und Intellektuellen im Allgemeinen und zwischen Stethatos und Gregorios im Besonderen, und beleuchten

---

<sup>1</sup> 1. 2. 2.

<sup>2</sup> 1. 2. 4. 1.

<sup>3</sup> Ὀλισθηρὰ ὁδός im Abschnitt 1. 2. 5. 1; 1. 2. 5. 3.

<sup>4</sup> 2. 1. 2.

<sup>5</sup> 2. 3. 1. 1.

<sup>6</sup> 2. 3. 1. 6.

<sup>7</sup> Vergleich mit patristischen Texten, Ἐξάπλωσις, Synonymie und Analogie, Vergleich und Offenbarung und Gotteswürdigkeit im Abschnitt 2. 3. 2. 2; siehe auch 2. 3. 2. 3; 2. 3. 2. 4.

<sup>8</sup> 2. 4. 3; 2. 4. 3. 2.

<sup>9</sup> 2. 5.

<sup>10</sup> 2. 6. 1. 1; 2. 6. 2. 1; 2. 6. 2. 2.

<sup>11</sup> 2. 7. 1.

<sup>12</sup> Siehe zur Schrift *Auf den Gürtel der Studiten*: 2. 2. 1; 2. 2. 3; 2. 3. 1. 1; 2. 3. 3; 2. 6. 1. 2; 3. 3. 3; zur Schrift *Auf die Begrüßung durch die Hände*: 2. 1. 1; 2. 2. 3; 2. 3. 1. 1; 2. 3. 1. 2; 2. 3. 1. 4; 2. 3. 2. 2; 2. 4. 1; 2. 6. 1. 2; zur Schrift *Halleluja*: 1. 3; 2. 2. 3; 2. 2. 4; 2. 3. 1. 1; *Aktivität und Passivität bei der Untersuchung* im Abschnitt 2. 3. 2. 3; 2. 4. 1; 2. 4. 2; 2. 6. 1. 2; 2. 6. 1. 7; 2. 6. 1. 8. Siehe auch 1. 4. 3; 1. 4. 6.

den Konflikt. Die hier dargelegten Elemente machen allerdings eine besondere Gruppe von theoretischen Prinzipien aus, denn sie kommen nur im Brief *An Gregorios IV* vor und gehören zum Kernpunkt meiner Untersuchungen, weshalb ich sie getrennt und tiefer analytisch thematisieren werde. Ihre Behandlung ist wesentlich, denn dadurch wird das ganzheitliche Bild der Argumentation des Gregorios hervorgebracht, und was ich für sehr wichtig halte, es wird festgestellt, dass die hermeneutische Auseinandersetzung nicht nur die Bibelauslegung, sondern auch die Liturgieauslegung und die liturgische Praxis betraf, welche die Gelehrten wahrscheinlich zu kontrollieren und zu instrumentalisieren versuchten.

### 3. 1 Themen der Auseinandersetzung

Stethatos befasst sich im vierten Brief *An Gregorios* mit der Interpretation der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ und versucht die entsprechende Auslegung des Gregorios zu widerlegen. Die Phrase steht in der Liturgie vor dem Glaubensbekenntnis und stellt in der Fassung des Textes bei Stethatos eine Warnung davor dar, dass die Subdiakone die Türen des Tempels bewachen sollen, so dass kein Ungläubiger in den Tempel eintrete<sup>13</sup>. R. F. Taft<sup>14</sup> zufolge müssen dabei die Türen des Tempels schon seit nach der Lesung des Evangeliums und der Entlassung der Katechumenen als geschlossen vorausgesetzt werden. Diese Phrase fungiert mithin als eine letzte Warnung, die Katechumenen zu entfernen, im Fall dass sie sich noch im Tempel aufhalten. Das Verb πρόσχωμεν ist eine Einheit mit dem Befehl zur Bewachung der Türen<sup>15</sup> und dadurch ein Befehl, mit voller Aufmerksamkeit die Türen zu bewachen.

Die allegorische Deutung der Phrase besteht, Gregorios zufolge<sup>16</sup>, in einer Warnung der Laien davor, ihre geistigen Türen, die Sinne, zu schließen, und völlig auf die Zelebration aufmerksam zu werden<sup>17</sup>. Diese Bezugnahme auf die Schließung, die auch bei Stethatos anzutreffen ist, ist m. E. ein Indiz dafür, dass in der Zeit des Stethatos und des Gregorios die Phrase vielleicht auch die Schließung der Türen des Tempels zu diesem Zeitpunkt vorsah<sup>18</sup>. Der Befehl πρόσχωμεν bedeute, Gregorios zufolge, dass alle

---

<sup>13</sup> Taft, *Entrance*, S. 405–408.

<sup>14</sup> A. a. O., S. 408.

<sup>15</sup> A. a. O., S. 407.

<sup>16</sup> Der Brief des Gregorios ist nicht erhalten, seine Thesen sind uns aus den Briefen des Stethatos bekannt.

<sup>17</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 5, 1–9. Siehe den Text unten.

<sup>18</sup> Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 59, führt an, dass Stethatos durch den Literalsinn auch die Schließung der Türe des Heiligtums meinte, so dass die Schau für die Laien verhindert werde. Siehe zu dieser Ansicht auch Marinis, *Architecture*, S. 47. Kumarianos, „Πύλες“, S. 538, 552, 555, 556, 561, schließt nicht aus, dass die Schließung der Türen des Tempels und nicht des Templons, auch in Hagia Sophia, durch die Phrase noch im elften Jahrhundert gefordert werden oder dass damit keine Schließung einer Tür gemeint sein konnte. In seiner Studie thematisiert er, welche Türen und welche Handlung, Schließung oder Öffnung durch die Phrasen gemeint werden, wo als Referenzpunkt die entsprechenden Thesen von Taft, *Entrance*, S. 408–410 vorkommen.



Gläubigen, mithin auch die Laien, die Zelebration mit voller Aufmerksamkeit *sehen* sollen<sup>19</sup>. Ich werde weiter auch die Hypothese untersuchen, inwiefern bei Gregorios auch die Annäherung (πλησιάζειν) zum Bema einen Teil seiner Interpretation des πρόσχωμεν ausmachte<sup>20</sup>. Stethatos widersetzt sich dagegen und ändert die allegorische Deutung des Gregorios: Man muss zwar die Sinne schließen, darf aber die Darbringung nicht sehen<sup>21</sup>. Er interpretiert das Verb πρόσχωμεν in umgekehrter Richtung, so dass es eine Aufmerksamkeit ohne Schau bedeuten kann. Dabei handelt es sich freilich um eine Allegorese der Phrase auch seitens Stethatos<sup>22</sup>.

Dies kann auch in einem anderen ähnlichen Passus festgestellt werden, wo Stethatos über die Vorbereitung zur Kommunion lehrt und die Vermeidung der Schau der Eucharistie mit der Konzeption der Aufmerksamkeit verbindet:

„Ταύτας οὖν τελέσας τὰς εὐχὰς ἵστασο **προσέχων** ἐν φόβῳ, **κάτω μὲν ἔχων τὸ ὄμμα** καὶ εὐλαβούμενος ἀπὸ τῶν θείων, ἄνω δὲ τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν, ἐκεῖθεν τὸν ἔλεον ἐκκαλούμενος.“<sup>23</sup>

Ich denke, dass Stethatos mit dem Verbot nicht nur die Eucharistie auf dem Altar, sondern auch das ganze Heiligtum und die Gesamtheit der darin zelebrierenden Kleriker meint, oder zumindest nicht ausschließt. Ein indirektes Indiz ist der Bericht im Brief des Niketas Synkellos *An Niketas Stethatos II*, dass er an Orten außerhalb Konstantinopels das Verbergen des ganzen Heiligtums gesehen habe<sup>24</sup>. Man kann dabei nicht ausschließen, dass Stethatos sich dem nicht anschließt. Dies kann freilich aus der gesamten Argumentation des Stethatos bezüglich des Verbergens der Schau, vor allem durch das Argument der Entfernung der Laien, geschlossen werden; ich werde dies in den folgenden Abschnitten ausführen<sup>25</sup>. Stethatos meint wahrscheinlich außerdem, dass sich die Phrase auf keinen bestimmten Zeitpunkt der Liturgie bezieht, sondern alle litur-

<sup>19</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 1, 1–6; siehe den Passus und dazu im Folgenden, 3. 3. 1. 2. Niketas Synkellos, der auf den Brief des Stethatos antwortet, wo Letzterer nach der Bestätigung seiner Thesen in seinen Briefen *An Gregorios* von Niketas Synkellos suchte, führt dasselbe über das Verständnis der Phrase durch Gregorios an, siehe *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 232, 9–11; siehe den Text in 3. 3. 1. 2.

<sup>20</sup> Siehe 3. 3. 1. 3.

<sup>21</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 1, 6–9; 2, 17–19; 3, 3–9, 22–24; 4, 1–6; 6, 1–4. Siehe auch passim in den vier ersten Abschnitten, wo die Argumentation über das Verbot auftaucht.

<sup>22</sup> Siehe Taft, *Entrance*, S. 411.

<sup>23</sup> *Hypotyposis*, 312–314, Hervorhebung G. D. Siehe auch *a. a. O.*, 217, wo Stethatos zur Bereitung vor der Kommunion anweist, dass der Mönch nur auf sich selbst achten soll, was die Schau der Zelebration ausschließt: „προσέχων ἑαυτῷ“. Zur Konzeption der Furcht in der Patristik insbesondere bei der Kommunion der Laien siehe Taft, *History*, Bd. VI, S. 323–324. Einen ähnlichen Rat trifft man im *Strategikon* des Kekaumenos, 2. 112: „εἰς ἐκκλησίαν εἰσιὼν μὴ περιεργάζου κάλλη γυναικῶν, ἀλλὰ πρὸς τὸ θυσιαστήριον βλέπε **κάτω νεύων**.“ Hervorhebung G. D. Gerstel, *Beholding*, S. 2, führt sich auf den Passus beziehend an: „For their part, the faithful stood outside the sanctuary and were expected to avert their eyes from the sacred rite.“

<sup>24</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 232–233, 15–20.

<sup>25</sup> Siehe z. B. 3. 3. 1. 5.

gischen Handlungen betrifft, welche die Zelebranten im Bema vollziehen<sup>26</sup>. Er macht auch keine Unterscheidung zwischen der Liturgie des Basileios von Kaisareia und des Ioannes Chrysostomos.

Das Verbot der Schau als Auslegung der Phrase durch eine direkte Verbindung zu ihr kann man im Brief *An Gregorios IV* nicht leicht explizit feststellen. In einem Passus, der die liturgische Phrase direkt interpretiert, führt er ein Verbot des „μὴ ἀδεῶς κατανοεῖν“<sup>27</sup> an, aber, wie ich im Folgenden zeige, ist dies kein sicherer Beleg für das Verbot. Ein weiterer Passus belegt die Schließung der Sinne<sup>28</sup>; dabei ist eine direkte Verbindung der liturgischen Phrase bezeugt, obwohl der Text nicht in diesem Passus vorkommt, sondern darauf im früheren Abschnitt deutlich verwiesen wird<sup>29</sup>. Es muss aber bemerkt werden, dass Stethatos hier die Phrase als allgemeine Ermunterung zur Schließung der Sinne interpretiert, wo auch die Schau der Liturgie mitgezählt wird. Das Verbot wird nämlich indirekt aus der Ermunterung zur Schließung geschlossen.

Stethatos thematisiert die liturgische Phrase primär als Gegensatz zur Erlaubnis der Schau<sup>30</sup>, woraus freilich auch das Verbot indirekt und e contrario erschlossen werden kann, was durch die Taktik der vorsichtigen Formulierungen bei Stethatos erklärbar ist<sup>31</sup>. Er will seine strenge These des Verbotes nicht direkt mit der Auslegung der Phrase parallelisieren. Er gründet das explizite Verbot auf anderen Argumenten aus der Mysteriologie, der Kanonistik, der Architektur und seiner Mystik, die ich in den nächsten Abschnitten darlege. Diese Argumente sind sehr wichtig, denn sie konstituieren letztlich die Auslegung der Phrase als ein Verbot der Schau, und sie sind auch theoretische Prinzipien der Hermeneutik des Stethatos. Wie ich im Folgenden auch zeigen werde<sup>32</sup>, hängt das Verbot eher mit der Konzeption der verbotenen φυσικὴ θεωρία zusammen.

Zwischen Gregorios und Stethatos besteht kein hermeneutischer Unterschied darin, wie Taft meint<sup>33</sup>, dass Gregorios die wörtliche Auslegung der Bewachung der Türen der

<sup>26</sup> Dies wird nicht explizit durch Stethatos angeführt. Man kann aber dies aus den Passus schließen, wo Stethatos abstrakt und im Allgemeinen über die „τελούμενα ἐν τῷ βήματι“ ohne Bezugnahme auf einen liturgischen Moment, z. B. die auf die Darbringung, spricht; siehe *An Gregorios IV* (Darrouzès), 1, 4 („τελουμένων τῶν θείων“); 3, 5–7 („τελουμένων τῶν θείων [...] τὰ ἐν τούτοις τελούμενα“); 5, 7–8 („μὴ ἀδεῶς κατανοεῖν εἰς τὰ φρικτὸς παρὰ τῶν ἱερέων τελούμενα ἐν τῷ βήματι“); 6, 1–3.

<sup>27</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 5, 7.

<sup>28</sup> A. a. O., 6, 1–3; siehe den Text in 3. 4. 2.

<sup>29</sup> A. a. O., Abschnitt 5, wo der angeführte Passus sich anschließt.

<sup>30</sup> A. a. O., 1, 1–6.

<sup>31</sup> Siehe 3. 3. 1. 2.

<sup>32</sup> Siehe im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>33</sup> Taft, *Entrance*, S. 411, „Decline“, S. 45. Taft folgt dabei wohl Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 28 und S. 280–281, Anm. 1, ohne ihn zu nennen, der ebenso dem Gregorios nur eine symbolische Auslegung der Phrase zuschreibt. An der ersten Stelle führt auch Darrouzès an, dass Stethatos die rein symbolische Auslegung des Gregorios für seine Konzeption des Verbotes der Schau als unzulänglich betrachtet habe. An der zweiten Stelle kommentiert Darrouzès den Passus *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 234, 20–22. Der

Kirche nicht akzeptierte, sondern nur die geistige Deutung der Schließung der Sinne. Dies kann unter anderem durch den folgenden Passus untermauert werden:

„Ὅτι δὲ κυρίως κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἀναιμάκτου θυσίας ὁ λόγος τοὺς ὑποδιακό-  
νους προτρέπεται τὸ ταῖς θύραις παρίστασθαι τοῦ ναοῦ καὶ εἶργειν, ὡς εἴρηται, τῆς  
εἰσόδου τοὺς ἀπίστους καὶ κατηγουμένους, λέγων, τὰς θύρας, τὰς θύρας,  
πρόσχωμεν, οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ τοὺς πιστοὺς ἅπαντας τὸ τὰς θύρας τῶν αἰσθή-  
σεων ἀποκλείειν ἀπὸ τῆς ἔξωθεν περιπλανήσεως καὶ μὴ ἀδεῶς κατανοεῖν εἰς τὰ  
φρικτῶς παρὰ τῶν ἱερέων τελούμενα ἐν τῷ βήματι, **οἶδα κἀγώ**.“<sup>34</sup>

Der Passus fungiert als Einleitung und Übergang zum Thema des zweiten Teils des Briefes, welche die Ausdehnung der geistigen Interpretation der Phrase thematisiert. Eine ähnliche Einleitung zum ersten Teil des Briefes findet man im ersten Abschnitt. Dabei gibt Stethatos m. E. nicht seine Ansicht, sondern die des Gregorios in Bezug darauf übersichtlich wieder, wie die liturgische Phrase zu interpretieren ist<sup>35</sup>. Dies kann durch die Phrase des Stethatos „οἶδα κἀγώ“ begründet werden, weil Stethatos dadurch die Ideen einer anderen Person bestätigt, mit denen er auch übereinstimmt.

In der patristischen Literatur bedeutet das Verb οἶδα nicht nur wissen, sondern auch zugeben, anerkennen (als akzeptabel), akzeptieren<sup>36</sup>. In dieser Bedeutung verwendet hier auch Stethatos das Verb, ebenso wie in einer fast gleichen Formulierung in einem anderen Brief<sup>37</sup>: Dabei gibt er den Thesen des Korrespondenzpartners Recht (die ἀκρίβεια in den Kanones), will jedoch auch die οἰκονομία<sup>38</sup> verteidigen. Obwohl das Verb dabei mit dem Begriff der Unwissenheit in Zusammenhang gebracht wird<sup>39</sup> und man somit annehmen könnte, dass Stethatos dabei mit οἶδα „wissen“ meint, ist es jedoch sicher, dass er hier nicht nur seine Kenntnis davon, sondern auch gleichzeitig seine *Anerkennung* und *Zustimmung* äußert, weil es sich um eine fundamentale kanonische Lehre handelt, nämlich die Genauigkeit der Kanones: Die Verweigerung der ἀκρίβεια seinerseits würde ihn dem Vorwurf der Häresie aussetzen<sup>40</sup>. Im Folgenden legt

---

Passus spielt m. E. jedoch nicht darauf an, dass Gregorios nur die anagogische Interpretation akzeptiert, wie dies Darrouzès deutet, *Nicétas Stéthatos, a. a. O.*; dabei verweist er auf die Seite 232 seiner Edition, der entsprechende Passus liegt jedoch auf der Seite 234.

<sup>34</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 5, 1–9. Hervorhebung G. D.

<sup>35</sup> Siehe zu dieser Ansicht auch: *A. a. O.*, 1, 1–6.

<sup>36</sup> Lampe, *Lexicon*, S. 937, Lemma οἶδα, unter B und D.

<sup>37</sup> *An Athanasios II* (Darrouzès), 14, 1–9: „Ὅτι δὲ ἡ τῶν κανόνων ἀκρίβεια φυλάττεσθαι βούλεται τὴν ἐν τοῖς κατηγουμένοις οἰκονομίαν [...] εἴ οἶδα καὶ αὐτὸς ἐγὼ ἀκριβῶς“, Hervorhebung G. D. Stethatos wiederholt hier die Thesen des Abtes Athanasios in Bezug auf die Bußstationen, die er in seinem Brief an Stethatos dargelegt hatte. Siehe *Antirrhethischer Brief* (Darrouzès), Abschnitte 9–10.

<sup>38</sup> Zu diesen Termini der Kanonistik siehe die Literatur in 3. 3. 1. 3.

<sup>39</sup> *An Athanasios II* (Darrouzès), 14, 8–9: „εἴ οἶδα καὶ αὐτὸς ἐγὼ ἀκριβῶς, εἰ καὶ ἀγνοοῦντος προσωπεῖον ὑπεδυσάμην“, Hervorhebung G. D.

<sup>40</sup> Andere Fälle der Verwendung des Verbes in diesem Sinn: *Glaubensbekenntnis* (Darrouzès), 5, 7–8: „ἀλλὰ τέλειον οἶδα Θεὸν τὸν Πατέρα, τέλειον Θεὸν τὸν Υἱόν, τέλειον Θεὸν τὸ

Stethatos seine Lehre über die οἰκονομία dar, weswegen die Phrase mit οἶδα als ein Übergang von den (von ihm akzeptierten) Thesen seines Adressaten zu seinen eigenen erscheint.

Stethatos weiß und akzeptiert mithin auch im Passus aus dem vierten Brief an Gregorios dasselbe, was Gregorios weiß und akzeptiert, aber er wird etwas hinzufügen, wovon Letzterer keine Ahnung hat. Die Phrase bedeutet nämlich, dass Stethatos außerhalb der Thesen, die ihm bekannt sind, eine neue Interpretation darlegen will, was er tatsächlich in den weiteren Abschnitten tut. Drei Ideen stellt Stethatos in dieser Übersicht als Thesen des Gregorios dar, denen er zustimmt: die Bewachung der Türen, die Schließung der Sinne und die aufmerksame Schau<sup>41</sup>.

Es ist anhand der angeführten Zusammenfassung auf jeden Fall klar, dass durch die Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας“ auch Gregorios die Überwachung der Türen des Tempels und mithin die wörtliche Deutung verstand<sup>42</sup>. Der Unterschied zwischen Stethatos und Gregorios besteht außerhalb des Themas der Schau der Zelebration<sup>43</sup> in einem anderen hermeneutischen Punkt: Stethatos glaubt, dass die allegorische Deutung der liturgischen Phrase, die Schließung der Sinne<sup>44</sup>, nicht nur den Zeitraum der Liturgie<sup>45</sup>, sondern das ganze (asketische und niptische) Leben<sup>46</sup> betrifft, eine Auslegung, der Gregorios nicht zustimmt<sup>47</sup>. Es handelt sich also nicht um eine Auseinandersetzung um die wörtliche oder geistige Auslegung, sondern um die Ausdehnung der allegorischen Anwendung und ob die Phrase die Schau verbietet.

### 3. 2 Grund der Auseinandersetzung

Der vierte Brief des Stethatos *An Gregorios* steht in einer Einheit mit den anderen drei Briefen *An Gregorios*: Wie bei ihnen Fragen des Gregorios in Bezug auf Lehren des

---

Πνεῦμα τὸ ἅγιον“. Siehe auch *a. a. O.* 7, 4–5; *An Gregorios II* (Darrouzès), 11, 1–3; *An Gregorios III* (Darrouzès), 6, 22–24.

<sup>41</sup> Ich gehe auf die Problematik der Argumentation des Stethatos über diese Ideen in den folgenden Abschnitten ein, siehe 3. 3. 1. 2.

<sup>42</sup> Chrestu, *Μυστικὰ συγγράμματα*, Einleitung, S. 59, führt an, dass Gregorios nur den Literalsinn der Phrase akzeptierte, worunter er die Schließung der Türen des Tempels und das Verbot der Schau nur für die Katechumenen verstand; die Laien im Naos dürften die Liturgie im Bema sehen. Er denkt, dass Stethatos sowohl den Literalsinn, als auch den geistigen Sinn der Schließung der Sinne annimmt. Nach Chrestu meint Stethatos durch den Literalsinn auch die Schließung der Türe des Heiligtums, so dass die Schau den Laien verhindert werde.

<sup>43</sup> Diesen Unterschied zwischen Stethatos und Gregorios stellt auch Taft fest, *Entrance*, S. 412; „Decline“, S. 45–46. Zur Argumentation des Stethatos beim Verbot der Schau siehe im Abschnitt 3. 3. 1.

<sup>44</sup> Stethatos wiederholt die allegorische Interpretation der liturgischen Phrase als die Bewachung der Sinne betreffend in *Über das Paradies* (Darrouzès), 16, 8–13. Dabei führt er ausdrücklich zudem die wörtliche Deutung (Bewachung der Türen) an.

<sup>45</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 5, 1–2, 5–9; 6, 1–6.

<sup>46</sup> *A. a. O.*, 5, 9–23; 6, 6–12.

<sup>47</sup> *A. a. O.*, 1, 1–3.

Stethatos in seinen Werken *Über die Seele* und *Über das Paradies* beantwortet werden, gilt dies auch für den vierten Brief.

Die Basis der Auseinandersetzung bildet dabei ein Passus aus dem Traktat *Über das Paradies*, wo Stethatos zur Begründung seiner Lehre über die verbotene Betrachtung und Untersuchung der menschlichen Natur eine allegorische Auslegung der betreffenden Phrase einführt:

„Φυσικῶς γὰρ ἡ τοῦ σώματος ἡμῶν κατανόησις καὶ ἡ τῆς κατασκευῆς αὐτοῦ θεωρία εἰς γνῶσιν φέρει τοῦ λείου τῆς ἡδονῆς τὸν ἀτελεῖ, καὶ μὴ βουλόμενον· οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ εἰς ἀπρεπεῖς κινήσεις καὶ ἐνθυμήσεις, ὡς εἴρηται, οὗ ἕνεκεν εἰκότως τὸ θεῖον λόγιον ἀεὶ πρὸς ἡμᾶς ἀποφθέγγεται· ,τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν‘. Διὰ τοῦ ἀναδιπλασιασμοῦ τῶν αἰσθητῶν θυρῶν τὴν φυλακὴν διὰ τοὺς ἀναξίους καὶ τῶν νοητῶν ἐντελλόμενον, αὐτῶν φημι τῶν αἰσθήσεων, δι’ ὧν ὁ θάνατος εἰς τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἰσέρχεσθαι εἴωθεν.“<sup>48</sup>

Die Allegorese der liturgischen Phrase dient als Beispiel, um die Allegorese der biblischen Erzählung der verbotenen Frucht im Paradies zu erläutern. Die Allegorese des Stethatos interpretiert diese Frucht als die θεωρία der menschlichen Natur, die den nicht Fortgeschrittenen verboten ist. Stethatos allegorisiert nämlich das Gebot Gottes, aus dem Baum der Erkenntnis vom Guten und Bösen nicht zu speisen, als ein Verbot für die Anfänger im geistigen Leben, die menschliche Natur nicht zu untersuchen. Diese Untersuchung könne für sie gefährlich sein, weil die Betrachtung (θεωρία) der menschlichen Konstruktion, vor allem des Körpers, beim Anfänger die Erkenntnis der weichen (λεῖον) Eigenschaft des Genusses<sup>49</sup> verursache, auch wenn er dies nicht wolle.

Die Überwachung der Sinne gegen eine solche Schau gelte als der sicherste Weg dagegen, wobei auch die liturgische Phrase „die Türen, die Türen“ die Überwachung nicht nur der Türen des Tempels, sondern auch der Sinne des Menschen befehle, die als Türen allegorisch verstanden werden. Stethatos nutzt dabei die rhetorische Figur der Wortwiederholung („τὰς θύρας, τὰς θύρας“) der Phrase, um dem zweiten Wort die Deutung der Sinne des Menschen zuzuschreiben.

Obwohl sich Stethatos in seinem Brief *An Gregorios IV* nicht direkt auf den angeführten Passus bezieht, kann man mit Sicherheit vermuten, dass die Fragen des

<sup>48</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 16, 4–13.

<sup>49</sup> Vom „λεῖον τῆς ἡδονῆς“ spricht Stethatos auch in einem zweiten Passus, wobei fast dieselbe Konzeption der ungewollten Kenntnis angeführt wird, siehe *Über die Seele* (Darrouzès), 43, 1–12. Stethatos entnahm den Terminus aus Ioannes Damaskenos, siehe *Expositio fidei*, 95, 24 und wiederholte dabei fast wörtlich und leicht paraphrasiert den ganzen Passus aus *Expositio fidei*, 95, 18–26, siehe Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 106, textkritischer Apparat. Zum Terminus siehe auch 2. *Zenturie*, 14, PG 120, 905D. Der Begriff λεῖον hängt sehr eng auch mit der Eigenschaft der Schlüpfrigkeit zusammen, die uns an das Argument des schlüpfrigen Weges des Literalsinnes des Stethatos erinnert, auf die Auseinandersetzung mit den Gelehrten verweist und die Einheit zwischen Spiritualität und Hermeneutik bei Stethatos nachweist, siehe dazu *Ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

Gregorios zu ihm der Grund für den Brief waren<sup>50</sup>. Stethatos erweitert die allegorische Deutung der liturgischen Phrase außerhalb der Liturgie, was Gregorios nicht für richtig hielt. Aus seinem Brief lässt sich vermuten, dass er sich auch gegen das Verbot der Schau der Liturgie und zudem für die Annäherung der Laien zum Bema stellte, weil Stethatos dies extensiv in seinem Brief thematisiert.

Kumarianos<sup>51</sup> nimmt eine Verwirrung über den Sinn der liturgischen Phrase als Hintergrund der Kritik des Gregorios an Stethatos an<sup>52</sup>. Er führt sie auf die allmähliche Abschaffung des alten Ritus der Schließung der Türen des Tempels zurück, die bei der Rezitation der Phrase stattfand, und auf ihren Ersatz durch den neuen Ritus der Schließung der Türen des Templs beim großen Einzug<sup>53</sup>. Kumarianos meint, dass die Öffnung der Türen des Templs bei der Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας“ stattfand. Er gründet seine Ansicht auf seiner Interpretation der entsprechenden Passus der *Protheoria* des Nikolaos von Andida<sup>54</sup>. Er ist der Meinung, dass die Türen des Tempels in Hagia Sophia oder in anderen Kirchen im elften Jahrhundert nicht mehr geschlossen wurden, was in Kombination mit der ungehinderten Sichtbarkeit der Liturgie in der Hagia Sophia<sup>55</sup> und mit dem neuen Ritus, der vor allem in den Klöstern stattgefunden hätte, zur Verwirrung geführt habe. Gregorios habe nämlich die Phrase deswegen als eine Ermunterung zur Schau der Liturgie verstanden, weil die Türen des Tempels nicht geschlossen worden seien, das Bema sichtbar gewesen und in den Klöstern bei der Phrase der Vorhang gehoben worden sei. Er habe die Phrase nicht im Sinne des alten Ritus verstehen wollen, der die Türen des Tempels betroffen habe.

Die Vermutung von Kumarianos, die eine hermeneutische Verwirrung annimmt und auf liturgischen Quellen beruht, kann nicht prinzipiell ausgeschlossen werden. Ich betrachte sie allerdings im Fall des Gregorios nur mit Vorbehalt als den Grund der Auseinandersetzung mit Stethatos. Stethatos gibt in seinem Brief *An Gregorios IV* die Thesen des Gregorios wieder, wo Letzterer die Interpretation annimmt, dass die Phrase die Bewachung der Türen des Tempels fordere; gleichzeitig versteht er sie als eine Ermunterung zur Schau der Liturgie<sup>56</sup>. Wie ich zeigen werde<sup>57</sup>, beruft sich Gregorios auf einen Notfall, um die Schau der Liturgie zu legitimieren und somit seine Interpretation zu begründen, der mit der Architektur seiner privaten Kirche zusammenhängt. Einen tieferen Hintergrund dieser Berufung werde ich auch in dieser Studie vorschla-

<sup>50</sup> Siehe auch den textkritischen Apparat in der Edition von Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 280, wo er auf *Über das Paradies*, Abschnitt 16 und auf den Brief des Niketas Synkellos *An Stethatos II* verweist. Zum letzten Brief siehe mehr unten.

<sup>51</sup> Kumarianos, „Πύλες“, S. 537–538, 542–544, 552, 556, 561–563.

<sup>52</sup> Siehe dazu auch Stuphe-Pulemenu, *Φράγμα*, S. 226–227.

<sup>53</sup> Siehe zu diesem Ritus Taft, *Entrance*. Kumarianos „Πύλες“, S. 561, schreibt, dass die Öffnung der Türen des Tempels im alten Ritus beim Ende der Darbringung stattfand.

<sup>54</sup> Siehe dazu 3. 3. 2. 3 und 3. 3. 3. 2.

<sup>55</sup> Siehe dazu 3. 3. 1. 4.

<sup>56</sup> Siehe 3. 1 und 3. 3. 1. 2.

<sup>57</sup> Siehe *Das kanonische Verbot nach Stethatos* im Abschnitt 3. 3. 1. 3.

gen; aber dies hat kaum mit einer einfachen Auseinandersetzung um die Interpretation der Phrase wegen einer Verwirrung zu tun, die sich bloß mit der liturgischen Praxis und mit der Einführung eines neuen Ritus verbindet. Wie ich gezeigt habe<sup>58</sup>, thematisiert Stethatos die Öffnung der Türen des Templons nicht; im Gegenteil sieht es aus, als ob er die Schließung der Türen als Interpretation der Phrase deute, weil dies als Symbol der Bewachung der Sinne fungieren könnte<sup>59</sup>. Außerdem argumentiert er mit der Architektur, der Kanonistik und der Mystik. Ich denke mithin, dass die Öffnung der Türen des Templons, wie dies von Kumarianos bei der *Protheoria* angenommen wird<sup>60</sup>, bei der Auseinandersetzung zwischen Stethatos und Gregorios keine Rolle spielen kann.

Ich hebe allerdings hervor, dass Kumarianos die Diskussion zwischen Stethatos und Gregorios nicht auf die Auseinandersetzung zwischen Gelehrten und Mystikern zurückführt; es handelt sich jedoch, wie ich darstellen werde, um mehr als eine Divergenz, welche die liturgische Praxis und Interpretation betrifft<sup>61</sup>. Ich würde allerdings seine These für plausibel halten, welche eine hermeneutische Verwirrung wegen der Nicht-Schließung der Türen und der Sichtbarkeit des Bemas annimmt. Dies könnte allerdings nur als ein Vorwand der Gelehrten im Allgemeinen und nicht des Gregorios betrachtet werden, weil er sich, wie gesagt, auf den Zustand seiner eigenen Kapelle beruft.

In der Forschung der Lehre des Stethatos über das Verbot der Schau wird kaum darauf Bezug genommen, dass Stethatos hier eine hermeneutische Diskussion über die in seiner Schrift *Über das Paradies* angeführte Lehre führt<sup>62</sup>. Ich werde im Folgenden zeigen<sup>63</sup>, dass das Arkanprinzip, das dort gelehrt wird, mit seinen Ausführungen in seinem Brief *An Gregorios IV* der Schlüssel seines Verständnisses sind. In den folgenden Abschnitten werde ich auch zu zeigen versuchen, dass die breitere Auseinandersetzung

---

<sup>58</sup> Siehe 3. 1.

<sup>59</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 6, 1–3; siehe den Text in 3. 4. 2 und seine Thematisierung in 3. 1.

<sup>60</sup> Man kann außerdem nicht sicher sein, ob auch in der *Protheoria* eine Öffnung der Türen bei der Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ gemeint wird. Siehe Taft, *Entrance*, S. 409–410 mit 3. 3. 3. 2; Taft schließt dabei nicht aus, dass die Türen des Templons nach den Angaben der *Protheoria* noch nach dem Sanktus geschlossen sein könnten.

<sup>61</sup> Siehe 4. 2. 3.

<sup>62</sup> Taft, *Entrance*, S. 412, Anm. 193 und vor allem ders. „Decline“, S. 45–46, stellt die Lehre des Verbotes des Stethatos dar und verbindet sie mit seiner Lehre über die Phrase in seiner Schrift *Über das Paradies*, betrachtet allerdings diese Verbindung als eine bloße Wiederholung der Lehre im Brief *An Gregorios IV*. Man muss dabei bemerken, dass die Schrift *Über das Paradies* vor dem Brief verfasst wurde und der Brief mithin die Lehre der Schrift und nicht umgekehrt wiederholen würde. Aber es handelt sich nicht um eine Wiederholung, sondern um eine Interpretation. Siehe auch Kumarianos, „Πύλες“, S. 552, 561–563, der eine Kritik des Gregorios an den Werken des Stethatos bei der Korrespondenz mit ihm annimmt, ohne jedoch die Problematik der Interpretation der liturgischen Phrase in der Problematik der Auseinandersetzung zwischen Gelehrten und Mystikern zu kontextualisieren.

<sup>63</sup> Siehe im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

zwischen den Mystikern und den Gelehrten im elften Jahrhundert den tieferen Kernpunkt der Auseinandersetzung hinter dieser Argumentation ausmacht.

### 3. 3 Das Verbot der Schau

#### 3. 3. 1 Argumentation des Stethatos

##### 3. 3. 1. 1 Grundlagen

##### Bibelstellen und Kanonistik

Stethatos stellt schon am Anfang seines Briefes seine Hauptthese in Bezug auf die Fragestellung der Schau der Zelebration der Liturgie vor:

„Τὸ ,τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν‘ εἰ ἐπὶ μόνου τοῦ μυστηρίου τῆς θείας καὶ ἀναιμάκτου θυσίας εἰρῆσθαι νοεῖς καί, ὡς ἐπέστειλας, προσέχειν ἕξεστι τοὺς ἱσταμένους πάντας ἐκεῖσε, τελουμένων τῶν θείων, εἰς τὴν αὐτῶν κατανόησιν καὶ ὅλους ὅλως αὐτοῖς τὴν ὄρασιν ἐπιβάλλειν, τοῦτο πάλιν πάντῃ ἀνοίκειον τῆς σῆς ἀρετῆς τε καὶ γνώσεως, **μόνης ἀφιερωθείσης τῆς αὐτῶν κατανόησεως καὶ ὁράσεως πρὸς Θεοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ τοῖς προσφέρουσιν ἱερεῦσιν**, ὡς γέγραπται.“<sup>64</sup>

In der letzten von mir hervorgehobenen Phrase fasst Stethatos seine Ablehnung der These des Gregorios zusammen. Taft, der die Anführungen des Stethatos in diesem Brief kurz thematisiert, sieht in ihr den Kern der theologischen Legitimierung des Verbergens der Sakramente, die im elften Jahrhundert zum ersten Mal bezeugt sei<sup>65</sup>. Bei Stethatos scheint es so, als ob er das kanonische Recht der Schau allein den ordinierten Mitgliedern der Kirche zuschriebe, und zwar denjenigen, welche die göttliche Liturgie zelebrieren dürfen<sup>66</sup>, als ob er nämlich das als eine Wirkung der Ordination betrachten würde. Wie ich in diesem Kapitel darstellen werde, begründet Stethatos zwar zunächst seine Argumentation biblisch und vor allem auf der Basis der Kanonistik<sup>67</sup>, aber sein hermeneutisches Denken besitzt tiefere Wurzeln in seiner Spiritualität<sup>68</sup>. Vorab kann ich hier sagen, dass das Verbot m. E. vielmehr mit einer hermeneutischen Arkandisziplin<sup>69</sup> allgemeineren Charakters und mit dem mystischen Ideal zusammenhängt, wo die

<sup>64</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 1, 1–9. Hervorhebung G. D. Die These kommt auch in *a. a. O.*, 3, 7–12 vor: „Μόνοις ἐδόθη ταῦτα ὁρᾶν καὶ τελεῖν τοῖς ἱερεῦσι Θεοῦ, οἷς καὶ τὸ διδασκαλικὸν ἐχαρίσθη ἀξίωμα, κατὰ τὸν οὕτω πρὸς Τιμόθεον λέγοντα· Μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοὶ διὰ προφητείαν μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου.“ Zur Bibelstelle siehe *1. Tim.*, 4: 14.

<sup>65</sup> Mehr dazu in 3. 3. 2. 1.

<sup>66</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 1, 8–9: „τοῖς προσφέρουσιν ἱερεῦσιν“.

<sup>67</sup> Verbot der kirchlichen Lehrtätigkeit der Laien (64. *Kanon* des zweiten Konzils in Trullo), Verbot des Eintrittes ins Heiligtum (*Kanon 69* des zweiten Trullanischen Konzils, *Kanon 58* der Synode von Laodikeia), siehe dazu im Folgenden.

<sup>68</sup> Siehe im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>69</sup> Zum Terminus, der im Allgemeinen eine angenommene Geheimhaltungspflicht der Mitglieder der Kirche in Bezug auf die Sakramente und die Lehre im Frühchristentum beschreibt, siehe Powell, „Arkandisziplin“, S. 1–8; Jacob, „Arkandisziplin“, S. 990–991.



Kanonistik eine sekundäre Rolle spielt. Dieses Prinzip muss höchstwahrscheinlich im Rahmen der Entwicklungen in der byzantinischen Geistesgeschichte betrachtet werden. Interessanterweise verbindet Stethatos auch die Architektur mit der Problematik<sup>70</sup>.

Stethatos gründet sein Verbot zunächst auf das Agraphon „τὸ μυστήριόν μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς“<sup>71</sup>. Dieses Agraphon wird auch von Symeon dem Neuen Theologen in seinem 3. Brief<sup>72</sup> verwendet<sup>73</sup>; dabei folgt anschließend die Bibelstelle *Matth.* 13: 11, deren Parallelstelle, *Lk.* 8: 10, auch Stethatos anschließend nach dem Agraphon benutzt<sup>74</sup>. Symeon thematisiert in diesem Brief das Problem der Suche nach dem geistlichen Vater<sup>75</sup> und in diesem Abschnitt die Kriterien des echten Vaters. Er müsse die Dogmen und Kanones, die Geheimnisse Christi kennen. Dies müsse er nicht nur durch Hören gelernt haben, sondern auch durch eigene Erfahrung und die aufgeführten Stellen (Agraphon und Bibelstelle) von Christus selbst gehört haben<sup>76</sup>.

Symeon verwendet dieses Agraphon noch dreimal<sup>77</sup>. Beim ersten Mal kommt es im Rahmen der aufgeführten mystischen Gotteserkenntnislehre Symeons vor. Dabei dient es als Basis des Argumentes, dass die Schau Gottes, das göttliche Licht, nur den geistlichen Menschen erlaubt sei; die Konzeption des Verbergens spielt darin eine wichtige Rolle. Das Agraphon untermauert auch die Ansicht, dass der erfahrene Mystiker direkt von Jesus gelehrt werde und keinen Lehrer brauche<sup>78</sup>.

Bei derselben Thematik der mystischen Offenbarungen Gottes und ihres Verhüllens vor den Ungereinigten und im Rahmen der Auseinandersetzung mit der weltlichen Bildung kommt das Agraphon zum zweiten Mal vor. Dabei wird es zusätzlich als Interpretation der Bibelstelle *Matth.* 11: 27 verwendet, wo gelehrt wird, dass die

<sup>70</sup> Siehe dazu die Abschnitte 3. 3. 1. 3 bis 3. 3. 1. 5 und 3. 3. 3.

<sup>71</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 2, 1. *Agraphon* 84, a–e.

<sup>72</sup> 3. Brief, 177–180: „ὥστε καὶ αὐτὸν καταξιωθῆναι παρ’ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ τοὺς ἀποστόλους μυσταγωγῆσαντος ἀκοῦσαι· Τὸ μυστήριόν μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς, καὶ τὸ· ‘Υμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν’.“

<sup>73</sup> Turner, der Editor der Briefe Symeons des Neuen Theologen, bemerkt, *Epistels*, S. 97, Anm. 54: „This saying, or variants of it, were added to the Greek of Is 24: 16 in the translations of Symmachus and Theodotion and some LXX MSS.“ Zur Zuschreibung des Agraphons der Übersetzung des Symmachus siehe Eusebios, *Commentarius in Isaiam*, 1. 84. 159.

<sup>74</sup> Siehe dazu unten.

<sup>75</sup> Turner, *Epistles*, S. 19–20. Zur geistlichen Vaterschaft bei Symeon dem Neuen Theologen siehe Turner, *Fatherhood*.

<sup>76</sup> 3. Brief, 167–180.

<sup>77</sup> Turner, *Epistels*, S. 97, Anm. 54, führt nur die im Folgenden angeführten Passus aus der 1. und 2. *theologischen Reden* Symeons an.

<sup>78</sup> 2. *theologische Rede*, 297–303: „Ὁ δέ γε ἰδεῖν κἂν ποσῶς ἀξιωθεῖς τὸν Θεὸν ἐν τῇ ἀπροσίτῳ δόξῃ τοῦ ἀπείρου καὶ θείου φωτὸς αὐτοῦ τῷ τρόπῳ, ὃ προειρήκαμεν, διδασκαλίας ἐτέρου οὐ δεηθήσεται· ἔχει γὰρ αὐτὸν ὅλον ἐν ἑαυτῷ μένοντα καὶ κινούμενον καὶ λαλοῦντα καὶ μυσταγωγῶντα αὐτὸν τὰ κεκρυμμένα τούτου μυστήρια κατὰ τὸ ὑπ’ αὐτοῦ εἰρημένον ὀσιώτατον λόγιον· Τὸ μυστήριόν μου, φησίν, ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς.“

Offenbarung des Gott-Vaters nur denjenigen gewährt werde, denen der Gott-Sohn ihn offenbaren wolle<sup>79</sup>. Am Ende kommt auch die Bibelstelle *Lk. 8: 10*<sup>80</sup>.

Beim dritten Mal, in der *1. theologischen Rede*<sup>81</sup>, erscheint es im Rahmen der Hermeneutik und in der Auseinandersetzung mit der weltlichen Bildung. Symeon behauptet, dass man nur durch Reue und Reinigung in der Lage sei, den Buchstaben zu überwinden. Es werden auch andere Elemente der Hermeneutik des Stethatos festgestellt, z. B. die Relativierung der Bildung, die Pneumatologie als Methode, die göttliche Weisheit, das Verbergen der göttlichen Gedanken<sup>82</sup>. Genau in diesem Kontext der Offenbarung und ihres Verbergens verwendet Symeon das Agraphon als Basis seiner Argumente: Die Geheimnisse Gottes werden nur den gereinigten und Reue zeigenden Menschen geoffenbart, während den anderen, obwohl sie die gleichen Texte lesen, ihre Deutung unbekannt, verborgen, vom Gott gänzlich nicht enthüllt<sup>83</sup>, und somit nicht verstanden bleibt<sup>84</sup>. Symeon spielt im letzten Teil seines Argumentes auf die angeführte Bibelstelle *Lk. 8: 10* an.

Das Agraphon erscheint in der Patristik bei den Pseudo-Klementinen<sup>85</sup>, Klemens von Alexandria<sup>86</sup>, Kyrillos von Alexandria<sup>87</sup>, Theodoretos von Kyrrhos<sup>88</sup>, Severianos

<sup>79</sup> 9. *ethische Rede*, 55–68: „Εἰ γὰρ τὸν Υἱὸν οὐδεὶς ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ Πατήρ, οὐδὲ τὸν Πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ Υἱὸς καὶ ὃ ἂν βούληται ὁ Υἱὸς ἀποκαλύψαι τὰ βάθη τούτου καὶ τὰ μυστήρια – τὸ γὰρ μυστήριόν μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς –, τίς ἄρα τῶν ἐπὶ γῆς ἀνθρώπων σοφῶν ἢ ρητόρων ἢ μαθηματικῶν ἕτερος, πλὴν τῶν κεκαθαρμένων τὸν νοῦν ἐξ ἄκρας φιλοσοφίας τε καὶ ἀσκήσεως καὶ γυμνασμένα τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιφερομένων ἀληθῶς αἰσθητήρια, ἄνευ τῆς ἄνωθεν διὰ τοῦ Κυρίου ἀποκαλύψεως ἐκ μόνης γνώωναι δυνηθεῖη τῆς ἀνθρωπίνης σοφίας τὰ κεκρυμμένα μυστήρια τοῦ Θεοῦ, ἃ διὰ νοερᾶς θεωρίας, τῆς ὑπὸ τοῦ θείου Πνεύματος ἐνεργουμένης, ἀνακαλύπτονται οἷς ἐδόθη καὶ ἀεὶ δίδοται εἰδέναι ταῦτα διὰ τῆς ἄνωθεν χάριτος.“

<sup>80</sup> 9. *ethische Rede*, 78–79.

<sup>81</sup> Zeile 325.

<sup>82</sup> 1. *theologische Rede*, 304–324.

<sup>83</sup> Symeon beruht hier auf *Lk. 24: 25*, das auch bei der biblischen Grundlegung der Hermeneutik des Stethatos eine wesentliche Rolle spielt.

<sup>84</sup> 1. *theologische Rede*, 322–328: „Τοῖς δὲ γε ἄλλοις ἅπασιν ἄγνωστα καὶ κεκρυμμένα ὑπάρχει καὶ μηδὲν ἀναπτυσσόμενα ὑπὸ τοῦ διανοίγοντος τὸν νοῦν τῶν πιστῶν εἰς τὸ συνιέναι τὰς γραφάς. Καὶ εἰκότως· Τὸ γὰρ μυστήριόν μου, φησὶν, ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς. Τοῖνον καὶ δοκοῦσι βλέπειν μὴ βλέποντες οἱ τοιοῦτοι καὶ ἀκούειν μηδὲν ἀκούοντες καὶ συνιέναι ἀσύνετοι ὄντες, αἰσθησιν τῶν ἀναγινωσκομένων λαβεῖν μὴ δυνάμενοι.“ Siehe dazu auch Alfeyev, *Symeon*, S. 51, der den Passus im Rahmen der hermeneutischen Methodenlehre thematisiert und auch als einen Beleg der Vorstellung des Gnostikers betrachtet, der eine der Mehrheit unzugängliche Erkenntnis besitzt; siehe mehr dazu in 2. 4. 4.

<sup>85</sup> *Homiliae*, 19. 20. 1.

<sup>86</sup> *Stromata*, 5. 63. 7.

<sup>87</sup> *Expositio in Psalmos*, PG 69, 1149C, Verwendung genauso wie in der folgenden Anmerkung, Auslegung zu Ps. 67 (68): 14.

<sup>88</sup> *Interpretatio in Psalmos*, PG 80, 1041B, 1369C, 1384D. In den drei letzten Fällen, wobei entsprechend Ps. 24 (25): 14, 65 (66): 16 und 67 (68): 14 interpretiert werden, kommt die Konzeption der Offenbarung von Geheimnissen nur den Würdigen vor. *Suda*, pi (3016), Lemma:

von Gabala<sup>89</sup> und Ioannes Chrysostomos<sup>90</sup>, der vielleicht die Quelle Symeons ist, weil er bei seiner Auslegung sehr ähnlich argumentiert<sup>91</sup>. Es ist auch bei Ioannes Damaskenos in den *Sacra parallela*<sup>92</sup> bezeugt.

Wahrscheinlich schöpfte Stethatos das Agraphon und die Bibelstelle *Lk. 8: 10* (*Matth. 13: 11*) aus den bei Symeon angeführten Stellen. Allerdings stellt man schon auf dem ersten Blick bei Stethatos eine Ausdifferenzierung fest. Während bei Symeon die Prinzipien der Ordination und der kanonischen Ordnung bei den Themen, die er diskutiert (mystische Erfahrung als echte Erkenntnis Gottes und Voraussetzung der Hermeneutik) nicht vorkommen, sieht es so aus, wie ich es im Folgenden darstellen werde, als dass sie bei Stethatos eine fundamentale Rolle spielen. Die Frage, inwieweit Stethatos sein Verbot auf den Gedanken der kanonischen Ordination und Ordnung oder eher der mystischen Erfahrung gründet<sup>93</sup>, wie das *μυστήριον* von Symeon konzipiert wird, werde ich weiter unten im Rahmen der Problematik der Arkandisziplin des Stethatos diskutieren<sup>94</sup>.

Ich möchte hier nur anführen, dass Stethatos aus den vier Texten Symeons, in denen das Agraphon vorkommt, wichtige Konzeptionen entnommen und an seine Argumentation in Bezug auf das Sakrament der Eucharistie und die Schau der Darbringung angepasst hat. Es geht nämlich um die Idee des Geheimnisses: Bei Symeon bezieht sich der Terminus *μυστήριον* auf die mystische Erkenntnis und Offenbarung, die nur den Würdigen offenbart und vor den nicht Gereinigten verborgen wird. Bei Stethatos wird er auf den Begriff des Sakramentes, das auch ein *μυστήριον* heißt<sup>95</sup>, übertragen und eingeschränkt. Stethatos verwendet nämlich die Konzeptionen Symeons, um sein Argument zu untermauern, dass die Schau der Zelebration nur den ordinierten Gläubigen gestattet sein darf. Er gewährt dazu dem Begriff des Sakramentes aus dem Terminus *μυστήριον* das Verbergen als fundamentale Eigenschaft. Aus Symeons *3. Brief* entnahm er nicht nur die Idee des Geheimnisses<sup>96</sup>, sondern auch vor allem das Agraphon und die Bibelstelle in der Reihenfolge, in der sie in seinem Brief *An Gregorios* vorkommen<sup>97</sup>.

---

*πέπνυγες πεπιστερᾶς*, gibt in Paraphrase die Interpretation des *Ps. 67 (68): 14* des Theodoros wieder, siehe den textkritischen Apparat, S. 252.

<sup>89</sup> *In incarnationem domini*, 41. Die Fleischwerdung Christi wird als Geheimnis dargestellt, das nur den Gläubigen offenbart wird.

<sup>90</sup> *In epistulam I ad Corinthios homilia* 7, 2, PG 61, 56.

<sup>91</sup> Siehe die *a. a. O.*, Abschnitte 1 und 2, PG 61, 55–56, wo es, neben anderen Passus als Basis der Auslegung von *1. Kor. 2: 7* verwendet wird. Die Bibelstelle lehrt von der Weisheit Gottes „ἐν μυστηρίῳ“, die verborgen sei.

<sup>92</sup> *Sacra parallela*, Θ. 1, PG 96, 9A.

<sup>93</sup> Zu dieser Ansicht siehe auch Angold, *Church*, S. 29–30.

<sup>94</sup> Siehe im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>95</sup> Siehe zur patristischen Belegung Lampe, *Lexicon*, S. 893, unter F. 3.

<sup>96</sup> Das Verbergen wird im Passus des *3. Briefes* nicht angeführt.

<sup>97</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 2, 1–3. Wie ich oben anführte, verwendet Stethatos dabei eine parallele Bibelstelle.

Das Agraphon steht auch am Ende des liturgischen Kommentars des Nikolaos von Andida<sup>98</sup>. Der Passus erscheint im Rahmen der liturgischen Hermeneutik, um die Ansicht zu untermauern, dass das Wesen der Auslegung verborgen bleibe und nur den fortgeschrittenen geistlichen Menschen zugänglich sei<sup>99</sup>. Ein Einfluss des Stethatos ist dabei nicht auszuschließen.

Es scheint, dass das Agraphon die Basis für die Anschauung vom Verbergen der Sakramente und der mystischen Geheimnisse von Ungläubigen oder nicht gereinigten Gläubigen in der Mystik des elften Jahrhunderts ist. Wie ich darstellte, wurde es in die Problematik der Schau der Eucharistie eingebettet. Ich werde im Folgenden zeigen, dass es auch in die Kanonistik durch Stethatos eingeführt wird.

Stethatos beruft sich auch, wie ich gezeigt habe, auf die biblische Lehre, der zufolge die Geheimnisse des Reiches Gottes nur den Jüngern Christi zum Verstehen gegeben worden seien, den anderen dagegen durch Gleichnisse<sup>100</sup>; deshalb habe Christus vor seiner Kreuzigung das Sakrament der Eucharistie nur seinen Jüngern gegeben<sup>101</sup>, obwohl auch viele andere Gläubigen damals existiert hätten<sup>102</sup>. Hierbei verbindet Stethatos die beiden Bibelstellen und die entsprechenden Konzeptionen zu einem kausalen Verhältnis: Das Verbergen der Offenbarungen der Lehre (Lk. 8: 10) erklärt das Verbergen der Einsetzung des Sakramentes (Matth. 26: 17–30). Die Zuschreibung der Bedeutung des Geheimnisses der Eucharistie wird demzufolge auch durch den biblischen Einsetzungsbericht des Sakramentes begründet. Die Eucharistie wurde nur den Aposteln und nicht allen Gläubigen gegeben, weil sie ein μυστήριον ausmache, das verborgen werde, genau wie die Geheimnisse des Reiches Gottes nur ihnen geoffenbart worden seien. Dies ist mithin die Begründung dafür, dass nur die Geistlichen die Zelebration der Eucharistie sehen und die übrigen Gläubigen sie nicht sehen dürften. Somit kann man feststellen, dass Stethatos sein Argument über das Verbergen der Sakramente nicht nur aus Symeons Konzeptionen über das Verbergen der mystischen Erfahrungen, sondern auch direkt biblisch durch die Stiftungserzählung der Eucharistie belegt. Bei der Benutzung der Bibelstelle (Lk. 8: 10) wendet er gleichzeitig die angeführten Konzeptionen Symeons (Verbergen) an.

---

<sup>98</sup> *Protheoria*, 40, PG 140, 467B–C: „Ταῦτα μὲν κατὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ἐσχεδιάσται, διὰ τὴν ἐπίμονον τοῦ ἐντεταμένου ἀνδρὸς θερμωτάτην ἀξίωσιν· ὁ δὲ γε τοῦτοις ἐντυγχάνων, μήπω πάσης ἐξηγήσεως τῶν σεπτῶν μυστηρίων ἐν τοῦτοις τελεῖσθαι νομίση· ἀλλὰ τοιοῦτω τινὶ οἰέσθω ἐντετυχηκέναι, ὥς ἐάν τις τῶν ποθοῦντων ἰδεῖν κάλλη πόλεως ὑπερφυῇ καὶ ἀθέατα, τύχοι τινὸς ὁδηγοῦντος, ὑφ’ οὗ χειραγωγούμενος, ὥς διὰ τινος θυρίδος ἰσχύσει κατιδεῖν τὴν ἐκεῖθεν ἐκπεμπομένων ἀκτίνων αἴγλην τε καὶ λαμπρότητα· οὐ μὴν αὐτὴν τὴν φύσιν τῶν ἔνδον ἀποκειμένων ἀγαθῶν. Τὰ γὰρ μυστήριά μου, φησιν ὁ Κύριος, ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς. Πῶς δὲ αὐτὸς ἐγὼ, ὁ μὴ μόνον ἐξ αὐτοῦ μακρύνας ἑμαυτὸν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐγγιζόντων αὐτῷ μακρὰν ἀπεσχισμένος, ἐπάξιόν τι τῶν ἐκείνου νοῆσαι ἢ φθέγγασθαι δυνηθεῖν;“

<sup>99</sup> Siehe dazu auch *Protheoria*, 34, PG 140, 461A–B.

<sup>100</sup> Lk. 8: 10.

<sup>101</sup> Matth. 26: 17–30.

<sup>102</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 2, 2–6.

Ähnlich, ohne die biblischen Anführungen des Stethatos direkt anzuführen, argumentiert Niketas Synkellos in seinem Brief *An Stethatos II*<sup>103</sup>. Der Brief ist eine Antwort des Synkellos auf Stethatos. Letzterer sandte seine Briefe an Synkellos ab, damit dieser sie überprüfen sollte. Niketas Synkellos, der die These des Gregorios über die Erlaubnis der Schau durch Laien ablehnt, schreibt an Stethatos:

„Εἰ γὰρ μυστήρια, πάντως καὶ ἀπόκρυφά εἰσι· τὸ δὲ ἀποκεκρυμμένον τίς ἂν κύριος λογισμοῦ προτρέποιτο τὸν ἐκτὸς ταῦτα κατανοεῖν; Μυστήρια γάρ εἰσι τὰ παρὰ τῶν ἱερέων νῦν πραττόμενα καὶ ἐν σιγῇ τελοῦνται.“<sup>104</sup>

Niketas Synkellos benutzt auch die aufgeführte Bedeutung des Terminus μυστήριον, die auf eine Verborgenheit verweist. Er sieht auch im Sakrament dieselbe Eigenschaft, die zum Verbot seiner Schau führt. Er fügt zudem das Element der stillen Zelebration hinzu<sup>105</sup>.

Stethatos verweist auch auf die biblische Erzählung der Verklärung, wo Jesus sein Licht nur drei seiner Jünger offenbarte<sup>106</sup>. Er erklärt im Folgenden diese Anschauung des Verbergens, die in den angeführten Bibelstellen bezeugt wird, indem er sich auf das Prinzip der Einhaltung der Ordnung der Ränge in der Kirche beruft<sup>107</sup>; er spezifiziert dies durch den Verweis auf das kanonische Verbot der Lehrtätigkeit von Laien in der Kirche als Basis des Verbotes der Schau<sup>108</sup>. Somit sieht er die Schau wieder als eine Wirkung der Ordination.

<sup>103</sup> Siehe zu diesem Brief, Raphava, „Translations“, S. 246; Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 384–385, 390–391, 393–394, 397, 398–399, 400; dieselben, „Epistles“, S. 107–115, 118, 123–125; an der letzten Stelle eine revidierte Edition der georgischen Übersetzung des Briefes auf der Basis einer neu entdeckten Fassung des Briefes. Die Studien von Raphava und Ostrovsky thematisieren den Brief im Rahmen der Problematik seiner georgischen Übersetzung im *Dogmatikon* des Arsens von Iqaltoeli. Es handelt sich um ein Exzerpt, siehe Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 60. Zur weiteren Thematisierung des Briefes siehe auch 3. 3. 2. 2 und 3. 3. 2. 4.

<sup>104</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 232, 12–15.

<sup>105</sup> Die stille Rezitation der Gebete der Liturgie ist im ungefähr selben Zeitraum auch bei Nikolaos von Andida bezeugt, *Protheoria*, PG 140, 28, 456B; 32, 459B–C; 38, 465B–C. Siehe mehr dazu in 3. 3. 2. 2.

<sup>106</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 2, 7–9; *Matth.* 17: 1. Siehe auch 3. *Zenturie*, 83, PG 120, 997D–1000B.

<sup>107</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 2, 9–16.

<sup>108</sup> *A. a. O.*, 17–23, wo auf *Kanon 64* des zweiten Trullanischen Konzils verwiesen wird, siehe den Text in 2. 4. 3. 2. Stethatos benutzt dabei auch ein Agraphon, das bei Resch nicht vorkommt und das Stethatos einem Apostel zuschreibt: „Λαϊκὸν δὲ οὐκ ἐπιτρέπομεν ἐν ἐκκλησίᾳ διδάσκειν“. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 282, nimmt im textkritischen Apparat eine Paraphrase von *1. Tim.* 2: 12 an. Stethatos benutzt dasselbe Agraphon auch in *An Gregorios III* (Darrouzès), 5, 2–3. Weitere Diskussion zu diesem Passus siehe 2. 4. 3. 2 und 3. 3. 3. 1. Zu anderen kanonischen Argumenten siehe unten, *Das kanonische Verbot nach Stethatos* im Abschnitt 3. 3. 1. 3.

### Ἐπιβολή, κατανόησις und das Arkanprinzip

Bei seiner hermeneutischen Argumentation bezüglich des Verbotes der Schau der Liturgie verwendet Stethatos in seinem Brief *An Gregorios IV* die Termini ἐπιβάλλειν<sup>109</sup> und κατανόησις<sup>110</sup>/κατανοεῖν<sup>111</sup>. Der erste Terminus stammt von ἐπιβολή ab, den Stethatos auch zusammen mit seinen Derivaten verwendet<sup>112</sup> und aus Pseudo-Areopagites schöpft<sup>113</sup>. Allerdings, ist dabei auch *Prov.* 23: 1–2<sup>114</sup> als Quelle des Stethatos anzunehmen, denn Stethatos verwendet diese Bibelstelle als Basis seiner anagogischen Interpretation<sup>115</sup> und der Terminus ἐπιβολή betrifft auch die Hermeneutik bei Stethatos. Der Terminus weist in der Patristik hermeneutische Konnotationen auf<sup>116</sup>. Stethatos selbst verwendet den Terminus, um insbesondere die verbotene Interpretation<sup>117</sup>, die Thematisierung der Werke Symeons des Neuen Theologen<sup>118</sup> oder die Dogmen<sup>119</sup>, die verbotene Schau im Paradies<sup>120</sup> und die mystische Schau<sup>121</sup> zu bezeichnen.

<sup>109</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 1, 6; 3, 5; siehe die Texte in *Bibelstellen und Kanonistik* in 3. 3. 1. 1; *Das Templon* im Abschnitt 3. 3. 1. 5.

<sup>110</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 1, 5, 7; 6, 3 siehe die Texte in *Bibelstellen und Kanonistik* in 3. 3. 1. 1 und 3. 4. 2.

<sup>111</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 2, 18–19 („μήτι γε κατανοεῖν τὰ φρικτὰ τῆς ἱερᾶς θυσίας μυστήρια“); 3, 7, 22; 5, 7; siehe die Texte in 3. 3. 1. 2, *Das kanonische Verbot nach Stethatos* im Abschnitt 3. 3. 1. 3 und *Das Templon* im Abschnitt 3. 3. 1. 5. Denselben Terminus verwendet auch Niketas Synkellos für die Schau der Liturgie, siehe *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 232, 14.

<sup>112</sup> *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 9, 149. Stethatos zitiert dabei Pseudo-Areopagites, *De divinis nominibus*, I. 2, S. 110; *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 11, 174; dabei interpoliert Stethatos mit der Phrase „νοὸς ἐπιβολαῖς καθαροῦ“ Philons *De vita contemplativa*, 29, den er im angeführten Passus zitiert. Dies weist die Wichtigkeit des Terminus für Stethatos nach. Siehe auch *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 18, 277; *Über das Paradies* (Darrouzès), 17, 2; 38, 4; 46, 2, 7, 10; 47, 8, 16; *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 34, 5.

<sup>113</sup> Zur Zuschreibung des Terminus Pseudo-Areopagites siehe Koder, *Hymnes*, Bd. 1, S. 122–123, Anm. 2. Pseudo-Areopagites schöpfte den Terminus höchstwahrscheinlich aus Plotinos, siehe dazu und zur Verwendung des Terminus durch Pseudo-Areopagites, Harrington, „Epibole“.

<sup>114</sup> Stethatos verwendet die Bibelstelle in *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 7–9; *Über das Paradies* (Darrouzès), 7, 11–13. Siehe auch 2. 4. 1.

<sup>115</sup> Hierbei handelt es sich um die Phrase „ἐπίβαλλε τὴν χεῖρα σου“.

<sup>116</sup> Siehe z. B. Lampe, *Lexicon*, S. 518 unter Lemma ἐπιβολή: „3. apprehension of sense of a passage; hence reading, interpretation“. Lampe verweist dabei auf Passus von Origenes, Basileios von Kaisareia und Maximos dem Bekenner. Siehe auch zum Verb ἐπιβάλλω, *a. a. O.*, S. 517, unter Lemma ἐπιβάλλω: „1. throw or cast upon [...] 4. apply one's mind to [...] hence consider, treat [...] understand in a certain way“. Der Terminus kommt im hermeneutischen Sinn auch bei Symeon dem Neuen Theologen vor: 3. *ethische Rede*, 98 („κατὰ πρώτην ἐπιβολὴν θεωρίας“).

<sup>117</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 38, 4; 46, 2, 7, 10; 47, 8, 16.

<sup>118</sup> *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 18, 277; siehe zu dieser Problematik im Allgemeinen Fanelli, „Problema“, S. 126–127.

Der Terminus scheint nicht die geistige Schau selbst zu sein, sondern das Mittel dieser Schau zu bezeichnen<sup>122</sup>. Darrouzès übersetzt die angeführten Passus aus der Schrift *Über das Paradies* mit dem Terminus ἐπιβάλλω durch „appliquer à la contemplation“. Es handelt sich um einen Akt des menschlichen Geistes, der zur Kontemplation führt, worunter ich auch die Interpretation selbst verstehen würde.

Der Terminus κατανόησις wird mit der Konzeption der θεωρία verbunden. In der patristischen Literatur bedeutet es das intellektuelle Verständnis aber auch die Kontemplation<sup>123</sup>. Aber er muss im Kontext des Stethatos im erweiterten Rahmen seiner Lehre der verbotenen Schau im Paradies<sup>124</sup> und der verbotenen Interpretation<sup>125</sup> oder der geistigen Interpretation im Allgemeinen<sup>126</sup> verstanden werden. Ich würde die Bibelstelle Ps. 118 (119): 18<sup>127</sup> als Grundlage dieser Konzeption nicht ausschließen, die auch eines der Fundamente der anagogischen Hermeneutik des Stethatos ist<sup>128</sup>.

Stethatos will anhand dieser Terminologie die Spiritualität als wesentliches Charakteristikum der Lektüre geistiger Texte und der Schau der Liturgie hervorheben. Es handele sich nicht um eine logische Bearbeitung durch die Methode der Philologie bzw. der Philosophie, sondern um eine ἀναγωγή, eine geistige Schau<sup>129</sup>. Man dürfe dies mithin nicht ohne Voraussetzungen, vor allem nicht ohne Reinigung<sup>130</sup> tun. Diese Konzeption hängt mit der Lehre über die verbotene φυσική θεωρία am engsten zusammen<sup>131</sup>. Die Termini ἐπιβολή/ἐπιβάλλω, κατανόησις/κατανοεῖν kommen in ihrer herme-

<sup>119</sup> *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 34, 5.

<sup>120</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 17, 2.

<sup>121</sup> *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 9, 149; 11, 174.

<sup>122</sup> A. a. O., 11, 174: „ὥστε, φησὶν, οὐ θεωροῦσι μόνον τὰ ὑψηλὰ νοὸς ἐπιβολαῖς καθαροῦ“. Siehe zur Paraphrase dieses philonischen Passus durch Stethatos oben. Paramelle übersetzt dabei den Passus mit „Schwung“: Koder, *Hymnes*, Bd. 1, S. 123, „par les élans“. Die Differenzierung der ἐπιβολή aus der θεωρία stelle ich auch in *Über das Paradies* (Darrouzès), 46, 1–2, 6–7, 10–11 fest: „Καὶ οὕτω μὲν οἱ θεῖοι πατέρες τῇ θεωρίᾳ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καθαροῦ καὶ ἀνεπιθολώτῳ ὁμματι ἐπιβαλόντες [...] οὕτω δὲ τῇ θεωρίᾳ τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως θεῖῳ καὶ πεφωτισμένῳ ἐπιβαλόντες [...] Οὐχ οὕτω δὲ οἱ ἀνάγνωσ καὶ ἀτελῶς ἐπιβαλόντες ταῖς θεωρίαις αὐτῶν ἔσχον“.

<sup>123</sup> Siehe Lampe, *Lexicon*, S. 713, unter Lemma κατανόησις. Unter Lemma κατανοεῖω steht, *ebd.*, Kontemplieren.

<sup>124</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 6, 10.

<sup>125</sup> A. a. O., 38, 8.

<sup>126</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 11. Ich denke, dass die Bezugnahme des Passus, wo der Terminus κατανόησις vorkommt, auf die folgende Bibelstelle (siehe im Folgenden), seine Betrachtung im Rahmen der Hermeneutik erlaubt.

<sup>127</sup> Die Bibelstelle kommt in *An Gregorios I* (Darrouzès), 2, 15–17: „Ἀποκάλυψον τοὺς ὀφθαλμοὺς μου καὶ κατανοήσω τὰ θαυμάσια ἐκ τοῦ νόμου σου.“

<sup>128</sup> Siehe 2. 4. 1. Es handelt sich hierbei um die Phrase „κατανοήσω τὰ θαυμάσια ἐκ τοῦ νόμου σου.“

<sup>129</sup> Siehe 2. 3. 1.

<sup>130</sup> Siehe 2. 7.

<sup>131</sup> Siehe dazu in *Die verbotene μυστική θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

neutischen Verwendung genau im Kontext dieser Lehre vor, wie die angeführten Passus über die verbotene Interpretation belegen. Damit beschreibt Stethatos die hermeneutische Tätigkeit, die als Ziel die Schau der Texte habe, unabhängig davon, ob dies erfolgreich stattfindet oder nicht. Dieser Prozess solle allerdings nur den Fortgeschrittenen erlaubt sein. Somit kann man auch von einem Arkanprinzip sprechen. Ich habe schon auf eine Seite dieses Arkanprinzips im Abschnitt 2. 1. 2 Bezug genommen, wo die Lehre des Stethatos dargestellt wird, dass die Texte einen rätselhaften Charakter besitzen, um den Unwürdigen unzugänglich zu bleiben. Hier kann man anhand der Termini ἐπιβολή und κατανόησις diese Konzeption besser verstehen.

Stethatos gründet seine Konzeption des Verbotes der Schau der Liturgie auf die Betrachtung der Lektüre der Bibel und der Schau der Liturgie als eines rein geistigen Ereignisses und auf das damit zusammenhängende Arkanprinzip. In den angeführten Passus im Brief *An Gregorios IV*, wo die Termini ἐπιβάλλειν, κατανόησις/κατανοεῖν vorkommen, spricht Stethatos nicht explizit von diesem Arkanprinzip vor, sondern beruft sich auf die Kanonistik und andere Argumente. Ich denke jedoch, dass die deutliche Einbettung der Termini in die Passagen der Schrift *Über das Paradies*, das Verständnis auch dieser Passus in diesem Kontext erlaubt. Wenn auch Stethatos die Termini ἐπιβάλλειν, κατανόησις/κατανοεῖν in seinem *Brief an Gregorios IV* im Sinn von Interpretieren nicht verwendet, wie er dies in der Schrift *Über das Paradies* tut, so bleibt jedoch der Gedanke der Geheimhaltungspflicht gemeinsam, der in beiden Werken vertreten wird. In einigen anderen der angeführten Passus aus der Schrift *Über das Paradies* kommt zudem die Vorstellung der Termini ἐπιβολή/κατανόησις als die Handlung der verbotenen Schau der menschlichen Natur im Paradies vor, wo die Hermeneutik nicht direkt thematisiert wird; auch diese Vorstellung gilt als Hintergrund der Verwendung der Termini im Brief *An Gregorios IV*. Stethatos hat daraus ebenfalls wie bei den anderen Passus die Vorstellung des Verbotes als Arkanprinzip geschöpft. Er verwendet die Termini bewusst, um genau auf ihren Hintergrund anzuspielen. Κατανόησις und ἐπιβολή bedeuten im Kontext des Briefes *An Gregorios IV* nicht einfach die Schau der Liturgie, sondern die mystische Handlung der Kontemplation, eine geistige Beschauung von etwas. Insbesondere kann man auch vom Vorgang sprechen, der ein Werfen des Blickes im geistigen Sinn bedeutet, das zur Kontemplation führt<sup>132</sup>. Das Objekt dieser Kontemplation sei nicht allen zugänglich. Dies bewirkt, dass auch diese Schau gewissermaßen verboten sei. Dieses Arkanprinzip betrifft nicht nur die Liturgie, sondern auch die Bibel und die patristischen Texte, wie sich aus den angeführten Passus schließt lässt, und ist somit eine fundamentale Konzeption der Hermeneutik des Stethatos.

<sup>132</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 281, 283, 285, 287 übersetzt den Terminus ἐπιβάλλειν durch „porter“ und κατανόησις/κατανοεῖν durch „contemplation“, „contempler“ und „jeter“ im Brief *An Gregorios IV*. Dies zeigt auch, dass sie mit θεωρία selbst nicht komplett identifizierbar sind.



### Kanonistik oder Mystik?

Somit darf man das Verbot der Schau nicht als eine Lehre des Stethatos ansehen, die sich nur auf die Kanonistik gründet<sup>133</sup>. Ich habe schon im vorigen Abschnitt die Dimension des Geheimnisses für die Eucharistie dargelegt; nun kann ich auch die Konzeption der geistigen Schau hinzufügen, auf die durch die Termini ἐπιβολή/κατανόησις angespielt wird und den Anfängern verboten ist. Dabei muss man auch die Lehre über die verbotene φυσικὴ θεωρία mitbetrachten, denn sie macht die Basis des Arkanprinzips bei den hier analysierten Termini aus. Es handelt sich um eine Mischung von verschiedenen Elementen, wo Stethatos die Mystik mit den kanonischen Prinzipien zu harmonisieren versucht.

Die Rolle der Mystik beim Verbot kann auch anhand des Terminus ἀναγνον ὄμμα festgestellt werden, den Stethatos in seinem Brief *An Gregorios IV* zu seiner Argumentation verwendet<sup>134</sup>.

Stethatos hat den Terminus wahrscheinlich aus Symeon dem Neuen Theologen geschöpft. Letzterer verwendet ihn als „ἀνάγνωσ“ außerhalb des Kontextes der Behandlung eines kanonischen Themas: Er kritisiert scharf diejenigen, die durch die Philosophie „ἀνάγνωσ“ theologisieren<sup>135</sup> und sich dazu ebenfalls „ἀνάγνωσ“ in die Tiefe Gottes<sup>136</sup> vertiefen wollen<sup>137</sup>. Er verbindet ihn nämlich mit einem Arkanprinzip bezüglich der Theologie. Stethatos selbst verwendet ihn bei seinem Arkanprinzip bezüglich der Lektüre der *Hymnen* Symeons des Neuen Theologen durch Ungereinge<sup>138</sup> und der Bibelauslegung durch die Häretiker<sup>139</sup>. Er macht dasselbe auch in seinem Brief *An Gregorios IV*, wobei er diese Konzeption dort überträgt und sie in den Rahmen der Kanonistik des Verbotes der Schau integriert.

Die Liturgie dürfe demzufolge nicht geschaut werden, wenn man ein ἀναγνον ὄμμα besitze. Stethatos führt damit ein Element der Askese in die Argumentation des Verbotes ein. Es ist interessant, dass es im Kontext der angeführten Termini ἐπιβάλλειν, κατανοεῖν<sup>140</sup> und parallel in der kanonistischen Argumentation vorkommt<sup>141</sup>. Der Mangel an

<sup>133</sup> Taft, *Entrance*, S. 411–412; ders. „Decline“, S. 45–46 sieht bei Stethatos die erste theologische Legitimierung des Verbergens der Schau durch das Templon. Er bezieht sich allerdings nur auf seine Argumente aus der Kanonistik und betrachtet die Ausführungen des Stethatos über die Bewachung der Sinne nur als eine variierende, allegorische Interpretation der Phrase; er vertieft nicht darin als in einer allgemeinen Anschauung, wo die fundamentale Idee der verbotenen Schau im Paradies vorausgesetzt wird.

<sup>134</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 6; siehe den Text in *Das Templon* im Abschnitt 3. 3. 1. 5.

<sup>135</sup> 2. *theologische Rede*, 37; siehe auch den ganzen diesbezüglichen Passus, *a. a. O.*, 35–45.

<sup>136</sup> Siehe zu diesem wichtigen Terminus der Hermeneutik des Stethatos in 2. 6. 1. 3.

<sup>137</sup> 9. *ethische Rede*, 32. Symeon führt dies in einer Argumentation an, welche die Auslegung betrifft; siehe *a. a. O.*, 23–31. Mehr dazu in 2. 4. 4.

<sup>138</sup> *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 3, 44–46: „ἀναγνον ὄντα [...] μὴ κατατολμῆσαι προβεβαιούμεθα τῶν γεγραμμένων ἐνταῦθα τῆς ἀναγνώσεως“.

<sup>139</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 46, 10: „Οὐχ οὕτω δὲ οἱ ἀνάγνωσ καὶ ἀτελῶς ἐπιβαλόντες“.

<sup>140</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 5–7.

<sup>141</sup> *A. a. O.*, 1–3, 7–9.

der Ordination, die zur Lehrtätigkeit und Eintritt ins Bema berechtigt, wird mit dem Mangel an Tugend gleichgesetzt. Die Tugend reicht allerdings nicht aus, wenn man auf die Hindernisse der Ordination Rücksicht nimmt, denn tugendhaft kann auch ein Reue zeigender Mensch sein, der für den Empfang der Ordination wegen früherer Delikte unfähig ist<sup>142</sup>.

Dann würde diese Gleichsetzung als unlogisch erscheinen. Dasselbe gilt für die Bezugnahme auf die verbotene Schau: Man könnte nämlich dagegen einwenden, dass nicht ordinierte Leute, die zur φυσικὴ θεωρία und ἐπιβολή wegen ihrer Heiligkeit und mystischer Erfahrungen allerdings fähig wären, auch für die Schau der Liturgie geeignet seien. Handelt es sich um einen Widerspruch? Ich denke nein, denn Stethatos betrachtet die kanonische Ordnung parallel als ein Symbol der mystischen Ordnung. Stethatos verwendet die symbolische Sprache, um seine Thesen zu verteidigen, was auch die Gelehrten taten. Es darf nicht vergessen werden, dass ein Höhepunkt der symbolischen Liturgieauslegung nicht nur in den Werken des Stethatos, sondern auch des Nikolaos von Andida im elften Jahrhundert festzustellen ist<sup>143</sup>. Diese Symbolik muss im Rahmen dieser Entwicklung erklärt werden. Golitzin hat schon auf die Symbolik der kirchlichen Hierarchie verwiesen, welche die himmlische der Engel und die seelische des Heiligen bei Stethatos symbolisiert, wo die entsprechende Kanonistik auch kurz erörtert wird<sup>144</sup>.

Stethatos setzt auch hierbei eine ähnliche Symbolik voraus. Die kanonische Argumentation des Verbotes der Schau dient als ein Sinnbild der Konzeption der mystischen Schau. Ich werde in einem folgenden Abschnitt eine ähnliche Symbolik der Architektur bei Stethatos thematisieren, wo auch das kanonische Argument dazu diskutiert wird<sup>145</sup>. Sie stützt sich allerdings hauptsächlich auf die euagrianische Terminologie (πρακτικὴ φιλοσοφία, φυσικὴ θεωρία, μυστικὴ θεολογία), die zusammen mit der Architektur die Ordnung der Aufstellung der Gläubigen in Naos und Bema festlegt. Diese Konzeption dient dem Ideal der mystischen Schau und der Festlegung der Aufstellung im Naos und im Bema der dazu Berechtigten. In dem hierbei erörterten Kontext versinnbildlicht die kanonische Ordnung ebenfalls die Voraussetzungen der mystischen Schau: Wie nur die ordinierten Gläubigen die göttliche Liturgie schauen dürfen, so gilt dasselbe für „ordinierte“ Mystiker bezüglich der mystischen Schau. Stethatos nimmt für die ordinierten Gläubigen eine minimale Ebene der Läuterung und Reinheit (ἀγνότης) an, wie dies auch durch die Kanones vorgesehen ist. Diese Voraussetzung dient als Basis seiner Konzeption der Berechtigung nur den Mystikern zur Schau<sup>146</sup>. Dies gilt auch für das angeführte

---

<sup>142</sup> Siehe Milasch, *Kirchenrecht*, S. 257–271.

<sup>143</sup> Siehe dazu 2. 3. 1. 6.

<sup>144</sup> Siehe mehr dazu und meine Bemerkungen in 3. 4. 5.

<sup>145</sup> Siehe in *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>146</sup> Siehe dabei auch Makarios/Symeon, 52. *Rede*, 2. 5, 8 den auch Golitzin thematisiert, wo Makarios/Symeon die Ordination allegorisiert: Als zur mystischen Ordination berechtigt und somit zum Eintritt ins mystische Bema und zur mystischen Schau der Geheimnisse Gottes erscheinen nur diejenigen Gläubigen, die einen spirituellen Fortschritt vorzeigen können; diejenigen, die körperlich sündigen, sollen außerhalb der Kirche an den entsprechenden

Argument aus der biblischen Erzählung der Verklärung Christi, die Stethatos auch in seiner 3. *Zenturie* thematisiert<sup>147</sup>. Er behandelt dabei die Bedingungen der mystischen θεωρία außerhalb des liturgischen Kontextes des Briefes *An Gregorios IV* und bezieht sich dabei nicht auf die Kanonistik. Es ist allerdings wahrscheinlich, dass er daraus für das Argument des Verbotes der Schau schöpft und dass die Kanonistik eine Symbolik der Mystik für die Lehre in der 3. *Zenturie* ausmacht.

Diese Konzeption konnte außerdem durch eine Vermutung untermauert werden, die aus der Gliederung der Argumentation des Stethatos im Brief *An Gregorios IV* geschlossen wird. Man stellt nämlich fest, dass Stethatos am Anfang die mystische Argumentation<sup>148</sup> und danach die kanonische Ordnung anführt<sup>149</sup>. Ich vermute, dass diese Gliederung, die Vorrangstellung der mystischen Argumentation, auch eine Hierarchie impliziert, wo die Kanonistik auf einer sekundären Ebene die Mystik untermauert.

Stethatos ist immer daran interessiert, das Thema der mystischen Schau durch die Mystiker und ihre Methode hervorzuheben, die von den Philosophen bezweifelt wurde. Dies ist vor allem in Brief *An Gregorios IV* feststellbar<sup>150</sup> und betrifft auch die Thematisierung der Dogmen, die bei Stethatos ebenfalls in einem mystischen Rahmen stehen<sup>151</sup>. Auch im Fall der Kanonistik handelt es sich um eine Integration der kanonischen Vorschriften in die mystischen Ideale. Es scheint, dass dies in der Geschichte der Kanonistik bis zu Stethatos zum ersten Mal so deutlich belegt ist<sup>152</sup>. Hinter den Fragestellungen des Gregorios habe ich diese Basis in vielen anderen Fällen festgestellt, was beweist, dass die ganze hermeneutische Auseinandersetzung in der Korrespondenz des Stethatos mit Gregorios auf die Problematik der Autorität im elften Jahrhundert in Konstantinopel zurückzuführen ist. Dies erklärt die Verwendung der asketischen Terminologie (ἀναγνον ὄμμα) und die Termini ἐπιβάλλειν/κατανόησις im Brief *An Gregorios*

---

Bußstationen stehen, wo freilich keine Schau der Liturgie möglich ist. So akzeptiert auch Makarios/Symeon die Ordination als minimale Basis für die Annahme eines spirituellen Fortschrittes des Ordinierten, wo die körperliche Keuschheit fundamental ist. Man kann nicht mit Sicherheit behaupten, dass Stethatos diesen Text gelesen hat, aber ich denke, dass ein indirekter Einfluss durch Symeon den Neuen Theologen nicht auszuschließen ist. Golitzin, „Angels“, S. 146–147, thematisiert den Passus des Makarios und *a. a. O.*, S. 144, nimmt er an, dass Stethatos ihn wahrscheinlich gelesen habe. In „Anarchy“, S. 152–153, 157–162, nimmt er einen solchen Zusammenhang zwischen Symeon und Makarios an; ebenfalls Alfeyev, *Symeon*, S. 229–230, 236–237, 239–241, 244–245, 247–248, 270 wo er den Zusammenhang der Mystik und Asketik Symeons mit der des Makarios vergleicht und auch eine direkte textuelle Abhängigkeit nicht ausschließt.

<sup>147</sup> 3. *Zenturie*, 83, PG 120, 997D–1000B. Siehe auch *a. a. O.*, 52, PG 120, 980B. Siehe zu diesen Kapiteln Tsames, *Τελείωσις*, S. 132–133; van Parys, „Thabor“, S. 247–248; Blum, *Mystik*, S. 277–278.

<sup>148</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 2, 1–9.

<sup>149</sup> *A. a. O.*, (Darrouzès), 2, 9–23, auch Abschnitt 3 und die folgenden Abschnitte.

<sup>150</sup> Siehe 4. 2. 3. 1 und 4. 2. 3. 3.

<sup>151</sup> Siehe in *Dogmatik als geoffenbarte θεωρία* im Abschnitt 2. 3. 1. 2.

<sup>152</sup> Zu einem ähnlichen Fall bei Symeon dem Neuen Theologen siehe *Die mystische Hierarchie der Gläubigen im Tempel* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

IV, die ebenfalls auf die mystische verbotene Beschauung verweisen, im Rahmen der kanonischen Argumentation durch Stethatos. Es handelt sich um Anspielungen auf die Problematik des Zuganges zur Schau im mystischen Sinn. Stethatos will damit zeigen, dass nur die Mystiker, welche die Stufe der *πρακτικὴ φιλοσοφία* bestanden haben, zur Schau Gottes berechtigt sind, genau wie die Kleriker zur Schau der Liturgie ein Minimum an körperlicher Keuschheit vorweisen können, und nicht um eine allgemeine Berechtigung aller Mystiker zur Schau der Liturgie<sup>153</sup>.

Zur Einbettung der Lehre des Stethatos in die Geschichte der Theologie des Verbergens

I. Stuphe-Pulemenu<sup>154</sup> betrachtet die theologische Legitimation des Verbergens durch den Vorhang im früheren biblischen und patristischen Rahmen: a) In der Verwendung des Vorhanges vor der Stiftshütte im salomonischen Tempel, seiner christologischen Allegorese durch Paulus<sup>155</sup> und die Kirchenväter als die Menschenwerdung, das Fleisch und die Opferung Christi, der die Wahrheit geoffenbart und den Weg zum Himmelreich durch seine Himmelfahrt geöffnet habe; b) in der paulinischen<sup>156</sup> Allegorese des Berichtes der Verwendung der Decke auf dem glänzenden Gesicht des Moses nach seinem Dialog mit Gott auf dem Berg Sinai<sup>157</sup>, welche die überlegene Stellung der Christen im Vergleich zu den Juden nachweise, zumal Erstere der direkten Schau Gottes würdig seien; die Kirchenväter hätten diese Interpretation übernommen und darin die Notwendigkeit zur Reinigung als Voraussetzung der Schau Gottes gesehen. Anhand dieser allegorischen Konzeptionen sei die Kirche zur Auffassung des Vorhanges als das menschliche Fleisch gelangt, das den Geist verhülle; durch die Überwindung der Materie könne man jedoch das christliche Mysterium betrachten.

Diese Konzeption sei auf die liturgische Verwendung übertragen worden, die genau dadurch, dass sie den Vorhang als das Fleisch betrachtet habe, durch die Verhüllung der Eucharistie der Vorbereitung der Gläubigen gedient habe, so dass sie die materielle Gesinnung überwinden können, und dann durch die Aufhebung des Vorhanges (nach der Konsekration der Gaben<sup>158</sup>) den Würdigen die Offenbarung des Mysteriums erlaubt habe. Stuphe-Pulemenu thematisiert die Ausführungen des Stethatos nicht, obwohl sie die Arbeiten Tafts zitiert, die darauf Bezug nehmen.

Ich denke allerdings, dass die paulinischen Interpretationen sich wohl in die Gegenrichtung bewegen und sich nur die patristische Auffassung des alttestamentlichen Vor-

---

<sup>153</sup> Stethatos verurteilt in anderen Passus Lehren, die eine Mysteriologie ohne ordinierte Personen befürwortete, siehe *An Athanasios I*, (Darrouzès), 6, 13–15. Stethatos führt dabei den Messalianismus an. Siehe dazu auch Fitschen, *Messalianismus*, S. 312; Purpura, *God*, S. 98. Dass Stethatos selbst bei seiner Mystik kein Messalianer war, meint Tsames, *Τελείωσις*, S. 128, 133–137.

<sup>154</sup> Stuphe-Pulemenu, *Φράγμα*, S. 228–233.

<sup>155</sup> *Hebr.* 10: 19–23.

<sup>156</sup> *2. Kor.* 3: 14–18.

<sup>157</sup> *2. Mos.* 34: 27–35.

<sup>158</sup> Stuphe-Pulemenu akzeptiert keine theologische Legitimierung der Verhüllung der konsekrierten Gaben, siehe unten.

hanges als Gesinnung des Fleisches, die überwunden werden muss, der theologischen Konzeption der Verhüllung der Sakramente mehr nähert. In der Patristik fehlt es jedoch an einer direkten Bezugnahme auf die Architektur der Kirche, oder auf die Theologie der Verhüllung der Liturgie. Dass die patristische Konzeption des Vorhanges als das Fleisch in der liturgischen Verwendung einen Widerhall findet, bleibt nur eine Hypothese.

Die angeführte Konzeption des Geheimnisses für die Eucharistie sei bis zur Zeit des Patriarchen Germanos I. von Konstantinopel zum Verbot der Schau der Liturgie durch die Katechumenen, aber nicht zur Grundlegung des Verbotes der Schau durch die getauften Gläubigen verwendet worden, wie dies in der Forschung angenommen wird<sup>159</sup>, was auf eine Entwicklung im Verständnis des Begriffes verweist. Ich denke mithin, es wäre richtiger, die Ausführungen des Stethatos als erste explizite theologische Legitimierung des Verbergens der Schau durch das Templon anzusehen, wie dies durch Taft angenommen wird<sup>160</sup>.

Er betrachtet allerdings die Interpretation der Phrase durch Stethatos und Niketas Synkellos als eine Warnung davor, dass die Laien die Zelebration nicht sehen sollen, als der authentischen byzantinischen Tradition<sup>161</sup> direkt entgegengesetzt, die zur Schau ermuntere und sich in der liturgischen Phrase der Präfation *πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν* [...] *προσφέρειν* und ihrer Variation *πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ*<sup>162</sup> niederschlägt<sup>163</sup>. Er hält zudem den Passus in der *Protheoria* des Nikolaos von Andida<sup>164</sup>, der die angeführte liturgische Phrase auslegt, für eine Bestätigung dafür, „that this traditional teaching was still current at the time of our two Niketases, *pace* their contrary view“<sup>165</sup>. Ich bin jedoch der Meinung, dass die Konzeption des Mysteriums für die Eucharistie sich auch in der Zeit vor Stethatos bis zu einem Grad auch mit einem Verbot der Schau durch die Gläubigen verband<sup>166</sup>.

<sup>159</sup> Siehe Isar, „Silence“, S. 31–32, dort auch die ältere Literatur, vor allem die Studien von Mathews, *Churches* und Taft, *Entrance*. Zur Stellungnahme von Isar bezüglich des Verbergens der Liturgie siehe im Folgenden.

<sup>160</sup> Siehe allerdings meine Bemerkungen in *Bibelstellen und Kanonistik* im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>161</sup> Taft, „Decline“, S. 28, erklärt, dass er in seiner Studie mit „Byzantine Church“ und „Byzantine liturgy“ die Architektur und den liturgischen Ritus der Großen Kirche des Patriarchats von Konstantinopel und seiner Jurisdiktion meint; Ausnahme davon ist das palästinensische Mönchtum, das den byzantinischen Ritus sehr beeinflusst hat.

<sup>162</sup> Taft, „Admonition“, S. 341–351 untersucht die zwei Varianten in der handschriftlichen Überlieferung und schließt, *a. a. O.*, S. 350, dass die mit dem Dativ die älteste ist.

<sup>163</sup> Taft, „Decline“, S. 46. Siehe zu einer ähnlichen Position auch Stuphe-Pulemenu, *Φράγμα*, S. 226–227.

<sup>164</sup> 19, PG 140, 444C–D.

<sup>165</sup> Taft, „Decline“, S. 46.

<sup>166</sup> Ich habe vor, eine Studie dazu zu veröffentlichen. Siehe auch 3. 3. 2. 2.

### 3. 3. 1. 2 Vorsichtige Formulierungen

Drei Elemente werden in der aufgeführten Übersicht über die Thesen des Gregorios<sup>167</sup> als Interpretation der Warnung vorgestellt. Erstens die Bewachung der Türen des Tempels: Gregorios erläutert die Phrase als einen Befehl, dass die Subdiakone bei den Türen stehen sollen, so dass sie den Eintritt verhindern („εἶργειν, ὡς εἴρηται, τῆς εἰσόδου“)<sup>168</sup>. Dieser Interpretation stimmt Stethatos zu („οἶδα καὶ γώ“)<sup>169</sup>.

Zweitens wird die allegorische Interpretation der Schließung der Sinne vorgeführt: Der Gläubige solle die Wanderung seiner Sinne, mithin auch seines Blicks, nach draußen verhindern. Durch diese Formulierung vermeidet Stethatos die kritischen Elemente in den Thesen des Gregorios aufzuzählen. Er führt nicht an, dass Gregorios dies nur für die Zeit der Liturgie meint. Somit stellt er Gregorios als von ihm nicht abweichend vor und seine Thesen als akzeptabel. Er wird im Folgenden seine These darlegen, dass die Schließung der Sinne nicht nur die Liturgie, sondern das ganze Leben betreffe<sup>170</sup>.

Das dritte Element ist verwirrend, weil es scheint, als ob Stethatos dem Gregorios auch die Annahme des Verbotes der Schau zuschrieb. Einen solchen Schluss könnte man ziehen, wenn man die Phrase „μὴ ἄδεῶς κατανοεῖν“ im betreffenden Passus<sup>171</sup> als eine Negation der Schau durch Gregorios versteht: Das würde nämlich bedeuten, dass Gregorios unter gewissen Umständen, wenn nämlich Gottesfurcht nicht existiert, gegen die Schau ist. Eine weitere Hypothese ist allerdings auch nicht auszuschließen: Vielleicht bedeutet die kritische Phrase, dass Gregorios die Schau der Zelebration vollkommen ablehnt, und das Adverb ἄδεῶς bedeutet einfach eine Bezeichnung, welche die verweigerte Handlung der Schau negativ charakterisiert. Dies würde heißen: Die Schau der Liturgie sei eine Handlung, die nicht gottesfürchtig sei. Stethatos würde dann durch das Adverb ἄδεῶς den moralischen Zustand der Laien *beim Verstoß* gegen das Verbot beschreiben und nicht durch die Negation eine Voraussetzung für die Schau vorschreiben. Dieser Passus erschwert auf jeden Fall das Verständnis der tatsächlichen Thesen des Gregorios, weil Stethatos ansonsten in diesem Brief systematisch gegen die Erlaubnis der Schau argumentiert, und es ist völlig klar, dass er Gregorios als Anhänger

<sup>167</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 5, 1–9.

<sup>168</sup> Dieselbe Phraseologie (Zurückweisung der Ungeweihten und Unwürdigen durch die Diakone und Subdiakone aber nicht Schließung der Türen) als Auslegung der liturgischen Phrase auf der Basis der Architektur des Tempels trifft man auch *a. a. O.*, 4, 14–17.

<sup>169</sup> Darüber, dass Stethatos in diesem Abschnitt keine eigenen Thesen und durch οἶδα seine Zustimmung zu den Thesen des Gregorios, nicht einfach seine Kenntnis von ihnen äußert, siehe oben, 3. 1.

<sup>170</sup> Zur Schließung der Sinne als Interpretation der Phrase durch Stethatos siehe mehr im Abschnitt 3. 4.

<sup>171</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 5, 1–9: „Ὅτι [...] ὁ λόγος τοὺς ὑποδιακόνους προτρέπεται [...] λέγων, τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν, οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ τοὺς πιστοὺς ἅπαντας [...] **μὴ ἄδεῶς κατανοεῖν εἰς τὰ φρικτῶς παρὰ τῶν ἱερέων τελούμενα ἐν τῷ βήματι, οἶδα καὶ γώ**“, Hervorhebung G. D.

dieser Erlaubnis meint. Im ersten Abschnitt des Briefes gibt Stethatos z. B. den Inhalt der Thesen des Gregorios wieder, wobei die Erlaubnis der Schau explizit als These des Gregorios vorkommt<sup>172</sup>. Niketas Synkellos gibt in seinem zweiten Brief an Stethatos die These des Gregorios ebenfalls als eine Ermunterung zur Schau der Zelebration durch die Laien wieder, die außerhalb des Bemas stehen; die Forderung zur Aufmerksamkeit *πρόσχωμεν* bedeute Gregorios zufolge, die Darbringung mit Aufmerksamkeit zu schauen<sup>173</sup>.

Ich denke, dass Gregorios die erste Bedeutung meint, die eine Bedingung der Schau thematisiert, wobei sie jedoch sonst erlaubt sei: Vielleicht war er für eine Schau, die mit Gottesfurcht, und gegen eine, die *ἀδεῶς*, wie es im Text steht, stattfindet. Dabei ist es nicht klar, was genau damit gemeint ist. Eventuell würde der von Stethatos aufgeführte Gedanke des Gregorios über die Aufmerksamkeit der Sinne auf die Zelebration, als Interpretation des „*πρόσχωμεν*“, einer solchen Deutung zustimmen: Gregorios wäre dann für eine aufmerksame Schau, welche die Wanderung der Sinne ausschließt, jedoch gegen eine unaufmerksame.

Vielleicht erklärt die Konzeption der Annäherung bei Gregorios und ihre Widerlegung durch Stethatos, die ich im folgenden Abschnitt untersuche, diese Auffassung des Gregorios besser: Es kann sich nämlich um einen Prozess handeln, bei dem sich der Gläubige dem Bema nähert, seine Sinne schließt und seinen Gesichtssinn nur auf die Zelebration konzentriert. Dann würde jedoch die Schlussfolgerung gezogen, dass Stethatos auch nur für die aufmerksame Schau und gegen die Wanderung der Sinne ist, d. h. der Blick auf die Zelebration in voller Aufmerksamkeit gerichtet sein soll. Dies würde man schließen, weil Stethatos am Ende des Passus dieser Ansicht zustimmt („*οἶδα καὶ γὰρ*“); eine solche These muss man jedoch auf jeden Fall ablehnen, weil Stethatos, wie angeführt, konstant gegen diese Idee argumentiert.

Stethatos will m. E. in diesem Abschnitt nur die Ansichten des Gregorios darstellen und sich ihnen nicht direkt entgegenstellen. Höchstwahrscheinlich stimmt Stethatos der Ansicht zu, dass die unaufmerksame Schau verboten ist, bei ihm gilt dies jedoch auch für die aufmerksame<sup>174</sup>. Stethatos, wie angeführt, stellt sich in diesem Abschnitt mit der

<sup>172</sup> A. a. O., 1, 1–9: „Τὸ ,τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν‘ εἰ ἐπὶ μόνου τοῦ μυστηρίου τῆς θείας καὶ ἀναιμάκτου θυσίας εἰρῆσθαι νοεῖς καί, ὡς ἐπέστειλας, προσέχειν ἔξεστι τοὺς ἱσταμένους πάντας ἐκεῖσε, τελουμένων τῶν θείων, εἰς τὴν αὐτῶν κατανόησιν καὶ ὅλους ὅλως αὐτοῖς τὴν ὄρασιν ἐπιβάλλειν, τοῦτο πάλιν πάντῃ ἀνοίκειον τῆς σῆς ἀρετῆς τε καὶ γνώσεως, μόνῃς ἀφιερωθείσης τῆς αὐτῶν κατανόησεως καὶ ὁράσεως πρὸς Θεοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ τοῖς προσφέρουσιν ἱερεῦσιν, ὡς γέγραπται.“

<sup>173</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 232, 9–11: „Καταγέλαστος δέ ἐστιν ὁ λέγων τὸν διάκονον ἐπιφωνοῦντα. ,τὰς θύρας, τὰς θύρας‘ προτρέπεσθαι τοὺς ἱσταμένους ἔξωθεν τοῦ θυσιαστηρίου προσέχειν τοῖς θείοις μυστηρίοις.“ Der Brief des Synkellos ist, wie ich angeführt habe, eine Antwort auf die Frage des Stethatos nach Bestätigung des Inhaltes seiner Briefe *An Gregorios*. Siehe Literatur zu diesem Brief oben, *Bibelstellen und Kanonistik*, im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>174</sup> Diese Kombination ist im schon angeführten Passus, *Hypotyposis*, 312–314 (siehe den Text oben, 3. 1) feststellbar: Dort ordnet Stethatos die Annäherung zur Kommunion mit Furcht

Zusammenfassung über die Thesen des Gregorios diesen nicht direkt entgegen. Dies erklärt die etwas mildere Formulierung der These des Gregorios über die Schau der Zelebration (ἀδεῶς). Die Erlaubnis der Schau wird nicht ausdrücklich als These des Gregorios angeführt. Somit erscheint er als kein klarer Gegner des Stethatos. In diesem Rahmen muss man auch die Verwendung des Vergleiches zwischen den beiden Konzeptionen durch Stethatos betrachten. Er verwendet für die Ansichten des Gregorios das Adverb „κυρίως“<sup>175</sup>, was beide Konzeptionen als nicht vollkommen getrennt, sondern in einem quasi hierarchisierten Verhältnis darstellt, wo der erste Teil nicht völlig abgelehnt wird<sup>176</sup>, sondern überwunden werden soll. Dies muss m. E. im Rahmen der Konzeption der Feindschaft des Stethatos gegen die Streitsüchtigkeit erklärt werden<sup>177</sup>. Er ist nämlich nur bei der Formulierung der Thesen seines Gegners sehr vorsichtig, während er bei ihrer Widerlegung rigoros argumentiert.

### 3. 3. 1. 3 Strenge des Verbots und Architektur

#### Das kanonische Verbot nach Stethatos

Stethatos beruft sich auf den *Kanon 64* des zweiten Konzils in Trullo, der die Lehrtätigkeit der Laien verbietet, und den *Kanon 69* desselben Konzils, woraus er das Argument der Voraussetzung der Ordination als Bedingung für die Schau schöpft; ich werde den letzten Kanon im Folgenden weitgehend thematisieren<sup>178</sup>. Ich möchte hierbei kurz das Thema des Eintrittes des Kaisers ins Bema thematisieren, das im Kanon vorkommt und auch Stethatos behandelt<sup>179</sup>. Die Strenge des Verbots könnte durch diese Ausnahme als nicht widerspruchsfrei betrachtet werden, wenn man die Argumente der Ordination oder der mystischen Hierarchie heranzieht, die auch für den Kaiser gelten müssen<sup>180</sup>. Die Ausnahme kommt jedoch im Text des diesbezüglichen *Kanons 69* des

---

(„ἐν φόβῳ“), mithin nicht „ἀδεῶς“, an, parallel aber explizit die Vermeidung der Schau der Eucharistie („κάτω μὲν ἔχων τὸ ὄμμα“).

<sup>175</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 5, 1–9: „Ὅτι δὲ κυρίως [...] οἶδα καὶ γὰρ.“

<sup>176</sup> Wo allerdings, wie gesagt, das Verbot der unaufmerksamen Schau nur ein Teil des tatsächlichen Sinnes sei; nach Stethatos sei auch die aufmerksame Schau verboten. Er akzeptiert daraus das Argument der Aufmerksamkeit und nicht der Schau.

<sup>177</sup> Siehe dazu 1. 3.

<sup>178</sup> Siehe *Das Templon* im Abschnitt 3. 3. 1. 5. Zum *Kanon 64* siehe den Passus *An Gregorios IV* (Darrouzès), 2, 17–23. Siehe dazu auch in *Bemerkungen zu den Thesen von Krausmüller* in 4. 2. 3. 1.

<sup>179</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 2–3. Siehe zu diesem Passus Taft, „Women“, S. 80, Anm. 273; Walter, „Barrier“, S. 205. Zur Einbettung des Passus *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 2–3, in die Geschichte der Darbringung der Gaben für die Messe durch die Kaiser bezüglich der Frage, ob diese Darbringung als eine Prozession, wie der große Einzug, zu verstehen ist, siehe Taft, *Entrance*, S. 27, Anm. 66; S. 29, Anm. 76.

<sup>180</sup> Siehe *Bibelstellen und Kanonistik* in 3. 3. 1. 1 und *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1. Siehe allerdings auch dabei meine Darstellung der Konzeption der Beweglichkeit innerhalb dieser Hierarchie.



zweiten Trullanischen Konzils vor, der dies auf eine sehr alte Tradition zurückführt<sup>181</sup>. Man muss auch die besondere Stellung des Kaisers im Allgemeinen in der Liturgie berücksichtigen, die schon seit langem in Byzanz etabliert war<sup>182</sup>. Wie ich im vierten Kapitel zeigen werde<sup>183</sup>, kämpft Stethatos vor allem gegen neue philosophische Strömungen seiner Epoche, die eine erhöhte Stellung der Laien in der Hierarchie verlangten.

Die Argumentation des Stethatos trägt einen strengen Charakter, der sich in der Ablehnung der Berufung auf den Notfall durch Gregorios zeigt: Stethatos zufolge berief sich Gregorios darauf, dass seine private Kapelle in seinem Haus klein<sup>184</sup> sei, „ἀνάγκην παρέχον τοῖς παριστῶσι λαϊκοῖς πλησιάζειν τῷ θυσιαστηρίῳ τελουμένης τῆς ἀναμιάκτου θυσίας“<sup>185</sup>.

Die Laien seien gezwungen gewesen, sich während der Zelebration der Darbringung dem Bema zu nähern<sup>186</sup>. Gregorios stellt hierbei das Thema der Näherung (πλησιάζειν) und der Aufstellung der Laien im Naos zur Diskussion, das jedoch mit der Schau im engsten Zusammenhang steht, wie ich zeigen werde.

Obwohl Stethatos an anderen Stellen und bei anderen Themen die οἰκονομία<sup>187</sup> im kanonischen Recht ständig verteidigt<sup>188</sup>, akzeptiert er dabei keinen Notfall, der sie erlau-

<sup>181</sup> S. 50, 18–20.

<sup>182</sup> Siehe dazu die angeführten Studien von Taft und Walter, auch Taft, *History*, Bd. VI, S. 120–141, vor allem bezüglich des Themas der Kommunion des Kaisers im Bema, dort auch Bezugnahme auf Stethatos und auf die ältere Literatur zum Thema Kaiser und Liturgie und alle diesbezüglichen Themen; *a. a. O.*, S. 121–122 schreibt Taft, „from the time of Constantine the Great the emperor, considered ‘equal to the apostles (ἰσαπόστολος)’ and a ‘bishop *ad extra*’ (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός)’ [...] enjoyed a quasi-clergy status with special liturgical privileges not shared by other laypersons.“ Er schreibt auch, *a. a. O.*, S. 124–132, dass der Kaiser in der mittelbyzantinischen Zeit nur bei der Darbringung seiner Gaben im Heiligtum blieb und nicht während der Liturgie; ich schließe daraus, dass die Schau erheblich vermindert wurde.

<sup>183</sup> Siehe 4. 2. 3.

<sup>184</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 4, 1–2. Ich übersetze das Wort σεμνόν mit klein, weil diese Deutung m. E. besser zum Kontext des Passus passt, der über eine Architektur berichtet, die die Laien zur Näherung zum Heiligtum zwingt; sie kommt als Option auch in Lampe, *Lexicon*, S. 1229, unter dem entsprechenden Lemma σεμνός, unter Nr. 7 („little, whether small or young“) vor. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 285 übersetzt mit „convenable“ und Taft, „Decline“, S. 40, *History*, Bd. VI, S. 210, mit „holy“.

<sup>185</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 4, 2–4.

<sup>186</sup> Man muss dabei die Feststellungen von Mathews, „Liturgy“, S. 125, berücksichtigen: Er spricht über eine Verkleinerung der Maße der Kirchen im elften Jahrhundert, was die Verminderung des Abstandes zum Heiligtum bewirkte. Die Anführungen des Gregorios müssen auch in dieser Entwicklung betrachtet werden; es besteht allerdings auch ein tieferer ideologischer Hintergrund im Denken des Gregorios, worauf ich in 4. 2. 3. 1 eingehe.

<sup>187</sup> Zum Begriff in der Kanonistik siehe Alivizatos, *Oikonomia* (mit einer Auswahlbibliographie zum Thema „Oikonomia“ als Anhang, siehe S. 143–150); Rodopoulos, „Oikonomia“; Troianos, „Oikonomia“; Richter, *Oikonomia*. Der Begriff wird in der letzten Abhandlung vor allem im Umfeld des Neuen Testaments, der Patristik, der byzantinischen, nachbyzan-

ben würde. Für ihn ist das Verbot streng<sup>189</sup>. Es scheint, als ob Stethatos dabei die Frage nicht in ihrem Wesen diskutiert, denn er verweist auf das kanonische Verbot der Zelebration der Liturgie in privaten Kirchen<sup>190</sup>, wodurch er die Zelebration im Allgemeinen (auch wenn nämlich ausreichende Räumlichkeiten vorhanden sind) verbietet und somit das Thema des Notfalls in der häuslichen Kirche an sich nicht thematisiert<sup>191</sup>. Allerdings verbindet er die Vorschriften des kanonischen Verbotes der Zelebration in privaten Kirchen indirekt mit der Fragestellung des Gregorios: Der Kanon, Stethatos zufolge, verbiete dies, weil nur in einer καθολικὴ ἐκκλησία<sup>192</sup>, d. h. einer vollständig

---

tinischen und westlichen Theologie thematisiert. Zur byzantinischen Kanonistik siehe S. 492–515; zum Terminus bei Stethatos siehe S. 274, Anm. 229, 531–547 (Walten Gottes und Christologie), 560–561 (Kanonistik); siehe auch Schuppe, *Herausforderung*, 111–182.

<sup>188</sup> Siehe seine kanonischen Briefe *An Athanasios I* und *II* (Darrouzès), welche die Büsserklassen für die Mönche thematisieren. Siehe auch *Über die Grenzen des Lebens*, Abschnitte 21, 23.

<sup>189</sup> Stethatos lehnt allerdings die Verwendung privater Kapellen an sich nicht ab, wenn sie zu Askese und Gebet individuell verwendet werden, wie dies beim Fall Symeons des Neuen Theologen deutlich dargestellt wird; Stethatos sieht sie sogar als vollkommen geeignete Orte zur Erfüllung der Ideale der Mystik, die sogar durch Laien erlebt werden können; siehe *Vita Symeonis* (Hausherr), 6, 25–7, 13; Symeon habe dort als Laie stundenlang auch während der Nacht gebetet und gegen Dämonen gekämpft. Stethatos verwendet dabei den Terminus εὐκτήριον. Dass es sich dabei um eine häusliche private Kapelle der Familie Symeons handelt siehe Talbot, „Adolescent“, S. 88. Man kann allerdings nicht ausschließen, dass es sich um eine Kirche eines verwüsteten Klosters handelt, zumal Stethatos auch eine Zelle anführt, in der Symeon gelebt habe, *Vita Symeonis* (Hausherr), 6, 25–26; oder eines Friedhofes, zumal es erzählt wird, dass in der Kirche auch Leiche beerdigt worden seien, *Vita Symeonis* (Hausherr), 7, 1. Allerdings verweist der Terminus εὐκτήριον auf eine private Kapelle, siehe Magdalino, „Eukterion“. Die Benutzung der Kapellen zur Bestattung ist belegt, siehe Ćurčić, Loerke, „Chapel“, S. 410.

<sup>190</sup> Siehe *Kanon 31 der Apostel*, 8, 47, 102–108. Stethatos selbst nennt diesen Kanon nicht, aber dies kann man aus seiner Phraseologie schließen, siehe den Text in der nächsten Anmerkung. Siehe auch *Kanon 31* des zweiten Trullanischen Konzils, S. 36, 23–25 und 6. *Kanon* der Synode von Gangra, S. 91–92. Stethatos thematisiert das Verbot auch in seinem Brief *An Philotheos*, 20–21. Siehe zu diesem Brief Markesinis, „Lettre“, S. 173–188; Krausmüller, „Establishing“, S. 115–116; Mullet, „Culture“, S. 348; Purpura, *God*, S. 101–102. Zur Liturgie in privaten Kirchen siehe Taft, „Decline“, S. 39–40; *History*, Bd. VI, S. 209–211.

<sup>191</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 4, 6–10: „Οὐ γὰρ ἐφεῖται σοι πρὸς αὐτῶν ἐν τῷ κοινῷ σου συνάγειν οἶκῳ καὶ πηγνύειν θυσιαστήριον ἕτερον παρὰ τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν τὴν πλησιάζουσιν καὶ ἀναφέρειν θυσίαν ἐν αὐτῷ ἱερὰν τῷ Θεῷ.“

<sup>192</sup> Siehe zum Terminus καθολικὴ ἐκκλησία als der Kirche der Stadt, oder die kein Privateigentum, sondern allen Gläubigen zugänglich ist, die Übersetzung von Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 285. Siehe auch das Lemma καθολικός in Lampe, *Lexicon*, S. 690, unter Nr. 6: „of principal church of diocese, province etc“. Beck, *Kirche*, S. 83, gibt folgende Definition, die auch mit der Problematik der privaten Kirchen in Zusammenhang steht: „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. Sie wird rechtlich mehr oder weniger genau von den Privatkirchen, den εὐκτήριοι οἶκοι unterschied-

ausgestatteten Kirche die benötigte Architektur<sup>193</sup> vorhanden sei<sup>194</sup>, die für seine Interpretation, wie ich im Folgenden zeigen werde<sup>195</sup>, von grundlegender Bedeutung ist. Diese Anordnung werde nur bei einer geweihten Kirche der Stadt eingehalten, die Gott gewidmet sei<sup>196</sup>. Es werden nämlich alle anderen liturgischen Vorschriften angeführt, die eine καθολικὴ ἐκκλησία definieren<sup>197</sup>. Die Übertretung der kanonischen Vorschrift bedeutet für Gregorios seine Verurteilung, und Stethatos drückt sich wiederum streng aus, weil er ihm den mildernden Umstand der Unkenntnis nicht anerkennt<sup>198</sup>. Seine Strenge wird auch durch die Feststellung bewiesen, dass der *Kanon 31* des zweiten Trullanischen Konzils die Liturgie in privaten Kirchen erlaubt<sup>199</sup>, wenn dies der Bischof gestattet, während Stethatos das Verbot wegen des Argumentes der Architektur streng betrachtet. Man kann dabei feststellen, dass Stethatos eine besondere Dimension des Terminus καθολικὴ ἐκκλησία hervorhebt, die der Architektur, was zum ersten Mal in

---

den.“ Angold, *Church*, S. 30 verwendet die Termini „local public or parish church“ bei seiner Thematisierung der Passus des Stethatos mit dem Terminus καθολικὴ ἐκκλησία. Stethatos meint mit dem Terminus καθολικὴ ἐκκλησία eine Kirche, deren architektonischen Einbauten, vor allem das Templon und der Ambo, der Basilika der Spätantike angehört und die über eine architektonische Vollständigkeit verfügt. Wesentlich für seine Konzeption der καθολικὴ ἐκκλησία, wie ich im Folgenden darstelle, ist ihre Architektur. Es ist dabei fraglich, ob Stethatos mit dem Terminus καθολικὴ ἐκκλησία nur die Kirchen außerhalb der Klöster meint, denn er spricht auch über die Aufstellung der Mönche im Naos, siehe im Folgenden. Er verwendet den Terminus καθολικὴ ἐκκλησία auch in seiner Schrift *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 4, 1–2, 14, wo er sie als die Kirche der Laien deutlich der Kirche des Studiosklosters gegenüberstellt. Ich thematisiere kurz dies auch in *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>193</sup> Zu einer zusammenfassenden Darstellung der byzantinischen Architektur der Kirche siehe Florian, „Kirchenraum“.

<sup>194</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 4, 10–17.

<sup>195</sup> Siehe Abschnitt 3. 3. 3. Siehe auch *Das Templon* im Abschnitt 3. 3. 1. 5 über die Unterscheidung zwischen Räumlichkeit und Architektur, wo bei Stethatos die zweite das wesentliche Element bei seiner Auslegung ausmacht.

<sup>196</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 4, 11–12: „ἀλλ’ ἐν καθολικῇ καὶ ἀφιερωμένῃ καὶ καθιερωμένῃ Θεῷ ἐκκλησίᾳ“.

<sup>197</sup> Beck, *Kirche*, S. 84, schreibt der Pfarrei, die auch als die καθολικὴ ἐκκλησία bezeichnet wird (siehe oben, S. 83), als eines ihrer distinktiven Merkmale von den εὐκτήριοι οἶκοι das Recht zu, geweiht zu werden, was den kleinen privaten Kirchen nicht gestattet sei. Zur Kirchweihe siehe Onasch, *Lexikon*, S. 215, wo auch einige grundlegende architektonische Anlagen zur Zelebration der Kirchweihe vorausgesetzt werden. Zur Kirchweihe gehört auch die Reliquiendeposition des Heiligen/der Heiligen, dessen/deren Name die Kirche tragen wird, was Stethatos unter „ἀφιερωμένη“ wahrscheinlich meint, obwohl er die Widmung Gott zuschreibt, „ἀφιερωμένη [...] Θεῷ“.

<sup>198</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 4, 4–6: „καὶ τοῦτο πρὸς καταδίκην μεγάλῃ σου τοῦ κυρίου τοῦ οἴκου ἐν ἀγνοίᾳ καὶ γνώσει προσπταίοντος τῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πατέρων διδασκαλίᾳ.“

<sup>199</sup> *Kanon 31* des zweiten Trullanischen Konzils, S. 36, 24.

der Verwendung des Terminus vorkommt, vor allem was seine kanonische Bedeutung betrifft.

Mit der Architektur verbindet sich das zweite Thema des Gregorios, die Aufstellung der Laien. Auf den genauen Ort der Laien innerhalb des Tempels, entfernt vom Bema, nimmt Stethatos in einem vorherigen Passus<sup>200</sup> Bezug. Ihm zufolge dürfen sich die Laien dem Bema nicht nähern; ihre Aufstellung liege außerhalb und entfernt („μακράν“, „ἐκ τοσούτου διαστήματος“) vom Bema, hinter den Mönchen und den üblichen Rängen der Kleriker und zusätzlich hinter dem Ambo<sup>201</sup>. V. Marinis bezeichnet diese Aufstellung der Gläubigen im Naos als „a horizontal hierarchy“<sup>202</sup>, bei der als Kriterium der Nähe zum Heiligtum die Höhe des kirchlichen und politischen Ranges auftritt.

Die Quelle für die Konzeption der Aufstellung der Mönche und Laien im Naos ist wahrscheinlich die *Epistula* 8 des Pseudo-Areopagites, wie dies Golitzin<sup>203</sup> vermutet. Dabei verbietet Pseudo-Areopagites den Mönchen den Eintritt ins Bema und lehrt, dass ihr Platz außerhalb des Bemas, vor seinen Türen und nach den Laien sei. Diese Stelle habe nicht damit zu tun, dass sie die Türen des Bemas bewachen sollen, sondern dass die Ordnung eingehalten werde („πρὸς τάξιν“) und sie ihre eigenen Grenzen kennen sollten: Sie würden sich nicht den Klerikern, sondern den Laien nähern<sup>204</sup>. Pseudo-

<sup>200</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 1–4; 12–24: „Τῶν λαϊκῶν, ἴσθι, ὁ τόπος ἐν τῇ τῶν πιστῶν ἐκκλησίᾳ, τελουμένης τῆς ἀγίας ἀναφορᾶς, μακράν ἐστι τοῦ θείου θυσιαστηρίου. Τὰ μὲν γὰρ ἐντὸς τοῦ ἱεροῦ βήματος μόνων τῶν ἱερέων καὶ διακόνων καὶ ὑποδιακόνων ἐστί· τὰ δὲ ἐκτὸς καὶ πλησίον τοῦ βήματος, τῶν μοναχῶν καὶ τῶν λοιπῶν ταγμάτων τῆς καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχίας· τὰ δὲ τούτων ὀπισθεν καὶ τοῦ ὀκρίβαντος, τῶν λαϊκῶν [...] Πῶς οὖν ἐκ τοσούτου διαστήματος κατανοεῖν ἐστι λαϊκόν, ὃ οὐκ ἔξεστι, τὰ τελούμενα φρικτῶς μυστήρια τοῦ Θεοῦ παρὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ;“

<sup>201</sup> Marinis, *Architecture*, S. 54, den angeführten Passus des Stethatos kommentierend schreibt, dass es unmöglich ist zu wissen, wie oft diese Richtlinien gehalten wurden. Zum Ambo siehe *ebd.*, dort auch ältere Literatur. Marinis schreibt, *a. a. O.*, Anm. 27, dass der Ambo im Studioskloster und Hagia Sophia in der mittel- und spätbyzantinischen Zeit noch verwendet wurde. Zum Ambo in den frühbyzantinischen Kirchen Konstantinopels und seinen liturgischen Gebrauch siehe Mathews, *Churches*, passim. Zum Ambo in den mittelbyzantinischen Basiliken siehe Altripp, *Basilika*, S. 131. Siehe zum Ambo auch, Bouras, Taft, „Ambo“, S. 75–76.

<sup>202</sup> Marinis, *Architecture*, S. 54.

<sup>203</sup> Golitzin, „Anarchy“, S. 171. *A. a. O.*, S. 157–160, ders. „Angels“, S. 146–147, thematisiert auch die 52. Rede des Makarios/Symeon, wo ähnliche Konzeptionen bezüglich der Aufstellung der Laien und der Kleriker im Naos und Bema, die Bewegung vom Naos zum Bema und ihre Entsprechung mit der Seele des Menschen vorkommen. Er betrachtet die Anführungen des Stethatos als dieser Tradition angehörend. Darauf gehe ich in *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1 analytischer ein.

<sup>204</sup> *Epistula* 8, 1: „Καὶ γὰρ οὐχ ἀπλῶς ἀπάντων μὲν ἐξήρηται τὰ ἅγια τῶν ἀγίων, πλησιάζει δὲ μᾶλλον αὐτοῖς ὁ τῶν ἱεροτελεστῶν διάκοσμος, εἴτα τῶν ἱερέων ἢ διακόσμησις, ἐπομένως δὲ τούτοις ἢ τῶν λειτουργῶν· τοῖς δὲ τεταγμένοις θεραπευταῖς αἱ πύλαι τῶν ἀδύτων εἰσὶν ἀφωρισμένοι, καθ’ ἃς καὶ τελοῦνται καὶ παρεστᾶσιν οὐ πρὸς φυλακὴν αὐτῶν, ἀλλὰ πρὸς τάξιν καὶ ἐπίγνωσιν ἑαυτῶν μᾶλλον τῷ λαῷ παρὰ τοὺς ἱερατικούς πλησιάζοντες. Ὅθεν ἢ τῶν ἱερῶν ἀγία ταξιαρχία μεταλαμβάνειν αὐτοὺς ἱεροθετεῖ τῶν θείων, ἐτέροις,

Areopagites bezieht sich dabei allerdings nicht auf den Ambo. Er behandelt zudem hauptsächlich die Aufstellung der Mönche im Naos und kritisiert die Übertretung der Ordnung durch einen Mönch und nicht einen Laien.

Stethatos bezieht sich allerdings indirekt auf den angeführten Passus der *Epistula* 8<sup>205</sup>. Er beruft sich auch auf die *Constitutiones Apostolicae*<sup>206</sup>. Dabei kommt jedoch die Entfernung als Anweisung bei der Aufstellung der Laien nicht vor, zumindest nicht direkt. Es wird nämlich von den geeigneten Orten im Tempel berichtet, an denen die Laien stehen sollen, nicht jedoch nach den Mönchen und hinter dem Ambo, wie dies Stethatos und Pseudo-Dionysios in den aufgeführten Passus fordern. In den *Constitutiones Apostolicae* wird zudem nicht der Rang in der Hierarchie, sondern Geschlecht, Alter, Familienstand als Kriterium der geeigneten Aufstellung in der Kirche angeführt. Stethatos muss m. E. aus diesem Passus vor allem die Ideen einerseits der Einhaltung der Ordnung der Orte und andererseits der Diakone geschöpft haben, die für die Ordnung in Bezug auf den richtigen Ort der Laien sorgen sollen.

Stethatos bezieht sich auf die Aufstellung der Mönche im Naos indirekt auch in seiner *Vita Symeonis*<sup>207</sup>; dabei erzählt er vom Verhalten Symeons bei seinem Aufenthalt im Mamaskloster: Er habe während der Liturgie und nach der Lesung des Evangeliums in einem εὐκτήριος οἶκος<sup>208</sup> der Kirche allein „ἐαυτὸν ἀποκλείων“ bis zur Elevation<sup>209</sup>

---

δηλαδή τοῖς ἐνδοτέροις, αὐτῶν τὴν μετάδοσιν ἐγχειρίσασα. **Καὶ γὰρ οἱ περὶ τὸ θεῖον συμβολικῶς εἰπεῖν ἐστηκότες θυσιαστήριον ὀρῶσι καὶ ἀκούουσι τὰ θεῖα τηλαυγῶς αὐτοῖς ἀνακαλυπτόμενα καὶ προϊόντες ἀγαθοειδῶς ἐπὶ τὰ ἔξω τῶν θεῶν παραπετασμάτων τοῖς ὑπηκόοις θεραπευταῖς καὶ τῷ ἱερῷ λαῷ καὶ ταῖς καθαιρομέναις τάξεσιν ἐκφαίνουσι κατ' ἀξίαν** τὰ ἱερὰ τὰ καλῶς ἄχραντα διαφυλαχθέντα [...] Καὶ ταῦτα ἐχρῆν εἰπεῖν, ὅταν ὑπὲρ ἀξίαν τις ἐγχειρῶν ὁμῶς εἰκότα πράττειν ἐδόκει· καὶ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἐφικτὸν οὐδενί [...] **Προσέχειν δὲ ἕκαστον ἑαυτῷ χρῆ καὶ μὴ τὰ ὑψηλότερα καὶ βαθύτερα ἐννοεῖν, διανοεῖσθαι δὲ μόνον τὰ κατ' ἀξίαν αὐτῷ προστεταγμένα**“, Hervorhebungen G. D. Zum Passus siehe Louth, *Denys*, S. 54–55. Er bezeichnet diese hierarchische Ordnung als „geographical“. Siehe zu diesem Brief auch Rorem, *Commentary*, S. 18–24, vor allem 20. Hierbei trifft man auch wichtige Elemente der Hermeneutik des Stethatos: die Konzeption des πλησιάζειν, die Symbolik der Aufstellung der Kleriker im Bema und das Prinzip der Einhaltung der Ordnung. Ich werde dies in den folgenden Abschnitten analytischer thematisieren, siehe 3. 3. 1. 5 und in 4. 2. 3. 1.

<sup>205</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 19–21: „κατὰ τὸν παραδοθέντα διάκοσμον ὑπὸ τῶν ἀποστόλων Χριστοῦ τῇ καθολικῇ τῶν πιστῶν Ἐκκλησίᾳ ἀναγραφέντα παρὰ Διονυσίου“. Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, S. 284, verweist im textkritischen Apparat auf *De ecclesiastica hierarchia*, III, S. 80–81.

<sup>206</sup> II. 57. 1–4, 10–13. Siehe dazu den textkritischen Apparat in Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, S. 284.

<sup>207</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 27, 4–7.

<sup>208</sup> Nach Magdalino, „Eukterion“, S. 745, ist ein εὐκτήριος οἶκος: „lit. ‘a house of prayer’ and therefore, in theory, any church building. Generally, however, the term was used of private churches – oratories and chapels – distinct from, or appended to, the main places of public worship.“ Dabei handelt es sich um den letzten Fall.

<sup>209</sup> Zu diesem Ritus siehe Taft, *History*, Bd. V, S. 199–260.

gestanden, wobei er gebetet habe. Dabei kann man die Ordnung, die er seinem Brief *An Gregorios IV* darstellt, nicht feststellen; ich denke jedoch, dass diese Konzeption als eine Folge seiner Lehre über die Bewachung der Sinne betrachtet werden könnte, die auch die Aufstellung der Laien und der Mönche beeinflusst<sup>210</sup>. In einem anderen Passus<sup>211</sup> lehrt er über die Vorbereitung auf die Kommunion und impliziert die Aufstellung der Mönche: Der Mönch soll unbewegt am Ort stehen, wo er zu stehen pflegt; dabei kommt auch das Element der Zerstreuung vor<sup>212</sup>, wodurch auch dieser Fall, wo die Stelle nicht streng wie beim Brief *An Gregorios IV* dargestellt wird, der Konzeption der Bewachung unterstellt werden kann. Andererseits lehrt Stethatos auch über die Unbeweglichkeit des Mönches an dieser Stelle. In beiden Fällen spricht Stethatos nicht von einer Aufstellung in der Nähe des Bemas. Er sieht diese Freiheit erlaubt, denn der Mönch setzt das Prinzip der Bewachung der Sinne auf einer höheren Stufe ein. Stethatos sieht die Ordnung wahrscheinlich nicht absolut streng, wenn wesentliche Voraussetzungen eingehalten werden. Er akzeptiert Umstellungen, wenn die Prinzipien seiner mystischen Hierarchie angewendet werden, deren Sinnbild die Ordnung im Naos und Bema sei. Man muss dabei bemerken, dass die Schau der Liturgie durch die Mönche in dieser Hierarchie erlaubt ist<sup>213</sup>. Ich denke allerdings, dass die Schau im Kontext der *Hypotyposis* während der Liturgie zumindest bei einigen wichtigen Momenten auch für die Mönche sehr begrenzt ist<sup>214</sup>. Vielleicht könnte man daraus auch schließen, dass Stethatos die strenge Ordnung nur für die Kirchen der Stadt vorsieht, wo auch Laien zusammen mit Mönchen in die Kirche eintreten dürfen.

Dabei verbietet Stethatos nicht nur die Schau der Zelebration, sondern auch *die Näherung* ans Bema durch die Laien. Nicht nur würden in einer καθολικὴ ἐκκλησία die Laien wegen ihrer Architektur entfernt von Bema bleiben, sondern es gebe dabei auch

<sup>210</sup> Siehe dazu 3. 4. 4.

<sup>211</sup> *Hypotyposis*, 216–217.

<sup>212</sup> *Ebd.*: „στῆθι ἀμετεώριστος καὶ ἀμετακίνητος ἐν ᾧ τόπῳ τῆς ἐκκλησίας εἴωθας ἵστασθαι προσέχων ἑαυτῷ μόνῳ“.

<sup>213</sup> Siehe mehr dazu *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>214</sup> Siehe den angeführten Passus *Hypotyposis*, 312–314 im Abschnitt 3. 1 und *a. a. O.*, 314–316, wo beschrieben wird, dass die Mönche vor der Elevation auf dem Boden liegen („κάτω κείμεθα“) und private Gebete sagen, was die Möglichkeit der Schau erheblich begrenzt. Ich denke, dass alle Hinweise zu den privaten Gebeten vor, während und nach der Kommunion, *a. a. O.*, 205–354, darauf verweisen, denn der Mönch soll dadurch auf sich selbst konzentrieren. Alexopoulos, „Praying“, vor allem S. 6–7, der diese privaten Gebete während der Liturgie thematisiert, setzt die Sichtbarkeit der Elevation voraus, die als ein Signal fungiere, so dass die Mönche ihre Gebete beginnen können. Dies betreffe auch das Cherubikon und das Vaterunser; die Sichtbarkeit und Hörbarkeit dieser drei Momente fungieren nämlich als Signale. Ich denke, dass diese Ansicht nicht ausgeschlossen werden kann, wo die Hörbarkeit dieser liturgischen Momente allerdings als Referenzpunkt zum Beginn der Gebete zu den erwünschten seelischen Zuständen, die in der *Hypotyposis* gefordert werden, besser passen würde. Alexopoulos führt dabei auch andere Quellen, unter anderen auch Symeon den Neuen Theologen, für die Konzeption des Stethatos an.

die Diakone und die Subdiakone, die den Eintritt und die Annäherung den Ungläubigen und den Büßern verbieten würden<sup>215</sup>, was die Erfüllung des Befehls der diskutierten liturgischen Phrase ermögliche.

Auf der Basis der Argumente des Stethatos über die Notwendigkeit der entfernten Aufstellung der Laien und das Verbot der Annäherung könnte man annehmen, dass Gregorios die Phrase, vor allem das Verb πρόσχωμεν, nicht nur als das Recht der Schau, sondern auch als eine Ermunterung zur Annäherung der Laien zum Bema verstand. Wie ich im Abschnitt 3. 3. 1. 5 zeigen werde, implizieren dieser Terminus und der Terminus πλησιάζειν, zumindest Stethatos zufolge, die Annäherung nicht nur ans Bema, sondern auch den Eingang darin. Stethatos bettet nämlich die Annäherung in die kanonische Vorschrift ein, die den Eintritt verbietet. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Gregorios mithin die Aufmerksamkeit als einen Prozess verstand, der in drei Stufen vollgezogen wird: Annäherung, Eintritt und Schau<sup>216</sup>. Dies könnte auch dadurch bestätigt werden, dass man die angeführte Berufung des Gregorios auf einen Notfall<sup>217</sup>, dass die Gläubigen sich dem Bema nähern mussten, als eine indirekte Darlegung seiner eigentlichen Thesen in Bezug auf die Interpretation der Phrase versteht, derer zufolge man die Liturgie schauen dürfe. Dies würde m. E. die Ausführungen über die Annäherung und die Hartnäckigkeit des Stethatos bezüglich der Aufstellung der Laien im Tempel schlüssiger erklären.

#### Strenge bezüglich der Architektur

Anhand der Ausführungen des Stethatos über den Zusammenhang zwischen der Aufstellung der Laien im Tempel und der Architektur lässt sich die Ausdehnung seines strengen hermeneutischen Denkens auch auf dem Gebiet der Architektur feststellen. Der richtige, entfernte Ort der Laien, und somit die Richtigkeit der Auslegung, hängt nämlich sehr eng mit dem Vorhandensein eines Templons<sup>218</sup>, eines Ambos und der Türen im Tempel zusammen. Wie ich darlegen werde, scheint diese Konzeption über die nötige Architektur der καθολικὴ ἐκκλησία die Basis der Argumentation des Stethatos bei der Auslegung der hier diskutierten liturgischen Phrase auszumachen.

<sup>215</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 4, 10–17. Stethatos berichtet dabei, Zeilen 15–17, von einem Verbot nicht nur des Eintrittes, sondern auch der Annäherung: „τοὺς ἀνέρους καὶ ἀναξίους ἀπείργοντες ἀπὸ τῶν ἱερῶν θυρῶν τοῦ ναοῦ καὶ μὴ ἔδοντες πρὸς τὰ πρόσω προβαίνειν.“ Dies zeigt m. E., dass Stethatos sich dabei auf die Annäherung konzentriert.

<sup>216</sup> Ich habe den Eindruck, dass Gregorios in seiner Korrespondenz mit Stethatos mehr daran interessiert ist, die theologische und kanonische Legitimierung für die Näherung zu gewinnen und Stethatos für das Konzept der Entfernung, um dies zu widerlegen. Siehe mehr dazu 3. 3. 1. 5 und 4. 2. 3. 1.

<sup>217</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 4, 2–3. Siehe den Text oben.

<sup>218</sup> Zum Templon des Studiosklosters siehe Mathews, *Churches*, S. 19, 25, 27; Stuphe-Pulemenu, *Φράγμα*, S. 213. Dieses Templon ist das älteste nachgewiesene hohe Templon, das auf 463 datiert wird. Zu den Basiliken in der mittel- und spätbyzantinischen Zeit siehe Altripp, *Basilika*.

Die Strenge des Stethatos über die Einhaltung die Ordnung des architektonischen Plans der Kirche kann zudem durch einen Passus aus der Abhandlung *Auf den Gürtel der Studiten* weiter erläutert werden. Stethatos sagt dabei nämlich ausdrücklich: „ἅπας ὁ διάκοσμος τοῦ ἱεροῦ βήματος τῆς ἄνω ἱεραρχίας τῶν οὐρανῶν ὑποτύπως ἐστὶ καὶ εἰκὼν“<sup>219</sup>. Die Termini διάκοσμος oder διακόσμησις, bedeuten im areopagitischen Kontext immer die Ordnung und die Ränge der himmlischen und kirchlichen Hierarchie und sind auch bei Stethatos in diesem Sinn anzutreffen<sup>220</sup>. Sie sind allerdings in diesem Kontext m. E. nicht nur als die Ränge der Kleriker, die ins Bema eintreten dürfen, sondern auch als die Anordnung der Architektur aufzufassen, wie dies in anderen ähnlichen Passus festgestellt werden kann<sup>221</sup>. Dabei versteht sich: nicht nur die kirchliche Hierarchie ist ein Abbild der himmlischen Hierarchie, eine Idee, die seit Pseudo-Dionysios Areopagites in der Patristik allgemein üblich ist, sondern auch die (ganze) Ordnung der Architektur des Bemas. Dies verleiht ihm einen Status der Unveränderlichkeit.

Ähnlich argumentiert Nikephoros I., Patriarch von Konstantinopel<sup>222</sup> in seinem *Antirrheticus III*:

„καὶ ἡ κατὰ Μωσέα δὲ σκηνὴ τὸν νομοθέτην, καὶ τὰ ἐν αὐτῇ πάντα, τῶν οὐρανίων καὶ τῆς ἄλλης κτίσεως ἀπηχήματά τινα καὶ ὁμοιώματα ἔφερε, καθάπερ αὐτῷ διατέτακται.“<sup>223</sup>

In dieser Abhandlung argumentiert Nikephoros gegen die Thesen der Ikonoklasten. Im Abschnitt, wo der Passus vorkommt, beruft sich Nikephoros auf die Tatsache, dass sowohl die kirchliche Hierarchie<sup>224</sup> als auch die Stiftshütte des Moses Abbildungen im Sinn von Ikonen der himmlischen Ordnung seien, die verehrt würden, weswegen Letztere auch verehrt würden, was die Verehrung der Ikonen legitimiert. Bei der Stiftshütte handelt es sich freilich um das Alte Testament und um eine allgemeine Konzeption über die Architektur. Die Vermutung allerdings, dass Stethatos den Gedanken über die Architektur als Abbild aus Nikephoros geschöpft hat, liegt nahe, wenn man bedenkt,

<sup>219</sup> *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 1, 6–8.

<sup>220</sup> Siehe mehr zu diesem Terminus bei Pseudo-Areopagites auch in Roques, *Univers*, S. 55–57 und passim; Terezes, Vgenopulu, „Ὁψεις“.

<sup>221</sup> Siehe *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 19; 4, 13–14 zum Terminus διάκοσμος bei Stethatos. Siehe die Texte oben, *Das kanonische Verbot nach Stethatos*, 3. 3. 1. 3, *Das Templon* im Abschnitt 3. 3. 1. 5. Dabei muss er im Rahmen der architektonischen Terminologie ausgelegt werden, weil in seinem Kontext über die Notwendigkeit der vollständigen Architektur der Kirche diskutiert wird.

<sup>222</sup> Zu ihm siehe Fatouros, „Nikephoros“.

<sup>223</sup> *Antirrheticus III*, 59, PG 100, 484D.

<sup>224</sup> Eine Auslegung der Phrase „καὶ ἡ λοιπὴ τῆς Ἐκκλησίας διακόσμησις καὶ εὐταξία, τῶν οὐρανίων εἰσὶν ἀπομιμήματα καὶ τυπώματα“, *ebd.*, im Sinne der kirchlichen Architektur und nicht der Hierarchie ist dabei m. E. nicht auszuschließen; dies könnte auch durch den Kontext untermauert werden, wo im Folgenden mit der Architektur der Stiftshütte des Moses argumentiert wird.



dass er vielleicht auch andere Zitate aus Nikephoros benutzt hat<sup>225</sup>.

Die Entsprechung der kirchlichen und der himmlischen Hierarchie ist zwar eine areopagitische Konzeption; doch taucht die Einbettung der Architektur des alttestamentlichen Tempels und der christlichen Kirche in die himmlische Ordnung jedoch bei Nikephoros und Stethatos zum ersten Mal auf. Dies kann man zumindest für die Termini διάκοσμος und διακόσμησις feststellen, die bei Areopagites nur die Ränge der himmlischen und kirchlichen Hierarchie<sup>226</sup> bezeichnen. Somit ist bei Stethatos eine deutliche Verschiebung der semantischen Dimensionen des areopagitischen Terminus von der (kirchlichen) Hierarchie zur Architektur zu erkennen. Dabei ist für Stethatos die Architektur vor allem dadurch gleichwertig mit der kirchlichen Hierarchie, weil sie der himmlischen Hierarchie entspricht. Wenn auch zutrifft, dass die Quelle des Stethatos Nikephoros ist, kann man so die Instrumentalisierung des Argumentes des Nikephoros außerhalb des kirchenhistorischen Kontextes des Bilderstreites durch Stethatos zugunsten der liturgischen Hermeneutik feststellen.

Die Entsprechung der Architektur mit der himmlischen Hierarchie wird auch als allgemeine Tendenz des elften Jahrhunderts festgestellt<sup>227</sup>, wo auch das Tempon als wichtiger Faktor vorkommt<sup>228</sup>. Wie A. Purpura meint, „eleventh-century Byzantine religious culture was much about seeing and imaging heaven on earth.“<sup>229</sup> Jedes religiöse Ding, somit auch die Architektur, sollte die himmlische Ordnung ikonisch darstellen<sup>230</sup>.

Es ist interessant, dass Stethatos für diese Architektur plädiert, die der Basilika entspricht<sup>231</sup>. Wie ich darstellen werde<sup>232</sup>, wird die Architektur der καθολικὴ ἐκκλησία in

<sup>225</sup> Siehe *Vita Symeonis* (Hausherr), 93, 12–21 und Nikephoros I. von Konstantinopel, *Antirrheticus III*, 45, PG 100, 464C–465B.

<sup>226</sup> Siehe außer der in den Anm. 220 erwähnten Literatur auch die Wörter διάκοσμος, διακόσμησις im Register, Heil, Ritter, *Corpus Dionysiacum*, Bd. II, S. 277.

<sup>227</sup> Purpura, *God*, S. 81–83.

<sup>228</sup> A. a. O., S. 82: „Iconostasis and church-domed interiors constructed in this period reflect a persistent idealization of the earthly ecclesiastical space as united to the heavenly“. Dort auch weitere Literatur. Purpura führt dies, a. a. O., S. 82–83, auf den liturgischen Kommentar des Germanos I. von Konstantinopel zurück. Sie stellt eine ähnliche Betrachtung auch bei dem liturgischen Ritus fest.

<sup>229</sup> A. a. O., S. 81.

<sup>230</sup> A. a. O., S. 91, schließt sie: „Indeed, the whole ecclesiastical sensory program of iconography, architecture, ritual, clergy and music is a type of heavenly *ekphrasis* or communication of the experience of the power of heaven on earth.“

<sup>231</sup> Stethatos beschreibt die Architektur der καθολικὴ ἐκκλησία als die einer Basilika deutlich in seiner Schrift *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 4, 19–21. Dabei zitiert er *Constitutiones Apostolicae*, II. 57. 3. Siehe Darrouzès, *Nicetas Stethatos*, S. 492, im textkritischen Apparat. Dabei wird allerdings eine Basilika in Syrien beschrieben, siehe Metzger, *Constitutions*, S. 313, im textkritischen Apparat: es kommen auch die Pastophorien vor, während in Konstantinopel das σκευοφυλάκιον verwendet wurde; siehe Taft, Loerke, Johnson, „Pastophoria“; zu den σκευοφυλάκια in den frühbyzantinischen Kirchen Konstantinopels und ihre liturgische Verwendung siehe Mathews, *Churches*, S. 13, 14, 38, 39, 158–162, 178; man

der mittelbyzantinischen Epoche immer wieder zugunsten der Architektur der klösterlichen Kirchen marginalisiert. M. Altripp stellt fest<sup>233</sup>, dass Basiliken in der mittelbyzantinischen Zeit zwar noch gebaut wurden, allerdings am häufigsten als καθολικαὶ ἐκκλησίαι, das heißt als Bischofskirchen fungierten. Die neue Architektur der Kreuzkuppelkirche mit kleineren Maßen ist ein charakteristisches Merkmal der klösterlichen Kirchen, die sich in diesem Zeitraum vermehrten. Altripp verbindet Letztere mit mystischen Anschauungen des Pseudo-Areopagites, die schon seit der Spätantike verbreitet waren.

Man könnte nämlich danach fragen, warum Stethatos eine Architektur bevorzugt, die in sich die etablierte kirchliche Hierarchie und die erhöhte Stellung des Bischofes gewissermaßen untermauert und seiner zeitgenössischen Tendenz zur Propagierung der monastischen Ideale wenig entgegenkommt. Ich denke, dies hängt mit den mystischen Konzeptionen des Stethatos über eine mystische Hierarchie zusammen, bei der die Aufstellung der Laien im Naos das wichtigste Thema ist. Die Architektur der Basilika passt nämlich zu dieser Problematik geeigneter. Dies verbindet sich mit der Problematik seiner Zeit, wie ich im vierten Kapitel darstellen werde<sup>234</sup>. Ich würde auch eine direkte Verteidigung der Autorität des Patriarchats gegen die Ansprüche von Gelehrten wie Gregorios nicht ausschließen, zumal eine Koalition zwischen Stethatos und Kerularios in diesem Zeitraum angenommen werden kann<sup>235</sup>.

Allerdings ist es nicht vollkommen sicher, dass Stethatos die klösterliche Architektur der Kreuzkuppelkirche bei seiner Argumentation ablehnt. Er unterscheidet die liturgischen Gewänder der Diakone des Studiosklosters von denen der Diakone der Hagia Sophia in seiner Schrift *Auf den Gürtel der Studiten* und plädiert für die Bewahrung der studitischen Tradition, ohne die Tradition der καθολικὴ ἐκκλησία abzulehnen. Wie ich zeige, identifiziert er dabei auch die Architektur der Basilika als deren Architektur. Man könnte nämlich annehmen, dass er auch die Architektur der Basilika, die er im selben Passus<sup>236</sup> anführt, für das Mönchtum ablehnt und nur für die Kirchen der Laien befür-

---

kann allerdings nicht ausschließen, dass Stethatos damit das σκευοφυλάκιον meint. Stethatos beruft sich unter anderen auf den angeführten Passus der *Constitutiones Apostolicae* auch in seinem Brief *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 20–21, wo er für die Architektur der καθολικὴ ἐκκλησία argumentiert. Siehe dazu den textkritischen Apparat in Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 284. Auch daraus schließt man demnach, dass er in *An Gregorios IV* über dieselbe Architektur lehrt und unter der καθολικὴ ἐκκλησία wahrscheinlich die Bischofskirche in der Stadt und nicht die eines Klosters mit der neuen Architektur meint.

<sup>232</sup> 4. 2. 3. 1.

<sup>233</sup> Altripp, *Basilika*, S. 146–166.

<sup>234</sup> Siehe vor allem *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>235</sup> Siehe dazu *Bemerkungen zu den Thesen von Krausmüller* im Abschnitt 4. 2. 3. 1 und mehr Diskussion in 3. 3. 2. 2.

<sup>236</sup> *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 4, 19–21.

wortet<sup>237</sup>. Man muss allerdings auch in der Zeit des Stethatos das Studioskloster der Architektur der Basilika zuordnen<sup>238</sup>. Demnach ist es nicht vollkommen klar, ob er die verkleinerte Architektur für die Klöster ablehnt, während er dies für die καθολικὴ ἐκκλησία ausdrücklich tut.

In den nächsten Abschnitten werde ich weiter im Rahmen anderer Fragestellungen die Problematik der angenommenen Rigorosität der Argumentation des Stethatos zu klären versuchen.

#### 3. 3. 1. 4 Sichtbarkeit der Zelebration

Im Brief *An Gregorios IV* stellt Stethatos auch das Problem der Sichtbarkeit der Zelebration auf, das mit seiner Argumentation über das Verbot der Schau zusammenhängt. Ich möchte hierbei die Erwähnungen im Brief des Niketas Synkellos *An Stethatos II* heranziehen, weil in ihm die hier diskutierte Problematik thematisiert wird. Niketas Synkellos verurteilt unter anderem auch wie Stethatos die Ansicht des Gregorios, dass die angeführte liturgische Phrase zur Schau der Zelebration ermuntere<sup>239</sup>. Synkellos teilt Stethatos mit, dass er an *anderen* Orten Vorhänge vor dem Altar gesehen habe, welche die Schau der Priester durch die Laien verhindert hätten; er fügt hinzu, dass der Patriarch Eustathios (1019–1025) von Konstantinopel dasselbe getan hätte<sup>240</sup>. Niketas Synkellos schließt den Abschnitt dadurch ab, dass er die anagogische Interpretation des Gregorios bestätige<sup>241</sup>.

Taft<sup>242</sup> bettet die Anführungen des Niketas Synkellos in seine Übersicht über die Geschichte des Vorhanges vor der Ikonostase ein<sup>243</sup>. Ihm zufolge sei der Vorhang vor allem in einem liturgischen Ritus, der das Verbergen des Bemas vorgesehen habe und wo er nicht nur als Dekoration fungiert habe, im Patriarchat von Konstantinopel mit Sicherheit im späten elften Jahrhundert zum ersten Mal bezeugt; er komme allerdings im Rahmen des monastischen Ritus<sup>244</sup>, nicht des Ritus der Großen Kirche, und außer-

<sup>237</sup> Es ist kein Zufall, dass er in den vorigen Zeilen desselben Abschnittes, 1–3, die καθολικὴ ἐκκλησία den Laien, die Kirche des Studiosklosters, wo auch die studitischen Sitten beachtet werden, dagegen deutlich den Mönchen zuschreibt: „Εἰ δὲ ἄλλως μὲν ἐν τούτῳ τὰ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας **τῶν λαϊκῶν**, ἄλλως δὲ τὰ τῆς ἡμετέρας ἔχει **τῶν μοναχῶν**, θαυμαστὸν οὐδέν.“ Hervorhebung G. D.

<sup>238</sup> Siehe zur Architektur des Studiosklosters Mathews, *Churches*, S. 19–27; Sörries, *Kunst*, S. 161–162.

<sup>239</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 232, 9–15.

<sup>240</sup> *A. a. O.*, S. 232–233, 15–20.

<sup>241</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 234, 20–22.

<sup>242</sup> Taft, *Entrance*, S. 412–413, 415; ders., „Decline“, S. 46, 49. In der letzten Studie untersucht Taft, inwiefern der Vorfahr der Ikonostase, das Templon, in einer Beziehung von Ursache oder Wirkung mit dem Verfall der Gewohnheit der häufigen Kommunion der Laien steht. Zur Geschichte des Vorhanges siehe auch „Decline“, S. 40–49.

<sup>243</sup> Zu einer kurzen Diskussion der Anführungen des Synkellos im Rahmen der Geschichte des Verbergens der Sakramente durch die Ikonostase siehe auch Gerstel, *Beholding*, S. 8.

<sup>244</sup> Siehe allerdings dazu 3. 3. 2.

halb Konstantinopels vor<sup>245</sup>. Der liturgische Gebrauch des Vorhanges vor dem Tempon sei allerdings in Syrien und an anderen Orten schon seit der Spätantike belegt<sup>246</sup>. Daraus zieht Taft die Schlussfolgerung, dass auch im Studioskloster in der Zeit des Stethatos und des Niketas Synkellos kein Vorhang vor dem Bema gehangen habe<sup>247</sup>.

Wie Taft allerdings erläutert<sup>248</sup>, sei das Verbot der Schau und die entfernte Stellung der Laien, wie es von Stethatos beschrieben wird, auch nicht mit einer kompletten Unmöglichkeit zur Schau gleichzusetzen, weil kein Verbergen der Sakramente dabei stattgefunden habe<sup>249</sup>. Stethatos beschreibt nämlich, dass die Laien weit entfernt vom Bema<sup>250</sup> und somit praktisch unfähig zum Sehen gewesen seien, das jedoch nicht vollkommen unmöglich gewesen sei<sup>251</sup>. H. Wybrew bemerkt: „Distance **alone** in the Great Church and other large churches ensured that the people could not see what was being done in the sanctuary.“<sup>252</sup>

### 3. 3. 1. 5 Das Tempon in der Kirche des Gregorios und das πλησιάζειν

Die oben angeführten Argumente des Stethatos über die Notwendigkeit der Vollständigkeit der Architektur, welche die Schau der Zelebration verhindern, zeigen eine enge Verbindung zwischen Sichtbarkeit und Architektur. Stethatos stellt die Frage, wie es

<sup>245</sup> Siehe jedoch dazu die Bemerkungen Gerstels über die *Diataxis* des Michael Attaleiates in 3. 2. 1.

<sup>246</sup> Taft, *Entrance*, S. 412–416; ders. „Decline“, S. 40–43, 46, 49; siehe auch Stuphe-Pulemenu, *Φράγμα*, S. 216–221.

<sup>247</sup> Taft, *Entrance*, S. 412; ders., „Decline“, S. 46.

<sup>248</sup> Taft, *Entrance*, S. 412; ders., „Decline“, S. 40, 46.

<sup>249</sup> Siehe auch Mathews, „Liturgie“, S. 126.

<sup>250</sup> Siehe mehr dazu *Das kanonische Verbot nach Stethatos* im Abschnitt 3. 3. 1. 3.

<sup>251</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 12–24. Walter, „Barrier“, S. 204, interpretiert den Passus in seinen Untersuchungen zur Geschichte der Dekoration der Ikonostase in die Richtung auf die (vollkommene) Unsichtbarkeit des Heiligtums und untersucht frühere Fälle, wo die Schau möglich war. Kumarianos, „Πύλες“, S. 561, versteht die Phrase *An Gregorios IV* (Darrouzès), 5, 7–8, „μὴ ἀδεῶς κατανοεῖν εἰς τὰ φρικτῶς παρὰ τῶν ἱερέων τελούμενα ἐν τῷ βήματι“ als einen Beleg dafür, dass die Liturgie durch die Laien sichtbar war; siehe auch *a. a. O.*, S. 563. Siehe allerdings zu diesem Passus in 3. 3. 1. 2. Für weitere Belege der Unsichtbarkeit der Liturgie siehe auch die angeführten Passus *Vita Symeonis* (Hausherr), 27, 4–7; *Hypotyposis*, 216–217, 312. In der *Vita Symeonis* wird allerdings ein Zustand beschrieben, wo Symeon sich in einem εὐκτήριος οἶκος befindet. In den Fällen der *Hypotyposis* handelt es sich um die Konzentration, welche die Verhinderung der Schau verursacht. Man könnte auch die Fälle der Buße anführen, die die Schau verhindern, siehe *Einleitung* in *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>252</sup> Wybrew, *Liturgy*, S. 134, Hervorhebung G. D. Er thematisiert das Verbergen der Eucharistie und führt auch *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 12–24 an. Zu den Thesen Tafts, Wybrews, Gerstel, *Beholding*, S. 8 und ders., „Scrolls“, S. 203–204, Anm. 26, bezüglich des angeführten Passus des Stethatos siehe auch Schellewald, „Zeremoniell“, S. 148, Anm. 19. Sie nimmt an, dass Taft, *Decline*, S. 46, den Passus des Stethatos als eine Thematisierung der Distanz der Laien vom Bema und nicht seiner Unsichtbarkeit versteht.

möglich sei, dass die Laien in der καθολικὴ ἐκκλησία, wo die komplette architektonische Ausstattung vorhanden ist, aus einer solchen Entfernung überhaupt die Zelebration *sehen* können würden<sup>253</sup>. Dies freilich setzt voraus, dass die Liturgie nur in einer καθολικὴ ἐκκλησία zelebriert werden darf, wo diese Architektur vorkommt, welche die Entfernung erlaubt. Templon und Ambo erscheinen als mit dem Thema der Sichtbarkeit am engsten zusammenhängend. Über eine solche Architektur verfügte, wie es scheint, die häusliche Kirche des Gregorios *nicht*, wodurch auch die Schau der Zelebration und der Zugang zum Bema möglich war.

Ich werde zu klären versuchen, ob es in dieser häuslichen Kirche tatsächlich daran fehlte. Damit wird es klarer werden, was Stethatos genau mit seinem Argument der Entfernung meint, und wie er es mit dem Verbot der Schau verknüpft.

#### Das Templon

Im Passus<sup>254</sup> über die private Kirche der Gregorios wird die Inexistenz eines Templons nicht wörtlich angeführt, doch muss sie trotzdem aus dem Kontext geschlossen werden. Gregorios versuchte Stethatos zufolge die Erlaubnis zur Näherung und zur Schau der Zelebration wegen eines Notfalles zu gewinnen. Dieser Notfall bestand in der Tatsache der räumlichen Enge, die keine besondere Ausstattung und somit auch keinen Ambo und kein Templon in der Kirche erlaubte. Folge der Enge war auch die Unmöglichkeit der Entfernung der Laien vom Bema. Kann man aber die Unmöglichkeit der Entfernung mit der Inexistenz des Templons und weiterhin mit einer Möglichkeit der Schau gleichsetzen?

Taft behandelt den Passus über die private Kapelle des Gregorios im Rahmen einer übersichtlichen Thematisierung der privaten Kapellen und der Zelebration der Liturgie darin in Byzanz. Es wird die Architektur des Templons untersucht, des Vorfahren der Ikonostase, und insbesondere ihre Inexistenz in den privaten Kapellen schon seit der Spätantike zu erklären versucht. Taft nimmt an, dass auch die Kapelle des Gregorios kein Templon hatte; er erläutert das durch den Gedanken, dass das Templon nur der Ordnung in den großen Kirchen und somit nur praktischen Bedürfnissen bei der Liturgie gedient und über keine Symbolik verfügt habe: Es habe sich einfach um die Trennung des Raumes der Geistlichen von demjenigen der Laien gehandelt, deren Verhalten während der Messe unordentlich gewesen sei und eine nicht abgelenkte Zelebration der Geistlichen verhindert habe. Die Tatsache nämlich, dass in den privaten Kirchen kein Templon existiere, was auch in den Passus des Stethatos bezeugt werde, könne man nur dann erklären, wenn man dem Templon keine symbolische Funktion zuschreibe. Bei der Ikonostase, dem Nachfahren des Templons, erscheinen im Gegensatz dazu jene Elemente der Symbolik, die sie zu einer unentbehrlichen

<sup>253</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 22–24: „Πῶς οὖν ἐκ τοσούτου διαστήματος κατανοεῖν ἔστι λαϊκόν, ὃ οὐκ ἔξεστι, τὰ τελούμενα φρικτῶς μυστήρια τοῦ Θεοῦ παρὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ;“

<sup>254</sup> *A. a. O.*, 4, 1–4.

Ausstattung auch bei kleinen privaten Kirchen gemacht hätten<sup>255</sup>.

Dass die Annahme der praktischen Brauchbarkeit des Templons, wie sie durch Taft dargestellt wird, keine sichere Grundlage ist, um die Inexistenz eines Templons bei Gregorios zu beweisen, kann auch durch die Schlussfolgerungen des Abschnittes 3. 3. 3 festgestellt werden. Ich werde dort darlegen, dass die Annahme der „purely utilitarian nature of the Byzantine chancel barrier“<sup>256</sup> für den Fall des (hermeneutischen) Denkens sowohl des Gregorios als auch des Stethatos, wenn auch nicht im Allgemeinen im elften Jahrhundert, nicht für selbstverständlich gehalten werden kann. Ich werde auch die Frage im Abschnitt 4. 2. 3. 1 diskutieren, inwiefern der architektonische Zustand der Kapelle des Gregorios beabsichtigt war oder nicht. Dann muss die Frage gestellt werden, wie die Architektur der Kirche des Gregorios tatsächlich gestaltet war. Um die architektonische Planung seiner Kirche wahrzunehmen, muss man andere textimmanente Indizien berücksichtigen, die ich hier thematisiere werde.

Ich werde zunächst versuchen, die These Tafts tiefer zu analysieren: Er begründet seine Annahme der Abwesenheit des Templons tatsächlich nicht mit dem praktischen Argument. Er nimmt nämlich einen Zustand in der Kirche des Gregorios an, der erlaubt, sie der allgemeinen Gruppe der Fälle von Inexistenz eines Templons zu unterstellen; diese Unterstellung kann auch seine These über die Rolle des Templons beweisen. Obwohl dies nicht explizit geäußert wird, begründet Taft die Annahme der Inexistenz des Templons bei Gregorios damit, dass Gregorios vom πλησιάζειν zum Bema durch die Laien berichtet, denn er setzt voraus, dass die Näherung mit dem Eintritt identisch sein muss<sup>257</sup>. Taft drückt die Identifizierung des πλησιάζειν mit dem Eintritt nicht expli-

---

<sup>255</sup> Taft, „Decline“, S. 36–40, 49; ders., *History*, Bd. VI, S. 209–211. Siehe allerdings zur Symbolik des altchristlichen Heiligtums und des Templons in der Patristik Stuphe-Pulemenu, *Φράγμα*, S. 206–207. Siehe zur Symbolik des Templons bei Stethatos auch Marinis, *Architecture*, S. 47. Zur Geschichte der Entwicklung des Templons zur Ikonostase, welche die Schau verhinderte, siehe auch die Zusammenfassung von Gerstel, *Beholding*, S. 7–8. Ihr zufolge kann man mit Sicherheit behaupten, dass das Bema in der mittelbyzantinischen Epoche durch ein Templon vom Naos der Kirche getrennt war; das Templon wurde durch hüfthohe dekorierte Schrankenplatten verhüllt und durch einen Architrav gedeckt, der oft dekoriert war. Manchmal trifft man die sogenannten proskynetaria, Porträts von Christus, der Jungfrau Maria oder des Heiligen der Kirche an den angrenzenden Pfeilern. Wann genau die Öffnungen im Templon geschlossen wurden und was die Herkunft dieses Verbergens war, wird kontrovers diskutiert. Gerstel vertritt in ihrer Studie die These, „that the answer lies in medieval Byzantium and will find [in ihrer Arbeit] its documentation in monumental painting and liturgical practicing“, *a. a. O.*, S. 8.

<sup>256</sup> Taft, „Decline“, S. 40.

<sup>257</sup> *A. a. O.*, S. 40–41: „This greater intimacy of the domestic chapel is confirmed by Letter 8. 3–4 of St. Niketas Stethatos of Stoudios (d. ca. 1090) to Gregory the Sophist, **insisting that the laity be kept in their place, far from the sanctuary** [... Es folgt ein Zitat mit den angeführten Abschnitten, wo für die Entfernung (Abschnitt 3) und gegen das πλησιάζειν (Abschnitt 4) argumentiert wird] **From this** it seems clear that small private chapels had no enclosure to keep the people away from the altar, confirming the purely utilitarian nature of the Byzantine chancel barrier“, Hervorhebung G. D. Ich denke, man kann daraus die Gleich-

zit aus, aber ich denke, man muss sie aus den angeführten Gedanken schließen. Diese Identifizierung impliziert, dass kein Templon existierte. Dies erklärt sich dadurch, dass das Templon nach Taft vor allem dem Verbot des Eintrittes diene. Taft denkt mithin, dass, zumal in den Abschnitten 3 und 4 des Briefes *An Gregorios IV* von πλησιάζειν zum Bema berichtet wird, dies mit dem Eintritt gleichgesetzt werden muss und dies die Inexistenz des Templons voraussetzt. Diese Gleichsetzung ist aber nicht selbstverständlich.

Bei dieser privaten Kirche könnte man auch die Existenz eines Templons (ohne Vorhang) annehmen, die jedoch, gesetzt den Fall, es gab keinen Vorhang, die Schau erlauben würde. Dies könnte man durch die folgenden Gedanken schließen:

Stethatos argumentiert im dritten und vierten Abschnitt seines vierten Briefes *An Gregorios* gegen die Näherung und für die entfernte Aufstellung der Laien im Naos. Ich möchte hier jedoch die exakte Deutung des Terminus πλησιάζειν<sup>258</sup> untersuchen, dass verboten ist. Handelt es sich um den Eintritt ins Bema? Man müsste nämlich nach dem exakten Ort dieser Näherung fragen, von der Gregorios berichtet: Näherte man sich dem Bema und trat darin ein, oder einem anderen Ort in der Kirche? Es gibt Indizien, die beweisen könnten, dass bei Stethatos πλησιάζειν mit dem Bereich *außerhalb* des Bemas verbunden ist. Bei seiner Argumentation kommt das Adverb πλησίον vor, das den Ort der niedrigeren Kleriker und Mönche betrifft, die außerhalb (ἐκτός) des Bemas stehen; mithin erscheint πλησίον mit ἐκτός in einer Einheit<sup>259</sup>. Die liturgischen Aufgaben innerhalb des Bemas („ἐν τὸς τοῦ ἱεροῦ βήματος“) würden dagegen die Priester, Diakone und Subdiakone betreffen<sup>260</sup>. Daraus könnte man folgern, dass der Begriff der Näherung nicht unbedingt den Eintritt ins Bema, sondern das Einnehmen des Ortes bedeutet, der sich ἐκτός und πλησίον des Bemas und zwar außerhalb des Bemas befindet, aber nur für die Mönche und niedrigeren Kleriker vorgesehen ist. Es würde dann sich um die Solea<sup>261</sup> handeln. Dann würde Stethatos die Näherung nicht wegen des Eintrittes ins Bema, sondern wegen des Einnehmens dieses Ortes verbieten. Dies würde die Anfüh-

---

setzung der Entfernung aus dem Bema oder der Annäherung daran mit entsprechend dem Verbot des Eintrittes oder mit dem Eintritt darin im Denken Tafts deutlich feststellen. Taft zitiert dabei den Passus *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 1–7 nicht, obwohl er andere Passus daraus zitiert und im Allgemeinen auf den dritten Abschnitt verweist. Es handelt sich allerdings um einen kritischen Passus fürs Thema der Bedeutung des πλησιάζειν, den ich im Folgenden behandle. Die Annäherung bedeute somit im Kontext des Briefes des Stethatos den Eintritt.

<sup>258</sup> Zur Problematik des Begriffes siehe auch oben, *Das kanonische Verbot nach Stethatos* im Abschnitt 3. 3. 1. 3.

<sup>259</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 16–18: „τὰ δὲ ἐκτὸς καὶ πλησίον τοῦ βήματος, τῶν μοναχῶν καὶ τῶν λοιπῶν ταγμάτων τῆς καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχίας“, Hervorhebung G. D.

<sup>260</sup> *A. a. O.*, 14–16.

<sup>261</sup> Siehe dazu Taft, „Solea“, S. 1923: „in early churches of Constantinople an enclosed processional pathway leading from the templon to the ambo. After Iconoclasm, when this solea was no longer used, the term is sometimes applied to that part of the raised sanctuary platform (bema) that lies outside the templon.“

rungen Tafts, die eine Gleichsetzung von Näherung und Eintritt voraussetzen, in Frage stellen.

In diesem Fall würde diese Betrachtung auch die Annahme der Existenz eines Templons erlauben. Gegenstand des Verbotes wäre nicht der Eintritt ins Bema sondern die Näherung an den Ort außerhalb davon, wobei die Existenz oder Abwesenheit eines Templons keine Rolle spielen würde. Die Näherung müsste dann die Inexistenz des Templons nicht unbedingt implizieren. Somit würde der Passus nicht als sicheres Zeugnis für die Inexistenz eines Templons bei privaten Kapellen dienen.

Auf die Existenz des Templons könnte auch folgendermaßen geschlossen werden: Obwohl die Laien keinen Zugang πλησίον zum Bema haben, weil sie, nach der angenommenen Meinung des Stethatos, vor dem Ambo stehen und somit für sie ein Templon nicht unentbehrlich wäre, wäre die Existenz eines Templons jedoch für die Mönche und die niedrigeren Kleriker, die πλησίον des Bemas stehen dürfen, erforderlich: weil sie vom Bema entfernt bleiben sollen, das für die höheren Kleriker, die zelebrieren, vorgesehen wird<sup>262</sup>. Stethatos verknüpft die Aufgaben der zelebrierenden Kleriker explizit mit dem Ort, an dem sie stehen, was eine deutliche Abgrenzung dieses Ortes voraussetzt. Die deutliche Unterscheidung zwischen innerhalb und außerhalb des Bemas im Text des Stethatos setzt die Existenz eines Templons voraus<sup>263</sup>. Somit impliziert für Stethatos der Begriff der Näherung, zumindest für die Mönche, denen das πλησιάζειν zum Bema (im für die Mönche und niedrigeren Kleriker beschriebenen Sinn) gestattet war, die Existenz der Architektur der καθολικὴ ἐκκλησία mit einem Templon. Dies steht in direktem Gegensatz zu dem, was Taft über die Beziehung von πλησιάζειν und Templon meint.

Auch dieser Art des πλησιάζειν der Laien, wo ein Templon vorhanden ist, wäre für Stethatos problematisch. Es würde zunächst die Inexistenz des Ambos voraussetzen, was für Stethatos undenkbar ist. Es würde auch die Schau nicht verhindern, zumal, wie gesagt, die Existenz eines Templons die Schau<sup>264</sup>, zumindest in Studioskloster, nicht verhindert hat. Somit kann man annehmen, dass die Gleichsetzung des πλησιάζειν mit der Annäherung am Ort außerhalb des Bemas im Denken des Stethatos, wo dieses πλησιάζειν verboten gilt<sup>265</sup>, wenn auch ein Templon vorhanden ist, nicht auszuschließen

<sup>262</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 14–18: „Τὰ μὲν γὰρ ἐντὸς τοῦ ἱεροῦ βήματος μόνων τῶν ἱερέων καὶ διακόνων καὶ ὑποδιακόνων ἐστὶ τὰ δὲ ἐκτὸς καὶ πλησίον τοῦ βήματος, τῶν μοναχῶν καὶ τῶν λοιπῶν ταγμάτων τῆς καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχίας“.

<sup>263</sup> Ich denke, dass die Anführung des ἐντὸς und ἐκτὸς im Passus der vorigen Anmerkung eine deutliche Abgrenzung der zwei Räume, Bema und Naos, voraussetzt, die sehr wahrscheinlich durch eine architektonische Anlage, ein Templon, festgelegt ist. Auch in diesem Fall kann das praktische Argument Tafts nicht absolut gelten: Es handelt sich dabei eher um ekklesiologische Konzeptionen, insbesondere die Thematik der Hierarchie und die Aufgaben ihrer Ränge, welche die Existenz eines Templons bedingen.

<sup>264</sup> Siehe 3. 3. 1. 4.

<sup>265</sup> Man könnte diese Handlung auch durch folgende Gedanken als verboten einstufen: Stethatos verbietet, wie ich im Folgenden zeigen werde, den Laien den Eintritt ins Bema, erlaubt ihn allerdings dem Kaiser, damit er seine Gaben anbietet, siehe *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3,



ist. Stethatos könnte einfach die Annäherung am Templon in seinen Ausführungen in seinem Brief *An Gregorios IV* meinen.

Allerdings verbindet Stethatos den Begriff der Näherung der Laien ausdrücklich mit dem Eintritt ins Bema: Er beruft sich auf das kanonische Verbot des Eintrittes ins Bema<sup>266</sup> und folgert durch das Argument a minore ad maius, dass, wenn der Eintritt den Laien nicht erlaubt ist, dann logischerweise auch die Näherung und die Schau *darinnen*:

„Εἰ γὰρ τὴν εἴσοδον οἱ θεῖοι πατέρες τοῦ θυσιαστηρίου πᾶσιν ἀπέκλεισαν λαϊκοῖς –μόνοις γὰρ ἐφεῖται παρ’ αὐτῶν ἡ εἴσοδος τούτου τοῖς βασιλεῦσι δῶρα προσφέρουσι–, πῶς ἔξεστιν ὅλως αὐτοῖς κἂν πλησιάζειν τῷ θυσιαστηρίῳ, τελουμένων τῶν θείων, μήτι γε καὶ ὄμμα ἐπιβάλλειν ἄναγνον ἐν αὐτοῖς καὶ τοσαύτην ἄδειαν ἔχειν τοῦ τὰ φορικτὰ καὶ θεῖα κατανοεῖν καὶ τὰ ἐν τούτοις τελούμενα;“<sup>267</sup>

Dabei wird zwar die Näherung deutlich von der Schau unterschieden; aber es ist vor allem wichtig, dass die Näherung als im Rahmen der kanonischen Vorschrift über das Eintreten *in* das Bema behandelt wird. Sie wird nämlich als eine schwerere Abstufung des Verbotes des Eintrittes ins Bema betrachtet; dies führt zur Folgerung, dass sie von Stethatos als eine Handlung betrachtet wird, die auch innerhalb des Bemas stattfinden kann. Somit könnte man die These von Raphava als teilweise plausibel ansehen, dass die liturgische Phrase einfach den Eingang ins Heiligtum verbiete<sup>268</sup>, indem sie nämlich das Verbot der Schau als das kanonische Verbot des Einganges ins Heiligtum ansieht; dies ist aber nur ein Teil des Verbotes. Die Näherung als Terminus betrifft für Stethatos nämlich nicht nur die Einnahme des Ortes außerhalb des Bemas, der für die Mönche usw. vorgesehen wird, sondern auch den Eintritt ins Bema. Wenn er demzufolge vom Verbot der Näherung redet, meint er (auch) den Eintritt. Dann kann man die Gleichsetzung Tafts des πλησιάζειν mit Eintritt (εἴσοδος) bestätigen, obwohl es sich bei

---

2–3. In Ioannes Zonaras, *Epitome historiarum*, XVII. 16. 10–11, wird andererseits von der Adoption des Michaels V. durch Kaiserin Zoe erzählt, die vor dem Templon der Blachernen-Kirche stattgefunden habe: „καὶ συνήθροιστο μὲν εἰς τὸν ἐν Βλαχέρναις θεῖον ναὸν ἡ γερουσία [...] ἐν δὲ μέσοις τούτοις ἡ βασιλὶς προαχθεῖσα κἂν ταῖς κυγκλίσι γενομένη τοῦ θυσιαστηρίου ἐκεῖθεν εἰσποιεῖται τὸν Μιχαὴλ καὶ ὡς υἱὸν ἀγκαλίζεται.“ Man könnte dann den Schluss ziehen, dass so wie der einzige Laie, dem der Eintritt ins Bema erlaubt war, der Kaiser war, auch die einzige Laiin, der entsprechend die Annäherung ans Templon gestattet war, die Kaiserin, und das nur beim Fall einer Adoption.

<sup>266</sup> Stethatos führt dabei nicht explizit den diesbezüglichen *Kanon* 69 des zweiten Trullanischen Konzils, S. 50, 17–20 und *Kanon* 58 der Synode von Laodikeia, S. 153, an.

<sup>267</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 1–7. Hervorhebung G. D. Wie ich oben erwähnte, führt Taft diesen ausschlaggebenden Passus nicht an, obwohl er seine Fortsetzung zitiert. Zu einem parallelen Passus bezüglich des Verbotes des Eintrittes ins Bema siehe auch *Vita Symeonis* (Hausherr), 63, 11–14. Obwohl Stethatos dabei die Wörter Symeons wiedergibt, ist auch seine persönliche Meinung davon nicht zu trennen.

<sup>268</sup> Raphava, „Translations“, S. 248. Siehe auch Chrestu, *Μυστικὰ συγγράμματα*, Einleitung, S. 59, der meint, dass Stethatos unter anderem auch die Schließung der Türen des Bemas als Auslegung der Phrase verstanden habe, so dass die Schau den Laien verhindert worden sei. Ähnliche Ansicht wie Chrestu auch bei Marinis, *Architecture*, S. 47: „The closing of the **temple doors** during the anaphora thus acquired a symbolic function“. Hervorhebung G. D.

Stethatos, wie gezeigt, eher um eine Beziehung zwischen Kleinem und Größeren und *keine absolute Gleichsetzung* handelt. Dies meint auch Gregorios durch πλησιάζειν. Ansonsten hätte es keinen Sinn, dass Stethatos auf den Eintritt ins Bema Bezug nimmt.

Fordert nun diese Auffassung des Verbotes zum πλησιάζειν ein Templon auf? Wenn nämlich Stethatos die Näherung als Eintritt ins Bema und somit die Entfernung davon als ein Verbot des Eintrittes diskutiert, setzt er gleichzeitig unbedingt die Existenz eines Templons als Hindernis voraus? Wenn ja, dann könnte die Übertretung dieses Verbotes auch die Abwesenheit des Templons in der Kirche des Gregorios implizieren. Zunächst ist die Frage zu bejahen<sup>269</sup>, und somit harmonisiert diese Antwort die Auffassung des Stethatos mit den Ansichten Tafts dazu. Die Feststellung jedoch, dass Stethatos das Templon als das Mittel des Verbotes des πλησιάζειν als Eintritt betrachtet, lässt m. E. im Fall des Gregorios nicht endgültig entscheiden, ob bei ihm das Templon nicht vorhanden war.

Man darf nämlich im Fall des Gregorios die Inexistenz des Templons nicht hauptsächlich aus den Äußerungen des Stethatos über die Annäherung als Eintritt ins Bema schließen, der ihre Abwesenheit voraussetzen würde: Im Text des Briefes kann man Elemente feststellen, welche die Abwesenheit der Architektur präzise nachweisen, weil sie davon berichten und uns somit die Inexistenz des Templons sicher bestätigen können. Das hat damit zu tun, dass das Hauptthema bei der Diskussion zwischen Gregorios und Stethatos die fehlende Architektur ist, auf dessen Basis Gregorios über die Erlaubnis der Annäherung und der Schau argumentiert. Dies wird aus dem Argument des Stethatos über die architektonische Vollständigkeit geschlossen. Bei ihm, wie ich zeigen werde, kann keine Rede vom Verbot der Schau ohne die Architektur existieren. Darauf konzentrieren sich die Ausführungen Tafts nicht, aber ich denke, dass sie im Rahmen dieser Problematik hervorgehoben werden müssen.

Man kann aus dem Kontext des Briefes dies schließen, dass die Enge der Kirche, auf die sich Gregorios beruft, nicht nur die Näherung der Laien zum Bema, sondern auch die Verhinderung des Baus eines Ambos und eines Templons zur Folge hatte. Stethatos verlangt dabei allerdings die vollständige Architektur der καθολικὴ ἐκκλησία und nicht einfach eine große Räumlichkeit: Die vollständige Architektur (Ambo, Templon) der καθολικὴ ἐκκλησία verhindert die Näherung, den Eintritt und die Schau wegen ihrer Ausstattung und nicht bloß ihrer großen Dimensionen<sup>270</sup>. Stethatos sieht, wie ich gezeigt habe, die Architektur als eine wesentliche Voraussetzung der Entfernung der Laien und somit des Verbotes der Schau. Demzufolge ist bei seiner Argumentation eine *Priorität der Architektur* festzustellen; daraus kann man folgern, dass bei der Kirche des Gregorios im Denken des Stethatos das Problem im Fehlen dieser Architektur besteht, was ihre tatsächliche Inexistenz beweist. Dieses Problem erklärt auch die Problematik der Annäherung.

---

<sup>269</sup> Siehe dazu im Folgenden.

<sup>270</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 16–22. Stethatos führt dabei das Templon als Teil der Architektur der καθολικὴ ἐκκλησία und somit als Mittel der Verhinderung der Näherung nicht wörtlich an, sie muss jedoch angenommen werden, wie ich im Folgenden zeigen werde.

Es bleibt jedoch das Gegenargument unbeantwortet: Die Forderung nach der vollständigen Architektur setzt nicht unbedingt die Existenz eines Templons voraus, denn Stethatos verbindet die Entfernung mit dem Ambo. Das Templon wird jedoch bei Stethatos auf jeden Fall gefordert: Er verlangt bei der privaten Kirche des Gregorios ausdrücklich die Vollständigkeit der Architektur *des Bemas*, mithin auch des Templons:

„Ταῦτα γὰρ οἱ τοῦ Χριστοῦ μαθηταὶ καὶ σὺν αὐτοῖς οἱ θεῖοι πατέρες ἀπεδοκίμασαν, ἀλλ’ ἐν καθολικῇ καὶ ἀφιερωμένῃ καὶ καθιερωμένῃ Θεῷ ἐκκλησίᾳ προσφέρειν ἐθέσπισαν καὶ συνάγεσθαι ἅπαντας, ἐν ᾗ ὁ διάκοσμος ἅπας σῶός ἐστι τοῦ ἱεροῦ βήματος“<sup>271</sup>.

Dieser Passus beweist, dass Stethatos das Templon verlangt, obwohl es die Schau nicht vollkommen verhindert. Das Templon kann aber zur Entfernung aus dem Bema beitragen, und somit auch zusammen mit dem Ambo gewissermaßen zum Verbot der Schau beitragen. Daraus ist zu schließen, dass kein Templon in der Kirche des Gregorios vorhanden war.

Stethatos meint mithin durch *πλησιάζειν* auch den Eintritt; das Verbot des Eintrittes setzt die Vollständigkeit der Architektur voraus. Dieses Verbot kann man allerdings nicht nur durch die bloße Gleichsetzung der Annäherung mit dem Eintritt feststellen (Taft), sondern durch Heranziehung anderer innerer Zeugnisse des Briefes, die das Argument des Stethatos über die Vollständigkeit der Architektur belegen, womit das *πλησιάζειν* vollständiger erläutert wird: Das Verbot der Annäherung stützt sich auf die vollständige Architektur und nicht nur auf das Templon. Das Problem der Auseinandersetzung ist die Architektur und nicht einfach die Räumlichkeit und das *πλησιάζειν*.

Stethatos fordert demzufolge im vierten Brief *An Gregorios* und insbesondere im Fall der häuslichen Kirche des Gregorios das Vorhandensein der ganzen architektonischen Ordnung nicht nur des Hauptschiffes der Kirche (Ambo), sondern auch des Bemas, und mithin auch ein Templon, das in der Kirche des Gregorios höchstwahrscheinlich *nicht* vorhanden war.

#### Ambo

Aber im Fall des Vorhandenseins eines Templons (καθολικὴ ἐκκλησία) muss man berücksichtigen, dass die Existenz eines Templons die Schau der Zelebration nicht vollkommen verhindert. Die Architektur mit der Trennung des Kirchenraumes zwischen dem Bema und dem übrigen Raum und dem Ambo helfen einerseits bei der Entfernung der Laien vom Bema und machen somit ein Hindernis der Schau aus; andererseits verhindern sie jedoch die Sichtbarkeit nicht vollkommen. Dies hängt mit der Architektur des Templons zusammen, welche die Schau des Bemas nur geringfügig behinderte. Die Architektur des christlichen Tempels war mithin gleichzeitig eine Ursache der Unsichtbarkeit und der Sichtbarkeit. Sowohl die Unveränderlichkeit der Architektur, welche die Aufstellung der Laien hinter dem Ambo definiert, als auch die Sichtbarkeit

<sup>271</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 4, 10–14, Hervorhebung G. D. Dass die architektonischen Einbauten durch den Terminus *διάκοσμος* hierbei gemeint wird, siehe oben, *Strenge bezüglich der Architektur* im Abschnitt 3. 3. 1. 3.

der Architektur erklärt mithin die Strenge der Interpretation des Stethatos und hebt die Wichtigkeit der Architektur in seinem Denken hervor.

Die entscheidende Rolle beim Verbot der Schau würde dann nicht das Vorhandensein eines Templons, sondern die entfernte Aufstellung der Laien spielen. Man kann also eine Priorität des Ambos gegenüber dem Templon in der architektonischen Argumentation des Stethatos feststellen und dabei die Information aus der Kunstgeschichte heranziehen, dass der Ambo normalerweise in der Mitte des Naos stand; er „konnte aber auch an den Seiten errichtet werden – vor allem, wenn 2 A. e. vorhanden waren –, um den Blick auf den Altar freizuhalten.“<sup>272</sup> Man versteht e contrario dadurch, dass der Ambo tatsächlich die Schau des Heiligtums verhindern konnte. Deshalb betont Stethatos die Notwendigkeit der Existenz der vollständigen Architektur, die auch den Ambo umfasst. Allerdings braucht man auch ein Templon, denn es verhindert den Eintritt ins Bema, und auch bis zu einem Grad die Schau<sup>273</sup>.

### 3. 3. 2 Die Förderung des Verbergens der Eucharistie und ihrer Theologie durch das Patriarchat von Konstantinopel

#### 3. 3. 2. 1 Die Notwendigkeit zur Berücksichtigung der Ämter des Niketas Synkellos

Man kann sowohl bei Stethatos als auch bei Niketas Synkellos<sup>274</sup> und in der *Protheoria* des Nikolaos von Andida<sup>275</sup> eine herausgebildete Theologie des Verbergens der Eucharistie<sup>276</sup> beobachten. Taft stellt fest, dass man zur Zeit der *Protheoria* und bei Stethatos zum ersten Mal in der Geschichte der byzantinischen Literatur eine theologische Legitimierung für das verborgene Heiligtum und vor allem für die Verhüllung der Sakramente findet<sup>277</sup>. Th. F. Mathews thematisiert kurz die Ausführungen des Stethatos anhand Tafts Ausführungen und behauptet, dass die Theorie über das Verbergen durch Stethatos gefördert wurde und zum undurchsichtigen Templon führte<sup>278</sup>. Er betrachtet allerdings die Konzeption des Stethatos im umfangreicheren Rahmen der Entwicklung

---

<sup>272</sup> Onasch, *Lexikon*, S. 27.

<sup>273</sup> Siehe oben, wo Stethatos bei seiner Berufung des *Kanons* 69 des zweiten Trullanischen Konzils den Eintritt aus der Schau deutlich trennt.

<sup>274</sup> Siehe meine Darstellung der Thesen der Niketas Synkellos in Bezug auf die Verhüllung der Sakramente oben, *Bibelstellen und Kanonistik* in 3. 3. 1. 1; 3. 3. 1. 2; 3. 3. 1. 4. Zu Niketas Synkellos von Koronis siehe im Folgenden.

<sup>275</sup> Siehe unten, 3. 3. 3. 2, wo ich die Schließung der Türen des Templons nach Nikolaos von Andida und den liturgischen Gebrauch eines Vorhanges des Templons darstelle; er verweist auf die Verwendung des Vorhanges in einem monastischen Ritus. Dort auch zur mystischen Auslegung der Schließung der Türen und zum Auseinanderziehen des Vorhanges durch Nikolaos. Siehe auch Marinis, *Architecture*, S. 47.

<sup>276</sup> Siehe unten, 3. 3. 3. 2, wo ich die These Bornerts von einer lebendigen Tradition in der Zeit der Nikolaos thematisiere, der die mystischen Anschauungen in der Hermeneutik etablierte, und wo ich Stethatos als eine der grundlegenden Quellen dieser Tradition annehme.

<sup>277</sup> Taft, *Entrance*, S. 411, „Decline“, S. 45–46.

<sup>278</sup> Mathews, „Liturgy“, S. 126.

der Liturgie, die auch die Architektur der Kirche beeinflusste. Hauptsächlich betont Mathews den neuen Fokus der mittelbyzantinischen Liturgie auf den Klerus und seine Rolle im Ritus<sup>279</sup>: Die Entwicklung des Templons und die Theorie des Verbergens des Stethatos werden als Teil dieser liturgischen Änderung gesehen<sup>280</sup>. Ich halte es für wichtig, dass Mathews die Ausführungen des Stethatos nicht bloß als abstrakte Ideen, sondern im Rahmen einer liturgischen Bewegung thematisiert. Sh. E. J. Gerstel sieht anhand dieser und anderer Zeugnisse ein „growing movement in this [monastic] community to obscure the mysteries from those who were not ordained [...] Both Niketas Stethatos and Nicholas of Andida refer to monastic practices.“<sup>281</sup> Sie führt auch den Fall der *Diataxis* des Michael Attaleiates an, eine Klosterordnung aus dem Jahr 1077, wo im Inventar des Klosters Christos Panoiktirmon ein Vorhang für die Ikonostase (τέμβλον) und einer für die Säulen der Tür der Ikonostase erwähnt werden<sup>282</sup>. Sie folgert daraus: „in the eleventh century, **at least** in monastic contexts, the sanctuary was obscured by curtains.“<sup>283</sup>

Die angeführten Forschungen nehmen den monastischen Ritus als einen herrschenden Faktor bei der Entstehung der undurchsichtigen Ikonostase an, erörtern allerdings kaum die Hypothese einer *zentralen kirchlichen Politik* zur Förderung des Verbotes und des Verbergens der Schau der Eucharistie<sup>284</sup>. Es wurde bisher nämlich die Rolle des Niketas Synkellos als Adressat einiger Briefe des Stethatos nicht ausgewertet, ebenso wenig wie die Zustimmung des Synkellos in seinen Briefen an Stethatos, vor allem seine Befürwortung der Interpretationen des Stethatos. Obwohl Taft z. B. erwähnt<sup>285</sup>, dass Niketas Synkellos zu den Klerikern der Großen Kirche gehört habe, wird in seiner

<sup>279</sup> *Ebd.*: „What had earlier been a public action taking place visibly in the midst of the congregation became now strictly the business of the clergy shut off in the eastern of the church, and as far as its visible shape was concerned the emphasis now fell on a series of apparitions as the clergy emerged from and returned to their closed precinct in the eastern end of the church.“

<sup>280</sup> *Ebd.* Mehr zur parallelen Entwicklung von Architektur und Liturgie nach Mathews siehe im Abschnitt *Architektur im elften Jahrhundert und die private Kirche des Gregorios* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>281</sup> Gerstel, *Beholding*, S. 9.

<sup>282</sup> *Diataxis*, 1300–1301, 1304–1305.

<sup>283</sup> Gerstel, *Beholding*, S. 9, Hervorhebung G. D. Kumarianos, „Πύλες“, S. 561, 563, nimmt die Einführung der Anwendung des Verbergens des Bemas im elften Jahrhundert in monastischen Kreisen an, ohne den Fall der Kirchen in Städten auszuschließen.

<sup>284</sup> Eine Ausnahme könnten die angeführten Ausführungen von Mathews sein, der über eine Förderung spricht („Liturgy“, S. 126: „the mentality that produced the closed sanctuary was already being promoted“); er meint damit wahrscheinlich Stethatos, aber keinen weiteren kirchlichen Faktor. Mathews führt kurz auch die Belege von Niketas Synkellos und Nikolaos von Andida an, um die Entwicklung der Ikonostase zusammenfassend zu beschreiben, *ebd.* Dies gilt auch für Gerstel, welche die Feststellung des Phänomens „at least“ in monastischen Kreisen lokalisiert.

<sup>285</sup> Taft, „Decline“, S. 39, Anm. 99. Niketas ist dort als aktiver Synkellos während der Amtszeit des Patriarchen Michael Kerularios (1043–1058) belegt.

Studie nicht berücksichtigt, dass er ein hochrangiger Würdenträger des Patriarchats von Konstantinopel war<sup>286</sup>.

Niketas Synkellos<sup>287</sup> ist außer durch die Briefe an Stethatos als Synkellos und Chartophylax aus der Kopie einer Synodalentscheidung des Patriarchats Konstantinopels aus dem Jahr 1052<sup>288</sup> bekannt, die von ihm in seiner zweiten Eigenschaft des Chartophylax erstellt und beglaubigt wurde. Auch das Original wurde von Niketas in derselben Eigenschaft verfasst<sup>289</sup>. Die Entscheidung verbietet die Eheschließung im Fall einer Blutsverwandtschaft siebten Grades in der Seitenlinie und wurde während der Amtszeit des Patriarchen Kerularios ausgefertigt<sup>290</sup>. Von Niketas sind auch antilateinische Traktate überliefert<sup>291</sup>. Niketas Synkellos war einer Handschrift der angeführten Synodalent-

<sup>286</sup> Siehe auch Taft, „Anaphora“, S. 42, wo die Tatsache, dass Niketas Synkellos war, als Hinweis darauf benutzt wird, dass seine Beschreibung des Ritus der stillen Rezitation der Gebete in Konstantinopel als zuverlässig betrachtet werden müsse; Taft macht sich jedoch keine weiteren Gedanken, inwiefern sein Amt auch diesbezüglich eine zentrale Politik des Patriarchates beweisen könnte.

<sup>287</sup> Zu Niketas Synkellos und Chartophylax, der von Niketas Diakonos, einem gleichnamigen Adressaten eines Briefes des Stethatos mit einem anderen kirchlichen Amt unterschieden werden muss, siehe Sickenberger, *Lukaskatene*, S. 1–2; Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, S. 11, 56–57; Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 17; Pitsakes, *Κώλυμα*, S. 233–235, Anm. 5; ders., „Droit“, S. 244, 265–266; Leontaritu, *Αξιώματα*, S. 581–583, 604, 641, 659–660; Taft, „Decline“, S. 39, Anm. 99; Parrinello, „Contemplatore“, S. 25–26. Siehe auch *Die Amtszeit des Niketas Synkellos und die Korrespondenz mit Stethatos* im Abschnitt 4. 2. 2. 1. Zu Niketas Diakonos siehe Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 19–21; *Recherches*, S. 71; Gautier, *Théophylacte*, S. 94–96; Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCCLXII; Leontaritu, *Αξιώματα*, S. 181–182; Parrinello, „Contemplatore“, S. 25–26.

<sup>288</sup> Ἰσον τῆς ἐκτεθείσης συνοδικῆς ψήσου ἐπὶ Μιχαὴλ τοῦ ἀγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου παρὰ Νικήτα τοῦ ὀσιωτάτου πρωτοσυγκέλλου καὶ χαρτοφύλακος τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας [...] περὶ τοῦ μὴ γίνεσθαι γάμον ἐβδόμου βαθμοῦ, Ralles-Potles, Bd. 5, S. 40–45.

<sup>289</sup> Leontaritu, *Αξιώματα*, S. 645, 647–648. Zu Niketas Synkellos als Chartophylax in Bezug auf die hier besprochene hermeneutische Problematik siehe mehr unten.

<sup>290</sup> Zur Synodalentscheidung siehe *Regestes*, Nr. 858, S. 360, dort auch weitere Literatur zur Entscheidung und zu Niketas Synkellos; Thematisierung der Entscheidung bei Pitsakes, *Κώλυμα*, S. 184–187, 233–237, Anm. 1–16; Leontaritu, *Αξιώματα*, 645, 647–648. Siehe auch Darrouzès, „Notes“, S. 194, Anm. 2bis; ders., *Nicéas Stéthatos*, S. 245, Anm. 2.

<sup>291</sup> PG 120, 713–720: *Quibus temporibus [...] sejunxerit se Romanorum ecclesia*. Zur Bezeichnung τοῦ Νικαέως, die im Titel vorkommt, siehe im Folgenden. Die Zuschreibung der Abhandlung an Niketas Synkellos ist unsicher, siehe Stephenson, *Legend*, S. 74–75. Zum Werk siehe auch Bayer, *Spaltung*, S. 37–38. Er gilt auch als der Verfasser eines Briefes des Patriarchen Kerularios an Petros III. von Antiocheia, worauf Petros anspielt, siehe *Epistola ad Michaellem Cerularium*, 3: „Τὸ δὲ κατὰ τὸν Βιγίλλιον παρεξηγηθῆναι τῆς ἀληθείας οὐχ οὕτως ἐχούσης τοῦτο πόσῃν οὐ προσεπιμαρτυρεῖ ἀπροσεξίαν τῷ εὐσεβεῖ χαρτοφύλακί σου; εἰ γὰρ καὶ περὶ τὸ τῆς ῥητορικῆς μάθημα σοφιστικὸς ὁ ἀνὴρ, ὡς ἀκούομεν, ἀλλὰ νέος ὢν οὐπω πείραν ἔσχεν ἱκανὴν τῶν ἐκκλησιαστικῶν.“ Siehe dazu Leontaritu, *Αξιώματα*, S. 641; Pitsakes, „Droit“, S. 244, 265 und meine weitere Erörterung unten. Schließlich hat er einen Traktat gegen die Azymen verfasst: *Über die Azymen* (Pavlov), S. 135–145.

scheidung zufolge auch Mönch<sup>292</sup>; er amtierte, wie angeführt, auch als χαρτοφύλαξ<sup>293</sup> und wurde später zum πρωτοσύγκελλος<sup>294</sup> befördert<sup>295</sup>. Ich werde Niketas in diesem Abschnitt und im Allgemeinen in dieser Arbeit nach seinem Amt des σύγκελλος und nicht πρωτοσύγκελλος bezeichnen, weil er in den Briefen an Stethatos mit diesem Titel erscheint. Der genaue Beginn und das Ende seiner Amtszeit sind nicht bekannt. Niketas als Synkellos und Chartophylax muss allerdings, Darrouzès zufolge<sup>296</sup>, vom gleichnamigen Niketas Chartophylax unterschieden werden, der 1076 in den Quellen belegt ist; daraus könnte man einen terminus ante quem für seine Amtszeit in diesem Jahr erschließen<sup>297</sup>.

<sup>292</sup> Siehe jedoch dazu im Folgenden.

<sup>293</sup> Das Zusammentreffen von verschiedenen Ämtern bei Niketas gilt als einer der wenigen Fälle in der Geschichte des Amtes des σύγκελλος, wo das geschah, siehe Leontaritu, *Αξιιώματα*, S. 580–582.

<sup>294</sup> Zum πρωτοσύγκελλος, dem Vorsitzenden der σύγκελλοι, einem Amt, das in der Mitte des elften Jahrhunderts zusammen mit der in dieser Epoche festgestellten Herabstufung des Amtes auftritt, siehe Papadakis, „Synkellos“, S. 1993–1994; Leontaritu, *Αξιιώματα*, S. 554, 582–583. Seit dem Ende des zehnten Jahrhunderts wurde vom Kaiser der Titel des Synkellos einigen Metropolitane ehrenhalber verliehen, während gleichzeitig der eigentliche Synkellos des Patriarchen regulär seine Pflichten auch im elften Jahrhundert erfüllte, siehe Leontaritu, *a. a. O.*, S. 582. Angold, *Church*, S. 37, schließt aus der Vervielfachung der σύγκελλοι, die zur Herausbildung des Amtes des πρωτοσύγκελλος als ihr Vorsitzender führte, eine Verstärkung des Einflusses der Kirche am Hof und entsprechend eine Verringerung der Autorität des Kaisertums.

<sup>295</sup> Leontaritu, *Αξιιώματα*, S. 583, dort auch Quellen und Literatur nach den Siegeln zu Niketas πρωτοσύγκελλος, der auch πρόεδρος συγκέλλων heißen kann. Pitsakes, *Κώλυμα*, S. 234, Anm. 5, Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, Einleitung, S. 17–18, Anm. 2 folgend, behauptet, dass es sich bei der Synodalentscheidung, wo in einigen Handschriften der Terminus πρωτοσύγκελλος vorkommt, um einen Fehler beim Kopieren der Handschriften handelt. Siehe dazu auch *Regestes*, Nr. 858, S. 360. Im Original, das der Kopist der *Paris*. 1319, f. 543 verwendete, habe μοναχός in Abkürzung und σύγκελλος gestanden; der Kopist habe die Abkürzung als πρῶτος verlesen; Niketas war also tatsächlich Mönch und Synkellos. Allerdings akzeptierte Darrouzès später, *Recherches*, S. 66 und Anm. 2, S. 184 und Anm. 3 die Lesung πρωτοσύγκελλος für Niketas in der handschriftlichen Überlieferung des Gutachtens und führte einfach die andere Schrift an, was auch von Pitsakes, *ebd.* bemerkt wird. Allerdings kommt der Titel πρωτοσύγκελλος im angeführten Werk des Niketas über die Azymer vor: *Τοῦ τιμιωτάτου χαρτοφύλακος καὶ πρωτοσυγκέλλου κυροῦ Νικήτου τοῦ Νικαέως, περὶ τῶν ἀζύμων*, (Pavlov). Das Zusammenfallen des Amtes des πρωτοσύγκελλος mit der Eigenschaft des Mönches ist nicht unbekannt: er ist sogar im elften Jahrhundert beim Abt des Studiosklosters Sabbas belegt, siehe Leontaritu, *Αξιιώματα*, S. 554, Anm. 12, und die Prosopographie der σύγκελλοι, Nr. 75, S. 605.

<sup>296</sup> Darrouzès, *Recherches*, S. 69, Anm. 2.

<sup>297</sup> Ich thematisiere die Chronologie der Amtszeit des Niketas in *Die Amtszeit des Niketas Synkellos und die Korrespondenz mit Stethatos* im Abschnitt 4. 2. 2. 1. Der Beiname „τῆς Κορωνίδος“ von Niketas Synkellos, der in den Überschriften sowohl der Briefe des Stethatos an ihn als auch seiner Briefe an Stethatos vorkommt, deute nach Darrouzès keine Zugehörigkeit einem Bistum von Koronis auf Naxos, da ein solches nicht existierte. Es

Es ist zu bedenken, dass der Synkellos<sup>298</sup> in der mittelbyzantinischen Zeit und vor allem im elften Jahrhundert dem Patriarchen als Würdenträger am nächsten stand; er wohnte sogar in der gleichen Zelle mit ihm, wie dies die Etymologie des Terminus zeigt<sup>299</sup>. Er galt dadurch als Vertrauensperson des Patriarchen<sup>300</sup>, war sein Berater<sup>301</sup> und in vielen Fällen sein Nachfolger<sup>302</sup>.

Seit zumindest dem neunten Jahrhundert wurde der Synkellos des Patriarchen von Konstantinopel durch den Kaiser ernannt<sup>303</sup>; er besaß eine hohe Stellung in der politischen Hierarchie und war Mitglied des Senats<sup>304</sup>. Die Einsetzung durch den Kaiser diente wohl dem Bedürfnis des Kaisers, den Patriarchen durch den Synkellos zu kontrollieren<sup>305</sup>. Obwohl das Privileg der Wahl und der Ernennung des Synkellos dem Kaiser absolut vorbehalten war und der Patriarch keine Meinung dazu äußern konnte, spielte Letzterer beim ganzen Vorgang eine wesentliche Rolle: Er musste die Weihe des Gewählten durchführen, ohne die die Einsetzung nicht vollendet werden konnte<sup>306</sup>.

Der Synkellos besaß auch in der kirchlichen Hierarchie eine hohe Stelle: Er stand bei den Festen des Palastes höher als die Metropoliten und wurde in den kirchlichen Zeremonien von allen Metropoliten und Würdenträgern des Patriarchats deutlich unterschieden<sup>307</sup>.

Was die Aufgaben des Synkellos betrifft, bemerkt V. A. Leontaritu, dass die Informationen über seine Aufgaben außer unserer Kenntnisse über seine wichtige Stellung in der Nähe des Patriarchen und außer der unbezweifelten Wichtigkeit seines Amtes sehr

---

handele sich um den Namen seiner Mutter, siehe Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 17, dort auch die anderen Meinungen.

<sup>298</sup> Zum Synkellos siehe Papadakis, „Synkellos“, Leontaritu, *Αξιώματα*, S. 553–605, mit älterer Literatur.

<sup>299</sup> Papadakis, „Synkellos“, S. 1993; Leontaritu, *Αξιώματα*, S. 556, 585.

<sup>300</sup> Leontaritu, *a. a. O.*, S. 585.

<sup>301</sup> Leontaritu, *ebd.*, wo die entsprechende Literatur.

<sup>302</sup> Papadakis, „Synkellos“, S. 1993; Leontaritu, *Αξιώματα*, S. 595–596. Dagegen argumentiert Darrouzès, *Recherches*, S. 19. Er meint, dass der Titel im elften Jahrhundert wegen seiner Vervielfachung keinem besonderen Amt mehr entsprach und nur ein Ergebnis des kaiserlichen Eingriffes war. Delouis, *Stoudios*, S. 451, vertritt dieselbe Position im Zusammenhang mit dem Abt des Studiosklosters Kosmas, der 1075 auch mit dem Titel σύγκελλος vorkommt; er meint, dass der Titel im elften Jahrhundert keine Vertrautheit mit dem Patriarchen mehr bedeuten könne; er folgt dabei Darrouzès, *ebd.* Ich denke, man sollte eher Leontaritu folgen, denn sie thematisiert das Thema durchgehend historisch und geographisch. Darrouzès untersucht die Ämter hauptsächlich im Patriarchat Konstantinopels und in dessen Kanzlei in der spätbyzantinischen Zeit anhand der Kataloge der Ämter der vier letzten Jahrhunderte; siehe dazu Leontaritu, *Αξιώματα*, S. XV–XVI. Zu Kosmas siehe Delouis, *a. a. O.*, S. 450–452.

<sup>303</sup> Papadakis, „Synkellos“, Leontaritu, *Αξιώματα*, S. 558–565.

<sup>304</sup> Papadakis, „Synkellos“, Leontaritu, *Αξιώματα*, S. 566–569.

<sup>305</sup> Leontaritu, *a. a. O.*, S. 558.

<sup>306</sup> Leontaritu, *a. a. O.*, S. 562–564.

<sup>307</sup> Leontaritu, *a. a. O.*, S. 569–573.



wenig und unklar sind<sup>308</sup>. Seit die Berufung des Synkellos durch den Kaiser stattzufinden begann, belegen die Quellen Aufgaben des Synkellos, die nur vom Kaiser gestellt wurden<sup>309</sup>; er fungierte nämlich zumindest gelegentlich als hochrangiger weltlicher Beamter. Es gibt jedoch auch Fälle aus dem elften Jahrhundert, wo der Synkellos, obwohl Würdenträger der Kirche, nur zur politischen Verwaltung des Reiches vom Kaiser eingesetzt wurde<sup>310</sup>.

Man könnte dabei und für die Epoche kurz vor Stethatos und Niketas Synkellos auch J. A. McGuckin<sup>311</sup> berücksichtigen, der bei seiner Analyse der Ereignisse beim Prozess gegen Symeon den Neuen Theologen durch Synkellos Stephanos<sup>312</sup>, die in der *Vita Symeonis*<sup>313</sup> angeführt werden, den Synkellos als Vertreter des Patriarchen nicht nur im konkreten Fall Symeons, sondern im Allgemeinen annimmt. Ich halte das für sehr wichtig, denn es unterstellt nicht nur die Nähe des Synkellos zum Patriarchen und seine Funktion als Berater, sondern auch seine Rolle als Förderer der Politik nicht nur des Patriarchen, sondern auch des Kaisers<sup>314</sup>. Die Untersuchungen von Leontaritu bestätigen, dass das Amt des (Proto-) Synkellos nicht nur zum Patriarchen, sondern auch zum Kaiser und den politischen Angelegenheiten des Reiches am nächsten stand. Dies beweist seine erhöhte Rolle und die enorme Ausdehnung seiner Macht. Ähnlich beschreibt Darrouzès den Niketas als Synkellos: „paraît avoir joui d’une grande faveur et d’un pouvoir assez étendu“<sup>315</sup>.

Es ist bekannt, dass nicht nur der Synkellos, sondern auch der Chartophylax eine wesentliche Rolle bei der Verwaltung des Patriarchats spielte<sup>316</sup>. Er verfügte über die Ermächtigung, im Namen des Patriarchen Gutachten und kanonische Urkunden zu verfassen, wie dies im elften Jahrhundert zumindest für Themen des kanonischen Rechtes bei der Eheschließung bezeugt wird<sup>317</sup>; er war als Chartophylax auch in der Lage,

<sup>308</sup> Leontaritu, *a. a. O.*, S. 585.

<sup>309</sup> Leontaritu, *a. a. O.*, S. 586–588.

<sup>310</sup> Leontaritu, *a. a. O.*, S. 588–589. Es handelt sich um den Synkellos Leon Paraspondylos, der unter Kaiserin Theodora und Kaiser Michael VI. und Ioannes von Side, der später unter Kaiser Michael VII. amtierte.

<sup>311</sup> McGuckin, „Symeon“, S. 29.

<sup>312</sup> Zu Stephanos, der in seiner Eigenschaft als Synkellos als Beauftragter des Kaisers für Angelegenheiten des Reiches fungierte (Vermittler beim Aufstand des Bardas Skleros), siehe auch Leontaritu, *a. a. O.*, S. 588. Leontaritu nimmt an, dass Stephanos nach seinem Rücktritt vom Amt des Metropoliten als Synkellos des Patriarchen fungierte und nicht einfach den Titel *honoris causa* vom Kaiser erhielt, *a. a. O.*, S. 583–584.

<sup>313</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), Abschnitte 74–99.

<sup>314</sup> Ähnlich argumentiert auch Argára bezüglich des Prozesses Symeons, „Constantinople“, S. 140: „It would be very difficult nevertheless not to see behind the *synkellos* the authority of the Patriarch or even the Emperor, confirming his procedure.“

<sup>315</sup> Darrouzès, *Recherches*, S. 66.

<sup>316</sup> Zum Amt des Chartophylax siehe Leontaritu, *Αξιώματα*, S. 628–660.

<sup>317</sup> Leontaritu, *a. a. O.*, S. 641–645, 650–651; unter diesen Fällen thematisiert Leontaritu auch die angeführte Synodalentscheidung aus dem Jahr 1052, deren Autor Niketas war.

zumindest inoffiziell, den Inhalt der Briefe des Patriarchen zu bestimmen, worauf im angeführten Brief des Petros von Antiocheia an Kerularios angespielt wird<sup>318</sup>.

Ich denke, dass man hinter den Befürwortungen des Niketas Synkellos die Befürwortung des Patriarchen Kerularios (oder des Ioannes Xiphilinos<sup>319</sup>) selbst erkennen muss<sup>320</sup>. Stethatos sandte nicht nur seine Trilogie<sup>321</sup>, sondern auch seine Briefe *An Gregorios* dem Niketas Synkellos<sup>322</sup> zur Überprüfung, Unterstützung oder zumindest zum Schutz<sup>323</sup>. Diese letzte Tatsache zeigt, dass Stethatos die Unterstützung nicht nur eines Freundes suchte<sup>324</sup>, sondern der offiziellen Hierarchie der Kirche nicht nur für seine Abhandlungen, sondern auch bei seiner Auseinandersetzung mit dem gelehrten

<sup>318</sup> Leontaritu, *a. a. O.*, S. 641.

<sup>319</sup> Siehe zum Problem der Datierung der Trilogie in 4. 2. 2. 1.

<sup>320</sup> Dass die Korrespondenz zwischen Stethatos und Niketas Synkellos im 1050 oder in den ersten fünf Jahre der Siebzigerjahre des elften Jahrhunderts stattfand, thematisiere ich in *Die Amtszeit des Niketas Synkellos und die Korrespondenz mit Stethatos* im Abschnitt 4. 2. 2. 1.

<sup>321</sup> Siehe *An Niketas Synkellos I* (Darrouzès), 1–11, S. 56.

<sup>322</sup> Siehe *An Niketas Synkellos II*, (Darrouzès), 1, 8–15: „Δεῖν οὖν ἔγνων τὰς πρὸς τὸν τοιοῦτον [Gregorios] ἐπιστολὰς πέμψαι σοι, ἐπεὶ τῶν ῥηθέντων λόγων ποιῇ τὴν ἀνάγνωσιν, ἵν’ εἰδῇς καὶ αὐτόθεν τὴν τῶν λόγων πυκνότητα καὶ ἀκρίβειαν, ὅπως τε σῶσι τῇ σοφίᾳ τοῦ Λόγου εἰσὶ καὶ ὅπως τῇ γνώσει, ὡς οἶμαι, τοῦ Λόγου ἐν οὐδενὶ λείπονται, καὶ γράψῃς τοῖς σοῖς ἡμῖν, ὡς ἐκ περιωπῆς ὑψηλῆς, τὴν σὴν περὶ τούτων γνώμην, ὅπως βεβαιότεραν ἔχωμεν οἱ ἀγαπῶντές σε τὴν ἐν τοῖς λόγοις ὑπόληψιν.“

<sup>323</sup> Vgl. Wenger, „Ciel“, S. 562; Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 119.

<sup>324</sup> Stethatos bezeichnet in seinen Briefen *An Niketas Synkellos* den Synkellos als Freund und sein Verhältnis zu ihm durch eine Terminologie der Freundschaft, siehe *An Niketas Synkellos I* (Darrouzès), 4, S. 57: „φίλε καὶ θεοτίμητε πάτερ“; siehe auch, 8–9; *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), Proömium, 1–7: „Ἀεὶ μοι τὰ σὰ πάντα φίλα, δέσποτε φίλε [...] ἐκ φίλης γὰρ ὅτι ταῦτα μάλιστα καὶ ἀφθόνου ψυχῆς ἀθόλωτον φερούσης τὴν ἀγάπην ἡμῖν τοῖς ἐκθύμως φιλοῦσί σε [...] ὁ φίλος ἐμὸς καὶ δεσπότης μου.“ Zur Konzeption der Freundschaft bei Psellos siehe auch Ljubarskij, *Προσωπικότητα*, S. 178–186; er meint, *a. a. O.*, S. 183, dass die Mystiker (Symeon, Stethatos, Kerularios, Xiphilinos) die Freundschaft als ein Feind betrachteten und schließt, dass ihre Hervorhebung ein Merkmal der Elite der Gelehrten gewesen sei, die eine Befürwortung der Säkularisierung dargestellt habe. Zum selben Thema siehe Angold, „Renewal“, S. 245 (Freundschaft als Gegner des mystischen Ideals der Isolierung), wo die ältere Literatur; zur Freundschaft bei Psellos siehe auch Tinnefeld, „Freundschaft“ (in seiner *Epistolographie*), Papaioannou, „Friendship“. Könnte man das Beharren des Stethatos auf der Konzeption der Freundschaft in seinen Briefen dort auch als eine Antwort oder eine Anspielung des Stethatos darauf betrachten? Stellt Stethatos dadurch sein eigenes Netz von Freunden dar, die Anhänger der Mystik sind? Wie in dieser Studie dargestellt wird, kooperierte Stethatos mit einigen Gelehrten seiner Zeit zugunsten der Mystik, siehe z. B. 3. 3. 2. 1; zu seiner Edition der *Hymnen* Symeons siehe auch Fanelli, „Problema“. Zur Anredeform φίλος und anderen stammverwandten Anreden in der byzantinischen Epistolographie siehe Grünbart, *Formen*, S. 117–122, dort auch Bezugnahme auf Stethatos.

Gregorios<sup>325</sup>. Stethatos betrachtete diese Themen als eine Angelegenheit, die das oberste Haupt der Kirche beschäftigen sollte. Der Brief des Synkellos, der auf diese Forderung des Stethatos antwortet<sup>326</sup> und in dem er die vollkommene Bestätigung der hermeneutischen Thesen des Stethatos und seiner Theologie des Verbotes und des Verbergens von der Schau gewährt<sup>327</sup>, ist mithin nicht als private Meinung des Synkellos, sondern als Stellungnahme des Patriarchats von Konstantinopel zu betrachten<sup>328</sup>. Es wurde höchstwahrscheinlich offiziell durch Niketas Synkellos in seiner Zuständigkeit als Chartophylax verfasst, im Auftrag des Patriarchen und im Rahmen seiner zentralen Rolle als Synkellos, nämlich als Berater und Vertreter des Patriarchen. Niketas Synkellos hat auch die gesamte Trilogie des Stethatos in seinem *Brief An Stethatos I* völlig befürwortet<sup>329</sup>. Aber wenn auch eine rein private Meinung des Synkellos angenommen werden sollte, bleibt die Tatsache sehr wichtig, dass er gleichzeitig die höchsten Ämter nach dem Patriarchen ausübte und sicher unter inoffizieller Mitwirkung und Befürwortung des Patriarchen schrieb. Die Tatsache, dass die Quellen für das elfte Jahrhundert Aufgaben vor allem politischen Charakters für den σύγκελλος belegen, schließt auf keinen Fall die Annahme der Befürwortung des Patriarchats durch den σύγκελλος aus. Wie Leontaritu bemerkt, bleibt die Wichtigkeit des Amtes wegen vor allem seiner Nähe zum Patriarchen unbezweifelt.

<sup>325</sup> Zu anderen Vermutungen bezüglich der Sendung der Werke des Stethatos an Niketas Synkellos siehe im Folgenden und *Bemerkungen zu den Thesen von Krausmüller* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>326</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 232, 1–2; Ἀνέγων, τιμώτατε πάτερ, καὶ τὰς πρὸς τὸν σοφιστὴν ἀντιρρητικὰς σου ἐπιστολὰς [...].

<sup>327</sup> Die positive Stellungnahme des Synkellos kann man nicht nur anhand der Bestätigung der These des Stethatos, sondern auch durch den Stil seines Briefes *An Stethatos I* feststellen: Raphava, „Translations“, S. 246 bemerkt, dass die Annäherung des Synkellos zum Stethatos darin „nonaggressiv and respectful“ war; in Bezug auf den Passus, *An Niketas Stethatos I* (Darrouzès), S. 231, 23–24, kommentiert sie: „These words of the syncellus demonstrate that Nicetas Chartophylax recognized of the great talent and **authority** of Nicetas Stethatos.“ Hervorhebung G. D. Durch die Anführung des Terminus „authority“ kann ich parallel die erhöhte Stelle des Stethatos in der Problematik des elften Jahrhunderts bezüglich der Autorität anerkennen; es handelt sich nicht nur um eine Bestätigung, sondern vielmehr um eine Anerkennung der geistigen Überlegenheit seitens des Patriarchats. Zur theologischen Autorität des Stethatos siehe auch Lauritzen, „Areopagita“, S. 204, 213.

<sup>328</sup> Parrinello, „Contemplatore“, S. 25, Anm. 99 schreibt bezüglich der Wichtigkeit des Niketas als Synkellos Folgendes: „This figure, who originally had the master of archives and the patriarchal library, came to the apogee of his power in the 11th century: he is the vicar general of the patriarch, becomes the ‘mouth and the patriarch’s hand.’“

<sup>329</sup> *An Niketas Stethatos I* (Darrouzès), S. 231, 11–20. Zur Problematik, ob die Bezugnahme auf die Schrift *Über die Hierarchie* im Brief *An Niketas Synkellos I* echt ist, wodurch er als Gegenstand die gesamte Trilogie hat und somit Synkellos sich bei seiner Antwort darauf die Trilogie und nicht nur die Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies* bestätigt, siehe *Bemerkungen zu den Thesen von Ostrovsky-Raphava* im Abschnitt 4. 2. 2. 1.

Dies könnte erklären, weshalb die Thesen des Stethatos eine so heftige Gegenreaktion durch die gelehrten Laien verursacht haben, wie es von der Forschung angenommen wird; es könnte auch der Bestätigung der Hypothese dienen, dass eine organisierte Gruppe von Gelehrten im elften Jahrhundert existierte, welche die Ideale der Mystik bewusst und systematisch ablehnte<sup>330</sup>. Stethatos hat die Dynamik dieser Partei ernst genommen und suchte die Unterstützung des Patriarchats. Andererseits zeigt die Tatsache, dass Niketas Synkellos einige Thesen der Abhandlungen des Stethatos in Frage stellte<sup>331</sup>, dass das Patriarchat unabhängig von der Lehre des Stethatos und parallel zu ihr die in diesem Kapitel dargestellte Hermeneutik der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ und im Allgemeinen die mystische Konzeption des Verbotes der Schau und des Verbergens der Sakramente förderte.

Krausmüller hat die Korrespondenz des Stethatos mit Niketas Synkellos untersucht<sup>332</sup>, bezieht sich aber niemals auf die Eigenschaft des Niketas als Synkellos. Er betrachtet ihn sogar als Diakon, zusammen mit Niketas dem οἰκουμενικὸς διδάσκαλος, was in den Schriften und Briefen des Ersteren und in den Briefen des Stethatos an ihn niemals belegt wird. Anhand dieser Identifizierung erklärt er die Entscheidung des Stethatos, mit ihm zu korrespondieren. Krausmüller meint nämlich, dass beide Niketas Diakone waren und stellt eine Erhöhung der Bedeutung der Diakone im elften Jahrhundert fest. Deshalb korrespondiere Stethatos mit ihnen und nicht mit Mönchen. Man muss auch berücksichtigen, dass Niketas Synkellos sogar Mönch sein konnte, wie ich oben dargestellt habe.

Krausmüller untersucht die Rolle der Diakone im elften Jahrhundert. Er betrachtet den Chartophylax, den er mit den Diakonen verbindet, als Experten in der Kanonistik, der den Bischöfen wichtige Dienste leisten konnte. Dabei bezieht er sich auch auf den Brief des Petros III. von Antiocheia an Kerularios<sup>333</sup>, wo er Niketas Chartophylax solche Eigenschaften zuschreibt. Auch Krausmüller betrachtet also seine theologischen Thesen nicht als persönliche Meinung, sondern als eine Wirkung des Amtes. Er vermutet, dass Stethatos von der Tätigkeit der Chartophylakes inspiriert worden sei, um sich als Experte in der Kanonistik darzustellen und so Autorität zu gewinnen. Er nimmt auch an, dass er wahrscheinlich Autodidakt gewesen sei, während die Chartophylakes wahrscheinlich im Patriarchat ausgebildet worden seien. Stethatos habe von der Erhöhung des Chartophylax gewusst und davon zu profitieren versucht. Krausmüller meint, dass die Allianz allerdings kaum stabil gewesen sei, denn er stellt Unterschiede fest: Die Chartophylakes erlauben den Mönchen ohne Erlaubnis des Bischofes nicht zu beichten, was der Gleichsetzung der Mönche mit den Klerikern widerspricht und sie betrachten sich nur als Vermittler, die den Inhalt von Büchern vermitteln und somit als zur aktiven, kreativen Theologie unzuständig, was sie nur den Bischöfen zuschreiben.

<sup>330</sup> Siehe zu diesen Themen den Abschnitt 1. 4 und im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>331</sup> Siehe die Antworten des Stethatos darauf in *An Niketas Synkellos III*.

<sup>332</sup> Krausmüller, „Establishing“, S. 118–121, 123–124.

<sup>333</sup> *Epistola ad Michaelem Cerularium*, 3.

Krausmüller nimmt in vielen Fällen als Referenzpunkt seiner Ausführung zur Erklärung des Verhaltens des Stethatos die kanonistische Tätigkeit des Chartophylax Nikephoros; Letzterer amtierte aber später als Stethatos und Niketas Synkellos und seine Schriften sind nach 1094 zu datieren<sup>334</sup>. Der Forscher stellt viele Punkte zusammen, die das Sich-Wenden des Stethatos an Niketas Synkellos erklären könne, aber ich empfinde dies nicht als sichere Methode, denn das Schrifttum des Nikephoros spiegelt den Zustand einige Jahrzehnte später wieder.

Vor allem denke ich, dass ohne Thematisierung des Amtes des Synkellos keine sichere Basis zur Erklärung der Allianz des Stethatos vorhanden sein kann. Wie ich oben darstellte, galt das Amt seit zumindest dem zehnten Jahrhundert als sehr wichtig sowohl in der kirchlichen als auch in der profanen Verwaltung. In der Epoche des Stethatos treten sogar Entwicklungen auf, die zur Verminderung seines Ansehens führten. Allerdings galt auch damals der Synkellos als nächster Amtsträger nach dem Patriarchen. Stethatos wollte von diesem Amt parallel mit dem Amt des χαρτοφύλαξ profitieren, wobei Ersteres sicher den Vorrang hatte.

Als Synkellos vertat Niketas den Patriarchen selbst und konnte nicht sein Konkurrent sein, zumindest nicht offiziell; seine Bestätigung betrifft nicht nur den Inhalt der Schriften des Stethatos, sondern seine allgemeine Tätigkeit als (Priester und) Mönch und dies drückt auch, wie dargestellt, die Stellungnahme des Patriarchen aus. Es lässt sich also keine direkte Konkurrenz zwischen Stethatos und dem Patriarchen feststellen, zumindest nicht in der Zeit der Korrespondenz zwischen Stethatos und Niketas.

Ich schließe allerdings die Vermutung nicht aus, dass Stethatos durch die Allianz mit Niketas Synkellos auf die Unterstützung des Kaisers abzielte, wenn man die Einsetzung des Synkellos durch den Kaiser berücksichtigt. Ich denke allerdings, dass der konkrete Synkellos mit Kerularios übereinstimmte, zumal der Patriarch ihm bei der Erledigung anspruchsvoller Angelegenheiten vertraute, wie z. B. der theologischen Verteidigung der liturgischen Gebräuche der morgenländischen Kirche, wie man dies im Brief des Petros III. von Antiocheia feststellen kann.

Demzufolge kann man feststellen, dass, obwohl der Ritus des Verbergens von der Schau, wie es scheint, in der Großen Kirche zumindest in der Zeit des Niketas Synkellos nicht praktiziert wurde, doch seine theoretische Konzeption durch das Patriarchat Konstantinopels schon in diesem Zeitraum begünstigt und befördert wurde: Nicht nur befürwortet Niketas Synkellos die Thesen des Stethatos, sondern er tadelt auch die Ansichten des Gregorios durch sehr negative Charakterisierungen<sup>335</sup>.

#### 3. 3. 2. 2 Stille Gebete im Patriarchat Konstantinopels als Alternative zum Verbergen vor der Schau

Taft bemerkt<sup>336</sup>, dass die Praxis der stillen Zelebration<sup>337</sup> bei Niketas Synkellos als eine Art des Verbergens der Sakramente angeführt wird. Obwohl das durch Taft nicht daraus

---

<sup>334</sup> Gautier, „Chartophylax“, S. 165.

<sup>335</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 232, 9: „Καταγέλαστος“.

<sup>336</sup> Taft, *Entrance*, S. 413.

geschlossen wird, kann man m. E. hier nicht nur die theoretische Konzeption des Verbergens feststellen, sondern auch eine Suche der zentralen kirchlichen Verwaltung des Patriarchats nach ihrer richtigeren Anwendung durch das Verbot nicht nur des Hörens sondern auch der Schau.

Niketas Synkellos argumentiert für das Verbergen der Sakramente und führt den Fall der stillen Zelebration als eine Wirkung der hauptsächlichen Eigenschaft der Eucharistie an, der des Geheimnisses, das verborgen bleibt. Das Verbot der Schau, wie es durch die Interpretation der Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ hervorgebracht wird, ist eine gleiche Wirkung dieser Eigenschaft der Eucharistie. Niketas Synkellos betrachtet nämlich beide Verbote als einer gemeinsamen Konzeption angehörend. Er verwendet deshalb das erste Verbot des Hörens als eine Variante des zweiten<sup>338</sup>.

Man muss diesen Moment hervorheben, denn in den angeführten Ausführungen des Synkellos wird der Übergang vom Verbot des Hörens zum Verbot der Schau deutlich festgestellt. Wie ich im Folgenden darstellen werde, kann man diese Konzeption eines Arkanprinzips der stillen Gebete, die Niketas Synkellos darstellt, auch in der Terminologie der Rubriken der stillen Gebete feststellen<sup>339</sup>.

Was die stille Rezitation der Gebete der Liturgie im elften Jahrhundert im Allgemeinen betrifft, muss man auch die Abhandlung von G. N. Philias heranziehen, der die diesbezüglichen Rubriken der Handschriften der *Euchologia*<sup>340</sup> vom 9. bis zum 14. Jahrhundert untersucht hat<sup>341</sup>. Man kann darin feststellen, dass die stille Rezitation im elften Jahrhundert nicht häufig vorkommt, nicht immer mit Sicherheit belegt ist und man auch laut gesprochene Gebete antrifft. Andererseits findet man Rubriken des zehnten Jahrhunderts, welche die Terminologie des Niketas Synkellos bei der stillen

<sup>337</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 232, 14–15: „Μυστήρια γάρ εἰσι τὰ παρὰ τῶν ἱερέων νῦν πραττόμενα καὶ ἐν σιγῇ τελοῦνται.“ Zum Thema der stillen Rezitation der Gebete der Liturgie von der Spätantike bis der mittelbyzantinischen Zeit siehe Taft, „Anaphora“, dort auch die ältere Literatur. Taft führt darin auch die Zeugnisse des Niketas Synkellos und der *Protheoria* des Nikolaos von Andida an, siehe dazu unten.

<sup>338</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 232, 12–15: „Εἰ γὰρ μυστήρια, πάντως καὶ ἀπόκρυφα εἰσι· τὸ δὲ ἀποκεκρυμμένον τίς ἂν κύριος λογισμοῦ προτρέποιτο τὸν ἐκτὸς ταῦτα κατανοεῖν; Μυστήρια γάρ εἰσι τὰ παρὰ τῶν ἱερέων νῦν πραττόμενα καὶ ἐν σιγῇ τελοῦνται.“ Hervorhebung G. D. Das Verbot des Hörens wird freilich indirekt geschlossen, denn Niketas Synkellos spricht von den stillen Gebeten im Rahmen des Verbotes der Schau.

<sup>339</sup> Siehe Philias, *Τρόπος*, S. 93–94.

<sup>340</sup> Taft, „Euchologion“, S. 738: „Prayer book used by the principal liturgical ministers (bishop, priest, deacon) for all services of the Byzantine rite. A vast anthology whose contents vary widely from MS to MS, the early euchologion contained the prayers and diakonika for the cathedral services of the capital and was the principal liturgical book originating in Constantinople.“

<sup>341</sup> Philias, *Τρόπος*. Zur stillen Rezitation der Gebete im Allgemeinen (Terminologie, Klassifizierung, Körperhaltung, Anzahl der stillen Gebete usw.) siehe S. 93–128. Zur stillen Rezitation in den Liturgien des Basileios des Großen, Ioannes Chrysostomos, Jakobus, der vorgeweihten Gaben in den *Euchologia* von 8. bis dem 14. Jh. siehe S. 219–251.

Rezitation der Gebete belegen, insbesondere was seine Auffassung von der Eucharistie als *μυστήριον* betrifft<sup>342</sup>. Man könnte somit eine Anwendung der theoretischen Konzeptionen des Niketas Synkellos in den Anweisungen des *Euchologion* erkennen. Taft, der im Allgemeinen auf die handschriftliche Überlieferung der Rubriken und insbesondere auf die Arbeit von Philias Bezug nimmt<sup>343</sup>, sagt, dass die Tradition der stillen Rezitation, die er anhand von philologischen und anderen Quellen als schon seit dem sechsten Jahrhundert vorhanden und in der mittelbyzantinischen Zeit als etablierte liturgische Praxis ansieht<sup>344</sup>, „antecedes our earliest Armenian and Byzantine anaphoral mss.“<sup>345</sup> In diesem Sinne bemerkt er, dass die Fälle in der Untersuchung von Philias, wo in den Rubriken die stille Rezitation nicht explizit belegt ist, kein Beweis sind, dass diese Gebete nicht still rezitiert wurden, „since the tradition of the silent anaphora had been fixed centuries before these mss were copied.“<sup>346</sup>

Die stille Rezitation der Gebete der Liturgie wird in ungefähr demselben Zeitraum auch von Nikolaos von Andida bezeugt<sup>347</sup>. Taft betrachtet die Ausführungen des Nikolaos über die stille Rezitation der Gebete als ein Zeugnis dafür, dass diese Art der Rezitation auch in den von Konstantinopel entfernten Provinzen des Reiches verbreitet war<sup>348</sup>. Er folgert daraus: „From this, too, it is perfectly clear that throughout the 11th century the Byzantine anaphora was still inaudible, and so it remained until modern times.“<sup>349</sup>

Die Ausführungen des Nikolaos belegen nicht nur den liturgischen Ritus von Andida, sondern spiegeln auch den liturgischen Ritus Konstantinopels und seinen dominierenden Einfluss wider. Bornert bemerkt, dass die liturgischen Angaben der *Protheoria* ein Zeugnis des herrschenden Einflusses der Liturgie der Großen Kirche Konstantinopels auf die Liturgie der Kirchen nicht nur von Andida, sondern von ganz Kleinasien sei; er spricht von „le rôle directeur de la ‘Grande-Église’“ und vom Reiz des Ritus Konstantinopels. Nikolaos erscheine als diesem Ritus treu und nehme explizit darauf Bezug. Dieser Einfluss betreffe auch liturgische Innovationen Konstantinopels, die in die Suffraganbistümer eingeführt worden waren. Durch den dominierenden Einfluss der Liturgie der Kirche Konstantinopels auf die Kirchen Kleinasiens erscheine die Liturgie Konstantinopels als ein Faktor der Einheit<sup>350</sup>.

<sup>342</sup> Philias, *Τρόπος*, S. 93: „ἐπεύχεται ἐν μυστηρίῳ“, „(ἐπεύχεται) καθ’ ἑαυτὸν ἐν μυστηρίῳ“. Es handelt sich um zwei Handschriften aus Grottaferrata (ΓβVII, 133v; ΓβX, 45v) und eine aus Vatikan (Vat. gr. 1833, 62v). Siehe auch *ebd.*, S. 94 zur Erläuterung der Terminologie im angeführten Sinn.

<sup>343</sup> Taft, „Anaphora“, S. 44.

<sup>344</sup> *A. a. O.*, S. 36–43.

<sup>345</sup> *A. a. O.*, S. 44.

<sup>346</sup> *Ebd.*

<sup>347</sup> *Protheoria*, 28, PG 140, 456B; 32, PG 140, 460B–C; 38, PG 140, 465B–C. Zum letzten Passus siehe Philias, *a. a. O.*, S. 227, 368–369, Anm. 9; Taft, „Anaphora“, S. 42–43.

<sup>348</sup> *A. a. O.*, S. 42.

<sup>349</sup> *A. a. O.* S. 42–43.

<sup>350</sup> Bornert, *Commentaires*, S. 199–200.

### 3. Die Auslegung der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“

Ich stelle anhand der Ausführungen des Nikolaos über die stille Rezitation nicht nur eine schon etablierte Praxis der stillen Rezitation, sondern auch ihre bewusste Förderung durch das Patriarchat von Konstantinopel in seinen Suffraganbistümern im angeführten neuen theologischen und mystischen Kontext fest.

Ich möchte auch die Verwendung des Adverbs *vñv*<sup>351</sup> durch Niketas Synkellos thematisieren. Ich finde diesen Zusatz merkwürdig: Die stille Rezitation ist schon seit dem Ende des vierten Jahrhunderts und seit dem siebten Jahrhundert in den liturgischen Kommentaren Maximos des Bekenners und des Germanos I. von Konstantinopel belegt<sup>352</sup>, und wie ausgeführt, im elften Jahrhundert etabliert; somit wäre plausibel zu fragen, was Niketas Synkellos genau damit meint. Ich denke, dass er die Auffassung der Sakramente als *μυστήρια*, im Sinne von *Geheimnissen*, als eine Wiederbelebung der mystischen Eucharistielehre im Patriarchat Konstantinopels darstellen will. Mit *vñv* meint er m. E. nicht einen neuen Ritus, sondern eine wiederbelebte mystische *Theologie* der Sakramente. Er könnte dies mit anderen Worten folgendermaßen formulieren: Wir zelebrieren nun die Sakramente unter ihrer Betrachtung als Geheimnisse, als verborgene Dinge. Er unterscheidet dadurch die zeitgenössische Konzeption der Eucharistie von früheren Auffassungen anderer Patriarchen<sup>353</sup> oder Theologen, ohne sie zu nennen. Mit der angeführten mystischen Auffassung meint er eventuell nicht direkt ältere ähnliche Auffassungen aus der Patristik, so wie z. B. des Pseudo-Dionysios Areopagites, sondern fast zeitgenössische Konzeptionen des Terminus *μυστήριον*, wie sie z. B. von Symeon dem Neuen Theologen gelehrt wurden<sup>354</sup>, die, obwohl sie die Sakramente nicht direkt an sich betrafen, vom Patriarchat an die Mysteriologie angepasst wurden. Stethatos muss dabei eine entscheidende Rolle gespielt haben<sup>355</sup>.

Diese Hypothese könnte ein Widerhall einer allgemeinen Wende in der Politik des Patriarchats sein, wie sie auch von M. Angold vertreten wird. Ihr zufolge habe der Patriarch Kerularios die Mystik Symeons des Neuen Theologen und seines Verteidigers Niketas Stethatos seit einem bestimmten Zeitpunkt unterstützt, obwohl er anfänglich die Mystiker abgelehnt habe. Diese Wende wird durch Angold dadurch erklärt, dass einerseits Kerularios selbst vor seiner Wahl zum Patriarchen als Mönch ein Anhänger der Mystik gewesen sei und andererseits die Mystik dem Patriarchen als Institution Autorität gewährleistet habe, was den Anspruch des Kerularios nach politischer Macht, den Angold den Mystikern im Allgemeinen im elften Jahrhundert zuschreibt, habe

---

<sup>351</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 232, 14–15: „Μυστήρια γάρ εἰσι τὰ παρὰ τῶν ἱερέων *vñv* πραττόμενα καὶ ἐν σιγῇ τελοῦνται.“ Hervorhebung G. D.

<sup>352</sup> Taft, „Anaphora“, S. 36–42.

<sup>353</sup> Dies kann auf keinen Fall den Patriarchen Eustathios (1019–1025) betreffen, siehe unten.

<sup>354</sup> Siehe oben, *Bibelstellen und Kanonistik* im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>355</sup> A. a. O., habe ich z. B. auf die Hervorhebung der geheimen Eigenschaft der Eucharistie durch Stethatos verwiesen.



legitimieren können<sup>356</sup>.

Die Bezugnahme des Synkellos auf seine Gegenwart könnte auch als ein Kompromiss des Patriarchen Kerularios betrachtet werden. Es kann sein, dass er zwar die Mystik des Verbergens der Sakramente befürwortete, aber unter dem Druck der gelehrten Laien, welche die Schau der Liturgie forderten, die Verwirklichung der Theologie des Verbergens nur durch die stille Rezitation der Gebete förderte; im Gegensatz zu seinem Vorgänger, dem Patriarchen Eustathios, der auch den Vorhang liturgisch zum Verbergen verwendete<sup>357</sup>. Niketas Synkellos erscheint somit als das wahre Gesicht der Ideologie des Patriarchats, die das Verbergen *in seiner vollständigen Form* sowohl vom Hören als auch von der Schau befürwortete. Auf der Basis dieser Hypothese kann man die Diskussion der stillen Rezitation der Gebete bei Niketas Synkellos im Rahmen einer allgemeineren Politik und Zielsetzung des Patriarchats betrachten.

Könnte sich diese Entwicklung bei der Rezitation der Gebete mit dem Verbot der Schau verbinden? Wie ist die Anführung des Niketas Synkellos in Bezug darauf genauer auszuwerten?

Philias bemerkt, dass die Haltung des Körpers, und zwar die Beugung des Kopfes, in einem engsten Zusammenhang mit der stillen Rezitation der Gebete in Rubriken bei den durch ihn thematisierten *Euchologien* vorkommt<sup>358</sup>; einige von ihnen werden seit dem neunten Jahrhundert und andere in der Epoche des Stethatos datiert<sup>359</sup>. Dadurch wurde freilich die Schau der Eucharistie auch für die Kleriker zumindest beschränkt. Durch die in den stillen Gebeten ausgeübte Körperhaltung stelle ich einen Hinweis darauf fest, dass zwischen der Senkung des Blickes bei den stillen Gebeten und dem Verbergen/Verbot der Schau bei Stethatos ein gemeinsamer konzeptioneller Hintergrund existiert<sup>360</sup>.

Philias führt auch an<sup>361</sup>, dass die Terminologie des Arkanprinzipes in einem der ältesten *Euchologien*, Vat. gr. 2282, das ins neunte oder ins zehnte Jahrhundert datiert wird, in den Rubriken der stillen Gebete bei der Jakobusliturgie vorkommt<sup>362</sup>. Er bemerkt dabei, dass der Verweis der Rubrik auf das Verbergen nicht gerechtfertigt werden kann, zumal bei der Liturgie Gläubige und nicht ungetaufte Leute anwesend

<sup>356</sup> Angold, „Renewal“, S. 236–238; siehe auch desselben, *Empire*, S. 111. Zum Kerularios als Anhänger der Mystik siehe auch Hussey, *Church*, S. 84; Ljubarskij, *Προσωπικότητα*, S. 183; siehe auch die Anm. 407 im Abschnitt 1. 4. 2.

<sup>357</sup> Siehe dazu mehr im Folgenden.

<sup>358</sup> Philias, *Τρόπος*, S. 108–111.

<sup>359</sup> Sie betreffen die Liturgien des Chrysostomos, Basileios, Jakobus, siehe Philias, *Τρόπος*, S. 110 und Anm. 257, 259, 260, 266, 281–285, 287–290, S. 125–126, wo die Verweise auf die Handschriften. In einigen Fällen handelt es sich um das Hochgebet (unter anderen die Epiklese bei Chrysostomos).

<sup>360</sup> Siehe dazu auch Isar, „Silence“, S. 33, wo das Verbergen der Schau, die stille Rezitation und die Beugung in einer Einheit betrachtet werden.

<sup>361</sup> Philias, *Τρόπος*, S. 94.

<sup>362</sup> Die Phrase der Rubrik lautet „λέγει ἐν κρυπτῷ“, was Philias auf die ἀπόκρυψις des Arkanprinzipes zurückführt.

sind<sup>363</sup>. Man könnte allerdings eine Verschiebung der Konzeption des Arkanprinzipes von den Ungläubigen zu den getauften Laien annehmen. Diese Anschauung wird jedoch als Erklärungsmodell der Einführung der stillen Gebete nicht immer akzeptiert<sup>364</sup>. Dabei wird die Eigenschaft der Verborgenheit betont, die sich der Konzeption der Eucharistie als verborgenes Geheimnis des Stethatos und seinem Arkanprinzip<sup>365</sup> nähert. Dies würde dann auch Stethatos und sein Verbot der Schau betreffen. Man könnte die Position des Stethatos im Rahmen einer Entwicklung betrachten, die mit dem Verbot der Schau der Liturgie für die Katechumenen in der Spätantike beginnt, mit den stillen Gebeten als ein Verbot des Hörens für die getauften Laien seit dem sechsten Jahrhundert bis zum neunten Jahrhundert fortsetzt und letztlich zum Verbot der Schau durch die Laien bei Niketas Synkellos und Stethatos gelangt<sup>366</sup>. Diese Verschiebung ist eine der wichtigsten Grundlagen nicht nur des Verbotes, sondern auch der gesamten Hermeneutik des Stethatos zu betrachten.

Den Zusammenhang zwischen den stillen Gebeten und dem Verbergen der Schau der Liturgie hebt auch N. Isar hervor<sup>367</sup>. Isar thematisiert allerdings die Thesen des Stethatos nicht, obwohl ihre Untersuchung sowohl die früh- als auch die spätbyzantinische Epoche betrifft. Sie meint, dass das Verbergen der Schau und des Hörens der Liturgie nicht auf die Ausschließung der Laien von der Beschauung der Liturgie abzielt, sondern auf die mystische Schau der Liturgie verweist. Die Schau der Liturgie wird dabei als eine mystische *θεωρία* angenommen, wo eine Kontemplation durch geistige Schau und geistiges Hören akzeptiert wird. Daran nehmen auch die Laien aktiv teil. Die stillen Gebete stellen auch eine negative Theologie dar, in der die Schau Gottes als unaussprechlich dargestellt wird. Es handelt sich um die Bedingungen der mystischen Schau, wo die Überwindung der menschlichen Sinne, vor allem des Gesichtssinnes und des Gehörs, zur mystischen Schau als unabdingbar angenommen wird<sup>368</sup>. Stethatos akzeptiert eine solche Anschauung in seiner Hermeneutik<sup>369</sup> und in seiner Mystik im Allgemeinen<sup>370</sup>; er führt allerdings bei seiner Argumentation für das Verbot der Schau diese Idee nicht an. Er will dabei, wie ich zeigen werde, vor allem den mystischen Weg

<sup>363</sup> Philias, *Τρόπος*, S. 94.

<sup>364</sup> Taft, „Anaphora“, S. 45–46 und Anm. 145–146, 148–149, S. 57 wo diesbezügliche Quellen und Literatur.

<sup>365</sup> Siehe dazu *Ἐπιβολή, κατανόησις und das Arkanprinzip* im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>366</sup> Siehe dazu auch Kumarianos, „Πύλες“, S. 551–552. Er thematisiert allerdings nicht die stillen Gebete.

<sup>367</sup> Isar, „Silence“, S. 32–39.

<sup>368</sup> Siehe zu einer ähnlichen Lehre bei Maximos dem Bekenner in 3. 4. 2.

<sup>369</sup> Siehe 2. 7. 2; auch *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 6, 4–5, wo Stethatos explizit anführt, dass die geistige Interpretation in den Sichtbaren nicht begrenzt werden könne und über die geistigen Augen als Instrumente der geistigen Interpretation lehrt, was freilich eine Einschränkung der körperlichen Sinne voraussetzt.

<sup>370</sup> Siehe zum Beispiel *Über die Seele* (Darrouzès), Abschnitte 49–50, wo Stethatos über die Wende der Wirkung der körperlichen Sinne zu den inneren Sinnen als Bedingung der mystischen Schau durch die geistigen Sinne lehrt.

zur mystischen Schau gegen die Ansprüche der gelehrten Laien verteidigen, wo die Kanonistik und ihr Verbot der Schau durch die Laien wie ein Symbol fungiert<sup>371</sup>.

#### 3. 3. 2. 3 Die *Protheoria* über den Vorhang und die Rolle des Patriarchats von Konstantinopel

Die Annahme einer zentralen Politik aus dem Patriarchat könnte auch die Anführungen der *Protheoria* über den Vorhang vor der Tür des Templons betreffen<sup>372</sup>, obwohl sie von den meisten Forschern<sup>373</sup>, wie schon angeführt, einem monastischen und nicht dem Ritus der Großen Kirche Konstantinopels zugeschrieben werden; er wird sogar als dem Ritus der Kathedrale fremd bezeichnet<sup>374</sup>. Die *Protheoria* führt keine direkte Verbindung zwischen der stillen Rezitation und der Verwendung des Vorhanges zum Verbergen von der Schau an, wie dies bei Niketas Synkellos vorkommt, und sie schreibt dies tatsächlich explizit monastischen Riten zu.

Ich denke jedoch, dass man einen Einfluss des Patriarchats auf die Konzeption der Schau der Liturgie auch im Bericht des Nikolaos nicht ausschließen kann. Dies könnte durch das Aufgreifen einer Ansicht von Stuphe-Pulemenu begründet werden. Sie bezweifelt die monastische Zuschreibung des Ritus des Vorhanges in der *Protheoria* unter anderem deshalb, weil sie den entscheidenden Passus der *Protheoria* nicht in einem abstrakten monastischen Kontext, sondern im monastisch-studitischen Ritus<sup>375</sup> von Konstantinopel lokalisiert. Dieser Ritus galt in Konstantinopel als die herrschende liturgische Tendenz nicht nur in den Klöstern, sondern auch in den Kirchen der Stadt; der Ritus habe die ἁσματικὴ ἀκολουθία<sup>376</sup> der Großen Kirche schon vollkommen ersetzt<sup>377</sup>; mithin könne man in diesem Rahmen nicht von einem monastischen Ritus im strengen Sinn reden. Stuphe-Pulemenu gründet ihre These auf die Arbeit von E. Antoniadēs<sup>378</sup>, der die Annahme der absoluten Dominanz des monastisch-studitischen Ritus in Kon-

<sup>371</sup> Siehe dazu *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>372</sup> Siehe die Thematisierung der diesbezüglichen Passus unten im Abschnitt 3. 3. 3. 2.

<sup>373</sup> Siehe dazu auch Mathews, *Churches*, S. 171; Taft, *Entrance*, S. 411; ders., „Decline“, S. 47; Gerstel, *Beholding*, S. 9; Marinis, *Architecture*, S. 48.

<sup>374</sup> Siehe dazu die Ansicht Tafts, *Entrance*, S. 415: „And as we have seen, the *Protheoria*, at pains whenever possible to justify a liturgical practice by ascribing it to the rite of the Great Church, calls the curtains a monastic practice and leaves it at that.“ Siehe auch derselbe, „Decline“, S. 47, wo er auf Bornert, *Commentaires*, S. 199–200, verweist. Taft addiert dabei im Vergleich zu seiner Thematisierung in der angeführten Abhandlung *Entrance, a. a. O.*, dass dieser monastische Ritus „foreign to that cathedral rite“ war.

<sup>375</sup> Zu diesem Ritus siehe Taft, „Stoudite Typica“, S. 1961: „liturgical typika of the Byzantine rite codifying the synthesis of Palestinian monastic and Constantinopolitan liturgical usages.“ Siehe auch ders., „Athos“, S. 182.

<sup>376</sup> Der Ritus der Kathedrale der Hagia Sophia und der Kirchen der Stadt, außerhalb der Kirchen der Klöster, der vom monastischen Ritus abweicht; er wurde allmählich vom monastisch-studitischen Ritus völlig ersetzt, siehe Taft, „Asmatike Akolouthia“, S. 209.

<sup>377</sup> Stuphe-Pulemenu, *Φράγμα*, S. 224–225.

<sup>378</sup> Antoniadēs, „Περὶ τοῦ τύπου“, S. 561.

stantinopel durch die Behauptung begründet, dass die Slaven im neunten Jahrhundert diesen Ritus durch Kyrillos und Methodios übernommen und übersetzt hätten, was allerdings von neueren Forschungen<sup>379</sup> nicht akzeptiert wird.

Ich denke jedoch, dass der Kern der These von Stuphe-Pulemenu nicht auszuschließen ist, unabhängig davon, ob der studitische Ritus in der Epoche des Nikolaos die ἁσματικὴ ἀκολουθία in Konstantinopel komplett ersetzt hatte oder nicht<sup>380</sup>. Wie festgestellt wurde, verbreitete und etablierte sich der studitische Ritus seit dem Beginn der studitischen Reform und bis zum 12. Jahrhundert auf dem Athos, nach Italien, sogar nach Palästina<sup>381</sup>. Die Tatsache, dass die Wurzel der liturgischen Verwendung des Vorhanges zum Verbergen des Templons in Syrien und nicht im studitischen Ritus lokalisiert wird<sup>382</sup>, kann m. E. die Annahme einer Einführung dieser Verwendung *durch den studitischen Ritus* nicht ausschließen, zumal er, wie ausgeführt, in der Epoche des Nikolaos als der dominierende Ritus galt, der sich an viele Orte des Reiches verbreitete.

Auch wenn der Ritus des Vorhanges nicht dem studitischen Ritus des elften Jahrhunderts in Konstantinopel zugeschrieben werden kann, muss man den Bericht des Niketas Synkellos berücksichtigen, der von der Verwendung des Vorhanges durch den Patriarchen Konstantinopels Eustathios spricht<sup>383</sup>; Niketas gibt nicht mehr Details dazu, aber ich denke, dass der Patriarch den Vorhang entweder in der Kathedrale oder doch eher in den Klöstern verwendete<sup>384</sup>. Man könnte dann das Zeugnis des Niketas mit dem der *Protheoria* verbinden und eine Förderung des Ritus durch das Patriarchat annehmen, wenn auch nicht im Rahmen des studitischen Ritus, oder durch die ἁσματικὴ ἀκολουθία, die den Ritus vorsah, zumindest als monastischen Ritus annehmen, der jedoch

<sup>379</sup> Siehe Tchiflianov, *Τύπος*, S. 64–65, der behauptet, dass Kyrillos und Methodios den kathedralen Ritus der Hagia Sophia übersetzt hätten.

<sup>380</sup> Der studitische Ritus ersetzte die ἁσματικὴ ἀκολουθία auch in den Kirchen Konstantinopels nach dem Fall Konstantinopels 1204, siehe Taft, *Rite*, S. 78. Puprura, *God*, S. 82, meint, dass der Ritus der Großen Kirche im elften Jahrhundert mit monastischen Riten verschmolzen war.

<sup>381</sup> Taft, „Stoudite Typica“, S. 1961: „Stoudite typika ruled the rite of most Byz. monasteries outside Palestine until supplanted by Sabaitic typika during the hesychast ascendancy on Mt. Athos.“ Siehe auch derselbe, „Athos“, S. 182–187, vor allem 184; derselbe: *Rite*, S. 57: „By the turn of the millenium the tide was reversed, with Constantinople henceforth dominating the periphery liturgically.“ Taft bezieht sich dabei auf die Verbreitung des Einflusses der Liturgie Konstantinopels im Allgemeinen, nicht in Bezug auf den studitischen Ritus. Im Folgenden, S. 60, folgert er: „By the twelfth century this Studite rite – which Arranz calls ‘the tradition of the Byzantine West’ to distinguish it from the ‘oriental’ or Palestinian neo-Sabaitic synthesis – was found on Athos and in Rus’, Georgia, and Southern Italy.“ Siehe auch Delouis, *Stoudios*, S. 480–484, 490–494.

<sup>382</sup> Siehe den Abschnitt 3. 3. 1. 4.

<sup>383</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 232–234, 15–19. Siehe mehr dazu im Folgenden. Zum Patriarchen Eustathios siehe *PMBZ*, No. 21876.

<sup>384</sup> Marinis, *Architecture*, S. 48, kommentiert die Phrase des Synkellos, *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 232, Zeile 17, „κατὰ τὸν καιρὸν τῶν μυστηρίων“ und vermutet, dass Niketas damit meint, dass der Ritus am Beginn der Anaphora stattfand.

vom Patriarchat gefördert wurde. Die These Bornerts<sup>385</sup> über die Förderung des Ritus der Großen Kirche, die in der *Protheoria* widerspiegelt werde, widerspricht m. E. der hier vorgelegten Hypothese nicht, zumal eine parallele Förderung beider Riten durch das Patriarchat nicht auszuschließen ist. Diese Feststellung erlaubt uns die Betrachtung der Anführung des Nikolaos in einem umfangreicheren kirchlich-monastischen Kontext, der Konstantinopel als sein Zentrum beweist, das den Ritus anderer Kirchen beeinflusst, beantwortet jedoch die Frage nicht endgültig, ob dies vom Patriarchat von Konstantinopel selbst bewusst gefördert wurde. Es könnte nämlich auch angenommen werden, dass der Ritus des Patriarchats Einfluss ausübte, ohne dass dies von ihm gewollt war.

Die Frage könnte durch den folgenden Syllogismus bejaht werden: Man muss die Aussage Bornerts<sup>386</sup> berücksichtigen, dass der Ritus in der *Protheoria*<sup>387</sup>, wo die Subdiakone die liturgische Phrase ὅσοι πιστοί außerhalb des Heiligtums verkünden, als eine Innovation des Patriarchats anzunehmen sei. Die Tatsache, dass im Rahmen der allegorischen Interpretation dieses Ritus auch die Allegorese der Verwendung des Vorhanges vorkommt<sup>388</sup>, beide Allegoresen sich bedingen und somit beide Riten hermeneutisch *eine Einheit* darstellen, könnte ein Indiz dafür sein, dass Nikolaos die Riten zu vereinheitlichen versucht, so dass der monastische Ritus unabhängig davon, ob er dem studitischen oder einem anderen Ritus zuzuschreiben ist, *mit dem der Großen Kirche übereinstimmend* erscheinen kann. Man könnte dabei auch einen bewussten Versuch des Patriarchats sehen, sowohl den Ritus des Vorhanges anzuerkennen und zu fördern, wie dies vom Patriarchen Eustathios auch in der Praxis in Konstantinopel gebracht wurde, als auch seinen Einklang mit dem Ritus der Großen Kirche hervorzuheben.

Dadurch lässt sich nicht nur bei Niketas Synkellos, sondern auch in der *Protheoria* eine Politik zur Förderung der Riten des Patriarchats, wie es von Bornert bezüglich des Ritus der Kathedrale behauptet wird, in Bezug auch auf das Verbergen von der Schau vermuten. Ich halte auf jeden Fall für wichtig, dass die Bezugnahme auf den Vorhang des Nikolaos zwar als monastischer Ritus, aber kein Ritus provinziellen Charakters bezeichnet werden kann; diese Referenz kann als im Rahmen eines weit verbreiteten Phänomens betrachtet werden, wo die Hauptstadt des Reiches als Zentrum und Bezugspunkt fungierte. Ein Beginn der Verwendung des Vorhanges im monastischen Ritus ist somit nicht auszuschließen, es entsteht allerdings der Eindruck, dass sie vom Patriarchat im elften Jahrhundert übernommen und gefördert wurde.

#### 3. 3. 2. 4 Der Bericht über den Patriarchen Eustathios (1019–1025) und die anderen Orte

Die zentrale Förderung des Verbergens vor der Schau kann man auch auf andere Weise erschließen: Obwohl die Berichte des Synkellos über die Riten der Verwendung des

<sup>385</sup> Bornert, *Commentaires*, S. 199–200. Siehe mehr dazu im Folgenden.

<sup>386</sup> A. a. O., S. 200.

<sup>387</sup> *Protheoria*, 21, PG 140, 445B–448A.

<sup>388</sup> Siehe meine Darstellung der Allegorese im Abschnitt 3. 3. 3. 2.

Vorhangs, die er an anderen Orten gesehen hat<sup>389</sup>, wahrscheinlich außerhalb Konstantinopels<sup>390</sup>, eine persönliche Formulierung darstellen, müssen sie m. E. als indirekte Förderung der Thesen des Stethatos betrachtet werden, so dass das Studioskloster eventuell denselben Ritus verwendete.

Somit muss man auch seine Bezugnahme auf den Patriarchen Eustathios (1019–1025) verstehen, der den Vorhang am Templon zum Verbergen des Sakramentes während der Liturgie verwendet habe<sup>391</sup>. Taft glaubt, dass die Zuschreibung des Ritus an den Patriarchen Eustathios durch den Synkellos das Verständnis der Frage erschwert, welche die anderen Orte sind, die Niketas Synkellos meint<sup>392</sup>. Ich denke jedoch, dass die Bemerkungen über den Patriarchen die Lokalisierung der anderen Orte nicht erschweren. Der Synkellos sagt, er habe an anderen Orten diesen liturgischen Ritus selbst gesehen; den Patriarchen Eustathios aber und seine liturgische Praxis hat er höchstwahrscheinlich nicht gesehen, weil Niketas damals noch nicht Synkellos war und eventuell außerhalb Konstantinopels lebte. So kann man nicht ausschließen, dass der Ritus vom Patriarchen Eustathios in Konstantinopel ausgeführt wurde.

Als Herkunftsort des Niketas wird Nikaia<sup>393</sup> genannt, wenn die Zuschreibung des Traktates über die Geschichte und die Ursachen des Schismas an ihn richtig ist<sup>394</sup>. Dieser Traktat trägt im Titel den Autorennamen „Νικήτα χαρτοφύλακος τοῦ Νικαέως“<sup>395</sup>, und Darrouzès<sup>396</sup> beweist, dass τοῦ Νικαέως die Herkunft des Niketas bezeichnet. Genau dieselbe Bezeichnung trifft man im Titel der Abhandlung gegen die Azymen<sup>397</sup>. Wenn es sich um monastische Riten handelt, wäre etwa die Koimesiskirche<sup>398</sup> des Hyakinthosklosters in Nikaia oder der bithynische Olymp mit seinen Klöstern als Ort nicht auszuschließen.

Man muss auch bedenken, dass Klöster auf dem bithynischen Olymp existierten, die der studitischen Kongregation angehörten<sup>399</sup>. Die Annahme, dass der Betrieb dieser

<sup>389</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 232–234, 15–19: „Ἐν ἄλλοις δὲ τόποις αὐτὸς ἐώρακα καὶ καταπέτασμα περὶ τὸ θεῖον βῆμα κρεμάμενον κατὰ τὸν καιρὸν τῶν μυστηρίων ὑφαπλοῦσθαι καὶ καλύπτειν, ὥστε μὴδ’ αὐτοὺς τοὺς ἱερεῖς ὁρᾶσθαι παρὰ τῶν ἑξωθεν.“

<sup>390</sup> Taft, *Entrance*, S. 412, „Anaphora“, S. 55, Anm. 125.

<sup>391</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 234, 19–20: „Τοῦτο δὲ καὶ ὁ μακαριστὸς ἐν πατριάρχαις ἐποίησε κυρὸς Εὐστάθιος.“ Taft, *a. a. O.*, S. 55, Anm. 126, führt an, dass man in den *Regesten* des Eustathios kein Erlass zur Einführung der Vorhänge existiert.

<sup>392</sup> Taft, *Entrance*, S. 412–413.

<sup>393</sup> Zu Nikaia siehe Foss, „Nicaea“, S. 1463–1464.

<sup>394</sup> Siehe zu anderen Zuschreibungen Stephenson, *Legend*, S. 74–75.

<sup>395</sup> *Quibus temporibus [...] sejunxerit se Romanorum ecclesia*, PG 120, 713.

<sup>396</sup> Darrouzès, *Recherches*, S. 66, Anm. 2.

<sup>397</sup> *Τοῦ τιμιωτάτου χαρτοφύλακος καὶ πρωτοσυγκέλλου κυροῦ Νικήτου τοῦ Νικαέως, περὶ τῶν ἀζύμων*, (Pavlov), S. 135.

<sup>398</sup> Siehe dazu Foss, *a. a. O.*, S. 1464.

<sup>399</sup> Es handelt sich um die Klöster Kathara, Sakkoudion, Hagios Christophoros, Tripyliana, Symboloi, und andere. Siehe dazu Pratsch, *Theodoros*, S. 129–131; Cholijs, *Theodore*, S. 45;

Klöster als Mitglieder der studitischen Kongregation auch im elften Jahrhundert noch fortgesetzt wurde, könnte dann die Hypothese unterstützen, dass die Ausführungen des Stethatos nicht bloß seine eigene Meinung sind, sondern vielmehr eine allgemeine Tendenz nicht nur des Patriarchats, sondern des ganzen studitischen Mönchtums zum Verbergen der Liturgie aufgreifen.

Man muss auch berücksichtigen, dass Niketas Synkellos der Handschrift *Paris*. 1319 zufolge Mönch war<sup>400</sup>, eventuell auf dem bithynischen Olymp, und keine Gelegenheit hatte, an der Liturgie des Patriarchen in der Stadt Nikaia teilzunehmen, angenommen dass jener dort gelegentlich zelebrierte. Andere monastische Zentren Bithyniens wie der Auxentios-Berg und der Kyminas sind als Orte, an denen Niketas den Ritus – eventuell als Mönch – gesehen hatte, nicht auszuschließen<sup>401</sup>. Es scheint allerdings als plausibler, dass der Metropolit von Nikaia den Ritus aus Konstantinopel in Nikaia einführt und Niketas mithin den Metropolit von Nikaia dort gesehen hat, als er zelebrierte<sup>402</sup>.

Die Nachrichten des Eustathios vom Ritus könnte Niketas Synkellos aus mündlichen Erzählungen geschöpft haben. Somit unterscheidet er zwischen dem, was er selbst gesehen, und dem, was er durch andere Quellen erfahren hat. Dass beide Versionen des Ritus parallel verwendet wurden, kann man auch nicht ausschließen.

Ich möchte allerdings hervorheben, dass nach den Ausführungen des Niketas Synkellos der Ritus nicht bloß monastisch, sondern auch durch den Patriarchen, höchstwahrscheinlich in Konstantinopel, ausgeübt wurde, was durch Taft und andere Forscher nicht thematisiert wurde. Man kann dies auch als eine Ermunterung an Stethatos verstehen, den Ritus und das Verbot der Schau einzuführen.

#### 3. 3. 3 Architektur und liturgische Hermeneutik

Auf der Basis der dargestellten Ausführungen des Stethatos über die Verbindlichkeit der Zelebration in der καθολικὴ ἐκκλησία, wo die vollständige kirchliche Architektur vorhanden ist und somit die Laien entfernt vom Bema stehen und ihre Schau der Liturgie verhindert wird, kann man einen engen Zusammenhang zwischen Architektur und liturgischer Hermeneutik feststellen: denn die richtige Auslegung der Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ und der strenge Charakter dieser Interpretation hängen mit der richtigen Aufstellung der Laien in der Kirche zusammen, was zuletzt wiederum von der Architektur des Tempels abhängt. Eine andere Interpretation der Phrase müsste nämlich eine andere Architektur voraussetzen, die durch die Weglassung des Templons und des Ambos den näheren Zugang der Laien zum Bema besser ermöglichen würde.

---

Delouis, *Stoudios*, S. 201–230; dort auch über die Termini zur Bezeichnung der Organisation der von Stoudios abhängigen Klöster wie Kongregation, Föderation usw.

<sup>400</sup> Dies wird in der neueren Forschung bezweifelt, wie angeführt. Leontaritu, *Αζιώματα*, S. 604 akzeptiert den Rang des πρωτοσύγκελλος statt die Lesung μοναχὸς und σύγκελλος der diesbezüglichen Handschriften und führt die Gegenthese an.

<sup>401</sup> Zu den drei monastischen Zentren von Bithynien siehe Belke, „Berge“, S. 15–24.

<sup>402</sup> Ich möchte mich bei Herrn Professor Dr. A. Berger für diesen Hinweis bedanken.

Bei Stethatos gewinnt die Architektur an Wichtigkeit, weil sie als unentbehrlich für die richtige Interpretation der liturgischen Phrase erscheint. Ich werde im übernächsten Abschnitt die Rolle der Architektur bei der Auslegung der Liturgie in der Patristik bis Stethatos untersuchen; was ich hier erwähnen kann, ist, dass man einen so engen Zusammenhang kaum bei anderen Autoren treffen kann.

Gerstel<sup>403</sup> bemerkt die angeführte Verbindung des Verbotes der Schau mit der Architektur durch Stethatos, die in der Trennung der Kirche in diskrete Teile besteht, die für bestimmte Teile der Kirchgänger geeignet sind. Sie betrachtet in der Trennung, die Stethatos dabei anführt, die Begründung des Verbergens<sup>404</sup>. Die Architektur des Tempels habe zumindest seit dem siebten Jahrhundert einen hermeneutischen Referenzpunkt gebildet, wie im Kommentar des Maximus des Bekenner deutlich werde<sup>405</sup>, die der Auslegung der Liturgie gedient habe. Die Räume des Tempels seien symbolisch gedeutet worden und somit hätten auch die Handlungen der Priester und der Laien neue Deutungen erhalten<sup>406</sup>.

Wie ich vorher ausführte, sieht Taft die Diskussion über die häusliche Kirche des Gregorios als ein Zeugnis dafür, dass das Templon nur einem rein praktischen Zweck diene. Seine Abwesenheit in der Kapelle des Gregorios beweist dies dadurch, dass in ihr die Einhaltung der Ordnung und der Dekoration, die er als den Zweck des Templons versteht, nicht gefordert würde, was die Existenz eines Templons nicht voraussetzte. Wenn es ein Sinnbild wäre, sollte es allerdings auch bei der Kirche des Gregorios unbedingt vorhanden sein.

Wenn man jedoch die Argumentation des Stethatos über die Architektur der Kirche, die Mystik des Templons<sup>407</sup> und die Thesen der Gelehrten über die Stellung der Laien berücksichtigt, dann könnte die aufgeführte Berufung des Gregorios notfalls in einem anderen Rahmen betrachtet werden: Die Gelehrten versuchten wahrscheinlich die Architektur der häuslichen Kirchen um ihrer hermeneutischen Argumentation willen auszunutzen.

---

<sup>403</sup> Gerstel, *Beholding*, S. 8.

<sup>404</sup> Gerstel zitiert den oben angeführten Passus *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 12–24.

<sup>405</sup> *Beholding*, S. 5. Gerstel zitiert *Mystagogia*, 3, 259–261.

<sup>406</sup> Gerstel, *Beholding*, S. 6.

<sup>407</sup> Aus den in diesem Abschnitt dargestellten Argumenten des Stethatos über die symbolische Bedeutung der Architektur möchte ich hier wiederum den oben zitierten Passus hervorheben, *Auf den Gürtel der Studiten* (Darrouzès), 1, 6–8, der die ganze (ἅπας) Architektur des Heiligtums, und mithin auch des Templons, als ein Abbild der himmlischen Hierarchie darstellt. Auch Marinis, *Architecture*, S. 47 schreibt der Schließung der Türen, die durch die liturgische Phrase gefordert wurde, eine „symbolic function“ im Denken des Stethatos zu. Marinis begründet dies darauf, dass Stethatos die Schließung der Türen des Templons auf die Mystik der Bewachung der Sinne zurückführt und die Phrase mithin mystisch-symbolisch interpretiert. Auch Marinis nimmt also an, dass der Funktion der architektonischen Anlagen des Tempels keine bloß praktische Grundlage im Denken des Stethatos zugeschrieben werden kann. Dabei akzeptiert er allerdings, dass die Phrase nach Stethatos die Schließung der Türen befiehlt.



Wie ausgeführt, erscheint die Interpretation der liturgischen Phrase ohne Ambo und Templon für Stethatos sinnlos. Bei Gregorios geht es um die entgegengesetzte Interpretation der Phrase, wo eine andere Architektur vorausgesetzt werden muss. Es ist dabei kein Zufall, dass Gregorios die Tatsache der gezwungenen *Näherung* der Laien zum Bema anführt (πλησιάζειν τῷ θυσιαστηρίῳ): Oben<sup>408</sup> habe ich die Hypothese gestellt, dass diese Konzeption einen Teil der Interpretation der Phrase von Gregorios ausmachen kann und somit ein Kernpunkt seiner Argumentation ist. Diese Idee hängt höchstwahrscheinlich auch mit der Problematik der Beziehung der Auslegung der liturgischen Phrase zur Architektur zusammen: Bei Stethatos erscheint nämlich die Entfernung als natürliche Folge der Architektur mit Templon und Ambo, was auch seine Interpretation der angeführten liturgischen Phrase untermauert. Der Terminus πλησιάζειν, der bei Gregorios die Schau erlaubt, würde dann die Abschaffung der liturgischen Einbauten gestatten und somit seiner Interpretation der Erlaubnis der Schau erlauben<sup>409</sup>. Man muss bedenken, dass auch Gregorios die Schließung der Türen symbolisch mit der Schließung der Sinne verbindet, wodurch er sich ebenfalls nicht auf das Argument der praktischen Zweckmäßigkeit der Architektur einschränkt. Dies gilt, obwohl er die Schließung der Türen des Templons nicht vorsieht. Beide Parteien betrachten nämlich verschiedene architektonische Anlagen und ihre Funktion nicht bloß praktisch, sondern eher symbolisch.

J. Ph. Thomas thematisiert<sup>410</sup> die private Liturgie, die sich von der Liturgie der καθολικὴ ἐκκλησία unterscheidet, genau wie beim Fall der Kirche des Gregorios, im Rahmen seiner Untersuchungen zu den privaten religiösen Institutionen in Byzanz. Er verbindet die Verbreitung und Durchsetzung der privaten Liturgie in der mittelbyzantinischen Zeit mit der architektonischen Entwicklung, in deren Zug immer mehr kleinere Kirchen gebaut wurden, und mit den Entwicklungen der Liturgie, wie dies auch von Mathews<sup>411</sup> dargestellt wird. Thomas geht allerdings einen Schritt weiter und betrachtet diese Entwicklung im Rahmen der Auseinandersetzung der Magnaten, die über private Kirchen verfügten, wo die Liturgie zelebriert wurde, mit der institutionellen Kirche<sup>412</sup>.

<sup>408</sup> 3. 3. 1. 2, *Das kanonische Verbot nach Stethatos* im Abschnitt 3. 3. 1. 3. Siehe auch 3. 3. 1. 5.

<sup>409</sup> Zur weiteren Diskussion des Terminus πλησιάζειν und im Allgemeinen der Architektur im Rahmen nicht nur der Hermeneutik, sondern auch der gesamten Auseinandersetzung zwischen Gelehrten und Mystikern siehe 4. 2. 3. 1.

<sup>410</sup> Thomas, *Foundations*, S. 143–144.

<sup>411</sup> Mathews, der die Verkleinerung der Mäße der Kirche, wobei auch die Abschaffung des *Ambos* angeführt wird, mit der Verbreitung der privaten Kirchen und die Liturgie in ihnen und mit der Entwicklung der Liturgie in seiner Studie „Liturgy“ verbindet, bringt diese Entwicklungen nicht mit der Hermeneutik in Beziehung, obwohl er sich auf die entsprechenden Passus des Stethatos bezieht. Ich hebe dabei hervor, dass die Abschaffung des *Ambos*, der für Stethatos wesentlich ist, nach Mathews mit der Verkleinerung und Privatisierung der Kirche zusammenhängt.

<sup>412</sup> Siehe dazu auch Magdalino, Cutler, „Churches, private“, S. 457–458. Mathews, „Liturgy“, S. 136–137, nimmt auch Bezug auf die Rolle der Magnaten zur Verbreitung der privaten

Er spricht dabei von einem Triumph der Magnaten.

Ich werde seine Feststellungen im Abschnitt 4. 2. 3. 1 tiefer thematisieren, aber ich hebe hier die Verbindung der architektonischen Entwicklung der Verkleinerung mit allgemeineren Themen hervor, die das wirtschaftliche und politische Leben von Byzanz in der mittelbyzantinischen Zeit betreffen. Es muss immer daran erinnert werden, dass Gregorios wegen seines Eigentums der privaten Kirche als wohlhabend angesehen wird<sup>413</sup>, wodurch sein Fall im Rahmen der angeführten Auseinandersetzung betrachtet werden kann. Dass die architektonischen Entwicklungen nicht nur mit praktischen Zwecken verbunden werden können, kann man auch daraus schließen, dass die private Liturgie in privaten Kirchen und die damit zusammenhängende architektonische Änderung auch mit der Verbreitung von Häresien oder Verschwörungen verbunden wird<sup>414</sup>. Vielleicht hat also Stethatos die Präposition „ὕπό“ zur Beschreibung der Kirche des Gregorios als Ortsbestimmung und nicht zur Bezeichnung des Eigentums verwendet<sup>415</sup>. Wenn die Kirche *unter* dem Haus des Gregorios liegen würde, könnte man dann plausibel vermuten, dass diese Lage der Kirche der Verbreitung von Ideen diene, die zumindest der herrschenden Ideologie entgegengesetzt waren und somit verheimlicht werden mussten. Stethatos könnte dabei Gregorios durch den Terminus ἐκκλησιαστήριον in den Verdacht der Häresie bringen<sup>416</sup>. Das Verbot der privaten Liturgie durch Stethatos und seine hermeneutische Argumentation gegen die Verkleinerung wie auch die des Gregorios bezüglich der Architektur seiner Kirche kann mithin nicht mit der Konzeption der rein praktischen Zwecke erklärt werden, denen ein Templon diene.

Somit könnte man feststellen, dass schon seit der Zeit des Stethatos in Konstantinopel das Vorhandensein eines Templons keinem praktischen Zweck mehr diene. Dies dürfte allerdings wahrscheinlich auch, wie angeführt, für den Fall der Abwesenheit

---

kleinen Kirchen und bemerkt die parallele Verminderung und Eliminierung der καθολικαὶ ἐκκλησίαι, vertieft allerdings die Problematik der Auseinandersetzung nicht weiter.

<sup>413</sup> Siehe oben, 1. 1. 1.

<sup>414</sup> Magdalino, Cutler, „Churches, private“, S. 458.

<sup>415</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 4, 1–2: „τὸ ὑπὸ τὸν οἶκόν σου ἐκκλησιαστήριον“. Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 285 übersetzt im Sinne des Eigentums: „la chapelle de ta maison“. Taft, „Decline“, S. 40: „in your house“.

<sup>416</sup> Nach Lampe, *Lexicon*, S. 433, bedeutet der Terminus ἐκκλησιαστήριον das Gebäude, das dem Terminus ἐκκλησία, als der Versammlung von Gläubigen gegenübergestellt wird. Dabei wird auf *Brief 2. 246*, PG 78, 685A–C des Isidoros Pelusiotes verwiesen; Isidoros verbindet dort den Terminus ἐκκλησιαστήριον auch mit der Häresie, indem er meint, dass das ἐκκλησιαστήριον nur das Gebäude ohne die Gaben Gottes und rechthabenden Gläubigen bedeute. Wie ich darstellte, bedient sich Stethatos in einigen Fällen der Briefe des Isidoros, siehe 1. 4. 5 und *Praxis* im Abschnitt 4. 2. 1. 2. Dies könnte dann eine Anspielung darauf sein, dass die Kirche des Gregorios keine Kirche im ekklesiologisch eigentlichen Sinn, sondern nur ein Gebäude oder sogar ein Ort der Häresie sein kann. Lampe, *ebd.*, verweist auch auf *Brief 1. 113*, PG 78, 257C, wo das Gebäude ohne Gegenüberstellung mit der Ekklesia gemeint ist. Allerdings verwendet Stethatos den Terminus auch in einem positiven Sinn, siehe *Vita Symeonis* (Hausherr), 152, 15, nämlich für die Kirche als Gebäude, wo die Ikone Symeons aufgestellt wurde.

des Templons gelten. Die nur praktische Funktion könnte für das übrige Quellenmaterial gelten, das Taft für dasselbe Thema heranzieht<sup>417</sup>, nicht allerdings für den Fall des Gregorios. Dasselbe gilt für Stethatos, besonders wenn man seine Konzeption der mystischen Hierarchie heranzieht<sup>418</sup>.

#### 3. 3. 3. 1 Liturgische Hermeneutik und Kanonistik

Gerstel bettet das Verbot des Stethatos in ihre Diskussion über die Wirkung des *Kanons* 69 des zweiten Trullanischen Konzils ein, der den Laien den Eintritt ins Bema verbietet<sup>419</sup>. Allerdings werden dabei die Prinzipien der Hermeneutik des Stethatos und ihre Grundlagen nicht diskutiert. Sie führt den Kommentar Maximos des Bekenner als einen Fall an, wo der Widerhall des Kanons festzustellen ist<sup>420</sup>. Stethatos verweist auch auf das kanonische Verbot der öffentlichen Lehrtätigkeit von Laien (*Kanon* 64 des zweiten Trullanischen Konzils) und auf seinen vorherigen Brief, wo er denselben Kanon verwendete<sup>421</sup>. Oben<sup>422</sup> habe ich auch die Verwendung des *Kanons* 31 der Apostel<sup>423</sup> durch Stethatos<sup>424</sup> als Werkzeug der Auslegung der liturgischen Phrase kurz thematisiert.

Bei Stethatos trifft man zum ersten Mal in der Auslegung der Phrase Zitate der kanonischen Texte in Paraphrase<sup>425</sup> und zwar in Verbindung mit der Architektur<sup>426</sup>. Dies gilt meines Wissens für alle liturgischen Phrasen und Handlungen, die von Kommentatoren der Liturgie bis zur Zeit oder während der Epoche des Stethatos (Maximos der Bekenner, Germanos I. von Konstantinopel, Nikolaos von Andida) thematisiert wurden, wo man nämlich keine Verweise auf die Kanones antrifft. So thematisieren

<sup>417</sup> Taft, „Decline“, S. 39–40.

<sup>418</sup> Siehe *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>419</sup> Gerstel, *Beholding*, S. 6–7.

<sup>420</sup> Ich werde im Abschnitt 3. 3. 3. 2 die Ausführungen des Maximos in Bezug auf die Schließung der Türen und im Vergleich zu Stethatos kurz thematisieren.

<sup>421</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 2, 17–18, 20–23.

<sup>422</sup> Siehe *Das kanonische Verbot nach Stethatos* im Abschnitt 3. 3. 1. 3.

<sup>423</sup> Zum Text des Kanons siehe *Kanon 31 der Apostel*, 8. 47, 102–108.

<sup>424</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 4, 6–10.

<sup>425</sup> Beim *Kanon 31 der Apostel* beruft sich Stethatos abstrakt auf die Lehre der Apostel und der Kirchenväter und verwendet in Paraphrase den Teil des Kanons, der die Stiftung eines Altars durch eine Person verbietet, die der Jurisdiktion des kanonischen Bischofes nicht angehört. Beim Fall des *Kanons* 64 des zweiten Trullanischen Konzils verweist Stethatos ohne Zahl auf die Vorschrift des Konzils, die er ausdrücklich als „τῆς ζ“ anführt. Er präsentiert den Inhalt des Kanons in Zusammenfassung. Diese Regelung, Stethatos zufolge, stimme mit einem Agraphon der Apostel überein, das die Lehre der Laien verbiete; dabei fügt Stethatos als Ort die Kirche („ἐν ἐκκλησίᾳ“) hinzu, was im Kanon nicht vorkommt: Es steht nämlich im Text *öffentlich* („δημοσίᾳ“); diese Paraphrase ist höchstwahrscheinlich durch den Einfluss des vorherigen Agraphons zu erklären, das auch die Lehre der Laien in der Kirche verbietet. Beim *Kanon* 69 verweist er abstrakt auf die Kirchenväter, ohne das Konzil anzuführen, und fasst den Inhalt des Kanons zusammen.

<sup>426</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 1–2.

Germanos I. von Konstantinopel<sup>427</sup> und Maximos der Bekenner<sup>428</sup> das Verbot des Eintrittes der Laien ins Bema, machen jedoch keine Anspielung und erst recht keinen direkten Verweis auf die entsprechenden Kanones. Allerdings dient ihre Auslegung architektonischer Anlagen zur Trennung zwischen Bema und Naos nicht der Auslegung einer liturgischen Phrase, wie dies bei Stethatos gilt: Es handelt sich um einen allgemeinen Verweis auf das Recht der Priester auf Eintritt während der Liturgie, also um die Zelebration im Allgemeinen.

Stethatos nimmt bei seiner Begründung durch die Vorschriften des 31., 64. und 69. Kanons der Apostel und des zweiten Trullanischen Konzils eine Interpretation vor: Die Kanones auf die er sich beruft, sagen nichts ausdrücklich über das Problem der Schau der Zelebration. Stethatos benutzt bei den kanonischen Vorschriften hermeneutische Methoden, vor allem die Analogie, um das Verbot der Schau zu untermauern. Wichtig ist dabei, dass zum ersten Mal, die Interpretation der liturgischen Phrase mit der *Interpretation* eines Kanons und der Architektur verbunden wird<sup>429</sup>. Dies beweist die Wichtigkeit der Kanones für die Hermeneutik des Stethatos und belegt eine Bereicherung und Erneuerung der hermeneutischen Konzeption der θεωρία. Sie konstituiert sich unter anderen auch durch die Hermeneutik der Kanones.

### 3. 3. 3. 2 Auswertung der Bezugnahme auf die Architektur in der liturgischen Hermeneutik des Stethatos

Obwohl die Ausführungen des Stethatos in seinem vierten Brief *An Gregorios* keinen liturgischen Kommentar darstellen, hielt ich es für wichtig, eine vergleichende Betrachtung mit den liturgischen Kommentaren vor oder während der Zeit des Niketas Stethatos durchzuführen<sup>430</sup>. Vor allem geht es darum, die Beziehung der Architektur zur

<sup>427</sup> PG 98, 389D–392A (Säulen des Templons und Templan).

<sup>428</sup> *Mystagogia*, 2, 207–241; zur Trennung von Heiligtum und Naos ohne Anführung des Verbotes des Eintrittes siehe 3, 258–284; 5, 486–506.

<sup>429</sup> Krausmüller, „Establishing“, S. 121–123, sieht die Argumentation des Stethatos in seiner Korrespondenz mit Athanasios (*An Athanasios I, II, Antirrhethischer Brief*) im Rahmen der Problematik der Auseinandersetzung um Autorität im elften Jahrhundert. Nach seiner Meinung gründet Stethatos die Praxis des Studiosklosters bezüglich der Büsserklassen auf einer Interpretation der Kanones, die eine Neuigkeit ist. Allerdings handelt es sich dabei um die Ausübung der οἰκονομία, die nicht so sehr als eine Interpretation der Kanones zu betrachten ist. Siehe dazu auch *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), Abschnitte 21–23.

<sup>430</sup> Nämlich die *Mystagogia* des Maximos des Bekenners, die *Historia ecclesiastica* des Germanos I. von Konstantinopel und die *Protheoria* des Nikolaos von Andida. Das *Poema* 51, eine kurze Zusammenfassung der *Protheoria* in Dichtung, habe ich nicht thematisiert, weil seine Zuschreibung an Psellos umstritten ist, siehe dazu Kazhdan, „Nicholas of Andida“, S. 1468; Betancourt, „Commentary“; laut Betancourt, S. 433, kann es auch am Ende des elften Jahrhunderts datiert werden. Zum Kommentar des Maximos Bekenners siehe Bornert, *Commentaires*, S. 83–124; Schulz, *Liturgie*, S. 112–124; zu Germanos siehe Bornert, *Commentaires*, S. 125–180; Schulz, *Liturgie*, S. 155–165; Cattoi, „Liturgy“; zum Kommentar des Nikolaos von Andida siehe Bornert, *Commentaires*, S. 181–213; Crostini, „Interpreting“; Schulz, *Liturgie*, S. 182–193.

Auslegung liturgischer Phrasen, hauptsächlich der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“, vergleichend zu untersuchen<sup>431</sup>.

Wie ich feststellen konnte, dient in vielen Fällen die Architektur des Tempels im Allgemeinen der Auslegung biblischer Erzählungen<sup>432</sup> oder theologischer Themen<sup>433</sup>, die mit der Liturgie am engsten zusammenhängen; sie dient auch der Auslegung liturgischer Handlungen<sup>434</sup>. Niemals dient sie jedoch, zumindest bis Stethatos, so eng als Mittel der Auslegung mit der Interpretation von liturgischen *Phrasen*, vor allem der hier diskutierten, in Zusammenhang.

Marinis hat die Passus aus der *Historica ecclesiastica* des Germanos untersucht, welche die kirchlichen Räume thematisieren<sup>435</sup>. Ich stellte in seiner Studie keinen Fall der Verbindung einer Auslegung einer liturgischen Phrase mit der Architektur fest; es gibt nur einige Fälle, wo ein Ritus mit der Kirche als Gebäude verbunden wird, nicht jedoch mit seiner Auslegung<sup>436</sup>. Nach Marinis fokussiert Germanos kaum auf die Räume, weil die Architektur in seinem Denken keinen strengen Zusammenhang mit der Liturgie besitzt<sup>437</sup>. Es handelt sich um eine lange exegetische Tradition, wozu auch die *Protheoria* des Nikolaos von Andida gehört<sup>438</sup>: „Thus the *Historia* is part of a long exegetical tradition that disregards the functional aspects of a church building.“<sup>439</sup> Marinis erklärt dies durch den flexiblen Charakter und die Anpassungsfähigkeit des byzantinischen liturgischen Ritus, der sich verschiedenen architektonischen Rhythmen, Stilen usw. leicht anpassen könne<sup>440</sup>. Die Architektur spielt bei Germanos und der diesbezüglichen Tradition eine sekundäre Rolle beim Ritus, sie ist nicht seine absolute Voraussetzung<sup>441</sup>; ich kann daraus entnehmen, dass sie auch bei der Liturgieauslegung

<sup>431</sup> Zur Interpretation der kirchlichen Architektur in den liturgischen Kommentaren im Allgemeinen siehe Onasch, „Deutung“, dort auch ältere Literatur; Marinis, „Historia“.

<sup>432</sup> Z. B. Germanos I. von Konstantinopel, *Historia ecclesiastica*, 3. Siehe dazu Marinis, „Historia“, S. 762.

<sup>433</sup> Z. B. Maximos Bekenner, *Mystagogia*, 2, 207–257.

<sup>434</sup> Z. B. Nikolaos von Andida, *Protheoria*, PG 140, 10, 429C–D.

<sup>435</sup> Marinis, „Historia“.

<sup>436</sup> A. a. O., S. 757–758 bezüglich der Kirchweihe, wo die Kirche insgesamt als Gebäude damit parallelisiert wird.

<sup>437</sup> A. a. O., S. 768, wo er auch schließt: „In short, for a contemporary architectural historian the discussion of the architecture in such a source leaves many unanswered questions. There is no explication of causal relationships; no discourse on connections between architecture and ritual; no mention of size, height, or how wall decoration, ritual action, and architecture work together during the celebration of the Divine Liturgy.“

<sup>438</sup> *Ebd.*

<sup>439</sup> *Ebd.*

<sup>440</sup> *Ebd.*: „The same Divine Liturgy could be celebrated both in a small chapel and in an enormous cathedral, with just a few necessary adjustments, such as the length of processions.“ Dies stimmt allerdings mit der angeführten These von Mathews nicht überein.

<sup>441</sup> A. a. O., S. 768–770. Er folgert, a. a. O., S. 770: „In this light, the vagueness about the building in liturgical commentaries makes sense. In these texts the building’s identity as a liturgical space is of secondary importance: the absolute requirements for the celebration of

deshalb keine wichtige Rolle spielen konnte. Marinis thematisiert allerdings das Material aus Stethatos nicht. Stethatos vertritt, wie es klar zu erkennen ist, eine sehr unterschiedliche These, welche sich auf die kanonische Anweisung des Zelebrierens in einer καθολικὴ ἐκκλησία stützt, wo die vollständige Architektur vorhanden ist und die Liturgieauslegung sich demnach sehr eng mit der Architektur verbindet.

Die Interpretationen des Maximos über die Schließung der Türen<sup>442</sup> setzen die hier thematisierte liturgische Phrase nicht voraus, weil diese Handlung zu einem anderen, früheren Zeitpunkt stattfand<sup>443</sup>; sie zielen mithin auf die Auslegung dieser liturgischen *Handlung*. Stethatos thematisiert auch die Handlung, obwohl nur indirekt: Er, wie Gregorios, spricht von der Schließung der Sinne als allegorischer Deutung der Phrase, was eine Anspielung auf die Schließung der Türen bedeutet. Aber bei Stethatos geht es vielmehr darum, die semantischen Dimensionen *der Phrase* und nicht der Handlung hervorzuheben.

Dies wird dadurch bestätigt, dass Stethatos bei seiner Interpretation den Text (λόγος) als das Thema der Auslegung ausdrücklich in den Vordergrund stellt:

„Ὅτι δὲ [...] ὁ λόγος τοὺς ὑποδιακόνους προτρέπεται [...] λέγων **τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν**“, οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ τοὺς πιστοὺς ἅπαντας [...] Ἀλλ’ οὐκ ἐν τούτοις μόνον τὸ λόγιον ἴσταται τοῦτο, ὥσπερ οὐδὲ τὸ **εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ**“<sup>444</sup>.

Dabei verwendet er eine zweite liturgische Phrase („εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ“), um sein Argument zu untermauern, wobei er dieselbe Hermeneutik anwendet: Die Phrase ist eine Ermunterung zur Danksagung, die nicht nur während der Liturgie, sondern auch im ganzen Leben praktiziert werden soll<sup>445</sup>. Auch in diesem Fall steht nämlich der Text im Zentrum seines Interesses, obwohl die Bezugnahme auf die Architektur fehlt.

Dass der Text mehr als die entsprechende liturgische Handlung bei Stethatos im Vordergrund der Auslegung steht, kann auch durch seine Ausführungen am Ende des Briefes festgestellt werden, wo er seine Kritik gegen den wörtlichen Sinn der Bibel wiederholt<sup>446</sup>. Die ganze Thematisierung der liturgischen Phrase wird mithin in den Rahmen der biblischen Hermeneutik eingebettet, was m. E. die Konzentration auf den

---

the Divine Liturgy are minimal and the ritual could be adapted easily. Consequently, formal aspects of the building, like its size and type, and even its decoration, often had a tenuous link to its liturgical function. They could enhance the symbolism of the ritual, or they could be influenced by it, but neither was necessary, and there is no causal relationship between them.“ Zum Verhältnis der Architektur zum byzantinischen Ritus im Allgemeinen siehe Mathews, *Churches*; ders., „Liturgy“; Boyer, *Liturgie*, S. 60–69; Doig, *Liturgy*, S. 53–83.

<sup>442</sup> Siehe *Mystagogia*, 13, 674–678; 15, 714–720; 23, 824–825; 24, 911–915. Zur Liturgie, die Maximos in seinem Kommentar auslegt, siehe Taft, „Mystagogia“.

<sup>443</sup> Nach der Lesung Evangeliums: *Mystagogia*, 15, 714–716: „Ἡ δὲ μετὰ τὴν ἱερὰν ἀνάγνωσιν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου καὶ τὴν ἐκβολὴν τῶν κατηχουμένων γινομένη κλεῖσις τῶν θυρῶν τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας“. Siehe auch Taft, *Entrance*, S. 408.

<sup>444</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 5, 1–10. Hervorhebung G. D.

<sup>445</sup> *A. a. O.*, 5, 10–23. Siehe mehr dazu in 3. 4. 1.

<sup>446</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 7, 1–6. Siehe den Text in 2. 6. 2. 1.

Text und seine semantischen Konnotationen beweisen kann: Es handelt sich in allen diesen Fällen um die richtige Interpretation von *Texten*, was ihre Diskussion im Rahmen der biblischen Hermeneutik erklärt.

Allerdings wird bei Maximos nur die Schließung der Türen ausgelegt. Bei Stethatos werden dagegen nicht nur der Ambo, sondern auch die ganze Architektur des Bemas und des Naos als unentbehrliche Elemente der richtigen Auslegung der Phrase betrachtet, wie ich gezeigt habe. Diese enge Beziehung der Architektur mit einer liturgischen Phrase taucht zum ersten Mal in der Geschichte der liturgischen Auslegung auf.

Nikolaos von Andida, dessen Kommentar etwas später datiert werden kann (1085–1095)<sup>447</sup>, thematisiert auch im Rahmen der Architektur des Tempels die angeführte Phrase. Obwohl Nikolaos die Wortwiederholung (Epanalepse) τὰς θύρας, τὰς θύρας anführt<sup>448</sup>, betont er bei diesem Teil<sup>449</sup> seiner Auslegung mehr die Phrase „ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν“<sup>450</sup>. Mithin erscheint dieser Teil der Auslegung des Nikolaos als mit der Architektur kaum zusammenhängend<sup>451</sup>. Bei Stethatos, wie angeführt, kommt sie mit der Formel πρόσχωμεν ohne ἐν σοφίᾳ vor und Stethatos konzentriert sich auf beide Teile der Phrase (τὰς θύρας, πρόσχωμεν)<sup>452</sup>.

Nikolaos nimmt im Folgenden auf die Schließung der Türen Bezug<sup>453</sup>, die hier allerdings die Türen *des Templons* sind. Die Schließung wird in einer Einheit mit dem darauf folgenden Auseinanderziehen des Vorhanges<sup>454</sup> auf und der Bedeckung der

<sup>447</sup> Darrouzès, „Nicolas“, 199–203.

<sup>448</sup> *Protheoria*, 19, PG 140, 443B: „Ἀναδιπλασιάζει δὲ παρεγγυώμενος ὁ διάκονος λέγων, Ὡς θύρας, τὰς θύρας· ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν“.

<sup>449</sup> A. a. O., 444B–C.

<sup>450</sup> Zur Geschichte dieser Formel im Text, wo auch das Zeugnis von Nikolaos angeführt wird, siehe Taft, *Entrance*, S. 405–407. Durch den Zusatz von „ἐν σοφίᾳ“ wird die Warnung („πρόσχωμεν“) zur Bewachung der Türen zu einer Einführung in das darauf folgende Glaubensbekenntnis geändert. Nikolaos legt jedoch die Phrase in einem anderen Sinn aus, siehe im Folgenden.

<sup>451</sup> Nikolaos interpretiert den Befehl zur Aufmerksamkeit als einen Verweis auf die Aufgabe der geistigen Schau der Bilder der Heilsgeschichte, deren Sinnbild die verschiedenen liturgischen Handlungen ausmachen. Die Priester sollen nämlich „τὸν λόγον τῶν τελουμένων“ wissen und auf welches Ereignis der Heilsökonomie jede liturgische Handlung Bezug nimmt. In diesem Sinne betrachtet er diese Phrase nicht als eine Einführung in das darauf folgende Glaubensbekenntnis. Diese Deutung (Aufmerksamkeit auf die Handlungen als Symbole der Heilsökonomie) gehört allerdings dem Teil der Phrase „ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν“ und nicht dem Teil „τὰς θύρας, τὰς θύρας“ an, wie in der *Protheoria*, 19, PG 140, 444C sehr deutlich gesagt wird: „τοῦτο [die geistige Schau] γὰρ ἴδιον τῆς λογικῆς φύσεως, ὡς καὶ τό, Ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν, διεντέλλεται.“ Zum zweiten Teil siehe mehr im Folgenden.

<sup>452</sup> Ihr Literalsinn bedeutet für Stethatos, wie oft in dieser Arbeit angeführt, eine Warnung für die Wache der Türen, siehe auch Taft, *Entrance*, S. 407.

<sup>453</sup> *Protheoria*, 21, PG 140, 445B–C.

<sup>454</sup> Nikolaos führt an, dass dieser Ritus monastisch ist, *Protheoria*, 21, PG 140, 445B: „ὥς ἐν τοῖς μοναστηρίοις εἰώθασι“.

Gaben mit dem ἀήρ<sup>455</sup> im Kommentar dargestellt und als Symbol interpretiert. Die Schließung und das Verbergen fanden höchstwahrscheinlich nach dem Großen Einzug statt und dauerten während der Darbringung; sie werden mithin mit der hier diskutierten liturgischen Phrase nicht verbunden<sup>456</sup>.

Dieses Symbol dient der Auslegung einer anderen liturgischen Phrase, „ὅσοι πιστοί“, die darauf folgt. Die drei Elemente symbolisieren die Nacht, als der Verrat, die Verhaftung und das Verhör vor Hannas und das Gericht Jesu Christi vor Kajaphas stattfanden; die Verleugnung des Petrus und die Magd der Passionserzählung<sup>457</sup> gelten ebenfalls als wichtige Elemente des Nacht-Symbols<sup>458</sup>. Die Wegnahme des ἀήρ, das Zusammenraffen<sup>459</sup> des Vorhanges und die Öffnung der Türen symbolisieren den Morgen, als Christus vor Pilatus geführt wurde<sup>460</sup>. In diesen Kontext wird die Interpretation der liturgischen Phrase ὅσοι πιστοί eingeführt: Zum Zeitpunkt, wo die Türen schließen und die anderen liturgischen Elemente auftreten, stehen die Subdiakone im Hauptschiff der Kirche, als dem Hof von Kajaphas, in der Nacht des Verrates; sie sorgen für die Wiederherstellung der Ordnung besonders bei Fällen von unruhigen Gläubigen, die hin und her im Naos wandern und der Magd im Hof ähneln<sup>461</sup>. Deshalb sprechen sie die liturgische Phrase „ὅσοι πιστοί“<sup>462</sup> aus, um die Gläubigen vor der Apostasie des Petrus zu sichern. Sie bestehe in der Verleugnung der Passion Jesu Christi, wie es durch den liturgischen Ritus abgebildet wird<sup>463</sup>.

Die Verwendung der architektonischen Anlagen (Schließung und Öffnung der Türen des Templons) dient mithin der allegorischen Auslegung der angeführten liturgischen Phrase („ὅσοι πιστοί“). Dabei steht der liturgische Text, wie bei Stethatos, im Vordergrund. Allerdings handelt es sich hierbei um eine indirekte Beziehung zwischen der Architektur und der Liturgik, weil es die allegorische Auslegung der Verwendung der Architektur ist, die der ebenso allegorischen Deutung der Phrase dient. Wie ich oben gezeigt habe, wird auch der Befehl zur Aufmerksamkeit in der liturgischen Phrase „ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν“ mit den *Bildern* in Zusammenhang gebracht, wel-

<sup>455</sup> Zu diesem Terminus siehe Schulz, *Liturgie* (Liturgisches Register), S. 261: „(,Luft‘, ,Hülle‘)/ Großes Velum (das die Gaben zwischen der Proskomidie und dem Großen Einzug und nach diesem bis zum Schluß des Glaubensbekenntnisses bedeckt; im 14. Jh. als Epitaphios gestaltet).“

<sup>456</sup> Taft, *Entrance*, S. 409–410; Taft bemerkt dabei, dass der Zeitpunkt der Öffnung der Türen nicht deutlich bestimmt ist und die Phrase „ὅσοι πιστοί“ normalerweise nach dem Sanktus durch die Subdiakone gerufen wurde; in dem Sinne könnte die Schließung auch nach dem Credo dauern. Siehe auch „Decline“, S. 47.

<sup>457</sup> *Matth.* 26: 69–75.

<sup>458</sup> *Protheoria*, 21, 445B–C.

<sup>459</sup> Zu dieser Übersetzung der Termini αἰρουμένου, συστελλομένου, siehe Schulz, *Liturgie*, S. 191.

<sup>460</sup> *Protheoria*, 21, 445C.

<sup>461</sup> *A. a. O.*, 445C–D.

<sup>462</sup> Es sollen in der Kirche nur getaufte Gläubigen bleiben (keine Katechumenen usw.).

<sup>463</sup> *A. a. O.*, 445D–448A.



che die liturgischen Handlungen symbolisch darstellen. Bei Stethatos ist die Beziehung enger, weil die Phrase und die Handlung an sich behandelt werden und keine Allegorie die Basis der (allegorischen) Deutung der Phrase ausmacht. Nikolaos scheint auch die Architektur nicht mit der gleichen Strenge wie Stethatos als Teil der Interpretation zu betrachten.

Wenn man die spätere Datierung für die Abfassung der *Protheoria* akzeptiert, dann ist ein Einfluss des Stethatos nicht auszuschließen, besonders wenn man die These Bornerts<sup>464</sup> zu den Quellen des Nikolaos berücksichtigt und tiefer untersucht. Zu dieser „tradition vivante“, von der Bornert berichtet, die als hauptsächliche Quelle der mystischen Auslegung des Nikolaos anzunehmen ist und sich derselben Quellen zur Mystik bedient wie Nikolaos, muss auf jeden Fall Niketas Stethatos zählen. Diese Hypothese ist m. E. plausibel, wenn man auch an das Thema der Azymen denkt, das auch im Kommentar des Nikolaos vorkommt<sup>465</sup>, wo zumindest ein indirekter Einfluss des Stethatos<sup>466</sup> anzunehmen ist.

Man muss auch berücksichtigen, dass bei Maximos die Phrase niemals vorkommt, was die angeführte Folgerung über sein hermeneutisches Ziel erlaubt. Man könnte mithin sowohl bei Stethatos als auch bei Nikolaos eine Wendung in der liturgischen Hermeneutik weg von den Handlungen und hin zu den liturgischen Texten an sich feststellen, zumindest in den Fällen, wo auch die Architektur mitberücksichtigt wird<sup>467</sup>. Ich denke, dass diese Entwicklung mit der Geistesgeschichte in Byzanz verbunden ist: vor allem betrifft dies die Buchkultur und die ständig steigende Verbreitung der Lektüre und der philologisch-rhetorischen und philosophischen Auslegung von Texten der

---

<sup>464</sup> Bornert, *Commentaires*, S. 198, fasst am Ende seiner Untersuchung zu den Quellen der *Protheoria* in Bezug auf die mystischen Themen, die Nikolaos bei seiner Auslegung anführt (Entsprechung der himmlischen und kirchlichen Hierarchie, Terminologie des Pseudo-Areopagites, kosmologische und christologische Auslegung der Liturgie, siehe S. 197–198), folgendermaßen zusammen: „En résumé, du point de vue des thèmes mystagogiques, Nicolas d’Andida se place dans le sillon du Pseudo-Denys, le Maxime le Confesseur et de l’*Historia Ecclesiastica*. Mais il s’inspire plus d’une tradition vivante qui’il ne remonte aux sources qui ont alimenté cette tradition.“

<sup>465</sup> *Protheoria*, 2, PG 140, 420C.

<sup>466</sup> Bornert, *Commentaires*, S. 192, kommentiert zu diesem Passus: „Nicolas se fait ici l’écho des polémiques du milieu du XIe siècle qui opposèrent grecs et latins au sujet des azymes.“ Derselbe, *a. a. O.*, S. 192–193, plädiert für einen indirekten Einfluss des Stethatos und einen direkten Einfluss der *Epistola ad Dominicum Gradensem* des Petros III., Patriarchen von Antiocheia. Zur Feststellung, dass Petros in diesem Brief, der aus verschiedenen Texten kompiliert ist, vor allem die diesbezüglichen Schriften des Stethatos als Vorlagen verwendete, siehe Avvakumov, *Unionsgedanke*, S. 115. Wenn man die Datierung Bornerts akzeptiert (1054–1067), könnte man von einem fast zeitgenössischen (indirekten) Einfluss des Stethatos reden. Zur Azymenlehre des Stethatos siehe Avvakumov, *Unionsgedanke*, S. 99, 103–112, 163–164, 168–169, 229, 309 und passim; „Azymenstreit“, S. 15–23; „Ritual“, S. 258–260.

<sup>467</sup> Interpretationen liturgischer Phrasen, jedoch außerhalb des Rahmens der Architektur, kann man in den Kommentaren treffen.

Antike, die im Zentrum des Interesses stehen, ein Phänomen, das besonders im elften Jahrhundert festzustellen ist<sup>468</sup>. In diesem Sinn erhält auch die Symbolisierung der kirchlichen Architektur, von der Gerstel spricht, eine weitere textorientierte Dimension.

### 3. 4 Niptische Theologie und Hermeneutik

#### 3. 4. 1 Die Erweiterung der Interpretation

Wie ich dargestellt habe, bezieht sich die hermeneutische Auseinandersetzung zwischen Stethatos und Gregorios nicht nur auf die Schau der Zelebration, sondern auch auf die Breite der allegorischen Deutung: Stethatos zufolge gelte die Schließung der Sinne nicht nur während der Liturgie, wie dies Gregorios behauptete<sup>469</sup>, sondern auch im ganzen Leben. Stethatos akzeptiert allerdings, dass die allegorische Deutung hauptsächlich die Liturgie betreffe<sup>470</sup>.

Ich halte die angeführte Interpretation der liturgischen Phrase durch Stethatos für einen charakteristischen Fall der Anwendung seiner hermeneutischen Methode des Vergleiches und der ἐξάπλωσις<sup>471</sup>, die als Fundament der Möglichkeit der Allegorese gilt. Stethatos führt allerdings den Terminus bei seiner Argumentation im Brief *An Gregorios IV* nicht auf.

Er parallelisiert seine Allegorese mit der Auslegung einer anderen liturgischen Phrase, „εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ“<sup>472</sup>: Die Danksagung an den Herrn, zu der die Phrase ermuntert, betreffe nicht nur die Darbringung des Opfers während der Liturgie, sondern jede Gabe Gottes und solle auch im ganzen Leben geäußert werden. Dabei beruft sich Stethatos auf *Kol. 3: 17* und *1. Thess. 5: 16–18*<sup>473</sup>. Stethatos sieht in der Interpretation der paulinischen Bibelstellen die Rechtfertigung seiner Interpretation der liturgischen Phrase, als das ganze Leben angehend<sup>474</sup>. Für ihn hat jede liturgische Phrase eine Deutung, die eine Ausweitung des Sinnes der Liturgie im Leben außerhalb der Liturgie vorschreibt.

---

<sup>468</sup> Siehe mehr dazu in *Christianisierung/Philosophisierung der Rhetorik* im 4. 1. 1. 1.

<sup>469</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 1, 1–3.

<sup>470</sup> *A. a. O.*, 5, 1–9: „Ὅτι δὲ κυρίως κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἀναιμάκτου θυσίας ὁ λόγος [...] προτρέπεται [...] τοὺς πιστοὺς ἅπαντας τὸ τὰς θύρας τῶν αἰσθήσεων ἀποκλείειν ἀπὸ τῆς ἔξωθεν περιπλανήσεως [...] οἶδα καὶ γῶ.“ Hervorhebung G. D. Zur Phrase „οἶδα καὶ γῶ“ als Zustimmung des Stethatos siehe 3. 1.

<sup>471</sup> Siehe dazu *Ἐξάπλωσις, Synonymie und Analogie* im Abschnitt 2. 3. 2. 2.

<sup>472</sup> Die Phrase wird in der Liturgie während der Präfation am Anfang der Anaphora durch den Priester gesungen. Zur Präfation, einem Dialog des Priesters mit dem Volk vor der Darbringung, siehe Foster, *Sursum*, S. 28, 116–120. Zu dieser Phrase siehe Taft, „Dialogue“; zu ihrem Vorkommen in patristischen Quellen siehe Foster, *Sursum*, S. 32, 34, 146, 150–151, 168, 177, 178, 179, 194, Anm. 607, 196, 198, 199, 210.

<sup>473</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 5, 9–23.

<sup>474</sup> *A. a. O.*, 5, 17–18: „ἐπιτροπὴν ἔχομεν παρὰ τοῦ ἀποστόλου εὐχαριστεῖν ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ ἡμῶν“.

Diese liturgische Phrase wurde zwar in der Patristik, aber nicht im Sinne des Stethatos kommentiert: Es werden dabei Gründe der Danksagung angeführt<sup>475</sup>; die Phrase, Teil eines Dialoges zwischen dem Zelebranten und dem Volk, dessen Antwort darauf für die Fortsetzung und die Vollendung der Liturgie unentbehrlich ist, wird auch als ein Nachweis für die Kraft der Kirche als einer Gemeinschaft konzelebrierender Laien und Kleriker und als ein Zeichen ihrer Eigenschaft eines Körpers mit Gliedern dargestellt<sup>476</sup>. Die Danksagung als Handlung betrifft dabei die Zeit der Liturgie; die Phrase wird nämlich nicht als Ermunterung dazu angesehen, Gott auch außerhalb der Liturgie zu danken. Die Vorstellung der immerwährenden Danksagung ist natürlich im Denken der Kirchenväter auf jeden Fall anzunehmen, aber sie wird in ihren Kommentaren nicht mit der Phrase verbunden. Ich werde im Folgenden darzulegen versuchen, warum diese Ausbreitung des Sinnes bei Stethatos für sein Denken wichtig ist.

#### 3. 4. 2 Niptische Begründung

Stethatos gründet sein Argument im Folgenden auf der niptischen Theologie der Bewachung der Sinne und dadurch des Herzens: Man müsse die Sinne wie die Türen des Tempels bewachen<sup>477</sup>, so dass einerseits keine Schau der Zelebration während der Liturgie geschehen könne, andererseits der νοῦς während und nach der Liturgie nicht nach draußen wandere<sup>478</sup> und Unreines nicht in das Herz eintreten könne<sup>479</sup>. Stethatos spricht dabei sowohl über die Bewachung des Herzens<sup>480</sup> als auch der Sinne<sup>481</sup>; es handelt sich um sehr eng zusammenhängende Konzeptionen<sup>482</sup>. Ich denke allerdings, dass

<sup>475</sup> Kyrillos von Jerusalem, *Mystagogia* 5. 5; Kyrillos spricht über die Rettung des Menschen als Grund der Danksagung, zu der die Phrase ermuntert. Nach Foster, *a. a. O.*, S. 150, meint Kyrillos damit die Wirkungen der Taufe. Siehe eine kurze Bezugnahme darauf in Foster, *a. a. O.*, S. 150–151. Theodoros von Mopsuestia, *16. Rede*, 4, ähnlich. Augustinus von Hippo, *De dominica*, 3, 82–86; *De dono perseverantiae*, 33, PL 45, 1013, *De sacramentis*, S. 238–240, 55–59, spricht über die geistige Erhöhung der Gläubigen; siehe auch Foster, *a. a. O.*, S. 198–199.

<sup>476</sup> Ioannes Chrysostomos, *In epistulam II ad Corinthios homilia* 18, 3, PG 61, 527, Foster, *a. a. O.*, S. 178–179; Jakob von Edessa, *Epistola*, S. 481–482. Ich denke, dass Jakob dabei Ioannes Chrysostomos folgt.

<sup>477</sup> Zur Bewachung der Sinne siehe Adnès, „Garde des sens“, S. 117: „On peut définir la garde des sens comme l’attitude de constante vigilance, d’attentive surveillance, qui vise à prévenir ou à détourner les sens de toute activité désordonnée, c’est-à-dire telle qu’elle puisse entraîner pour l’âme un préjudice, un dommage d’ordre moral ou spirituel, qu’il s’agisse de péché proprement dit, de simple imperfection, ou encore de trouble et de distraction inutiles.“

<sup>478</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 6, 1–4: „Εἰ γὰρ ἐκεῖ μὲν, τελουμένης τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς, τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν οἷα δὴ ἀποκλείομεν θύρας [...] ἀπὸ πάσης τῆς ἑξωθεν περιπλανήσεως τοῦ νοός“.

<sup>479</sup> *A. a. O.*, 6, 4–6.

<sup>480</sup> Siehe dazu Adnès, „Garde des cœur“, S. 100–117.

<sup>481</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 6, 1–6.

<sup>482</sup> Adnès, „Garde des sens“, S. 117, 120.

das Thema der Bewachung der Sinne an Bedeutung deutlich gewinnt, denn der Kontext ist die Interpretation der liturgischen Phrase, die über die Bewachung der Türen spricht, und im Allgemeinen herrscht im Brief die Argumentation des Stethatos über die Schau. Die Sinne werden dabei als Türen versinnbildlicht, durch welche ihre Objekte (Darstellungen, Geräusche, Gerüche usw.) die Reinheit des Herzens gefährden können. Dies macht eine Gefahr aus, vor der man sich schützen soll.

Die Konzeption der Bewachung wird von Stethatos direkt mit dem Verbot der Schau verbunden<sup>483</sup>, so dass die Schließung der Sinne beides, die Schau und die Ablenkung, betrifft. Die Liturgie als Objekt der Schau gilt als nicht böse an sich, aber diese Schau schädigt die nicht ordinierten Gläubigen. Dies gilt auch für alle Objekte der Sinne im Fall der nicht gereinigten Gläubigen<sup>484</sup>.

Die Vorstellung der Sinne als Türen, die bewacht werden sollen, ist in der Patristik<sup>485</sup> gut belegt und wird auf die antike Philosophie zurückgeführt<sup>486</sup>. Die Verbindung der Einschränkung der Sinne mit der Liturgie, und zwar mit der Verwendung der Türen des Tempels, ist bei Maximus dem Bekenner schon bekannt<sup>487</sup>. Bei Maximus wird die Schließung der Sinne in der *Mystagogia* auch als eine Überwindung der Sinne und eine Voraussetzung der anagogischen Beschauung der Liturgie betrachtet. Ich denke, dass Stethatos daraus schöpft. Es besteht allerdings ein grundsätzlicher Unterschied: Bei Maximus erscheint die Schließung der Türen als anagogische Interpretation der Schließung der Türe, die nach der Lesung des Evangeliums stattfindet, und nicht der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας“ wie bei Stethatos. Somit kann man eine Verschiebung dieser Interpretation aus der Handlung zum Text feststellen<sup>488</sup>. Außerdem kommt der Gedanke der Erweiterung der Bewachung der Sinne außerhalb der Liturgie als die Auslegung der Schließung der Türen bei Maximus dem Bekenner nicht vor.

<sup>483</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 6, 1–3: „Εἰ γὰρ ἐκεῖ μὲν, τελουμένης τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς, τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν οἷα δὴ ἀποκλείομεν θύρας τῆς τε τῶν φρικτῶν καὶ ἁγίων κατανοήσεως“. Hervorhebung G. D.

<sup>484</sup> Es handelt sich um eine Variante eines zentralen Themas des Stethatos, der verbotenen φυσικὴ θεωρία. Siehe mehr dazu *Die verbotene φυσικὴ θεωρία und ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>485</sup> Adnès, „Garde des sens“, S. 118, verweist auf Passus von Klemens von Alexandria, Ambrosius von Mailand, Basileios von Ankyra und Augustinus. Stethatos schöpft die Konzeption der Sinne als Türen, durch die der Tod in die Seele eintritt, wahrscheinlich aus Basileios von Ankyra (Pseudo-Basileios von Kaisareia), *De vera virginitatis integritate*, PG 30, 701B–D. Basileios stützt sich auf Jer. 9: 21, „ὅτι ἀνέβη θάνατος διὰ τῶν θυρίδων ὑμῶν“. Symeon der Neue Theologe verwendet sie auch, 3. *ethische Rede*, 160–161.

<sup>486</sup> Adnès, „Garde des sens“, S. 118, verweist beispielsweise auf den Mittelplatoniker Plutarch, *Quaestiones convivales*, 3.1, S. 645e, als Quelle des Klemens.

<sup>487</sup> *Mystagogia*, 13, 674–677; 23, 824–825; 24, 911–915, 1010–1033. Siehe auch Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, S. 59, mit Anm. 7.

<sup>488</sup> Mehr dazu siehe im Abschnitt 3. 3. 3. 2.

Im Fall des Niketas Synkellos ist die Argumentation über den niptischen Kontext schwieriger anzuwenden. Bei ihm trifft man die Semasiologie des Wortes μυστήριον als Basis seiner Konzeption, wo der Begriff der Verborgenheit herrscht, und auch den Verweis auf die Verwendung des Vorhanges<sup>489</sup>, aber keine Bezugnahme auf die Wichtigkeit der Bewachung der Sinne. Allerdings erlaubt der letzte Satz seiner Antwort<sup>490</sup> eine allegorische Dimension der Deutung der Phrase, welche die Hypothese einer Verwandtschaft mit den Thesen des Stethatos erleichtert. Synkellos könnte nämlich der niptischen Interpretation des Stethatos über die Bewachung der Sinne zustimmen und sie legitimieren. Nicht vergessen darf man, dass es sich hier um den Synkellos des Patriarchen von Konstantinopel handelte, der die Anerkennung der Lehre des Stethatos lieferte<sup>491</sup>.

### 3. 4. 3 Der Terminus εὐσεβεία als geschütztes Gut

Stethatos bedient sich dabei des Terminus εὐσεβεία<sup>492</sup>, um das Gut zu beschreiben, das der Interpretation der liturgischen Phrase zufolge bewacht werden soll. Im 83. Kapitel der 2. Zenturie<sup>493</sup> verbindet er die εὐσεβεία mit der Allegorese des Paradieses im Allgemeinen und allegorisiert sie insbesondere als den Baum des Lebens: denn sie bestehe in der Erkenntnis der Seienden und der seligen Gedanken, welche die Pflanzen des Paradieses symbolisieren<sup>494</sup>. Diese Erkenntnis wird durch die geistige Arbeit erreicht. Er verbindet sie mit der Konzeption der νοερά ἐργασία, über die er in demselben Brief *An Gregorios IV* argumentiert und worauf ich im Folgenden eingehe. Ich möchte nun bemerken, dass Stethatos die εὐσεβεία im 83. Kapitel im Rahmen seiner Allegorese des Paradieses mit der καθαρότητα καρδίας in einem Kausalverhältnis zusammenfügt: Sie bewirke die Reinheit des Herzens<sup>495</sup>. Aber Stethatos führt auch im angeführten Passus im Brief *An Gregorios IV* beide Begriffe zusammen, als die Güter, welche die Bewachung der Sinne schützen muss. Es handelt sich um eine Wiederholung

<sup>489</sup> Siehe 3. 3. 2. 2 und 3. 3. 2. 4.

<sup>490</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrrouzès), S. 233, 20–21: „Εἰ δὲ καὶ ἀναγωγῆς τρόποις μετεωρήσαι θέλει τὸ νόημα, οὐκ ἀπορήσει τοῦ Πνεύματος.“

<sup>491</sup> Siehe 3. 3. 2.

<sup>492</sup> *An Gregorios IV* (Darrrouzès), 6, 4–6: „ὥς μὴ διὰ τῶν τοιούτων θυρίδων πάροδον διδόναι ξένον τι τῆς εὐσεβείας εἰσδύναι καὶ καθαρότητος εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν.“

<sup>493</sup> 2. Zenturie, 83, PG 120, 940D–941A.

<sup>494</sup> Siehe dazu den parallelen Passus, der über diese Welt als zweites Paradies spricht und die εὐσεβεία anführt, *Über das Paradies* (Darrrouzès), 5, 7–18, vor allem die Zeilen 14–18: „Οὕτω γὰρ ἐν λόγῳ καὶ σοφίᾳ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος οὐ μόνον εἰς τὸν νοητὸν παράδεισον εἰσελθόμεν καὶ τὰς φύσεις τῶν ἐν αὐτῷ καὶ τὰς κινήσεις καὶ τοὺς λόγους ἀκριβῶς ἐξετάσομεν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀνθέων τούτου κατατρυφήσομεν καὶ τὴν τῶν ἀθανάτων γεωργίαν εὐσεβῶς γεωργήσομεν.“ Hervorhebung G. D. Siehe auch *Über die Seele* (Darrrouzès), 51, 1–7, in Bezug auf das Paradies der praktischen Philosophie.

<sup>495</sup> 2. Zenturie, 83, PG 120, 941A: „ἡ δὲ εὐσεβεία τῆς ψυχῆς, ἡ διὰ τῆς τῶν ὄντων γνώσεως καὶ τῶν ἀθανάτων φυτῶν, τῶν θείων ἐννοιῶν λέγω, θεωρουμένη ὡς ξύλον ζωῆς, ἐν τῇ νοερᾷ τοῦ νοὸς ἐργασία, πανταχοῦ καὶ ἐν πᾶσιν ὠφέλιμός ἐστιν, ὡς καθαρότητα καρδίας ἐργαζομένη.“

seiner Konzeption im 83. Kapitel, die deutlich die geistige Arbeit im geistigen Paradies und ihre Voraussetzungen thematisiert. Diese Feststellung ist wichtig für meine folgende Erörterung des Passus im Brief *An Gregorios IV*.

Der Terminus εὐσέβεια wird von Stethatos auch im Sinne der Frömmigkeit verwendet<sup>496</sup>. Wie ich schon dargestellt habe<sup>497</sup>, ist die εὐσέβεια als die Rechtgläubigkeit auch eine der Voraussetzungen seiner Hermeneutik. Der allgemeine Rahmen der Auseinandersetzung mit einem Gelehrten erlaubt m. E. anzunehmen, dass Stethatos hier mit dem Terminus auch parallel die Rechtgläubigkeit und nicht nur die Frömmigkeit oder die νοερά ἐργασία meint: Es kann sein, dass er nicht nur auf sinnliche Objekte der Sinne verweist, die der εὐσέβεια fremd sind, sondern auch auf andere nicht sinnliche Gegenstände der Vernunft, wie z. B. die Beschäftigung mit Irrtümern und philosophischen Lehren, die dem Dogma entgegengesetzt sind, und somit indirekt die Philosophen seiner Zeit angreift.

#### 3. 4. 4 Die Allegorie der Sinne

Stethatos führt auch ein Gleichnis an: wenn der Gläubige seine Sinne nicht auch außerhalb der Liturgie überwache, dann ähnele er Pferden und Maultieren, die, wenn sie an die Futterkrippe gebunden seien, ruhig seien und nur ihr Futter essen würden; wenn sie jedoch losgebunden würden, würden sie galoppieren und sich zügellos verhalten<sup>498</sup>.

Es gibt zwei Kapitel aus der *1. Zenturie*<sup>499</sup>, die ähnliche Konzeptionen anhand fast derselben Terminologie thematisieren, aus denen Stethatos im Brief *An Gregorios IV* höchstwahrscheinlich schöpft. In ihnen nimmt Stethatos eine Teilung der Sinne in höheren und niedrigeren vor. Zu den ersten gehören der Gesichtssinn<sup>500</sup> und das Gehör<sup>501</sup>; sie

<sup>496</sup> Siehe z. B. *Vita Symeonis* (Hausherr), 4, 5; 50, 17; *Über die Seele* (Darrouzès), 54, 6–7; 70, 1; 73, 1; 74, 1; 76, 2–3; *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 50, 5–6; 54, 5; 60, 19; *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 40, 1.

<sup>497</sup> Siehe 2. 4. 3. 2.

<sup>498</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 6, 10–17.

<sup>499</sup> *1. Zenturie*, 6, PG 120, 853C; 7, PG 120, 853C–D.

<sup>500</sup> Zur Mystik der Schau durch die sinnlichen Augen bei Stethatos und Symeon dem Neuen Theologen siehe Barber, „Icons“, S. 153–159.

<sup>501</sup> Adnès, „Garde des sens“, S. 117 spricht über eine Tradition der Anerkennung der besonderen Wichtigkeit des Gesichtssinnes und Gehörs, führt aber nichts weiter dazu an. Ein wichtiger diesbezüglicher Passus kommt aus der Abhandlung des Basileios von Ankyra *De vera virginitatis integritate*, PG 30, 13–15, 693C–704A: dort hierarchisiert Basileios diese zwei Sinne als die wichtigsten, die bewacht werden sollen, und lehrt über die negativen Wirkungen ihrer Vernachlässigung gegenüber den anderen Sinnen, ähnlich wie dies durch Stethatos beschrieben wird. Zu Symeon dem Neuen Theologen lässt sich ein Passus aus seiner 5. *ethischen Rede*, 224–286, anführen; Symeon lehrt über den Vorrang des Gesichtssinnes im Vergleich zum Gehör; diese Hierarchisierung erscheint allerdings in einem unterschiedlichen Kontext: Sie fungiert als Muster zur Veranschaulichung des Primates des geistigen Gesichtssinnes über das Gehör bei den mystischen Visionen und nicht im Zusammenhang mit dem Thema der Bewachung der Sinne. Siehe zu diesem Passus, Fraigneau-Julien, *Sens*, S. 141.

werden als „ἐμφιλόσοφοί τε καὶ ἡγεμονικώτεροι“ charakterisiert und stehen über den niedrigeren, dem Geschmack, dem Geruchssinn und dem Tastsinn, die als „ἄλογοι καὶ κτηνώδεις“ bezeichnet werden<sup>502</sup>. Um die niedrigeren Sinne würden sich die gefräßigsten und lüsternsten Tiere bemühen. Die Lösung der höheren Sinne von ihrem Felsen, der Enthaltbarkeit, habe einen Aufstand der Leidenschaften und die Beherrschung der Seele durch die tieferen Sinne zur Folge. Stethatos bedient sich dabei der Terminologie des Briefes *An Gregorios IV*: Fesseln, Lösung der Fesseln, Gras, zügelloser Sexualtrieb<sup>503</sup>. Im Passus im Brief *An Gregorios IV* werden freilich die Sinne im Allgemeinen durch die Tiere versinnbildlicht, es wird nämlich keine Unterscheidung zwischen höheren und niedrigeren Sinnen angeführt; aber ich denke, dass Stethatos dabei diese Teilung voraussetzt und einfach die Wirkung der Unterwerfung der höheren unter die niedrigeren Sinne beschreibt, wo die Seele vertieft wird.

Ich halte diese Feststellung für wichtig, nicht nur weil man dadurch die Quellen des Stethatos im angeführten Passus des Briefes *An Gregorios IV* auffinden kann: vielmehr ist so die Erläuterung der Gedanken des Stethatos über die Bewachung der Sinne im Brief besser zu verstehen. Die Bezeichnung des Gehörsinnes und des Gesichtssinnes als höhere und der drei anderen als niedrigere führt mich zur Annahme eines tieferen Zusammenhanges zwischen den Passus aus der *Zenturie* und dem Brief, und ihrer Verbindung mit der Problematik der Schau der Liturgie an sich: Die Pflicht des Gläubigen, die höheren Sinne zu bewachen, so dass keine Unterordnung unter die niedrigeren und die Leidenschaften folgt, hat zur Folge, dass das Verbot der Schau und des Hörens<sup>504</sup> der Liturgie unter einem besonderen Gesichtspunkt betrachtet werden muss. Unter den Konzeptionen der niptischen Theologie über die Sinne ließ sich das Verbot besser verstehen, wobei die Kanonistik eine sekundäre Rolle<sup>505</sup> spielen würde: Stethatos führt die Allegorie der Sinne an, um seine These über die Notwendigkeit der Bewachung auch außerhalb der Liturgie zu untermauern; aber die Bewachung der Sinne, von der die Allegorie spricht, betrifft auch das Thema Liturgie und Sinne: Wenn die Sinne ebenfalls während der Liturgie nicht bewacht werden, dann hat Stethatos kein Problem ihre Allegorie auch darauf anzuwenden. Bei diesem Verbot handelt es sich

<sup>502</sup> 1. Zenturie 7, PG 120, 853C–D.

<sup>503</sup> 1. Zenturie 6, PG 120, 853C: „Εἴωθε γὰρ πως ἡ τούτων ἀλογία τῶν τῆς ἐγκρατείας **λυθεῖσα δεσμῶν** [...] ὡς ἐν θανάσιμοις αὐταῖς ἐπιβόσκεσθαι **πόαις** [...] Οὐ γὰρ ἀνέχεται, καθ’ ὧν φυσικῶς ἔχει τὴν ὄρεξιν, **λυθεῖσα** τῶν **χαλινῶν**, τὴν μέθεξιν ἀποκρούσασθαι.“ 1. Zenturie, 7, PG 120, 853D: „δι’ ὅλης γὰρ ἡμέρας καὶ νυκτὸς, ἡ τροφῶν ἀπλήστως ἐμπορεῖται, ἡ **πρὸς τὰς ὀχείας ὁρμῇ**.“ Hervorhebung G. D. Siehe *An Gregorios IV* (Darrouzès), 6, 10–16: „τί διενηνόχαμεν ἵππων καὶ ἡμιόνων **δεδεμένων** ἐν φάτνῃ [...]; Ἐκεῖνα γάρ, ἕως μὲν ὑπὸ φάτνῃν **δεσμοῦνται** [...] ἐπὶ δὲ **λυθῶσιν** αὐτῆς τὰ **δεσμὰ** τυραννήσαντα κροαίνουσί τε κατὰ πεδίον καὶ **πόαις** καὶ ποταμοῖς ὠραῖζονται καὶ ἀκρατῶς **εἰς ὀχείας ὁρμῶσι**.“ Hervorhebung G. D.

<sup>504</sup> Wie ich schon dargestellt habe, wird das Hören mit der Schau der Liturgie vor allem in der Zeit des Stethatos am engsten zusammengebracht, siehe 3. 3. 2. 2.

<sup>505</sup> Zum Symbolismus der Kanonistik siehe *Bibelstellen und Kanonistik* in 3. 3. 1. 1; 3. 4. 5 und *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

nämlich unter anderem um eine Folge des Gesetzes zur Bewachung der höheren Sinne: Ihm zufolge soll der Gläubige sie nicht nur vor den Objekten der Außenwelt, sondern auch vor einem unwürdigen Sehen bzw. Hören schützen. In den angeführten Kapiteln befasst sich Stethatos zwar mit der Gefahr der Unterordnung der höheren Sinne unter die niedrigeren, aber seine Teilung der Sinne erläutert auch seine Strenge in Bezug auf das Verbot die Liturgie zu sehen und zu hören: Man soll seine höheren Sinne immer bewachen, und dies betrifft nicht nur die Niedrigkeit (Objekte der Außenwelt), sondern auch das Übermaß (Schau der Liturgie). Es geht hier um das fundamentale Prinzip der Einhaltung der Ordnung, das auch in seiner Hermeneutik vorkommt<sup>506</sup> und hier anhand der niptischen Theologie dargestellt wird. Dies könnte nicht nur die Schau, sondern auch die Aufstellung der Laien und der Mönche im Naos und die Annäherung zum Bema betreffen. Wenn allerdings die Lehre von der Vermeidung der Übermäßigkeit durch die Bewachung der Sinne in den Kapiteln nicht feststellbar ist, dann würde ich auch eine Anpassung der Lehre der Kapitel an die Bedürfnisse der Argumentation des Briefes im Sinne einer Erweiterung der Notwendigkeit der Bewachung der Sinne annehmen.

Stethatos spricht allerdings in seiner Allegorie von den Tieren nicht von einer vollkommenen Schließung der Sinne, weil sie eine eigene „Nahrung“ besitzen<sup>507</sup>. Damit ist etwas gemeint, was in der Liturgie stattfindet. Dies könnte zum Schluss führen, dass Stethatos die Schau der Liturgie erlaubt, was jedoch von mir als unstatthaft nachgewiesen wird<sup>508</sup>. Es handelt sich um das Thema der Herrschaft des vernünftigen Teiles des Menschen über den unvernünftigen, über das Stethatos oft berichtet<sup>509</sup>: Wenn der Gläubige seine Seelenkräfte den Ansprüchen der Spiritualität unterordnet, dann werde sein Leben durch die Sinne richtig geführt<sup>510</sup>; andernfalls werde er zu einem Knecht der Sinne<sup>511</sup>.

Ch. Barber<sup>512</sup> hat die Mystik der Schau durch die sinnlichen Augen bei Stethatos thematisiert, und kam zum Schluss, dass Stethatos über eine Vermeidung der Welt der Sinne lehrt, die als ein Übergang von der sinnlichen zur geistigen Schau verstanden wird. Diese Konzeption kann auch im Rahmen seines dreistufigen Schemas der geistigen Vervollkommnung festgestellt werden. Es handelt sich um eine Hierarchisie-

<sup>506</sup> Siehe dazu *Bibelstellen und Kanonistik und Kanonistik oder Mystik?* im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>507</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 6, 9–14: „τί διενηνόχαμεν ἵππων καὶ ἡμιόνων δεδεμένων ἐν φάτνῃ πρὸς γνῶσιν αὐτῆς τε καὶ τῶν ἐν αὐτῇ χορτασμάτων; Ἐκεῖνα γάρ, ἕως μὲν ὑπὸ φάτνην δεσμοῦνται, ἡσυχάζειν δοκοῦσι μόνων τῶν ἰδίων ἐμφορούμενα χορτασμάτων“. Hervorhebung G. D.

<sup>508</sup> Siehe 3. 3. 1. 2.

<sup>509</sup> Siehe z. B. *Über die Seele* (Darrouzès), Abschnitte 32–34.

<sup>510</sup> *A. a. O.*, 33, 8: „ἔχει διοικουμένην καλῶς τὴν αὐτοῦ ζωὴν ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων“.

<sup>511</sup> *A. a. O.*, 34, 6–8: „τότε παρὰ φύσιν κινούμενος οὐ λογικῶς, ἀλλ’ ἀλόγως ζῇ καὶ ταῖς αἰσθήσεσι παρ’ ἀξίαν δουλεύων, κάτω βλέπει ὡς τὰ τετράποδα“.

<sup>512</sup> Barber, „Icons“, S. 154–159, dort auch zu Symeon dem Neuen Theologen.



rung<sup>513</sup> und nicht um eine absolute Ablehnung der sinnlichen Schau: Letzere sei ein Teil des geistigen Wissens und müsse durch Reinigung und Einschränkung ihrer Aktivität<sup>514</sup> zu ihrem entsprechenden geistigen Sinn transformiert werden<sup>515</sup>. Die Folge dieses Vorganges seien die mystischen Offenbarungen.

Tiefer kann diese Lehre durch Heranziehung der Kapitel acht, neun und zehn aus der *1. Zenturie*<sup>516</sup> betrachtet werden, die nah zu den vorher angeführten Kapiteln sechs und sieben stehen und wahrscheinlich mit ihnen eine Einheit bilden. Sie berichten über die sinnlichen und geistigen Sinne<sup>517</sup> und die Art und Weise, wie die ersten zu den zweiten zu wenden sind<sup>518</sup>. Unter den geistigen Sinnen werden Funktionen der Seele angeführt, wie die geistige Schau des Lichtes des Lebens, die Erkenntnis der verborgenen Geheimnisse Gottes durch den geistigen Gesichtssinn<sup>519</sup>. Ich denke, dass Stethatos durch die allegorische Konzeption der eigenen Nahrung der Sinnesorgane nicht die

<sup>513</sup> A. a. O., S. 156, zieht 3. *Zenturie*, 40, PG 120, 972B–C heran, das über die Überlegenheit des Intelligiblen (νοούμενον) im Vergleich zum Sichtbaren (ὁρώμενον) lehrt. Stethatos verbindet dabei das νοούμενον mit der νοερά ἐργασία, die mit der Problematik der Schau der Liturgie zusammenhängt, siehe 3. 4. 5.

<sup>514</sup> Barber, „Icons“, S. 154, bezieht sich unter anderen auch auf 2. *Zenturie*, 70 PG 120, 933C–D, welches die Qualität beim liturgischen Gebet thematisiert. Sie definiert das Gebet als einen geistigen Vorgang, dessen Frucht die Tränen seien. In „Icons“, S. 159, untersucht Barber auch die 2. *Zenturie*, 45, PG 120, 920D–921A, die die Wichtigkeit und Wirkung der geistigen Tränen behandelt. Laut Barber beschränken die Tränen die Aktivität des Gesichtssinnes, zeigen seine begrenzte Kraft, reinigen die Augen und öffnen den Weg zur mystischen Schau. Die Idee der Begrenzung der Schau verbindet sich mithin mit der Problematik des liturgischen Verbotes; auch der Gedanke der Anerkennung der Begrenztheit des Gesichtssinnes hängt mit der Problematik der Epoche des Stethatos, vor allem mit der Hervorhebung der Kraft der Sinne und der Vernunft bei den Untersuchungen durch die Gelehrten, siehe 4. 2. 3.

<sup>515</sup> Barber, „Icons“, S. 158, thematisiert dabei 1. *Zenturie*, 10, PG 120, 856B–C; 11, 856C–D.

<sup>516</sup> 1. *Zenturie*, 8, PG 120, 853D–856A; 9, PG 120, 856A–B; 10, PG 120, 856B–C. Siehe dazu auch Flory, *Transforming*, S. 135, 220.

<sup>517</sup> Zu den geistigen Sinnen in der christlichen mystischen Literatur siehe Canevet, „Sens spirituel“, S. 598–617; Fraigneau-Julien, *Sens*, S. 36–43 (zu Origenes), 49–56 (zu Gregorios von Nyssa), 61–66 (zu Makarios dem Ägypter), 71–78 (zu Diadochos von Photike), 83–86, 88–90 (zu Maximos dem Bekenner), 93–95 (Zusammenfassung zu den fünf angeführten Autoren), 124–128, 136, 140–142 (zu Symeon dem Neuen Theologen). Zu Makarios siehe auch Schulze, „Sinne“. Siehe auch Gavriljuk, Coakley, *Senses*; Plested, „Senses“.

<sup>518</sup> Zu dieser Problematik im Allgemeinen siehe Canevet, a. a. O., S. 606–607. Zu Stethatos siehe Flory, *Transforming*, S. 220.

<sup>519</sup> 1. *Zenturie*, 8, PG 120, 853D–856A: „Ὁ τὰς ἐνεργείας τῶν ἐκτὸς αἰσθήσεων πρὸς τὰς ἐνδον τρέψας αἰσθήσεις, καὶ τὴν μὲν ὄρασιν, πρὸς τὸν ὁρῶντα νοῦν τὸ φῶς τῆς ζωῆς, ἐκπετάσας· τὴν δὲ ἀκοήν, πρὸς τὴν σύνεσιν τῆς ψυχῆς“; es folgen die Funktionen der anderen geistigen Sinne. 1. *Zenturie*, 9, PG 120, 856A: „Διὰ μὲν τοῦ ὁρῶντος νοός, τὸ φῶς τῆς ἐνθέου ζωῆς, τῶν κεκρυμμένων μυστηρίων τοῦ Θεοῦ τὴν γνῶσιν λαμβάνομεν“. Siehe auch *Über die Seele* (Darrouzès), Abschnitt 50.

Schau von für die Seele erbaulichen Objekten der Außenwelt<sup>520</sup>, sondern den Ersatz der Funktion der äußeren durch die entsprechende der inneren Sinne der Seele meint. Ähnliches meint er in seiner Schrift *Auf die Begrüßung durch die Hände*, wenn er über einen mystischen Sinn der interpretierten liturgischen Handlung lehrt, der durch die geistigen Augen empfangen wird<sup>521</sup>. Die Allegorie kann auch mit der Konzeption der νοερά ἐργασία verbunden werden, die von Stethatos manchmal als die Nahrung im Paradies angeführt und ebenso als eine rein innere seelische Funktion beschrieben wird<sup>522</sup>. Stethatos versucht mithin die Ideale der niptischen Theologie mit der Liturgik und ihrer Auslegung zu verbinden und sie zu vereinheitlichen.

Die Feststellung, dass Stethatos Konzeptionen aus den angeführten Kapiteln im erörterten Passus im Brief *An Gregorios IV* verwendet, könnte dann die Annahme erlauben, dass Stethatos diese Wendung der äußeren zu den inneren Sinnen mit der Schließung der Sinne meint, wo als Ziel die mystische Schau, ihre „Nahrung“, erstrebt wird.

### 3. 4. 5 Das „ἐντὸς ἡμῶν θυσιαστήριον“, Golitzins These und die νοερά ἐργασία

Stethatos führt eine Allegorese der Liturgie bei seiner Argumentation für die Ausweitung der Auslegung der Phrase ein, eine Liturgie in der Seele des Menschen: Als Altar wird das Herz dargestellt, wo statt der Liturgie die geistige Arbeit (νοερά ἐργασία) durchgeführt wird<sup>523</sup>. Wie bei der Liturgie im Tempel keine Ungläubigen, Katechumenen usw. eintreten dürfen, so sollen bei der νοερά ἐργασία auf den inneren Altar in der Seele<sup>524</sup> keine Leidenschaften eintreten, die mit den Tieren verglichen werden. Die Schließung der Sinne, die durch die allegorische Auslegung der Phrase befohlen wird, schütze das Herz davor, und dies betreffe das ganze Leben.

Die Konzeption des νοῦς und des Herzens als Zentrum der Seele in der Spiritualität ist weit verbreitet in der mystischen Literatur<sup>525</sup> und Stethatos wiederholt sie hier<sup>526</sup>. Ich möchte hierbei vor allem den Terminus des Altars thematisieren.

Golitzin hat die erwähnte Konzeption des Stethatos über das „ἐντὸς ἡμῶν θυσιαστήριον“ untersucht. Er verbindet sie mit den vorherigen kanonischen Ausführungen des Stethatos über das Verbot der Schau<sup>527</sup> und führt sie auf die Konzeption der Hierarchie des Stethatos zurück: Nach Golitzin plädierte Stethatos vor allem in der Schrift *Über die Hierarchie* für eine Auffassung der kirchlichen Hierarchie, die sie als eine

<sup>520</sup> Zu einer solchen Konzeption im Thema der Bewachung der Sinne siehe Adnès, „Garde des sens“, S. 120.

<sup>521</sup> *Auf die Begrüßung durch die Hände* (Darrouzès), 6, 5. Zu den geistigen Augen siehe auch *Synthesis* (Michel), 1, 1–2.

<sup>522</sup> Siehe dazu 3. 4. 5.

<sup>523</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 6, 6–10.

<sup>524</sup> A. a. O., 6, 9: „τὸ ἐντὸς ἡμῶν θυσιαστήριον“.

<sup>525</sup> Siehe dazu Solignac, «NOYΣ» et «MENS», S. 461–463.

<sup>526</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 6, 3–6.

<sup>527</sup> Golitzin bezieht sich vor allem auf *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3.

Abbildung der seligen Seele des Heiligen und der eschatologischen Liturgie im Himmel darstellt, die durch die Ränge der Heiligen zelebriert wird. Die Kirche der Seele ist auch eine Abbildung der zwei anderen; sie fallen darin zusammen. Es gebe nämlich drei Kirchen, drei Liturgien und somit drei Altäre: des Himmels, der Seele und der Erde<sup>528</sup>; Letztere ist von wesentlicher Wichtigkeit, denn sie fungiere durch ihre Materialität als unentbehrliches Symbol, als Vermittler und absoluter Wegweiser zu den zwei anderen<sup>529</sup>. Stethatos wolle in der Schrift *Über die Hierarchie* vor allem die eschatologische Liturgie des Himmels und der Seele des Heiligen darstellen. Bei der Phrase „ἐν τὸς ἡμῶν θυσιαστήριον“ im Brief *An Gregorios IV* setzt Stethatos genau die erwähnte Liturgie in der Seele des Heiligen voraus. Golitzin behauptet, dass diese Konzeption der Hierarchie, die sich bei Stethatos auf den Begriff des Menschen als Mikrokosmos<sup>530</sup> und der Kirche als Makrokosmos gründet<sup>531</sup>, fast identisch mit der Symeons und des Pseudo-Areopagites sei. Er nimmt ihre Wurzeln in der ägyptisch-syrisch-mesopotamischen asketischen Literatur der vierten und fünften Jahrhunderte, vor allem bei Euagrios und Makarios, an<sup>532</sup>.

Der Terminus „τὸ ἐν τὸς ἡμῶν θυσιαστήριον“ kommt in der Patristik und in der christlichen Literatur der byzantinischen Zeit jedoch meines Wissens wörtlich nicht vor. Stethatos selbst bedient sich seiner nur einmal im angeführten Passus. In seiner

<sup>528</sup> Golitzin, „Anarchy“, S. 134, 144–145, 147, 150.

<sup>529</sup> A. a. O., S. 150–152, wo jedoch auf die Schriften des Symeons Neuen Theologen Bezug genommen wird.

<sup>530</sup> Uthemann, „Microcosm“, S. 1370: „The world in miniature. In patristic literature man is described as a microcosm in that he possesses in himself all the elements of the macrocosm; a unity of visible and invisible components, of body and soul. The latter is conceived as the essence ‘lying on the borders’ (*methorios*) between the spiritual and the material, which serves as the mediator of a natural synthesis (Maximos the Confessor) and as ‘the bond (*syndesmos*) of the entire creation’ (Kosmas Indikopleustes). Created by God, man is like the world, ‘a miniature world within the larger one’ (John of Damascus [...])“. Zu dieser Konzeption bei Symeon dem Neuen Theologen siehe Alfeyev, *Symeon*, S. 179.

<sup>531</sup> Golitzin, „Anarchy“, S. 143–144, nimmt Bezug auf Passus aus *Über die Seele* und *Über das Paradies* des Stethatos, wo die Seele des Menschen als eine zweite, erheblich größere Welt und ein zweites, geistiges Paradies im Vergleich zu der sichtbaren Welt und dem sinnlichen Paradies dargestellt wird. Er nimmt als Quellen der Vorstellung des Mikrokosmos nicht nur Ioannes Damaskenos und Gregorios Nazianzenos an, wie dies von Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 88–89, Anm. 1, behauptet wird, sondern auch und vielmehr Symeon den Neuen Theologen und Pseudo-Areopagites, a. a. O., S. 145–149. Die Kirche im Himmel und ihrer Hierarchie als die himmlische Liturgie wird dabei auch als eine zweite, neue Schöpfung und Welt betrachtet, als zweiter, größerer Kosmos.

<sup>532</sup> Golitzin, „Anarchy“, S. 152–173; siehe zur Konzeption der drei Kirchen, des inneren Heiligtums, des inneren Altars und ihrer Quellen auch ders., „Angels“, S. 144–147, 149. Er nimmt an, dass diese Autoren durch alttestamentliche Pseudepigraphen beeinflusst waren, siehe zu den Pseudepigraphen a. a. O., S. 126–131; Letztere habe er vielleicht Stethatos selbst gelesen, a. a. O., S. 141. Golitzin nimmt dabei Bezug auch auf 3. *Zenturie*, 16, siehe dazu *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

Abhandlung *Über die Hierarchie* spricht er niemals vom Altar und der Hierarchie der Seele des Heiligen. Er verwendet allerdings die Konzeption des Altars des Himmels in einigen Passus anderer Werke<sup>533</sup>, im Sinne von Golitzin. Es gibt nämlich keine direkte Verbindung zwischen dem Altar der Seele und des Himmels in den Werken des Stethatos und somit auch nicht in seiner Schrift *Über die Hierarchie*. Es existiert auch kein Passus, der die geistigen Vorstellungen des Altars mit der geistigen Hierarchie explizit verbindet; man kann sie natürlich daraus erschließen, dass die geistige Zelebration auf dem Altar sie voraussetzt. Ich denke zudem, dass die Konzeption des Mikrokosmos, das wichtigste Bindeglied aller Konzeptionen der Hierarchie nach Golitzin, nicht ausreicht, um diese direkte Verbindung zu untermauern. Es wird dabei nur vom geistigen Paradies und nicht von der Liturgie des Himmels und der Seele gesprochen, wodurch ich nur eine indirekte Beziehung zwischen der zwei „Liturgien“ feststellen kann. Stethatos verbindet allerdings den Altar der Seele mit dem der *kirchlichen* Hierarchie indirekt im Brief *An Gregorios IV*, aber ich werde mich erst später darauf beziehen.

Es gibt allerdings das 16. Kapitel in der 3. *Zenturie* des Stethatos, das die Verbindung zwischen der Liturgie des Himmels und der geistigen Arbeit der Seele konstituiert, das auch durch Golitzin<sup>534</sup> thematisiert wurde. Dabei erscheint der Terminus θυσιαστήριον nur in Bezug auf den Himmel, aber ich denke, dass die Anführung der Konzeption der mystischen Zelebration in der Seele dies auch in der Seele voraussetzt. Vielleicht kann man eine Zelebration zwar in der Seele, durch die sie mit dem Altar des Himmels verbunden wird, und somit keinen Altar in der Seele annehmen. Auf jeden Fall würde ich jedoch eine Annäherung der Konzeptionen des 16. Kapitels zu den Ausführungen Golitzins feststellen.

Stethatos lehrt dort, dass der Empfang der Gaben Gottes ohne die Vereinheitlichung der Seelenkräfte unmöglich sei; dies habe die Wirkung, dass man vom mystischen Zelebrieren des Altars im Himmel entfernt bleibe. Dieses Zelebrieren finde im Geist des Menschen durch die geistige Arbeit (νοερά ἐργασία<sup>535</sup>) statt. Dabei bringe er im Altar

<sup>533</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 32, 11–12; *An Gregorios I* (Darrouzès), 11, 12–13.

<sup>534</sup> Golitzin, „Angels“, S. 136–137. Dabei untersucht er das 16. Kapitel nicht im Rahmen der Diskussion über die Hierarchie, sondern bezüglich seiner Annahme der Verinnerlichung der mystischen Offenbarungen durch Stethatos, Symeon den Neuen Theologen und Pseudo-Areopagites, welche in alttestamentlichen Pseudepigraphen vorkommen. Dabei thematisiert er auch kurz die Idee des inneren Altars bei Stethatos; siehe *ebd.* und Anm. 36 zu den Passus des Stethatos mit dieser Konzeption, der Konzeption des inneren Heiligtums oder mit der allgemeineren Idee des Tempels in der Seele. A. a. O., S. 137 und Anm. 37, führt er auch Passus des Stethatos bezüglich der Konzeption des Konzelebrierens mit den Engeln im Himmel, das im 16. Kapitel vorkommt. Siehe den ganzen Beitrag zu den Quellen des Stethatos in Bezug auf seine Offenbarungen in der Seele und insbesondere das Gedankengut des angeführten Kapitels.

<sup>535</sup> 3. *Zenturie*, 16, PG 120, 961A–B: „[wir sind entfernt von] τῆς μυστικῆς ἱερουργίας τοῦ ἐπουρανίου θυσιαστηρίου τῆς κατὰ τὴν νοεράν τελουμένης τοῦ νοὸς ἐργασίας“.

des Himmels die Sakramente dieses mystischen Zelebrierens dar<sup>536</sup>. Es handelt sich um einen dreistufigen Vorgang (Reinigung, Empfang der Gaben, Zelebration), der uns an die drei Stufen des Euagrios erinnert (πρακτικὴ φιλοσοφία, φυσικὴ θεωρία, μυστικὴ θεολογία), die durch Stethatos systematisch gelehrt werden. Das Zelebrieren der Sakramente der kirchlichen Hierarchie ist dabei ein Symbol der inneren Tätigkeit des Gereinigten, der sich dem Altar des Himmels nähern kann.

Ich halte die Bezugnahme auf die νοερά ἐργασία in diesem Kapitel für wichtig, denn im Passus im Brief *An Gregorios IV* wird dieselbe Konzeption bezüglich des inneren Altares angeführt; Golitzin thematisiert dieses Element nicht. Stethatos führt in seinem Brief nicht nur den Terminus „Altar im Inneren des Menschen“ auf, sondern erläutert ihn auch durch die Konzeption der geistigen Arbeit: „εἰς τὸ ἐντὸς ἡμῶν θυσιαστήριον τοῦ Θεοῦ τῆς νοερᾶς ἐργασίας“<sup>537</sup>. Das 16. Kapitel ist somit ein wesentliches Hilfsmittel, um den Terminus νοερά ἐργασία und seinen Zusammenhang zum ἐντὸς ἡμῶν θυσιαστήριον im bestimmten Rahmen des Briefes *An Gregorios IV* zu verstehen.

Die Bezugnahme in beiden Passus auf die geistige Arbeit verweist auf eine weitere Problematik, die für Stethatos grundlegend ist, und die er mittelbar in seinem Brief darstellen will. Obwohl Golitzin sie nicht thematisiert, ist sie m. E. von wesentlicher Bedeutung, um den Begriff des inneren Altares und des Zelebrierens darauf deutlicher nachzuvollziehen. Ich versuche im Folgenden die Konzeption des Stethatos über die νοερά ἐργασία auszuführen und zu erklären.

Der Terminus νοερά ἐργασία ist von wesentlicher Bedeutung in der Spiritualität des Stethatos. Sie wird dargestellt als: a) eine Form eines (höheren) Gebets<sup>538</sup>, b) eine höhere Arbeit im Vergleich zur körperlichen Askese<sup>539</sup>, c) die geistige Nahrung oder Kultivierung der Pflanzen oder des Baumes des Lebens im geistigen Paradies der Seele<sup>540</sup>, der Welt<sup>541</sup>, oder der praktischen Philosophie<sup>542</sup>, d) als Meditatio<sup>543</sup> (μελέτη<sup>544</sup>), e)

<sup>536</sup> A. a. O., 961B. Zum 16. Kapitel siehe auch Tsames, *Τελείωσις*, S. 115. Tsames betrachtet die dortigen Sinnbilder der mystischen ἱερωσύνη des Stethatos als eine Versinnbildlichung der Stufe der μυστικὴ θεολογία, wo der Mensch durch die Vergöttlichung transformiert werde.

<sup>537</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 6, 9–10, Hervorhebung G. D.

<sup>538</sup> 1. Zenturie, 94, PG 120, 896B–C; 2. Zenturie, 74, PG 120, 936C–D. Zum Gebet bei Niketas Stethatos siehe Diamantopoulos, „Gebet“, S. 37–54.

<sup>539</sup> 2. Zenturie, 98, PG 120, 949C–952A; 3. Zenturie, 40, PG 120, 972B–C; 69, PG 120, 989D–992A.

<sup>540</sup> 2. Zenturie, 83, PG 120, 940D–941A; 3. Zenturie, 38, PG 120, 969C–972A; 39, PG 120, 972A–B; *Über die Seele* (Darrouzès), Abschnitt 51. Die Kultivierung der Pflanzen des Paradieses ist schon in Gregorios Nazianzenos, *In Theophania*, 12, PG 36, 324B, oder derselbe *In sanctum Pascha*, 8, PG 36, 632C, ohne Anführung der νοερά ἐργασία belegt. Stethatos schöpft die Konzeption daraus und bearbeitet sie.

<sup>541</sup> Siehe in *Über das Paradies* den Abschnitt 13, wo von der Arbeit der Beschauung der Pflanzen geredet wird. Er betrifft die νοερά ἐργασία m. E., obwohl das Adjektiv νοερά nicht vorkommt.

<sup>542</sup> A. a. O., 34, 1–5; 51, 1–10.

als die geistige Arbeit im Allgemeinen des Mönches in seiner Zelle<sup>545</sup>. Bei Stethatos kommt auch der Terminus πνευματικὴ ἐργασία vor<sup>546</sup>. In einigen Passus wird sie indirekt mit der Lehre über die φυσικὴ θεωρία im Paradies verbunden, weil sie entweder hierarchisch nach der Askese/praktischen Philosophie, der ersten Stufe der geistigen Vervollkommenung<sup>547</sup>, oder als Mittel zur φυσικὴ θεωρία angeführt wird<sup>548</sup>. Diese Beschauung gilt, wie ich dargestellt habe<sup>549</sup>, für die nicht Gereinigten als verboten. Sie wird allerdings mit der Pneumatologie verbunden und ausdrücklich als Voraussetzung der anagogischen Interpretation erklärt<sup>550</sup>, die ihrerseits ebenso mit der Konzeption der φυσικὴ θεωρία zusammenhängt.

Der Terminus νοερὰ ἐργασία ist in der Patristik<sup>551</sup> schon belegt. Ungefähr in der Zeit des Stethatos wird er von Symeon dem Neuen Theologen<sup>552</sup> und in der *Regula* des

<sup>543</sup> Cross, Livingstone, *Dictionary*, S. 1072: „meditation (μελέτη, meditatio) has been used in a variety of different senses in the Christian tradition: [...] (2) keeping various religious truths or inspirational thoughts in mind during the day [...] (3) thinking about things, whether the emphasis is on intellectual rigour, acuteness of perception or devotional fervour (the object of such meditation might be Scripture, doctrine, life, the world, or almost anything); (4) the application of the mind and often the imagination to the truths of the faith and esp. to episodes in the life of Christ, with a view to stirring an intense affective response“. Siehe auch Burton-Christie, *Desert*, S. 122–129 (Meditation als lautliche Rezitation von Bibelstellen); Bestul, „Meditatio“, zu den lateinsprachigen Kirchenvätern und Autoren der Spätantike und des Mittelalters.

<sup>544</sup> *An Niketas Synkellos I* (Darrouzès), S. 57, Zeilen 15–16, wo auch die Pneumatologie damit verbunden wird. Im Passus des Zusatzes in der Schrift *Über das Paradies* (Chrestu), S. 157–158, führt der Autor eine präzisere Definition der geistigen Arbeit im Paradies an, die sich der Konzeption der Meditatio und der φυσικὴ θεωρία nähert: „Καὶ ἐργάζεσθαι μὲν ἐδόθη νόμος αὐτῷ τὴν νοερὰν τοῦ νοὸς ἐργασίαν· οἷον τὸ εἰδέναι τίς ἢ τῶν ὅλων κατασκευή, τίς ὁ πάντα παραγαγών, τίνες οἱ λόγοι τῶν ὄντων, τίς ἢ φύσις αὐτῶν, τίς ἢ κίνησις, πόθεν καὶ ἐκ τίνος καὶ πῶς ἐπλάσθη, ἐξ οὐκ ὄντων ἄρα ἢ ἐξ ὑποκειμένων.“ Die in Bezug auf die Pflanzen des Paradieses vorher angeführten Passus nähern sich dieser Konzeption, vor allem wenn die Konzeption der Pflanzen als die oder mit den göttlichen Gedanken („τῶν ἀθανάτων φυτῶν, τῶν θεῶν ἐννοιῶν λέγω“; „τῶν θεῶν ἐννοιῶν τὰ φυτὰ“) in ihnen vorkommt, siehe z. B. die schon angeführten Passus: 2. Zenturie, 83, PG 120, 941A; *Über die Seele* (Darrouzès), Abschnitt 51; *Über das Paradies* (Darrouzès), Abschnitt 13.

<sup>545</sup> *Hypotyposis*, 9, 12, 16, 374.

<sup>546</sup> A. a. O., 8, 374.

<sup>547</sup> 2. Zenturie, 83, PG 120, 940D–941A; 98, PG 120, 949C–952.

<sup>548</sup> 3. Zenturie, 43, PG 120, 973B–C.

<sup>549</sup> Siehe *Die verbotene φυσικὴ θεωρία und ὁλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>550</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 13–14.

<sup>551</sup> Markos Asketes, *De paenitentia*, 7; Ioannes Sinaïtes, *Scala paradisi*, 4, PG 88, 685C; Ioannes Damaskenos, *Vita Barlaam et Joasaph*, 38, 98. Es gibt auch das unedierte *Περὶ ἐργασίας νοός*, eine Sammlung aus Texten der Kirchenväter Ps.-Markos Asketes und Ephraem Graecus, das in den meisten Handschriften Neilos von Ankyra zugeschrieben wird, siehe dazu De Ridder, „Elias“, S. 220–221.

Christodulos von Patmos<sup>553</sup> verwendet; der Terminus wird durch Symeon den Neuen Theologen<sup>554</sup> und Elias Ekdikos<sup>555</sup> auch als πνευματικὴ ἐργασία paraphrasiert. Dabei kommen die Bedeutungen der höheren, geistigen Askese und des Gebetes vor, wie dies auch bei Stethatos dargestellt wird. Allerdings benutzt Stethatos den Terminus öfter als aller anderen Autoren und, wie dargestellt, mit mehreren Bedeutungen: Die angeführte Konzeption der Arbeit im Paradies, die Verbindung mit der φυσικὴ θεωρία und die Einbettung des Terminus in eine hermeneutische Diskussion ist zum ersten Mal in der patristischen und byzantinischen Literatur belegt; dies betrifft nicht nur die Tatsache, dass Stethatos ihn im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Gregorios um die richtige Interpretation verwendet, sondern auch vielmehr seine Darstellung durch Stethatos als eine fundamentale Voraussetzung der Auslegung an sich<sup>556</sup>. Dasselbe gilt für die Verbindung des Terminus mit der Konzeption des Altars der Seele.

In den angeführten Passus des Stethatos mit der Allegorie des Paradieses und der φυσικὴ θεωρία erscheint die Askese als eine wesentliche Voraussetzung der νοερὰ ἐργασία. Diese Voraussetzung wird auch im 16. Kapitel gelehrt: Absolute Bedingung der νοερὰ ἐργασία, als μυστικὴ ἱερουργία im Altar des Himmels und der Seele gemeint, sei die Reinigung und die Vereinheitlichung der Seele<sup>557</sup>. Somit würde ich diese Passus

<sup>552</sup> 28. *Hymnus*, Überschrift. Der Terminus kommt im Text des *Hymnus* nicht vor. Die Überschriften der *Hymnen* sind allerdings Stethatos zuzuschreiben, siehe Aphentulidu, „Ὑμνοι“, S. 128–132. Siehe auch 58. *Hymnus*, 355: Symeon spricht dabei von der geistigen und verborgenen Arbeit („νοερᾶς καὶ κρυπτῆς ἐργασίας“), die auf die entsprechenden Konzeptionen des Stethatos verweisen. Siehe auch *1. Zenturie*, 95.

<sup>553</sup> *Regula*, S. 76, 23. Der Terminus wird hier im Rahmen der Aufgaben der Einsiedler angeführt, die trotz ihres einsamen Lebens vom Kloster und Abt abhängig bleiben sollen.

<sup>554</sup> 4. *Katechese*, 342–344. Symeon verbindet den Terminus mit der Einhaltung der Gebote. Siehe dazu Völker, *Praxis*, S. 233. Völker nennt das ganze dritte Kapitel, das die Tugendlehre Symeons thematisiert, „die ἐργασία πνευματικὴ“, und versteht somit den Terminus unter dieser Thematik, siehe *a. a. O.*, S. 233–288.

<sup>555</sup> Siehe z. B. Elias Ekdikos, *Anthologium*, 86, PG 127, 1144C; wo der Terminus πνευματικὴ ἐργασία im Rahmen der Problematik der höheren Arbeit auftaucht. Das Werk wird trotz anderer Vorschläge der Autorschaft Elias Ekdikos zugeschrieben und ans Ende des elften oder den Anfang des zwölften Jahrhunderts datiert, siehe De Ridder, „Elias“, S. 215, 217. Die kritische Edition des *Anthologion* durch dieselbe, *The Fruitful Vineyard of Prayer. A Critical Edition of the Anthologion gnomicum by Elias Ekdikos (CPG 7716)*, Dissertation, Leuven, 2015, war mir nicht zugänglich.

<sup>556</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 12–15: „τοῖς δὲ γε λοιποῖς, οἷς λόγος οὐδεὶς τῶν θείων πραγμάτων ἐστὶ καὶ πόνος ἢ σπουδὴ οὐκ ἐγένετο εἰς τὴν νοερὰν ἐργασίαν τοῦ Πνεύματος, πλεον τῶν ὁρωμένων φαντασθῆναι μὴ δυναμένοις, μωρία ἔσται [seine Auslegung des Berichtes über das Paradies] ἀναγινωσκομένη“.

<sup>557</sup> 3. *Zenturie*, 16, PG 120, 961A–B: „Μέχρις ἂν πρὸς ἑαυτὴν ἡ φύσις τῶν ἐν ἡμῖν δυνάμεων ἀτάκτως ἔχη, καὶ εἰς πολλὰς ἐτερότητας διασκίδνεται [...] πόρρω που καὶ τῆς μυστικῆς ἱερουργίας τοῦ ἐπουρανίου θυσιαστηρίου τῆς κατὰ τὴν νοερὰν τελουμένης τοῦ νοὸς ἐργασίας ἰστάμεθα. Ἐπὶ δὲ διὰ πολλῆς σπουδῆς τῶν ἱερῶν ἀγώνων τῆς προσύλου κακίας ἐκκαθαρθῶμεν, καὶ εἰς ἓν τὰς ἐτερότητας ἡμῶν διὰ τῆς τοῦ Πνεύματος δυνάμεως ἐπισυνάξωμεν, τηνικαῦτα [...] τὰ θεῖα μυστήρια τῆς μυστικῆς τοῦ νοὸς ἱερουργίας εἰς τὸ

als zu einer Gruppe von gemeinsamen Konzeptionen gehörend betrachten, vor allem wenn man zudem die mystische Schau des 16. Kapitels<sup>558</sup> und die φυσικὴ θεωρία der anderen Passus als eine gemeinsame Basis zwischen ihnen betrachtet. Ich denke, dass das Reinheitsprinzip und die Schau die wichtigsten Bezugspunkte zum Verständnis der Konzeption der νοερά ἐργασία und somit des ἐντὸς ἡμῶν θυσιαστήριον im Brief *An Gregorios IV* sind. Die oben angeführten Konzeptionen der Reinheit des Herzens verweisen m. E. genau darauf: Sie machen die Bedingungen der νοερά ἐργασία aus. Die letzte besteht allerdings in etwas Verschiedenem.

Wie ich oben aufgeführt habe, besteht die Zelebration dieses Sakramentes darin, dass der mystische Zelebrant die Gaben Gottes, d. h. die mystischen Erfahrungen in seiner Seele, auf dem Altar des Himmels darbringt. Ich sehe mithin eine engere Beziehung zwischen Altar und geistiger Arbeit oder Zelebration als zwischen Altar und Hierarchie. Eine Unterscheidung zwischen Bischof, Priester und Diakon ist nicht erforderlich. Das 16. Kapitel dient als Bindeglied, um die Konzeptionen der νοερά ἐργασία, des ἐντὸς ἡμῶν θυσιαστήριον und der darauf zelebrierten mystischen Liturgie von mystischen Priestern zu verbinden.

Stethatos spricht bei seiner Beschreibung der mystischen Zelebration auch von den Mysten der Geheimnisse Gottes: „ἐπόπται [...] τῶν ἀθανάτων μυστηρίων αὐτοῦ.“<sup>559</sup> Das Element der mystischen Schau, das im 16. Kapitel als Teil die νοερά ἐργασία dargestellt wird, spielt in der Argumentation des Stethatos eine sehr wichtige Rolle, denn es ist genau die Problematik der Schau der Geheimnisse Gottes, die in der Zeit des Stethatos kontrovers diskutiert wird<sup>560</sup>. Es gewährleistet den umfangreichen Rahmen, um die Termini ἐντὸς ἡμῶν θυσιαστήριον, νοερά ἐργασία im Brief des Stethatos zu begreifen. Νοερά ἐργασία bedeutet mithin darin eine innere mystische Zelebration und Schau, die den Gereinigten zugänglich ist. Stethatos zielt hauptsächlich darauf, die Mystiker als die echten Mysten über diese Mysterien durch die νοερά ἐργασία zu verteidigen. Ich werde im Folgenden die Wichtigkeit dieser Feststellung ausführen.

Wie angeführt, verbinden viele der anderen Passus zudem den Terminus der νοερά ἐργασία mit den Allegoresen des Paradieses und mit der φυσικὴ θεωρία, die allerdings den Unwürdigen nicht zugänglich werden darf; ich denke, dass Stethatos auch in seinem Brief bei der Verwendung des Terminus νοερά ἐργασία auf diese zwei Konzeptionen anspielt. Es darf nicht vergessen werden, dass der Brief eine Antwort auf die Kritik des Gregorios an seiner allegorischen Interpretation des Paradieses ist, wo Stethatos das Verbot der Schau der menschlichen Natur im Paradies, des Baumes der Erkenntnis, allegorisch lehrte: Somit muss der Passus über die νοερά ἐργασία im Brief auch im Rahmen der Allegorese des Paradieses erläutert werden.

---

ὑπερουράνιον, καὶ νοερὸν τοῦ Θεοῦ θυσιαστήριον, ἀξίως τῷ λόγῳ καὶ Θεῷ ἀναφέρομεν [...]“.

<sup>558</sup> Mehr dazu im Folgenden.

<sup>559</sup> 3. Zenturie, 16, PG 120, 961B.

<sup>560</sup> Siehe mehr dazu in *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.



Die Bezugnahme auf die φυσικὴ θεωρία gewährleistet der Konzeption der νοερὰ ἐργασία nicht nur den angeführten Gedanken der Askese als ihre Voraussetzung, sondern vielmehr das Arkanprinzip, das auch in der Schrift *Über das Paradies* thematisiert wurde und den Anlass der Korrespondenz gab. Stethatos wählte m. E. den Terminus νοερὰ ἐργασία in seinem Brief bewusst unter anderem dazu aus, um genau diese Anspielung zu erreichen. Dieses Prinzip ist wichtig für einige Gedanken, welche die Problematik der Zeit des Stethatos betreffen und ich im Folgenden äußern werde. Die νοερὰ ἐργασία als φυσικὴ θεωρία hilft uns ebenso besser zu verstehen, was Stethatos mit dem ἐντὸς ἡμῶν θυσιαστήριον meint.

Stethatos beobachtet mithin in seinem Brief die νοερὰ ἐργασία nicht nur als mystisches Sakrament, das nur von gereinigten mystischen Priestern als Schau und Darbringung zelebriert werden soll<sup>561</sup>, sondern auch als eine φυσικὴ θεωρία im geistigen Paradies der Seele, die nur denselben Fortgeschrittenen zugänglich sein darf und den anderen explizit verboten ist<sup>562</sup>. Die Bewachung der Sinne spielt dabei eine fundamentale Rolle. Daraus ergeben sich vier wichtige Elemente dieser Konzeption, die mystisch gemeint sind: Reinheit, Bewachung, Schau und Darbringung.

Ich meine außerdem, dass der Terminus ἐντὸς ἡμῶν θυσιαστήριον sich bei der Argumentation des Stethatos im hier erörterten Passus des Briefes *An Gregorios IV* mehr der Konzeption des *inneren Opfers* und sekundär der Hierarchie nähert<sup>563</sup>. Diese Konzeption gründet sich B. Bobrinskoy zufolge auf den Vorstellungen der Propheten über das innere Opfer. Die Propheten befürworteten sie zur Überwindung des Formalismus im alttestamentlichen Kult, und sie wurde von Christus vollgezogen, dessen Aufopferung als das einzige akzeptable Opfer durch den Gott-Vater gilt. Wirkung dieser Vorstellung ist die Ausdehnung der Konzeption des Opfers und des Priestertums auf alle Bereiche des Lebens<sup>564</sup>. In diesem Sinne akzeptiert Gott das innere Opfer des Gläubigen, das in seiner Askese, seinem Gebet und seiner Weihung besteht, die ihn zu einem anderen eucharistischen Opfer wandeln<sup>565</sup>.

Ich denke, dass im Denken des Stethatos eher diese Konzeption herrscht, weil er vor allem die geistige Arbeit während des ganzen Lebens hervorheben will. Die vorherigen kanonistischen und ekklesiologischen Ausführungen des Stethatos über die Ordination und die Aufstellung der Laien als Voraussetzung der Schau dienen sicher als

<sup>561</sup> 3. Zenturie, 16, PG 120, 961A–B.

<sup>562</sup> Siehe oben die Passus zur Konzeption der νοερὰ ἐργασία bei Stethatos.

<sup>563</sup> Siehe zu dieser Konzeption und zu den im Folgenden angeführten Gedanken: Bobrinskoy, *Liturgies orientales*, unter 3.: *Le sacrifice interieur*, S. 922–923.

<sup>564</sup> A. a. O., S. 922: „On comprend ainsi l’extension du thème sacrificiel et sacerdotal [...] à toutes les dimensions de la vie chrétienne.“

<sup>565</sup> Siehe A. a. O., S. 922–923, wo Passus aus Irenäus, Origenes, Ioannes Chrysostomos und Ephräm dem Syrer angeführt werden.

Vorbild des inneren Altars<sup>566</sup>, und man kann somit die These Golitzins über die kirchliche Hierarchie als ein Bild der Hierarchie der Seele akzeptieren. Ich denke jedoch, dass das hauptsächliche Thema des Stethatos bei seiner Verwendung des Terminus τὸ ἐντὸς ἡμῶν θυσιαστήριον die νοερά ἐργασία als φυσικὴ θεωρία, als mystische Schau und Darbringung, ihre Bewachung und die Verbreitung ihrer Anwendung überall ist. Die angeführte Konzeption des inneren Opfers, die nach Bobrinskoy auf alle Dimensionen des Lebens angewendet werden kann, und nicht die der Hierarchie dient außerdem als Basis, um die grundlegende These des Stethatos besser zu verstehen, dass der Sinn der liturgischen Phrase das ganze Leben betrifft.

Diese Konzeptionen werden allerdings im Rahmen einer Auseinandersetzung um die richtige *Interpretation* einer liturgischen Phrase ausgeführt, was von Golitzin nur kurz erwähnt wird. Stethatos will hauptsächlich seine Auslegung der liturgischen Phrase untermauern. Ein Kernpunkt dieser Auslegung ist der Gedanke der Ausweitung der Bewachung der Sinne auf das ganze Leben. Er bedient sich zu diesem Zweck des Sinnbilds des Altares der Seele. Er hebt in diesem Symbol primär die Konzeption der νοερά ἐργασία im angeführten Sinne hervor. Der Gedanke des inneren Altars hilft ihm dazu, die Notwendigkeit der Bewachung der Sinne zu veranschaulichen. Wie der sinnliche Altar bewacht werden muss, so soll es im inneren Altar der Seele geschehen. Ohne dieses Symbol wären die Bewachung der Sinne und mithin die geistige Arbeit außerhalb der Liturgie sinnlos. Somit wäre auch seine Interpretation der Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ als das ganze Leben betreffend unbegründet<sup>567</sup>. Die geistige Arbeit als Schau von Mysterien gewinnt dabei allerdings m. E. an Bedeutung, denn Gegenstand der Bewachung ist eher die geistige Arbeit und weniger der Altar. Der Altar ist ein Mittel dazu; ohne „Liturgie“ gewinnt der Gläubige nichts. Ich stelle nämlich wie beim angeführten Thema der Bewachung der Sinne auch beim besonderen Thema des inneren Altars seine Verwendung zugunsten der Interpretation der liturgischen Phrase und nicht seine Hervorhebung fest.

Das angeführte 16. Kapitel könnte die Annahme der Instrumentalisierung der niptischen Theologie nicht nur in Bezug auf die Breite der Anwendung der Interpretation, sondern auch auf die Interpretation der Phrase als ein *Verbot der Schau* der Liturgie unterstützen: Stethatos lehrt ausdrücklich dabei, dass das mystische Zelebrieren, die geistige Arbeit, deswegen durch die gereinigten Gläubigen dargebracht werden kann, weil sie „ἐπόπται καὶ ἱερεῖς τῶν ἀθανάτων μυστηρίων αὐτοῦ“<sup>568</sup> sind. Diese Eigenschaft ermächtigt sie zur Zelebration. Stethatos führt somit das kritische Thema der Schau der

---

<sup>566</sup> Wie nur ordinierte Gläubige sich dem Altar der kirchlichen Hierarchie nähern, ihn sehen und darauf zelebrieren dürfen, so dürfen nur heilige Menschen, als mystische Priester betrachtet, die mystische Liturgie im Altar der Seele sehen und zelebrieren.

<sup>567</sup> Man könnte freilich auch schließen, dass ohne die νοερά ἐργασία auch das Verbot der Schau während der Liturgie nicht untermauert werden könnte, zumal, wie dargestellt, auch dieses Verbot sich teilweise auch auf die Konzeption der Bewachung der Sinne stützt. Siehe mehr im Folgenden.

<sup>568</sup> 3. Zenturie, 16, PG 120, 961B.

Zeilebration im engsten Zusammenhang mit der Eigenschaft des Priesters ein. Im 16. Kapitel wird m. E. die Problematik des Briefes *IV An Gregorios* über die Schau der Liturgie thematisiert oder zumindest darauf angespielt. Das Verbot der Kanonistik gilt als Hintergrund auch im 16. Kapitel. In diesem Kapitel wird das Verbot der Schau der Liturgie durch die Laien vorausgesetzt, so dass auch die „Laien“ im mystischen Sinn die mystischen Sakramente nicht „sehen“ dürfen. Natürlich handelt es sich um eine Allegorese, durch die der innere Zustand der Seele des Mystikers dargestellt werden kann; aber Stethatos bestreitet die irdische, kirchliche Dimension dieser Konzeption nicht. Sie fungiert als eine materielle Basis dieser Allegorese, die unbestritten bleibt: Es darf nicht vergessen werden, dass Stethatos im angeführten Brief ständig für das Verbot der Schau und die Erlaubnis der Priester dazu plädiert. Somit kann man dieses Kapitel als Quelle des Stethatos auch bei seiner Argumentation gegen die Schau der Liturgie durch die Laien betrachten.

Andererseits bildet das 16. Kapitel einen Beleg dafür, dass die Ordination bezüglich der Schau der Liturgie nicht das hauptsächliche Argument des Stethatos ist und das Verbot nicht nur im kanonischen, sondern eher im Rahmen seiner Mystik betrachtet: Er will vor allem die Stelle der Mystiker als Aufseher der mystischen Sakramente Gottes vor der Bedrohung der Gelehrten schützen, die ähnlich für ihre Fähigkeit zur Schau des Seins kämpften, hier am Beispiel der Schau der Liturgie<sup>569</sup>.

Man kann anhand der angeführten Analysen deutlich die Wichtigkeit der niptischen Theologie und ihrer Terminologie für die Auslegung der liturgischen Phrase feststellen. Sie wurde bei Maximos dem Bekenner schon in die Liturgieauslegung eingebettet, kommt hier allerdings zum ersten Mal so eng mit dem Text, der liturgischen Phrase in Zusammenhang. Bei Maximos dient sie der Auslegung von liturgischen Handlungen, denn er bezieht sich ohnehin, wie ich zeigte, auf einen anderen Moment der Liturgie. Es ist noch zu zeigen, dass Stethatos diese Instrumentalisierung zugunsten seiner Argumentation gegen die Gelehrten einsetzte, wodurch die niptische Theologie eine besondere Bedeutung gewinnt<sup>570</sup>.

---

<sup>569</sup> Siehe mehr dazu unter *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>570</sup> Siehe 4. 2. 3. 5.

## Zweiter Teil: Zur Kontextualisierung der Hermeneutik des Stethatos

### 4. Psellos und Stethatos

Die in den vorigen Abschnitten, vor allem im Abschnitt 1. 4, dargelegte Problematik zeigt deutlich, dass Stethatos sich nicht nur gegen Gregorios wendet, sondern versucht mit vielen Fronten fertig zu werden. Ich werde in diesem Abschnitt die Hypothese der hermeneutischen Auseinandersetzung des Stethatos mit anderen Gelehrten und Ideen seiner Epoche tiefer untersuchen; ich fokussiere dabei auf die Hermeneutik des Psellos, der als Speerspitze der philosophischen Bewegung der Epoche des Stethatos erscheint. Ich habe schon in einigen Abschnitten des ersten Teiles meiner Untersuchung auf die Gemeinsamkeit der Terminologie und der Konzeptionen zwischen Stethatos und Psellos verwiesen, die allerdings mit Vorsicht thematisiert werden müssen, wie ich dies in diesem Teil darstellen werde. Die analytische Darstellung der Hermeneutik des Psellos wird deutlicher darauf verweisen, dass seine Konzeptionen mit Stethatos parallelisiert werden können.

Stethatos erwähnt in seinen Werken namentlich Psellos zwar niemals, aber dies ist kein Beweis gegen den Zusammenhang. Auch Stethatos, obwohl er sich als einen echten Schüler Symeons darstellt<sup>1</sup>, führt Symeon den Neuen Theologen außer in der *Vita Symeonis* niemals namentlich in seinen Werken an; dies betrifft auch die Zitate aus seinen Werken<sup>2</sup>. Auch Psellos nennt niemals Symeon und Stethatos in seinen Werken, obwohl er, wie ich in den folgenden Abschnitten zeigen werde, eine zumindest unterschiedliche, wenn nicht vollkommen entgegengesetzte Position im Vergleich zu ihnen zu wesentlichen Themen einnahm und ihre Thesen kannte. Ich beziehe mich hier auf die ständige Taktik des Stethatos, vorsichtige Formulierungen zu verwenden<sup>3</sup> und direkte Auseinandersetzungen zu vermeiden, und auf die allgemeine politische und kirchliche Situation im elften Jahrhundert, in der die politischen Zusammenhänge keine direkte Konfrontation erlaubten<sup>4</sup>, was z. B. im späteren Fall des Ioannes Italos nicht gilt.

---

<sup>1</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 149, 1, 3.

<sup>2</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 35; seine These wird wiederholt in: van Rossum, „Reflections“, S. 75; Alfeyev, *Symeon*, S. 275, Anm. 9; Lauritzen, „Areopagitica“, S. 199, Anm. 4.

<sup>3</sup> Siehe 3. 3. 1. 2.

<sup>4</sup> Cioffari, „Ricerca“, S. 341, schreibt, dass die Hauptpersonen der Auseinandersetzung im elften Jahrhundert aus verschiedenen Gründen die Gegner nicht erwähnen oder sich nicht explizit auf sie beziehen.

## 4. 1 Zur Hermeneutik des Psellos

Es existiert keine Monographie zur Hermeneutik des Psellos. Ich bediene mich der Ergebnisse der Studien von P. Cesaretti<sup>5</sup>, K. P. Chrestu<sup>6</sup>, J. Duffy<sup>7</sup>, Z. Farkas<sup>8</sup>, A. Kaldellis<sup>9</sup>, F. Lauritzen<sup>10</sup>, E. V. Maltese<sup>11</sup>, G. Miles<sup>12</sup>, O. Rodionov<sup>13</sup> und P. Roilos<sup>14</sup>, nämlich Kapitel in Büchern oder Aufsätze, die Teilaspekte der Thematik untersuchen. Das Material ist vor allem aus den *Philosophica Minora* und *Theologica*, auch aus *Or. fun. 4*<sup>15</sup> zu schöpfen. Die jüngste Studie von Walter<sup>16</sup> benützt, obwohl sie als hauptsächliche Quelle die *Theologica* des Psellos thematisiert, diese nur als Quellen für die tatsächlich philosophischen Positionen des Psellos<sup>17</sup>.

Ich werde in den folgenden Abschnitten sowohl die theoretischen Ansätze als auch die Anwendungen des Psellos thematisieren und ihren Zusammenhang mit anderen geistigen Strömungen im elften Jahrhundert untersuchen.

### 4. 1. 1 Allegorese und Rhetorik im elften Jahrhundert

#### 4. 1. 1. 1 Die Allegorese im elften Jahrhundert

Roilos legt dar, dass die Wiederbelebung eines systematischen Interesses für allegorische Lektüren der altgriechischen Literatur und Mythologie in der Mitte des elften Jahrhunderts als Gegebenheit betrachtet werden kann, „as this is evinced most notably in the work of Michael Psellos.“<sup>18</sup> Roilos meint, das Interesse des Psellos für die Allegorese der klassischen Texte verbinde sich mit seiner Bewunderung für den Neuplatonismus<sup>19</sup>. Man kann vermuten, dass Psellos dabei kein Initiator oder zumindest nicht allein war. In seiner *Or. fun. 4*, einem Nachruf auf Niketas, den Lehrer der Schule von

---

<sup>5</sup> Cesaretti, *Allegoristi*.

<sup>6</sup> Chrestu, „Ἀπόψεις“; ders., „Ἐπίδραση“.

<sup>7</sup> Duffy, „Brine“; ders., „Mission“.

<sup>8</sup> Farkas, „Interpretation“.

<sup>9</sup> Kaldellis, *Hellenism*; ders., „Date“.

<sup>10</sup> Lauritzen, „Hesychast“; ders., „Plotinos“; ders., „Renaissance“.

<sup>11</sup> Maltese, „Commentatore“; ders., „Teologia“.

<sup>12</sup> Miles, „Living“; ders., „Psellos“.

<sup>13</sup> Rodionov, „Context“.

<sup>14</sup> Roilos, *Amphoteroglossia*; ders., „Bodies“.

<sup>15</sup> Ἐπιτάφιος εἰς Νικήταν μαῖστωρα τῆς σχολῆς τοῦ ἁγίου Πέτρου, *Or. fun. 4* (Polemis).

<sup>16</sup> Walter, *Psellos*.

<sup>17</sup> Walter macht kurz darauf aufmerksam, dass Psellos dabei die Bibel niemals wörtlich auslegt, was seine These untermauert, dass man in den *Theologica* die Philosophie des Psellos finden kann, siehe mehr in 4. 1. 2.

<sup>18</sup> Roilos, „Bodies“, S. 232. Siehe auch 246.

<sup>19</sup> *Ebd.*

Hagios Petros<sup>20</sup>, legt Psellos Nachdruck darauf, dass Niketas ein geschickter Ausleger Homers gewesen sei, indem er immer nach dem wahren Sinn gesucht hätte, der in der unsichtbaren Dimension der Texte gelegen sei<sup>21</sup>. Cesaretti, der die Allegoresen des Niketas und Psellos vergleicht, bemerkt, dass ihre Allegoresen im Rahmen der Schulrhetorik bewegen und kein Beleg für ein systematisches Programm zur Interpretation des gesamten Werkes eines antiken Autors im elften Jahrhundert sind<sup>22</sup>. Nach Roilos wandte Niketas sowohl die allegorische Methode der Christianisierung der homerischen Texte als auch die traditionelle Allegorese der Neuplatoniker an<sup>23</sup>. Roilos betont, dass die Allegorese der altgriechischen Literatur seit der Spätantike nur in der Epoche des Psellos und danach geblüht hätte<sup>24</sup>. Psellos selbst erklärt, er habe die Tiefe der Allegorie oder der Allegorese enthüllt<sup>25</sup>.

Ioannes Sikeliotes<sup>26</sup> tendiert in demselben Zeitraum dazu, die ἔμφασις<sup>27</sup> mit Termini der ἀσάφεια zu denken<sup>28</sup>. Er definiert in seinem Werk die Allegorie folgendermaßen: „ἀλληγορία ἐστὶ λόγος δι’ ἑτέρας ἐννοίας ἑτέραν αἰνιττόμενος, ὅταν αὐτάρκης ἐστὶ καὶ σώζῃ τρανῶς τὸ κρυπτόμενον.“<sup>29</sup> Es handelt sich nach G. L. Kustas um eine

<sup>20</sup> Siehe zu dieser Schule, die im elften Jahrhundert wahrscheinlich als die beste galt und Verbindungen zum Patriarchat hatte, Lemerle, „Études“, S. 231–233; Chondridu, *Μονομάχος*, S. 171–172.

<sup>21</sup> Roilos, „Bodies“, S. 234; Cesaretti, *Allegoristi*, S. 29. Cesaretti hat Vorbehalte dazu: Er schließt nicht aus, dass Psellos einfach seine eigene Hermeneutik auf die hermeneutische Tätigkeit des Niketas projiziert, *a. a. O.*, S. 43, 50.

<sup>22</sup> *A. a. O.*, S. 55. Cesaretti bezieht sich dabei nur auf die Allegoresen der außerchristlichen Texte.

<sup>23</sup> Roilos, „Bodies“, S. 43, 50. Es handelt sich um die psychologische, die physische und die historische Allegorese. In der ersten betrachtet man psychologische, in der zweiten kosmologische, in der dritten historische Phänomene. Siehe dazu Hunger, „Mythendeutung“, S. 36–37, 41, 47–52. Zur Allegorese des Niketas siehe in 4. 1. 2. 2.

<sup>24</sup> Roilos, *Amphoteroglossia*, S. 118–119, und S. 119, Anm. 22: „Despite evidence of allegorical interpretations of Homer by a certain Demo in the sixth century, poignantly criticized by Tzetzes [...] and some possible traces of allegorization in the work of Arethas in the tenth century [...] no systematic allegorization of pagan literature has been preserved before the eleventh and twelfth centuries.“ Siehe dazu auch Cesaretti, *Allegoristi*, S. 43. Zur Allegorese außerchristlicher Texte in der frühchristlichen Literatur siehe Horn, *Alte Kirche*.

<sup>25</sup> *Ad Caerularium* (Criscuolo), 2. 58: „τὸ τῆς ἀλληγορίας βάθος ἀνέπτυξα“.

<sup>26</sup> Zu diesem sehr wichtigen Lehrer der Rhetorik des Anfangs des elften Jahrhunderts siehe im Folgenden.

<sup>27</sup> Zu diesem Terminus und seiner Konzeption siehe in *Ἀσάφεια, αἰνίγματα und ἔμφασις in der Rhetorik und Allegorese des elften Jahrhunderts* im Abschnitt 4. 1. 1. 1.

<sup>28</sup> Kustas, *Studies*, S. 187–188.

<sup>29</sup> *Kommentar*, S. 221, 10–13. Sikeliotes führt *a. a. O.*, S. 447, 22–24, an, dass er den Mythos von Prometheus durch Philosophie und Allegorese interpretiert habe: „οὕτω δ’ οὖν μοι καὶ ὁ τοῦ Προμηθέως μῦθος ἀνεσκευάσθη διὰ παντὸς εἶδους φιλοσοφίας καὶ ἀλληγορίας πεπλουτισμένος“.

der klarsten und kompaktesten in einer Reihe von vielen Definitionen<sup>30</sup>. Sikeliotes unterscheidet zwei Typen der Allegorie: Im ersten verweist die Allegorie das Wort auf eine alternative Bedeutung; im zweiten ist sie vollkommen und offenbart ihren Zweck. Die Allegorie kann ἔμφασις heißen, umgekehrt gilt dies jedoch nicht: Die ἔμφασις ist keine Allegorie<sup>31</sup>. Man kann bei Sikeliotes mithin eine Fokussierung auf diesen Terminus feststellen.

Krausmüller<sup>32</sup> führt die Hypothese ein, dass die Legenden der Heiligen in Byzanz auch über eine symbolische bzw. allegorische Dimension verfügten: Man verwendete die Legenden auch als Allegorien, um das Bild des dargestellten Heiligen durch Werturteile anhand ihrer zu ergänzen; diese indirekten Werturteile stehen parallel zu den expliziten. Eine solche Perspektive wäre den Byzantinern nicht fremd, zumal sie die Allegorese für die Bibelauslegung extensiv verwendeten. In diesem Rahmen bezieht Krausmüller sich auf die *Vita Lazari* aus der Mitte des elften Jahrhunderts<sup>33</sup>. Darin kommen Passus vor<sup>34</sup>, die eine symbolische Funktion nachweisen und die Tugend der διάκρισις in den Vordergrund bringen; es handelt sich dabei um eine Reflexion über die Überlegenheit des Koinobitentums<sup>35</sup>, wo das Leben im Vergleich zum Anachoretentum<sup>36</sup> als sicherer betrachtet wird. Ähnliche Symbolismen geographischer Erwähnungen stellte auch E. A. Fisher in der *Vita St. Auxentii*<sup>37</sup> des Psellos fest<sup>38</sup>. H. Pöyhönen hat zudem Allegorien und Allegoresen als einen wichtigen Bestandteil des Schrifttums des Elias Ekdikos<sup>39</sup>, nämlich seines *Anthologium*, festgestellt<sup>40</sup>. Pöyhönen meint, dass die Allegorien/Allegoresen eine entscheidende Rolle für den besonderen Charakter der Kapitel des *Anthologium* spielen<sup>41</sup>. Man kann dabei allerdings keine theoretischen Gedanken bemerken. Auch in den Ausführungen des Stethatos über die ἀναγωγικοί

<sup>30</sup> Kustas, *Studies*, S. 194, und S. 194–195, Anm. 3 für weitere Definitionen und diesbezügliche Literatur.

<sup>31</sup> A. a. O., S. 195.

<sup>32</sup> Krausmüller, „Biography“.

<sup>33</sup> Gregorius Monachus, *Vita Lazari*. Die *Vita* wurde vom Schüler des Lazaros von Galesion, Gregorios, wenige Jahre nach dem Tod des Lazaros 1053 verfasst. Siehe Greenfield, *Life*, Einleitung, S. 1.

<sup>34</sup> *Vita Lazari*, Abschnitte 8 und 9.

<sup>35</sup> Talbot, „Koinobion“, S. 1136: „(κοινόβιον, lit. “common life”), monastery housing a community of monks or nuns and emphasizing a communal and egalitarian way of life [...] The *koinobion* resembled a spiritual family, in which the monks or nuns were linked by a spirit of brotherhood or sisterhood.“

<sup>36</sup> Das mönchische Leben der Einsiedler außerhalb eines Klosters, eventuell in der Wüste.

<sup>37</sup> *Or. hag.* 1.

<sup>38</sup> Fisher, „Psellos“.

<sup>39</sup> Siehe zu Elias im Abschnitt 3. 4. 5.

<sup>40</sup> Pöyhönen, *Ερμηνεία*, S. 21–22, 28–29, 279–292, 326–329. Der Autor untersucht im Allgemeinen die Auslegung und Verwendung der Bibel bei Elias Ekdikos.

<sup>41</sup> A. a. O., S. 279.

kann man, wie ich darstellte<sup>42</sup>, eine schon verbreitete Tendenz der Verwendung der Allegorie im elften Jahrhundert feststellen.

Es sieht so aus, dass die Allegorese als eine verbreitete Tendenz in der profanen und theologischen Literatur des elften Jahrhunderts vorkomme. Als Theoretiker kommen allerdings außer Stethatos nur Sikeliotes im Rahmen der Rhetorik und vor allem Psellos vor, weshalb seine Hermeneutik thematisiert werden muss.

##### Christianisierung/Philosophisierung der Rhetorik

Im elften Jahrhundert blüht die Rhetorik, wie man anhand der Lehrer der Rhetorik Ioannes Sikeliotes<sup>43</sup> und nachher Ioannes Doxapatres<sup>44</sup> und ihrer Werke feststellen kann. Man kann darin eine Tendenz zur Christianisierung der Rhetorik, einen ersten Versuch zur Herausbildung einer rhetorischen Theorie mit christlichem-ethischem Inhalt feststellen. Dabei dient als Grundlage Gregorios von Nazianz, der Demosthenes als rhetorisches Vorbild ersetzen soll<sup>45</sup>. Sikeliotes verwendete in seinem *Kommentar* die Reden des Gregorios als Muster der Rhetorik<sup>46</sup>, auch viele Bibelstellen. Diese Elemente sind in der Geschichte der Rhetorik ein erstes Zeugnis der Assimilation der Bibel in die Überlieferung der Kommentare zu Hermogenes<sup>47</sup>. In demselben *Kommentar* unterscheidet Sikeliotes scharf zwischen den antiken Rhetoren und den Kirchenvätern, die er als „πολιτικοὶ φιλόσοφοι“ bezeichnet. Die Rhetorik würde für sie nur auf die gesellschaftliche Kultivierung und die Moral der Person abzielen. Als πολιτικός wird derjenige charakterisiert, der dem Staat dient und die individuelle Lebensweise (πολιτεία) jedes Christen führt<sup>48</sup>. Die Einbettung des Gregorios in die Rhetorik von Aphthonios und Hermogenes ist eine Entwicklung, die im zehnten Jahrhundert begann und bei Sikeliotes gipfelte<sup>49</sup>:

„After Sikeliotes, Hermogenian rhetoric is Christian rhetoric and the reading of Gregory (and Christian rhetoric in general) through Hermogenes becomes a constant habit.“<sup>50</sup>

---

<sup>42</sup> Siehe 1. 4. 4.

<sup>43</sup> Zu Ioannes Sikeliotes siehe Kennedy, *Rhetoric*, S. 309–312; Papaioannou, „Sicily“, S. 274–277. Seine Lehrtätigkeit in Konstantinopel wird in den ersten Jahrzehnten des elften Jahrhunderts angenommen.

<sup>44</sup> Zu Doxapatres siehe Kennedy, *Rhetoric*, S. 312; Papaioannou, *Psellos*, S. 71–72 und passim. Er lehrte in der Mitte des elften Jahrhunderts in Konstantinopel.

<sup>45</sup> Papaioannou, „Sicily“, S. 272. Siehe auch Conley, „Demosthenes“; Magdalino, „Encyclopaedism“, S. 6.

<sup>46</sup> Conley, „Demosthenes“; Papaioannou, *Psellos*, S. 62; Magdalino, „Encyclopaedism“, S. 6, 13, 14.

<sup>47</sup> Conley, „Demosthenes“, S. 147.

<sup>48</sup> Papaioannou, *Psellos*, S. 34.

<sup>49</sup> A. a. O., S. 62. Zu Hermogenes und Aphthonios und ihrer Rezeption in Byzanz siehe Jeffreys, „Rhetoric“ S. 828–829.

<sup>50</sup> Papaioannou, *Psellos*, S. 62.



Den philosophisch-theologischen Charakter des Werkes des Sikeliotes thematisierte G. Kustas. Er betrachtet Sikeliotes als typischen Fall eines byzantinischen Gelehrten, der eine umfangreiche Bildung mit einem persönlichen Schreibstil verbindet. Sikeliotes sei ein christlicher Autor in der ganzen Bedeutung des Wortes. Philosophie, Grammatik und Rhetorik als Studien werden durch seine christliche Perspektive transformiert dargestellt. Es handelt sich nicht einfach um eine Bereicherung der Rhetorik durch Beispiele aus der christlichen Literatur: Seine gesamte Vorstellung der Funktion der Rhetorik wird durch die christliche Inspiration geführt. Kustas sieht in Sikeliotes den Höhepunkt der Geschichte der byzantinischen Rhetorik. Es handelt sich um den Prozess einer Fusion, durch den die religiösen Werte, die in den vorigen Jahrhunderten entwickelt wurden, zur Wiederbelebung und neuen Sinngebung der antiken Tradition verwendet werden. Als Quellen des Sikeliotes nimmt Kustas in *Prolegomenon* den alexandrini-schen Neuplatonismus des 5.–6. Jahrhunderts an. Sikeliotes stellt allerdings neue Gedanken in alten Problemen dar<sup>51</sup>. Er glaubt an die Einheit der paganen und christlichen Kultur, denn er bewegt sich leicht von den heidnischen-jüdischen zu den christlichen Quellen. Er verwendet häufig philosophische Termini und weist ein geschicktes Talent für Analyse auf, die Teil des alltäglichen Schulunterrichts ist<sup>52</sup>; die aristotelische Logik ist auch oft bezeugt und dient der Analyse der Lehren des Hermogenes. Kustas denkt, dass Sikeliotes Rhetorik und Philosophie als zusammenhängend betrachtete und von der ähnlichen Stellungnahme des Neuplatonismus beeinflusst wurde<sup>53</sup>.

Der *Kommentar* des Sikeliotes wird nicht nur wegen der Geschichte der Rhetorik betrachtet, sondern auch deswegen, weil er ein Beispiel für die Tendenzen in der byzantinischen Welt der Gelehrten ist. Sikeliotes erweist sich darin als sehr gebildet und verwendet seltener Wortschatz und eine ungewöhnliche Reihe von Wörtern. Er ist mit der grammatischen Seite der Rhetorik sehr vertraut; seine philosophischen Kenntnisse sind ausreichend aber nicht fundiert. Beide Traditionen werden durch die christliche Metaphysik der Kirchenväter belebt. Sikeliotes ist ein Rhetor, der Theologie und Philosophie auf einen rhetorischen Text anwendet<sup>54</sup>. Kustas betrachtet die Kombination der Philosophie mit der Rhetorik nicht nur als eine Initiative des Psellos oder seines Lehrers Ioannes Mauropus, sondern als „a more general phenomenon appearing also in Siceliotes, whose work marks the increasing attention which the early eleventh century was giving to both bodies of knowledge.“<sup>55</sup>

Sikeliotes wurde durch den späteren Lehrer der Rhetorik Ioannes Doxapatres gepriesen<sup>56</sup> und sogar von seinen Kritikern, Psellos und Ioannes Skylitzes für wichtig

<sup>51</sup> Kustas, *Studies*, S. 188.

<sup>52</sup> A. a. O., S. 190.

<sup>53</sup> A. a. O., S. 194.

<sup>54</sup> A. a. O., S. 196.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Siehe *Prolegomena in Hermogenis librum περὶ ἰδεῶν*, S. 422, 8, 423, 2, 424, 23, mit Papaioannou, „Sicily“, S. 276–277.

gehalten<sup>57</sup>. Bei Doxapatres wird eine ähnliche Tendenz der Christianisierung der Rhetorik festgestellt<sup>58</sup>, die auch bei Psellos auftritt<sup>59</sup>. Roilos, der die Blüte der Allegorese der antiken Texte im elften Jahrhundert untersucht<sup>60</sup>, schließt nicht aus, dass diese Entwicklung sich mit der Christianisierung der Rhetorik durch Ioannes Sikeliotes gegen 1020 verbinden könnte. Damit meint er, dass die Allegorese, als rhetorische Fähigkeit in dieser Epoche auf die Christianisierung der Texte abzielte, worauf auch das gesamte Konzept der Christianisierung der Rhetorik beruht.

Ich denke allerdings, dass es systematischer untersucht werden muss, was genau Sikeliotes vorhatte, ob er nämlich letztlich die Philosophisierung und Beherrschung der Rhetorik durch die Philosophie wollte. Ich werde im Folgenden die Ansicht der Forschung darstellen, dass die häufige Berufung des Psellos auf Gregorios Nazianzenos und dessen Thematisierung in den *Theologica* einfach ein Vorwand war, damit Psellos seine Philosophie, eventuell eine pagane Philosophie, ohne Gefahren verbreiten konnte. Die diesbezüglichen Werke des Psellos sind dabei tiefer zu untersuchen. In den Handschriften des *Kommentars* des Sikeliotes, trägt Letzterer den Titel „ὁ φιλόσοφος“, obwohl er ein Rhetor war. Diese Bezeichnung betrifft nach S. Papaioannou die Selbstdarstellung des Sikeliotes und ist keine Charakterisierung des Kopisten. Dies wird durch die Vermutung erklärt, dass der Rhetor als Identität noch keine gesellschaftliche und kulturelle Anerkennung gewonnen hatte<sup>61</sup>; ich denke, dass die Verbindung dieser Bezeichnung mit breiteren philosophischen Entwicklungen im elften Jahrhundert nicht ausgeschlossen werden kann.

In einer seiner Studien stellt Papaioannou die These auf, dass die Auffassung des „πολιτικὸς φιλόσοφος“, der die Menschheit zum Vernünftigen und Ethischen führt und sich als Vorbild der Kirchenväter bedient, die zur Vereinigung mit Gott führen, sich mit einer Neubestimmung der Rhetorik auf theologischer Grundlage verbindet, die Sikeliotes selbst eher als philosophische betrachtete<sup>62</sup>. Wahrscheinlich versucht

<sup>57</sup> Psellos: *Theol.* 1. 47, 80–105; 102. 20–3; Skylitzes, *Synopsis historiarum*, S. 4, 18: Siehe dazu Papaioannou, *Psellos*, S. 36, Anm. 27, S. 62, Anm. 47; derselbe, „Sicily“, S. 276–277.

<sup>58</sup> *Prolegomena in Aphthonii progymnasmata* (Rabe), S. 83, 1–93, 18: Die Rhetorik stamme von Gott ab; diese These erscheint im Rahmen der Fragestellung, ob die Rhetorik als Wissenschaft existiert, siehe vor allem 93.11–16: „ἐκ θεοῦ ἐστὶ πάντα τὰ ἀγαθὰ, τῶν ἀγαθῶν ἔν τι καὶ ἡ ῥητορική, ἐκ θεοῦ ἐστὶν ἄρα ἡ ῥητορική“, ἅμα δὲ καὶ κεῖνο προστιθέασιν ὅτι, εἰ τὸ λέγειν ἡμῖν ὁ θεὸς ἐχαρίσατο ἐξ ἀρχῆς, εὐδὴλον, ὅτι καὶ τὸ εὖ λέγειν ὁ αὐτὸς ἡμῖν ἐχαρίσατο.“ Siehe dazu Papaioannou, *Psellos*, S. 71; auch Kennedy, *Rhetoric*, S. 312. Dieses Argument schöpft Doxapatres allerdings aus dem altgriechischen Denken.

<sup>59</sup> Jeffreys, „Rhetoric“, S. 835. Als Referenzwerk des Psellos gilt seine *Rede an Pothos*. Zum rhetorischen Stil der Basileios von Kaisareia, Gregorios von Nazianz, Ioannes Chrysostomos und Gregorios von Nyssa siehe auch die Rede des Psellos *Charaktere*.

<sup>60</sup> Siehe dazu im Folgenden.

<sup>61</sup> Papaioannou, *Psellos*, S. 34, mit Anm. 19 zu den Handschriften.

<sup>62</sup> Papaioannou, „Rhetoric“, S. 188: „Among Byzantine rhetorical theorists, the work of John Sikeliotes in the early eleventh century mentioned above, stands out for its attempt to

Sikelioten sich als Philosoph zu erweisen, obwohl er sich auf die Kirchenväter beruft. Um dies zu erreichen, stellt er die Rhetorik als Teil der politischen Verantwortung des Philosophen dar. Sie bestehe in der Präsentation ethischer Vorbilder zur richtigen Lebensführung (πολιτεία), auf der gesellschaftlichen und individuellen Ebene.

Papaioannou<sup>63</sup> schreibt die *Vita Nicephori*<sup>64</sup> dem Sikelioten zu. Wenn dies gilt, dann können daraus nützliche Schlüsse gezogen werden. In dieser *Vita* kommt eine Auslegung der Bibelstelle Prov. 29: 2 durch neuplatonische Ideen vor, in der auch die Terminologie des Hermogenes verwendet wird<sup>65</sup>. Papaioannou stellt außerdem die Erläuterung theologischer Themen durch Argumente aus der antiken Philosophie fest, die als Autorität wegen des Autors betrachtet werden<sup>66</sup>. Der Stil der *Vita* ist sehr gehoben, eventuell höher als der Stil des *Menologion* Symeons des Metaphrastes<sup>67</sup>. Papaioannou verbindet dieses Phänomen mit der Tendenz der Epoche, die auch in ihren Handschriften feststellbar ist, zur Kultivierung der Gelehrsamkeit auf der Basis eines Humanismus, der nicht nur die Möglichkeit zum gesellschaftlichen Fortschritt, sondern auch alternative anthropologische und kosmologische Denkmodelle anbieten konnte. Papaioannou charakterisiert die Form dieser Modelle als „ultra-orthodox“. Damit meint er den Zweck der Herausbildung einer Kultur, die einen enorm gehobenen Stil verwendete, wo die Religion auf die Kultur traf, wo aber auch gleichzeitig Freiheit zur Thematisierung und Verwertung des paganen Erbes existieren konnte<sup>68</sup>. Ich werde auf den philosophischen Charakter der Rhetorik des Sikelioten auch im Folgenden bezüglich seiner Konzeption der ἔμφασις eingehen.

Diese Feststellungen zeigen mithin eine deutliche Tendenz zur Verbindung der Philosophie mit der Rhetorik, auch die Einführung der rhetorischen Theorie in die Bibelauslegung, welche die Grenzen der christlichen Lehre überschreitet.

---

redefine rhetoric in accordance to theological or, better (as Sikelioten himself saw it), philosophical premises.“ Siehe auch Magdalino, „Encyclopaedism“, S. 6, 12–14.

<sup>63</sup> Papaioannou, „Sicily“.

<sup>64</sup> Zu den Editionen des Textes siehe Papaioannou, *a. a. O.*, S. 261, Anm. 1.

<sup>65</sup> *A. a. O.*, S. 271–272.

<sup>66</sup> Papaioannou, *a. a. O.*, S. 282–283.

<sup>67</sup> Papaioannou bemerkt, dass diese hagiographische Sammlung zwar auch auf die Übereinstimmung einer religiösen mit einer kulturellen Orthodoxie abzielte, „Metaphrastes and his team nevertheless chose the path of a restrained rhetorical idiom, a middle way in the display of learnedness“, siehe *a. a. O.*, S. 279 und Anm. 76, dort auch Literatur zu Symeon Metaphrastes.

<sup>68</sup> *A. a. O.*, S. 281–282. Siehe zur Philosophisierung der Rhetorik durch Sikelioten auch Magdalino, „Encyclopaedism“, S. 11–14. Er schreibt, *a. a. O.*, S. 14: „In celebrating Gregory of Nazianzos as the ultimate sophist, Sikelioten was in one sense completing the Christianization of Hellenic *paideia* that the Fathers had begun [...]. In another sense, however, he was Hellenizing the Theologian by delineating Gregory as the culmination of ancient *paideia*, who realized more perfectly than the ancients and techniques prescribed by ancient theorists.“

Es könnte dann die Frage gestellt werden, ob die angeführte Kritik des Psellos an Sikeliotes nicht nur im Rahmen einer philologischen Auseinandersetzung betrachtet werden sollte. Versuchte Psellos vielleicht dadurch dem Vorwurf der Häresie, zu entgehen mit dem Sikeliotes selbst konfrontiert war? Die Quellen bezeugen dies nicht direkt, aber die Entwicklungen um Psellos und Ioannes Italos, die wegen ihrer philosophischen Tätigkeit angeklagt wurden, können eine solche Vermutung erlauben. Es wird auch angenommen, dass Psellos ein Schüler des Sikeliotes gewesen war<sup>69</sup>. Es ist auch kein Zufall, denke ich, dass Psellos sich sehr oft auf Gregorios Nazianzenos bezieht, nicht nur um seine Werke zu interpretieren<sup>70</sup> oder ihn als rhetorisches Vorbild darzustellen<sup>71</sup>, sondern auch um aus seinem hochsprachlichen Werk ein Argument zu schöpfen, das seine eigene Verwendung und Einbettung der paganen Philosophie ins Christentum legitimieren könnte<sup>72</sup>. Außerdem stimmt Psellos, wie ich im Folgenden zeigen werde, mit der Philosophisierung der Rhetorik des Sikeliotes überein, obwohl er davon auch abweicht. Man könnte mithin vermuten, dass die Ablehnung des Sikeliotes durch Psellos ein Manöver ist, denn er stimmt mit ihm in grundlegenden Positionen überein<sup>73</sup>.

Psellos hat sich der Philosophisierung der Rhetorik deutlich gewidmet<sup>74</sup>. Für ihn galt sie als unentbehrliches Mittel des Philosophen, der öffentlich redet, nicht nur als eine Vorbereitung auf die Philosophie<sup>75</sup>. Delli meint, dass Psellos durch die Rhetorik

<sup>69</sup> Conley, „Demosthenes“, S. 146. Conley bezieht sich auf den erwähnten Passus in der *Synopsis historiarum* des Skylitzes, wo Skylitzes frühere Historiographen kritisierend anführt, Ioannes als Lehrer bezeichnet und danach Psellos mit aufgezählt wird. Nach Conley kann die Vermutung, dass Psellos Schüler des Sikeliotes war, anhand dieses Passus weder bestätigt noch ausgeschlossen werden.

<sup>70</sup> Siehe die *Theologica*, und Farkas, „Interpretation“, S. 145, zu den Reden des Gregorios, die Psellos in den *Theologica* thematisiert.

<sup>71</sup> Siehe dazu Papaioannou, *Psellos*, S. 63–87, 91–103, 107–113, 119–122, passim.

<sup>72</sup> Siehe dazu Kaldellis, „Philosophy“, S. 143, 145–146; Magdalino, „Encyclopaedism“, S. 5–6.

<sup>73</sup> Zum Sikeliotes als ideologischem Vorläufer des Psellos siehe *a. a. O.*, S. 14. Siehe auch *Theorie: Terminologie und Grundlagen* im Abschnitt 4. 2. 1. 1.

<sup>74</sup> Papaioannou, „Rhetoric“, S. 182–187; ders. *Psellos*, S. 29–50; Hunger, *Literatur*, Bd. 1, S. 75–76, spricht über einen Konflikt zwischen Rhetorik und Philosophie, den er auf die Antike zurückführt, wie dies im Dialog *Gorgias* Platons feststellbar ist. Ailaios Aristeides (2. Jh. n. Ch.), den auch Sikeliotes kommentiert (siehe *a. a. O.*, S. 75; Papaioannou, „Sicily“, S. 274), war für das Primat der Rhetorik. Hermogenes (2.–3. Jh. n. Ch.) trennte sie.

<sup>75</sup> Papaioannou, *Psellos*, S. 35–36. Kaldellis, *Argument*, S. 127–141, 145–154, die diesbezüglichen Passagen der *Chronographia* untersuchend, stimmt in vielen Punkten der These von Papaioannou zu, die ich hier darstelle; als grundlegender Unterschied erweist sich seine Position, dass Psellos der Rhetorik zwar philosophischen Wert zuschreibt, aber nur als eine Vorbereitung des Philosophen, als ein Ausdrucksmittel seiner öffentlichen Rede und nicht als deren Bestandteil. Psellos bedient sich auch des Terminus ἄδουρον für die Philosophie, während die Rhetorik durch den Vorläufer Ioannes symbolisiert wird. Die Vorbereitung bestehe darin, dass der Philosoph sich dieses niedrigeren Mittels bedienen darf, um etwas Gutes zu erreichen, nämlich den Kaiser zu überzeugen, auf die Philosophie großen Wert zu

der Allegorese bei seinen Allegoresen der Mythen die Einbildungskraft seiner Schüler anzuregen versucht, so dass sie seine Philosophie leichter akzeptieren konnten. Dadurch wird die Rhetorik als philosophisches Werkzeug und nicht einfach als Schmuck der Rede vollkommen legitimiert<sup>76</sup>.

Seit der Epoche des Gregorios Nazianzenos und bis zur Zeit des Psellos hat niemand die Rhetorik als Philosophie erhöht und niemand wagte, sich als Rhetor zu bezeichnen<sup>77</sup>. Die Auffassung der Philosophie als eine Wissenschaft jedes Seienden führte Psellos zur Einbettung auch der Rhetorik in sie, zunächst als sekundäre Disziplin; im 6. Buch der *Chronographia*, das autobiographisch ist, in seiner zweiten Bezugnahme auf die Rhetorik<sup>78</sup>, erweist sich die Rhetorik als Philosophie<sup>79</sup>. Psellos identifiziert sich selbst als Rhetor und Philosoph. Es handelt sich um die Konzeption der „σύμμικτος ἐπιστήμη“<sup>80</sup>. Als Hintergrund der Identifizierung des Psellos als Rhetor sieht Papaioannou die Wiederbelebung der Rhetorik im elften Jahrhundert. Insbesondere 16 liturgische Homilien des Gregorios Nazianzenos<sup>81</sup> und die Einbettung des *Menologion* Symeons des Metaphrasten in die liturgische Praxis derselben Epoche<sup>82</sup> beweisen das Bedürfnis, dass die Ausleger, Rhetoren der Hagiographie und Historiographie hochgebildet sein müssen. Der Adel (Kaiser Monomachos und sein Hof) erscheinen als begeisterte Anhänger der Rhetorik des frühen Christentums (Gregorios Nazianzenos)<sup>83</sup>. Darin kann man die Verbindung der Rhetorik mit der Auslegung feststellen. Der Vorgang der Wiederbelebung fängt seit dem zehnten Jahrhundert an, als die Autoren ihre Eigenschaft als Rhetoren mutiger darzustellen beginnen (z. B. Arethas und Ioannes Geometres). In

---

legen und sein philosophisches Programm zu unterstützen. Psellos stellt dies nach Kaldellis bei der Thronbesteigung des Kaisers Isaak Komnenos dar, der ihn als Philosophen und nicht Rhetor (wie die vorigen Kaiser) anerkennt und verspricht, sein philosophisches Programm vollständig durchzuführen.

<sup>76</sup> Delli, *Phantasia*, S. 120.

<sup>77</sup> Papaioannou, *Psellos*, S. 31–34, 39–44.

<sup>78</sup> Abschnitte 41–46.

<sup>79</sup> Papaioannou, *Psellos*, S. 34–39, dort auch andere Texte des Psellos über den Ausgleich der Rhetorik mit der Philosophie.

<sup>80</sup> KD 223; S. 265, 5–6. Für weitere Passus aus den Werken des Psellos zu dieser besonderen Konzeption siehe Papaioannou, *Psellos*, S. 36, Anm. 26–29.

<sup>81</sup> Zur Sammlung der Homilien, die dem liturgischen Gebrauch dienten und ihre breite Verbreitung im elften Jahrhundert, siehe *a. a. O.*, S. 46, Anm. 71, dort auch Literatur.

<sup>82</sup> Zum *Menologion* des Symeon Metaphrastes, zur Verbreitung vieler Handschriften im elften Jahrhundert und auch zu anderen hagiographischen Schriften großer Verbreitung in derselben Epoche, wo die Rhetorik als wichtiger Faktor vorkommt, siehe *a. a. O.* S. 47, Anm. 72.

<sup>83</sup> *A. a. O.*, S. 48: „Both of these developments defined what we may call the decisive *rhetoricization* of Constantinopolitan discursive culture during the middle Byzantine period. [...] These required specially trained readers/teachers who could prepare editions, **explain difficult passages**, and produce new texts in a similar vein when the need arose. After the tenth century and by 1204, performance **rhetoric and narrative, whether hagiographical or historiographical in nature, became largely the monopoly of professional intellectuals, specialists in rhetoric.**“ Hervorhebung G. D.

diesem Klima hat Psellos versucht, die Ausbildung seiner Person auszunutzen<sup>84</sup>. Diese Mischung zielte auf seinen persönlichen Aufstieg in einer Umgebung mit Konkurrenz; es handelte sich nicht um eine philosophische Reflexion über die Rhetorik<sup>85</sup>. Psellos, wie andere Gelehrten seiner Epoche (Sikelioten, Italos), schöpfte seine Autorität nicht aus den gewöhnlichen gesellschaftlichen Strukturen der Zeit (Hof, Kloster, Kirche), sondern gewann sie, aus niedrigen sozialen Klassen kommend, anhand seiner rhetorischen und philosophischen Fähigkeiten. Auf dieser Basis erklärt sich die Hervorhebung der Rhetorik als Philosophie, parallel mit den kulturellen Wünschen des Hofes<sup>86</sup>. Kustas allerdings verbindet die Konzeption der Mischung von Rhetorik und Philosophie mit der neuplatonischen Sorge der Spätantike über die Beziehung der Philosophie zur Rhetorik in einer vernünftigen Weise. Die Rolle des ὑπατος τῶν φιλοσόφων gewährte Psellos die Möglichkeit, die zwei Felder ohne strenge Bezug auf die christliche Tradition zu untersuchen<sup>87</sup>, denn er führt die Mischung auf seine rein philosophischen Interessen zurück.

Mit der angeführten Verbindung der Rhetorik mit der politischen Philosophie durch Sikelioten stimmte Psellos überein<sup>88</sup>; er verweigerte allerdings die übermäßige Hervorhebung der Notwendigkeit zur Darstellung ethischer Vorbilder durch den Philosophen/Rhetor, um so die Rhetorik zu gerechtfertigen. Für Psellos gilt derjenige als erfolgreicher Rhetor, der nicht so sehr ethische Muster vorweisen kann, sondern über eine Fähigkeit zur Schauspielkunst verfügt. Politik wird als ein Theater betrachtet, wo der beste Schauspieler gewinnt; unter den Themen des Psellos kommen hauptsächlich die Gefühle des Menschen und nicht ethische Ideen vor. In der *Chronographia* führt er an, dass der Kaiser Konstantinos Monomachos sich in seine rhetorische Geschicklichkeit verliebte, wie die Mystiker durch Gott entrückt werden<sup>89</sup>:

„ὁ δὲ, ὥσπερ οἱ θεοφορούμενοι ἀδῆλως τοῖς ἄλλοις ἐνθουσιῶσιν, οὕτω δὴ κακείνῳ αἰτίαν οὐκ εἶχεν ἢ ἡδονή, καὶ μικροῦ με δεῖν κατεφίλησεν, οὕτω μου τῆς γλώττης εὐθὺς ἀπηώρητο.“<sup>90</sup>

Es ist in diesem Passus deutlich geworden, dass Psellos der Strömung der Mystik durch seine rhetorische Geschicklichkeit zu konkurrieren versucht; er dachte wahrscheinlich, dass die Mystik das Kaisertum bedrohte<sup>91</sup>. Der Passus zeigt auch, wie stark die Kraft

<sup>84</sup> A. a. O., S. 44–49.

<sup>85</sup> A. a. O., S. 38.

<sup>86</sup> Papaioannou, „Rhetoric“, S. 181–182.

<sup>87</sup> Kustas, „Function“, S. 69.

<sup>88</sup> Was Ioannes Italos betrifft, wird zwar eine Disposition zur Philosophisierung der Rhetorik festgestellt, jedoch im Rahmen der Untersuchung der Dialektik und ohne Einbettung in die politische Philosophie, siehe Browninig, „Enlightment“, S. 12; Conley „Italos“, vor allem 433.

<sup>89</sup> Papaioannou, „Rhetoric“, S. 189–191.

<sup>90</sup> *Chronographia* (Reinsch), 6. 46.

<sup>91</sup> Zum Einfluss der Spiritualität Symeons des Neuen Theologen und des Niketas Stethatos auf das Kaisertum siehe Benoit-Meggenis, *Empereur*, S. 101–102, 127–128. Zum Einfluss des Mönchtums im Allgemeinen auf das Kaisertum siehe Hussey, *Church*, S. 158–181; Benoit-

der Rhetorik betont worden war, was für Stethatos eine Entgleisung aus den christlichen ethischen Prinzipien und eine Bedrohung für die Autorität des mystischen Ideals ausmachte.

*Gregorios Nazianzenos und Symeon der Neue Theologe*

Anhand der Verwendung des Gregorios Nazianzenos durch Sikeliotes und Psellos und der großen Verbreitung und liturgischen Verwendung seiner Homilien im elften Jahrhundert können folgende Fragen gestellt werden: Hängt sie mit breiteren philosophischen Ansichten und Projekten zusammen? Kann man darin eine Auseinandersetzung zwischen Mystikern und Philosophen über die Frage vermuten, wer der echte Theologe ist? Gab es verschiedene Parteien und entsprechende Anhänger verschiedener „Theologen“? Man könnte die philosophischen Kreise um Sikeliotes und später seinen Schüler Psellos, die für den gelehrten Kirchenvater Gregorios den Theologen als theologisches Vorbild plädierten, den Anhängern des Mystikers Symeons, der auch als Theologe bezeichnet wurde<sup>92</sup>, plausibel gegenüberstellen. Symeon wäre dann das Symbol des mystischen Theologen, Gregorios dagegen des gelehrten Theologen.

Die systematische Beantwortung dieser Fragen gehört nicht zum Ziel der vorliegenden Studie. Sie zeigen allerdings, welche Schlüsse die Philosophisierung der Rhetorik durch Sikeliotes erlauben würde, die sehr wahrscheinlich auf die nächste Generation der Gelehrten eine große Wirkung ausübte. Die Fragestellungen würden auch die Kritik des Stethatos an Gregorios Sophisten beleuchten und sie in der Problematik der angeführten Entwicklungen betrachten. Z. B. verbindet Stethatos systematisch in seinen Werken Symeon mit Pseudo-Areopagites und seiner Mystik<sup>93</sup>. Ist es dann ein Zufall, wenn Stethatos in seiner Antwort an Niketas Synkellos bezüglich eines mystischen Themas (Teilnahme der Engel an Erleuchtung je nach ihrem Rang)<sup>94</sup> die entsprechende Meinung des Pseudo-Areopagites und nicht des Gregorios Nazianzenos<sup>95</sup>, der daran zweifelt, bewusst und explizit bevorzugt<sup>96</sup>?

---

Meggenis, *Empereur*, S. 105–106, mit Bezugnahme auf die *Vita Auxentii* (*Or. hag.* 1) des Psellos.

<sup>92</sup> Siehe zur Anrede νέος θεολόγος für Symeon, Koder, „Enthusiasten“, S. 117–119; Alfeyev, *Symeon*, S. 1 und Anm. 4. Unter anderen Annahmen wird dabei die Hypothese nicht ausgeschlossen, dass die Bezeichnung anfänglich durch seine Gegner ironisch verwendet wurde.

<sup>93</sup> Siehe z. B. *Auf das Buch der göttlichen Hymnen, Über die Hierarchie*. Siehe auch Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 37; Golitzin, „Anarchy“, hauptsächlich S. 131–134 zur Problematik und älteren Literatur bezüglich der Verwendung des Areopagites durch Stethatos und den Zusammenhang mit Symeon; Lauritzen, „Areopagitica“, S. 201–203, 212–213; derselbe, „Renaissance“, S. 239.

<sup>94</sup> Als Anfangspunkt gilt *Über die Seele* (Darrouzès), 6. Siehe den textkritischen Apparat, S. 236. Niketas Synkellos fragt danach, ob die Lehre des Stethatos oder des Gregorios Nazianzenos dabei gelten muss.

<sup>95</sup> *In sanctum baptisma*, 5, PG 36, 364B–C. Siehe den textkritischen Apparat, S. 236.

<sup>96</sup> *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 1. Abschnitt.

Stethatos beruft sich dabei auf das Argument der Antiquitas. Er zitiert Passus aus der Schrift des Pseudo-Areopagites *De coelesti hierarchia*, die er als seine Quellen in den betreffenden Passus in *Über die Seele* darstellt<sup>97</sup>. Jedoch denke ich, dass seine Hauptthese nicht darin liegt. Er will nämlich indirekt das Thema der mystischen Schau Gottes als das oberste Kriterium der richtigen Theologie darstellen. Dieses Kriterium wird dann der Gelehrsamkeit gegenübergestellt. Stethatos sieht nämlich Paulus und Pseudo-Areopagites als theologische Autoritäten nicht so sehr wegen ihrer Antiquitas als wegen ihrer mystischen Erfahrungen, die ihnen einen reineren, deutlicheren, näheren Kontakt mit Gott und den Engeln als die Gelehrsamkeit gewährleistet, die dann Gregorios gewissermaßen symbolisieren würde. So wurde es zumindest für Gregorios durch die Gelehrten angenommen<sup>98</sup>. Dies kann man anhand der Terminologie feststellen, die Paulus und Pseudo-Areopagites begleitet: Es werden die Themen der Schau, der Deutlichkeit, der Offenbarung, der Nähe und der ἔμφασις eingeführt; sie seien die Gewährleistungen, dass man echter Theologe sei und durch Gott selbst gelehrt werde<sup>99</sup>. Pseudo-Areopagites gilt ebenfalls als zuverlässiger als Gregorios, denn er sei von Paulus damit beauftragt worden, seine mystischen Erfahrungen niederzuschreiben<sup>100</sup>. Dies bedeutet allerdings keine Ablehnung der Gelehrsamkeit bezüglich der Theologie, sondern ihre Hierarchisierung auf einer zweiten Ebene, weshalb Gregorios ebenfalls verehrt wird<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> A. a. O., 1, 17–23 zitiert Stethatos *De coelesti hierarchia* IV. 3, S. 22; in *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 1, 24–45 wird *De coelesti hierarchia* X. 2–3, S. 40–41 zitiert. Zur tatsächlichen Quelle des thematisierten Passus in *Über die Seele* siehe im Folgenden.

<sup>98</sup> Siehe *Christianisierung/Philosophisierung der Rhetorik* in diesem Abschnitt und *Erklärungsmodelle der Methode* in 4. 1. 2. 4.

<sup>99</sup> *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 1, 1–13: „Μαθεῖν ἐρωτᾷς πῶς τοῦ φωτισμοῦ μετέχειν τοὺς ἀγγέλους καὶ τῆς χάριτος κατ’ ἀναλογίαν καὶ τῆς τάξεως εἵπομεν, τοῦ θεολόγου πατρὸς Γρηγορίου περὶ αὐτῶν ἀμφιβάλλοντος; Ὡς ἐκ τῶν ἐποπτευσάντων τὰς τάξεις καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐλλάμψεις αὐτῶν ἐμάθομεν ἀκριβῶς, οἷς καὶ χρή πάντως ἡμᾶς ἀρχαιοτέροις οὔσι καὶ ὑπηρέταις Χριστοῦ προστεθήσεσθαι ἢ τῷ θεῷ πατρὶ Γρηγορίῳ. Τίνες δὲ εἰσιν οὔτοι; Παῦλος ὁ εἰς τρίτον οὐρανὸν ἀναβὰς καὶ κατοπτεύσας τὰ ἐκεῖσε πάντα θεάματα καὶ ἀκούσας ἄρρητα ῥήματα, καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης καὶ αὐτοῦ μαθητής, ὃ καὶ Παῦλος, ἃ τε εἶδε καὶ ἃ ἤκουσεν ἄρρητα μυσταγωγῶν ἀποκαλύψας, γράψαι παρεκελεύσατο, ὡς ἐκεῖνος πρὸς Τιμόθεον γράφων ἐμφαίνει.“ Hervorhebung G. D. Siehe auch die Fortsetzung des Passus im Folgenden. Zur ἔμφασις im elften Jahrhundert siehe mehr im Folgenden, auch 2. 3. 1. 2. Stethatos bezieht sich in diesem Passus auch auf die Erzählung des Paulus von seiner Entrückung in den dritten Himmel und ins Paradies (2. Kor. 12: 2–4), die ein wesentlicher Punkt bei der Auseinandersetzung zwischen Mystikern und Gelehrten wurde, siehe mehr in *Der Streit mit Gregorios um das Paradies und den Himmel* im Abschnitt 4. 2. 2. 1.

<sup>100</sup> Könnte man darin eine Anspielung auf Niketas selbst annehmen, der entsprechend durch Symeon damit beauftragt wurde? Siehe *Vita Symeonis* (Hausherr), Abschnitt 131–140.

<sup>101</sup> *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 1, 46–52: „Τοῖς ὑπηρέταις οὖν τοῦ Λόγου οὐδαμῶς ἀμφιβάλλουσιν, ὡς ὀρθῶς, περὶ τούτων, προστεθισόμεθα, οὐχ ὡς τοῦ θεοῦ καταφρονοῦντες πατρὸς Γρηγορίου – ἄπαγε, μὴ οὕτω φρενῶν σχοίημεν! – ἀλλ’ ὡς τὰ πρεσβεῖα φέρουσι τῆς θεολογίας ἐκείνοις καὶ τῷ Λόγῳ μαθητευθεῖσι Θεοῦ καὶ μυσταγωγηθεῖσι τρανότερον ἐξ αὐτοῦ τὰ θεῖα τε καὶ ἀνθρώπινα.“ Hervorhebung G. D.



Es handelt sich um eine indirekte Stellungnahme des Stethatos bezüglich der Problematik seiner Zeit über die Rolle der Bildung, Philosophie usw.<sup>102</sup> Man könnte nämlich wegen seiner Berufung auf Pseudo-Areopagites und die Hierarchisierung Gregorios des Theologen in seiner Antwort an Niketas Synkellos vermuten, dass er Symeon den Neuen Theologen verteidigt<sup>103</sup>; für Gregorios Nazianzenos muss man allerdings die bestimmte Symbolik und Sinngebung durch die Gelehrten annehmen. Deshalb denke ich, dass Niketas Synkellos nicht der Partei der Gelehrten angehörte, wenn man eine solche Auseinandersetzung akzeptieren kann. Denn die Antwort des Stethatos betrifft letztlich nicht nur seine Frage<sup>104</sup>. Stethatos nimmt die Frage des Synkellos als Anlass dazu, andere Gegner, wahrscheinlich Psellos, oder Gregorios Sophistes, zu bekämpfen.

Aber auch ohne die Annahme von zwei Parteien der beiden Theologen könnte die Hypothese einer Auseinandersetzung um den richtigen Begriff der Theologie zwischen Anhängern des Gregorios und Mystikern, wo Stethatos eine zentrale Rolle spielte<sup>105</sup>, als plausibel angenommen werden. Man könnte hier auch die Hypothese von Ostrovsky-Raphava über den Wechsel des Namens eines der Adressaten des Stethatos von Basileios zu Gregorios betrachten, zumal es sich um einen Gelehrten handelt<sup>106</sup>.

#### *Ἀσάφεια, αἰνίγματα und ἔμφασις in der Rhetorik und Allegorese des elften Jahrhunderts*

Im Rahmen der Entwicklung der Rhetorik, in ihrer Philosophisierung und ihrer systematischen Verbindung mit der Allegorie kann man auch die Konzeption der ἀσάφεια betrachten, die im elften Jahrhundert mit der Allegorie zusammenhängt; damit verbindet

<sup>102</sup> Zu dieser Auseinandersetzung siehe *Zielsetzungen in Einleitung; Vergleich mit Stethatos bezüglich der Konzeption der φυσικὰ ἔννοιαι* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>103</sup> Dazu bei anderen Werken des Stethatos siehe Koder, „Enthusiasten“, S. 118; Golitzin, „Mysticism“, S. 110; derselbe, „Anarchy“, S. 132–133; Fanelli, „Problema“, S. 125; Lauritzen, „Areopagitica“, S. 201, 203, 212.

<sup>104</sup> Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 237, Anm. 1, bemerkt, dass die tatsächliche Quelle des Stethatos in *Über die Seele* (Darrouzès), 6, Ioannes Damaskenos, *Expositio fidei* 17, 28–30, ist, ein Passus, den Stethatos zitiert. Stethatos könnte nach Darrouzès einfach dadurch antworten. Dies zeigt, dass er Pseudo-Areopagites mit einem besonderen, anderen Zweck in seinem Brief *An Niketas Synkellos III* verwendet, als nur seine These in *Über die Seele* zu verteidigen. Niketas Synkellos wusste wahrscheinlich davon, dass Stethatos hier die *Expositio fidei* zitiert. Allerdings kann man nicht ausschließen, dass er dies ignorierte; siehe die Bemerkungen von Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 37–38, und S. 243, Anm. 1, anhand eines anderen Passus in demselben Brief, *An Niketas Synkellos III*, (Darrouzès), 8, wo Niketas Synkellos über den Passus *Über das Paradies* (Darrouzès), 42 fragte. Stethatos zitiert wiederum dabei die *Expositio fidei* und es scheint, als ob Niketas Synkellos dies ignoriert, wenn man die Antwort des Stethatos dazu befragt.

<sup>105</sup> Ich werde meine These, dass die Auseinandersetzung mit Gregorios eher die Epoche der Lehrtätigkeit und Wirkung des Psellos und nicht die des Italos betrifft, im Folgenden darlegen, siehe in 4. 2. 2. 1.

<sup>106</sup> Siehe den Abschnitt 1. 1. 2. Die Bestätigung dieser Vermutung durch weitere Studien muss allerdings gesichert werden.

sich auch der Terminus αἰνύμα, den, wie ich dargestellt habe<sup>107</sup>, auch Stethatos verwendet. Es handelt sich um die Konzeption des mystischen Charakters der Texte, die Psellos befürwortet und ich im Folgenden analysiere werde. Dasselbe gilt für den Terminus ἔμφασις, durch den eine mystische Weise der Offenbarung von verborgenen Wahrheiten angegeben wird. Diese Termini und ihre Konzeptionen, die miteinander zusammenhängen, werden uns dabei helfen, die Wichtigkeit der Entwicklungen in der Rhetorik des elften Jahrhunderts und deren Verwendung durch Stethatos besser zu verstehen.

##### *Ἀσάφεια und αἰνύμα*

Die Unklarheit als rhetorisches Wort<sup>108</sup> wird zu einer grundlegenden Kategorie des Denkens in der Rhetorik des Sikeliotes<sup>109</sup>. Psellos verwendet auch den Terminus αἰνύμα, um christliche Texte zu bezeichnen<sup>110</sup>. Er verwendet in seinen Schriften die Unklarheit und verteidigt sie durch das Argument, dass sie dem Verbergen seiner hohen Ideen vor der Volksmenge dient<sup>111</sup>. Nach Kaldellis setzt das Verfassen von Texten mit verborgenem Sinn und beschränktem Lesepublikum, das sie verstehen wird, einen unterschiedlichen Begriff der Philosophie voraus. Es verlangt eine vorsichtige, kluge und subtile Verwendung von Wörtern, nämlich rhetorische Fähigkeit<sup>112</sup>. Kaldellis meint, dass Psellos diese Gattung des Schreibens verwendete, zumindest für die *Chronographia*, da er selbst zur Entdeckung des verborgenen Sinnes fähig war, was die Kompetenz des Verfassens solcher Texte bedingt. Er war ein ausgezeichnete Rhetor, kannte sich mit den Möglichkeiten der Rhetorik zur Irreführung aus; es ist klar, dass er seine Zitate so verstecken konnte, dass nur eine vorsichtige Lektüre sie offenbaren würde. Nach Kaldellis ist die ἀσάφεια ein Kennzeichen der verdeckten Schreibweise<sup>113</sup>. Man kann mithin die enge Verbindung der zwei Felder feststellen.

<sup>107</sup> Siehe den Abschnitt 2. 1. 2.

<sup>108</sup> Zur ἀσάφεια in der byzantinischen Rhetorik siehe Kustas, *Studies*, S. 63–100. *A. a. O.*, S. 83, 99–100, kurze Bezugnahme auf die ἀσάφεια in der christlichen Hermeneutik. Siehe *a. a. O.*, S. 88–91, 93–94 zur ἀσάφεια bei Ioannes Doxapatres. Kustas folgert *a. a. O.*, S. 96, dass Byzanz ἀσάφεια durch „the leaven of her own theological and mystical purpose“ vergrößerte und bereicherte, „so as to guide the expression of some of the unique features of her life and thought“.

<sup>109</sup> *A. a. O.*, S. 95, schreibt Kustas: „[...] obscurity becomes established as a definite literary standard in the tenth and eleventh centuries by men such as Geometres and Siceliotes, who are moved by religious inspiration.“ Zur ἀσάφεια bei Ioannes Sikeliotes siehe auch *a. a. O.*, S. 91–93.

<sup>110</sup> Siehe *Theol.* 1. 7, 36–37, wo die *Proverbien* als „λόγος αἰνύματι ὅμοιος καὶ πλήρης ἐμφάσεως, πλαγίως καὶ ἐκ περιόδου ὑποδεικνὺς τὴν ἀλήθειαν“ bezeichnet werden, siehe dazu Roilos, *Amphoteroglossia*, S. 124, Anm. 47.

<sup>111</sup> *A. a. O.*, S. 142. Siehe zur Verteidigung S 174. Siehe dazu auch Kustas, *Studies*, S. 85, wo die Konzeption des Psellos mit der des Arethas von Kaisareia parallelisiert wird.

<sup>112</sup> Kaldellis, *Argument*, S. 37.

<sup>113</sup> *A. a. O.*, S. 38–39. Entsprechend meint Walker, „Things“, S. 98, dass das *Encomium in matrem* eine Schrift ist, die nach der Kategorie der ἔμφασις verfasste wurde. Es handelt sich

Zum Verständnis der Einbettung des Terminus in die Auseinandersetzung zwischen Gelehrten und Mystikern hilft es, einen Passus des Psellos heranzuziehen, wo über die αινίγματα berichtet wird. Er drückt dabei seine Befürwortung der philosophischen Syllogismen aus, aber auch, dass er auf sie verzichten würde, wenn er Gott ohne αινίγματα sehen könnte: „Τὰ δὲ τῶν συλλογισμῶν, εἶδους νῦν μὲν οὕτω καταπεφρόνηκα – γένοιτο δέ μοι καταφρονῆσαι, ὥστε ἐν εἵδει ὁρᾶν ἀλλὰ μὴ δι’ αἰνιγμάτων τὸν Κύριον!“<sup>114</sup> Dieser Passus wurde als eine absolute Befürwortung der philosophischen Logik durch Psellos betrachtet, wodurch mithin die αινίγματα im absoluten Gegensatz zu ihr stehen würden<sup>115</sup>; Psellos setzt allerdings dabei ihr gegenüber einige Einschränkungen und akzeptiert eine unvermittelbare Schau Gottes auf einer höheren geistigen Stufe, die weder die Syllogismen noch die αινίγματα verhindern könnten. Somit könnten auch die Syllogismen als der reinen Erkenntnis entgegenstehend betrachtet werden. Kaldellis, den angeführten Passus kommentierend<sup>116</sup>, verweist auf die biblischen und patristischen Grundlagen der Konzeption der αινίγματα<sup>117</sup>, wo die biblischen und patristischen Texte und ihre Lehren, die auf dieser Welt gelehrt werden, als Rätsel im Vergleich zur wahren Erkenntnis Gottes dargestellt werden. Er fragt sich allerdings welche genau diese αινίγματα sind, die Psellos ablehnt<sup>118</sup>. Die negative Stellung des Psellos gegenüber den Rätseln könnte auf die Werke und die hermeneutischen Lehren der zeitgenössischen Mystiker, höchstwahrscheinlich des Stethatos, anspielen, wo der Terminus, wie gezeigt, grundlegend ist. Man könnte dabei eine Fortsetzung der Auseinandersetzung zwischen Symeon und Stephanos vermuten.

Ich werde im Folgenden<sup>119</sup> weitere Elemente darstellen, welche die Wichtigkeit dieser Betrachtung der Texte durch Psellos für seine Hermeneutik und Philosophie hervorheben. Hier kann ich schließen, dass die Betrachtung des Stethatos über die Texte als αινίγματα ein Gemeinplatz in der Gelehrsamkeit des elften Jahrhunderts war, wo allerdings trotz der Verwendung einer gemeinsamen Terminologie nicht dasselbe gemeint wurde.

### Ἐμφασις

Schon seit Hermogenes wird eine Verbindung des Terminus ἔμφασις<sup>120</sup> mit religiösen Anschauungen bemerkt. Er wurde zur Darstellung der Verknüpfung einer transzendenten Realität mit der Welt verwendet. Damit sind Themen wie die Beziehung der

---

um ein rhetorisches Element, das mit der ἀσάφεια am engsten zusammenhängt, siehe im Folgenden.

<sup>114</sup> *Ad Ioannem Xiphilinum* (Criscuolo), 4, 109–111.

<sup>115</sup> Podskalsky, *Theologie*, S. 33.

<sup>116</sup> Kaldellis, *Psellos*, S. 171, Anm. 35.

<sup>117</sup> *Num.* 12: 8; *1. Kor.* 13: 12 und Pseudo-Areopagites, *Epistula* 9. 1, S. 193.

<sup>118</sup> Kaldellis, *Psellos*, S. 171, Anm. 35: „It would be interesting to know exactly what ‘riddles’ Psellos intends to reject.“

<sup>119</sup> Siehe 4. 1. 2. 3.

<sup>120</sup> Zur ἔμφασις in der byzantinischen Rhetorik und Theologie siehe Kustas, *Studies*, S. 159–199.

intelligiblen mit der sinnlichen Welt, der Sinn des Symbols und die eigentliche Bedeutung der Metapher und der Allegorie gemeint. Schon seit der hellenistischen Zeit wurde er mit der Konzeption des αἴνιγμα assoziiert. Er wurde seit der Spätantike auch religiös gefärbt, wodurch er erneuert wurde und Byzanz beeinflusst hat. Durch ἔμφασις wurden zwei Wünsche des antiken Menschen erfüllt: einerseits die Suche nach einer Identifizierung mit Gott im Rahmen einer Offenbarung durch sprachliche Mittel und andererseits die Anerkennung der Unzulänglichkeit des menschlichen Wortes. Die ἔμφασις gewährte die Mittel zur Überwindung der Unvollkommenheit der Sprache indem sie ihre Funktion ihrem göttlichen Pendant verband. Sie beschreibt den Vorgang des Kontaktes der zwei Ebenen der Existenz und ihre Wirkung auf die sichtbare Ebene im Menschen. Dadurch eignet sich der Mensch die entfernte göttliche Anwesenheit an. Es wird angenommen, dass dabei die platonische Konzeption des Wortes als eines lebendigen Organismus adoptiert wurde<sup>121</sup>. Das rätselhafte Wort ist wie die Allegorie mit dem rhetorischen Effekt der ἔμφασις verbunden. Hermogenes beschreibt die ἔμφασις ähnlich mit Begriffen der säkularen und religiösen allegorischen exegetischen Tradition: Mit ἔμφασις sprechen bedeutet, auf eine geheime und rituelle Weise<sup>122</sup> zu sprechen. Er lehrt, dass ein solches Wort mit der rhetorischen Tugend der δεινότης verbunden wird<sup>123</sup>.

Der Begriff wird auch von Pseudo-Areopagites verwendet<sup>124</sup>. Für ihn steht ἐμφαίνω für symbolische Handlungen des Priesters oder für die Funktion einer liturgischen Handlung oder eines liturgischen Gegenstandes und ihre Gegenüberstellung mit dem Begriff εἰκών ist häufig. Bei Maximus erweitert sich die Terminologie in die Bibel hinein, die ihre Botschaft durch eine dunkle ἔμφασις göttlicher Wahrheiten manifestiert. Diese Verbindung zwischen ἔμφασις und sinnvollen Formen der religiösen ἀσάφεια kommt zum Vordergrund überzeugender bei Pseudo-Areopagites<sup>125</sup>. Die Sprache der Theologie teilt nach Kustas in dieser Konzeption eine Gemeinsamkeit mit der Sprache der Rhetorik. Ἐμφασις war für die Rhetorik, was für die Theologie die εἰκών war, oder sogar was die ἔμφασις und εἰκών für die Theologie waren.<sup>126</sup> „As pictorial art required the hint of the invisible so rhetoric through emphasis allowed for the suggestion of the inexpressible.“<sup>127</sup>

Roilos ist der Auffassung, dass das Beharren auf ἔμφασις/ἀσάφεια/αἴνιγμα nicht nur auf den literarischen Stil bezogen ist, sondern vor allem auf die Kosmologie und Ästhetik der sogenannten πανσημείωσις und der Mythogenese, wo alle Dinge als Symbole betrachtet werden, die sich miteinander durch allegorische Beziehungen beziehen. Das Universum war durch eine Reihe von Ebenen strukturiert, die durch progressive homologe Korrelationen miteinander verbunden waren. Durch die Allegorie der Welt

<sup>121</sup> A. a. O., S. 164–172.

<sup>122</sup> *Stillehre*, S. 246, 23: „μυστικῶς καὶ τελεστικῶς“.

<sup>123</sup> Roilos, *Amphoteroglossia*, S. 141–142.

<sup>124</sup> Siehe auch den Abschnitt 2. 2. 3.

<sup>125</sup> Kustas, *Studies*, S. 182–183, dort auch Quellen zu Pseudo-Areopagites und Maximus.

<sup>126</sup> A. a. O., S. 185.

<sup>127</sup> A. a. O., S. 186.

konzipierten und interpretierten die Byzantiner diese semantische Homologe und bildeten ihre eigene Welt.<sup>128</sup>

Aufgrund der Einbeziehung solcher homologen Beziehungen zwischen verschiedenen Bereichen der menschlichen Erfahrung in allen Aspekten der griechischen Kultur und des Denkens im Mittelalter wurde die byzantinische Rhetorik oft mit weiteren kosmologischen und moralischen Denksystemen assoziiert. Roilos führt Sikeliotes als Beispiel an: Dieser entwickelt in seinem *Kommentar* zu Hermogenes ein progressives Verhältnis zwischen Rhetorik und Körper- und Seelenstruktur, um die Rhetorik nicht minderwertiger als die Philosophie, sondern als Bild und Idee der unbeweglichen Idee des Schöpfers der allweltlichen Ordnung zu erweisen<sup>129</sup>. Sikeliotes lehrt dabei die Entsprechung der Teile der Rhetorik zu Körperteilen, Seelenkräften<sup>130</sup> und Tugenden, z. B. entsprechen nach ihm die Ideen des Stils des Hermogenes den Kardinaltugenden der Seele. Die δεινότης ahmt Weisheit nach („τὴν φρόνησιν ὑποκρίνεται“) und hilft bei Bescheidenheit und Perfektion, indem sie manchmal Dinge verbergt, die sich verstecken müssen<sup>131</sup>. Roilos bemerkt dabei:

„In this manner, Force is also connected with *emphasis* and allegorical modes of discourse in general since, as noted above, in rhetorical tradition enigmatic speech is the mode of *emphasis* par excellence.“<sup>132</sup>

Die Philosophisierung der Rhetorik erweist sich als mit der Konzeption der ἔμφασις zusammenhängend. Kustas parallelisiert diese Konzeption des Sikeliotes mit ähnlichen Lehren von Proklos über die ἔμφασις und die Dichtung. Die Beschreibung des Sikeliotes ist eine bemerkenswerte Komposition aus christlicher Theologie, aristotelischer Logik und des platonischen Idealismus, angewandt auf den Maßstab der rhetorischen Philosophie des Hermogenes. In der Analyse der Proklos und Sikeliotes wird eine Beziehung impliziert und der Gedanke der Hoffnung entwickelt, die Elemente dieser Beziehung, ob von Gott und von Menschen, von Wörtern und von dem, was sie repräsentieren, von Weltwesen und von Teilwesen, zu harmonisieren. Das Ergebnis einer solchen perfekten Korrelation kann nicht nur als ἔμφασις, sondern auch als εἰκὼν beschrieben werden<sup>133</sup>.

Ich habe oben auf die Definition der Allegorie durch Sikeliotes verwiesen<sup>134</sup>. Die Allegorie kann nach Sikeliotes ἔμφασις heißen, umgekehrt gilt dies jedoch, wie oben angeführt, nicht: Die ἔμφασις sei keine Allegorie<sup>135</sup>.

<sup>128</sup> Roilos, *Amphoteroglossia*, S. 143.

<sup>129</sup> Ioannes Sikeliotes, *Prolegomenon* (Rabe), S. 306, 20–25: „ἔστι δὲ πολιτικῆς μέρος ἡ ῥητορικὴ τὸ συνεκτικώτατόν τε καὶ κάλλιστον [...] οὐκ εἶδωλον δῆπουθεν ἀλλ’ εἰκὼν καὶ ὁμοίωμα μὴ κινουμένης ιδέας τοῦ εὐταξίαν ὀρίσαντος“.

<sup>130</sup> Es handelt sich um die Erkenntniskräfte der Seele νοῦς, δόξα, φαντασία.

<sup>131</sup> Ioannes Sikeliotes, *Prolegomenon* (Rabe), S. 398. 27–401. 22; 406, 20–407, 8. Siehe dazu Roilos, *Amphoteroglossia*, S. 144.

<sup>132</sup> A. a. O., S. 144, Anm. 141.

<sup>133</sup> Kustas, *Studies*, S. 175–185.

<sup>134</sup> Siehe in 4. 1. 1. 1.

Sikelioten gibt uns viele Informationen darüber, wie das Konzept auf die in den Schulen gelehrte Rhetorik angewendet wurde<sup>136</sup>. Kustas bemerkt, dass die Bemerkungen des Sikelioten ohne Zweifel beweisen, dass „the subject was in his time a staple in Byzantine education.“<sup>137</sup>

Darüber, dass die ἔμφασις im elften Jahrhundert ein Thema besonderen Interesses war, informiert uns Psellos: Er berichtet, dass der gebildete Kaiser Michael VII. (1071–1078) sich daran gewöhnt habe, ihre Bedeutung mit seinen gelehrten Freunden zu diskutieren<sup>138</sup>.

Psellos verbindet auch ἔμφασις mit der ἀσάφεια, er vergleicht das allegorische Wort mit einer Zeremonie, wo auch die Konzeption des Vorhanges vorkommt, den man hochheben muss, um ins Heiligtum einzutreten und den wahren Sinn zu begreifen<sup>139</sup>. Psellos charakterisiert im angeführten Passus aus der *Theologica* auch die *Proverbien* als ἔμφασις<sup>140</sup>. Er verwendet den Terminus auch in einem mystischen Rahmen, wenn er sich auf das alttestamentliche liturgische Gewand ἐφοῦδ des Hohepriesters bezieht und seine Offenbarungen und Erleuchtungen, die er ausstrahlte<sup>141</sup>. Delli meint in ihrem Vergleich der Psychologie des Psellos mit der des Stethatos<sup>142</sup>, dass Psellos durch die Verwendung und Interpretation der Konzeptionen „ἔμφασις“ und „σχήματα“ den Weg der Seele beschreibt. Er will allerdings nicht einfach eine neue Seelenlehre aufstellen. Durch die ἐμφάσεις, nämlich eigentlich durch die Allegorie, versucht er die Welt der Gefühle seiner Schüler anzuregen, so dass sie seine Philosophie leichter annehmen können, die mit den Anschauungen der Mystiker nicht übereinstimmt.

<sup>135</sup> Kustas, *Studies*, S. 195.

<sup>136</sup> Sikelioten thematisiert die ἔμφασις im Rahmen seiner Diskussion über der Klarheit, in der zwei Formen der ἀσάφεια anerkannt werden: ἀσάφεια und die ἐσχηματισμένα τῶν ζητημάτων. Ein ἐσχηματισμένον ζήτημα ist eine Synthese, wo die Wörter mehr als eine Bedeutung haben können. Sie gehören zur Kategorie der εὔρεσις. Es war den Byzantinern vor allem durch das entsprechende Kapitel im vierten Buch des Werkes *De Inventione* des Hermogenes (4. 13, S. 204, 16–210, 18) bekannt, das drei Typen kennt: ἐναντίον, πλάγιον, κατ' ἔμφασιν. Das dritte wird dann verwendet, wenn man aus Scham nicht offen sprechen kann. Siehe dazu Kustas, *Studies*, S. 188–189. Kustas, *a. a. O.*, S. 188–196, behandelt die ἔμφασις bei Sikelioten, insbesondere im Rahmen seiner rhetorischen Konzeptionen von ἀσάφεια, γρῖφος und Allegorie.

<sup>137</sup> *A. a. O.*, S. 190.

<sup>138</sup> *Chronographia* (Reinsch), 7. 168 (c 4), 17–18: „καὶ γὰρ φιλοσόφοις συνετάξατο, καὶ μετὰ ῥητόρων εἶπεν τι περὶ ζεύγματος καὶ ἐμφάσεως“. Der Kaiser hätte sich auch für die Allegorie und ihre Interpretation interessiert, *a. a. O.*, 7: „ἢ τῆς ἀλληγορίας μεταβολή“. Siehe dazu Kustas, *Rhetoric*, S. 197.

<sup>139</sup> Siehe *a. a. O.*, S. 165–166. Mehr dazu in 4. 1. 2. 3.

<sup>140</sup> *Theol.* 1. 7, 36–37, siehe den Text oben. Siehe dazu auch Roilos, *Amphoteroglossia*, S. 124, Anm. 47.

<sup>141</sup> *Or. hag.* 4, 417–431. Siehe zur Diskussion des Passus und über das ἐφοῦδ in Mavroudi, „Divination“, 446–447.

<sup>142</sup> Delli, *Phantasia*, S. 120.

Psellos ist auch derjenige, der eine zusammenfassende Erklärung ihrer religiösen Bedeutung gibt: „Οὐκ ἀπὸ τῶν ὑψηλοτέρων μόνον φωνῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν συνήθων καὶ ταπεινότερων ἐμφάσεις ἔστιν ὅτε τῶν θείων δεχόμεθα“<sup>143</sup>. Kustas charakterisiert die Formulierung des Psellos als eine „standard phraseology“<sup>144</sup> und meint, dass Psellos durch seine Lehre über die ἔμφασις eine Entsprechung zwischen Wörtern und Moral verlangt: Als Ideal gelte nicht nur der Schreibstil, sondern das gesamte intellektuelle und spirituelle Verhalten. Diese Harmonie drückt sich bis zu den Wörtern und der Bildung der Sätze aus<sup>145</sup>.

Kustas folgert folgendermaßen bezüglich der Konzeption der ἔμφασις:

„There is in the concept of emphasis something of the Oriental sense of ‘face’, a life-style marked by a conviction of man’s bond with the cosmos, a bond which must not be broken and cannot without arresting the throb of existence itself.“<sup>146</sup>

J. Walker betont die politische Dimension des Wortes κατ’ ἔμφασιν. Psellos hat eine versifizierte Zusammenfassung des corpus des Hermogenes<sup>147</sup> verfasst. Dabei ändert er die Reihe der angeführten „κατ’ ἔμφασιν λόγων“ und setzt sie an die erste statt die dritte Stelle wie im Werk des Hermogenes *De Inventione*<sup>148</sup>. In diesem Werk thematisiert Hermogenes die „ἐσχηματισμένα προβλήματα“. Das Gedicht des Psellos ist dem Kaiser Michael VII. (1071–1078) gewidmet und zeigt mithin die Wichtigkeit des verdeckten Wortes in der Politik<sup>149</sup>. Walker fasst für die Bedeutung des Terminus folgendermaßen zusammen und zeigt damit seinen Zusammenhang mit der Hermeneutik:

„In sum, the rhetoric of ‘figured problems’ was basic to Byzantine high culture, integral to the politics of public speech beneath the autocratic, absolute authorities of church and state, and part of every educated person’s hermeneutic expectations.“<sup>150</sup>

Die angeführten Ergebnisse der ἔμφασις-Forschungen zeigen die Wichtigkeit des Terminus besonders im elften Jahrhundert. Die Verwendung des Terminus durch Stethatos muss durch diesen Rahmen erklärt werden. Ich werde auf die Auswertung dieses Rahmens für die Verwendung des Terminus durch Stethatos bei meiner vergleichenden Thematisierung seiner Hermeneutik analytischer eingehen<sup>151</sup>. Was ich hierbei für wichtig halte, ist die Feststellung des Zusammenhanges der Rhetorik mit der Allegorie, der

<sup>143</sup> *Auslegungen*, 3, S. 532. Der Satz führt eine Abhandlung über die Verteidigung der Verwendung eines volkssprachlichen Terminus ein, siehe Kustas, *Studies*, S. 197, Anm. 3, dort auch weitere Passus des Psellos; siehe dazu auch *a. a. O.*, und Anm. 4.

<sup>144</sup> Kustas, *Studies*, S. 197.

<sup>145</sup> *A. a. O.*, S. 197–198.

<sup>146</sup> *A. a. O.*, S. 198.

<sup>147</sup> Zu diesem Corpus, das in Byzanz als Standardwerk der Schulrhetorik kanonisiert wurde, siehe Valiavitcharska, „Rhetoric“, S. 238, Anm. 1, dort auch weitere Literatur und Bezugnahme auf die Schulrhetorik des elften Jahrhunderts.

<sup>148</sup> Siehe *De Inventione*, 4. 13, S. 204, 16–206, 11.

<sup>149</sup> Walker, „Things“, S. 62–64.

<sup>150</sup> *A. a. O.*, S. 64.

<sup>151</sup> Siehe *Stellungnahme des Stethatos zu ἔμφασις* im Abschnitt 4. 2. 2. 2.

ἔμφασις, und dem damit verbundenen Terminus ἀντιγμᾶ. Es handelt sich um die Beziehung zwischen Rhetorik und Hermeneutik, denn die Auslegung eines Textes wurde durch die angeführten Elemente der Rhetorik im elften Jahrhundert als sine qua non betrachtet. Ich werde dies im nächsten Abschnitt thematisieren.

##### *Rhetorik und Hermeneutik*

Die Rhetorik verband sich im elften Jahrhundert auch eng mit der Auslegung, wie dies im Fall der *Vita Nicephori* des Sikeliotes, eines Lehrers der Rhetorik, nachgewiesen wurde, wo die Bibel durch Neuplatonismus interpretiert wurde, aber auch anhand der breiteren Tendenz der Wiederbelebung der Rhetorik im elften Jahrhundert, die Pappoioannou beschreibt. Dieser Zusammenhang gilt übrigens als eine Gegebenheit für die jüdische und die patristische Hermeneutik<sup>152</sup>. Nach Cesaretti verbindet Psellos die Philosophie mit der Rhetorik, indem er Erstere mit den zwei grundlegenden Methoden der Untersuchung von Texten, Allegorese und Anagoge zusammenbringt<sup>153</sup>. Dadurch kann man die Verbindung der Rhetorik mit der Auslegung deutlich feststellen.

Die Verbindung der Rhetorik mit der Allegorie wird auch durch die Definition der Allegorie des Sikeliotes deutlich, die durch Roilos sehr positiv ausgewertet wird. Es ist kein Zufall, dass Sikeliotes Lehrer der Rhetorik war, und er diese Definition als Teil seiner Lehrtätigkeit lieferte. Die Allegorie ist auch ein unentbehrlicher Teil der Auslegung.

Wie ich im Folgenden zeigen werde, gilt dies auch für andere Rhetoren des elften Jahrhunderts wie Niketas, den Lehrer der Rhetorik in der Schule des Hagios Petros, aber hauptsächlich für die Hermeneutik des Psellos. Es handelt sich um Rhetoren, die auch die Philosophie, oder umgekehrt um Philosophen, welche die Rhetorik zugunsten der Auslegung verwendeten. Es wäre dabei sinnvoll anzunehmen, dass es sich um einen Vorgang handelt, der mit Ioannes Sikeliotes anfängt und bei Psellos gipfelt, wo die Dominanz der Rhetorik die Hermeneutik wesentlich beeinflusst hat. Dies erklärt die Polemik des Stethatos gegen die Rhetorik im Rahmen seiner Hermeneutik. Die gesamte Problematik der Rhetorik ist in der Hermeneutik des elften Jahrhunderts zu betrachten.

##### 4. 1. 2 Die ἀλληγορία und Allegorese bei Psellos

Walter unterscheidet die Werke des Psellos in diejenigen, die er als argumentative bezeichnet, wo man mit Sicherheit die tatsächlichen philosophischen Positionen des Psellos feststellen kann, weil darin Syllogismen, Argumente und Urteile vorkommen, und in die deskriptiven, wo er die Lehren anderer Philosophen darstellt, ohne sich mit

---

<sup>152</sup> Kennedy, *Tradition*, S. 138: „Philo (c. 30 b.c.–a.d. 45), the Christian bishop Augustine (a.d. 354–430), and other learned Jews and Christians made use of their training in rhetoric to interpret the Old Testament.“ A. a. O., S. 157: „The history of homiletics, and preaching in general, is closely related to the history of hermeneutics, the science and method of exegesis or interpretation of texts. What dialectic is to rhetoric in Aristotelian rhetoric, hermeneutics is to homiletics in Christian rhetoric.“

<sup>153</sup> *Allegoristi*, S. 62. Cesaretti bezieht sich dabei zwar auf *Chronographia* (Reinsch), 7. 168 (c 4), 6–8, aber betrachtet dies als eine konstante Arbeitsweise des Psellos.



ihnen zu identifizieren<sup>154</sup>. Zu den ersteren gehören vor allem die *Theologica*. Dabei lege Psellos die Bibel niemals wörtlich aus<sup>155</sup>. Es gibt allerdings auch andere Auffassungen, zumindest bezüglich seiner anderen Werke des Psellos<sup>156</sup>. Psellos bedient sich auf jeden Fall extensiv der Allegorese, wie man dies in den *Theologica* und *Philosophica minora* feststellen kann.

Psellos sieht sich nicht verhindert, den Terminus ἀλληγορία zu verwenden, den Stethatos, wie ich zeige, niemals benutzt<sup>157</sup>. Interessanterweise bedient er sich des Terminus in den *Theologica* sehr oft<sup>158</sup>. Auch der Terminus ὑπόνοια kommt vor<sup>159</sup>.

Es muss betont werden, dass der Terminus ἀλληγορία bei Autoren des elften Jahrhunderts wie Ioannes Mauropous, Christophoros Mytilenaios, Ioannes Italos nicht vorkommt. Er taucht aber im *Etymologicum Gudianum*<sup>160</sup> auf<sup>161</sup> und wird durch Ioannes

<sup>154</sup> Walter, *Psellos*, S. 17. In diesen Schriften beschränkt sich Psellos nach Walter nicht nur auf theologische Themen. Sein Ziel ist die Auslegung biblischer oder patristischer Texte ausschließlich durch Verwendung philosophischer Argumente. Es handelt sich um ontologische Interpretationen, den Beweis logischer Widersprüche oder um ethische Begründungen, z. B. anhand der Ethik der Tugenden.

<sup>155</sup> A. a. O., S. 10, 17. Siehe auch Kaldellis, *Hellenism*, S. 199; Miles „Psellos“, S. 95, bezüglich des Berges Sinai in *Ad Ioannem Xiphilinum* (Crisuolo), 5, 165–178.

<sup>156</sup> Siehe Krausmüller, „Biography“, S. 164, der im angeführten Passus aus *Ad Ioannem Xiphilinum* auch den Literalsinn für das Wort Berg annimmt (Sinai als Berg Olympos); siehe auch Miles, „Psellos“, S. 90: Psellos akzeptiert in *Theol.* 1. 26, 102–106 zunächst auch den Literalsinn („in relatively literal terms“) der dabei thematisierten Bibelstelle *Ex.* 33: 23. Auch akzeptiert Miles, „Living“, S. 19, dass Psellos sich nicht ausschließlich für den allegorischen Sinn interessierte, obwohl die Interpretation für Psellos nur nach dem Verzicht auf den Literalsinn interessant sei. Siehe auch Roilos, *Amphoteroglossia*, S. 121–122. Roilos, der hauptsächlich die Allegoresen in den *Philosophica Minora* thematisiert, nimmt deutlich an, dass Psellos den Literalsinn verwendete, obwohl seine wörtlichen Interpretationen zum Sinn des interpretierten Textes nicht immer passten. Zum Literalsinn bei Psellos siehe meine Thematisierung des *Theol.* 1. 27 in *Der Streit mit Gregorios um das Paradies und den Himmel* im Abschnitt 4. 2. 2. 1.

<sup>157</sup> Siehe den Abschnitt 2. 3. 1. 6.

<sup>158</sup> Siehe *Theol.* 1. 4, 103; 7, 128; 10, 144; 32, 137; 35, Titel, 2, 27; 36, 7; 38, 26, 121, 126, 129, 131, 138, 141, 163, 170; 43, Titel, 4, 7, 96, 98; 72, 11, 47, 49; 93, 82; 96, 28; 101, 183; 110, Titel, 70; *Theol.* 2. 12, 25; 19, 87; 24, 3; 25, 6; 26, 6; 30, 6; 44, 22. Der Terminus kommt insgesamt 75 Male im *TLG* (Stand: 02. 11. 2017) in den Werken des Psellos vor. Davon gehören 37 Fälle den *Theologica*. Es ist merkwürdig, dass die meisten von ihnen im ersten Band der *Theologica* vorkommen, 30 Male in 13 Vorlesungen, während im zweiten Band nur sieben Male in sieben Vorlesungen. Im *Theol.* 1. 38 kommt der Terminus am häufigsten in einer Vorlesung aus den *Theologica* vor (9 Male); an der zweiten Stelle liegt *Theol.* 1. 43 (5 Fälle).

<sup>159</sup> Siehe z. B. *Theol.* 1. 43, 97.

<sup>160</sup> Das *Etymologicum Gudianum*, ein Lexikon, das Etymologien und andere Bemerkungen liefert, wird in die zweite Hälfte des elften Jahrhunderts datiert; es ist jedoch eine Erweiterung eines älteren Textes, siehe Buchwald, Hohlweg, Prinz, *Lexikon*, S. 231. Browning, „Etymologika“, S. 735 erwähnt, dass das *Etymologicum Gudianum* „is probably

Sikeliotos (nur in seinem *Kommentar zur Stillehre* des Hermogenes<sup>162</sup>, nicht in seinem *Prolegomenon*) verwendet. In der theologischen Literatur ist der Befund nicht reich: Leon von Ohrid verwendet ihn einmal<sup>163</sup> und Symeon der Neue Theologos zweimal<sup>164</sup>.

Psellos begreift die Allegorese als eine Methode mit zwei Aspekten: entweder die Entdeckung eines Sinnes, der als ein verborgenes Geheimnis verstanden wird, oder als eine neue Schöpfung, die als eine Umwandlung, eine Transformation des Textes angenommen wird.

##### 4. 1. 2. 1 Allegorese als Transformation

Roilos betrachtet die Allegoresen des Psellos zu Homer und den altgriechischen Mythen, die *Allegorica*<sup>165</sup>, als ein rhetorisches Spiel zu pädagogischen Zwecken. Er ist der Auffassung, dass Psellos über die Gültigkeit seiner Allegoresen nicht vollkommen sicher war. Bei seiner Untersuchung der Frage nach der Erklärung der Christianisierung der Mythen durch die Allegoresen meint er, dass sie im Rahmen des Bildungsrahmens der rhetorischen Didaktik betrachtet werden können. Dabei bestand jedoch auch die Möglichkeit zur Lektüre der klassischen Texte der Antike auf eine Weise, die von den etablierten Auffassungen abweichen konnte, zumal es sich nicht um christliche Texte handelte. Es entstand nämlich eine Gelegenheit für eine breitere Meinungsfreiheit und Kreativität, welche die schöpferische Autorität des Subjekts, das interpretiert, in den Vordergrund stellte<sup>166</sup>. Hier kann man die Verknüpfung der Rhetorik mit der Hermeneutik wiederum feststellen, die auf ein breiteres philosophisches Programm abzielte.

In einer älteren Studie zu den Allegoresen der Mythen meint Roilos, dass die Rhetorik dabei herrscht, und zwar im Sinn, dass Psellos sich selbst als der ideale Rhetor darzustellen versucht. Psellos hat bei seinen Allegoresen eher die Initiation seiner Schüler in die Rhetorik als in die altgriechischen Mysterien vor, wenn er über die Entdeckung eines verborgenen Sinnes spricht<sup>167</sup>. Er distanziert sich von der traditionellen Allegorese der Neuplatoniker, die zwar nach einem verborgenen aber nicht neuen Sinn suchten, der außerhalb des Denkens des Autors stand<sup>168</sup>. Sowohl der Literalsinn als auch die Allegorese werden durch Roilos als Errungenschaften des Psellos selbst darge-

---

connected with Photios and his circle“. Ebenfalls zur Datierung ins zehnte Jahrhundert siehe Alpers, *Etymologiensammlung*, S. 63. Zum *Etymologicum Gudianum* siehe auch Reitzenstein, *Geschichte*, S. 70–108; Hunger, *Literatur*, Bd. 2, S. 46; Cellerini, *Introduzione*; Maleci, *Codice*.

<sup>161</sup> S. 92, 25: „Ἀλληγορία· παρὰ τὸ ἄλλο ἀγορεύεσθαι παρὰ τὸ κείμενον.“

<sup>162</sup> Siehe z. B. *Kommentar*, S. 82, 4–5, 155, 1–2.

<sup>163</sup> *De azymis* 3, 31.

<sup>164</sup> Siehe Abschnitt 2. 4. 4.

<sup>165</sup> Es handelt sich um die *Phil. min.* 1. 42–48 und *Or. min.* 33.

<sup>166</sup> Roilos, „Bodies“, S. 233–234.

<sup>167</sup> Roilos, *Amphoteroglossia*, S. 121, bezieht sich auf *Phil. min.* 1. 44, wo Psellos die paganen Mysterien in Eleusis anführt, um seine Hermeneutik zu beschreiben.

<sup>168</sup> Zur Allegorese Homers durch die Neuplatoniker siehe Lamberton, *Homer*.

stellt. Die Allegorese ist hauptsächlich eine rhetorische Fähigkeit, wobei die Philosophie eine wichtige Rolle spielt<sup>169</sup>.

Roilos beschreibt dort seine Hermeneutik als die „creative transformation“<sup>170</sup> eines falschen Wortes, nämlich des Mythos, zu einem wahren, d. h. dem christlichen Äquivalent. Psellos verwendet eine platonische Metapher des Salzwassers, das entsalzt werden muss, um trinkbar zu werden<sup>171</sup>. Dabei traut er der Rhetorik zu diesem Zweck sehr. Roilos ist der Auffassung, dass Psellos sich dabei mit mehr hermeneutischer Freiheit bewegt, indem er z. B. in seiner *Ἀλληγορία περὶ τῆς σφιγγός*<sup>172</sup> Lehren des Pythagoras aufzuspüren versucht, und denkt, er führe eine philosophische Interpretation. Ähnlich ist es bei seiner *Ἀλληγορία τοῦ παρ' Ὀμήρῳ Ἰθακησίου ἄντρου*<sup>173</sup>. Die hermeneutische Freiheit umfasst sogar die Allegorese von Sprichwörtern und Volksbräuchen, wo Psellos einen eigenen Sinn erfindet<sup>174</sup>.

Ähnlich argumentiert Cesaretti bezüglich der Beziehung zwischen Rhetorik und Allegorese bei Psellos. Er sieht die Rhetorik immer in einem dialektischen Verhältnis zur Philosophie. Die Auslegung wird als eine philosophische Untersuchung unter Heranziehung rhetorischer Mittel betrachtet. Es handelt sich um den gleichen Vorgang, den Psellos dem Niketas Rhetor zuschreibt<sup>175</sup>. Die Originalität der Interpretation gründet sich allerdings nicht auf die Überlegenheit der Philosophie, sondern auf die Methode. Der Vorgang ist wichtiger als die „διάνοια“ oder die „θεωρήματα“, die intendierten geistigen Objekte der Auslegung. Nach Psellos sei diese Methode eine Regel<sup>176</sup>. Es handelt sich um einen philosophischen Vorgang, der die Tiefe des Textes untersucht, wo die Philosophen als Quelle der Auslegung fungieren. Die Grundlage dieser Methode, welche die Originalität gewährleistet, ist die Betrachtung der altgriechischen Kultur

<sup>169</sup> Roilos, *Amphoteroglossia*, S. 121, siehe auch *a. a. O.*, Anm. 38, dort unterscheidet sich Roilos von Cesaretti bezüglich dieses Themas. Nach Roilos meint Cesaretti, dass Psellos die Mythen als Typen des Christentums, nämlich typologisch allegorisierte; es handelt sich um Bedeutungen, die keine Erfindungen des Auslegers, sondern geheim im Text verborgen waren. Roilos bemerkt allerdings, dass die Rolle der Rhetorik in der Allegorese des Psellos auch für Cesaretti von Bedeutung ist, und weist auch darauf hin, dass Cesaretti die Interpretationen des Psellos auf Bibel und Sprichwörter nicht berücksichtigt. Zur Fokussierung des Psellos auf die Methode und die Ablehnung eines verborgenen Sinnes in den altgriechischen Texten siehe auch Roilos, „Bodies“, S. 233.

<sup>170</sup> Roilos, *Amphoteroglossia*, S. 122.

<sup>171</sup> Platon, *Phaedrus*, 243d: „ἐπιθυμῶ ποτίμῳ λόγῳ οἷον ἄλμυρὰν ἀκοὴν ἀποκλύσασθαι“. Siehe mehr dazu im Folgenden.

<sup>172</sup> *Phil. min.* 1. 44.

<sup>173</sup> *A. a. O.*, 1. 45.

<sup>174</sup> Roilos, *Amphoteroglossia*, S. 122–123; siehe auch *Amphoteroglossia*, S. 124, Anm. 47 und „Bodies“, S. 234, Anm. 21, zu den Texten des Psellos zu den Sprichwörtern und Volksbräuchen und zur diesbezüglichen Literatur.

<sup>175</sup> Cesaretti, *Allegoristi*, S. 50. Text (Nachruf) über Niketas: *Or. fun.* 4 (Polemis).

<sup>176</sup> *Phil. min.* 1. 43, 120–123: „Ἐπεὶ οὖν ὑμῖν τὴν ὁδὸν νῦν πρώτως τῶν Ἑλληνικῶν μύθων ἠγνοῖσαμεν, καὶ ὑφηγησάμεθα ὅπως δεῖ τούτους ἀλληγορεῖν, τῷ ἐνταῦθα κανόνι στοιχοῦντες καὶ ὑμεῖς τι τοῖς ἐπιλοίποις συνεισενέγκατε.“

als ein Geheimnis (μυστήριον), das allerdings einheitlich ist und nicht in teilweisen Besonderheiten unterschieden wird<sup>177</sup>. Cesaretti ist allerdings der Auffassung, dass es eine Entwicklung im allegorischen Denken des Psellos gibt, wo es von der Dominanz der Rhetorik zur Hervorhebung der Philosophie und der Hermeneutik gelangt<sup>178</sup>.

Duffy hat die Verwendung der angeführten platonischen Metapher des Salzwassers bei Psellos untersucht. Er meint, dass ihre Verwendung Psellos als kreativen Schriftsteller beweist. Psellos verwendet die Metapher hauptsächlich über die Beziehung der antiken Philosophie zum Christentum. Bei Platon herrscht die Konzeption des vollkommenen Ersatzes der Lüge durch die Wahrheit, wodurch der Gegensatz zwischen Salz- und Trinkwasser absolut ist; durch Psellos wurde sie in eine Auffassung entweder der Reinigung („purifying“)<sup>179</sup> oder der Umwandlung („conversion“)<sup>180</sup> umgewandelt, wobei die falsche Lehre nicht ersetzt wird, sondern ein Kompromiss, eine Anpassung und Adaptierung der ersten an die zweite stattfindet. Psellos passt die Metapher zudem an entsprechende biblische Erzählungen über das Quellen von Wasser aus einem Fels<sup>181</sup> und die Umwandlung des bitteren Wassers in süßes<sup>182</sup> durch Moses an. Die Metapher wird nämlich mit einem natürlichen und dann mit einem übernatürlichen Begriff auf der Basis alttestamentlicher Erzählungen verwendet. Dadurch zeigt Psellos, dass aus dem paganen Wort Wahrheit oder Kenntnis quellen kann, obwohl es nicht Vieles verspricht; zudem, dass dieses Wort in eine erlösende Lehre umgewandelt werden kann. Diese Verwendung mit ihren Distinktionen ist auch in den Allegoresen des Psellos zu Homer und Mythen<sup>183</sup>, in den Volksbräuchen<sup>184</sup> und in den *Theologica*<sup>185</sup> belegt.

In diesen Allegoresen, vor allem in *Phil. min.* 1. 42<sup>186</sup>, wird eher die Rhetorik und nicht die Philosophie hervorgehoben, zumal sie es ist, welche die Lüge in Wahrheit umwandelt<sup>187</sup>. Cesaretti, der sich auf die Verwendung der platonischen Metapher in *Phil. min.* 1. 42 bezieht<sup>188</sup>, bemerkt, dass die Allmächtigkeit der rhetorischen Fähigkeit dabei besonders hervorgehoben wird<sup>189</sup>. Diese Allmächtigkeit umfasst Freiheit in der

<sup>177</sup> Cesaretti, *Allegoristi*, S. 52, dort auch Referenz auf die Terminologie des Mysteriums beim *Phil. min.* 1. 43 und beim *Or. fun.* 4 (Polemia), 107.

<sup>178</sup> Siehe *Entwicklung der Konzeption* in 4. 1. 2. 2.

<sup>179</sup> Duffy bezieht sich dabei auf *Theol.* 1. 22, 36–38.

<sup>180</sup> Bezugnahme auf *Ad Ioannem Xiphilinum* (Criscuolo), 2, 24–27.

<sup>181</sup> *Num.* 20: 8–11; *Deut.* 8: 15.

<sup>182</sup> *Ex.* 15: 22–25.

<sup>183</sup> *Phil. min.* 1. 42, 2–15, 138–141 (Umwandlung des bitteren Wassers in süßes, Entsalzung, Wasser aus dem Fels), 1. 47, 10–12, 82 (Umwandlung des bitteren Wassers in süßes, Wasser aus dem Fels).

<sup>184</sup> *Auslegungen*, 2, S. 527 (Umwandlung des bitteren Wassers in süßes, Wasser aus dem Fels, Moses als Vorbild).

<sup>185</sup> *Theol.* 1. 22, 36–38 (Metapher der Umwandlung) mit Duffy, „Brine“, S. 91.

<sup>186</sup> *Ἀλληγορία τοῦ «οἱ δὲ θεοὶ παρὰ Ζηνὶ καθήμενοι ἡγορώωντο».*

<sup>187</sup> Duffy, „Brine“, S. 89–91, 93–96.

<sup>188</sup> Siehe *Allegoristi*, S. 63–65 (dort auch zu *Or. min.* 30), 68–72.

<sup>189</sup> *Phil. min.* 1. 42, 28–29.

Mischung der Quellen, in ihrer sprachlichen und inhaltlichen Bearbeitung. Die Auslegung verursacht den Einsatz der rhetorischen Praxis, die als eine Fähigkeit der Produktion von Wort aus Gegenständen angenommen wird, die über eine solche Kompetenz nicht verfügen. Die platonische Metapher drückt genau diese Möglichkeit aus. All dies heißt einfach Umstellung, Transposition, weshalb Psellos die Terminologie dieser Konzeption in den ersten 29 Zeilen der Vorlesung häufig verwendet, wo auch die platonische Metapher vorkommt: „μεταβολή, μετάστασις, μεταποιεῖν, μετασκευάζειν, μετάθεσις“. In der *Chronographia* verwendet Psellos auch den Terminus μεταβολή<sup>190</sup>. Es handelt sich um einen Übergang von der Lüge zur Wahrheit, jedoch nicht um die Interpretation des Textes, sondern um ein Muster der Verfassung, das die Allmächtigkeit der Rhetorik exemplifiziert<sup>191</sup>. Dabei wäre es plausibel danach zu fragen, ob Psellos ähnlich wie Stethatos<sup>192</sup> diese Terminologie auch aus Philon schöpft. Cesaretti und der Editor der *Philosophica minora* führen nichts dazu an.

Cesaretti bemerkt, dass diese Konzeption der Transposition, Umwandlung auch die Dekontextualisierung umfasst. Der Passus, der jeweils thematisiert wird, wird aus seinem Kontext herausgehoben und Psellos interessiert sich nicht für das, was vorher oder nachher im Text steht. Seine Allegorese ist sogar nur dann möglich, wenn er diesen Kontext verleugnet<sup>193</sup>. Cesaretti führt außerdem an, dass sowohl die Allegorese als Entdeckung eines mystischen Sinnes<sup>194</sup>, als auch die Allegorese als Transformation, in der die platonische Metapher und ihre Anpassung an die Bibel verwendet wird, von Psellos als eine Philosophie betrachtet wird<sup>195</sup>.

Mit der Allegorese als Transposition des Psellos beschäftigte sich auch Miles<sup>196</sup>; er bezeichnet sie als „transformation“, wie auch Roilos, wie ich oben darstellte. Er stellt fest, dass die Idee der Transformation in den Allegoresen der antiken Mythen und Homers vorkommt, es aber auch Ausnahmen gibt. Die Allegorese dieses Typus setzt normalerweise voraus, dass die Idee eines Mythos, die fürs Christentum als inakzeptabel gilt, eine Anspielung auf eine verborgene Weisheit darstellt. Für Psellos macht allerdings dieses Merkmal der Entgegensetzung der Mythen zur christlichen Lehre die paganen Texte attraktiver zur Auslegung. Dabei wird ein sehr geschickter Ausleger verlangt, der diese Umwandlung ausüben kann, nicht weil im Text ein verborgener Sinn steht, sondern weil die Transformation zur Wahrheit sehr „profound“ sein wird<sup>197</sup>.

<sup>190</sup> *Chronographia* (Reinsch), 7. 168 (c 4), 7.

<sup>191</sup> Cesaretti, *Allegoristi*, S. 69–70, 72.

<sup>192</sup> Siehe im Abschnitt 2. 3. 1. 1.

<sup>193</sup> Cesaretti, *Allegoristi*, S. 71. Er betrachtet die Dekontextualisierung als ein allgemeines Prinzip der psellianischen Allegorese der homerischen Dichtung, siehe *a. a. O.*, S. 86–87, 106, 113, 117, 119–121.

<sup>194</sup> Siehe dazu 4. 1. 2. 3.

<sup>195</sup> Cesaretti, *Allegoristi*, S. 63–64. Er thematisiert dabei die Allegorese zu Kirke in *Or. min.* 30, 15–17 (Enthüllung) und einen Passus aus demselben Werk, der in der Edition von Littlewood im textkritischen Apparat steht.

<sup>196</sup> Miles, „Psellos“, 88–89.

<sup>197</sup> Miles, *a. a. O.*, S. 89; derselbe, „Living“, S. 20–21.

Durch diese Allegorese werden Bedeutungen erfunden, die im anfänglichen Inhalt des Textes eventuell nicht vorhanden waren<sup>198</sup>. Psellos erweckt manchmal den Eindruck, dass er keine Sorge für den anfänglichen Sinn des Textes zeigt<sup>199</sup>. Den Allegoresen der gesamten paganen Texte behält Psellos die am meisten forschenden Analysen seiner eigenen Lektüre und seine auffälligsten Bilder für die Ausübung der Interpretation vor. Miles ist der Meinung, dies sei dadurch erklärbar, dass Psellos durch diese theoretischen Ausführungen den Vorwurf der Häresie wegen seiner Beschäftigung mit diesen Texten zu vermeiden versuchte<sup>200</sup>; er bemühte sich um die Legitimierung der Verwendung dieser Texte und um zu beweisen, dass er zu den Christen gehörte<sup>201</sup>. Miles charakterisiert diese Allegorese als „a very particular type of defensive allegory“<sup>202</sup>.

Miles verbindet diese Methode weiter mit der Auffassung des Psellos über den Ausleger als Menschen und seine Moral. Psellos betrachtet den Menschen als ein gemischtes Wesen, bestehend aus Leib und Seele. Der Leib soll nicht vernachlässigt werden, sondern man soll einen mittleren Weg ohne Extreme suchen, wo eine Taktik der Versöhnung verfolgt wird und die gemischte menschliche Natur in guter Ordnung gehalten werden kann<sup>203</sup>. Diese Anthropologie und Ethik ist die Grundlage der Hermeneutik des Psellos, was die Allegorese der Transformation betrifft. Demnach soll der Ausleger, da er zusammengesetzt und vielfach ist, die paganen Texte zugunsten der absolut geistlichen Texte nicht ablehnen, wie es die Mehrheit tut. Er soll sie als einen unentbehrlichen Teil der Interpretation betrachten, sofern ihr Sinn anhand der Allegorese, die als grundlegendes Werkzeug fungieren soll, modifiziert wird. Als wichtiges Referenzwerk zu dieser Auffassung gilt die Allegorese der Sphinx<sup>204</sup>. Es handelt sich um ein Mischwesen, weswegen sie als das anthropologische und hermeneutische Vorbild des Psellos gilt. Dabei zählt nicht so viel das Ergebnis der Interpretation, sondern die Methode, nämlich die Transformation, die Psellos seinen Schülern zu lehren vorhat. Es handelt sich um eine Schöpfung und nicht um die Ausgrabung eines schon vorhandenen, verborgenen Sinnes. Durch diese Methode wird vor allem die

<sup>198</sup> Miles, „Psellos“, S. 96; „Living“, S. 20. Siehe dazu auch die angeführten Thesen von Roilos.

<sup>199</sup> „Living“, S. 20; Miles verweist auf den Epilog des *Phil. min.* 1. 44, 111–112, wo Psellos explizit erklärt, dass er sich nicht dafür interessiert, ob seine Auslegung im anfänglichen Vorhaben des Textes gewesen sei.

<sup>200</sup> Miles, „Psellos“, S. 97. Miles verweist auf *Or. fun.* 10 (Polemis), 11, 10–18. Es handelt sich um eine Nachruf an einen Mönch Nikolaos, Abt des Klosters Horaia Pege auf Olympos. Psellos stellt dabei das ideale Bild des gelehrten Mönches dar und verteidigt die Verwendung der paganen Texte durch das Argument ihrer richtigen Benutzung, das weder die Identifizierung mit ihnen noch ihre Ablehnung umfasst. Dabei hebt Psellos die fundamentale Rolle der Allegorese hervor. Siehe auch Miles, „Living“, S. 20.

<sup>201</sup> A. a. O., S. 21.

<sup>202</sup> Miles, „Psellos“, S. 89.

<sup>203</sup> Miles, „Living“, S. 16–19, 21–22. Siehe zu weiterer Literatur zu dieser Anschauung des Psellos in 1. 4. 2.

<sup>204</sup> *Phil. min.* 1. 44.

Kreativität des Auslegers hervorgehoben und Psellos preist diese Fähigkeit<sup>205</sup>.

Roilos ist der Auffassung, dass Psellos bei den christlichen Texten eine unterschiedliche Methode verwendet. Sie werden für die anagogische Auslegung als sehr reich betrachtet, was sie von den paganen Texten unterscheidet. Die christlichen Texte bestehen aus zwei Ebenen des Sinnes, manchmal wird die erste als historisch und die zweite als allegorisch bezeichnet. Psellos meint, dass der Sinn auf beiden Ebenen dem Denken des Autors und dem anfänglichen Text angehört, weswegen Psellos sich dabei nicht als ein Erfinder neuen Sinnes darstellt. Die Historizität und Genauigkeit der Texte wird nicht bezweifelt. Psellos schließt allerdings dabei die physische, moralische und theologische Allegorese der neuplatonischen allegorischen Exegese Homers nicht aus; dies kann man nach Roilos anhand seiner Auslegung der Bibelstelle *Prov.* 9: 1 feststellen<sup>206</sup>.

Miles ist allerdings der Auffassung, dass Psellos bei seiner Auslegung christlicher Texte in der Praxis eine ähnliche Methode im Vergleich zur Allegorese der nicht christlichen Texte anwendet, nämlich die der Transformation. Er drückt dies allerdings nicht explizit aus, weil er versucht, sich selbst als konventionell darzustellen<sup>207</sup>. Dabei macht er auch weniger theoretische Ausführungen bezüglich seiner Methode. Miles findet jedoch auch Fälle, wo Psellos bei Auslegungen christlicher Texte deutlicher bezüglich seiner Methode wird. Er führt als Beispiel das *Theol.* 1. 8 an. Dort sagt Psellos, dass die Bibelauslegung auf drei Ebenen stattfinden soll, weil der Mensch aus drei Elementen besteht (Körper, Seele, Geist)<sup>208</sup>. Psellos bezieht sich dabei auf seine angeführte Auslegung in der vorigen Vorlesung, *Theol.* 1. 7<sup>209</sup>.

Anhand der angeführten Positionen der Forschungen von Cesaretti, Duffy, Roilos und Miles kann man schließen, dass für Psellos, zumindest in Bezug auf die Allegorese der Transformation, von sehr wichtiger Bedeutung die Methode ist, wobei die Rhetorik und die Philosophie eine fundamentale Rolle spielen. Dies zeigt die große Bedeutung der Rhetorik für die Interpretation und ihre Instrumentalisierung dafür im elften Jahrhundert. Man kann manchmal darin auch die Hervorhebung der schöpferischen Tätigkeit des Individuums zulasten der traditionellen Auslegung feststellen, die im Rahmen der kirchlichen Exegese als problematisch angesehen werden könnte. Damit erklärt sich auch das Insistieren des Stethatos auf der Methode und seine diesbezügliche Kritik an der Methode der Gelehrten. Ich werde in den folgenden Abschnitten die Beziehung der Hermeneutik des Stethatos zu der des Psellos untersuchen, so dass gezeigt werden kann, dass seine hermeneutische Methodenlehre nicht nur Gregorios betrifft.

<sup>205</sup> Miles, „Living“, S. 19–22.

<sup>206</sup> *Theol.* 1. 7, 48–127. Roilos, *Amphoteroglossia*, S. 124, stellt dabei Folgendes fest: „The affinities of the first two approaches with Greek literary allegorization are self-evident, while the last one seems to be closer to the Christian tradition of biblical exegesis.“

<sup>207</sup> Miles, „Psellos“, S. 89.

<sup>208</sup> *A. a. O.*, S. 96–97.

<sup>209</sup> Siehe mehr zur Problematik der Methode des Psellos in den *Theologica* in 4. 1. 2. 4.

##### 4. 1. 2. 2 Rhetorik und Allegorese als Enthüllung eines Geheimnisses

Psellos bettet die Rhetorik in die Allegorese ein, wie ich schon dargestellt habe. Man kann allerdings feststellen, dass dies auch insbesondere die Grammatik umfasste, einen wichtigen Bestandteil der rhetorischen Schulung<sup>210</sup>. Dies ist zumindest in dem schon angeführten *Or. fun.* 4 des Psellos belegt. Darin preist Psellos Niketas, weil er bei seinem Grammatik- und Orthographieunterricht nicht am Buchstaben der Dichtung, z. B. der Verslehre<sup>211</sup>, blieb, sondern den mystischen Sinn, philosophische und theologische Prinzipien durch die Allegorese entdeckte<sup>212</sup>. Dabei herrscht die Terminologie des Mysteriums, der Initiation und der Offenbarung. Psellos charakterisiert deshalb die Tätigkeit des Niketas als philosophisch<sup>213</sup>. Niketas verwendete auch die neuplatonische allegorische Exegese Homers (physisch, moralisch/psychologisch und historisch). Psellos bewundert Niketas hauptsächlich deswegen, weil er die antike Kultur mit der christlichen Theologie verband<sup>214</sup>. Er betrachtet allerdings seine eigene Beschäftigung mit der Philosophie als überlegen<sup>215</sup>.

Psellos verwendet oft bei seiner Allegorese der Mythen die Terminologie der Offenbarung und der mystischen Weisheit der Griechen, der Anhebung des Vorhanges, wo der Ausleger eher als Hierophant denn als Thaumaturg fungiert<sup>216</sup>. Als Referenzwerke gelten dabei die schon thematisierten *Phil. min.* 43 und 44. Der Ausleger, wie angeführt, tritt dabei in den Vordergrund. Diese Terminologie hängt mit einer eher philosophischen Betrachtung des Psellos zusammen, wo überwiegend die Wahrheit einer Auslegung und weniger das Lernen der Verfassung rhetorischer Reden thematisiert wird und letztlich philosophische Prinzipien gesucht werden. Der äußerlichen Form der Dichtung wird der tiefere Sinn der Philosophie und der Theologie gegenübergestellt<sup>217</sup>. Die Verbindung der Allegorese mit der Philosophie kommt in einem Passus der *Chronographia* vor, wo Psellos sich auf die philologischen und philosophischen Interessen seines Schülers und späteren Kaisers Michael VII. (1071–1078) bezieht. Dort wird die Allegorie und Anagoge am höchsten Grad einer Reihe von

<sup>210</sup> Siehe dazu z. B. Valiavitcharska, „Rhetoric“.

<sup>211</sup> Zum Zusammenhang der Bildung mit der Dichtung im elften Jahrhundert siehe Bernard, *Writing*, S. 209–251.

<sup>212</sup> *Or. fun.* 4 (Polemis), 5, 42–46: „Καὶ ἵνα μὴ τὰ καθ’ ἑκάστον λέγων διατρίβω, μόνος ἐκεῖνος τῶν πάντων τὴν τέχνην ὡς ἐνῆν διηκρίβωσε καὶ τὰς φιλοσόφους ἀρχάς, οἷόν τινας ἀργυρίτιδας φλέβας τῷ καλλίστῳ τούτῳ κεκρυμμένας μαθήματι, ἐφεῦρέ τε καὶ ἀνεστόμωσε.“ Psellos verwendet eine ähnliche Phraseologie über die Philosophie in *Chronographia* (Reinsch), 43. Siehe auch *Or. fun.* 4 (Polemis), 6, 1–29.

<sup>213</sup> Cesaretti, *Allegoristi*, S. 30–33, 43.

<sup>214</sup> A. a. O., S. 40–43; Roilos, „Bodies“, S. 234.

<sup>215</sup> Cesaretti, *Allegoristi*, S. 32.

<sup>216</sup> Auf Moses den Wundertäter in der Wüste als Vorbild für die Allegorese des Psellos habe ich mich schon oben bezogen. Zum Psellos als Hierophanten siehe auch 4. 2. 3. 3.

<sup>217</sup> Cesaretti, *Allegoristi*, S. 52–56, 71.



Interessen hierarchisiert, die mit erbaulicher Literatur anfängt und dann mit rhetorischen Schriften und Methoden weitergeführt wird<sup>218</sup>.

##### Entwicklung der Konzeption

Cesaretti stellt bei seiner Thematisierung der Allegoresen in den *Philosophica minora* des Psellos eine Entwicklung in seinem hermeneutischen Denken und seiner Verwendung der Allegorese fest, die sich mit seiner philosophischen Entwicklung im Allgemeinen verbindet: Anfänglich herrscht die Rhetorik und das Interesse des Psellos für die Darstellung von Methoden und Mustern zur Verfassung rhetorischer Texte; am Ende tritt die Philosophie in den Vordergrund, wobei Psellos auf die Interpretation der Texte an sich fokussiert. Am Beginn, als er sich mehr als Rhetor fühlt, erkennt er eine breite Freiheit der Rhetorik bei der Allegorese der antiken Mythen an und meint, dass ihre Auslegung mit der christlichen Lehre kompatibel ist. Danach erforscht er inwiefern dies legitim ist, weil er meint, dass die antiken Texte nur durch antike Texte interpretiert werden sollen: Das Christentum gilt bei dieser Phase als ein äußerliches Element bezüglich der Mythen, das zur Auslegung nicht positiv beitragen kann. Schließlich bezweifelt er als Philosoph die Rechtmäßigkeit der Mythen selbst<sup>219</sup>. In dieser letzten Phase herrscht die Idee der Interpretation als Enthüllung eines Mysteriums bei einer paganen Zeremonie und des Auslegers als Hierophanten und der mystischen Weisheit, die in den Mythen verborgen ist<sup>220</sup>. Bei der philosophischen Phase wird letztendlich auch auf die sakramentale Terminologie verzichtet<sup>221</sup>.

Es ist auch wichtig, dass Psellos in seiner Auslegung eines Volksbrauches, eines Festes der Heiligen Agathe, wo er über die Fähigkeit der Auslegung zur Erhebung jedes Dinges, sogar der niedrigsten Darbietungen lehrt, diesen Vorgang als Philosophie bezeichnet<sup>222</sup>.

##### 4. 1. 2. 3 Allegorese als Philosophie

Bei dieser Konzeption der Allegorese werden die Texte als Mysterien betrachtet, die mystische Ideen enthalten. Sie sind in einem Heiligtum (ἅγιον) verborgen und können nur durch den Ausleger, den Hierophanten, enthüllt werden<sup>223</sup>. Diese Betrachtung dient der Konzeption des Psellos, dass die Allegorese eine Philosophie sei, zumal er in einem

---

<sup>218</sup> *Chronographia*, 6. 168 (c 4), 2–8. Siehe dazu Cesaretti, *Allegoristi*, S. 61–62.

<sup>219</sup> *A. a. O.*, S. 46, 76–79, 119.

<sup>220</sup> Dies betreffe die Allegoresen zu Tantalos und zur Sphinx. Siehe mehr zu dieser Konzeption auch in 4. 1. 2. 3.

<sup>221</sup> Cesaretti, *Allegoristi*, S. 82–83, wo auf *Phil. min.* 1. 47 Bezug genommen wird, 118–119 in Bezug auf *Phil. min.* 1. 45.

<sup>222</sup> *Auslegungen*, 2, S. 527: „Ὅτι τὰ σπουδαῖα μόνον αἰρεῖται φιλοσοφία, ἀλλὰ καὶ ὅσα τοῖς πολλοῖς δοκεῖ παίγνια καὶ ἀσπουδάστα“.

<sup>223</sup> Siehe Cesaretti, *Allegoristi*, S. 33, 51–56, 63–64, 72–78, 86.

verborgenen Sinn philosophische Ideen und Prinzipien entdeckt. Die Allegorese bildet Bedingungen zur Thematisierung philosophischer Probleme<sup>224</sup>.

Kaldellis betrachtet Psellos als einen Denker, der die christliche Lehre zumindest bezüglich ihrer äußerlichen Formulierung in den biblischen Texten als mangelhaft ansah. Nach Psellos müsse der Buchstabe überwunden werden und der tiefere Sinn durch die Allegorese offenbart werden, wofür das pagane Denken notwendig sei<sup>225</sup>. Kaldellis denkt, dass die Notwendigkeit der Allegorese zur Entdeckung verborgenen Sinnes auch die paganen Texte betrifft, die als nicht transparent angenommen werden. Dies hat zur Folge, dass ein neutrales Feld verlangt wird, wo man sich sowohl von den christlichen als auch den paganen Texten distanzieren kann. Auf diesem Feld wird die Interpretation die Enthüllung des wahren Sinnes gewährleisten. Es handelt sich um die Philosophie, die allerdings nur Psellos auf der richtigen Weise betreiben könnte<sup>226</sup>. Das grundlegende Ziel der Interpretation ist die Enthüllung des Sinnes, der die Lehre Platons und vor allem des Proklos ist. Dies betrifft auch die christlichen Texte, wo Kaldellis über ihre „cynical manipulation“<sup>227</sup> spricht. Wenn Platon die christliche Theologie offenbart und Proklos bei der Erläuterung christlicher Lehren zitiert werden kann, dann könnten die christlichen Texte und Symbole umgekehrt in die platonische Sprache „übersetzt“ werden<sup>228</sup>.

Kaldellis lehnt die Ansicht ausdrücklich ab, dass Psellos durch seine Interpretationen auf die Versöhnung des Christentums mit der hellenischen Philosophie abzielte. Er ist der Meinung, dass der Gelehrte mit der christlichen Lehre nicht übereinstimmte, den Umsturz („subversion“) ihrer Dominanz und die Wiederbelebung der altgriechischen Philosophie vorhatte. Dies tat er verdeckt<sup>229</sup>, zumal er angehende Kleriker oder schon ordinierte Kleriker innerhalb einer christlichen Gesellschaft lehren musste<sup>230</sup>. Kaldellis denkt, dass die Vorlesungen des Psellos im Zeitraum 1047–1054

---

<sup>224</sup> Walter, *Psellos*, S. 10.

<sup>225</sup> Z. B. in der Trinitätslehre, in der Auslegung des Gregorios Nazianzenos, wo die Philosophie nicht nur zur besseren Darlegung des Dogmas, sondern auch zum tieferen Verständnis und zur Auslegung solcher Themen als unentbehrlich betrachtet wird. Siehe Kaldellis, *Hellenism*, S. 200 und Anm. 28 und 29 mit Verweisen auf *Phil. min.* 2. 35 und *Theol.* 1. 90.

<sup>226</sup> Kaldellis, *Hellenism*, S. 200–201, mit Verweisen auf die Texte des Psellos. Vgl. dazu auch Cesaretti, *Allegoristi*, S. 119.

<sup>227</sup> Kaldellis, *Hellenism*, S. 201, Anm. 34 verweist er auf die angeführte Studie *Amphoteroglossia* von Roilos. Kaldellis diskutiert allerdings nicht die Problematik der Rhetorik, die durch Roilos eingeführt wird.

<sup>228</sup> A. a. O., S. 201.

<sup>229</sup> A. a. O., S. 196–198. Siehe mehr zu diesem Thema in *Theorie: Terminologie und Grundlagen* in 4. 2. 1. 1.

<sup>230</sup> Siehe Kaldellis, „Date“, S. 150. Derselbe, *Hellenism*, S. 201–202 äußert folgende Gedanken bezüglich der *Theologica* und des Vorganges der „Übersetzung“ in ihnen: „With few exceptions, Psellos’ theological lectures are a vast exercise of this sort. [...] here it is practiced on an unparalleled scale and in the absence of credible signs of the exegete’s Christian piety. We need detailed studies of these lectures. [...] Psellos is not trying to

stattfanden, als er als ὑπατος τῶν φιλοσόφων den Höhepunkt seiner Karriere erreichte, und sie ein guter Anfangspunkt zur Untersuchung der Frage sein können, inwiefern Psellos die Wiederbelebung der Philosophie vorhatte<sup>231</sup>. Dies zeigt die Wichtigkeit der Vorlesungen für mein Thema, denn die Hermeneutik des Psellos muss vor dem Hintergrund seiner allgemeinen philosophischen Position betrachtet werden. Dadurch kann man auch die hermeneutische Lehre des Stethatos klarer begreifen.

Kaldellis kommentiert auch den Passus *Chronographia* 3. 3, wo Psellos die gelehrten Theologen des Hofes des Kaisers Romanos III. (1028–1034) dafür kritisiert, dass sie die philosophischen Texte nicht angemessen interpretieren konnten. Vor allem nimmt Kaldellis auf die Phrase „μηδὲν δὲ τῶν κεκρυμμένων εἰδότας“<sup>232</sup> Bezug und betont, dass darin „the centrality of interpretive philology to the proper understanding of philosophical texts“<sup>233</sup> festgestellt wird. Dabei ist nach Psellos nicht das Nichtlesen oder die Lektüre der nicht richtigen Texte zu verurteilen, sondern er meint, dass die Theologen sie nicht richtig gelesen hätten. Die Auslegungen von Platon und Aristoteles seien mangelhaft gewesen und hätten flache Zwecke unterstützt. Dadurch hätten sie die verborgenen Lehren der Philosophen verloren, die nur durch die Anwendung subtiler hermeneutischer Methoden wieder errungen werden könnten. Der Vorwurf des Psellos ist eher philologisch als philosophisch. Er behauptet, dass er Platon und Aristoteles richtig verstanden und die verborgenen Lehren in ihren Werken entdeckt habe. Psellos meint, dass die Philosophen ihre Meinungen nicht direkt öffentlich äußerten und die esoterischen Wahrheiten nur einer Minderheit vorbehielten, welche die Oberfläche ihrer Texte durchdringen konnten<sup>234</sup>. „Therefore, the criticism of Romanos’ theologians contains an implicit call for **a new hermeneutics** of classical philosophy.“<sup>235</sup> Es ist allerdings nicht klar, welche diese Lehren waren. Kaldellis ist dabei skeptisch, ob es

---

‘buttress’ Christian doctrine with philosophy or ‘enrich’ it with Greek eloquence. He is abolishing its autonomy by fusing it with Platonic thought and making the two interpenetrate each other. Despite programmatic statements that ascribe primacy to Christian doctrine, in practice Psellos treats both it and Greek myth as coded versions of the same Platonic doctrines. He is effectively trying to make it impossible for Christians – at least those Christians taught by him – to expound their beliefs without first talking about Proklos. This is subversion, not reconciliation, and it is very cleverly done at that.“ Zur Stellungnahme des Psellos dem Christentum gegenüber gibt es auch abweichende Meinungen, siehe z. B. die angeführten Studien von Walter, Miles, Mavroudi, dort auch ältere Literatur; siehe vor allem *Zielsetzungen in Einleitung*.

<sup>231</sup> Kaldellis, *Hellenism*, S. 196. Darin kommen auch die *Theologica* vor.

<sup>232</sup> *Chronographia* (Reinsch), 3. 3, 4.

<sup>233</sup> Kaldellis, *Argument*, S. 35–36. Zu einer Diskussion des angeführten Passus 3. 3 der *Chronographia*, siehe auch Pietsch, *Chronographia*, S. 57–58; Pietsch thematisiert allerdings die Stelle über die Unfähigkeit der Theologen zur Auslegung der philosophischen Texte nicht. Sie erörtert hauptsächlich die Kritik des Psellos an Romanos und seinem Hof wegen ihrer leichtsinnigen Beschäftigung mit der Philosophie im Allgemeinen und nicht bezüglich der Auslegung.

<sup>234</sup> Kaldellis, *Argument*, S. 36.

<sup>235</sup> *Ebd.* Hervorhebung G. D.

sich um den Neuplatonismus handelt und meint, dass in der *Chronographia* im Allgemeinen nirgendwo angeführt wird, welche sie sind und welchem Zweck sie dienen<sup>236</sup>.

In diesem Punkt erweist sich die zentrale Stelle der Hermeneutik für Psellos. Es handelt sich um die Grundlage jeder Diskussion über die Philosophie. Eines ihrer wichtigen Elemente ist, dass die Texte über einen verborgenen Sinn verfügen, dessen Auslegung eines Experten und eines mit einer solchen Auslegung vertrauten Lesepublikums bedarf, das die Texte richtig lesen kann.

Roilos ist der Auffassung, dass die allegorischen Lektüren der Altgriechen durch Psellos aus seiner Vertrautheit mit dem Neuplatonismus und aus seiner Bewunderung erklärbar sind, wo Proklos das Primat hatte. Letzterer hatte eine systematische und theoretisch begründete Allegorese der homerischen Dichtung entwickelt. Vor allem stellte er in seinem Kommentar zur *Res Publica* Platons eine fast sophistische erneute Bestimmung der Argumentation Platons gegen Homer. Roilos führt an, dass Psellos durch seine Allegoresen zur Wiederbelebung des Neuplatonismus beitrug<sup>237</sup>. Somit kann man eine breitere philosophische Stimmung in den Allegoresen des Psellos sehen, mit dem Zweck der Verbreitung der neuplatonischen Philosophie<sup>238</sup>. Mithin sind die Hermeneutik und die Interpretationen des Psellos nicht bloß rhetorische Übungen oder eine rhetorische Philosophie, sondern müssen in einem umfangreicheren philosophischen Programm betrachtet werden. Die Offenbarung verborgenen Sinnes ist die philosophischste Auffassung des Psellos, die genau in dieses Programm eingebettet wird, wo man eventuell mehr philosophische als rhetorische Methoden zur Enthüllung dieses Sinnes feststellen kann. Ich werde darauf bei der Thematisierung der *Theologica* eingehen.

Miles charakterisiert diese Allegorese, die einen Sinn enthüllt, der im Text zwar verborgen, aber schon vorhanden ist, als eine traditionelle neuplatonische Ansicht oder eine Auffassung, welche die Mehrheit der Allegoristen betrifft. Die Konzeption der Transformation ist für Miles eine echte Neuigkeit in der Tradition der Allegorese<sup>239</sup>.

##### 4. 1. 2. 4 Zur hermeneutischen Problematik der Theologica

###### Rationalität der Methode

Nach Kaldellis<sup>240</sup> sind die *Theologica* des Psellos Vorlesungen, wo Psellos Bibelstellen und patristische Werke, hauptsächlich des Gregorios Nazianzenos, interpretiert. Kaldellis datiert ihre Erteilung und Veröffentlichung im Zeitraum 1047–1054<sup>241</sup>. Er

---

<sup>236</sup> A. a. O., S. 36–37.

<sup>237</sup> Roilos, „Bodies“, S. 246.

<sup>238</sup> Siehe auch Roilos, „Bodies“, S. 234.

<sup>239</sup> Miles, „Living“, S. 20–21; ders., „Psellos“, S. 87–88. Zu einer ähnlichen Auffassung siehe auch Roilos, *Amphoteroglossia*, S. 119.

<sup>240</sup> Kaldellis, „Date“, S. 143.

<sup>241</sup> A. a. O., S. 150.

bemerkt auch, dass in diesen Vorlesungen „extensive summaries of pagan Neoplatonic thought in his exegesis of basic Christian texts and teachings“ enthalten sind, die auf „a broader philosophical agenda“ zurückzuführen sind, die jedoch in seiner Studie nicht untersucht wird. Er nimmt auch an, dass Psellos höchstwahrscheinlich auch nach seiner Rückkehr in Konstantinopel in 1055, nämlich nach seiner Tonsur, bis zur Übernahme des Amtes durch seinen Nachfolger, Ioannes Italos<sup>242</sup>, seine Lehrtätigkeit als ὑπατοῦ τῶν φιλοσόφων fortsetzte<sup>243</sup>, nämlich als Leiter der philosophischen Schule, die durch Kaiser Konstantinos Monomachos gegründet wurde<sup>244</sup>. Stethatos könnte darin eine enorme Gefahr gesehen haben, die vor allem die Jugend und die Orthodoxie seiner Zeit bedrohte<sup>245</sup>.

Bei seiner Zusammenfassung der Theologie des Psellos, wo als Quellen hauptsächlich die *Theologica* angenommen werden, stellt Walter Folgendes fest:

„Eine Neuerung können wir bei Psellos aber dennoch ausfindig machen, die eher **mit der Methode** zu tun hat. Seine Argumentation und Präsentation theologischer Probleme ist **rational**. Damit soll gesagt sein, dass er kaum die Autorität der Bibel sucht, sondern die anstehenden Probleme systematisch bearbeitet und logisch zu plausiblen Schlüssen zu gelangen versucht. Dies ist im Hinblick auf die Verurteilung des Italos erstaunlich. Psellos’ Sprache ist außerdem in keiner Weise von Mystik gekennzeichnet.“<sup>246</sup>

Diese Feststellung ist fundamental für das Thema, dass ich in dieser Studie thematisiere.

Ich möchte zunächst einige Gedanken bezüglich der Unterscheidung der Werke des Psellos von Walter, vor allem bezüglich seines Kriteriums der Distinktion, äußern. Ich denke, man darf zumindest die *Allegorica* des Psellos, die den *Philosophica minora* gehören, aus der Gruppe der argumentativen Schriften nicht ausschließen<sup>247</sup>. Obwohl Walter die *Philosophica minora* nicht vollkommen ausschließt<sup>248</sup> und manchmal getrennt thematisiert, führt er nichts über die hermeneutischen Positionen dieser Schriften an. Dieses Material ist allerdings wichtig, denn, wie ich schon dargestellt

<sup>242</sup> Es werden verschiedene Datierungen zwischen 1074 und 1077 vorgeschlagen, siehe *a. a. O.*, S. 146.

<sup>243</sup> *A. a. O.*, S. 145–146.

<sup>244</sup> *A. a. O.*, S. 144–145.

<sup>245</sup> Siehe mehr Diskussion dazu in 4. 2. 2. 3.

<sup>246</sup> Walter, *Psellos*, S. 49. Hervorhebung G. D. Walter meint, dass dies vor allem in der Trinitätslehre des Psellos sichtbar ist. Zur Rationalität als Besonderheit des Psellos siehe auch Ljubarskij, *Προσωπικότητα*, S. 23–25.

<sup>247</sup> Chrestu, „Ἀπόψεις“, S. 400, vertritt eine ähnliche Position mit Walter bezüglich der *Allegorica* des Psellos. Er behauptet, dass die allegorische Gattung im Allgemeinen nicht zur philosophischen Argumentation geeignet ist. Chrestu nimmt allerdings keinen Bezug auf die Arbeit von Cesaretti, *Allegoristi*, weswegen er auch die darin enthaltene Hermeneutik des Psellos nicht thematisiert.

<sup>248</sup> Walter, *Psellos*, S. 17: „Der Großteil an deskriptiven Schriften deckt sich mit den von Moore als philosophische bezeichneten und die meisten der argumentativen Schriften deckt sich mit den von Moore als theologische bezeichneten“.

habe, legt Psellos vor allem in diesen Schriften eine Hermeneutik dar, die argumentativ ist und ein philosophisches Programm unterstützt: Die Hermeneutik des Psellos ist wesentlicher Bestandteil seiner Philosophie, denn sie unterstützt seine Methodenlehre und stellt seine grundlegenden Anschauungen bezüglich der altgriechischen Kultur und der Philosophie der Antike dar, die Grundlagen seiner Philosophie. Sie kann zumindest als ihre unentbehrliche Grundlage betrachtet werden, wenn der schon thematisierte Passus aus der *Chronographia* über den Hof des Kaisers Romanos III. und die Unfähigkeit zur angemessenen Interpretation der klassischen Texte der Philosophie berücksichtigt wird<sup>249</sup>. Walter diskutiert die Tatsache, dass Psellos selbst in den *Theologica* die Bibel und die anderen patristischen Texte ohne die Bibel und anhand von Syllogismen untersucht und interpretiert, nur kurz; dabei verwendet er niemals den Literalsinn<sup>250</sup>. Ich denke, dass er dies als einen wesentlichen Beweis dafür betrachtet, dass Psellos in diesen Vorlesungen seine eigene Philosophie darlegt. Man könnte mithin meinen, dass auch Walter indirekt die Hermeneutik des Psellos als Grundlage seiner Philosophie annimmt, er führt allerdings, wie gesagt, keine systematische Darstellung dieser Grundlage.

Ich bin allerdings der Auffassung, dass man nicht in der Annahme fehlgeht, dass das Wesen der Philosophie des Psellos die Hermeneutik ist. Dies betrifft vor allem seine Allegorese. Psellos interessiert sich nicht so sehr dafür, eigene Positionen, sondern wie an vielen Stellen dieser Studie angeführt eine Methodenlehre darzustellen, die ihn von anderen Autoren unterscheidet. Man muss höchstwahrscheinlich seine Positionen, die Walter in seiner Studie darstellt, eher als das Resultat dieser Methode begreifen, von denen die Syllogistik nur ein Teil und ein Werkzeug, und ihr Wesen die Möglichkeit zur Entdeckung von Neuigkeiten ist. Psellos plädiert für eine neue Hermeneutik als philosophische Disziplin. Die Methodenlehre des Psellos betrifft zudem hauptsächlich die Hermeneutik, spiegelt aber seine allgemeine philosophische Weltanschauung wider<sup>251</sup>. Die grundlegende Ansicht von Walter, dass die *Theologica* eine Hauptquelle der Philosophie des Psellos ist, muss m. E. mit der wesentlichen Annahme ergänzt werden, dass Psellos dabei eine gewissermaßen exegetische Philosophie darlegt, weswegen auch die *Theologica* hauptsächlich als Quelle einer philosophischen Hermeneutik und als philosophische Exegese untersucht werden müssen.

Dazu wäre z. B. die Fragestellung plausibel, warum Psellos im Rahmen einer scheinbar theologischen Exegese solche Syllogismen und neuplatonische Ideen so systematisch verwendet. Welche Funktion nehmen solche Syllogismen im Rahmen einer Exegese vor? Die These des Psellos, die er in anderen Werken vertritt, dass er sich

---

<sup>249</sup> Walter sieht die *Chronographia* als eine deskriptive Schrift und nur bezüglich ihrer autobiographischen Passus des Psellos interessant; dabei werden sie nur dann beachtet, wenn sie philosophische Aussagen anderer Schriften widerspiegeln, siehe *a. a. O.*, S. 18. Siehe contra dazu Kaldellis, *Argument*.

<sup>250</sup> Walter, *Psellos*, S. 17.

<sup>251</sup> Siehe z. B. die Verbindung mit seiner Anthropologie im Abschnitt 4. 1. 2. 1.

der Philosophie zugunsten der Verteidigung des Christentums bedient<sup>252</sup>, scheint nicht überzeugend. Eine andere Fragestellung wäre die Beziehung zwischen der Ablehnung des Literalsinnes und der Syllogistik in den *Theologica*, wieso nämlich die Allegorese als Grundlage der Philosophie gilt. Ich habe bei der Thematisierung der Allegorese des Psellos einige Elemente der diesbezüglichen Forschung darzustellen versucht<sup>253</sup>. Walter führt einen Fall einer Allegorese des Psellos der Bibelstelle *Lk. 12: 49ff* als deutliches Beispiel an, dass die Allegorese eine Voraussetzung zur Diskussion des philosophischen Problems des Verhältnisses zwischen Glauben und Tugend wird<sup>254</sup>. Er nimmt jedoch keine weitere Analyse vor, wie diese Methode in der Gesamtheit der *Theologica* fungiert. Weiter wäre noch den Rahmen zu untersuchen, in dem die Syllogistik in der jeweiligen Vorlesung der *Theologica* vorkommt. Dies betrifft nicht nur die Frage der Orthodoxie der Auslegung, ob nämlich die Syllogistik dem Sinn der jeweils thematisierten Bibelstelle oder patristischen Passus zustimmt<sup>255</sup>; vielmehr ist zu erforschen, wieso Psellos bei dem bestimmten Passus eine bestimmte philosophische Idee verwendet, zumal man eine beliebige Auswahl philosophischer Konzeptionen zur Auslegung durch Psellos ausschließen muss. Es handelt sich um die Frage der Intertextualität bei Psellos, die nur auf seine hermeneutische Konzeption und Methode zurückgeführt werden kann<sup>256</sup>. Die Auswahl des jeweiligen philosophischen Argumentes unterliegt einer bewussten hermeneutischen Handlung des Psellos, einer Entscheidung, die bei der Auslegung herrscht.

Die Betrachtung sowohl der *Theologica* als auch der *Allegorica* des Psellos als eine Quelle der hermeneutischen Philosophie des Psellos ist für meine Problematik wesentlich. Man kann mit Sicherheit annehmen, dass die Methode des Psellos eine feindliche Reaktion der Kirche verursachte, wie auch Walter bemerkt: „Denn zumindest die Anwendung von Syllogismen auf die Trinität bedeutete einen erheblichen Tabubruch im byzantinischen Denken.“<sup>257</sup> Es wäre allerdings exakter zu behaupten, dass seine Hermeneutik, deren Werkzeug die Syllogistik galt, es war, dass diese Feindschaft hervorbrachte. Dies erklärt auch die Kritik des Stethatos an der Hermeneutik der Gelehrten, die nicht nur mit Gregorios zusammenhängt.

Walter selbst bezieht sich auf die hermeneutische Auseinandersetzung des Stethatos mit den Gelehrten seiner Zeit, Gregorios und Manuel; dabei folgt er einer Studie von

<sup>252</sup> Zu diesem Argument siehe contra die Konzeption der „dissimulation“ von Kaldellis in *Theorie: Terminologie und Grundlagen* im Abschnitt 4. 2. 1. 1.

<sup>253</sup> Siehe 4. 1. 2. 3.

<sup>254</sup> Walter, *Psellos*, S. 10, 162–167. Die Allegorese kommt in *Theol.* 1. 77 vor und Walter verwendet es um seine These zu untermauern, dass dieselbe Diskussion auch in *Encomium in matrem* vorkommt; Walter akzeptiert, dass auch diese Rede eine Allegorie ist.

<sup>255</sup> Siehe dazu unten, *Orthodoxie der Auslegung* in 4. 1. 2. 4.

<sup>256</sup> Siehe z. B. dazu die Konzeption der Dekontextualisierung zumindest der philosophischen Passus, die Psellos zugunsten seiner Allegorese der Transformation ausübt; siehe dazu 4. 1. 2. 1.

<sup>257</sup> Walter, *Psellos*, S. 20.

Lauritzen<sup>258</sup>. Er thematisiert auch kurz die Meinung von Delli über die Differenzierung von Psellos gegenüber Stethatos bezüglich des Verhältnisses von Glauben und Vernunft; er meint, dass Stethatos nach Delli ein „direkter Gegner des Psellos“ war<sup>259</sup>. Delli betrachtet die Männer als untereinander vollkommen unterschiedlicher Meinung<sup>260</sup>. Walter plädiert für eine nicht vollkommene Unterscheidung des Psellos, denn er akzeptiere auch die Methode der Gotteserkenntnis des Stethatos, die in der Askese und Einfachheit bestehe, obwohl er das wissenschaftliche Wissen der Schöpfung als unentbehrliche Voraussetzung zur Annäherung an Gott betrachtet. Er meint, dass dieser Konflikt in der Verurteilung des Ioannes Italos gipfelte<sup>261</sup>. Walter sieht jedoch die Auseinandersetzung nur im allgemeinen Rahmen des Konfliktes zwischen Glauben und Vernunft und, obwohl er über die „neuen Auslegungsversuche“ der Gelehrten und über eine „antilogische Auslegung“ des Stethatos spricht<sup>262</sup>, nimmt er danach keine weitere Untersuchung vor, ob und welche Rolle der hermeneutische Konflikt, den er selbst kurz erwähnt, bei der Herausbildung der Philosophie des Psellos vor allem in den *Theologica* gespielt hat.

Miles zieht denen von Walter ähnliche Schlüsse für die *Philosophica minora*. Nach Miles ist für einen Leser, der mit den *Philosophica minora* schon vertraut ist, das auffälligste Merkmal der *Theologica* die Kontinuität der zwei Vorlesungsreihen. Als Ganzes sind sie, die in den jüngsten Editionen entweder als *Philosophica* oder *Theologica* charakterisiert werden, Teile eines dauernden pädagogischen und theologischen Unternehmens<sup>263</sup>. Psellos bedient sich sehr oft des Neuplatonismus nicht als einen Typus des Christentums, sondern zum besseren Verständnis der Bibel, wie ich darstellte<sup>264</sup>. In seinem Brief *Ad Ioannem Xiphilinum* verteidigt er die Einbettung der Philosophie ins Christentum; sein Beharren auf dem Neuplatonismus und dessen Überschätzung als hermeneutischer Schlüssel durch Psellos könnte verwundert haben, obwohl er sich von den Hellenen trennt<sup>265</sup>. Nach Miles ist die charakteristischste Strategie des Psellos,

---

<sup>258</sup> Lauritzen, „Debate“.

<sup>259</sup> Walter, *Psellos*, S. 170.

<sup>260</sup> Delli, *Phantasia*, S. 114–117.

<sup>261</sup> Walter, *Psellos*, S. 170. Siehe zur Notwendigkeit der Wissenschaft bei Psellos nach Walter *a. O.*, S. 141–150, 155, 188. Zur Annahme der praktischen Einfachheit als Weg zu Gott durch Psellos siehe auch S. 140. Zum naiven Wissen bei Stethatos siehe auch S. 102. Zum Prozess und Verurteilung des Italos siehe Clucas, *Trial*; Wessel, „Dogma“, S. 339–345; Trizio, „Trials“, S. 463–464, dort weitere Literatur.

<sup>262</sup> Walter, *Psellos*, S. 170.

<sup>263</sup> Miles, „Psellos“, S. 89 und Anm. 73 dort weitere Literatur. Siehe auch die Thesen von Kaldellis, die ich in 4. 1. 2. 3 darstellte, dass Psellos die paganen und die christlichen Texte anhand der Feststellung, dass beide einen verborgenen Sinn verhüllen und zu seiner Entzifferung eines Auslegers oder Experten bedürfen, als gleichwertig betrachtete.

<sup>264</sup> Siehe 4. 1. 2. 1 und 4. 1. 2. 3.

<sup>265</sup> Miles, „Psellos“, S. 81. Zur Verwendung philosophischer Quellen in den *Philosophica minora* (*Allegorica*) siehe Cesaretti, *Allegoristi*, S. 68, 70–71, und passim im ersten Teil der



wenn er biblische und patristische Texte thematisiert, die Bedienung neuplatonischen Denkens, hauptsächlich des Proklos, zur Beleuchtung der christlichen Objekte seiner Auslegung<sup>266</sup>. Lauritzen stellt zur Verwendung des Proklos durch Psellos folgendes fest: „This abundance of Procline text and thought in Psellos does not appear in any other author of the eleventh century.“<sup>267</sup> Miles betrachtet *Theol.* 1. 26<sup>268</sup> als besonders auffällig für die Epoche des Psellos; darin wird der Aufstieg des Moses auf Sinai allegorisch mit neuplatonischen Termini beschrieben und Moses spricht selbst als Neuplatoniker und als Platon, d. h. Psellos baut auf seinem Wort pagane Syllogismen auf<sup>269</sup>.

Miles vergleicht die Methode in den Allegoresen der Mythen und Homers mit derjenigen der *Theologica* und schließt daraus, dass Psellos in den *Allegorica* seine eigenen Meinungen freier ausdrückt und nicht behauptet, dass er einen neuen Sinn erfindet. Miles stellt allerdings auch Ausnahmen in den *Theologica* fest<sup>270</sup>.

Maltese, der den ersten Band der *Theologica* untersuchte, stellte einen großen Unterschied bei der an Gregorios gerichteten Auslegung des Psellos im Vergleich zu seinen Vorgängern fest. Während diese vor allem philologischen Methoden folgen, herrscht bei Psellos die philosophische Konzeption. Psellos selbst distanziert sich vorsichtig von seinen Vorgängern, mit denen er sich mehr oder weniger verdeckt auseinandersetzt. Er ist stolz auf seine Innovation und klagt sie an, dass sie die Texte nicht durch eine sokratische Wissenschaft untersucht hätten, weswegen sie nur die Oberfläche der Probleme, fern von ihrer wissenschaftlichen Lösung, berührt hätten<sup>271</sup>. In diesem Punkt findet Maltese das zentrale Element des ganzen Unternehmens von Psellos in den *Theologica*<sup>272</sup>.

---

Studie; Chrestu, „Ἐπίδραση“ (nur Proklos); Miles „Psellos“, S. 86–87; Lauritzen, „Renaissance“, S. 237 (auch zu Proklos).

<sup>266</sup> Miles „Psellos“, S. 90. Zu Proklos als Quelle des Psellos siehe auch Duffy, „Mission“, S. 147, zu *Theol.* 2. 18 (auch zu Hermes Trismegistos); Lauritzen, „Hesychast“ (auch zu den Chaldäischen Orakeln als Quelle der Auslegung eines Troparions des Ioannes von Damaskos in *Theol.* 1. 11); Farkas, „Interpretation“ zum *Theol.* 1. 19, 74–80; Lauritzen „Renaissance“, S. 237 und Anm. 22 für die *Theologica*, wo Proklos verwendet wird, S. 238, wo die Werke des Proklos aufgelistet sind, die Psellos in den *Theologica* verwendet. Siehe auch Lauritzen, „Plotinos“, S. 714, zu Plotinos in *Theol.* 1. 82, 51–57. Zum *Corpus Hermeticum* siehe Stockinger, *Tradition*, S. 178–225.

<sup>267</sup> Lauritzen, „Renaissance“, S. 238.

<sup>268</sup> *Theol.* 1. 26, 73–104.

<sup>269</sup> Miles, „Psellos“, S. 90–93.

<sup>270</sup> Siehe mehr dazu in 4. 1. 2. 1.

<sup>271</sup> Maltese verweist auf *Theol.* 1. 90, 1–7: „Ἐοίκασί μοι τῶν ἐξηγητῶν ἔνιοι μὴ πάνυ ἐφιστάνειν τοῖς τοῦ θεολόγου τούτου ῥητοῖς μηδὲ μετὰ Σωκρατικῆς ἐπιστήμης τὸν ἐγκείμενον τούτοις ἀναχωννύειν νοῦν· ὅθεν ἐπιπολαιότατα ἐγκύψαντες τοῖς ζητήμασιν, οὐτ’ ἐπιστημόνως διηπορήκασιν οὔτε· ἀκριβῶς πάνυ τὰ ἡπορημένα διαλελύκασιν· ᾤθησαν γάρ, οἶμαι, μὴ βαθυτέρας ἔχουσι ταῦτα θεωρίας, ἀλλὰ κατὰ τὸ φαινόμενον εἶναι τοῦ γράμματος.“

<sup>272</sup> Maltese, „Teologia“, S. 567.

Ich werde einige anderen charakteristischen Fälle darstellen, in denen Psellos biblische und patristische Texte durch philosophische Syllogismen auslegt. Dies wurde auch durch Walter als ein allgemeines Prinzip angeführt, durch das man die eigene Philosophie des Psellos feststellen kann. Ich fokussiere hier jedoch auf die Konzeption der philosophischen Untersuchung und der Syllogistik als hermeneutischer Methode. Dabei handelt es sich um Passus, wo das Wort φιλοσοφία und seine Derivate auftauchen.

In *Theol.* 1. 62<sup>273</sup> schreibt Psellos ausdrücklich, dass er die Antwort auf die vorliegende Frage anhand der platonischen Lehre finden werde; er fügt auch hinzu, dass die Auffindung der Antwort daran hänge, ob man sich „φιλοσόφως“ der Lehre Platons über die Teilung annähern werde. In der Fortsetzung, wie dies im textkritischen Apparat steht, stützt sich Psellos auf Proklos. Dieselbe These findet man auch in *Theol.* 1. 11, wo Psellos explizit sagt, dass er den Regeln der Philosophie folgen werde, um das Troparion<sup>274</sup> des Ioannes Damaskenos auszulegen; er stellt diese Methode als eine Regel auf, der gefolgt werden solle<sup>275</sup>. In *Theol.* 1. 20<sup>276</sup> sagt Psellos, dass er den Sinn des Passus des Gregorios erst nach seiner philosophischen Erhebung verstanden hätte. In *Theol.* 1. 72 schreibt er die Fähigkeit der geistigen Auslegung explizit den Philosophen zu<sup>277</sup>. In *Theol.* 1. 79<sup>278</sup> werden Auslegungen negativ kritisiert, die ohne philosophische Ausbildung durchgeführt werden. In *Theol.* 1. 81<sup>279</sup> identifiziert sich Psellos als Philosoph und in dieser Eigenschaft interpretiert er<sup>280</sup>. Für besonders wichtig bezüglich der angeführten Darstellung der Philosophisierung der Rhetorik und ihre Beziehung zur Hermeneutik<sup>281</sup> halte ich *Theol.* 1. 98<sup>282</sup>: Dort lehrt Psellos explizit, dass die Schüler sich sowohl in der Philosophie als auch in der Rhetorik auskennen müssen, damit sie die Texte verstehen und interpretieren können. Ohne Rhetorik sei das Verständnis der Gesetze der Rhetorik unmöglich, anhand deren Gregorios Nazianzenos seine Reden verfasst hätte, wodurch auch seine Interpretation verhindert werde. Psellos betrachtet seine Schüler als Studenten der Philosophie, obwohl es sich um theologische

<sup>273</sup> *Theol.* 1. 62, 25 ff.

<sup>274</sup> Zum Terminus *τροπάριον*, der frühesten, häufigsten Art und grundlegendsten Form der byzantinischen Hymnen, siehe Jeffreys, *Troparion*, S. 2124; Troelsgård, *Troparion*.

<sup>275</sup> *Theol.* 1. 11, 12–14: „τὰ σοφὰ δὲ σοφῶς ἐρμηνεύσωμεν, ἐπὶ τοὺς τῆς φιλοσοφίας κανόνας ἀνακτέον τὸν λόγον κακεῖθεν τοῖς ζητήμασι τὴν λύσιν ἐρανιστέον“. Im Folgenden bezieht er sich ausdrücklich auf die Philosophie des Proklos. Zu diesem Passus siehe auch Chrestu, „Ἐπίδραση“, S. 117. Zur Philosophie als Methode der Entdeckung des tieferen Sinnes siehe *Theol.* 1. 87, 24–29; 94, 49.

<sup>276</sup> *Theol.* 1. 20, 30–31.

<sup>277</sup> *Theol.* 1. 72, 4–6. Siehe auch *Theol.* 1. 89, 84–90.

<sup>278</sup> *Theol.* 1. 79, 21 ff.

<sup>279</sup> *Theol.* 1. 81, 124.

<sup>280</sup> Siehe auch *Theol.* 1. 87, 24–29; *Theol.* 2. 6, 167.

<sup>281</sup> Siehe *Christianisierung/Philosophisierung der Rhetorik* und *Rhetorik und Hermeneutik* im Abschnitt 4. 1. 1. 1.

<sup>282</sup> *Theol.* 1. 98, 1–51.

Texte handelt<sup>283</sup>. Man kann darin deutlich feststellen, dass Teil und Vorstufe der Interpretation die grammatische und philologische Analyse des Textes parallel mit seiner rhetorischen Auswertung war. Ähnliches kann man auch beim *Theol. 2. 6*<sup>284</sup> feststellen. Schließlich erklärt Psellos dass, „φιλοσοφία μὲν γὰρ οὐδὲν ἄρρητον, ἀλλὰ καὶ τὰ δοκοῦντά πως εἶναι ἀνεκφοίτητα ὥσπερ ἐπωδαῖς ἢ θελκτηρίοις ἔξεισί τε καὶ ἀπογυμνοῦται τοῖς λόγοις αὐτῆς.“<sup>285</sup>

Der Stamm φιλοσοφ kommt in den *Theologica* 277 Male vor, eine bemerkenswerte Häufigkeit, die kein Zufall ist. Es ist allerdings auffällig, dass er wie der Terminus ἀλληγορία in den meisten Fällen, d. h. 243, im ersten Band der *Theologica* auftaucht.

Anhand dieser Passagen ist es klar, dass die Methode der Verwendung philosophischer Syllogismen in die Konzeption der Allegorese als Enthüllung eingebettet werden kann, denn in zwei Fällen sagt dies Psellos explizit. Somit wird deutlich, dass bei Psellos die Syllogistik der Hermeneutik unterstellt wird, und dass für Psellos Philosophie vor allem eine Methode zur Suche nach dem tieferen Sinn und nicht bloß seine systematische Darlegung bedeutet.

Lauritzen denkt, dass Psellos das Problem des *Theol. 1. 1.* mit einer philosophischen und nicht theologischen Methode zu lösen versucht<sup>286</sup>. Er bezieht sich dabei auf andere zeitgenössische Autoren, wie Christophoros Mytilenaios und Ioannes Mauropous, die sich an das Thema des Troparions, die Verklärung Christi, anders annäherten. Er ist der Meinung, dass Psellos auf das Thema der Schau Gottes und der Erleuchtung durch Gott je nach dem geistigen Fortschritt fokussiert. Er greift auf Stethatos als einen parallelen Fall zurück<sup>287</sup> und meint, dass Psellos die monastische Anschauung der Schau Gottes verteidigt<sup>288</sup>. Schließlich meint Lauritzen, dass Psellos sich hier von Stethatos unterscheidet. Er ist der Meinung, dass Psellos einer innovativen

<sup>283</sup> Siehe allerdings den Passus *a. a. O.*, 8–10: „ἐπεὶ δὲ ἡ τῶν ὄντων κατάληψις θέλξασα περί τε φύσεως εὑρεσιν καὶ θεολογίας ἀκρίβειαν τῆς σοφιστικῆς τέχνης ἀπέστησεν“. Ich denke, dass Psellos auch dabei die philosophische Konzeption der Theologie meint. Siehe auch *Theol. 2. 6*, 192. Maltese, „Commentatore“, S. 295, 307–308, meint, dass die rhetorische Auswertung des Gregorios durch Psellos in den *Theologica* ein sekundäres Thema ist. Dabei untersuchte er nur den ersten Band.

<sup>284</sup> *Theol. 2. 6*, 5–11.

<sup>285</sup> *Theol. 2. 37*, 13–16.

<sup>286</sup> Lauritzen, „Hesychast“, S. 168; *a. a. O.*, Anm. 9, verweist er auf die Studie von Zervos, *Philosophe*, zur Meinung, dass Psellos diese Methode ständig ausübe.

<sup>287</sup> Lauritzen, „Hesychast“, S. 173, Anm. 23; S. 176, Anm. 28, wo Lauritzen auf *An Gregorios IV* (Darrouzès), 2, 3–9 und *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 10, 1–6 verweist. Der Passus betrifft allerdings nicht die Schau Gottes je nach dem Fortschritt, sondern unterstützt das kanonische Argument des Verbotes der Schau der Liturgie, siehe *Bibelstellen und Kanonistik* im Abschnitt 3. 3. 1. 1. Freilich verbindet er sich auch mit der mystischen Konzeption der Schau. Dies ist übrigens nicht der einzige Passus, wo Stethatos sich direkt auf Tabor bezieht, wie Lauritzen meint. Siehe 2. *Zenturie*, 83, 997D–1000B.

<sup>288</sup> Lauritzen, „Hesychast“, S. 175.

#### 4. Psellos und Stethatos

Methode folgt, um traditionelle Ideen einzuführen, was bei Stethatos umgekehrt sei, den er sogar mit Italos parallelisiert<sup>289</sup>.

Bezüglich der Ansicht von Lauritzen zur Verteidigung der monastischen Konzeption der Schau Gottes, die auch mit der des Stethatos parallelisiert wird möchte ich auch darauf verweisen, dass bei Stethatos die Schau als ein mystischer Weg dargestellt wird, wozu auch die Interpretation gehört. Dabei tritt die Syllogistik der Philosophie kaum in den Vordergrund, wie dies Psellos bei seiner Auslegung darstellt.

##### Erklärungsmodelle für die Methode

Lauritzen führt die häufige Verwendung des Proklos durch Psellos auf seine mit Pseudo-Areopagites gemeinsame Terminologie zurück, dessen intensive Thematisierung Stethatos in Konstantinopel einführte<sup>290</sup>. Papaioannou führt aus, dass die Konzeption der Philosophie des Psellos eine Universalwissenschaft umfasste, welche die Exegese kanonischer Texte (christlicher und paganer) umfasste, wobei er der hermeneutischen Tradition folgte, deren Wurzel in der neuplatonischen exegetischen

---

<sup>289</sup> A. a. O., S. 179. Siehe dazu auch ders., „Psello“, S. 723–724. In „Hesychast“, S. 179, Anm. 34, verweist er bezüglich dieser Unterscheidung auf seine Studie „Debate“. Ich konnte dabei keine Ausführungen zur Methode des Stethatos feststellen, wo er durch traditionelle Methoden neue Ideen einführt. A. a. O., S. 81, wo Lauritzen wiederum Stethatos mit Italos parallelisiert, sagt er im Gegenteil, dass „Stethatos found a novel way to express the theology of his time which made him stand out as exceptional even among contemporary theologians, even in relation to his master Symeon the New Theologian. Italos also seems to have had a certain following though his ideas were novel for the time and noticeably different from those of Psellos, his teacher.“ Hervorhebung G. D. Und a. a. O., S. 82: „Indeed Stethatos also uses **logical arguments** to explain his point of view, demonstrating his interest in discussion. On the other side however there seems to be an interest in logical debate for its own sake deriving from the new impetus in the study of logic. **Both Psellos and Italos were responsible for such a development**, though the latter had an outspoken interest in logical analysis and argument“. Hervorhebung G. D. Es scheint nämlich, dass Psellos und Stethatos wegen ihrer innovativen Methoden parallelisiert werden, wobei Psellos für eine Logik für sich plädiert; Italos wird allerdings dabei durch seine Autonomisierung der Logik als mit Psellos ähnlich angesehen. Auch in „Psello“, S. 723, schreibt Lauritzen, dass Psellos und Italos sich auf die Philosophie beriefen, Stethatos dagegen ausschließlich auf die christliche Literatur. Psellos habe trotzdem orthodox wie Stethatos gelehrt. Eine deutliche Äußerung Lauritzens über den innovativen Charakter der Ideen des Stethatos würde ich in seiner Studie „Areopagitica“, S. 204, annehmen, wo Lauritzen über seine Schrift *Über die Hierarchie* schreibt, dass Stethatos „creates something new from two existing texts of Dionysius.“ Zur Traditionalität des Schrifttums des Stethatos siehe z. B. Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 36–38.

<sup>290</sup> Lauritzen, „Renaissance“, S. 238–239; siehe auch ders., „Psello“, S. 722–723; ders., „Hesychast“, S. 176. Zur Einführung des Areopagitismus durch Stethatos siehe auch ders., „Areopagitica“. Darrouzès spricht allerdings nicht über einen Areopagitismus des Stethatos, wie dies Lauritzen anführt, a. a. O., S. 199, 213. Man könnte dies allerdings wegen der anderen Argumente Lauritzens als plausibel annehmen.

Tradition Platons und des Aristoteles lag, aber auch im Okkultismus<sup>291</sup>. Papaioannou setzt folgendermaßen fort:

„This desire for universality and expansion in Psellos’ self-professed intellectualism is [...] reflected in the way he introduces new sources and, accordingly, new perspectives on the different bodies of knowledge with which he occupied himself. Important examples in this regard are his usage of Neoplatonic categories and hermeneutical methods, especially borrowed from Proklos (410/412–485), in order to interpret the Christian theology of Gregory of Nazianzos [...]“<sup>292</sup>

Papaioannou erklärt mithin die Verwendung des Neuplatonismus in der Interpretation durch den Rahmen der breiteren philosophischen Ideen des Psellos, insbesondere seiner Konzeption einer Universalwissenschaft und nicht durch einen taktischen Versuch des Psellos, durch die „κοινή“ des Proklos Konflikte zu vermeiden. Ich denke allerdings, dass auch Lauritzen darauf anspielt: Psellos hat seine Philosophie nicht direkt, sondern auf dem Weg über Proklos eingeführt, um mit der herrschenden mystischen Strömung seiner Epoche nicht direkt in Konflikt zu geraten. Beide nehmen an, dass die Interpretationen des Psellos als Mittel zur Verbreitung seiner Philosophie fungieren.

Duffy kommt bei seiner Thematisierung der Frage nach dem Grund für die auffällige Häufung der Verwendung der paganen Philosophie in den *Theologica*<sup>293</sup> als Ergebnis zu zwei Argumenten von Seiten des Psellos: Beide hängen mit seiner Konzeption des Philosophen und mit der Tatsache zusammen, dass er sich selbst auch als Philosoph betrachtet. Das erste ist die Notwendigkeit der Widerlegung von Häresien und das zweite das Bedürfnis zu umfassender Bildung. Duffy unterstreicht, dass Psellos sich selbst immer als Philosoph betrachtet, gleich ob er Aristoteles oder die Bibel interpretiert. Dies könnte durch die Tatsache erklärt werden, dass in Byzanz im Allgemeinen die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie nicht immer deutlich waren<sup>294</sup>; Psellos versteht nach Duffy allerdings die Theologie als eine Teildisziplin der Philosophie und nicht umgekehrt, wie dies die herrschende Tendenz in Byzanz wollte<sup>295</sup>. Auch anhand dieser These kann man den philosophischen Hintergrund der Hermeneutik des Psellos feststellen, der ihn zu einer philosophischen Methode der Auslegung führt.

Maltese betrachtet die *Theologica* des Psellos als ein Zeugnis für das Verhältnis des Faches der Philosophie zu Texten dogmatischen Interesses. Psellos versucht dieses Verhältnis vorsichtig zu etablieren. Er weiß, dass seine Lehre, die pagane und

<sup>291</sup> Papaioannou, *Psellos*, S. 34–35. Unter anderem *a. a. O.*, S. 35, Anm. 22, wo er zu seinem starren Festhalten an der neuplatonischen Tradition, Aristoteles und Platon auf *Chronographia* (Reinsch), 6, 36–46 verweist. Zur Auffassung der Ablehnung des Okkultismus seitens des Psellos siehe Walter, *Psellos*, S. 67–69, 186.

<sup>292</sup> Papaioannou, *Psellos*, S. 35.

<sup>293</sup> Duffy untersucht den ersten Band, da der zweite noch nicht erschienen war.

<sup>294</sup> Siehe dazu auch Walter, *Psellos*, S. 10–11, dort auch die ältere Literatur.

<sup>295</sup> Duffy, „Mission“, S. 148–152.

neuplatonische Elemente enthält, Reaktionen und negative Folgen verursachen könnte<sup>296</sup>. Maltese meint, dass Psellos die Hindernisse der Zensur von philosophischen Diskussionen theologischer Themen dadurch überschreitet, dass er extensiv auf die logisch-syllogistische Seite der Dogmatik des Nazianzenos fokussiert. Die Aufmerksamkeit des Psellos bezieht sich dabei nicht immer auf die Lektüre des Textes: In vielen Fällen ist der Passus bei Gregorios nur eine Ausrede für die Rekapitulation allgemeiner Gesetze der Logik<sup>297</sup>. Psellos meint, dass Gregorios keine Dogmatik braucht, um die Häresien zu widerlegen, er bewältige sie mit der Dialektik der Hellenen, wobei er sie nach den Autoren von Aristoteles bis Proklos nachahme<sup>298</sup>. Gregorios wird durch Psellos vor allem als ein Meister der wissenschaftlichen Argumentation und weniger als ein Verteidiger der Orthodoxie dargestellt. Das Insistieren auf der Dialektik wurzelt im byzantinischen Curriculum; Psellos versucht allerdings offenbar aus einem zusätzlichen Grund, die Diskussion von der Dogmatik auf die Richtigkeit und Fähigkeit zur Überzeugung in der rationalen Diskussion zu übertragen: Die Syllogistik gehöre gleichwertig den Theologen und den Philosophen, Heiden und Christen. Psellos will die Identität der alten und neuen Strukturen des Denkens hervorheben. Die dialektische Untersuchung der Texte wird mithin zu einem Privileg beim schwierigen und subtilen Versuch der Einbettung der paganen Kultur ins Christentum, der in den Werken des Stethatos sehr deutlich ist. In vielen Fällen nimmt die Einbettung in die Theologie die Form eines Vergleiches an statt einer systematischen Darlegung einer Lehre<sup>299</sup>. Es handelt sich um das Vorhaben der Wiederbelebung der Theologie und der erneuten Verbindung ihres Bundes mit der Methode und der Sprache der Philosophie. Dabei wird jeder Terminus erneut gedeutet und seine historische Tiefe muss dargestellt werden; dies findet dadurch statt, dass Psellos zunächst eine vergleichende Analyse eines Terminus durchführt und danach ihm eine erneuerte hermeneutische Funktion zuschreibt<sup>300</sup>. Parallel mit der Lektüre des Gregorios bestätigt Psellos die Wahrheiten des Glaubens und geht zurück auf die Geschichte des griechischen Denkens<sup>301</sup>.

Maltese denkt mithin, dass Psellos auf der syllogistischen Analyse der Texte deshalb insistierte, um dogmatische Themen parallel mit der Philosophie diskutieren zu können, so dass er Kritik vermeiden konnte. Er sieht nämlich die philosophische Analyse des Dogmas als grundlegend an. Andererseits zielte Psellos auf die Einbettung

<sup>296</sup> Maltese, „Teologia“, S. 568, bezieht sich dabei auf *Theol.* 1. 64, 168–179.

<sup>297</sup> Maltese verweist als Beispiele auf *Theol.* 1. 3, 92–177; 1. 24, 14–54; 1. 49, 2–22 (wo die Logik des Aristoteles gepriesen wird, nämlich *Categoriae*, *Topicae*, *De Sophisticis*).

<sup>298</sup> Es handelt sich um *Theol.* 1. 54, 107–123.

<sup>299</sup> Maltese führt als Beispiele die *Theol.* 1. 51; 1. 85 an.

<sup>300</sup> Beispiel: *Theol.* 1. 53; 1. 69.

<sup>301</sup> Maltese, „Teologia“, S. 568–570. Maltese, „Commentatore“, meint, dass Psellos Gregorios nicht nur als Verteidiger des Glaubens oder christlichen Demosthenes darstellen wollte. Vor allem war sein Ziel, ihn als den perfekten Philosophen der Orthodoxie vorzuführen, der in der Dialektik und dem theoretischen Denken vollkommen war. Andererseits hatte Psellos vor, das Wissen durch eine umfassende Wissenschaft zu erneuern und nicht bloß einen Enzyklopädismus einzuführen.

der Philosophie in die Theologie ab, als Ziel erscheint die Wiederbelebung der Philosophie und der Theologie.

Die tatsächliche Stellungnahme des Psellos zu den φυσικὰ ἔννοιαι und seine Hermeneutik

Ich habe mich darauf bezogen, dass Stethatos die φυσικὰ ἔννοιαι in seiner Hermeneutik ablehnt<sup>302</sup>. Sie werden scheinbar auch durch Psellos negativ beurteilt<sup>303</sup>. Ich habe dabei zudem festgestellt, dass Psellos mit dem Terminus nicht nur die einfachen, sondern auch die rein metaphysischen Ideen meint, was für die folgende Analyse wichtig ist. Ich denke, man kann darunter auch philosophische Konzeptionen aller Art unterstellen.

In den *Theologica* scheint Psellos im Gegensatz zu den *Philosophica minora* die φυσικὰ ἔννοιαι als Konzeption nicht nur zu erhöhen, sondern auch als unentbehrlichen Teil des theologischen Wortes zu legitimieren.

Es ist nämlich nicht klar, ob Psellos die Lehren der Heiden, wie er dies im angeführten Passus aus der Vorlesung *Theol.* 2. 33 behauptet, und somit die φυσικὰ ἔννοιαι in der Praxis ablehnt: Man kann nämlich feststellen, dass er nur wenige Zeilen vorher die neuplatonische Lehre des qualitativen Unterschiedes zwischen dem Adjektiv unsterblich („ἀθάνατος“) und ewig („αἰδίος“) als gültiges Kriterium zur Auslegung der Bibelstelle *Röm.* 1: 20 verwendet<sup>304</sup>. Er benutzt auch eigene Syllogismen zur Erläuterung der Termini das Seiende („ὄν“), Leben („ζωή“) und Intellekt („νοῦς“), und behauptet, dass der am besten für Gott ziemende Name das Wort Ein („ὅν“) ist, der aus der neuplatonischen Metaphysik schöpft. Dabei ist die Feststellung wichtig, dass diese Elemente als Instrumente der Auslegung verwendet werden.

Dasselbe kann man in seiner Vorlesung *Theol.* 1. 78 feststellen. Die zweite Erzählung des Wunders wird mit neuplatonischen Lehren interpretiert. Dies wird nicht nur durch die Termini (νοῦς, ἀπόρροια) begründet<sup>305</sup>, sondern auch durch einen anderen Passus aus derselben Vorlesung des Psellos: Er erklärt dabei den Unterschied der Zahlen der Gesättigten, dass sie nämlich in der ersten Erzählung Fünftausend und in der zweiten Viertausend gewesen seien, durch die neuplatonische Henologie: Wie man nämlich beim Aufstieg zum Einen von der Vielheit, auch der Zahlen, entkleidet werden solle, „ἵνα καθαρῶς ἐνισθείη καὶ σύστοιχος γένηται τῷ ἑνὶ“<sup>306</sup>, so mindere die zweite Erzählung die Zahl der Gesättigten, damit die Anpassung an der Idee der mystischen Erhebung zum Einen und der Zustand der zweiten Gruppe, als die sich selbst zum Einen erhebenden, klarer dargestellt werden können<sup>307</sup>. Psellos bedient sich also eines neuplatonischen Begriffes, um Unterschiede in biblischen Texten zu erläutern. Wichtig

<sup>302</sup> Siehe 1. 4. 5.

<sup>303</sup> Siehe *Psellos* im Abschnitt 1. 4. 5. 2.

<sup>304</sup> *Theol.* 2. 33, 1–20, vor allem 9–17 zu Proklos. Psellos bedient sich des Werkes *Elementatio theologica*, 105, des Proklos. Siehe auch den textkritischen Apparat, S. 127.

<sup>305</sup> Siehe im Folgenden.

<sup>306</sup> *Theol.* 1. 78, 100.

<sup>307</sup> *A. a. O.*, 96–100.

ist dabei auch, dass er als Modell der Vereinigung mit Gott die neuplatonische henologische Auffassung darstellt, die mit der entsprechenden christlichen nicht so selbstverständlich zu identifizieren ist<sup>308</sup>.

Er verweist auch auf die entsprechende Interpretation des Proklos von Platons Dialog *Timaios*<sup>309</sup>. Proklos bezieht sich auf die Nennung der Zahl der Teilnehmer an diesem Dialog, die im Vergleich zu den zwei vorherigen Tagen, wo auch Symposien stattfanden, weniger sind: Am Tag des Dialogs über die *Politeia* waren es viele, am nächsten Tag, als Sokrates vom Symposium des vorherigen Tages berichtet, seien sie Sokrates und noch vier Personen gewesen, und am Tag des Dialogs *Timaios* nur Sokrates und noch drei<sup>310</sup>. Psellos übernimmt von Proklos nur die Feststellung, dass in den Dialogen immer weniger Teilnehmer erscheinen, stellt jedoch die Deutung des Proklos nicht dar, die sich auf der Ontologie des Neuplatonismus gründet. Der Verweis auf die Henologie ist nämlich seine eigene Interpretation, und es ist interessant, dass er diese Interpretation Platon zuschreibt und auch als der christlichen Auffassung sehr verwandt darstellt<sup>311</sup>:

„ὁρᾷς Πλάτωνα οὐ πολὺ τῆς ἀληθείας ἀπωκισμένον; τοιοῦτος γὰρ ὁ ἀνὴρ, ἐν ἄλλο-  
τρίῳ σχήματι ἀπορρήτως θεολογῶν τὰ ἡμέτερα καὶ οὐ πολλοστόν τι τῆς ἀληθείας  
καταλαμβάνων.“<sup>312</sup>

Nach der Darstellung seiner Allegorese der zwei Erzählungen<sup>313</sup> befasst sich Psellos mit einer zweiten Frage, die er selbst gestellt hat, nämlich warum in demselben Abschnitt der Rede des Gregorios, wo die Zahl sieben allegorisch interpretiert wird, bei allen

<sup>308</sup> Zur neuplatonischen Henologie siehe Beierwaltes, *Denken*; Halfwassen, *Aufstieg*; Cürsgen, *Henologie*. Walter, *Psellos*, S. 28–32, 48–49 nimmt an, dass Psellos eine christliche Triadologie darlegt und die neuplatonische Henologie als Gotteslehre ablehnt. Auf S. 28 ist zu lesen, dass „Psellos’ Argumente zugunsten der Trinität sowohl gegen das System der plotinisch-derivativen Hypostasen als Ganzes als auch gegen das Eine als oberste Prinzip wendet.“ Walter diskutiert allerdings den angeführten Passus aus *Theol.* 1. 78 nicht, wo nicht nur über die Vereinigung des Menschen, sondern auch über die Gottesauffassung als ἕν geredet wird. Walter diskutiert allerdings einen anderen Passus aus *Theol.* 1. 62, 63, wo Psellos diese Bezeichnung für Gott verwendet, und wiederholt seine These über die rechtgläubige Trinitätslehre des Psellos, siehe *Psellos*, S. 32, und Anm. 129. Die psellianische Konzeption der Entkleidung aus den Zahlen als Bedingung zum Aufstieg zu Gott im *Theol.* 1. 78, der als das Eine und auch ohne Zahlen zu begreifen sei, scheint allerdings mit der Trinitätslehre nicht kompatibel zu sein, zumal Psellos nicht erklärt, was genau durch diese Konzeption über Gott zu verstehen ist. Könnte er auch damit meinen, dass Gott nicht trinitarisch ist?

<sup>309</sup> In *Platonis Timaeum*, S. 1, 11–13; 8, 30–9, 24. Siehe den textkritischen Apparat in der Edition des Werkes des Psellos, S. 316. Zum betreffenden Text Platons siehe *Timaeus*, 17a, 1–3.

<sup>310</sup> *Theol.* 1. 78, 100–107.

<sup>311</sup> Zur Identifizierung der paganen Autoren als orthodox bei Psellos, insofern ihre Lehren mit den christlichen übereinstimmen, siehe auch Lauritzen, „Ortodossia“, S. 291.

<sup>312</sup> *Theol.* 1. 78, 107–109.

<sup>313</sup> Siehe oben, *Psellos* im Abschnitt 1. 4. 5. 2.



anderen Beispielen, die vorgeführt würden, nur die Zahl sieben vorkomme, beim Fall der Speisung jedoch auch die Zahl fünf vor der Zahl sieben der zweiten Erzählung aufgeführt würde; die Zahl fünf bei der ersten Anführung wäre sogar ohne Sinn, zumal Gregorios dabei die Zahl sieben habe ehren wollen<sup>314</sup>. Psellos zufolge habe Gregorios durch den Vergleich der zwei Erzählungen die Vollkommenheit der Zahl sieben hervorheben wollen. Gregorios habe die erste Erzählung als weniger vollkommen („ἀτελεστέρα“) und für den Aufstieg durch die Natur geeignet verstanden<sup>315</sup>. Damit meint Psellos die Suche nach Gott durch die sinnliche Welt. Die zweite habe Gregorios viel erhabener und theologischer gefunden. Man könnte freilich die Frage stellen, ob diese Hierarchisierung der Erzählungen Psellos selbst zugeschrieben werden sollte.

Die Begründung erfolgt in neuplatonischen Termini wie νοῦς, ἀπόρροια, die der neuplatonischen Lehre des Aufstieges zu Gott entsprechen. Die zweite Erzählung setzt die Auffassung einer stufenweisen Erhebung zu Gott voraus, die von den Elementen der Welt beginnt und durch die Einbildungskraft, in der man die strahlenden Emanationen Gottes schauen kann („τὰς τοῦ θεοῦ ἀπορροίας ἀνγάζεσθαι“), zum Intellekt („εἴτα πρὸς τὸν νοῦν ἐπανάγεσθαι“) führt, wodurch man zum Theologen werde<sup>316</sup>.

Psellos verwendet mithin gewissermaßen φυσικαὶ ἔννοιαι, um den Passus des Gregorios zu interpretieren, wie er sie in der Vorlesung *Theol.* 2. 33 definierte und wo er sie auch explizit verweigerte. Die angeführten Beispiele zeigen, dass Psellos in der Praxis die φυσικαὶ ἔννοιαι zur Auslegung verwendet, wodurch sie vollkommen legitimiert werden.

Aber auch *theoretisch* lehnt er sie nicht ab, sondern hierarchisiert sie nur. Es ist bemerkenswert, dass Psellos die beiden Wege seiner Allegorese in der Vorlesung *Theol.* 1. 78, im zweiten Problem als *ein* Mysterium, als einen *doppelten* Ruf Christi und *als von Gott angeboten* darstellt. Die φυσικαὶ ἔννοιαι, auch der Aufstieg durch die Natur (oder im Allgemeinen des Seins) genannt, oder die „διὰ τῆς φύσεως ἄνοδος“, von denen die erste Erzählung berichtet, werden zwar als ein niedriger und sogar gefährlicher Weg beschrieben, aber sie gelten als von Gott gegeben und parallel legitim vorhanden, wodurch man zur Erkenntnis Gottes gelangen könne. Man muss sich immer vor Augen halten, dass diese φυσικαὶ ἔννοιαι keine naiven Ideen oder kosmologischen Anschauungen, sondern sehr wahrscheinlich *philosophische* Gottesvorstellungen sind<sup>317</sup>, wie dies auch in *Theol.* 2. 33 festgestellt wurde. Diese Erkenntnis sei niedriger im Vergleich zur wahren Vereinigung mit Gott, die durch den Weg der zweiten Erzählung vollbracht werden könne, sie sei jedoch sogar notwendig<sup>318</sup>.

<sup>314</sup> *Theol.* 1. 78, 11–21, 79–112.

<sup>315</sup> A. a. O., 84–85: „ἀλλὰ τὴν μὲν πρώτην ἀτελεστέραν ἐνόησε καὶ τῇ διὰ τῆς φύσεως ἀνόδῳ κατάλληλον“.

<sup>316</sup> A. a. O., 86–91.

<sup>317</sup> Siehe Psellos im Abschnitt 1. 4. 5. 2.

<sup>318</sup> *Theol.* 1. 78, 86–95: „δεῖ τὸν πρὸς τὸν θεὸν ἀνιέναι πειρώμενον **πρῶτον μὲν διὰ τῶν στοιχείων** ποιεῖσθαι τὴν ἄνοδον, ὥσπερ τινῶν κατωτέρων βαθμίδων αὐτῶν ἐπιβαίνοντα, εἴτ’ ἐνοπτρίζειν τὴν φαντασίαν καὶ διὰ μέσου ταύτης τὰς τοῦ θεοῦ ἀπορροίας ἀνγάζεσθαι, **εἴτα**

Ich möchte auch die Bezugnahme des Psellos auf Maximus den Bekenner thematisieren, die er am Ende der Vorlesung *Theol.* 1. 78 vornimmt<sup>319</sup>. Maximus betrachtet in seiner Auslegung unter den fünf Broten die offensichtlichen („προχείρους“) Worte der φυσικὴ θεωρία. Er kennzeichnet sie als προχείρους, weil sie auf die Sinne angewiesen sind. Er sieht die Fünftausend als ein Symbol derjenigen, die sich gemäß der Natur bewegen, von der Gesinnung der Beziehung zum unvernünftigen Teil der Seele jedoch noch nicht vollkommen gereinigt sind. Die aufgeführte Allegorese gründet er einerseits auf der Tatsache, dass die Brote aus Gerste gemacht worden seien<sup>320</sup>, einer Speise, die sowohl den Menschen als den Tieren gemeinsam sei, und andererseits, dass die Männer zusammen mit ihren Frauen und Kindern erscheinen würden, was deutlich ihren psychischen Zustand zeige, dass sie nämlich von den Sehnsüchten, die gemäß den Lüsten existierten, und vom unvollkommenen, kindischen Zug der Gedanken noch nicht entfremdet seien. Die Wüste symbolisiere diese Welt, in der Gott denjenigen, die sich durch die φυσικὴ θεωρία um Gott herum bewegen würden, einen Überschuss jeden Gutes schenke, indem er die Worte der Natur wie das Brot zerkrümle<sup>321</sup>.

Psellos benutzt in seiner Interpretation, die aus Maximus viele Elemente schöpft, den Terminus φυσικὴ θεωρία nicht, sondern spricht von den φυσικαὶ ἔννοιαι. Ich denke, dass die Wahl dieses Terminus seiner Auslegung einen intellektuelleren Zug verleiht. Maximus nimmt außerdem eher auf die Lebensweise nach der Empfindung der fünf Sinne Bezug, während Psellos die Thematik auf die Gotteslehre erweitert. Man kann auch anhand des oben angeführten Quellenmaterials feststellen, dass Psellos sich bei seinen Auslegungen kaum auf die Kirchenväter beruft, und wenn er dies tut, beurteilt er ihre Auslegungen und modifiziert sie<sup>322</sup>.

#### Kritik an der Patristik

An vielen Stellen in den *Theologica* übt Psellos bezüglich ihrer Argumente Kritik sowohl an den Texten des Gregorios als auch an anderen Kirchenvätern wie Basileios von Kaisareia<sup>323</sup>, eventuell Isidoros Pelusiotes<sup>324</sup>, Maximus dem Bekenner<sup>325</sup>, Ioannes

---

πρὸς τὸν νοῦν ἐπανάγεσθαι καὶ θεοφάντορα ὁμοῦ καὶ θεολόγον ἀκρότατον γίνεσθαι. τοιοῦτον δὲ τὸ μυστήριον τῆς διπλῆς τοῦ Χριστοῦ κλήσεως καὶ πανδαισίας, καὶ διὰ ταῦτα περὶ μὲν τὴν πρώτην ἐστίασιν οὐδαμοῦ ὁ ἐπτὰ παρεμφαίνεται (πῶς γὰρ ἂν δοθεῖν τοῖς ἀτελέσι τὰ τέλεια;), ἀλλ’ ὁ πενταδικὸς θρύπτεται ἄρτος· ἐν δὲ τῇ δευτέρᾳ ἀφθονώτατά τε τοῖς δαιτυμόσι παρέχεται καὶ εἰς ἴσον καταλήγει περίττευμα“.

<sup>319</sup> A. a. O., 113–117.

<sup>320</sup> Davon wird in der entsprechenden Erzählung aus dem Evangelium des Ioannes berichtet, siehe *Io.* 6: 9, 13.

<sup>321</sup> *Ad Thomam*, PG 91, 1396B–1404C.

<sup>322</sup> Siehe dazu auch *Psellos* im Abschnitt 1. 4. 5. 2 und *Vergleich mit Stethatos bezüglich der Konzeption der φυσικαὶ ἔννοιαι* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>323</sup> Walter, *Psellos*, S. 20

<sup>324</sup> Siehe *Praxis* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>325</sup> *Theol.* 1. 79, 73 ff. Siehe auch Walter, *Psellos*, S. 20.

Damaskenos<sup>326</sup>; es kommt auch philologische Kritik an Hymnen vor<sup>327</sup>. Nach Walter weiß Psellos, dass Probleme in den Texten vorhanden sind, die er interpretiert, und versucht sie durch Korrekturen und Erklärungen zu lösen<sup>328</sup>. Bei diesen Bearbeitungen nimmt Psellos jedoch nach Walter gegen die Ansicht Stellung, dass er sich dem Christentum entgegenstellt<sup>329</sup>.

Ich möchte die Kritik des Psellos an Maximus dem Bekenner in seinem *Theol.* 1. 78 kurz thematisieren. Er sagt, dass er die Interpretation des Maximus über die Zahlen der zwei Erzählungen nicht ignoriere und dass Maximus dabei durch viele Zitate oder aufeinander aufbauende Interpretationen („ἄλλα ἐπ’ ἄλλοις ἐπάγων“) den Zuhörer ermüde („ἀποκναίειν ποιῇ“). Psellos führt an, dass er, nachdem die genaueste „θεωρία“ aus allen anagogischen Auslegungen („ἀναγωγῶν“) gesammelt habe, die Interpretation nach dem Alter und psychischer Entwicklung seiner Schüler mäße<sup>330</sup>. Man könnte dabei annehmen, dass die Beurteilung des Psellos sich nur auf die Auslegung der Zahl zwölf durch Maximus bezieht, die tatsächlich aus einer langen Reihe verschiedener aufeinander folgender Abschnitte besteht, und nicht auf die kurze Interpretation der Zahl fünf. Eine solche Beurteilung der Auslegungen des Maximus steht zudem im Gegensatz zur oben aufgeführten Stellungnahme des Stethatos über die Interpretationen der Kirchenväter<sup>331</sup>. Diese Kritik ist wichtig, denn Psellos betrachtet Maximus sonst als Philosophen und sein Vorbild; in den entsprechenden Passus kommt jedoch wiederum Kritik vor<sup>332</sup>. Psellos tritt als Kritiker des Gregorios und Maximus auf, er löst Probleme der Auslegung und ergänzt Mängel.

Ein anderer charakteristischer Fall ist *Theol.* 1. 5, wo Psellos *1. Kor.* 6: 18 auslegt, wiederum ausdrücklich die patristische Interpretation kritisiert<sup>333</sup> und eine eigene vorstellt, die auf der Medizin gründet. Darin schreibt Psellos explizit, dass er sich von

<sup>326</sup> Siehe z. B. *Theol.* 1. 19 mit Farkas, „Interpretation“. Psellos kritisiert zunächst Gregorios als dem Platon entgegengesetzt, sowohl bezüglich seiner Theorie als auch seiner Beispiele. Es sieht aus, dass Psellos die Argumentation des Gregorios tatsächlich korrigiert.

<sup>327</sup> Siehe z. B. *Theol.* 1. 11 mit Lauritzen, „Hesychast“, S. 175–176, wo Psellos den Text des Troparions ändert, indem er sich auf die neuplatonische Anschauung des Verhältnisses zwischen des Ganzen und des Teiles stützt.

<sup>328</sup> Walter, *Psellos*, S. 48.

<sup>329</sup> *A. a. O.*, S. 24.

<sup>330</sup> *Theol.* 1. 78, 113–117.

<sup>331</sup> Siehe oben, *Patristik* im Abschnitt 2. 4. 3. 1.

<sup>332</sup> Zu Maximus als φιλόσοφος siehe: *Theol.* 1. 38, 130; 43, 40–41; 59, 168–170 (auch Kritik an Maximus); 79, 73–78 (Kritik an Maximus); 108, 15; *Ad Ioannem Xiphilinum* (Criscuolo), 3, 73 (Maximos wird durch Psellos als ἐμός bezeichnet, weil er φιλόσοφος sei); *De omnifaria doctrina*, 59, 5; *Phil. min.* 2. 19, 33; *Historia brevis*, 79, 34. Zu Psellos und Maximus siehe auch Lourié, „Psellos“. Zur Bezeichnung des Maximus als φιλόσοφος schreibt Louth, „Influence“, S. 504: „He typically refers to Maximus as *philosophos*, which reveals where his true interests lie, for in Psellus’ works we find the rediscovery in Byzantine thought of the whole philosophical tradition of pagan Greece, especially the revival of pagan ideas in late neo-Platonists such as Proclus.“

<sup>333</sup> *Theol.* 1. 5, 63–77.

der hermeneutischen Tradition trennt<sup>334</sup>. Dieses Mal richtet sich Psellos meines Erachtens gegen Stethatos, der sich auf die durch Psellos abgelehnte Interpretation beruft<sup>335</sup>. Nach Farkas bieten sich die *Theologica* mehr als Quelle der byzantinischen philologischen Kritik und nicht der patristischen Theologie an<sup>336</sup>. Es sieht allerdings so aus, dass Psellos durch die Philologie nicht nur auf die Lösung philologischer Probleme abzielt.

Ich denke, dass diese Elemente bei der Erklärung des Angriffes gegen die liturgischen Sitten des Studiosklosters und der Argumentation des Stethatos in seinem Brief *An Gregorios IV* helfen. Sie können im Rahmen des Vorhabens des Psellos und seiner Schule betrachtet werden, unvernünftige theologische Formulierungen zu korrigieren, die nicht nur die Patristik, sondern auch die Liturgie betreffen würden. Es ist dabei kein Zufall, wenn Stethatos sagt, die Gegner der studitischen Riten hielten sie für unvernünftig<sup>337</sup>, ein Argument, das in den *Theologica* eine dominierende Rolle bei der Kritik und den entsprechenden Korrekturen des Psellos spielt<sup>338</sup>.

#### Orthodoxie der Auslegung

Walter kam bezüglich der Frage, ob Psellos in seiner Philosophie der christlichen Weltanschauung folgt, zu einem positiven Ergebnis. Dies betrifft vor allem die *Theologica*<sup>339</sup>. Nach Maltese kann man Psellos dabei kritisieren: Die Einbettung der Philosophie ins Christentum durch die Neudefinition der Wörter und der Begriffe erwies sich als der richtige Weg zur Wiederbelebung der byzantinischen philosophischen und theologischen Kultur, worauf auch in den *Theologica* abgezielt wird. Dann kann man Psellos nicht nur das Fehlen der Systematisierung, die konstante Selbstdarstellung vorwerfen, sondern vor allem, dass er sein Programm nicht zum Ende

<sup>334</sup> A. a. O., 74–77: „ἦν δὲ αὐτὸς νενόηκα νῦν παρὰ τοὺς ἄλλους περὶ τοῦ ῥήτου τούτου ἐπεξηγησαμένους, κοινῶσομαι καὶ ὑμῖν, ἦν δὲ πρὸς τὰς εἰρημένας παραβαλόμενοι, ὅπως ἂν βούλησθε περὶ ταύτης ψηφίσασθε.“ Es ist allerdings auffällig, dass Psellos seine eigene Auslegung nur vorschlägt und sie dem Urteil seiner Schüler überlässt.

<sup>335</sup> Siehe *Praxis* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>336</sup> Farkas, „Interpretation“, S. 145, 149.

<sup>337</sup> Siehe *Halleluja* (Darrouzès), 11, 1–7, wo Stethatos die Konzeption der Unvernünftigkeit und Vernünftigkeit als herrschendes Argument der Gegner wiedergibt.

<sup>338</sup> Siehe mehr dazu in 4. 2. 3. 3.

<sup>339</sup> Walter, *Psellos*, S. 25. Siehe jedoch S. 34–35, wo Walter anhand *Theol.* 1. 68, bemerkt, dass die Bezugnahme des Psellos auf eine Konzeption des Proklos, die μεσότης, zur Beschreibung des Heiligen Geistes nicht orthodox sei, aber dies kann sich durch den Kontext als orthodox nachweisen. Siehe auch Lauritzen, „Plotinos“, S. 714, wo Lauritzen eine orthodoxe Interpretation in *Theol.* 1. 82, 51–75 annimmt, obwohl dort Plotinos verwendet wird. Siehe auch Chrestu, „Ἐπίδραση“, über die Orthodoxie. Der Autor bezweifelt allerdings a. a. O., S. 123, ob Psellos in *Theol.* 1. 85, 58–60 Gregorios Nazianzenos (PG 36, 317C) richtig interpretiert. Psellos schreibt dabei den Begriff der Unbegrenztheit dem Wesen Gottes zu, was nicht orthodox sei, denn dies seine Eigenschaften betrifft. Zur Annahme der Orthodoxie des Psellos in seinen *Theologica* siehe auch Louth, *East*, S. 340–341.

gebracht hat. Nach Maltese wagte Psellos diesen Schritt nicht. In den *Theologica* ist sehr klar, was für Vorwürfe durch den Platonismus verursacht werden könnten. Es gibt darin zwar keine klaren Indizien über eine direkte Verbindung des Inhalts seiner Lehre zu den Anklagen, aber Platon, der sich nach Psellos nicht weit weg von der Wirklichkeit befindet<sup>340</sup>, kommt überall in den *Theologica* vor, wird sogar zum Vorläufer des Gregorios und Letzterer zum Nachahmer und Konkurrenten des Philosophen<sup>341</sup>. Zur Vermeidung der Anklagen bedient sich Psellos des schon angeführten Argumentes, dass es sich um Irrtümer handle, deren Wissen jedoch zu ihrer Ablehnung notwendig sei<sup>342</sup>. Es handelt sich um die Konzeption des zivilisierten Menschen, der die Umarmung der Philosophie in ihrer Ganzheit verlangt und die ethische und dogmatische Zensur nach dem Erwerb des intellektuellen Wissens verschiebt. Dadurch gewinnt Psellos einen Lebensraum zur Kritik und Spekulation ohne die Verweigerung, sich dem Glauben zu unterwerfen<sup>343</sup>.

Im Gegensatz dazu meint Kaldellis, dass Psellos sich der kirchlichen Lehre entgegensetzte, auf den Umsturz des herrschenden Glaubens und die Wiederbelebung des Hellenismus abzielte, dies aber nicht explizit ausführte. Er meint, dass er in seinen Interpretationen sowohl christlicher als auch paganer Texte das Ziel immer der Platonismus, vor allem Proklos ist<sup>344</sup>. Er nimmt ferner an<sup>345</sup>, dass die theologischen Vorlesungen des Psellos der Häresie verdächtigt wurden und führt dies genau auf seine Hermeneutik zurück, die sich auf die philosophischen Allegorese der Bibel und die Werke der Kirchenväter stützte. Kaldellis verbindet sogar die Methode des Psellos mit der Allegorese des Origenes<sup>346</sup>. Auch O. Rodionov ist der Meinung, dass die Auslegung des Psellos in *Theol.* 1. 59 bezüglich ihrer Orthodoxie umstritten war. Psellos lehrt dabei eine graduelle Vergöttlichung der menschlichen Natur durch das Gott-Logos, wo zunächst die Seele und dann durch den Geist (νοῦς) der Körper vergöttlicht worden sei<sup>347</sup>.

## 4. 2 Vergleich der Konzeptionen

Wie ich in dieser Studie annehme, muss die hermeneutische Auseinandersetzung eher in die Zeit der Lehrtätigkeit und Wirkung des Psellos als die des Ioannes Italos datiert werden. Ich werde in den folgenden Abschnitten versuchen, die Hermeneutik des

---

<sup>340</sup> *Theol.* 1. 78, 107.

<sup>341</sup> *Theol.* 1. 88, 74–75 (Gregorios als Nachahmer Platons); *Theol.* 1. 98, 44–45 (Gregorios konkurriert mit Platon); siehe auch Maltese, „Teologia“, S. 571.

<sup>342</sup> *Theol.* 1. 74, 145–149.

<sup>343</sup> Maltese, „Teologia“, S. 570–571.

<sup>344</sup> Kaldellis, *Hellenism*, passim, vor allem S. 201.

<sup>345</sup> Kaldellis, „Date“, S. 150–151.

<sup>346</sup> A. a. O., S. 148. Siehe auch 2. 3. 2. 3, wo ich weitere Passus aus den Vorlesungen des Psellos anhand der Terminologie der Untersuchung thematisiere; dabei tritt deutlich die Konzeption der philosophischen Methode bei seiner Hermeneutik hervor.

<sup>347</sup> Rodionov, „Context“, vor allem S. 232.

Psellos mit der des Stethatos zu vergleichen. Dabei werde ich zunächst das Material aus den anderen Werken des Stethatos, also nicht aus seiner Korrespondenz mit Gregorios<sup>348</sup> thematisieren. Ich werde untersuchen, inwiefern die Argumente des Stethatos in diesen Werken, die auf eine allgemeinere Auseinandersetzung verweisen, sich gegen die in den vorigen Abschnitten beschriebene Hervorhebung der Rhetorik und der Philosophie bei der Hermeneutik durch die Gelehrten richten. Dabei führe ich einen Vergleich der jeweiligen Konzeptionen durch. Danach werde ich die Korrespondenz mit Gregorios behandeln, wo ich zunächst dessen Zusammenhang mit Psellos untersuchen werde. Ich werde dies anhand der Chronologie der Korrespondenz mit Gregorios, der Amtszeit des Niketas Synkellos und der Datierung der Trilogie zu untermauern versuchen. Dann werde ich die Konzeptionen des Gregorios und Stethatos auch inhaltlich vergleichen, wobei Gregorios als Anhänger des Psellos und unter seinem direkten hermeneutischen Einfluss stehend angenommen wird. Durch den zweiten Vergleich kann deutlich dargestellt werden, dass die Auseinandersetzung nicht nur Gregorios, sondern auch die Hermeneutik des Psellos betrifft.

##### 4. 2. 1 Vergleich anhand des Materials der Werke des Stethatos außer der Korrespondenz mit Gregorios

Ein Vergleich zwischen Stethatos und Psellos ist nicht nur wegen der Nähe der Konzeption der zwei Denker möglich, die ich im Folgenden darlegen werde, sondern auch wegen der Chronologie der diesbezüglichen Werke des Stethatos, die mit der Lehrtätigkeit des Psellos und ihrer Nachwirkung zusammenfallen. Dabei würde ich eine Nachwirkung der Lehrtätigkeit des Ioannes Sikeliotes oder des Niketas Rhetors nicht ausschließen, vor allem bezüglich der Argumente des Stethatos in seinem Werk *Auf das Buch der göttlichen Hymnen*.

Es handelt sich um Schriften, die vor der Trilogie verfasst wurden<sup>349</sup>. Ich werde in den folgenden Abschnitten unter anderem das Jahr circa 1050 für ihre Abfassung befürworten, aber auch eine Datierung um 1080 schließt nicht aus, dass die betreffenden Werke im Zeitraum des Wirkens des Psellos entstanden sein können. Die liturgischen Abhandlungen in der vorliegenden Fassung müssen sicher nach dem Jahr 1050, aber innerhalb der Tätigkeit des Psellos verfasst worden sein<sup>350</sup>.

---

<sup>348</sup> Siehe vor allem den Abschnitt 1. 4, aber auch das gesamte Material aus den drei ersten Kapiteln, das aus den anderen Werken des Stethatos stammt und auf eine allgemeinere Auseinandersetzung gewissermaßen anspielt.

<sup>349</sup> Das Werk *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* entstand nach der herrschenden Ansicht um 1035. Stethatos zitiert seine Zenturien in seiner Trilogie. Siehe dazu 4. 2. 2. 1 und *Θεωρία als ἀναγωγή* im Abschnitt 2. 3. 1. 1.

<sup>350</sup> Siehe 1. 4. 3.

### 4. 2. 1. 1 Gemeinsamkeiten

#### Theorie: Terminologie und Grundlagen

In den Werken des Psellos treten in der Terminologie viele Ähnlichkeiten mit der des Stethatos auf. Allerdings unterscheidet sich Psellos auch davon. Man kann dies in *Or. fun.* 4 feststellen, wo Psellos die Allegorese des Niketas, Lehrers der Rhetorik, preist. Niketas habe „τὸ ἀπόθετον κάλλος ζητῶν, λόγῳ καὶ θεωρίᾳ διασχὼν τὴν ὕλην“<sup>351</sup> den tieferen Sinn entdeckt. Er verwendet hier den Terminus θεωρία, der auch bei Stethatos grundlegend ist, neben dem Terminus λόγος, was auf eine eher rationale Methode verweist<sup>352</sup>. Ich denke, dass Psellos hierbei eher einen philosophischen als einen mystischen Vorgang meint, denn seine Hermeneutik gründet sich darauf; dabei dürfte die Vorrangstellung des λόγος vor der θεωρία in diesem Passus keine zufällige Auswahl des Autors sein.

Auch in *Theol.* 1. 90<sup>353</sup> kommen Termini und Themen vor, die der Hermeneutik des Stethatos ähnlich sind, wie der ἐγκείμενος νοῦς, der tiefere Sinn, die Überwindung des Buchstabens. Psellos meint allerdings dabei nicht den mystischen Weg, sondern die philosophische Allegorese.

In *Auslegungen*, 2<sup>354</sup>, in der Deutung des Festes der Heiligen Agathe, lehrt Psellos über die Kraft der Philosophie, alles zu erheben<sup>355</sup> und beruft sich auf 2. *Kor.* 10: 5<sup>356</sup>, die Stethatos auch als biblische Grundlage seiner anagogischen Interpretation verwendet<sup>357</sup>. Psellos tut dies allerdings im Rahmen der Philosophie<sup>358</sup>, Stethatos dagegen in der Mystik. In diesem Passus taucht zudem der wichtige hermeneutische Terminus νοήματα auf, der für Stethatos grundlegend ist<sup>359</sup>.

---

<sup>351</sup> *Or. fun.* 4, 6, 20–21.

<sup>352</sup> Siehe allerdings zur Rationalität bei der Konzeption der θεωρία des Stethatos auch in *Aktivität und Passivität bei der Untersuchung* im Abschnitt 2. 3. 2. 3.

<sup>353</sup> *Theol.* 1. 90, 1–7, siehe den Text in *Rationalität der Methode* in Abschnitt 4. 1. 2. 4.

<sup>354</sup> *Περὶ τῆς ἐν Βυζαντίῳ γυναικείας πανηγύρεως τῆς Ἀγάθης*.

<sup>355</sup> *Auslegungen* 2, S. 527. Siehe den Passus im Folgenden.

<sup>356</sup> *Auslegungen* 2, S. 527: „Οὐ τὰ σπουδαῖα μόνον αἰρεῖται φιλοσοφία, ἀλλὰ καὶ ὅσα τοῖς πολλοῖς δοκεῖ παίγνια καὶ ἀσπούδαστα· οὐ γὰρ πᾶν νόημα πρὸς τὸ κρεῖττον οἶδεν αἰχμαλωτίζειν, ἀλλὰ καὶ εἴ τις πρᾶξις ἐστὶ μετὰ τῆς χειρόνος ὑπολήψεως, καὶ ταύτην εἰς τὴν κρεῖττονα μεταβιβάζειν τῷ λόγῳ, οὐ γεννῶσα μόνον ἀγαθὰ νοήματα, ἀλλὰ καὶ μεταποιῶσα τὰ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως οὐκ εὐσχήμοντα ὄντα [...]“ Siehe zu diesem Passus auch 4. 1. 2. 1 und *Entwicklung der Konzeption* im Abschnitt 4. 1. 2. 2.

<sup>357</sup> Siehe dazu den Abschnitt 2. 4. 1.

<sup>358</sup> Psellos schreibt die anagogische Funktion explizit der Philosophie („οὐ τὰ σπουδαῖα μόνον αἰρεῖται φιλοσοφία“), insbesondere der Vernunft („τῷ λόγῳ“) zu.

<sup>359</sup> „οὐ γεννῶσα μόνον ἀγαθὰ νοήματα“. Siehe zu weiteren gemeinsamen Passus zwischen Psellos und Stethatos bezüglich der νοήματα in 2. 6. 1. 4.

#### 4. Psellos und Stethatos

Psellos verwendet auch in der Einleitung seiner Vorlesung *Theol.* 1. 78, in der er seine allegorische Hermeneutik der Bibel darstellt, den Begriff θεωρία<sup>360</sup> und auch die Konzeptionen der Überwindung des Buchstabens und des Vergleichs geistiger Texte durch andere geistige Texte als höchstes hermeneutisches Prinzip, die man auch bei Stethatos findet<sup>361</sup>; es ist zudem zu betonen, dass er Gregorios als Anhänger dieser Ansichten darstellt<sup>362</sup>. Im Text der Auslegung kommt auch der wichtige Terminus ὑπεμφαίνειν zur Bezeichnung der Konzeption der (mystischen?) Manifestation des Sinnes vor<sup>363</sup>. Ich habe schon gezeigt, dass Psellos die ἐμφάσεις zur Verbreitung des Neuplatonismus verwendet<sup>364</sup>.

Psellos wendet sich im Folgenden an seine Schüler und ermuntert sie, dass sie alles auf den Geist übertragen würden; er wünscht, dass sie jeden Sinn in Christus gefangen nehmen würden<sup>365</sup>. Diese Terminologie verweist wiederum auf die Hermeneutik des Stethatos<sup>366</sup>.

Psellos verwendet auch dieselbe Terminologie mit Stethatos bezüglich der Auslegung als ἔρευνα<sup>367</sup>. Ich möchte hierzu einen Passus heranziehen, der die Problematik der Auseinandersetzung darstellt. Psellos interpretiert die Bibelstelle *Joh.* 1: 1 und sagt explizit, dass er in seiner Eigenschaft als Philosoph und durch die philosophische Methode den tieferen Sinn der Bibelstelle untersuchen wird: „ἀναγκαῖόν ἐστιν ἡμᾶς, οἷς τὸ τῆς φιλοσοφίας ὄνομα κέκληται, φιλοσόφως τῷ λόγῳ προσβῆναι καὶ τὸν ἐγκεκρυμμένον τῇ θεολογίᾳ διερευνήσασθαι νοῦν.“<sup>368</sup> Ich denke, dass seine Selbstreferenz auf die „τῆς φιλοσοφίας ὄνομα“ eine Anspielung auf seinen Titel des ὑπατος τῶν φιλοσόφων ist. Somit interpretiert er die Texte deutlich und bewusst in seiner Eigenschaft als Lehrer der Philosophie und anhand ihrer Methode. Psellos sucht

<sup>360</sup> *Theol.* 1. 78, 11, 35: „πάντα γοῦν ὅσα ποιῶν ἢ λέγων ιστόρηται ὁ Χριστὸς εἰς θεωρίαν ἀνάγεται“. Siehe auch *a. a. O.*, 115. Es handelt sich um eine Vorlesung, die sowohl Bibelstellen (*Matth.* 14: 15–21; *Matth.* 15: 34–38) als auch patristische Passus interpretiert, siehe oben, *Psellos* im Abschnitt 1. 4. 5. 2. Zur Phrase πρὸς θεωρίαν ἀνάγεσθαι, die für Stethatos wichtig ist, siehe im Abschnitt 2. 3. 1. 1.

<sup>361</sup> Siehe im Abschnitt 2. 3. 2. 2.

<sup>362</sup> *Theol.* 1. 78, 22–35.

<sup>363</sup> *A. a. O.*, 40–41. Siehe zu diesem Terminus bei Stethatos in 2. 2. 3 und 2. 3. 1. 2.

<sup>364</sup> Siehe *Ἀσάφεια, αἰνίγματα und ἔμφασις in der Rhetorik und Allegorese des elften Jahrhunderts* im Abschnitt 4. 1. 1. 1.

<sup>365</sup> *Theol.* 1. 78, 110–112: „ὁμοῖς δὲ μηδὲν ἀλόγως ἢ ἀναξίως τῶν τοῦ πνεύματος δέχεσθε, κατὰ τὴν θεολόγον φωνήν, ἀλλὰ πάντα πρὸς τὸ πνεῦμα μεταβιβάζοντες, αἰχμαλωτίζετε πᾶν νόημα εἰς Χριστόν“. Auf der Basis von 2. *Kor.* 10: 5. Siehe auch *Theol.* 1. 79, 4–6, wo die Bibelstelle als eine hermeneutische Arbeit nur der Philosophen dargestellt wird: „ὅτι πρὸς φιλοσόφους μοι ὁ διάλογος, φιλοσόφων δὲ οὐδὲν οὕτως ἰδιαίτατον ὡς τὸ, αἰχμαλωτίζειν πᾶν νόημα“ εἰς θεόν“. *a. a. O.*, 9–12 kommen auch die Termini ἀναγωγή und ἀλληγορία vor.

<sup>366</sup> Siehe den Abschnitt 2. 4. 1.

<sup>367</sup> Siehe zu Stethatos im Abschnitt 2. 3. 2. 3.

<sup>368</sup> *Theol.* 1. 75, 8–10. Psellos sagt auch in seiner Vorlesung *Theol.* 1. 27, 60, explizit, dass er die entsprechende biblische Erzählung der Entrückung des Paulus „ἀπὸ τῶν τῆς φιλοσοφίας λόγων σαφέστατα ὑμῖν παραστήσομαι.“



den tieferen Sinn durch die Philosophie und unterstellt im Folgenden die Theologie ausdrücklich der Philosophie<sup>369</sup>, obwohl er sagt, dass der tiefere Sinn in der Theologie verborgen ist, wo er untersucht werden muss. Ihre Methode wird der philosophischen Untersuchung untergeordnet:

„φιλοσοφίας γὰρ κορυφαϊότατον ἡ θεολογία μέρος, ἥτις πᾶν τὸ αἰσθητὸν ἀτιμάσασα, ἐν ᾧ δὴ φύσις εἰλεῖται, ὡς δὲ καὶ τὸ ἐν ἐπινοίαις ἀσώματον, ὑπερπηδήσασα δὲ καὶ τὰς τῶν οὐσιῶν ἐπιφανείας καὶ αὐτὰ δὴ τὰ σχήματα γυμνοῖς αὐτοῖς προσβάλλει τοῖς νοεροῖς, ὧν μόνος ὁ νοῦς τὴν ἀντίληψιν ἴσχει.“<sup>370</sup>

Die Spiritualität und die Pneumatologie, also die mystische Methode, kommen nicht vor, und dies betrifft die ganze Abhandlung. Psellos stützt sich in dieser Vorlesung auf verschiedene philosophische Werke, um seine Interpretation zu begründen<sup>371</sup>. Er interpretiert die Präposition ἐν der Phrase „ἐν ἀρχῇ ἣν ὁ λόγος“ anhand der aristotelischen Lehre der Bewegung<sup>372</sup>, wo er auch das Verb διερευνᾶμαι verwendet<sup>373</sup>. Es werden weder parallele biblische und patristische Texte verglichen noch mystische Offenbarungen im Sinne von νοήματα des Stethatos gesucht.

Man könnte annehmen, dass sich Psellos durch die Verwendung der Terminologie des Stethatos und der Mystiker als im Rahmen der „traditionellen“ mystischen Hermeneutik stehend darzustellen versucht<sup>374</sup>. Dies könnte zur Annahme führen, dass die Anschauungen des Stethatos weit verbreitet waren und allgemeine Anerkennung genossen, weshalb Psellos bei seiner Interpretation die Terminologie des Stethatos übernahm, um sich nicht direkt als Gegner oder sogar als Schüler<sup>375</sup> des Stethatos darzustellen. Ihre

<sup>369</sup> Siehe dazu auch Kapriev, *Philosophie*, S. 211. Zur Unterstellung der Theologie der Philosophie bei Psellos siehe auch Duffy, „Mission“, S. 150–151.

<sup>370</sup> *Theol.* 1. 75, 10–14. Lauritzen, „Psello“, S. 715, betrachtet diesen Passus als ein Zeugnis, dass Philosophie und Theologie im Denken des Psellos abgleichen müssen. Die Theologie sei ein Teil der Philosophie, wo allerdings keine Disziplin als Hilfswissenschaft der anderen gelte. Psellos lege dabei Nachdruck auf das Ziel und nicht die Methode der Untersuchung.

<sup>371</sup> In *Theol.* 1. 75, 86–88, bedient sich Psellos Material aus Proklos, *Elementatio theologica*, 35; in *Theol.* 1. 75, 117–126 aus demselben, in *Platonis Timaeum* 1, S. 14, 7–20; siehe den textkritischen Apparat auch für weitere Verweise auf Porphyrius.

<sup>372</sup> *Theol.* 1. 75, 36–45, siehe auch den textkritischen Apparat.

<sup>373</sup> *Physica*, IV. 3, 210a 14–24.

<sup>374</sup> In diesem Sinne kann auch die Kritik Symeons des Neuen Theologen besser verstanden werden, wenn er sagt, dass die Gelehrten die Auslegung durch ihre eigenen Gedanken und nicht durch die Wirkung des Heiligen Geistes fälschlicherweise als θεωρία charakterisieren würden; siehe 9. *ethische Rede*, 28–31: „θεωρίαν τὴν διὰ μόνου τοῦ Πνεύματος γινομένην ἐν τοῖς ἀξίοις, αὐτὴν τὴν ἐν ταῖς διανοίαις αὐτῶν ἀνάπλασιν τῶν νοημάτων ἀφρόνως εἶναι ὑπολαμβάνουσιν [die Gelehrten]“. Symeon bezieht sich freilich nicht auf Psellos, aber man kann dies als eine Quelle der Kritik des Stethatos annehmen. Oder handelt es sich um Stethatos, der darin durch Symeon spricht?

<sup>375</sup> Zur Auffassung, Psellos sei ein Nachfolger des Stethatos gewesen, der viele seiner grundlegenden theologischen Lehren übernommen und in einem profaneren und philosophischeren Stil präsentiert habe, siehe Lauritzen, „Psello“, S. 715–722, 725, wo auch von der großen Anerkennung des Stethatos als Theologe in Konstantinopel berichtet wird. Siehe auch

Verwendung durch Psellos muss m. E. im Rahmen der Methode des Psellos zur Überwindung der unter den Theologen weit verbreiteten Thesen des Stethatos ohne direkte Auseinandersetzung erklärt werden. Die Terminologie, die mehr der Hermeneutik des Stethatos folgt, muss m. E. als Versuch verstanden werden, seinen Neuplatonismus nicht direkt darzulegen. Diese Darstellung erfolgt bei seiner allegorischen Praxis.

Kaldellis vertritt diese Ansicht systematisch bezüglich der öffentlichen philosophischen Position des Psellos im Allgemeinen und nicht nur bezüglich seiner Hermeneutik. Er verwendet den Terminus „dissimulation“ und hält dieses Verhalten des Psellos für fundamental zum Verständnis seiner Denkweise<sup>376</sup>. Er nimmt an, dass Psellos und viele andere byzantinische Gelehrten die Philosophie als eine gegenüber der christlichen Theologie höhere Denkweise ansahen, dies jedoch nicht explizit hätten äußern können, weshalb sie oft die Methode der Verheimlichung ihrer Meinungen durch andere Konzeptionen gewählt haben, die in ihrer Epoche akzeptiert waren. Bei Psellos stellt er dies z. B. in seinem *Encomium in matrem* fest: Psellos preist einerseits die asketische und philosophische Lebensweise seiner Mutter, andererseits verwebt er seine Karriere als Philosoph und sein Begehren zum Wissen mit ihrer Heiligkeit: Er bezeichnet sie als seine Inspiration, sich mit den Büchern der Heiden zu beschäftigen, stellt sich aber gleichzeitig als eine Person dar, die dem asketischen Weg seiner Mutter nicht so intensiv folgt. Er wiederholt, dass Askese und Philosophie vollkommen verschiedene Lebensweisen seien und versucht damit sowohl die Anhänger der Mystik als auch seine Anschauung zu befriedigen. Am Ende des *Encomium* stellt er sich selbst ihr gegenüber und sagt explizit, dass er nicht so sehr wie sie die Philosophie der Mystiker betreibe. Mit diesen Aussagen versuchte Psellos, so Kaldellis, sich gegen Anklagen zu verteidigen, die mit seinen philosophischen Untersuchungen zu tun hatten. Die Anführung des asketischen Bildes seiner Mutter fungierte wie ein Schild für seine eigene Tätigkeit<sup>377</sup>.

---

derselbe, „Paradise“, S. 143–148. Siehe allerdings Delli, *Phantasia*, S. 114–121 bezüglich der Psychologie des Stethatos und des Psellos, wo Divergenzen festgestellt werden; auch im Abschnitt 4. 2. 2. 1, Anm. 671.

<sup>376</sup> Siehe Kaldellis, *Argument*, S. 89–92, 117–127; ders., *Hellenism*, S. 202–209; ders., „Philosophy“, S. 142–146. Siehe zu ähnlichen Gedanken auch Magdalino, „Encyclopaedism“, S. 3–5. Es gibt Forschungen, die Psellos als Gläubigen darstellen, z. B. neuerdings Walter, *Psellos*, S. 13 und passim, aber es gibt meines Wissens keine Diskussion gegen das Argument von Kaldellis über die „dissimulation“ des Psellos. Siehe auch die angeführten Arbeiten von Maltese, Roilos und Miles, die eine ähnliche Taktik des Psellos in seiner Hermeneutik annehmen, deren Wirkung unter anderen die Feststellung ist, dass Psellos sich in den *Theologica* viel vorsichtiger ausdrücke und „traditioneller“ interpretiere.

<sup>377</sup> Kaldellis, „Date“, S. 147; ders., „Philosophy“, S. 137–138. Er thematisiert hauptsächlich *Encomium in matrem*, 27, 1685–1691, aber auch die folgenden Abschnitte bis 30, wo er über seine Interessen berichtet. Siehe Kaldellis, „Philosophy“, S. 137 zur weiteren Literatur über den Abschnitt 27. Walker, „Things“, sieht in diesem und anderen Passus im *Encomium in*

Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Psellos und Stethatos könnte man bei der psellianischen Konzeption der Allegorese als Transformation annehmen. Stethatos allegorisiert nämlich in seiner Schrift *Über das Paradies*, wie ich gezeigt habe, das Verbot der Speise aus dem Baum der Erkenntnis mit dem Verbot der φυσικὴ θεωρία, die nur den Fortgeschrittenen erlaubt sei. Stethatos bemerkt dabei, dass die Beschauung des Seins nicht nur die guten Sachen betrifft, sondern auch τὰ ἐναντία τῇ θεοσεβείᾳ<sup>378</sup>. Der Fortgeschrittene sei nämlich in der Lage, auch Phänomene zu betrachten, die unter der Herrschaft des Bösen stünden, ohne sich dadurch zu schädigen, ja sich sogar dadurch geistig mehr zu Gott zu erheben:

„Γνωστὴ δὲ καλοῦ τε καὶ κακοῦ λέγεται ἡ τοῦ ξύλου τούτου τῆς θεωρίας μετάληψις, καθὼ τοῖς μὲν τελείοις δύναμιν παρέχει γνώσεως πάντων [...] καὶ δυναμένην οὐ μόνον ἀπὸ τῆς θεωρίας τῶν καλῶν, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς τῶν ἐναντίων τῇ θεοσεβείᾳ καρπὸν ἀγαθὸν δρέψασθαι, διττὴν φέροντα τὴν τῆς γεύσεως δύναμιν, ὠφελείας καὶ βλάβης φημί, τοῖς μεταλαμβάνουσι, κατὰ τὴν ἐν ἐκάστῳ κρατοῦσαν ἕξιν τῆς διαθέσεως, καὶ τῷ μεταλαμβάνοντι γενέσθαι τῆς αἰχμαλωσίας τῷ νόμῳ ζωῆς πρόξενον.“<sup>379</sup>

Stethatos führt als Beispiel die Beschauung einer zwar sehr schönen, aber zügellosen und unmoralischen Frau an, wobei der Fortgeschrittene allerdings Gott preisen würde, der dem Menschen die Schönheit schenke und so geistigen Fortschritt erreichen könnte. Im Fall eines nicht gereinigten Menschen könne eine solche Beschauung tödlich sein<sup>380</sup>.

Psellos führt oft in seiner Konzeption der Transformation die Idee der ἐναντία an, womit er pagane Texte und Ideen meint, die christianisiert werden können. Wie ich gezeigt habe, kommt die Bibelstelle 2. Kor. 10: 5 im Rahmen dieser Konzeption explizit vor. Psellos bezieht sich niemals auf die Voraussetzung der Reinheit, im Gegensatz dazu betrachtet er die Transformation als eine rein philosophische und rhetorische Methode.

Stethatos führt seine Konzeption nicht im Rahmen seiner Hermeneutik, aber ich denke, dass es sich um ein allgemeines Prinzip handelt, das auch die Hermeneutik betrifft<sup>381</sup>. Man kann die Vermutung nicht ausschließen, dass Psellos die Konzeption

---

*matrem* eine Feindschaft nicht nur gegen die asketischen Ideale, sondern insbesondere gegen die Mystik Symeons des Neuen Theologen; siehe 1. 4. 2.

<sup>378</sup> Ich habe im Abschnitt 2. 4. 1 die hier angeführten Passus bezüglich der Verwendung der 2. Kor. 10: 5 thematisiert. Hier fokussiere ich auf die Idee der Transformation an sich.

<sup>379</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 36, 1–11.

<sup>380</sup> A. a. O., 12–18. Der Fortgeschrittene sei auch in der Lage die unmoralische Frau zur Reue zu führen, A. a. O., 18–23. A. a. O., 36, 23–37, 13 exemplifiziert Stethatos die Idee anhand hagiographischer (*Vita S. Pelagiae*) und biblischer (*Dan. 13*) Texte. Siehe dazu auch Tsames, *Τελείωσις*, S. 101–102. Ich würde dabei eine indirekte Kritik an erotischen Darstellungen, Bewertungen und Beschreibungen in den Werken des Psellos nicht ausschließen, die eine Wiederbelebung der Erotik in der Literatur im elften Jahrhundert kennzeichnen; siehe dazu Papaioannou, „Friendship“. Siehe auch *Über das Paradies* (Darrouzès), 48, 6–8.

<sup>381</sup> Siehe dazu den Abschnitt 2. 4. 1.

aus Stethatos entlehnt hat, dessen Ideen herrschten, und sie in seiner Hermeneutik verwendet und redefiniert, so dass seine Ideen leichter akzeptiert werden können. Man könnte auch umgekehrt annehmen, dass die Lehre des Stethatos eine Antwort der Mystiker auf die Methode des Psellos ist, wo er Grenzen zu ziehen versucht.

Obwohl Stethatos in seinen Briefen *An Gregorios* Psellos nicht anführt, zeigen die angeführten Passus die Problematik der Auseinandersetzung nicht nur in Bezug auf den Terminus ἔρευνα, sondern auch auf den gesamten konzeptionellen Rahmen beider Parteien. Ich würde Gregorios deshalb dem philosophischen Kreis des Psellos angehörend, eventuell sogar als seinen Schüler<sup>382</sup> betrachten, der seiner Hermeneutik folgt<sup>383</sup>.

#### Hermeneutische Praxis

Nach Roilos<sup>384</sup> interpretiert Psellos in seiner Abhandlung *Auslegung* 6. A<sup>385</sup> den Hof als eine Anspielung auf das Paradies oder auf die praktische Tugend. Dabei wird sie als eine notwendige Vorstufe vor der theoretischen Tugend betrachtet, die als das Haus nach dem Hof angenommen wird. Psellos bedient sich der allegorischen Konzeption der αὐλή auch in anderen Fällen, z. B. bei einigen Allegoresen, wo er das Thema der idealen Verwendung der paganen Tradition und ihrer Beziehung zu den christlichen Dogmen aufgreift<sup>386</sup>.

Stethatos verwendet eine ähnliche Allegorese für das Paradies in seiner Schrift *Über das Paradies*<sup>387</sup>, wo er das Bild der zwei Tore des Paradieses thematisiert. Eines von ihnen, die Bescheidenheit, führe zur αὐλή des Paradieses, nämlich der Milde. G. Dennis verweist außerdem im textkritischen Apparat der *Or. pan.* 4<sup>388</sup> unter anderen möglichen Quellen auch auf 3. *Zenturie*, 43 des Stethatos als eine mögliche Quelle des Psellos bei der Allegorese der alttestamentlichen Erzählung des vierspännigen Wagens

<sup>382</sup> Angold, *Church*, S. 34, berichtet, dass Psellos ein Netzwerk mit seinen Schülern begründet habe; er unterhielt Beziehungen zu seinen alten Schülern und sorgte für ihre Einstellung in die Bürokratie des Reiches. „One of the strongest bonds among civil servants was having the same schoolteacher, who continued to act as a mentor.“ Zum Bildungsnetzwerk des Psellos siehe auch Bernard, „Networks“; ders. „Practices“, S. 35–36, dort auch zu seiner Wirkung auf die Schriften seiner Schüler. Bernard schreibt: „[...] a teacher was in a certain sense a father, or an uncle, to his pupils. The writings are the creations of the pupils, but derive their inspiration from the teacher [...] Many of these testimonies [...] show us a kind of collective authorship: pupils produce texts under the guidance of their teacher, who corrects and improves them.“

<sup>383</sup> Siehe mehr dazu in 4. 2. 2.

<sup>384</sup> Roilos, „Bodies“, S. 241, Anm. 35. Siehe auch derselbe, *Amphoteroglossia*, S. 124, Anm. 47.

<sup>385</sup> *Εἰς τό, Κάθου καὶ βλέπε τὴν αὐλὴν καὶ μὴ τὴν θάλασσαν*, S. 541–542.

<sup>386</sup> Roilos verweist auf *Or. min.*, 24, 88; *Theol.* 1. 5, 19; 21, 71; 29, 126; 95, 31. In diesen Passus gilt als Hof der christliche Glaube.

<sup>387</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 32, 7–10. Siehe mehr dazu in *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>388</sup> *Or. pan.* 4, S. 157, zu den Zeilen 392–393.

des Elias<sup>389</sup>.

Psellos akzeptiert die Allegorese der Speise aus dem Baum der Erkenntnis als der verbotenen Beschauung der Schöpfung. Dabei treten als Voraussetzung die *πρακτικὴ φιλοσοφία*, die Reinigung und *γυμνασία* auf<sup>390</sup>. Es handelt sich um Konzeptionen, die auch Stethatos bei seiner Allegorese des Paradieses darstellt<sup>391</sup>. Psellos meint allerdings, dass dies nicht nur Adam, sondern ebenso die antiken Philosophen betrifft, die auch ohne Askese die Untersuchung des Seins vorgenommen hätten<sup>392</sup>. Somit setzt er gewissermaßen *e contrario* die Heiden mit den Christen gleich, indem er beiden dieselbe Pflicht und Kompetenz bei der Reinigung durch die Tugenden zuschreibt, ohne eine Unterscheidung zwischen der Zeit vor dem Sündenfall und nach dem Sündenfall oder einer Zeit vor Christus und nach Christus anzunehmen. Man könnte nämlich vermuten, dass er die Asketen und Heiligen, die als Christen die *γυμνασία* nach Christus vollzogen haben, oder Adam vor dem Sündenfall, der dazu fähig war, mit den Philosophen nach dem Sündenfall und vor Christus identifiziert und Letzteren die gleiche Möglichkeit der Vergöttlichung wie Ersteren zuschreibt. Dies erklärt die Tatsache, dass Psellos dabei keine Pneumatologie voraussetzt, welche die Christologie bedingt. Bei dieser Gemeinsamkeit handelt es sich um einen Fall der „dissimulation“, wie dies Kaldellis bezeichnet. Ich denke, dass diese Konzeption der Problematik der *φυσικαὶ ἔννοιαι* bei Psellos unterstellt werden kann, die zwei Wege zur Gotteserkenntnis, den der Heiden und den der Mystiker, als gleichwertig oder hierarchisiert annimmt, ohne dass der eine den anderen ausschließt, sondern sogar bedingt<sup>393</sup>. Dadurch gewinnt Psellos, dass die pagane Philosophie als ein Äquivalent des Christentums dargestellt und somit ihre systematische Untersuchung und Lehre legitimiert werden kann.

Psellos erweitert zudem das Verbot nicht auf die Bibelauslegung, wie dies Stethatos in seiner Schrift *Über das Paradies* lehrt. Dies kann kaum ein Zufall sein, zumal die Allegorese des Psellos in seinen *Theologica* vorkommt, wo er über die hermeneutische Entdeckung von Mysterien durch ihn lehrt, ohne die Askese, sondern die Philosophie als Bedingung einzuführen.

---

<sup>389</sup> 4. Kön. 2: 11.

<sup>390</sup> *Theol.* 1. 95, 31–100.

<sup>391</sup> Siehe *Die verbotene φυσικὴ θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1 und Abschnitt 2. 7. 1.

<sup>392</sup> *Theol.* 1. 95, 101–109: „Τοῦτον δὴ τὸν θάνατον οὐχ ὁ Ἀδὰμ μόνον, ἀλλὰ καὶ πολλοὶ τῶν φιλοσόφων τεθνήκασιν, Δημόκριτος [...] Ἀναμειξένης [...] Ἴππων [...] Ἀναξαγόρας [...] εἰ γοῦν καὶ οὗτοι μετὰ τὴν τῶν ἀρετῶν ἐργασίαν τῷ γνωστῷ τοῦ καλοῦ καὶ πονηροῦ ξύλῳ προσέβαλον, ἥτοι τῇ διαφορᾷ γνώσει τῆς κτίσεως, οὐκ ἂν τὸν ὀλέθριον ὑπέστησαν θάνατον.“

<sup>393</sup> Siehe dazu Psellos im Abschnitt 1. 4. 5. 2 und *Die tatsächliche Stellungnahme des Psellos zu den φυσικαὶ ἔννοιαι und seine Hermeneutik* im Abschnitt 4. 1. 2. 4. Zur Auslegung der biblischen Erzählung des Baumes der Erkenntnis durch Psellos siehe auch *Or. hag.* 3A, 238ff, wo die Editorin auch auf die Schrift *Über das Paradies* des Stethatos im textkritischen Apparat verweist, siehe S. 126. Siehe auch *Theol.* 1. 14, 137–146.

#### 4. Psellos und Stethatos

Es gibt viele andere Fälle von Gemeinsamkeiten der Allegoresen zwischen Psellos und Stethatos, man muss sie aber durch die Annahme der Strategie der Verheimlichung mit Vorsichtigkeit vergleichen.

##### 4. 2. 1. 2 Unterschiede

###### Theorie

Anhand der dargestellten Hermeneutik des Psellos ist die Feststellung plausibel, dass der Unterschied zwischen den hermeneutischen Theorien der beiden Denker erheblich ist.

Der mystische Weg des Stethatos, nämlich die *πρακτική φιλοσοφία* als Bedingung für die *φυσική θεωρία* und die *μυστική θεολογία*, und die Auslegung als mystische Offenbarung als Grundlage der Interpretation spielt in der Hermeneutik des Psellos keine Rolle. Walter akzeptiert, dass Psellos die Methode der Mönche nicht ablehnte, das wissenschaftliche Wissen von der Schöpfung allerdings für eine unentbehrliche Voraussetzung zur Gotteserkenntnis hielt<sup>394</sup>. Walter bettet aber die Konzeption nicht in den Rahmen der Hermeneutik des Psellos ein, die er nur kurz thematisiert<sup>395</sup>. Vor allem die Konzeption des Auslegers als eines gemischten Wesens, wie sie durch Miles als Grundlage der Hermeneutik des Psellos beschrieben wird, wo der Kampf der Seele gegen den Körper und der Aufstieg zum absoluten Geist unbrauchbar ist, zeigt die Inkompatibilität der beiden Konzeptionen.

An vielen Stellen, wie ich gezeigt habe, sagt Psellos explizit, dass er einer philosophischen Methode folgen werde, der Syllogistik, um biblische und patristische Texte auszulegen. Dies betrifft auch das Vertrauen des Psellos auf die Philosophie als ein sicheres Mittel der Auslegung auch anderer Texte, z. B. Sprichwörter, wie dies durch Roilos dargestellt wird. Psellos spricht niemals über mystische Offenbarungen und lehnt die vergleichende Konzeption des Stethatos ab. Dies ist eine Folge der Anthropologie des gemischten Wesens des Psellos, dass der Ausleger Texte auch aus der paganen Kultur als unentbehrlich für die richtige Auslegung betrachten muss. Sie ist mit der Konzeption des Stethatos über den Vergleich geistiger Texte mit geistigen völlig unvereinbar<sup>396</sup>. In der Auslegung christlicher Texte wird dies besonders deutlich, wo Psellos, obwohl er scheinbar das Prinzip des Stethatos akzeptiert, Texte der antiken Philosophie und ihre Syllogistik als gleichwertig mit den christlichen behandelt. Psellos erweckt den Eindruck, dass er wichtige Konzeptionen der Hermeneutik des Stethatos verwendet, um schließlich den Neuplatonismus als Vorbild in den Vordergrund zu bringen und nicht einfach gleichwertige Texte zu vergleichen oder zu harmonisieren. Dies betrifft auch die *Allegorica* in den *Philosophica minora*.

---

<sup>394</sup> Walter, *Psellos*, siehe oben, *Rationalität der Methode* im Abschnitt 4. 1. 2. 4 und im Folgenden.

<sup>395</sup> Walter, *Psellos*, S. 10, 17. Siehe auch S. 170.

<sup>396</sup> Siehe mehr dazu in *Zur Kontextualisierung der vergleichenden Methode* in diesem Abschnitt.

Besonders in den *Allegorica* kommt die allegorische Auslegung, wie dargestellt, als rhetorisches Spiel zu didaktischen Zwecken vor, was die Kritik des Stethatos an der Rhetorik in ihrem Zusammenhang mit der Interpretation verursachte<sup>397</sup>. Es handelt sich nicht um eine „θεωρία τῆς ἀληθείας“. In der Fortsetzung wird die Methode rein philosophisch, wo die Syllogistik den verborgenen Sinn enthüllt oder das „bittere“ zum „süßen Wasser“ transformiert. Der Ausleger wird als Hierophant dargestellt, der einen solchen Sinn offenbaren kann, welcher der Mehrheit unbekannt sei, wo es sich allerdings um eine Metapher des Philosophen und nicht des Mystikers handelt.

Die Feststellung des Roilos und anderer Forscher, dass Psellos durch seine Allegorese zumindest bei der Konzeption der Transformation eigentlich keinen ursprünglichen, verborgenen Sinn des Autors suchte, sondern die hermeneutische Fähigkeit des Auslegers in den Vordergrund stellte und als Kriterium der richtigen Auslegung hervorhob, erweist seine Hermeneutik mit grundlegenden Prinzipien der Hermeneutik des Stethatos als inkompatibel: Die Interpretation erscheint als Ergebnis der Geschicklichkeit des Auslegers, wo kein Raum für die Pneumatologie des Stethatos vorgesehen ist. Im Gegenteil herrschen Rhetorik und Philosophie<sup>398</sup>. Auch die kanonische Vorschrift, die den Einklang mit den patristischen Auslegungen bei der Interpretation verlangt, wird durch Psellos nicht berücksichtigt.

Wie ich gezeigt habe, hat Duffy die Dimension der Kreativität in der Hermeneutik des Psellos bemerkt, die in seinen Allegoresen intensiv dargestellt ist. Die Einbettung der Kreativität des Auslegers in die Konzeption der Allegorese als Transformation zeigt genauer den Unterschied mit der mystischen Hermeneutik des Stethatos, der theoretisch keine philologische Methode und vor allem keine Subjektivität oder zumindest ihr Primat bei der Interpretation akzeptiert.

Roilos stellt eine Abweichung bei der Interpretation biblischer Texte durch Psellos fest, wie ich thematisiert habe. Dabei bezweifelt Psellos die Historizität und Genauigkeit der Texte nicht und ist kein Erfinder eines neuen Sinnes. Jedoch erkannte Miles, wie ich auch dargestellt habe, Ausnahmen, z. B. bei Moses, der als Neuplatoniker redet. Kaldellis nimmt auch an, dass alle Auslegungen des Psellos zu Proklos führen. Durch die Syllogistik erweisen sich die *Theologica* schließlich als philosophische Texte, wie dies Walter zeigt.

Ich werde in den folgenden Abschnitten einige Teilaspekte darstellen, welche die theoretische Divergenz veranschaulichen.

##### *Vergleich mit Stethatos bezüglich der Konzeption der φυσικαὶ ἔννοιαι*

Anhand der angeführten Feststellungen bezüglich der Verwendung von heidnischen Lehren zur Interpretation lässt sich die Lehre des Psellos über die φυσικαὶ ἔννοιαι in der Praxis indirekt dem gegenüberstellen, was Stethatos in Bezug auf denselben Terminus

---

<sup>397</sup> Siehe dazu 4. 2. 2. 2.

<sup>398</sup> Auch Cesaretti, *Allegoristi*, S. 50–51, der für die Entdeckung eines verborgenen Sinnes plädiert, unterstreicht die erhöhte Wichtigkeit der Fähigkeiten des Individuums und das Verhalten der Selbstdarstellung des Psellos.

und seine Beziehung zur Auslegung der Kirchenväter lehrt, die ich oben dargestellt habe<sup>399</sup>. Auch widersetzt sich diese Methode dem Prinzip des Vergleiches geistiger Texte durch geistige Texte und kann unter der Kritik des Stethatos an den ἀναγωγικοί unterstellt werden<sup>400</sup>. Es handelt sich um Allegoresen, die sich nur auf rhetorische und philosophische Methoden stützen und keine Referenz zur Wahrheit nachweisen.

Aber auch *theoretisch* kann man eine bedeutende Divergenz feststellen. Man muss aber vorher berücksichtigen, dass bei Psellos die theoretische Auffassung von den φυσικαὶ ἔννοιαι in der Vorlesung *Theol.* 1. 78 im Rahmen seiner Erkenntnislehre und (neuplatonischen) Mystik und nicht als ein hermeneutischer Terminus auftritt. Obwohl bei Stethatos der Terminus in seiner Hermeneutik verwendet wird, kann man die Verwendungen des Terminus durch Psellos und Stethatos vergleichen, denn die Hermeneutik des Stethatos hängt mit seiner Mystik sehr eng zusammen.

Die Mystik und die Hermeneutik des Stethatos muss man mit der Lehre von der Beschauung des Seins (φυσικὴ θεωρία) in engstem Zusammenhang betrachten<sup>401</sup>. Bei Stethatos kann die natürliche Erkenntnis, also die φυσικαὶ ἔννοιαι, nicht verweigert werden. Ich denke, dass auch die φυσικαὶ ἔννοιαι als der φυσικὴ θεωρία angehörend betrachtet werden können<sup>402</sup>. Stethatos setzt jedoch als Voraussetzung die Reinigung. Der Weg durch die Sinne ist ohne praktische Philosophie nicht zu bedenken, während bei Psellos die Apathie im Rahmen des zweiten Weges vorkommt und somit der erste Weg unabhängig davon legitimiert wird. Man muss immer daran erinnern, dass für Stethatos die φυσικὴ θεωρία und somit auch die Auslegung nicht jedem gestattet ist. Bei Psellos taucht sie als eine reguläre Pflicht jedes Gelehrten auf<sup>403</sup>, während der Aufstieg

---

<sup>399</sup> Siehe 1. 4. 5.

<sup>400</sup> Siehe dazu in den Abschnitten 1. 4. 4 und 2. 3. 2. 2.

<sup>401</sup> Siehe etwa in *Die verbotene φυσικὴ θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>402</sup> Siehe z. B. die Problematik in *Aktivität und Passivität bei der Untersuchung* im Abschnitt 2. 3. 2. 3.

<sup>403</sup> Walter, *Psellos*, S. 141–150, 155, 170, 188, meint, dass die Konzeption der θεωρία als theoretischer Tugend bei Psellos nicht nur die direkte Beschauung Gottes umfasst, wie dies durch die Mystiker vertreten wurde, sondern auch unbedingt und notwendig die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Schöpfung. Sie gilt als ein Mittel der besseren Nachahmung Gottes und nicht einfach als ein Werkzeug bei einem Weg des Aufstieges zu Gott, das am Ende unbrauchbar ist. Auch Kapriev meint, *Philosophie*, S. 211: „Psellos besteht darauf, daß der Weg zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit, wenngleich sie übervernünftig ist, unbedingt durch ihre rationale Aneignung geht.“ Psellos betrachtet den mystischen Weg nach Walter als eine minderwertige Art theoretischer Tugend. Walter bedient sich dabei des Terminus „direkter Weg“ zu Gott, um die unterschiedliche Konzeption des bildungsfeindlichen Mönchtums zu beschreiben. Dabei bräuchte der Gläubige keine Bildung, um zu Gott aufzusteigen. Es kehrt sich die Hierarchisierung um, die in *Theol.* 1. 78 dargestellt wird, und das Primat wird dem natürlichen Weg im Sinne der Philosophie zugeschrieben. Ich denke, dass meine Vermutung darauf gegründet werden kann, dass Psellos die φυσικαὶ ἔννοιαι als Mittel der Gotteserkenntnis vollkommen legitimiert. Mehr zur Problematik der φυσικὴ θεωρία als philosophische Methode in *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.



zum Einen einem anderen Weg folgen soll. Stethatos konnte dadurch seinen indirekten Protest gegen die Ansichten des Psellos über die natürlichen Kräfte des Menschen als zur Gotteserkenntnis ausreichend ausdrücken. Ich denke, dass diese Konzeption auch die Hermeneutik des Psellos betrifft. Außerdem betrachtet Psellos sehr wahrscheinlich das Mönchtum kritisch, was auch eventuell seine Hermeneutik beeinflusst<sup>404</sup>.

Die Vorstellung der zwei Wege bei Psellos könnte man mit der Theorie von Kaldellis über die „dissimulation“ verbinden und im Rahmen der Problematik der Epoche bezüglich der Stelle der Philosophie in der Geisteswelt betrachten<sup>405</sup>. Ich denke, dass Psellos etwas Ähnliches in seiner Vorlesung *Theol.* 1. 78 bei seiner Interpretation der zwei Erzählungen tut. Er stellt die zwei Wege als zueinander parallel und koexistierend dar, während er eigentlich die Autonomie des philosophischen Weges, der durch die Konzeption der φυσικὰ ἔννοιαι vertreten wird, hervorheben will. Aber auch der zweite Weg seiner Allegorese erweist sich als mit der christlichen Mystik nicht völlig kompatibel. Es handelt sich um eine eher neuplatonische Auffassung.

Bei Psellos sind die φυσικὰ ἔννοιαι somit auch ein hermeneutischer Terminus, denn er legitimiert ihn zumindest indirekt in seiner hermeneutischen Praxis völlig. In seiner Vorlesung *Theol.* 1. 78, wo sie als die natürliche Erkenntnis verstanden werden, werden sie sogar verselbständigt, auch dabei werden philosophische Lehren eingesetzt. Ihre theoretische Begründung ist zudem in *Theol.* 1. 78 bei seiner Konzeption der zwei Wege indirekt feststellbar.

Unter diesen Voraussetzungen kann man besser verstehen, warum Stethatos die φυσικὰ ἔννοιαι als Mittel der Hermeneutik ablehnt. Die Vorstellung von zwei parallelen Wegen, die zur Suche Gottes als legitim dargestellt werden, ist mit der mystischen Auffassung des Stethatos von der Vereinigung mit Gott unvereinbar. Obwohl bei Stethatos die φυσικὰ ἔννοιαι an sich nicht problematisch sind, distanziert er sich von ihnen, zumindest terminologisch, wegen ihrer Einbettung und Darstellung im Rahmen des Neuplatonismus, wie dies durch Psellos geschieht, und wegen der Auffassung, dass sie für Anfänger gefährlich seien. Dasselbe könnte man für den Terminus ἀκολουθία τῶν λογισμῶν annehmen. Diese Elemente machen die zwei Denksysteme des Stethatos und des Psellos inkompatibel und differenzieren somit auch ihren Sinn.

Einen direkten Hinweis darauf, dass sich Stethatos der Lehre des Psellos entgegenstellte, gibt es nicht, aber die Tatsache, dass es sich um Vorlesungen handelte, die wahrscheinlich auch von Klerikern gehört wurden<sup>406</sup>, ist m. E. ein starkes Indiz dafür.

---

<sup>404</sup> Siehe 1. 4. 2.

<sup>405</sup> Siehe oben, *Theorie: Terminologie und Grundlagen* im Abschnitt 4. 2. 1. 1.

<sup>406</sup> Siehe in 4. 2. 2. 3.

##### *Kritik des Stethatos an der Allegorese seiner Zeit*

###### *Die Kritik an den ἀναγωγικοί*

Die Tatsache, dass Stethatos in den drei thematisierten Passus aus *Über das Paradies, Zenturien* und *Auf das Buch der göttlichen Hymnen*<sup>407</sup> die Termini ἀναγωγή und ἀναγωγικοί für eine Methode verwendet, die seiner Methode ähnelt, die geistige Interpretationen vorsieht und den Literalsinn ablehnt, erlaubt m. E. die Hypothese, dass er darunter die profane Allegorie, die Allegorese und ihre Anhänger versteht. Stethatos ist zudem sicher, die Verteidiger des Literalsinnes würden seine Allegorese als ἀναγωγή und nicht als „θεωρία τῆς ἀληθείας“ bezeichnen. Diese Aussage könnte uns genauer zu verstehen helfen, was Stethatos als ἀναγωγή definiert: Er begreift damit nicht die mystische θεωρία<sup>408</sup>, sondern die philologische Allegorie und ihre Anhänger, die man in der profanen Literatur trifft. Die Bezugnahme auf die Wahrheit seiner θεωρία könnte nämlich als kritisierende Anspielung auf seine Auffassung von der allegorischen Hermeneutik der Gelehrten als rhetorisches Spiel mit den Wörtern betrachtet werden<sup>409</sup>.

Die Anführung der „μαθήματα ἀναγωγῆς“ ist auch ein wesentliches zusätzliches Element, das die Erläuterung des Terminus ἀναγωγή erleichtert: Stethatos verweist nämlich sehr wahrscheinlich auf die Praxis der rhetorischen und eventuell philosophischen Schulen nicht nur der alten, sondern vorwiegend seiner Zeit, wo, wie in der entsprechenden Forschung dargestellt wird, die Allegorese unter anderem als didaktisches Mittel zum Lernen der Rhetorik, wesentlicher philosophischer Begriffe und zum Verständnis nicht nur der Bibel und der Kirchenväter, sondern auch rein philosophischer Texte durch die Meister geübt wurde<sup>410</sup>. Es wird dadurch auch

<sup>407</sup> Siehe 1. 4. 4.

<sup>408</sup> In der Patristik ist diese Konzeption allerdings beim Adjektiv ἀναγωγικός belegt, siehe Lampe, *Lexicon*, S. 101 unter Lemma ἀναγωγικός: „2. *elevating* [...] b. in gen. *spiritual, mystical*; [...] of contemplative powers of Christian people [...] 3. *anagogical*, of myst. sense of scripture“. Siehe auch 2. 3. 1. 1. Dass die mystischen Ausleger auch ironisch als ἀναγωγικοί bezeichnet werden können, thematisiere ich in 2. 2. 2.

<sup>409</sup> Eine ähnliche Position des Psellos könnte in seiner *Phil. min.* 1. 47, 82–85, festgestellt werden. Dort stellt er fast mit denselben Termini wie Stethatos der ἀναγωγή des Neuplatonikers Porphyrios die Konzeption der θεωρία τῆς ἀληθείας der christlichen Allegoresen gegenüber: „Ἐδυνάμην ἴσως πρὸς τὰς ἡμετέρας εἰλικρινεῖς θεωρίας τὰ λόγια μετενεγκεῖν προσφυῶς· ἀλλ’ οὐκ ᾔφθην δεῖν τὰ ψευδῆ καὶ πεπλανημένα ἀληθείας λαβεῖν ἔμφασιν, ἀλλὰ ταῖς οἰκείαις ἀναγωγαῖς αἰσχύνεσθαι καὶ δημοσιεύεσθαι“; Hervorhebung G. D.; siehe dazu Cesaretti, *Allegoristi*, S. 118–121. *A. a. O.*, S. 119–120, der allerdings bemerkt: „resta comunque che con εἰλικρινεῖς θεωρίαι Psello indica un codice culturale che condivide con il destinatario, e nel quale spera di essere riuscito a trasporre adeguatamente le dottrine sapienziali elleniche [...] Psello non riconosce dunque il suo debito verso Porfirio, anzi ne scredita l’immagine; chi vorrà cercare la sapienza (i λόγια) e la verità (ἀλήθεια) dovrà guardare alla sua interpretazione (allegoria)“. Siehe dazu auch *Theorie: Terminologie und Grundlagen* im Abschnitt 4. 2. 1. 1.

<sup>410</sup> Siehe 4. 1. 1. Kaldellis, „Date“, S. 147, 150, führt die Anfertigung der Vorlesungen des Psellos mit der angeführten Methode nicht nur auf sein Amt des ὑπατος τῶν φιλοσόφων

interessanterweise festgestellt, dass die Bildung in Konstantinopel, vor allem ihr Inhalt, zumindest im Studioskloster beobachtet und kritisiert wurde, und somit als eine öffentliche Angelegenheit angesehen wurde.

Die Polemik des Stethatos wendet sich mithin gegen diese Methode, die zum Erlernen der Rhetorik die Allegorese verwendete und den nur dadurch hervorgebrachten Sinn berücksichtigte; dieser Sinn hatte allerdings eine sekundäre Wichtigkeit im Vergleich zur Einhaltung der Regeln der Rhetorik. Daraus wird ersichtlich, wieso Stethatos gegen den Literalsinn kämpfend die rhetorische Allegorese meint, die er gewissermaßen auch als Literalsinn betrachtet. Es handelt sich um die grammatische Bearbeitung der Texte, die zu ihrer Allegorese führte, wie es im Rahmen der Schulrhetorik erlernt wurde.

Genau in dieser Methode muss Stethatos die Problematik der ἀναγωγή gesehen haben, die in seiner Zeit von den Gelehrten als einzige sichere Arbeitsweise beim Umgang mit der Bibel oder theologischen Texten hervorgehoben wurde. Diesem setzt Stethatos seine mystische Schau einer höheren *Wahrheit* („θεωρία τῆς ἀληθείας“) entgegen, die mehr im Rahmen der Spiritualität durchgeführt wird, und insbesondere den Begriff des Aufstieges (ἀναγωγή), nicht als eines Auslegungsprinzipes, sondern als Erhebung des Menschen von der sinnlichen auf die geistliche Welt.

Die Kritik im Werk *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* an den μαθήματα ἀναγωγῆς könnte dann die Lehrtätigkeit des Ioannes Sikeliotes und vor allem des Niketas Rhetors betreffen, denn sie wirkten einige Jahre zuvor oder im Zeitraum seiner Entstehung um das Jahr 1035<sup>411</sup>. Die Wiederholung der Kritik in den *Zenturien* und in der Schrift *Über das Paradies* erlaubt allerdings die Vermutung, dass Stethatos sich damit auch gegen Psellos wendet. Ich habe schon darauf verwiesen, dass Psellos nicht nur in seinen *Allegorica*, sondern auch in seinen *Theologica* die Rhetorik systematisch bei der allegorischen Auslegung einsetzt. Es wäre dann auch die Vermutung plausibel, dass Stethatos mit dem Terminus ἀναγωγικοί die Absolventen solcher Schulen meint, an denen die Allegorese gelehrt wurde.

Man könnte allerdings eine weitere Kontroverse zwischen den rhetorischen-philosophischen Schulen des elften Jahrhunderts und den Mystikern und ihren Anhängern feststellen. Da die ἀναγωγικοί im Denken des Stethatos als eine bestimmte, abgegrenzte Gruppe vorkommen, die von den Anhängern des Literalsinnes getrennt

---

zurück, auf der Tatsache also, dass er ein Lehrer war, sondern auch auf die Blüte der philosophischen und juristischen Studien in der Zeit von Konstantinos IX. Monomachos, der jeweils eine philosophische und eine rhetorische Schule gründete; siehe dazu *a. a. O.*, S. 144–146, dort auch die ältere Literatur zu Schulen und Bildung in Konstantinopel im elften Jahrhundert. Zur juristischen Fakultät Konstantinopels im elften Jahrhundert siehe auch Chitwood, *Culture*, S. 150–183.

<sup>411</sup> Wenn der Edition der *Hymnen* Symeons früher datierbar ist, wie ich dies in *Das Kolophon des Stethatos, die Daten aus seinem Leben und abschließende Betrachtung* im Abschnitt 4. 2. 2. 1 vermute, kann man den Zusammenhang mit Ioannes Sikeliotes mit mehr Sicherheit annehmen.

angesehen werden, kann man nämlich dahinter verschiedene hermeneutische Strömungen annehmen, die untereinander konkurrierten. Die Verteidigung des Literalsinnes wäre den rhetorischen, die der Allegorie dagegen den philosophischen Schulen zuzuschreiben. Ein ähnliches Phänomen wurde in der Erforschung der Problematik der alexandrinisch-antiochenischen exegetischen Kontroverse für den Zeitraum der Spätantike bemerkt<sup>412</sup>.

Auf jeden Fall kann man darin den Versuch des Stethatos feststellen, die Methode der Mystiker sowohl von dieser als auch der anderen Methode der Gelehrten seiner Zeit zu distanzieren. Dies betrifft nicht nur die Anhänger des Buchstabens, also Stethatos zufolge die Rhetoren und Philosophen, sondern, was hierbei wichtig ist, auch die ἀναγωγικοί. Ich würde allerdings die letzte Gruppe auch unter der Klasse der Philosophen ansehen, besonders wenn man die angeführte Methode des Psellos berücksichtigt<sup>413</sup>. Seiner Kritik am Buchstaben unterwirft nämlich Stethatos alle, die sich solcher Methoden bedienen, unabhängig davon, ob sie in ihrer Auslegung nur den Literalsinn oder auch Allegoresen darstellen. Die Allegorie und Allegorese des Stethatos könnte dabei auch als ein Versuch betrachtet werden, die ἀναγωγικοί dadurch zu überwinden, dass er den Konstantinoplern eine höhere Alternative, die von der Mystik geprägt war, vorschlug.

Ich würde außerdem annehmen, dass Stethatos bei der Verwendung der Argumente und Terminologie Philons in seiner Korrespondenz mit Gregorios und in der Schrift *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* auf eine philosophische Fundierung der mystischen Allegorese abzielt. Philon war ein Bewunderer der Allegorese und stellt die Therapeuten, eine asketische Gruppe, welche die Allegorese systematisch einsetzte, als vorbildlich dar<sup>414</sup>. Dasselbe würde ich für die Verwendung der Konzeption der φιλοσοφία für die θεωρία durch Stethatos annehmen. Man kann darin die Gegenthese des Stethatos feststellen, der gegen die philosophische Allegorese seiner Epoche durch eine philosophisierende mystische Hermeneutik argumentiert. Dabei stützt er sich auch auf Philosophen, die den Philosophen des Psellos gegenübergestellt werden. Es gibt zwei Fälle der Verwendung von Philons Allegoresen als Quelle der Interpretation durch Psellos, wo er ihn namentlich erwähnt<sup>415</sup>, und in *Theol.* 2. 24 verwendet er ihn bei seiner allegorischen Exegese der *Gen.* 2: 6<sup>416</sup>. Als Quelle seiner hermeneutischen Theorie

<sup>412</sup> Siehe Young, „Exegesis“, S. 338–341, 352. Zu dieser Kontroverse siehe auch Fiedrowicz, *Handbuch*, S. 200–210, dort auch patristische Quellen und Literatur.

<sup>413</sup> Siehe 4. 1. 2. 1.

<sup>414</sup> Siehe z. B. Taylor, *Philosophers*, S. 126–153; Kaiser, *Philo*, S. 155–166.

<sup>415</sup> *Or. min.* 37, 134; *Laudatio in Joannem Crustulam*, 137.

<sup>416</sup> *Theol.* 2. 24, 9–12, 12–13, 24, wo er *Legum allegoriae* 1. 63, 74 und 76 entsprechend verwendet, siehe den textkritischen Apparat. Auch Stethatos allegorisiert die vier Flüsse Edens durch die vier Kardinaltugenden, wie Philon in den angeführten Passus, siehe 2. *Zenturie*, 12, PG 120, 905B; *Über die Seele* (Darrouzès), 28, 8–13. Ich würde Philon auch dabei als zumindest indirekte Quelle nicht ausschließen.

erscheint er nicht; im Allgemeinen verwendet er ihn nicht oft<sup>417</sup> mit Ausnahme der *Or. min.* 37<sup>418</sup>, wo Philon einen großen Teil der Rede ausmacht. Psellos schätzt ihn hoch<sup>419</sup>. Stethatos stellt den Rhetoren-Auslegern seine Asketen-Ausleger gegenüber. Seine Argumentation wird allerdings ebenfalls durch einen philosophischen Mantel ausgedrückt. Man könnte wegen der Tatsache, dass Psellos Philon in seiner Auslegung verwendet, auch annehmen, dass Stethatos durch Philon eine κοινή mit den Gelehrten seiner Epoche suchte; dadurch versuchte er die Überlegenheit der mystischen Hermeneutik hervorzuheben und mittels dieser κοινή stilistisch und konzeptionell akzeptiert zu werden. Diese Elemente sind weitere Indizien dafür, wie viel Ansehen die Philosophie im elften Jahrhundert genoss.

Stethatos führt jedoch im angeführten 78. Kapitel und im Passus aus der Schrift *Über das Paradies* auch den Vergleich geistiger Texte mit anderen geistigen Texten als Methode zur Findung des geistlichen Sinnes auf, was die Annahme erlaubt, dass Stethatos auch eine philologische Methode verwendet. Somit könnte auch seine geistige Interpretation und Hermeneutik als profane Allegorese betrachtet werden, genauso wie die ἀναγωγή, die er kritisiert. Man könnte nämlich einen Widerspruch feststellen. Ich habe diese Problematik in den vorigen Abschnitten thematisiert<sup>420</sup> und gehe auf ihre Kontextualisierung im folgenden Abschnitt ein.

### *Zur Kontextualisierung der vergleichenden Methode*

Wie ich oben anführte, kann man die Bezugnahme des Stethatos im 78. Kapitel der 3. Zenturie und einem Passus in der Schrift *Über das Paradies* auf die ἀναγωγάς sowohl als einen Beleg für die Kritik an der Hermeneutik des Stethatos als auch eine kritisierende Anspielung des Stethatos auf die Methode der Philosophen bei ihrer Ausübung der Allegorese betrachten. Kernpunkt dieser Kritik ist das Argument, dass die Mystiker durch Offenbarungen, die Philosophen dagegen durch Philologie und Philosophie allegorisieren. Das Insistieren des Stethatos auf dem Vergleich der geistigen Texte mit geistigen im 78. Kapitel und die anderen diesbezüglichen Passus<sup>421</sup> ist eine ähnliche, kritisierende Anspielung auf die Tendenz seiner Zeit, die Philosophie als Maßstab der

<sup>417</sup> Siehe *Charaktere*, 6, 107 mit Kommentar, S. 75–76, Anm. 1; *Or. fun.* 10, 1, 31; 4, 15–16 (*Quis rerum divinarum heres sit*, 155, 78 entsprechend); *Encomium in matrem*, 8, 505 (*De vita Mosis*, 2. 4).

<sup>418</sup> *Or. min.* 37, 123–124 (*De ebrietate*, 36), 128–129 (*De agricultura*, 16), 134–136 (*De fuga et inventionem*, 181–182), 134–136 (*Legum allegoriae*, 1, 28), 136–137 (*De plantatione*, 45–46), 137 (*Legum allegoriae*, 1, 32), 427–430 (*De Cherubim*, 63), 439–440, 441–442, 435–436 (*De sacrificiis Abelis et Caini*, 35, 40), 439–440 (*De posteritate Caini*, 145) 441–442 (*De migratione Abrahami*, 59; *Legum allegoriae*, 1, 102), 443–445 (*De gigantibus*, 60–61), 445–446 (*De posteritate Caini*, 174); siehe die Indexe und die textkritischen Apparate der jeweiligen Editionen.

<sup>419</sup> *Poema* 68, 37. Das Gedicht gilt als spurium. Die Hochschätzung kann man e contrario feststellen.

<sup>420</sup> Siehe den Abschnitt 2. 3. 2. 2.

<sup>421</sup> *Ebd.*

biblischen Auslegung zu etablieren. Viele solche Fälle kann man in den Vorlesungen des Psellos feststellen, die durch ihren Editor als *Theologica* bezeichnet werden. Ich habe in dieser Arbeit einige solche Beispiele aus diesen Vorlesungen dargestellt und kurz zu kommentieren versucht<sup>422</sup>.

Stethatos kritisiert allerdings auch die Philosophie als hermeneutische Methode explizit, zumindest bei der Auslegung der Kirchenväter durch die Philosophen. In seiner Schrift *Über die Grenzen des Lebens* greift er die Syllogistik als Methode der Untersuchung der Dogmen im Allgemeinen und insbesondere die Auslegung der χρήσεις<sup>423</sup> der Kirchenväter an. Stethatos bezeichnet die Methode der Philosophen als ἀναλύειν, nämlich als eine philosophische Analyse, wozu auch der Terminus συλλογισμός verwendet wird:

„Ὁ γὰρ καινότερόν τι νοεῖν τῶν θείων πατέρων οἰόμενος [...] καὶ ἀναλύειν μὲν συλλογισμοῖς πειρώμενος τὰς χρήσεις αὐτῶν συνιστᾶν δὲ τοὺς οἰκείους ὕθλους, οὓς ἐν πνεύματι πλάνης αὐτὸς ἐρεῦγεται, ὥς οὐκ οἶδε, νέον ἑαυτὸν παρεισάγει προφήτην καὶ σοφὸν ἐκείνων μᾶλλον διδάσκαλον τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ Ἐκκλησίᾳ, ἐκεῖνα δηλαδὴ προφητευτόμενόν τε καὶ νομοθετοῦντα, ἃ τοὺς μὲν προφήτας διέδραμε, τοῖς δὲ πατράσι καὶ διδασκάλοις οὐκ ἐνηγήθη, αὐτῷ τούτῳ, ὥς ἐσχάτῳ δῆθα, κατὰ τὸ εἰρημένον, ἀπεκαλύφθη.“<sup>424</sup>

Es handelt sich nicht nur um einen Vorwurf gegen die Innovation<sup>425</sup>. Diese Kritik des Stethatos wendet sich wahrscheinlich auch gegen die Methode des Psellos in seinen *Theologica*, wo die Philosophie zur Auslegung der Kirchenväter und der Bibel extensiv verwendet wird<sup>426</sup>, gegen den Anspruch des Psellos auf Originalität seiner Interpretationen<sup>427</sup> und gegen seine Kritik an den Kirchenvätern<sup>428</sup>.

Die Kritik des Stethatos an der Syllogistik als hermeneutischer Methode schließt man freilich aus seiner Berufung auf den 19. Kanon des zweiten Konzils in Trullo, die

<sup>422</sup> Siehe z. B. im Abschnitt 4. 1. 2. 4.

<sup>423</sup> Laut Lampe, *Lexicon*, S. 1528, Lemma χρήσις bedeutet der Terminus in der Patristik „saying; of a passage from scripture [...] from other writers“. Zum Terminus in der Spätantike und in der Patristik siehe Gnilka, *Begriff*.

<sup>424</sup> *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 27, 6–20. Siehe auch *a. a. O.*, Abschnitt 28.

<sup>425</sup> Siehe dazu Kazhdan, Cutler, „Innovation“, wo *a. a. O.*, S. 997 auf Stethatos Bezug genommen wird und dazu auf den Beitrag von A. Kazhdan, „Predvaritel'nye zamecanija o mirovozzrenii vizantijskogo mistika X–XI vv. Simeona“, *Byzantinoslavica*, 28 (1968), S. 4, Anm. 8 verwiesen wird.

<sup>426</sup> Siehe *Rationalität der Methode* im Abschnitt 4. 1. 2. 4.

<sup>427</sup> Siehe 4. 1. 2. 1 und *Theorie: Terminologie und Grundlagen* im Abschnitt 4. 2. 1. 1.

<sup>428</sup> Siehe *Kritik an der Patristik* im Abschnitt 4. 1. 2. 4. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 393, Anm. 1 die Phrase „νέον ἑαυτὸν [...] Ἐκκλησίᾳ“ kommentierend, verweist auf *An Gregorios II* (Darrouzès), 4, 7–11, als einen Passus mit gleicher Formulierung. Stethatos ironisiert dabei tatsächlich den Gregorios, dass er als ein anderer Lehrer die Geheimnisse des Himmelreiches deutlicher als die Kirchenväter durch seine Überlegenheit an Weisheit und Kenntnis des Seienden erkläre.

ich in Zusammenhang mit der Konzeption der φυσικὰ ἔννοιαι in anderen Abschnitten thematisierte<sup>429</sup>.

Man könnte allerdings einwenden, dass Stethatos selbst durch sein Insistieren auf der Methode des Vergleiches und seine häufige Verwendung auch eine philologische Methode verwendet. Als grundlegender Unterschied erscheint jedoch, zumindest in der Argumentation und der allegorischen Praxis des Stethatos, dass er bei seiner Methode auf der Bibel und der patristischen Literatur beruht und auch über mystische Gedanken (νοήματα) spricht, während die Gelehrten sich bei Interpretation auf die Philosophie und die Gesetze der Rhetorik gründeten. Ich denke, dass genau die Verwendung der Philosophie zur Auslegung vor allem der theologischen Texte und der Bibel durch die Philosophen, vor allem durch Psellos<sup>430</sup>, und nicht die philologische Methode an sich das hauptsächliche Ziel der Kritik des Stethatos am Buchstaben und seiner Befürwortung der Methode des Vergleiches ist. Deshalb verwendet er selbst den Vergleich mit Bibelstellen extensiv in seinen Briefen *An Gregorios*, wo allerdings, wie ich feststellte, die mystische Konzeption zumindest explizit nicht vorkommt. Das Insistieren auf der Konzeption der mystischen Interpretation trotz der Tatsache, dass Stethatos in diesen Briefen eine eher philologische Methode verwendet, erklärt sich durch denselben Gedanken: Stethatos will seine eigene Methode von der des Psellos scharf abtrennen und ihre Überlegenheit durch seine Berufung auf die mystischen Offenbarungen hervorheben. Ich werde einen ähnlichen Einwand bezüglich der Verwendung der Kanones durch Stethatos im Abschnitt *Bemerkungen zu den Thesen von Krausmüller* thematisieren.

### Praxis

Einen Unterschied zwischen Stethatos und Psellos bezüglich ihrer hermeneutischen Praxis kann man bei ihrer Thematisierung der Bibelstelle *1. Kor. 6: 18* feststellen. Psellos fokussiert bei seiner Auslegung<sup>431</sup> auf das Thema, was die paulinische Lehre bedeutet, dass man durch die Unzucht am eigenen Körper sündige, während man durch andere Sünden außerhalb seines Körpers sündige. Psellos lehnt explizit die Auslegung ab<sup>432</sup>, die das Ehepaar in dem Sinne betrifft, dass sie durch die Ehe ein Körper seien. Dadurch sündige diejenige Person, die Unzucht begeht, an dem (der) anderen Ehepartner/in, weil er/sie sein/ihr eigener Leib sei<sup>433</sup>. Psellos führt anschließend eine eigene Auslegung an, die sich vor allem auf die Medizin gründet<sup>434</sup>. Die durch Psellos

---

<sup>429</sup> Siehe 1. 4. 5. 1.

<sup>430</sup> Siehe 4. 1. 2. 1 und 4. 1. 2. 4.

<sup>431</sup> *Theol.* 1. 5

<sup>432</sup> *A. a. O.*, 73–74: „γλαφυρὰ μὲν καὶ αὕτη ἡ ἐπεξηγήσις, σεσοφισμένη δὲ καὶ οὐκ ἀληθής, ὥς γέ μοι φαίνεται“.

<sup>433</sup> *A. a. O.*, 66–73.

<sup>434</sup> *A. a. O.*, 78–110.

abgelehnte Interpretation kommt bei einigen Kirchenvätern vor<sup>435</sup>, aber ich denke, dass er sich gegen Stethatos wendet. Letzterer thematisiert die Auslegung der Bibelstelle in seinem Brief *An Basileios*<sup>436</sup> anhand der patristischen Auslegung<sup>437</sup>, die Psellos ablehnt. Stethatos schöpft die Auslegung höchstwahrscheinlich aus Isidoros<sup>438</sup> oder aus einer *Catena*<sup>439</sup>, welche die Interpretation des Isidoros getrennt anführt<sup>440</sup>. Ich würde die *Catena* vorschlagen, denn Stethatos schöpft wahrscheinlich daraus auch andere Passus<sup>441</sup>.

Die Tatsache, dass Stethatos den Brief an Basileios sendet, weist darauf hin, dass es eine Beziehung zwischen den drei Personen gab. Ich werde in dieser Studie annehmen, dass der Brief nicht zum Corpus der Briefe des Stethatos *An Gregorios* gehört, bis die Studien von Ostrovsky-Raphava völlig bestätigt werden<sup>442</sup>.

Wenn auch Psellos sich auf Isidoros und nicht auf Stethatos bezieht, so ist die Feststellung deutlich, dass er explizit die Interpretation eines Kirchenvaters kritisiert und indirekt auch die Auslegung des Stethatos nicht akzeptiert; deswegen thematisiere ich die Unterschiede zwischen Psellos und Stethatos im vorliegenden Abschnitt, wo ich die Auseinandersetzung anhand nicht der Korrespondenz mit Gregorios sondern der anderen Werke des Stethatos untersuche. Wenn allerdings die Identifizierung des Basileios Mönches, des Adressaten eines Briefes des Stethatos, mit Gregorios bestätigt wird, des Adressaten von vier Briefen des Stethatos, dann wäre die Vermutung der Beziehung zwischen den drei Personen plausibler. Dies würde beweisen, dass Gregorios dem Kreis des Psellos angehörte, wo er die Auslegungen des Stethatos diskutierte.

Ich mache auch darauf aufmerksam, dass Niketas Synkellos in seinem Brief *An Stethatos II* dessen Interpretation völlig befürwortet<sup>443</sup>. Dies ist ein starkes Indiz, dass die Auslegung des Stethatos ein breiteres Thema geworden ist, das nicht nur zwei Personen betraf, und dass andere Einflussbereiche hinter Basileios standen, weshalb sich Stethatos an die Unterstützung der Kirche wandte. Dies wird auch durch die Tatsache impliziert, dass die Fragestellung zusammen mit den Themen der Korrespondenz mit Gregorios thematisiert wird. Wenn Gregorios und Basileios

<sup>435</sup> Makarios/Symeon, 2. *Rede* 11. 1, 4–8; Isidoros Pelusiotes, *Brief* 1303, Zeilen 72–95. In *a. a. O.*, 5–9, lehnt Isidoros die Lektüre „διὰ τοῦ σώματος“ ab, die den Körper als Mittel und nicht als Objekt („εἰς τὸ ἴδιον σῶμα“) der Sünde darstellt, eine Konzeption, die Psellos zwar nicht als Teil des Textes, aber als Teil der Auslegung anführt, siehe *Theol.* 1. 5, 22–23, 38–62. Siehe auch Nikephoros Presbyteros, *Vita S. Andrei Sali*, 3365–3393; Oikumenios von Trika, *Fragmenta*, S. 434, 24–435, 8.

<sup>436</sup> Siehe dazu Raphava, „Translations“, S. 257–259, und die Studien von Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 390–391, 394–396, 400, passim; „Epistles“, S. 104, 117–119.

<sup>437</sup> *An Basileios*, 4–7. Siehe dazu Raphava, „Translations“, S. 261.

<sup>438</sup> Siehe den Passus, oben.

<sup>439</sup> *Catena in epistulam I ad Corinthios (typus Vaticanus) (e cod. Paris. gr. 227)*, Cramer (Hrsg.), *Catena*, Bd. 1, S. 115, Zeilen 6–8.

<sup>440</sup> *A. a. O.*, Bd. 1, S. 118, Zeilen 25–32.

<sup>441</sup> Siehe 1. 4. 5.

<sup>442</sup> Siehe den Abschnitt 1. 1. 2.

<sup>443</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 234, 23–28.



## 4. 2 Vergleich der Konzeptionen

verschiedene Personen sind, werden ihre Fragestellungen durch Stethatos und Niketas Synkellos als Themen gleichen Ranges behandelt, und die Fragestellung des Basileios kann der Problematik des Gregorios unterstellt werden. Dies kann besser erklärt werden, wenn weitere Gelehrtenkreise hinter Basileios angenommen werden. Wenn Gregorios und Basileios dieselbe Person sind, ist freilich die Zugehörigkeit des Adressaten des Briefes *An Basileios* für die Anhänger des Psellos leichter erkennbar<sup>444</sup>.

### 4. 2. 2 Gregorios und Psellos

#### 4. 2. 2. 1 Die Möglichkeit des Zusammenhanges

##### Einführung

Anhand der aufgeführten Angaben zu den Entwicklungen in der Rhetorik im elften Jahrhundert und der Hermeneutik des Psellos betrachte ich die Lehren des Stethatos in seiner Korrespondenz mit Gregorios als eine Antwort auf sie und stelle in den folgenden Abschnitten eine vergleichende Analyse dar.

Meine These kann, wie dargestellt<sup>445</sup>, mit großer Sicherheit anhand der Werke des Stethatos außer der Korrespondenz mit Gregorios nachgewiesen werden. Die Hermeneutik der *θεωρία*, die im zweiten Kapitel ausgeführt wurde, und die besonderen Bezugspunkte, die eine ausgedehnte Auseinandersetzung belegen<sup>446</sup>, sind starke Indizien. Ich möchte hierbei jedoch untersuchen, inwiefern insbesondere die Korrespondenz mit Gregorios in diese Entwicklungen, vor allem in die hermeneutische Problematik des Psellos und in die dominierende Rolle der Rhetorik einbezogen werden können. Bezüglich des letzten Themas besteht kein Zweifel daran, wie ich dies im Folgenden anhand der Auswertung der Kritik des Stethatos am Literalsinn darstellen werde.

Die Briefe *An Gregorios* sind auch als eine Antwort auf die allgemeine Strömung der Blüte der Philosophie im elften Jahrhundert anzusehen, die durch eine Gruppe von gelehrten Laien gegen die herrschende Autorität der Kirche gefördert wurde<sup>447</sup>. Ich denke allerdings, dass die Argumentation des Stethatos in seinen Briefen *An Gregorios* im Licht einer Auseinandersetzung mit der Hermeneutik des Psellos gesehen werden muss; dabei kann behauptet werden, dass Gregorios der Schule des Psellos entweder als Schüler oder als unter seinem direkten Einfluss verbleibend angehörte. Selbst wenn die

---

<sup>444</sup> Auf die Einbettung der Problematik der Korrespondenz mit Gregorios in die hermeneutische Auseinandersetzung mit Psellos gehe ich im Folgenden ein, siehe 4. 2. 2.

<sup>445</sup> Siehe den Abschnitt 4. 2. 1.

<sup>446</sup> Siehe den Abschnitt 1. 4.

<sup>447</sup> Zu dieser vieldiskutierten Entwicklung siehe die Studien; Lauritzen, „Debate“; Krausmüller, „Establishing“, und 4. 2. 3. 1, dort weitere Literatur. In den angeführten Studien kommt die Hermeneutik kaum als Thema vor. Angold, *Church*, S. 31 fasst folgendermaßen zusammen: „The letters exchanged between Nicetas Stethatos and the sophist Gregory reveal the tensions existing in the second half of the eleventh century between apologists for an ecclesiastical elite and those favouring a more secular approach.“ Damit meint er die Mystiker, die der Patriarch Kerularios unterstützte, und die Philosophen, siehe *ebd.*

These von Lauritzen<sup>448</sup> verifiziert werden könnte, dass Gregorios der Gruppe des Italos angehörte, denke ich, dass die hermeneutische Problematik in seiner Korrespondenz mit Stethatos auf eine Auseinandersetzung mit der Schule des Psellos oder ihrer Wirkung zurückgeführt werden muss. Gregorios muss also im Einflussbereich des Psellos betrachtet werden<sup>449</sup>. Auch Walter<sup>450</sup>, der die Studie von Delli<sup>451</sup> kurz thematisiert, schließt eine Auseinandersetzung zwischen Stethatos und Psellos nicht aus chronologischen, sondern aus inhaltlichen Gründen aus und nahm mithin indirekt an, dass Psellos und Stethatos Zeitgenossen waren. Ich werde allerdings darstellen, dass Stethatos und Psellos tatsächlich kaum gemeinsame Konzeptionen lehren. Chrestu<sup>452</sup> verband die Abfassung der gesamten Trilogie mit der Auseinandersetzung zwischen Stethatos und Psellos, aber auch mit Italos, wobei der Schwerpunkt auf den Lehren des Letzteren liege. Chrestu sieht allerdings eine rein dogmatische und keine hermeneutische Auseinandersetzung als Basis der Argumentation des Stethatos, wo vor allem um die Seelenlehre und die Mystik kontrovers diskutiert wurde, und nimmt außerdem keinen besonderen Bezug auf die Korrespondenz mit Gregorios, wo sie mit Psellos verbunden werden könnte.

#### Zur Datierung der Trilogie

Die Datierung der Trilogie des Stethatos könnte bei der Untersuchung des Zusammenhanges der Korrespondenz mit Gregorios mit der Hermeneutik des Psellos einen wesentlichen Beitrag leisten. Dies gilt auch für die Datierung der mit der Trilogie verbundenen Korrespondenz des Stethatos mit Niketas Synkellos<sup>453</sup>. Ich denke, dass die Datierung dieser Korrespondenz der Schlüssel ist. Auf die Wichtigkeit der Datierung der Trilogie ist schon verwiesen worden<sup>454</sup>; ich werde hier hauptsächlich auf die Kor-

<sup>448</sup> Lauritzen, „Debate“, S. 75–78, 81.

<sup>449</sup> Dass Stethatos in einer Auseinandersetzung mit Psellos bezüglich einer allgemeineren Problematik, den Konflikt zwischen Glauben und Vernunft, betrachtet werden kann, akzeptiert unter anderem Walter, siehe dazu *Rationalität der Methode* im Abschnitt 4. 1. 2. 4.

<sup>450</sup> Walter, *Psellos*, S. 170.

<sup>451</sup> Delli, *Phantasia*.

<sup>452</sup> Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 19–21. Chrestu stellt allerdings die Schrift *Über die Hierarchie* am Anfang der Trilogie, siehe Kritik dazu von Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 15–16.

<sup>453</sup> Siehe mehr zu seinem Leben und Werk und seine Rolle in der liturgischen Auseinandersetzung den Abschnitt 3. 3. 2.

<sup>454</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 15, meint, dass die Datierung der Trilogie zur Identifizierung der Personen der daran beigefügten Briefe wesentlich ist. Siehe auch Ostrovsky-Raphava, *Epistles*, S. 107, die auch auf die Korrespondenz mit Synkellos Bezug nehmen: „Both the chronology of the creation of Epistles I–IX and the identification of their addressees deserve the interest of scholars who study Niketas Stethatos’s life. Having almost no polemical and dogmatic contents, Epistle I and Epistle III [*An Niketas Synkellos II*, *An Niketas Stethatos II*] provide details about Epistles V–IX. Therefore, Epistles I and III are the key sources for establishing a relative chronology of Niketas Stethatos’s epistles and an identification of the addressee of Epistles V–IX.“

respondenz mit Synkellos, sekundär auf seine Amtszeit und die anderer damit zusammenhängenden Personen fokussieren und dazu einige Elemente und Vermutungen hinzufügen, die der genaueren Datierung der Trilogie dienen und von der etablierten Meinung abweichen.

Die Forschungen von Darrouzès, Lauritzen, auch Raphava und Ostrovsky<sup>455</sup> zur Datierung der Briefe und der Trilogie richten sich hauptsächlich auf innere Kriterien in den Werken des Stethatos und erörtern die Korrespondenz mit Niketas Synkellos kaum. Wenn jedoch chronologisch eingegrenzt werden könnte, wann Niketas Synkellos mit Stethatos korrespondierte, wäre auch die Datierung der Trilogie sicherer und genauer. Die Datierung des Synkellos muss diesen Untersuchungen vorausgehen und das grundlegende Kriterium der Datierung der Trilogie ausmachen. Dieses Kriterium ist m. E. sicherer als andere vorgeschlagene Bezugspunkte, die sich auf Vermutungen (z. B. auf die Amtszeit des Alexios Studites oder des Kerularios als Patriarchen Konstantinopels) oder auf innere Kriterien (Titel der Werke des Stethatos, Areopagitismus des Stethatos) stützen.

Die enge chronologische Beziehung zwischen der Korrespondenz des Synkellos mit Stethatos, der Korrespondenz des Gregorios mit Stethatos und der Abfassung der Trilogie erweist sich dadurch, dass Stethatos sowohl die Trilogie als auch seine Korrespondenz mit Gregorios zur Bestätigung sandte, wie ich schon angeführt habe<sup>456</sup>. Stethatos muss die Bestätigung des Niketas Synkellos vor der Veröffentlichung seiner Trilogie erhalten haben, wenn sie überhaupt einen Sinn haben soll<sup>457</sup>. Ich denke, dass man keine lange zeitliche Dauer zwischen der Verfassung und der Antwort des Niketas Synkellos oder der Veröffentlichung vermuten kann, deshalb muss sie chronologisch der Trilogie sehr nah stehen.

In der handschriftlichen Überlieferung wird außerdem die Trilogie mit der Korrespondenz mit Niketas Synkellos häufig überliefert, sowohl in den griechischen als auch

---

<sup>455</sup> Siehe zu diesen Forschungen im Folgenden.

<sup>456</sup> Siehe 3. 3. 2. 1.

<sup>457</sup> Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 119, meinen, dass die Korrespondenz des Stethatos mit Niketas Synkellos und Gregorios vor der Veröffentlichung der Werke des Stethatos stattfand. Stethatos fragt den Synkellos nach Verbesserungen, Korrekturen usw., die nicht nur die äußere Form, sondern auch wesentliche Aspekte seiner Trilogie betreffen, in seinem Brief *An Niketas Synkellos I* (Darrouzès), S. 56, 1–13. Solche Nachfragen beweisen die Synchronie der Trilogie zur Korrespondenz mit Synkellos, wo Letzere der Veröffentlichung der Trilogie vorausgeht. Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 384–385, datieren den angeführten Brief des Stethatos nach der Verfassung der Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies*, aber dies ändert nicht den Kern meines Argumentes: Einerseits handelt es sich dabei nicht um die Trilogie und andererseits ist es plausibel, dass der Brief *An Niketas Synkellos I* zwar nach der Zusammensetzung der Trilogie (oder auch nach der Verfassung der zwei Werke des Stethatos), aber vor ihrer Veröffentlichung angefertigt wurde. Dies muss auch die Antwort des Niketas Synkellos (*An Niketas Stethatos I*) betreffen. Auf alle Fälle steht die Datierung des Briefes *An Stethatos I* chronologisch der Trilogie sehr nah.

in den georgischen<sup>458</sup> Handschriften, die auf den Archetypus des Stethatos zurückgeführt werden können<sup>459</sup>. Die Korrespondenz mit dem Synkellos verbindet sich chronologisch mit der Trilogie mithin schon seit der Entstehungszeit der Trilogie<sup>460</sup>. Deswegen ist m. E. die Datierung dieser Korrespondenz ein Schlüssel.

Chrestu<sup>461</sup> und Darrouzès<sup>462</sup> haben sich mit der Identität des Niketas in der Korrespondenz mit Stethatos<sup>463</sup> beschäftigt, sie jedoch mit der Chronologie der Trilogie nicht in Beziehung gebracht. Indirekt kann man allerdings daraus einige Schlüsse ziehen. Ich werde zudem die Diskussion mit mehr Elementen bereichern.

Nach einigen Ansichten wird die Schrift *Über die Hierarchie* als ein frühes Werk des Stethatos betrachtet, das in den 1040er Jahren<sup>464</sup> oder etwas davor während der

<sup>458</sup> Dabei kommt allerdings nicht die komplette Trilogie vor, siehe im Folgenden.

<sup>459</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 229, Anm. 2, vermutet im Kommentar zum Passus *An Niketas Synkellos II* (Darrouzès), S. 228, 8–9, dass Stethatos selbst auch die Dokumente, welche die Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies* begleiten und sie inhaltlich betreffen, vom Anfang an als Beilagen zu diesen Werken veröffentlichen wollte. Damit meint er wahrscheinlich seine Korrespondenz sowohl mit Gregorios als auch mit Niketas Synkellos. Siehe zur Korrespondenz des Synkellos mit Stethatos in den griechischen Handschriften, Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 44. Zu den georgischen siehe Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 391–393.

<sup>460</sup> Dies betrifft auch die angenommene erste Redaktion der Trilogie und somit den Archetypus, der durch Stethatos angefertigt worden ist, siehe dazu in *Die Architektur der Kirche des Gregorios und das Postulat der Erhöhung der Laien* im Abschnitt 4. 2. 3. 1. Zur Entstehungsgeschichte der Trilogie siehe auch den Abschnitt 2. 2. 1, dort auch zur Zusammenarbeit mit Alexios dem Philosophen.

<sup>461</sup> Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 11–12, 56–57; dabei bezieht er sich vor allem auf die Datierung des Lebens des Stethatos und nicht seiner Werke; als Anfangspunkt nimmt er die Ordination und Amtszeit als Bischof des Theophylaktos von Ohrid 1076 und die Beziehung des Letzteren zu Niketas von Serrhes.

<sup>462</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 7–8, kritisiert die Datierung von Chrestu; siehe auch *a. a. O.*, S. 15–17, 19–21, zur Widerlegung des Argumentes der Verbindung des Niketas, der für Chrestu mit Niketas Diakonos eine Person ist, und nachher Metropolit von Herakleia geworden ist, mit Theophylaktos; dabei auch Kritik am Ansatz des Jahres der Ordination des Theophylaktos. Letzterer wurde nämlich viel später ordiniert, circa 1090, die zwei Niketas sind unterschiedliche Personen und Niketas Diakonos ist nicht Niketas von Herakleia. Darrouzès folgt dabei in vielen Punkten Stiennon, *Rezension*, S. 186–187.

<sup>463</sup> Siehe auch die Forschungen von Darrouzès, Kambylis, Parrinello, die ich im Folgenden zu Niketas Diakonos, des Autors des *Epigramms IV* zu den *Hymnen* Symeons den Neuen Theologen, anführe; es handelt sich um den Adressaten des Briefes des Stethatos *An Niketas Diakonos*. Die angeführten Forschungen beschäftigen sich nicht mit der Korrespondenz, sondern mit dem Epigramm.

<sup>464</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 15–16, schreibt, dass die Schrift vor den Werken *Über die Seele* und *Über das Paradies* verfasst wurde. *A. a. O.*, S. 18, sagt er, dass sie kurz nach der Edition der *Hymnen* entstand, d. h. um 1040; denn Alexios, der Mitarbeiter des Stethatos bei der Trilogie, wird in einem Kolophon am Ende der *Hymnen* noch als φιλόσοφος, später jedoch als διδάσκαλος betitelt: Im Titel seines *Epigrammes* (Kambylis), S. 26, steht „φιλοσόφου καὶ γεγονότος μεγάλου διδασκάλου“; im Titel seines Briefes *An Stethatos*

Entstehungszeit der Edition der *Hymnen* Symeons des Neuen Theologen verfasst wurde. Die Trilogie, die dieses Werk enthält, auch die Schriften *Über die Seele*, *Über das Paradies* und die daran beigefügten Briefe, wird zumindest an das Ende der 1070er Jahre datiert.

Lauritzen diskutiert die Datierung der Werke des Stethatos, unter ihnen auch der Trilogie und der Briefe des Stethatos *An Gregorios*, und die Chronologie des Gregorios<sup>465</sup>. Er datiert anhand des Studiums und der Verwendung der Werke des Pseudo-Areopagites die Schriften *Über die Seele* und *Über das Paradies* in der Zeit nach dem Schisma (1054) oder nach der Amtszeit des Patriarchen Kerularios (1059). Mit demselben Kriterium datiert er die Korrespondenz mit Niketas Synkellos und Gregorios in denselben Zeitraum. Er verwendet allerdings die Datierung der Korrespondenz mit dem Synkellos nicht zur Datierung der Schriften *Über die Seele*, *Über das Paradies*, sondern umgekehrt. Er nimmt zudem als Ende der schriftstellerischen Tätigkeit des Stethatos das Jahr 1065 an, wodurch er einen terminus ante quem für die Trilogie setzt<sup>466</sup>. Er schlägt auch den terminus ante quem 1054 für die Schrift *Über das Paradies* vor<sup>467</sup>. In einer früheren Studie<sup>468</sup> akzeptiert Lauritzen als terminus ante quem für die angeführten Werke den Zeitraum 1054–1077, wo er allerdings als Kriterium den Beginn der Lehrtätigkeit des Italos in der Zeit sofort nach dem Schisma annimmt, der jedoch bezweifelt wird<sup>469</sup>. Lauritzen betrachtet das Jahr 1077 als ante quem, weil, obwohl die Schrift *Über die Seele* die Häresie der *θητοψυχισμός* thematisiert<sup>470</sup>, darin keine Be-

---

kommt er als „μοναχὸς καὶ διάκονος ὁ φιλόσοφος“ vor; deshalb schließt man, dass er bei der Verfassung der *Über die Hierarchie* noch kein διδάσκαλος war. Ich denke allerdings, dass dieser Brief sich nur auf die Schriften *Über die Seele* und *Über das Paradies* bezieht; somit könnte Alexios sogar an der Anfertigung der Trilogie gar nicht teilgenommen haben, siehe im Folgenden. In *Traité*s, Bd. 1, Einleitung, S. 53–54, meint Darrouzès, dass die *Hymnen* und *Über die Hierarchie* 1050–1060 verfasst wurden. Ihm folgt Parrinello, „Contemplatore“, S. 25–26. Siehe auch Lauritzen, „Areopagitica“, S. 203–207; er datiert die Schrift *Über die Hierarchie* in der Periode des Studiums des Pseudo-Areopagites in Kombination mit der Amtszeit des Patriarchen Alexios Studites (1025–1043), zu dem er freundlich steht. Lauritzen betrachtet dabei die Schrift *Über die Hierarchie* als ein Lob der kirchlichen Hierarchie; dies kann aber nicht absolut gelten, vor allem wenn man die Lehre des Stethatos darin über den wahren Bischof berücksichtigt; siehe dazu *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>465</sup> Lauritzen, „Areopagitica“, S. 204–210, 212–213.

<sup>466</sup> A. a. O., S. 209.

<sup>467</sup> Lauritzen, „Paradise“, S. 147; siehe mehr dazu in *Das Kolophon des Stethatos, die Daten aus seinem Leben und abschließende Betrachtung* im Folgenden.

<sup>468</sup> Lauritzen, „Debate“, S. 81.

<sup>469</sup> Siehe dazu Kaldellis, „Date“, S. 146, Anm. 9. Lauritzen, „Debate“, S. 78, 80, meint auch, dass die philosophische Methode bei der Behandlung christlicher Themen, mit denen sich Gregorios und Manuel befassten, Stethatos den Anlass zur Verfassung der Schriften *Über die Seele* und *Über das Paradies* gegeben hätten. Er betrachtet sie als Anhänger des Ioannes Italos.

<sup>470</sup> Siehe dazu Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 21; Krausmüller, „Soul“, S. 11–16.

zugnahme auf das *Synodikon* vorkomme. Auch in dieser Studie wird die Datierung nicht mit der Datierung der Korrespondenz mit Niketas Synkellos in Beziehung gebracht.

Ostrovsky-Raphava untersuchen<sup>471</sup> die zweite Fassung des Briefes *An Niketas Stethatos II* des Niketas Synkellos in der georgischen Übersetzung Arsens von Iqaltoeli. Diese zweite Fassung, die in derselben Handschrift S-1463 überliefert ist<sup>472</sup>, wo auch die erste steht, zeigt Unterschiede zu ihr. Bei der Untersuchung der zweiten Fassung akzeptieren sie als Datierung der Trilogie und der Briefe den Zeitraum vor der Amtszeit des Stethatos als Abt des Studiosklosters, die durch andere Forscher<sup>473</sup> zwischen 1075 und 1092 vermutet wird; dabei werden vor 1075 ein Kosmas und nach 1092 ein Ioannes als Äbte genannt. Ostrovsky-Raphava meinen, dass die Bezeichnung des Stethatos im Titel der zweiten Fassung des Briefes, wo er als Abt bezeichnet wird<sup>474</sup>, nicht seinen tatsächlichen Stand wiedergibt. Unter anderen Gründen wird das Argument angeführt, dass er in den anderen zeitgenössischen Briefen als Priester und Mönch vorkommt. Sie akzeptieren, dass damals, da er in allen anderen Werken außer dem *Glaubensbekenntnis*, nicht als Abt vorkommt, auch die Trilogie verfasst wurde, als er kein Abt war. So vermuten sie, dass er nach 1080 Abt wurde, denn sie machen auf das Datum eines Kolophons in der georgischen Übersetzung aufmerksam<sup>475</sup>. Wenn allerdings die Bezugnahme in der zweiten Fassung gilt, dann wurde die Trilogie wahrscheinlich nach 1075 verfasst.

In einer anderen Studie<sup>476</sup> meinen sie, dass Stethatos nach Darrouzès<sup>477</sup> um 1080, oder im Zeitraum 1075–1090 die Briefe verfasste, die der Trilogie folgen. Allerdings führt Darrouzès dabei keine solche Chronologie an; er schreibt einfach, dass der Zeitraum 1075–1090 für das Leben des Stethatos, als er als Abt betrachtet wird, zur Datierung seiner Amtszeit als nicht absolut sicher angenommen werden kann, und er somit darauf nicht insistiere, da die Datierung seiner Werke mehr eine genauere Ausarbeitung verlangen werde<sup>478</sup>. Diese Aussage von Darrouzès kann nur indirekt als Argument dafür verwendet werden, dass Stethatos die Trilogie in diesem Zeitraum verfasste, als er nicht als Abt fungierte; dies lässt sich allerdings aus der Aussage von Darrouzès nicht direkt

<sup>471</sup> Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 104, 108–111, 116.

<sup>472</sup> Siehe im Abschnitt 1. 1. 2 zu dieser Handschrift.

<sup>473</sup> Siehe z. B. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 10.

<sup>474</sup> Siehe Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 124 zum Text der zweiten Fassung.

<sup>475</sup> Siehe meine Anführungen in den Abschnitten 1. 1. 1 und 1. 1. 3.

<sup>476</sup> Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 386.

<sup>477</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 10, 24. Sie meinen auch, dass die Briefe des Niketas Synkellos nach 1050 verfasst wurden und verweisen auf Darrouzès, Einleitung, S. 17, 20. Dort steht allerdings nur, dass Niketas als Chartophylax zu diesem Datum belegt ist; Darrouzès schließt nicht aus, dass Niketas als Chartophylax nicht früher amtieren konnte. Außerdem darf man nicht ausschließen, dass er genau in diesem Zeitraum seine Briefe an Stethatos verfasste.

<sup>478</sup> A. a. O., S. 10: “Mais comme la datation des opuscules va nous demander de plus amples développements, je n’insiste pas.”

schließen. Auch an der zweiten Stelle, auf die die Forscher verweisen, gibt es keine solche Bezugnahme von Darrouzès.

Darrouzès gibt eigentlich keine exakte Datierung der Trilogie an und betrachtet sie als ein Werk, das in der Zeit von Niketas Stethatos' Alter entstanden sei. Seine einzige Referenz auf ihre Datierung ist ein Scholion in der Handschrift der Trilogie *Angelicus 90* in der Schrift *Über die Seele*, das die Auseinandersetzung mit Italos betrifft<sup>479</sup>. Darrouzès ist der Ansicht, dass dieses Scholion um 1077 nach der Abfassung der Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies* verfasst wurde; dies bedeutet, dass diese Abhandlungen vor 1077 geschrieben wurden<sup>480</sup>. Darrouzès bringt die Korrespondenz des Stethatos nicht mit der Verfassung der Trilogie in Beziehung.

Krausmüller<sup>481</sup> verbindet auch die Schrift *Über die Seele* mit der Auseinandersetzung gegen Italos nicht nur anhand des Scholions, sondern auch anhand von *Op.* 37 und 50 des Italos, dessen Lehre er mit der Eschatologie des Stethatos über die Seele nach dem Tod vergleicht. Anhand dieser Lehre kann man nicht nur Italos, sondern auch Psellos als Gegner des Stethatos betrachten<sup>482</sup> und somit die Trilogie früher datieren. Psellos lehrt nämlich in *Phil. min.* 2. 20<sup>483</sup>, dass die vervollkommnete Seele nach dem Tod keine Erinnerung an ihr irdisches Leben bewahre<sup>484</sup>, eine weniger selige Seele über

<sup>479</sup> A. a. O., S. 21, 43. Auch Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 32, betrachtet *Über die Seele* als seine Antwort auf die Lehren der zeitgenössischen Philosophen Konstantinopels und charakterisiert es als ein polemisches Werk. Zu diesem Scholion siehe auch Clucas, *Trial*, S. 153 und S. 178, Anm. 2, S. 180, Anm. 13, S. 253, Anm. 560; Gouillard, „Religion“, S. 307; ders., „Léthargie“, S. 182; Dagron „Ombre“, S. 67; Constas, „State“, S. 111–112; Lauritzen, „Debate“, S. 78–79; ders., „Psello“, S. 717. Zum letzten Beitrag über Stethatos und Italos siehe die Anmerkungen von Trizio, „Debate“, S. 392–393. Zu Stethatos als Gegner des Italos siehe auch Kapriev, *Philosophie*, S. 204 und Anm. 4, dort weitere Literatur. Siehe auch die Studien, die ich im Folgenden zur Eschatologie des Stethatos thematisiere.

<sup>480</sup> In *Traité*s, Einleitung, S. 53, wo er den Autor des *Epigramms* IV vor den *Hymnen* Symeons des Neuen Theologen, Niketas Diakonos, thematisiert, bezieht sich Darrouzès gewissermaßen abstrakt auf die Verfassung der Schriften des Stethatos in Zusammenarbeit mit Alexios, einem Zeitgenossen des Niketas Diakonos; Darrouzès betrachtet Alexios als Mitarbeiter des Stethatos bei der Abfassung um 1050–1060 und 1070–1075, wobei er beim ersten Datum höchstwahrscheinlich die Verfassung der *Hymnen* und beim zweiten der Trilogie meint.

<sup>481</sup> Krausmüller, „Soul“.

<sup>482</sup> Siehe dazu Gouillard, „Léthargie“, S. 183–186, vor allem S. 186. Er vergleicht auch ein anderes zeitgenössisches Werk des Ioannes Diakonos, das ähnliche Themen behandelt; Gouillard ediert in seiner Studie das Werk.

<sup>483</sup> Zu *Phil. min.* 2. 20 siehe Gouillard, „Léthargie“, S. 183–186; Constas, „State“, S. 102; Marinis, *Afterlife*, S. 105.

<sup>484</sup> Psellos stellt allerdings in *Phil. min.* 2. 20, 16–18, klar, dass die Fähigkeit der Erinnerung nicht verloren gehe, sondern wegen der Schau des Lichtes Gottes in Ruhe gebracht werde: „οὐχ ὡς οὐκ ἔχουσα τῆς μνήμης τὴν δύναμιν, ἀλλ’ ὡς ὅλη στραφεῖσα πρὸς τὸν θεὸν καὶ πᾶσαν μὲν ὑπερاناβᾶσα σχέσιν, πάσης δὲ ἄλλης ἐπιλελησμένη θεωρίας καὶ πράξεως.“ Joannou, *Metaphysik*, S. 125, parallelisiert diese Lehre, welche die Klasse der vervollkomm-

eine teilweise Erinnerung verfüge und nur die bösen Seelen vollkommen erinnern könnten<sup>485</sup>. Dieser Lehre folgt Stethatos nicht<sup>486</sup>, zumindest stimmt er mit Psellos nicht vollkommen überein<sup>487</sup>; denn Stethatos und Psellos lehren zwar über die Unfähigkeit der vervollkommenen Seele zur Erinnerung, Stethatos lehrt aber explizit, dass die Seele durch einen Engel zur Erinnerung ermuntert wird, was zur Folge der Erinnerung führt<sup>488</sup>. Psellos führt allerdings nichts über den Engel des Stethatos an, wodurch er zum Ergebnis der Nicht-Erinnerung gelangt<sup>489</sup>. Die Lehre des Italos könnte als eine Weiterentwicklung des Denkens von Psellos angenommen werden<sup>490</sup>, wobei er z. B. die tatsächliche Lehre des Psellos über den vollkommenen Verlust der Erinnerungsfähigkeit nach dem Tod ohne zweideutige Formulierungen wiedergibt. Allerdings thematisiert Italos das Thema der Erinnerung nur ganz kurz<sup>491</sup>, sein Hauptthema ist die Möglichkeit des Aufstieges der Seele nach dem Tod. Das Thema der Erinnerung kommt nur bei Psellos deutlich vor, und zwar als Hauptthema von *Phil. min.* 2. 20. J. Gouillard meint<sup>492</sup>, dass Italos das Thema systematisch und nicht vorübergehend lehrte, wie man dies aus seiner kurzen Erwähnung in *Op.* 50 vermuten könnte. Er führt die systemati-

---

neten Tode betrifft, mit der entsprechenden Plotins. Zum neoplatonischen Einfluss dieser Konzeption siehe auch Gouillard, „Léthargie“, S. 185.

<sup>485</sup> *Phil. min.* 2. 20, 5–25. Psellos bedient sich Konzeptionen aus Platon und Plotinos, siehe den textkritischen Apparat.

<sup>486</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 72, 7–9, „μνημονεύουσα [die heilige Seele nach dem Tod] μὲν τῶν ἐναρέτων ἔργων αὐτῆς, ὧν εἰργάσατο ἐν τῇ πληρώσει τῶν τοῦ Θεοῦ ἐντολῶν“. Siehe auch *Über die Seele* (Darrouzès), Abschnitt 68; 74, 5–8. Stethatos schreibt die Fähigkeit der Erinnerung auch den bösen Seelen zu, siehe *a. a. O.*, 10–12, und Abschnitt 75. Siehe zur Lehre des Stethatos auch Gouillard, „Léthargie“, S. 182; Constan, „State“, S. 100–102; Marinis, *Afterlife*, S. 79.

<sup>487</sup> Siehe zum Zwischenzustand bei Psellos im Allgemeinen Constan, „State“, S. 102 und Anm. 34; dort weitere diesbezügliche Passus aus den Werken Psellos und Literatur. Constan stellt viele Gemeinsamkeiten in der Lehre des Psellos mit der des Stethatos fest, „although he [Psellos] discusses them in the terms and categories of Neoplatonic psychology and metaphysics.“

<sup>488</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 73, 5–10 schreibt er: „πῶς οὐχὶ καὶ μετὰ πότμον αὐτόν [den Engel] τε καὶ τοὺς συλλειτουργοὺς ἔξει τούτου [...] οἷον τὴν μνήμην κινουῦντας αὐτῆς εἰς τὸ ἀναμνημονεύειν τῶν παρ’ αὐτῆς γεγονυιῶν ποτὲ πράξεων ἀγαθῶν ἐν τῷ βίῳ“. Siehe zu diesem Passus Constan, „State“, S. 101; Krausmüller, „Soul“, S. 10. Er meint, dass Stethatos sich nicht völlig sicher über die Akzeptanz seiner These durch sein Lesepublikum war und mildert somit in diesem Passus die Absolutheit der Fähigkeit zur Erinnerung nach dem Tod. Krausmüller betrachtet ihn als ein Zeugnis dafür, dass die Seele nach dem Tod „is after all not quite capable of using its memory and intellectual sensation on its own and that it needs the help of an angel in order to activate these faculties“.

<sup>489</sup> Psellos schließt den Fall einer Erinnerung trotz ihrer Fähigkeit dazu vollkommen aus: *Phil. min.* 2. 20, 18–19: „αὐτὴ μὲν οὖν οὐκ ἂν ποτε τῶν τῇδε τινὸς μνημονεύσειεν.“

<sup>490</sup> Laut Gouillard, „Léthargie“, S. 183, befindet sich diese Lehre des Italos unter dem direkten Einfluss der Lehrtätigkeit des Psellos mit Referenzpunkt sein Werk *Phil. min.* 2. 20.

<sup>491</sup> *Op.* 50, S. 65. Dabei zitiert Italos Aristoteles, *De anima*, 408b18.

<sup>492</sup> „Léthargie“, S. 183.



sche Lehre des Italos allerdings auf die Tatsache zurück, dass Psellos auch dies systematisch lehrte. Dies ist meiner Meinung nach ein weiteres Indiz, dass Stethatos sich wahrscheinlich gegen Psellos und nicht gegen Italos wendet, denn man kann daraus eine große Verbreitung und bedeutenden Einfluss der Ideen des Psellos annehmen<sup>493</sup>. Somit sollte man die Auseinandersetzung über die Seele, zumindest über ihren Zustand nach dem Tod, nicht in der Epoche der Tätigkeit des Italos, sondern früher in der des Psellos ansetzen. Die Verwendung des Plurals im Scholion könnte ein Hinweis sein, dass nicht nur eine Person gemeint wird, gegen die sich die Schrift wendet; die parallele Verwendung des Singulars gibt den Eindruck nur der Exemplifizierung, wobei aus einer Gruppe der Anonyme Häretiker als Beispiel („ὥς“) angeführt wird<sup>494</sup>.

In den angeführten Studien und anhand des Scholions wird mithin die Trilogie, zumindest das Werk *Über die Seele*, mit Ioannes Italos und dem Prozess gegen ihn in den Jahren 1077 und 1082 verbunden.

Chrestu schlägt jedoch den Zeitraum 1075–1080 anhand seiner Datierung des Lebens des Stethatos (Geburt um 1015) vor<sup>495</sup>. Auch A. Wenger datiert die Trilogie um 1075<sup>496</sup>. Ostrovsky-Raphava, wie schon angeführt, datieren sie anhand des Kolophons in der georgischen Übersetzung ins Jahr 1080; dabei betrachten sie das dort angeführte Jahr 1030 als einen Fehler<sup>497</sup>. Wie ich im Folgenden analytisch vorschlagen werde, kann das Jahr 1080 die zweite Redaktion der Trilogie betreffen.

### Bemerkungen zu den Thesen von Ostrovsky-Raphava

Ich möchte zunächst einige Gedanken in Bezug auf die These von Ostrovsky-Raphava bezüglich der Originalität und der Datierung der georgischen Übersetzung äußern. Sie lautet<sup>498</sup>, dass der Text der georgischen Übersetzung Arsens von Iqalto dem Archetypus des griechischen Textes näher als die bisher edierten griechischen Texte<sup>499</sup> und

<sup>493</sup> A. a. O., S. 186, schließt Gouillard: „Nous nous trouvons ainsi ramenés à l’hypothèse que c’est à un enseignement de l’école de Psellos que s’en prennent, à peu d’années d’écart, et Nicéas et le maïstor.“

<sup>494</sup> Siehe den Text im kritischen Apparat, Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 136: „Κατὰ **θνητοψυχητῶν αἰρετικῶν λεγόντων** [...] ὥς ὁ νέος ἀπομάντης (sic) καὶ σαγοπῶλός φησι, ὁ καλούμενος ψευδωνύμως φιλόσοφος.“ Hervorhebungen G. D. Das Scholion betrifft den Abschnitt 74 und wird Stethatos zugeschrieben.

<sup>495</sup> Chrestu, *Μυστικὰ συγγράμματα*, Einleitung, S. 16–17.

<sup>496</sup> Wenger, „Ciel“, S. 561. Stiernon, *Rezensien*, S. 186, meint, dass Chrestu seine Datierung wahrscheinlich aus Wenger schöpfte.

<sup>497</sup> Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 385–388; dieselben, „Epistles“, S. 116–117. Zum Kolophon siehe auch Raphava, „Translations“, S. 252–255.

<sup>498</sup> Raphava, „Translations“, S. 246; siehe dazu auch Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 400; dieselben, „Epistles“, S. 105, 106.

<sup>499</sup> In ihrer Studie „Translations“, S. 246, spricht Raphava von besserem Text im Vergleich zu den edierten griechischen Texten: „compared to the published Greek texts, the Georgian translation retains a more archetypal form of the author’s text.“ Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 400, vergleichen die georgische Übersetzung mit griechischen *Handschriften*

griechischen Handschriften<sup>500</sup> steht<sup>501</sup>. Ich denke allerdings, dass diese Ansicht nicht völlig akzeptabel ist, wenn das angeführte Datum 1080 im Kolophon als das Datum des Originals betrachtet wird. Ostrovsky-Raphava berufen sich auf Studien von Kasradzé-Girod<sup>502</sup> und Raphava<sup>503</sup>, auch auf andere Argumente zum Nachweis ihrer Vermutung, z. B. auf die Verwendung der Titel der Werke, des Namens Basileios statt Gregorios<sup>504</sup>, und schließlich auf das Datum des Kolophons<sup>505</sup>.

Ich denke allerdings, dass dieses Datum nicht zur originalen Fassung der Trilogie gehört, was das Argument bezüglich der Nähe der georgischen Übersetzung in Frage stellt. Zunächst muss immer daran erinnert werden, dass der Text Arsens nicht die Schrift *Über die Hierarchie* und die ihr beigefügten Briefe, also nicht die *Trilogie* enthält. Wenn die Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies*, die in *Dogmatikon* enthalten sind, 1080 entstanden wären, müsste die Trilogie erst später verfasst sein; das ist unmöglich, wenn man die Argumente von Darrouzès berücksichtigt, der von einer zweiten Redaktion der Trilogie als Werk des Stethatos spricht. Man muss nämlich dann eine erste Redaktion nach 1080 und später eine zweite annehmen. Dies ist vor allem deshalb problematisch, wenn man die Chronologie des Niketas Synkellos berücksichtigt, dem Stethatos die *Trilogie* und nicht nur *Über die Seele* und *Über das Paradies* zur Überprüfung sendet, wie dies in seinem Brief *An Niketas Synkellos I* steht<sup>506</sup>, der die Trilogie begleitet.

---

(„the Georgian version contained in the *Dogmatikon* is closer to the original text of Nicetas Stethatos than the Greek manuscripts known nowadays“), während in „Epistles“, S. 105, sie abstrakt mit griechischen Fassungen verglichen wird, wobei gesagt wird, dass die Übersetzung Arsens dem Archetypus näher steht. Es sieht so aus, dass zumindest in den zwei ersten Studien verschiedene Objekte verglichen werden: In der ersten edierte Texte mit Arsens Text, in der zweiten Handschriften mit Arsens Text und in der dritten Variationen („versions“) der Texte (höchstwahrscheinlich sind damit Handschriften gemeint) mit Arsens Text. In der Tat meinen sie mit dem Terminus „versions“ die drei griechischen Handschriften der Trilogie (Angelicus 90, Vatopedinus 531, Vind. suppl. 15), die älter als die hauptsächlichliche georgische Handschrift sind; Letztere wird ins 12. Jahrhundert datiert.

<sup>500</sup> Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 106. Sie meinen, dass das Original der Übersetzung auf die Zeit des Stethatos oder kurz nach seinem Tod zurückgeführt werden muss.

<sup>501</sup> Siehe auch Raphava, „Translations“, S. 255–257, wo sie die georgische Übersetzung der Briefe der Trilogie mit den griechischen Handschriften vergleicht. Ihr wesentliches Argument besteht darin, dass sie an Stellen, wo Darrouzès in seiner Edition der Trilogie an der richtigen Überlieferung zweifelt, in der georgischen Übersetzung den richtigen Text enthält, und somit die ältere Fassung des Textes überliefert.

<sup>502</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 140 [=Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 171].

<sup>503</sup> Raphava, „ἑορτολογία“, S. 95–97.

<sup>504</sup> Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 396–400; dieselben, „Epistles“, S. 113–115.

<sup>505</sup> Raphava, „Translations“, S. 254–255.

<sup>506</sup> *An Niketas Synkellos I* (Darrouzès), S. 56, 4–7: „πέπομφά σοι, φίλε καὶ θεοτίμητε πάτερ, οὓς ἔσκεψάμην λόγους, τὸν περὶ ψυχῆς λέγω καὶ περὶ παραδείσου καὶ περὶ τῆς ἄνω καὶ κάτω ἱεραρχίας, ἵν’ ὡς λίθος λυδία δοκιμᾶσης αὐτοῦς“.

Kasradzé-Girod, welche die Trilogie Alexios Philosophos zuschreibt, betrachtet die kritische Phrase „καὶ περὶ τῆς ἄνω καὶ κάτω ἱεραρχίας“ als Interpolation<sup>507</sup> und meint mithin, dass Stethatos die Schrift *Über die Hierarchie* nicht an Niketas Synkellos sandte. Dabei folgt sie Chrestu<sup>508</sup>, allerdings mit anderen Argumenten. Chrestu identifiziert Niketas Diakonos, an den schon die Schrift *Über die Hierarchie* gesendet wurde<sup>509</sup>, mit Niketas Synkellos und betrachtet es somit als unlogisch, wenn Stethatos an ihn dieselbe Schrift noch einmal senden würde, wie dies im Brief *An Niketas Synkellos I* steht. Außerdem beruft sich Chrestu auf die Tatsache, dass in der Korrespondenz mit Niketas Synkellos die Schrift *Über die Hierarchie* nicht thematisiert wird<sup>510</sup>. Die kritische Phrase kommt in der georgischen Übersetzung nicht<sup>511</sup> vor.

Darrouzès hat, wie angeführt, für zwei Redaktionen der Trilogie plädiert<sup>512</sup>. Er schreibt unter anderem, dass Stethatos normalerweise das Wort πόντος in anderen Werken für den Tod verwendet; er wählte aber in der ersten Redaktion (Angelicus 90) den Ausdruck θάνατος, während merkwürdigerweise in der zweiten Redaktion (Vatopedinus 531) an den gleichen Passus das Wort πόντος vorkommt. Es handelt sich um eine Korrektur, die in der ersten Redaktion stattfand. Ich denke, dass Darrouzès damit eine Korrektur zur ursprünglichen Fassung der Werke *Über die Seele* und *Über die Hierarchie* vor der Anfertigung der Trilogie meint. Dies betrifft allerdings die Schrift *Über die Hierarchie*, wo der Ersatz von θάνατος durch πόντος in der ersten Redaktion auf alle Fälle vorkommt, während in *Über die Seele* auch θάνατος zweimal in beiden Redaktionen vorkommt. Darrouzès meint, dass die Antwort auf die Frage nach den genauen Ursachen dieses Ersatzes nicht deutlich ist; er fragt sich allerdings, ob diese Korrektur Stethatos oder einem späteren Editor zugeschrieben werden muss<sup>513</sup>. Kasradzé-Girod<sup>514</sup> bemerkt, dass vier Male statt zwei vorkommen, wo das entsprechende Wort θάνατος in *Über die Seele* (dreimal) und *Über das Paradies* (einmal) in beiden Fassungen steht; in diesen Fällen wird ins Georgische mit dem

<sup>507</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 151 [=Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 177–178].

<sup>508</sup> Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 57.

<sup>509</sup> Siehe Brief des Stethatos *An Niketas Diakonos*.

<sup>510</sup> Zur Widerlegung der These von Chrestu siehe Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 15–16, der für die Echtheit der kritischen Phrase plädiert.

<sup>511</sup> Siehe Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 143–144 [=Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 172]. In *An den engen Freund* (Darrouzès), 3, 7–9; Abschnitt 5, der die Trilogie als eine Einführung begleitet, siehe Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 59, Anm. 1, führt Stethatos wiederum alle drei Werke an. Der Brief kommt in *Dogmatikon* nicht vor, siehe Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 143 [=Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 172].

<sup>512</sup> Siehe in *Die Architektur der Kirche des Gregorios und das Postulat der Erhöhung der Laien* im Abschnitt 4. 2. 3. 1 zur Problematik der Schrift mit und ohne die Laien und Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 52–53 zur Problematik der Variationen πόντος und θάνατος, die auch mit der Frage der zwei Fassungen verbunden sind.

<sup>513</sup> Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 52, *Index*, S. 543 (Wort πόντος).

<sup>514</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 159–160 [=Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 183–184].

θάνατος entsprechenden Wort übersetzt. Das Wort πότμος kommt fünf Male in der griechischen zweiten Redaktion vor, während in der ersten θάνατος steht. In der georgischen Übersetzung steht allerdings an vier von fünf Stellen πότμος. Deswegen meint Kasradzé-Girod, dass die georgische Übersetzung sogar älter als die erste Redaktion ist. Man muss aber darauf achten, dass, wie dies Kasradzé-Girod anführt, einmal das entsprechende Wort θάνατος auch in der georgischen Übersetzung vorkommt. Allerdings dient auch dieses Argument der Ansicht, dass die Übersetzung Arsens dem griechischen Original treuer sein kann.

Man kann auch jedoch annehmen, dass die Verwendung des Äquivalents für den Terminus πότμος in der georgischen Übersetzung eher darauf verweist, dass Letztere der zweiten Redaktion (Vatopedinus) der Trilogie folgt und nicht eine frühere als die durch Angelicus 90 überlieferte Redaktion bezeugt. Das Insistieren auf πότμος in der georgischen Übersetzung kann auch als ein Indiz fungieren, dass Arsen sich der gesamten Trilogie, also auch der Schrift *Über die Hierarchie*, als Vorlage bei seiner Übersetzung bediente: Obwohl das Werk im *Dogmatikon* nicht vorkommt, folgt Arsen den Änderungen der zweiten Redaktion, wo beim Fall von πότμος die Schrift *Über die Hierarchie* als die Regel gilt. Wie angeführt, kommt die Änderung von θάνατος (erste Redaktion) zu πότμος (zweite Redaktion) besonders in dieser Schrift auf alle Fälle vor, während in den Werken *Über die Seele* und *Über das Paradies* Ausnahmen existieren. Dies ist auch ein Indiz, dass die angeführte kritische Phrase im griechischen Text in *An Niketas Synkellos I*, welche die Schrift *Über die Hierarchie* mit den zwei anderen Werken zählt, kaum als eine Interpolation und ihr Fehlen im *Dogmatikon* als eine Weglassung betrachtet werden können.

Ich werde im Folgenden dafür argumentieren, dass Niketas Synkellos nicht nach 1070 als Synkellos fungieren konnte. Dies hat zur Folge, dass die Abfassung der Trilogie im Jahr 1080 ausgeschlossen werden muss und das Datum des Kolophons kein zuverlässiges Kriterium ist; dies betrifft vor allem ihre erste Redaktion. Dies gilt auch dann, wenn die kritische Phrase im Brief *An Niketas Synkellos I* tatsächlich eine Interpolation ist. Auch die Verfassung der Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies* mit ihren zusammenhängenden Briefen, die eventuell vor der Anfertigung der Trilogie stattfand, kann nämlich nicht 1080 aus demselben Grund stattgefunden haben. Dies betrifft auch alle anderen Argumente von Ostrovsky-Raphava: Man kann nicht ausschließen, dass der Text Arsens dem Original näher steht, aber es ist zweifelhaft, dass er die erste Redaktion widerspiegelt. Außerdem ist die Hypothese nicht ausschließbar, dass selbst wenn 1080 die tatsächliche Datierung der Werke ist, man die Korrespondenz mit Synkellos auf jeden Fall auf eine viel frühere Zeit verschieben muss, denn es könnte sich um eine viel spätere Bearbeitung der Texte durch Stethatos selbst oder einen Editor handeln. Ich werde im folgenden Abschnitt auf die Problematik der Chronologie des Niketas Synkellos eingehen, die meine These untermauert.

### Die Amtszeit des Niketas Synkellos und die Korrespondenz mit Stethatos

Wie ich darstellte, verbindet sich die Trilogie bei der Hypothese ihrer Datierung nach 1077 mit den Ereignissen um Italos. Die Datierung wurde auch anhand des Kolophons der georgischen Übersetzung auf das Jahr 1080 präzisiert. Dazu möchte ich einige Gedanken äußern, die das Leben des Niketas Synkellos, hauptsächlich seine Amtszeit, betreffen.

Ich denke, dass die Datierung der Trilogie, zumindest ihrer ersten Redaktion, in der Zeit nach 1077, korrigiert werden kann, wenn Niketas Synkellos und seine Amtszeit mitberücksichtigt wird. Dadurch ist ein früherer terminus ante quem für sie möglich, als bisher gedacht wurde, was die direkte Beziehung der Korrespondenz des Gregorios mit der Tätigkeit des Psellos und nicht des Italos erlauben würde. Ich halte dies unter anderen deswegen für plausibel, weil die Hermeneutik kein besonderes Thema der Philosophie des Italos war. Bei Psellos steht sie, ganz im Gegenteil, im Vordergrund seines Denkens und seiner Lehrtätigkeit als die Grundlage seiner Philosophie.

Ich werde zunächst die verfügbaren biographischen Daten des Niketas Synkellos untersuchen und auch die prosopographischen Elemente aus der Studie von Leontaritu zu den kirchlichen Ämtern und Diensten in Byzanz auswerten. Im Brief *An Stethatos II* führt Niketas an, wie ich schon im dritten Kapitel darstellte, dass er das Verbergen der Liturgie an anderen Orten, mithin außerhalb Konstantinopels gesehen habe, als man während der Liturgie einen Vorhang vor den Altar hängte<sup>515</sup>. Dasselbe habe auch der Patriarch Eustathios nach Niketas Synkellos getan, was Letzterer wahrscheinlich selbst nicht sah. Dies kann allerdings ungefähr dieselbe Zeit mit dem Ritus an anderen Orten angehen<sup>516</sup>. Dies kann die Zeit vor 1019, also vor der Amtszeit des Eustathios, betreffen. Man kann dann vermuten, dass Niketas nicht weniger als zehn Jahre alt war, als er das Verbergen an anderen Orten sah. Demnach musste er 1080 zumindest 70 Jahre alt<sup>517</sup> sein. Die Schau des Verbergens an anderen Orten könnte auch während der Amtszeit des Eustathios stattgefunden haben; dann wäre Niketas 1080 höchstens 65 Jahre alt. Schließlich kann die Schau des Verbergens den Zeitraum nach der Amtszeit des Eustathios angehen, deren Ende mit seinem Tod zusammenfällt<sup>518</sup> wodurch man schließt, dass Niketas 1080 zumindest 55 Jahre alt war. Er könnte also 1080 zwischen 55 und 70 Jahre alt gewesen sein. Es muss auch mit berücksichtigt werden, dass Niketas auch πρωτοσύγκελλος wurde<sup>519</sup>, wie dies zumindest auf einer Synodalentscheidung von

<sup>515</sup> *An Niketas Stethatos II* (Darrouzès), S. 232–234, 15–20.

<sup>516</sup> Obwohl es sich um verschiedene Fälle handelt (Orte außerhalb Konstantinopels und Eustathios), siehe 3. 3. 2. 4, kann man ihre Synchronie nicht ausschließen.

<sup>517</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 20–21, meint, dass er nach dem angeführten Zeugnis des Niketas Synkellos gleichaltrig mit Stethatos sein müsste. Ich denke allerdings, wie ich im Folgenden darstellen werde, dass er eventuell eine Generation älter als Stethatos war. Wenn jedoch meine neue Datierung des Lebens des Stethatos zutrifft, dann muss Stethatos als älter gelten.

<sup>518</sup> Ioannes Skylitzes, *Synopsis historiarum*, *Basileios* 48, S. 368, 84–87.

<sup>519</sup> Siehe den Abschnitt 3. 3. 2. 1.

1052<sup>520</sup> und in seiner Abhandlung über die Azyzen<sup>521</sup> vorkommt. Dann könnte man mit einer Lebensdauer rechnen, die 75 Jahre überschritt, es sei denn, dass er sofort nach seiner Korrespondenz mit Stethatos πρωτοσύγκελλος wurde. Es handelt sich um eine damals seltene Lebenserwartung, die allerdings auch bei Stethatos angenommen wird.

Zur Chronologie des Niketas Synkellos kann auch die Bezugnahme auf den Niketas aufschlussreich sein, der wahrscheinlich der Autor des *Epigramms IX* in den *Hymnen* Symeons des Neuen Theologen ist und im Titel als „τοῦ χαρτοφύλακος“ bezeichnet wird<sup>522</sup>. Nach A. Kambylis<sup>523</sup>, der Darrouzès<sup>524</sup> in vielen Punkten folgt, handelt es sich um einen Neffen des Niketas Synkellos. Er ist dabei Diakon, d. h. nicht jünger als 25 und nicht älter als 30 Jahre alt, wenn die Kanones bezüglich der Altersgrenzen eingehalten wurden<sup>525</sup>. Da Niketas als Autor des *Epigramms* in der Eigenschaft des „διακόνου καὶ διδασκάλου τῆς Μεγάλης τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίας“, nämlich der Großen Kirche und nicht einer Provinz oder kleineren Kirche vorkommt, kann man sich die Abweichung von den Vorschriften der Kanones bezüglich des Alters nicht leicht vorstellen. Kambylis schlägt keine bestimmte Datierung der Verfassung des *Epigramms IX* vor<sup>526</sup>; ich würde das Jahr 1050 oder 1035–37 vorschlagen<sup>527</sup>. Wenn die

<sup>520</sup> Ἴσον τῆς ἐκτεθείσης συνοδικῆς ψήφου ἐπὶ Μιχαὴλ τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου παρὰ Νικήτα τοῦ ὁσιωτάτου πρωτοσυγκέλλου καὶ χαρτοφύλακος τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας [...] περὶ τοῦ μὴ γίνεσθαι γάμον ἐβδόμου βαθμοῦ, Ralles-Potles, Bd. 5, S. 40–45.

<sup>521</sup> Τοῦ τιμιωτάτου χαρτοφύλακος καὶ πρωτοσυγκέλλου κυροῦ Νικήτου τοῦ Νικαέως, περὶ τῶν ἀζύμων, (Pavlov).

<sup>522</sup> Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCCLIX. Siehe den Text des *Epigramms* in Kambylis, *Hymnen*, S. 31.

<sup>523</sup> Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCCVIII, CCCLXII.

<sup>524</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 20; ders., *Traité*s, Einleitung, S. 53–54. An der ersten Stelle scheint Darrouzès den Autor des *Epigramms* als einen Mitarbeiter des Stethatos während der Edition der *Hymnen* zu betrachten; mithin identifiziert er ihn mit Niketas, Autor des *Epigramms IV*; an der zweiten Stelle unterscheidet er die Personen. In beiden Fällen meint allerdings Darrouzès, dass Niketas „τοῦ χαρτοφύλακος“ Neffe des hier thematisierten Niketas Synkellos ist. Zu Niketas „τοῦ χαρτοφύλακος“ siehe auch Fanelli, „Problema“, S. 135.

<sup>525</sup> Siehe Milasch, *Kirchenrecht*, S. 261–262.

<sup>526</sup> Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCCLXII, meint, dass das *Epigramm IX* viel später nach der Entstehungszeit der Edition verfasst wurde, die er auf 1035 datiert. Dabei nimmt er 1060 als die Epoche der Zusammenarbeit des Stethatos mit Niketas Diakonos für die Edition der *Hymnen* an, wonach Niketas „τοῦ χαρτοφύλακος“ sein *Epigramm IX* verfasste: Es muss sich um einen typographischen Fehler handeln, denn er führt an anderen Stellen das von vielen Forschern akzeptierte Jahr 1035 zur Datierung der Edition der *Hymnen* an, siehe z. B. *Einleitung*, S. CCCXVIII.

<sup>527</sup> Alexios wurde nach der Edition der *Hymnen* (1035) und der Schrift *Über die Hierarchie* (1040) διδάσκαλος, wie ich oben darstellte, siehe *Einführung*; auch Niketas Diakonos, mit dem Stethatos bezüglich der Schrift *Über die Hierarchie* korrespondiert, kommt bei der Entstehungszeit dieses Werkes als διάκονος καὶ οἰκουμενικὸς διδάσκαλος τῆς μεγάλης Ἐκκλησίας vor. Deshalb nehme ich an, dass Niketas „τοῦ χαρτοφύλακος“ nicht früher als 1050 Diakon geworden ist, da er jünger als Alexios sein muss. Alexios muss mithin, nach

Identifizierung dieses Niketas als Neffe des Niketas Synkellos richtig ist, dann muss er 1050 25–30 Jahre alt und um eine Generation jünger als sein Onkel gewesen sein; dann muss Niketas Synkellos wiederum um 1050 circa 40 Jahre alt und 1019 zehn Jahre alt gewesen sein<sup>528</sup>. Dies würde die Annahme untermauern, dass Niketas das Verbergen vor der Amtszeit des Eustathios sah. Im Brief des Petros III. an Kerularios wird allerdings Niketas bei den Ereignissen des großen Schismas als jung bezeichnet<sup>529</sup>. Dies würde die Annahme untermauern, dass Niketas das Verbergen an anderen Orten nach der Amtszeit des Eustathios gesehen hatte, wobei Niketas allerdings 1054 nicht auf jeden Fall als jung bezeichnet werden könnte. Niketas musste nämlich das Verbergen 1030 bis 1035 gesehen haben, um 1054 noch als jung bezeichnet werden zu können. Dann wäre er 1080 ungefähr 45 gewesen. Ich würde allerdings diesen Fall mit starkem Vorbehalt annehmen: Wie ich vermute, meint Niketas Synkellos mit den anderen Orten wahrscheinlich Klöster<sup>530</sup>; es wird auch im Allgemeinen akzeptiert, dass das Verbergen zunächst in monastischen Kreisen und nicht im Patriarchat entstand<sup>531</sup>. Deshalb konnte die Schau an anderen Orten sehr schwer nach der Amtszeit des Eustathios stattgefunden haben, denn Letzterer müsste dann der Initiator des Verbergens gewesen sein. Die Bezeichnung „jung“ muss außerdem als ein Verweis auf die Pubertät verstanden werden<sup>532</sup>, was für das Amt des σύγκελλος schwer vorstellbar ist. Ich nehme deshalb hier eine Anspielung auf die kurze Amtszeit des Niketas an. Auch die Vermutung des Verbergens der Schau während der Amtszeit des Niketas ist eher schwer anzunehmen, denn er müsste sich außerhalb Konstantinopels befunden haben, was für einen Synkellos, der ständig neben dem Patriarchen bleiben soll, kaum vorstellbar ist.

Es kann mithin anhand der angeführten Vermutungen nicht ausgeschlossen werden, dass Niketas 1080 nicht als σύγκελλος amtieren konnte, da er 1080 als zu alt erschien.

Niketas Synkellos konnte 1080 aus weiteren prosopographischen Gründen nicht σύγκελλος sein:

Anhand der prosopographischen Liste der Ämter des σύγκελλος und χαρτοφύλαξ<sup>533</sup> in der Studie von Leontaritu sind folgende Datierungen feststellbar: Nach Niketas Synkellos (Nr. 57) kommt im Jahr 1080, das uns interessiert, ein Nikolaos πρωτο-

---

Niketas Diakonos, viel später als 1040, vielleicht erst nach 1050, διδάσκαλος τῆς μεγάλης Ἐκκλησίας geworden sein. Wenn allerdings die *Hymnen* und die Trilogie früher ediert wurden, wie ich im Folgenden annehme, muss man auch Niketas „τοῦ χαρτοφύλακος“ früher datieren. Man kann allerdings nicht ausschließen, dass Alexios nach Niketas „τοῦ χαρτοφύλακος“ διδάσκαλος wurde, siehe im Folgenden *Die These von Kasradzé-Girod*.

<sup>528</sup> Oder Niketas „τοῦ χαρτοφύλακος“ war um 1035 25–30 und Niketas Synkellos 40, 1019 also ungefähr 25 Jahre alt; dann wäre er 1080 mehr als 85 Jahre alt gewesen.

<sup>529</sup> *Epistola ad Michaellem Cerularium*, 3: „ἀλλὰ νέος ὢν οὐπω πείραν ἔσχεν ἱκανὴν τῶν ἐκκλησιαστικῶν.“

<sup>530</sup> Siehe 3. 3. 2. 4.

<sup>531</sup> Siehe 3. 3. 2. 1.

<sup>532</sup> Siehe Ariantzi, „Untersuchungen“, S. 31 und im Folgenden *Das Kolophon des Stethatos, die Daten aus seinem Leben und abschließende Betrachtung*.

<sup>533</sup> Leontaritu, *Αξιώματα*, S. 603–604, 659–660.

σύγκελλος, Abt des Ivironklosters<sup>534</sup> (Nr. 61) vor. Vor Nikolaos stehen ein Niketas πρωτοσύγκελλος (Nr. 60), ein Niketas, „πρόεδρος συγγέλλων τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας“ (Nr. 59), der als πρωτοσύγκελλος fungiert<sup>535</sup>, woraus geschlossen werden kann, dass Nr. 59 und 60 nicht parallel das Amt ausübten. Schließlich muss ein anderer Niketas Synkellos (Nr. 58) angeführt werden. Unabhängig davon, ob Nr. 61 tatsächlich das Amt ausübte, ist die Feststellung wichtig, dass Nr. 60 und Nr. 59 vor Nr. 61, also **vor 1080** das Amt des πρωτοσύγκελλος übten<sup>536</sup>. Die genaue Chronologie der Amtszeit der Nr. 60 ist nicht bekannt, er muss aber seine Amtszeit als πρωτοσύγκελλος nach 1075 begonnen haben, es sei denn, sie dauerte ganz kurz und begann somit später (eventuell 1077, 1078 oder 1079). Dasselbe gilt für Nr. 59: Er wurde πρόεδρος τῶν συγγέλλων vor 1075. Bezüglich des Niketas Nr. 58 ist annehmbar, dass er um 1075 Synkellos war, da er vor Nr. 59 steht. Mithin gibt es vor 1080 zwei πρωτοσύγκελλοι, die nach Niketas Synkellos folgen, dem Adressaten des Stethatos. Ich meine, dass beide das Amt spätestens im Zeitraum von 1075–1080, höchstwahrscheinlich aber früher, ausübten. Als σύγκελλοι müssen sie früher amtiert haben, etwa um 1070–1075. Wenn Niketas Nr. 58 das Amt ausübte und nicht bloß den Titel trug<sup>537</sup>, und insofern er nach Niketas Synkellos dem Adressaten des Stethatos datiert wird, wäre die Hypothese nicht ausschließbar, dass Niketas Nr. 58 gegen 1070 das Amt ausübte.

Delouis<sup>538</sup> nimmt auch auf Kosmas, den Abt des Studiosklosters Bezug, der in Par. suppl. gr. 1386 (ehemalige Kosinitza 27), einer studitischen Handschrift mit den *Parvae*

<sup>534</sup> Siehe zu ihm Lefort, Oikonomidès, Papachryssanthou, *Actes*, Einleitung, S. 19; *PBW*, Nikolaos 120. Siehe auch Leontaritu, *Αξιώματα*, S. 584. Es handelt sich um die erste Erwähnung des Titels bei einem Kloster außerhalb Konstantinopels. Nach Leontaritu handelt es sich bloß um einen Ehrentitel und hat somit mit dem Amt nichts zu tun; er wurde allerdings durch den Kaiser verliehen, siehe *a. a. O.*, Anm. 227–229, dort weitere Literatur zu Nikolaos.

<sup>535</sup> Leontaritu, *a. a. O.*, S. 583 meint, dass die Termini „πρῶτος συγγέλλων“, „πρόεδρος συγγέλλων“ und „πρωτοσύγκελλος“ dieselbe Konzeption ausdrücken, den Vorsitz nämlich über die σύγκελλοι.

<sup>536</sup> Leontaritu, *a. a. O.*, S. 583 führt die Meinung von Laurent, *Corpus*, Bd. 5. 1, S. 151, an, dass Nr. 57 (Niketas Synkellos, der mit Stethatos korrespondiert), 59 und 60 die gleiche Person sind. Auch in diesem Fall würde Niketas in den Jahren kurz vor 1080 nicht als σύγκελλος, sondern als πρωτοσύγκελλος vorkommen.

<sup>537</sup> Siehe zu dieser Unterscheidung Leontaritu, *Αξιώματα*, S. 556–557, 582. Nach Leontaritu wurde anfänglich die Bezeichnung verwendet, um diejenigen Personen zu charakterisieren, die dem Patriarchen am nächsten wohnten; dabei handelte es sich um kein offizielles Amt; der Terminus als Bezeichnung des Amtes erscheint am Ende oder Anfang des sechsten Jahrhunderts. Seit dem elften Jahrhundert trägt man die Bezeichnung nur als Titel parallel mit dem σύγκελλος, der das Amt beim Patriarchen ausübt, wodurch viele σύγκελλοι auftauchen, was zur Einführung des πρωτοσύγκελλος führte.

<sup>538</sup> Delouis, *Stoudios*, S. 450–451.



*Catecheses* des Theodoros Studites von 21. 06. 1075, auch als σύγκελλος vorkommt<sup>539</sup>. Delouis meint, dass es sich nur um einen Ehrentitel handelt, aber er folgt dabei den diesbezüglichen Forschungen von Darrouzès, die für die mittelbyzantinische Zeit nicht zuverlässig sind<sup>540</sup>. Dies könnte allerdings nur anhand der Tatsache geschlossen werden, dass Kosmas gleichzeitig auch als Abt amtierte.

Wenn Niketas Synkellos, der Briefpartner des Stethatos, spätestens vor 1075, wahrscheinlich circa 1070 oder eventuell früher, πρωτοσύγκελλος wurde<sup>541</sup>, dann wäre er nach 1075 kein σύγκελλος. Demnach ist die Datierung der Trilogie oder des Corpus der Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies*, vor allem in ihrer anfänglichen Redaktion 1080 kaum vorstellbar<sup>542</sup>. Sie musste schon vor 1075 nicht nur verfasst, sondern auch bestätigt worden sein, wodurch sie sehr leicht um 1070 und plausibel auch vor 1070 angesetzt werden kann. Anhand der Prosopographie der σύγκελλοι von Leontaritu nehme ich nämlich an, dass Niketas Nr. 57 um 1070 und kaum danach Synkellos sein konnte.

Niketas trug den Titel des Synkellos nicht als bloßen Ehrentitel, sondern wegen seines tatsächlichen Amtes. Dies kann aus seiner Tätigkeit als Chartophylax im Patriarchat geschlossen werden, wie ich dies schon thematisierte<sup>543</sup>. Ich füge hier hinzu, dass Stethatos ihn als Lehrer der Ökumene<sup>544</sup> bezeichnet, was nachweist, dass er nicht einfach als ein Titelträger unter vielen σύγκελλοι, sondern beim Patriarchen als sein hauptsächlichster Amtsträger, als Synkellos im wahren Sinn, amtierte<sup>545</sup>. Diese Feststellung

<sup>539</sup> Der Titel kommt im Kolophon vor, siehe dazu Eleopulos, *Βιβλιοθήκη*, S. 43. Kosmas als σύγκελλος taucht in der prosopographischen Liste der σύγκελλοι von Leontaritu nicht auf. Zur Handschrift siehe Delouis, *Stoudios*, S. 451, Anm. 733.

<sup>540</sup> Siehe dazu den Abschnitt 3. 3. 2. 1.

<sup>541</sup> Man kann dabei wieder, wie bei den anderen πρωτοσύγκελλοι, eine sehr kurze Amtszeit als πρωτοσύγκελλος annehmen, wodurch er nach 1075 als πρωτοσύγκελλος betrachtet werden könnte; ich halte dies allerdings für sehr unwahrscheinlich.

<sup>542</sup> Ich habe oben schon erwähnt, und ich wiederhole hier, dass 1080 nur dann gelten kann, wenn Stethatos die Edition seiner Werke (entweder Trilogie oder Corpus der Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies*) viel später nach der Korrespondenz mit Synkellos anfertigte. Ich halte allerdings diese Perspektive für kaum plausibel.

<sup>543</sup> Siehe dazu den Abschnitt 3. 3. 2. 1.

<sup>544</sup> *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 10, 1–4: „Ἡδὲ οὖν λελύκαμεν τὰ ζητηθέντα ἡμῖν πάντα τῇ σῇ σοφωτάτῃ καὶ ἱερωτάτῃ ψυχῇ τῇ τεθείσῃ ἐν τῇ λυχνίᾳ τοῦ φωτίζειν τὴν παγκόσμιον οἰκίαν τῆς Ἐκκλησίας Χριστοῦ“, Hervorhebung G. D. Siehe die Kommentare von Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 245, Anm. 2. Er bemerkt, dass Niketas Synkellos sich anhand dieses Passus als Kleriker der Großen Kirche erweist. Dies impliziert allerdings nicht notwendigerweise, dass er auch das Amt und nicht einfach den Titel des Synkellos trug. Allerdings identifiziert Darrouzès in *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 17, Niketas Synkellos mit dem Niketas Chartophylax Nr. 38 der prosopographischen Liste von Leontaritu, dem Amtsträger des Patriarchen: „Aucune doute que ce personnage ne soit identique au Nicétas syncelle et chartophylax, connu dès 1051–1052 par les actes patriarchaux.“ Damit ist die Annahme sehr plausibel, dass er auch das Amt und nicht den Titel des Synkellos trug.

<sup>545</sup> Siehe dazu auch Parrinello, „Contemplatore“, S. 25.

führt zur Annahme der chronologischen Ordnung der Liste von Leontaritu und schließt den Fall aus, dass Niketas parallel mit den Personen der Liste amtierte.

Außerhalb der Prosopographie der σύγκελλοι muss man die Angaben des Amtes des χαρτοφύλαξ thematisieren, die auch das Jahr 1080 für die Trilogie in Frage stellen. Wie ich schon angeführt habe<sup>546</sup>, meint Darrouzès, dass Niketas Synkellos als Chartophylax bis 1076 amtierte. Vielleicht setzte Niketas als σύγκελλος nachher fort, aber dies scheint kaum plausibel. In der prosopographischen Liste von Leontaritu wird vor dem Chartophylax, den Darrouzès als Nachfolger des Niketas anführt<sup>547</sup> und der auch Niketas hieß<sup>548</sup> (Nr. 40), auch ein weiterer Chartophylax, Nr. 39<sup>549</sup>, aufgelistet.

Somit muss Niketas Synkellos seine Amtszeit als Chartophylax früher als 1076, eventuell vor 1070<sup>550</sup> beendet haben. Dies kann auch seine Amtszeit als πρωτοσύγκελλος früher datieren: Er kann als solcher spätestens bis 1075–1076 amtiert haben, wenn angenommen wird, dass Nr. 39 nur einige Monate amtierte; ansonsten beendete Niketas Synkellos seine Amtszeit viel früher als 1075. Auch im entgegengesetzten Fall (kurze Amtszeit von Nr. 39 und Ende der Amtszeit des Niketas Synkellos – Nr. 38 – als Chartophylax um 1075) ist die Annahme nicht ausschließbar, dass Niketas Nr. 38 1070 als Synkellos amtierte. All dies setzt voraus, dass er als πρωτοσύγκελλος nur kurz amtierte; andernfalls könnte er sogar vor 1070 als Synkellos amtieren. Anhand dieser Daten denke ich, dass Niketas als Synkellos und somit als Adressat des Stethatos nicht nach 1074 oder den ersten Monaten von 1075 amtierte, wo seine Amtszeit als Synkellos und Briefpartner wahrscheinlicher am Anfang von 1070 oder früher angenommen werden muss.

Die Verfassung der Trilogie in ihrer anfänglichen Redaktion vor 1077 akzeptiert auch Darrouzès anhand des angeführten Scholions in Angelicus 90. Er führt es auf den Archetypus zurück und schreibt es Stethatos frühestens 1077 zu, als die Auseinandersetzung mit Italos begann, aber *nach* der Verfassung der Trilogie, die mithin kurz vor 1077 datiert werden muss<sup>551</sup>. Meine Meinung anhand der prosopographischen Daten ist, dass die Trilogie als ante quem das Jahr 1075, besser aber einige Jahre früher hat.

<sup>546</sup> Abschnitt 3. 3. 2. 1.

<sup>547</sup> Darrouzès, *Recherches*, S. 66, Anm. 2.

<sup>548</sup> Niketas Nr. 40, siehe Leontaritu, *Αζιώματα*, S. 660. Siehe zu ihm auch Parrinello, „Contemplatore“, S. 26. Nach Parrinello, amtierte dieser Niketas als χαρτοφύλαξ bis 1081, was die Vermutung bestätigt, dass Niketas Synkellos in 1080, zumindest als χαρτοφύλαξ, nicht amtierte.

<sup>549</sup> Leontaritu, *Αζιώματα*, S. 660, Anm. 215, schreibt, dass Laurent, *Corpus*, Bd. 5. 1, S. 74, den Chartophylax Nr. 39 mit Nr. 40 gleichsetzt.

<sup>550</sup> Der Beginn wird um 1050, vielleicht früher, angesetzt, siehe Parrinello, „Contemplatore“, S. 25.

<sup>551</sup> Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 21: „après la rédaction, quelque peu antérieure, de *Traité de l'âme et du paradis*.“ Siehe allerdings oben meine Bemerkungen, die die Auseinandersetzung in der Schrift *Über die Seele* nicht mit Italos, sondern mit Psellos akzeptieren.

## Die These von Kasradzé-Girod

Auch Kasradzé-Girod schlägt das letzte Viertel des elften Jahrhunderts als Datum für die Verfassung der Trilogie vor. Sie ist jedoch der Ansicht, dass dies die Abfassung der Trilogie und nicht die Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies* und ihre Korrespondenz betrifft, also eine erste Fassung ohne die Schrift *Über die Hierarchie*. Ihrer Meinung nach bedient sich die georgische Übersetzung dieser anfänglichen Fassung als Vorlage. Die Trilogie sei später, höchstwahrscheinlich durch Alexios, verfasst worden, als das Werk *Über die Hierarchie* und seine Briefe hinzugefügt wurde. Sie betrachtet mithin die georgische Übersetzung als älter sogar als die erste Redaktion der Trilogie im Angelicus 90. Für die erste Fassung mit den zwei Abhandlungen schlägt sie die Datierung vor 1077 vor, denn das Scholion bezüglich Italos kommt in der georgischen Übersetzung nicht vor, und sie assoziiert dieses Scholion mit der ersten Redaktion der Trilogie<sup>552</sup>.

Ich möchte mich dazu kurz auf Alexios und sein Verhältnis zur Trilogie eingehen. Laut Darrouzès<sup>553</sup> ist ein Inhaltsverzeichnis mit den Überschriften der Kapitel, das vor jedem Werk der Trilogie steht, Alexios zuzuschreiben. Nach ihm ist Alexios der Autor auch der Überschriften innerhalb der Texte der Trilogie<sup>554</sup>. Alexios habe mit Stethatos bei der Edition der Trilogie zusammengearbeitet<sup>555</sup>. Kasradzé-Girod<sup>556</sup> versteht die angeführten Positionen von Darrouzès nicht richtig, wenn sie sich auf ihn beruft, um zu sagen, dass Alexios der Editor der Trilogie sei. I. Aphentulidu<sup>557</sup> meint allerdings, dass die Überschriften Stethatos zuzuschreiben sind und nur das Inhaltsverzeichnis an Alexios. Sie gründet ihre These auf ihrer Annahme, dass Stethatos selbst seine Trilogie ediert habe, wobei allerdings Alexios eine sehr wichtige Rolle spielte und somit kein Grund für eine Annahme besteht, Stethatos habe mit der Verfassung der Überschriften eine andere Person beauftragt.

Die Einbettung der Überschriften in den Text muss Chrestu zufolge später stattgefunden haben, und zwar auf der Basis eines Inhaltsverzeichnisses, das anhand des Vorwortes der Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies* verfasst wurde<sup>558</sup>. Laut

<sup>552</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 140–166 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 171–187].

<sup>553</sup> Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 19, 53, und S. 156–157, Anm. 1.

<sup>554</sup> Siehe *a. a. O.*, S. 67, Anm. 1, S. 156–157, Anm. 1.

<sup>555</sup> *A. a. O.*, S. 360–361, Anm. 1, S. 365, Anm. 1. Ich denke, dass Darrouzès Alexios als den Redaktor des Inhaltsverzeichnisses und nicht der ganzen Trilogie meint, wenn er *a. a. O.*, S. 157 den Terminus verwendet: „c’ est [die Verfassung eines Inhaltsverzeichnisses, das dem Inhalt logisch entspricht] un travail d’éditeur, Alexis sans doute“, Hervorhebung G. D.; ansonsten würde Alexios und nicht Stethatos als ihre Editor gelten; vgl. allerdings die angeführten Stellen, *a. a. O.*, S. 360–361, Anm. 1, S. 365, Anm. 1, wo Darrouzès nur über eine sehr wichtige und nicht ausschließliche Rolle des Alexios auf der Edition berichtet.

<sup>556</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 152, 163 [=Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 178, 185].

<sup>557</sup> Aphentulidu, „Υμνος“, S. 129 und Anm. 29.

<sup>558</sup> Siehe Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 32, 48.

ihm<sup>559</sup> ist das Inhaltsverzeichnis Niketas von Herakleia zuzuschreiben, der auch die drei aufgeführten Werke, neun Briefe des Stethatos und die zwei Briefe des Niketas Synkellos *An Stethatos* in einer Sammlung edierte. Man muss sich vor Augen halten, dass Chrestu Niketas Synkellos mit Niketas von Herakleia identifiziert<sup>560</sup>. Die endgültige Fassung mit dem Brief des Alexios *An Stethatos* (als Epilog) und seinen drei *Zweizeilern* an ihrem Ende sei bei einer späteren Edition des Alexios hinzugekommen. Die Überschriften des vierten bis siebten Kapitels der Schrift *Über das Paradies* werden von Chrestu in seiner Edition als spätere Hinzufügung vernachlässigt<sup>561</sup>.

Ostrovsky-Raphava<sup>562</sup> behaupten auf der Basis eines Kolophons am Ende der georgischen Übersetzung der Trilogie und der diesbezüglichen Briefe, den sie Stethatos zuschreiben, dass Letzterer der Editor der Trilogie und der diesbezüglichen Briefe war und Alexios daran nicht teilnahm. Ich würde mich dieser Ansicht mit größerer Sicherheit anschließen, denn es ist noch nicht thematisiert worden, dass Alexios sich in seinem Brief *An Stethatos*, der am Ende der Trilogie steht, nur auf die Schriften *Über die Seele* und *Über das Paradies* Bezug nimmt<sup>563</sup>. Ich würde die Zusammenarbeit des Alexios mit Stethatos nur auf die Verfassung der zwei angeführten Schriften einschränken, und die Vermutung nicht ausschließen, dass er an der Anfertigung der Trilogie gar nicht teilgenommen hat. Die Tatsache nämlich, dass sein Brief am Ende der Trilogie steht, macht es nicht selbstverständlich, dass er dabei mitgewirkt hat. Dann könnte man die Anfertigung der Trilogie sogar einer anderen unbekannten Person oder allein Niketas Stethatos zuschreiben, der auch den Brief des Alexios an ihr Ende stellte.

Selbst wenn diese Ansicht nicht akzeptabel ist, stimme ich aus weiteren Gründen der Ansicht von Kasradzé-Girod nicht zu, welche die Trilogie allein Alexios zuschreibt. Ich werde in *Die Architektur der Kirche des Gregorios und das Postulat der Erhöhung der Laien* im Abschnitt 4. 2. 3. 1 anhand der Thesen von Darrouzès zeigen, dass die Problematik der Laien, welche die Trilogie und ihre zweite Redaktion direkt betrifft, sich mit der Auseinandersetzung des Stethatos mit Gregorios in seinem vierten Brief verbindet. Die zweite Redaktion betrifft dann die Epoche der Auseinandersetzung mit Gregorios und mit Niketas Synkellos; Stethatos hat dabei mit Sicherheit an der zweiten Redaktion teilgenommen.

Dass Alexios allein und nicht als Mitarbeiter des Stethatos die Trilogie verfasste, muss auch deswegen ausgeschlossen werden, weil er in der Trilogie noch kein διδά-

<sup>559</sup> A. a. O., S. 60.

<sup>560</sup> Diese Ansicht wurde allerdings mit überzeugenden Argumenten durch Darrouzès widerlegt, siehe *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 17, 19–21.

<sup>561</sup> Siehe Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 48, Anm. 1.

<sup>562</sup> Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 116.

<sup>563</sup> *An Stethatos* (Darrouzès), 28–33: „Πνοήν δέ σε τῷ περὶ ψυχῆς λόγῳ χαρίσασθαι ἔδοξα, ἀφ’ ἧς καὶ ψύχωσιν τοὺς τῆς ζωῆς ἐκπεσόντας ἔστιν ἀρύσασθαι· ἀλλὰ καὶ τὸν παράδεισον καὶ τὸ ζῶν ἔξυλον οἱ τῇ κατ’ αἴσθησιν πείρα τὸ κακὸν ἐπεγνωκότες τῇ τοῦ καλοῦ διαμαρτία ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντες ἐλάνθανομεν.“ Hervorhebungen G. D.

σκαλος ist. Ich habe schon angeführt<sup>564</sup>, dass er allerdings später διδάσκαλος wurde, somit müsste Alexios im Jahr 1070 schon διδάσκαλος gewesen sein. Wenn die Trilogie um 1050 verfasst wurde, wie ich im Folgenden darstellen werde, ist die Bezeichnung des Alexios nur als φιλόσοφος völlig plausibel. Man muss allerdings bedenken, dass Niketas „τοῦ χαρτοφύλακος“ in seinem *Epigramm* IX zu den *Hymnen* schon als διδάσκαλος vorkommt. Zumal er jünger als Alexios ist, muss ausgeschlossen werden, dass er vor Alexios διδάσκαλος wurde. Dies verursacht eine Schwierigkeit bei der Datierung der Amtszeit des Alexios, denn Alexios müsste dann vor Niketas „τοῦ χαρτοφύλακος“ amtiert haben, nämlich eventuell vor 1035, wenn auch die *Hymnen* früher datiert werden können, wie ich im Folgenden zeige. Ich denke, es ist in diesem Fall plausibler anzunehmen, dass Alexios nach dem angeführten Niketas amtierte, trotz der Tatsache, dass Niketas jünger als er war. Diese Vermutung könnte auch durch die Annahme untermauert werden, dass Alexios nicht jünger als Niketas „τοῦ χαρτοφύλακος“ war.

Obwohl Ostrovsky-Raphava meinen, dass die georgische Übersetzung einen älteren Text als die griechischen Handschriften überliefert, untersuchen sie nicht, ob dieser Text auf die angenommene ursprüngliche Redaktion mit den zwei Abhandlungen oder die Trilogie zurückgeführt werden kann. Ich denke, dass sie sich der zweiten Ansicht anschließen; dabei wird allerdings nicht erörtert, ob die georgische Übersetzung die erste oder die zweite Redaktion widerspiegelt<sup>565</sup>. Dass eine zweite Redaktion der Trilogie angefertigt wurde, bleibt jedoch zweifellos<sup>566</sup>. Nur Kasradzé-Girod, wie angeführt, vermutet, dass die georgische Übersetzung auf einen Text zurückgeht, der älter sogar als Angelicus 90 ist<sup>567</sup> und somit beiden Redaktionen der Trilogie vorausgeht. Sie schließt auch anhand der Daten der georgischen Übersetzung, dass *Über die Seele* und *Über das Paradies* gleichzeitig verfasst wurden. Das Argument, worauf sie sich beruft, dass die Korrespondenz mit Niketas Synkellos nicht die Schrift *Über die Hierarchie* thematisiert, ist allerdings plausibel<sup>568</sup>.

<sup>564</sup> Siehe in *Zur Datierung der Trilogie* in 4. 2. 2. 1.

<sup>565</sup> Siehe vor allem Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 116–117.

<sup>566</sup> Diese Problematik betrifft allerdings die Schrift *Über die Hierarchie*, die ihrerseits viel früher als die anderen zwei Abhandlungen datiert wird. So kann die Vermutung ausgeschlossen werden, dass Stethatos die Trilogie deswegen verfasste, um Korrekturen nur in der Abhandlung *Über die Hierarchie* bezüglich der Problematik der Laien zu bringen. Angelicus 90, der die Problematik der Laien enthält, ist die Trilogie, d. h. enthält sämtliche Werke, was auch für die zweite Redaktion gilt. Stethatos korrigiert also die ganze Trilogie, denn die korrigierte Schrift *Über die Hierarchie* war schon darin enthalten. Es handelt sich um zwei Redaktionen der Trilogie und nicht des Werkes *Über die Hierarchie*. Dies wird auch durch die anderen Korrekturen (πότμος, θάνατος) in der Trilogie untermauert, die auch die anderen Werke betreffen, siehe oben.

<sup>567</sup> Hauptargument ist die Verwendung der Wörter πότμος in der georgischen Übersetzung, siehe oben, *Bemerkungen zu den Thesen von Ostrovsky-Raphava* in 4. 2. 2. 1.

<sup>568</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 162 [=Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 185]. Sie fügt dabei auch andere Argumente hinzu, dass die Schrift *Über die Seele* zusammen mit der *Über das Paradies* verfasst wurde.

Das Kolophon des Stethatos, die Daten aus seinem Leben und abschließende Betrachtung

Ich bin der Ansicht, dass man die Trilogie auch früher datieren könnte, wenn die Daten aus dem Kolophon der georgischen Übersetzung anders betrachtet werden und dies mit Kombination einiger kritischen Bemerkungen zur Datierung des Lebens des Stethatos untersucht wird. Somit könnte die Auseinandersetzung deutlicher der Epoche der Wirkung des Psellos zugeschrieben werden. Die Chronologie des Niketas Synkellos könnte uns dann in Kombination mit diesen Gegebenheiten zu einer anderen Hypothese führen.

Ostrovsky-Raphava<sup>569</sup> stellen einen Fehler im Kolophon der georgischen Übersetzung fest, der das Jahr 1030 als Entstehungszeit überliefert. Sie lokalisieren das Problem in der falschen Angabe der Indiktion und schlagen als Korrektur drei Alternativen vor: 1020, 1050 und 1080. Sie befürworten das Jahr 1080, schließen das Jahr 1030 wie Kasradzé-Girod aus<sup>570</sup>, betrachten aber das Jahr 1050 als nicht vollkommen ausschließbar. Wenn man die angeführte Analyse über die Amtszeit des Niketas Synkellos und das Leben des Stethatos mitberücksichtigt, dann könnte die Datierung auf 1050 plausibler erscheinen.

Als ausschlaggebend dafür könnte ein Argument aus den Werken des Synkellos herangezogen werden: Es handelt sich um die Entscheidung des Niketas Synkellos vom Jahr 1052, die ihn als πρωτοσύγκελλος bezeichnet; obwohl die Bezeichnung durch manche Forscher als ein Schreibfehler des Kopisten betrachtet wird<sup>571</sup>, würde dies zur Karriere des Niketas Synkellos besser passen. Er könnte nämlich bei der Verfassung der Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies* im Jahre als Synkellos und im Jahre 1052 als πρωτοσύγκελλος amtiert haben<sup>572</sup>. Ein weiteres wichtiges Indiz wäre die Anführung des Leon Strabospondylos oder Paraspondylos, der seit Kaiserin Theodora (Januar 1055–August 1056) als σύγκελλος amtierte und unter Kaiser Michael VI. (1056–1057) zum πρωτοσύγκελλος befördert wurde<sup>573</sup>. Es handelt sich um einen weiteren Beleg, der die Amtszeit des Niketas sogar als πρωτοσύγκελλος nach 1056 erheblich erschwert. Dadurch erscheint das Jahr 1080 für die Datierung der Trilogie zumindest in ihrer ersten Fassung kaum vorstellbar.

Dies würde auch die Verbindung der Argumentation des Stethatos gegen Gregorios mit der Tätigkeit des Psellos chronologisch plausibler aufweisen; denn Psellos lehrte schon seit dem Jahr 1047, und seine Vorlesungen *Theologica* und *Philosophica minora*,

---

<sup>569</sup> Ostrovsky-Raphava, „Notes“, S. 385–388.

<sup>570</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 164–166 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 185–187].

<sup>571</sup> Siehe dazu im Abschnitt 3. 3. 2. 1.

<sup>572</sup> Seine Beförderung könnte dann als ein weiterer, jedoch indirekter Nachweis gelten, dass hinter der Befürwortung des Niketas Synkellos der Trilogie und der Thesen des Stethatos in seiner Korrespondenz mit Gregorios die offizielle Befürwortung des Patriarchats steht, siehe mehr dazu im Abschnitt 3. 3. 2.

<sup>573</sup> Siehe dazu Leontaritu, *Αξιιώματα*, S. 583, 588–589, 603.

wo seine Hermeneutik vor allem vorkommt, sind genau aus diesem Zeitraum, bis zu seiner Tonsur Ende 1054 oder Anfang 1055, überliefert<sup>574</sup>. Es handelt sich um das Zentrum der intellektuellen Ereignisse der inneren Geschichte Konstantinopels, welche die Mitte des elften Jahrhunderts so stark charakterisiert haben.

Das Jahr 1050 steht zudem der Selbstreferenz des Stethatos nicht entgegen, dass er seine Abhandlung *Über die Seele* im tiefen Alter verfasst habe<sup>575</sup>. Dieselbe Selbstreferenz kommt auch in seinem *Glaubensbekenntnis*<sup>576</sup> vor, als er schon Abt war. Als Geburtsdatum des Stethatos wird das Jahr circa 1000 und als Todesjahr circa 1090<sup>577</sup> angenommen<sup>578</sup>. Dann wäre vielleicht die Berufung auf das Alter nicht plausibel, aber als rhetorische Figur nicht ausschließbar. Ich werde allerdings in meiner Untersuchung eine frühere Chronologie des Lebens des Stethatos im Allgemeinen vorschlagen. Es gibt nämlich Indizien, dass Stethatos um 1050 schon recht alt war. Wie erwähnt, beruft sich Stethatos auch in seinem *Glaubensbekenntnis* auf sein Alter; damals war er Abt. Ich denke, dass die Datierung seiner Amtszeit als Abt im Zeitraum von 1075–1092 als nicht absolut gelten kann. Stethatos könnte als Abt vor 1075 amtiert haben. Vor 1075 wird als Abt im Jahre 1066 Michael Mermentulos erwähnt<sup>579</sup>; danach ist kein Abt im Zeitraum 1066–1075<sup>580</sup> mit Sicherheit bekannt<sup>581</sup>, wodurch als eine frühere Amtszeit für Stethatos 1066–1075 vorgeschlagen werden könnte. Auch Humbert von Silva Candida nennt Stethatos im Jahre 1054 einen Greis<sup>582</sup>, aber dies gilt als ein Wortspiel<sup>583</sup>.

Ich fokussiere im Folgenden auf die wichtigsten Bezugspunkte seiner Chronologie. Die Datierung des Lebens des Stethatos stützt sich auf das Todesjahr Symeons des Neuen Theologen 1022 in Kombination mit der Information des Stethatos, dass er eine Person gefunden habe, die die Werke Symeons für 13 Jahre aufbewahrte; es wird angenommen, dass dies zum Jahr 1035 führt<sup>584</sup>. 1035 gilt auch als Datum der Edition

<sup>574</sup> Siehe Kaldellis, „Date“, S. 150. Zu den *Allegorica* siehe Cesaretti, *Allegoristi*, S. 45–46. Diese Datierung würde auch zu den Ansprüchen der Laien besser passen, die in der Korrespondenz des Stethatos mit Gregorios auftauchen und ich im Abschnitt 4. 2. 3 thematisiere. Psellos, wie erwähnt, erhielt Ende 1054 oder Anfang 1055 die Tonsur und war somit um 1050 noch Laie, was ihn als den Initiator dieser Ansprüche hinter Gregorios zumindest chronologisch zu vermuten erlaubt.

<sup>575</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 1, 1–2: „Φιλοσοφῆσαι δεῖν ἔγνων περὶ ψυχῆς ἐν τῷ γήρᾳ καὶ τῆς ἐμῆς περὶ τὰ τέλη ζωῆς“.

<sup>576</sup> *Glaubensbekenntnis* (Darrouzès), 2, 16–17: „εἰς τόδε τὸ περιὸν κατηντήσαμεν γῆρας“.

<sup>577</sup> Siehe Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 10.

<sup>578</sup> Siehe Hausherr, *Vie*, Einleitung, S. XXIII.

<sup>579</sup> Im Theodoros-Psalter. Siehe dazu in *Eine Konkurrenz zwischen Schulen?*

<sup>580</sup> Siehe Janin, *Églises*, S. 433.

<sup>581</sup> Delouis, *Stoudios*, S. 452–453, sieht mit Vorbehalt die Annahme eines Sabbas als Abt des Studiosklosters für das Jahr 1069.

<sup>582</sup> *Adversus Nicetae*, 1, S. 137, 17–19.

<sup>583</sup> Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 11–12, hält diese Anführungen für bloße Übertreibungen; dies gelte auch für die Fortsetzung des Passus.

<sup>584</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 140, 7–10. Siehe dazu Hausherr, *Vie*, Einleitung, S. XVI. Siehe zu einer späteren Datierung Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 10–12.

der *Hymnen* und der übrigen Werke Symeons. Stethatos schreibt in seiner *Vita Symeonis*, er habe einen Brief von Symeon erhalten, worin er ihm versprach, er werde ihm seine gesamten Schriften hinterlassen. Seitdem seien 16 Jahre vergangen und Stethatos habe nach einer Vision begonnen, die Schriften Symeons zu edieren<sup>585</sup>. So wird auch geschlossen, dass er den Brief im Jahr 1019 erhielt<sup>586</sup>, und angenommen, dass er damals 19 Jahre alt war; die letzte Datierung stützt sich auf eine Selbstreferenz des Stethatos, dass er den Brief am Anfang seiner Pubertät erhielt<sup>587</sup>.

Ich denke, dass diese grundlegenden Daten, nämlich dass die 13 Jahre ab 1022 gerechnet werden müssen und Stethatos mit der Selbstreferenz auf seine Pubertät das Alter von 19 meint<sup>588</sup>, nicht absolut gelten können. Die Schriften könnten nach meiner Meinung seit auch schon 1010 aufbewahrt worden sein. Die Tatsache, dass Symeon bis zu seinem Tod die *Hymnen* verfasste<sup>589</sup>, schließt nicht aus, dass der Sammler sie vor seinem Todesjahr zu sammeln begann und impliziert nicht unbedingt, dass er sofort nach seinem Tod die gesamten Werke auf einmal erhielt. Ich denke sogar, dass er vor 1014 begann, die Werke zu sammeln, wenn mitberücksichtigt wird, dass die Zusammenarbeit des Stethatos mit Symeon, also das Abschreiben seiner Werke, ab 1014 beginnt<sup>590</sup>. Obwohl Kambylis mit großem Vorbehalt die Vermutung aufstellt, dass Symeon vor 1014 mit einer anderen Person bei der Verfassung seiner Werke zusammenarbeitete, folgert er gleichzeitig, dass Stethatos höchstwahrscheinlich nur die *Hymnen* abgeschrieben habe, die Symeon *nach* 1014 verfasst hatte<sup>591</sup>. Kambylis hält dabei die Ansicht für sehr plausibel, dass Symeon seine früheren Werke ohne Mitarbeiter verfasste<sup>592</sup>. Stethatos berichtet zudem, dass Symeon ohne Besitz, mithin ohne Bücher an den Ort seines Exils gesandt worden sei<sup>593</sup>, und die Bücher Symeons,

<sup>585</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 131–140.

<sup>586</sup> 1022 + 13 = 1035 (Edition der *Hymnen*); 1035 – 16 = 1019 (Empfang des Briefes).

<sup>587</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 133, 2–3; siehe den Text in Anm. 610 in diesem Abschnitt.

<sup>588</sup> Hausherr, *Vie*, Einleitung, S. XXIII.

<sup>589</sup> Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCCXV–CCCXVIII.

<sup>590</sup> Dieses Datum hängt mit der Annahme zusammen, dass Stethatos 1000 geboren ist, in Kombination mit der Selbstreferenz auf sein Alter (14 Jahre), als er ins Kloster eintrat, siehe *Vita Symeonis* (Hausherr), 135, 23–25: „νέος καὶ τεσσαρεσκαίδεκάτης τὴν ἡλικίαν τῷ βίῳ καὶ τοῖς θορύβοις ἀποταξάμενος“. Wenn sein Leben früher datiert werden kann, wie ich im Folgenden vorschlage, muss der Beginn des Abschreibens auf 1009 oder früher verlegt werden. Dies muss dann mit dem Beginn von Symeons Exil oder früher zusammenfallen. Allerdings darf man das Jahr des Eintrittes des Stethatos ins Kloster nicht unbedingt mit dem Jahr seiner Bekanntschaft mit Symeon gleichsetzen: Man könnte vermuten, dass Stethatos erst später, nach seinem Eintritt, Symeon kennenlernte, also um 1010 oder später; ich halte diese Annahme für sehr plausibel; dabei muss man auch nach den Bewegungsgründen für seine Entscheidung zur Tonsur untersuchen und wie es ihm gelang, von Symeon zu erfahren.

<sup>591</sup> Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCCXVIII: „Es ist mithin sehr wahrscheinlich, daß nur die Hymnen, die nach dem Jahre 1014 entstanden, von Niketas abgeschrieben wurden, ohne daß wir freilich genauer feststellen können, welche dies sind.“

<sup>592</sup> A. a. O., S. CCCXVII.

<sup>593</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 95, 8–11.



die in seiner Zelle gelagert waren, nach seiner Exilierung beschlagnahmt wurden<sup>594</sup>; dies habe auf Wunsch des Stephanos Synkellos stattgefunden, der den Patriarchen dazu überzeugt habe, die Beschlagnahme zu befehlen<sup>595</sup>. Es ist nicht notwendig, dass unter diesen Büchern auch Symeons eigene Werke mitgezählt werden müssen. Ich denke allerdings, dass die Kombination der zwei Berichte die Unmöglichkeit der Vermutung zeigt, dass Symeon nach 1009 seine eigenen Werke in seinem Besitz hatte.

Dies würde die Annahme erlauben, dass Symeon mit einem Sammler seiner Werke kooperierte, höchstwahrscheinlich nach 1009, aber auch schon vorher<sup>596</sup>. Dann würde die Frage leichter erklärt werden, wieso Leute vorkommen, die vor 1014 die Bücher und nicht nur die Entwürfe Symeons erhielten und danach weiter besaßen<sup>597</sup>. Mir scheint die Annahme plausibel, dass Symeon nach seiner Verurteilung zum Exil im Jahre 1009 den anonymen Sammler mit der Beschützung seiner Werke beauftragte. Dies erklärt das Wort „φυλαττομένων“<sup>598</sup>, mit der Stethatos die Bewahrung der Werke durch den Sammler beschreibt. Auch die Bemerkung, dass Stethatos ein Buch Symeons, das verkauft wurde, den anderen hinzufügte<sup>599</sup>, zeigt, dass die Bücher Symeons, zumindest einige von ihnen, im Besitz anderer Personen und nicht von Stethatos waren. Dies beweist auch, dass die Phrase „πάντων δηλαδὴ τῶν συγγραμμάτων“<sup>600</sup> nicht bedeutet,

<sup>594</sup> A. a. O., 97, 19–20: „οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ σὺν αὐτοῖς καὶ τὴν ἅπασαν δημεῦσαι τὴν ἐνοῦσαν αὐτῷ εὐπορίαν, βιβλῶν λέγω“; 98, 15: „δημεῖται τὰς ἀποκειμένας ἐν αὐτῇ [der Zelle] βίβλους“.

<sup>595</sup> A. a. O., 97.

<sup>596</sup> Dann würden seine Schriften nicht nur zu ihrem Schutz, sondern auch zur Vervielfältigung in Umlauf gebracht. Ich halte allerdings die erste Ansicht für plausibler. Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCXICIX, und Anm. 80, schließt eine Edition der *Hymnen*, der *ethischen* und *theologischen Reden* aber nicht der *Katechesen* vor der Edition des Stethatos aus. Siehe auch A. a. O., S. CCC, wo mit Ausnahme der *Katechesen* eine Ausgabe der Werke Symeons vor der Edition des Stethatos ausgeschlossen wird.

<sup>597</sup> Auch Fanelli, „Problema“, S. 129–133, 137, nimmt eine beschränkte Zirkulation der Werke Symeons zwischen Asketen und im Allgemeinen Anhängern Symeons vor der Edition des Stethatos an.

<sup>598</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 140, 9: „ὥσπερ βασιλικῷ θησαυρῷ φυλαττομένων“. Es muss weiter untersucht werden, was Stethatos A. a. O., 8, unter „δύσκολος“ als Charakterisierung dieses Sammlers meint. Es muss sich um keinen Fehler handeln, denn diese Lesart steht in allen anderen Handschriften, siehe Kutsas (Hrsg.), *Bíos*, 140, 11 und S. 420, textkritischer Apparat dazu. Es wäre sinnvoll zu fragen, ob dort δυσκόλως gestanden hätte, was zum Kontext der Verbannung Symeons und der Beschlagnahme seiner Bücher passen würde. Hausherr, *Vie*, Einleitung, S. XVI, übersetzt das Wort als: „homme atrabilaire“; Hinterberger, „Autor“, S. 262, als „mürrischen Menschen“; Greenfield, *Life*, S. 345, als „difficult“. Vielleicht bedeutet das Adjektiv „δυσκόλου“ gemeint, dass der Sammler den Zugang zu den Werken Symeons nur schwierig erlaubte, siehe Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCC, Anm. 83.

<sup>599</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 140, 10–12: „ὥς καὶ ἐνὸς βιβλίου διαπραθέντος ἀπὸ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ πρὸς ἐμὲ διακομισθῆναι καὶ ἐπισυναφθῆναι τοῖς ὑπολοίποις“.

<sup>600</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 140, 7.

dass der Sammler die *gesammelten* Werke Symeons besaß; es handelt sich um einen un-exakten Bericht.

Stethatos besaß mithin nur ein Teil von Symeons Entwürfen und parallel dazu der Sammler nicht alle Werke. Der Brief Symeons an Stethatos<sup>601</sup> führt zudem nur aus, dass Symeon Stethatos mit dem Abschreiben beauftragte und er Stethatos versprach, ihm seine Werke zu vererben, womit er seine Handschriften und Entwürfe getrennt auf Blättern und in Heften und nicht die Bücher in ihrer endgültigen Form meint<sup>602</sup>. Stethatos sollte sie dann in Büchern klar- und abschreiben, was er tatsächlich im Zeitraum von 1014 (oder früher?) bis 1022 tat<sup>603</sup>.

Kambylis meint, dass Symeon im Brief vorhatte, Stethatos seine eigenen *Handschriften* zur Edition zu vererben und nicht die Kopien, die dieser angefertigt hatte. Kambylis verbindet den hier diskutierten Passus über den anonymen Sammler mit der Versprechung dieses Briefes und nicht mit dem Exil Symeons; der Sammler würde dann die Versprechung Symeons erfüllen, indem er die Entwürfe Symeons Stethatos übergeben würde; der Sammler habe mithin nur die Manuskripte aus der Hand Symeons, die noch nicht ediert wurden, in Besitz gehabt.<sup>604</sup> Kambylis meint, dass sonst dieser Passus mit der Tatsache nicht harmonisierbar ist, dass „es von den Katechesen schon zu Lebzeiten Symeons Ausgaben gegeben hat.“<sup>605</sup> Stethatos hätte nämlich kein Problem, ein Exemplar der *Hymnen* zu finden, wenn nämlich auch der anonyme Sammler edierte Bücher und nicht einfach Handschriften zur Edition hatte; dies würde voraussetzen, dass die *Hymnen* im Besitz auch anderer Personen waren, da sie schon als Bücher ediert worden seien und mithin frei und öffentlich gekauft werden könnten. Ich denke allerdings, dass der Passus über die 13 Jahre zwar auch mit der Versprechung verbunden werden könnte, aber eher der Problematik des Exils angehört. Dass es sich

<sup>601</sup> A. a. O., 132.

<sup>602</sup> A. a. O., 132, 14–15: „ἐγὼ γὰρ διὰ τοῦτό σε καὶ παρακαλῶ ἐν τετραδίοις μεταγράψαι αὐτά, ἵνα τὰ σχέδη πάντα σοι καταλείψω“. Siehe dazu Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCC; Hinterberger, „Autor“, S. 261.

<sup>603</sup> Siehe dazu Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCCXVI.

<sup>604</sup> Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCC und Anm. 83. Dabei nimmt Kambylis an, dass Stethatos die Handschriften 13 Jahre nach dem Tod Symeons erhielt. Die 13 Jahre wären nicht nur die Dauer des Besitzes der Manuskripte durch den Sammler, sondern der exakte Zeitpunkt, nach dem die 13 Jahre gerechnet werden, wäre auch das Todesjahr Symeons. Der Text ist allerdings deutlich: Er führt die Dauer des Besitzes und nichts über den Zeitpunkt des Beginns des Besitzes an: *Vita Symeonis* (Hausherr), 140, 7–10: „πάντων δηλαδὴ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ ἐλθόντων εἰς τὰς ἐμὰς χεῖρας ὑπ’ ἄλλου δυσκόλου κεκρατημένων καὶ ὥσπερ βασιλικῷ θησαυρῷ φυλαττομένων ἐπὶ χρόνοις τρισκαίδεκα“. Hausherr, *Vie*, Einleitung, S. XVI, deutet den Passus klar im Sinn der Dauer des Besitzes: „et finit par les recevoir tous, après qu’ils ont été gardés jalousement par un homme atrabilaire, pendant treize années.“ Auch Hinterberger, „Autor“, S. 262, übersetzt durch „von diesem über 13 Jahre hin [...] gehütet wurden“; Greenfield, *Life*, S. 345 versteht den Passus ebenfalls als die Dauer des Besitzes betreffend: „for thirteen years“.

<sup>605</sup> Kambylis, *Hymnen*, Einleitung, S. CCC, Anm. 83.

um Handschriften und nicht um Bücher handelte, wäre freilich ebenso plausibel. Im ersten Fall könnte allerdings die Beschützung der Schriften Symeons durch den anonymen Sammler viel früher datiert werden<sup>606</sup>.

Anhand dieser Gedanken muss man den Beginn der Sammlung der Werke Symeons nicht unbedingt auf 1022 datieren, wie bisher angenommen wird. Es gibt im Gegenteil starke Indizien, dass der Sammler sie oder einige von ihnen seit 1009 besaß. Dann könnte allerdings auch die Entstehung der Edition der *Hymnen* schon um 1022 datiert werden. Dies würde die Edition dem Todesjahr Symeons und somit der Auseinandersetzung um seine Heiligkeit näher bringen, wenn die Annahme gilt, dass die *Hymnen* durch Stethatos zur Verteidigung seiner Heiligkeit veröffentlicht wurden<sup>607</sup>. Dies würde vor allem die Argumentation in der Schrift *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* klarer erläutern. Dann hätte auch Stethatos den Brief Symeons nicht 1019, sondern 1006 erhalten<sup>608</sup>.

Ich wende mich nun einem weiteren grundlegenden Datum zu, das zur Datierung des Lebens des Stethatos berücksichtigt wird, der Selbstreferenz über sein Alter beim Empfang des Briefes. Ich denke, dass dies nicht unbedingt das Alter von 19 Jahren bedeuten muss, wie angenommen wird. Stethatos schreibt auch, dass er 14 Jahre alt war, als er ins Kloster eintrat<sup>609</sup>. Die beiden Daten sind miteinander nicht inkompatibel, selbst wenn er den Brief erst nach dem Eintritt ins Kloster erhalten hätte, denn dies konnte wegen der Selbstreferenz des Stethatos über seine begrenzte kognitive Fähigkeit nicht viel später stattgefunden haben: Er konnte nämlich nicht 19 sein und trotzdem einen tieferen Sinn nicht verstehen können. Die Selbstreferenz des Stethatos auf seine Jugend und parallel seine damals begrenzte kognitive Entwicklung<sup>610</sup> erlauben es nicht, ein Alter um 19 anzunehmen.

---

<sup>606</sup> Zur den Angaben der *Vita Symeonis* über die Ausgabe der *Hymnen* durch Stethatos siehe *a. O.*, S. CCXCIX–CCCI.

<sup>607</sup> Fanelli, „Problema“, S. 125, nimmt dieses Ziel für das Vorwort *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* des Stethatos an.

<sup>608</sup>  $1009 + 13 = 1022$ ;  $1022 - 16 = 1006$ .

<sup>609</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 135, 23–24. Zur Pubertät und Altersgrenze der Tonsur siehe Caseau, „Young“, S. 25–27; Talbot, „Adolescent“, S. 85–87, 97.

<sup>610</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 133, 1–3: „ἐπεὶ ἔτι νέος ὢν ἐγὼ καὶ ἀτελής τὸν λόγον τῆς γνώσεως ἄρτι τὸν ἱουλον ἐπανθοῦντα ἐπιφερόμενος, τὴν δύναμιν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ γνῶναι μὴ δυνηθείς“. Man könnte hier freilich weitere Gedanken äußern, denn Stethatos verwendet seine Terminologie der θεωρία, „τὴν δύναμιν τῶν ῥημάτων“, die einen tieferen Sinn hinter dem Buchstaben als ihrem intendierten Objekt voraussetzt, siehe zu diesem Terminus im Abschnitt 2. 6. 1. 1. Man könnte annehmen, dass Stethatos dabei dem Brief Symeons einen rätselhaften Charakter zuschreibt, der nur durch die Konzeption der θεωρία verstanden werden kann. Spielt vielleicht Stethatos parallel auf eine hermeneutische Ausbildung an, die er nach seinem Eintritt ins Studioskloster erhielt, die bei der Schule in Studioskloster als eine Ausbildung der Kandidaten für die Tonsur zumindest als eine Tradition überliefert wird? Siehe mehr zu dieser Ausbildung in 4. 2. 2. 3.

Stethatos führt allerdings dabei auch an, dass der Wuchs des Flaumes in seinem Gesicht gerade begonnen habe. Dieses Phänomen verbindet sich nach der Meinung einiger Forscher in der byzantinischen Literatur mit einem höheren Alter als 14 Jahre: A.-M. Talbot stellte fest, dass die Erlaubnis zum Eintritt ins Kloster in Byzanz sich mit dem Beginn des Wuchses des Bartes für die Männer verbindet<sup>611</sup>. Diese Erscheinung war das bestimmende Merkmal der männlichen Pubertät<sup>612</sup>. Dies habe in Byzanz allerdings später stattgefunden, nämlich mindestens mit 18 Jahren, wie dies in hagiographischen Quellen vorkommt; anhand des allgemeinen Verbotes zum Eintritt ins Kloster vor dem 20. Jahr<sup>613</sup> schließt Talbot, dass der Flaum am Gesicht im Allgemeinen mit 20 begann<sup>614</sup>. Dadurch könnte die Annahme bestätigt werden, dass Stethatos den Brief mit 19 erhielt. Talbot schließt zudem, dass die allgemeine untere Altersgrenze in Byzanz 18 war, um Novize zu werden<sup>615</sup>. Sie thematisiert allerdings die Selbstreferenzen des Stethatos nicht, obwohl sie in ihrer Studie mehrmals auf die *Vita Symeonis* verweist<sup>616</sup>.

Ich meine jedoch, dass dies im Fall des Stethatos nicht gelten kann, denn Stethatos führt sein Alter beim Eintritt ins Kloster und parallel seine begrenzte kognitive Fähigkeit explizit an, die mit 18 bzw. 20 kaum vorstellbar ist. Man darf seine Erwähnung des Haarwuchses m. E. nicht mit den Feststellungen von Talbot über den Zeitpunkt dieser körperlichen Entwicklung verbinden. Ich nehme an, dass Stethatos hier die Periodisierung des menschlichen Alters von Hippokrates als Vorbild nahm, deren

<sup>611</sup> „Adolescent“, S. 83–85. Sie thematisiert Klosterordnungen und Heiligenviten.

<sup>612</sup> Zur Pubertät in Byzanz siehe Papadopulu, „Γραμματεία“, S. 139–140, 142; Ariantzi, „Untersuchungen“; Davies, *Womb*, S. 91–131; Galatariotou, „Adolescent“, wo auch anthropologische und psychologische Studien berücksichtigt werden. Siehe auch den übrigen Band Ariantzi, *Age*.

<sup>613</sup> Talbot, „Adolescent“, S. 83–84.

<sup>614</sup> A. a. O., S. 85–87, 97. Talbot bedient sich dabei hagiographischer Quellen. Es gibt auch Belege für das fünfzehnte oder siebzehnte Jahr, sie gelten allerdings als nicht exakt. Zum Erscheinen des ersten Bartes als distinktives Merkmal des Alters von 14 bis 21 in den byzantinischen Quellen des elften Jahrhunderts siehe auch Papadopulu, „Γραμματεία“, S. 136–137; Davies, *Womb*, S. 100–102, dort auch Bezugnahme auf Passus des Psellos. Zu den Grenzen der Pubertät in Byzanz siehe Ariantzi, „Untersuchungen“, S. 9–14; Davies, *Womb*, 94–105 (12–25); Caseau, „Young“, dort auch ältere Literatur (Maximum 25, Minimum 15, anhand vor allem des römisch-byzantinischen Rechtes mit Referenzpunkt Entscheidungs- und Schuldfähigkeit bei Immobilienverwaltung, Tonsur, Heirat). Ariantzi, *Kindheit*, S. 35–36, nimmt für die byzantinische Pubertät eine Dauer vom 14. bis zum 21. Jahr an; dort wird auch das Element der Erscheinung des Bartes (ἵουλος) erwähnt; sie führt, *ebd.*, allerdings als wesentliche Merkmale dieses Alters auch die Fähigkeit der Kinder an, Entscheidungen „bezüglich ihrer Heirat, der weiteren Ausbildung, der Berufsbildung und dgl.“ zu treffen. Ariantzi stützt sich vor allem auf hagiographische Quellen. Siehe mehr dazu im Folgenden. Zu ähnlichen Anführungen siehe auch Galatariotou, „Adolescent“, S. 210–211.

<sup>615</sup> Talbot, „Adolescent“, S. 86. Es gibt auch Ausnahmen, wo die Tonsur sogar mit 6 stattfand, siehe a. a. O., S. 85–86 und S. 97. Siehe auch die Anführungen von Caseau, „Young“, S. 25–27.

<sup>616</sup> Siehe Talbot, „Adolescent“, S. 84, 87–90, 92, 94.

Verwendung in Byzanz üblich war, wo der Haarwuchs schon mit dem Beginn und nicht dem Ende der Pubertät verbunden wird; der Beginn falle laut Hippokrates mit dem Alter von 14 Jahren zusammen<sup>617</sup>. Ioannes Damaskenos zitiert die entsprechenden Passus des Pythagoras<sup>618</sup>, was die Vermutung erlaubt, dass Stethatos die Periodisierung aus ihm schöpft, zumal er Ioannes systematisch zitiert oder aus ihm Gedanken schöpft.

Dass die Bezugnahme des Stethatos auf seinen Haarwuchs den Feststellungen von Talbot widerspricht, kann auch durch folgende Gedanken untermauert werden: Laut D. Ariantzi gliedert sich die Pubertät nach der byzantinischen Auffassung in die drei Phasen Frühadoleszenz, Adoleszenz und Spätadoleszenz. In den hagiographischen Quellen entspricht diese dreistufige Entwicklung einer ebenfalls dreistufigen Entwicklung des Bartwuchses an verschiedenen Stellen: In der ersten Phase erscheint der Bart auf den Wangen, in der zweiten kommt der Schnurbart und in der dritten der Kinnbart dazu<sup>619</sup>. Es ist deutlich, dass sich Stethatos auf die erste Phase und mithin auf den Beginn der Pubertät bezieht, wenn er schreibt, dass der Flaum gerade („ἄρτι“) auf seinem Gesicht zu wachsen begann. Ariantzi meint auch, dass die Erscheinung des ersten Bartes:

„einen neuen Lebensabschnitt kennzeichnete, welcher mit familiären, rechtlichen, sozialen und ökonomischen Folgen verbunden war [...] Der Wangenbart als Merkmal der Frühadoleszenz gibt also Anlass zu sozialem Handeln im Familienverband und ermöglicht dem Jugendlichen die Loslösung von den Eltern, entweder durch die Gründung einer eigenen Familie [...] oder [...] durch den Entschluss zum Klostereintritt.“<sup>620</sup>

Ariantzi stellte schon beim Beginn der Pubertät eine Entwicklung der kognitiven und emotionalen Fähigkeiten fest, was auch die Jugendlichen zur Beschlussfassung befähigte<sup>621</sup>, allerdings:

„sei die Zunahme an Tugend, Einsicht und geistiger Reife vom fortschreitenden Alter abhängig. Vorzeitig könnte jemand nicht die vollkommene Reife bzw. Vernunft oder einen festen Charakter aufweisen; diese Eigenschaften seien erst mit dem Erreichen der Volljährigkeit (*teleotera helikia*) gegeben.“<sup>622</sup>

Diese Beschreibung ähnelt sehr der Selbstreferenz des Stethatos auf seinen mangelhaften kognitiven Zustand. Ariantzi thematisierte insbesondere die Erlaubnis zum Eintritt ins Kloster als ein Thema, das eine höhere Reife verlangt. Sie meint, dass diese Erlaubnis die Annahme voraussetzt, dass der Novize als besonders reif dafür betrachtet wird. Sie stellt fest, dass, obwohl in der Pubertät Entscheidungen getroffen werden können, dies den Eintritt ins Kloster nicht betrifft. Sie schließt, dass in den Quellen empfohlen wird, diese Entscheidung während der Adoleszenz zu vermeiden<sup>623</sup>, was mit den

<sup>617</sup> *De hebdomadibus*, 5. Siehe dazu Ariantzi, „Untersuchungen“, S. 10.

<sup>618</sup> *Sacra parallela*, H. 8, PG 95, 1108D–1109A.

<sup>619</sup> Ariantzi, „Untersuchungen“, S. 9, 14–15.

<sup>620</sup> A. a. O., S. 16–17. Zum Eintritt ins Kloster siehe im Folgenden.

<sup>621</sup> A. a. O., S. 23, 26–27.

<sup>622</sup> A. a. O., S. 23.

<sup>623</sup> A. a. O., S. 27–28.

angeführten Thesen Talbots, die zudem das Alter von 20 als Grenze zum Eintritt ins Kloster darstellt, fast übereinstimmt<sup>624</sup>. Dies widerspricht jedoch den psychologischen Selbstreferenzen des Stethatos, wenn man das Alter von 19 Jahren für den Empfang des Briefes annimmt. Deshalb denke ich, dass die Referenz auf seinen Haarwuchs mit dem mangelhaften kognitiven Rahmen anhand des hippokratischen Schemas und der ersten Stufe bei der Dreiteilung der Pubertät und nicht mit der Annahme eines reifen psychologischen Zustandes eines Zwanzigjährigen betrachtet werden muss. Stethatos schreibt allerdings explizit, dass er mit 14 ins Kloster eingetreten sei. Wie kann dies erklärt werden, wenn man dies mit den Feststellungen von Ariantzi und Talbot vergleicht? Wie angeführt, stellte auch Talbot viele Ausnahmen beim Alter des Eintrittes ins Kloster fest. Talbot führt Beispiele an, wo ein Junge zum Mönchtum entschlossen war, darauf allerdings eine Zeit lang warten und dafür geprüft werden sollte<sup>625</sup>. Dies schließt mithin eine ausreichende Reife eines minderjährigen Kandidaten nicht absolut aus, wobei diese allerdings bestätigt werden soll. Man muss auch berücksichtigen, dass die Kanonistik ein Alter von 14 Jahren nicht als Hindernis betrachtet<sup>626</sup>.

Die Entscheidung des Stethatos, Mönch zu werden, muss vor dem Hintergrund der Feststellungen von Ariantzi und Talbot als wichtiger als seine Fähigkeit zum Verständnis von Symeons Brief betrachtet werden. Stethatos macht trotzdem keine ähnliche Selbstreferenz auf kognitive Mängel bei dieser Entscheidung. Handelt es sich hier um einen Widerspruch? Könnte man annehmen, dass sein Eintritt ins Kloster unter Zwang stattfand? Diese Ansicht scheint mir unplausibel, da Stethatos seine Entscheidung als bewusst darstellt mit dem Ziel, den höheren Studien und den Versuchungen der Welt zu entsagen<sup>627</sup>. Stethatos meint wahrscheinlich, dass das Verständnis der Worte im Brief Symeons eine höhere Reife als die Entscheidung zum Eintritt ins Kloster verlangt.

Ich würde die Referenz des Stethatos auf seinen kognitiven Mangel beim Verständnis von Symeons Brief mithin mit den Feststellungen von Ariantzi über die unzulängliche geistige Reife zur höheren Einsicht in der Pubertät verknüpfen. Die Selbstreferenz des Stethatos auf seine begrenzte kognitive Fähigkeit ist mithin auf jeden Fall für die präzisere Datierung der Bezugnahme auf seinen Haarwuchs und somit sein Alter beim Erhalt des Briefes ausschlaggebend. Auch die Einzelheit der Referenz auf den *Beginn*

<sup>624</sup> Siehe auch Talbot, „Adolescent“, S. 87–88; *a. a. O.*, S. 84–85, führt sie auch die Gefahr der Homosexualität, des ungezogenen Verhaltens und des Betruges an, wenn ein Mädchen in Verkleidung eines Jungen ins Kloster eintritt.

<sup>625</sup> *A. a. O.*, S. 87–88, dort auch der Fall Symeons des Neuen Theologen.

<sup>626</sup> Siehe die angeführte Literatur zum Alter des Eintrittes ins Kloster.

<sup>627</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 135, 22–25: „οὐ γὰρ ἔφθασα τῇ θύραθεν γνώσει καταπυκνωθῆναι καλῶς καὶ στομωθῆναι τοῖς λόγοις νέος καὶ τεσσαρεσκαίδεκάτης τὴν ἡλικίαν τῷ βίῳ καὶ τοῖς θορύβοις ἀποταξάμενος“. Allerdings befürwortet Stethatos die Ablehnung Symeons des Neuen Theologen beim Eintritt ins Kloster mit 14, siehe *Vita Symeonis* (Hausherr), 4, 8–12. Siehe dazu Panagiotopulu, „Μαθητεία“, S. 62; Ariantzi, „Untersuchungen“, S. 27; Talbot, „Adolescent“, S. 87–88.

des Haarwuchses spielt eine wichtige Rolle, wenn die angeführte Gliederung der Pubertät von Ariantzi gültig ist.

Man könnte freilich auch einfach einen Versuch des Stethatos annehmen, seine erneute Beschäftigung mit Symeon nach einem langen Zeitraum von 16 Jahren ohne Bezugnahme auf ihn zu legitimieren. Lauritzen nahm sogar eine Trennung zwischen Stethatos und Symeon in diesem Zeitraum an<sup>628</sup>. Man könnte nämlich vermuten, dass sich Stethatos bemühte, seine ehemalige Feindlichkeit gegen Symeon zu verbergen. Ich denke allerdings, dass diese Ansicht nicht leicht zu akzeptieren ist, zumal Stethatos auf sein Exil als Grund seiner Nachlässigkeit verweist<sup>629</sup>, was ein objektives Hindernis zur Behandlung der Werke Symeons darstellt und somit die Historizität seiner Referenz auf seine kognitiven Mängel dadurch nicht bezweifelt werden kann.

Ich würde deshalb ein früheres Alter vorschlagen, nämlich von 15 oder höchstens 16 Jahren, also kurz nach dem Eintritt des Stethatos ins Kloster<sup>630</sup>. Dann wäre Stethatos um 1005 15 Jahre alt gewesen, was sein Geburtsdatum auf etwa 990 verschieben würde. Dadurch würde die Berufung des sechzigjährigen Stethatos auf sein Alter im Jahr 1050 völlig plausibel, ebenso wie seine Amtszeit als Abt im Zeitraum nach 1066 bis 1075 und die wiederholte Berufung auf sein Alter, womit man sein Todesjahr um 1075 oder spätestens 1080 annehmen muss. Das Jahr 1050 passt vor allem genauer, wie angeführt, zur Karriere des Niketas Synkellos, der 1052 als πρωτοσύγκελλος, in der Korrespondenz mit Stethatos dagegen als σύγκελλος vorkommt. Dies betrifft auch meine Feststellung, dass er als σύγκελλος nach 1070 kaum vorstellbar ist, wodurch das Jahr 1080 ausgeschlossen ist und zugleich die Datierung der Trilogie früher angenommen werden muss<sup>631</sup>. Auch die Bezeichnung des Alexios als φιλόσοφος, die in der Trilogie auftaucht, würde dieser Datierung besser passen<sup>632</sup>.

Anhand der Daten aus der Amtszeit der Niketas Synkellos und der Datierung des Lebens des Stethatos in Kombination mit dem Kolophon der georgischen Übersetzung muss demnach die Datierung der ersten Fassung der Trilogie oder ihrer anfänglichen kürzeren Form ohne die Schrift *Über die Hierarchie* ins Jahr 1080 ausgeschlossen werden. Entweder muss man die Jahre um 1070, oder wenn die Daten des Kolophons mitberücksichtigt werden können das Jahr 1050, nicht 1080 annehmen. Dabei wird eine neue Chronologie des Lebens des Stethatos vorausgesetzt, was allerdings nicht absolut

---

<sup>628</sup> Lauritzen, „Areopagitica“, S. 202, 204, 206.

<sup>629</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 133, 9–14.

<sup>630</sup> Ein weiterer Hinweis dazu kann sein, dass Stethatos in beiden Fällen, beim Eintritt ins Kloster und beim Erhalt des Briefes, dasselbe Adjektiv verwendet, um sein Alter zu bezeichnen, nämlich νέος, siehe die Texte oben. Nach Ariantzi, „Untersuchungen“, S. 30, wird dieses Adjektiv zur Bezeichnung der Jugendlichen verwendet.

<sup>631</sup> Siehe in *Die Amtszeit des Niketas Synkellos und die Korrespondenz mit Stethatos* im Abschnitt 4. 2. 2. 1.

<sup>632</sup> Siehe dazu oben, *Die These von Kasradzé-Girod* im Abschnitt 4. 2. 2. 1.

notwendig ist<sup>633</sup>.

Ich schlage vor, dass das Jahr 1050 die erste Abfassung der Trilogie und nicht nur die zwei Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies* mit ihrer Korrespondenz betrifft<sup>634</sup>. Ich denke außerdem, dass die zwei Werke kurz davor entstanden sind und Stethatos bei ihrer Verfassung auf die Anfertigung der Trilogie abzielte<sup>635</sup>. Das Werk *Über die Hierarchie* war schon entstanden und ich finde keinen wichtigen Grund dagegen, dass es auch mit einbezogen wurde. Die georgische Übersetzung muss nach der Mitte und eher am Ende des elften Jahrhunderts stattgefunden haben<sup>636</sup>. Dies erlaubt die Vermutung, dass Arsen die komplette Trilogie vor sich hatte. Es handelt sich dabei wahrscheinlich um eine Auswahl: Vielleicht wurde die Schrift *Über die Hierarchie* wegen der enormen Reaktionen, die sie in der Gelehrtenwelt auslöste, nicht mit einbezogen. Auch die Thesen über den wahren Bischof könnten seitens der Kirche sehr leicht missverstanden werden. Die Tatsache, dass die georgische Übersetzung einen

<sup>633</sup> Papadopulu, „Γραμματεία“, S. 133–134, sieht im Terminus γήρας, den Stethatos für sich verwendet, ein Alter über 63 Jahre; das betrifft den letzten Teil der Einteilung des Lebens in sieben Perioden durch Hippokrates, wo für den vorherigen, also die Jahre von 49 bis 63, der Terminus πρεσβύτης verwendet und durch die profane Literatur des elften Jahrhunderts, etwa Psellos, übernommen wurde. Wenn die bisher anerkannte Datierung des Lebens des Stethatos zutrifft, würde dann dies vor allem die Referenz des Stethatos in seinem *Glaubensbekenntnis* betreffen. Papadopulu hebt allerdings *a. a. O.*, S. 148–155, hervor, dass der Terminus γήρας, obwohl er sich auf das Alter kurz vor dem Tod bezieht, auch einen Fünfzigjährigen bezeichnen kann und auch ein Vierzigjähriger als am Anfang des Alters betrachtet werden könnte, was die Selbstreferenz des Stethatos in seiner Trilogie rechtfertigen würde, selbst wenn Stethatos damals erst 50 Jahre alt war. Sie stellt auch *a. a. O.*, S. 156–157, 170–172, 197, eine allmähliche Entmythologisierung des Alters in der profanen Literatur dieser Periode, etwa bei Psellos, fest, wo im Vergleich zur Spätantike und zur mittelbyzantinischen Zeit bis zum zehnten Jahrhundert über die Schwäche und ihre tatsächliche Probleme freier geredet worden sei, was m. E. die wiederholte Bezugnahme des Stethatos auf seinen Zustand mit negativen Konnotationen erläutern könnte. Für ähnliche Betrachtungen bezüglich des Alters für die Heiligen anhand hagiographischer Quellen der mittelbyzantinischen Periode siehe auch Kiusopulu, *Χρόνος*, S. 121–125, wo auch das Alter mit dem Jahr 50 verbunden wird, siehe dort die ältere Literatur; sie führt auch an, dass in den hagiographischen Quellen die Berufung auf das Alter durch den Heiligen als Zustand der allgemeinen Unfähigkeit üblich ist. Zu byzantinischen Quellen über das Alter mit 50 Jahren siehe auch Davies, *Womb*, S. 181–182, 184; Galatariotou, „Adolescence“, S. 210.

<sup>634</sup> Lauritzen, „Paradise“, S. 147, schlägt, wie oben in *Zur Datierung der Trilogie* angeführt, für die Schrift *Über das Paradies* das Datum ante 1054 vor, denn er betrachtet sie als eine der Quellen der *Or. min.* 36 des Psellos, die 1054 datiert wird.

<sup>635</sup> Dies ist auch die Meinung von Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 19–21, der allerdings auch die Schrift *Über die Hierarchie* einem anfänglichen Vorhaben des Stethatos zur Anfertigung einer Trilogie zur Widerlegung der Meinungen von Psellos und Italos zuschreibt, was nicht zutreffen kann. Die Schrift wurde, wie gezeigt, viel früher verfasst.

<sup>636</sup> Ostrovsky-Raphava, „Epistles“, S. 105: „Arsen began his work on the *Dogmatikon* at the end of the eleventh century, during Niketas’s life, and finished it at the beginning of the twelfth century, before the 1120s.“



dem Archetypus näheren Text überliefert, steht meiner Hypothese nicht entgegen. Es kann nur darum gehen, dass sie einen älteren Text überliefert, aber die *Trilogie* als Vorlage hatte. Vielleicht gehören dann die Schriften, die Kasradzé-Girod anführt und die beweisen könnten, dass die Vorlage Arsens nur die zwei Schriften enthielt<sup>637</sup>, nicht zur ursprünglichen Schrift, sondern sind eine Anpassung an die Auswahl des Übersetzers.

Wenn das Jahr 1080 des Kolophons letztlich als richtig bestätigt werden kann, dann spiegelt es eine zweite Fassung entweder der *Trilogie* oder der zwei Abhandlungen wider, denn Niketas konnte 1080 als Synkellos nicht amtieren. Ich würde allerdings die Vermutung einer zweiten Fassung der zwei Schriften für unplausibel halten, zumal, wie angeführt, die *Trilogie* schon entstanden sein muss und Stethatos selbst die *Trilogie* neu edierte.

Alle diese Fälle beweisen *chronologisch* die direkte Parallelität der Korrespondenz zwischen Stethatos und Gregorios mit der Hermeneutik und der Lehrtätigkeit des Psellos. Im Fall des Jahres 1050 würde es sich um ihren Kern handeln, kann aber auch das Wirken des Psellos um 1070 betreffen, zumal die Fortsetzung seiner Lehrtätigkeit auch bis zur Hälfte dieses Jahrzehntes angenommen wird, wie ich zeigen werde. Gregorios muss demnach eher dem Einflussbereich des Psellos und nicht des Italos angehören, und Stethatos muss vor dem Hintergrund seiner Argumentation auf jeden Fall die Hermeneutik des Psellos, aber auch anderer Gelehrten wie Ioannes Sikeliotes im Auge haben. Im Folgenden werde ich die Datierung des Psellos und des Stethatos deutlicher parallelisieren und auch ihren *inhaltlichen* Zusammenhang thematisieren, wo Abweichungen festgestellt werden, wie dies durch den Vergleich der anderen Werke des Stethatos mit der Hermeneutik des Psellos nachgewiesen wurde.

#### Chronologische Beziehung zu Psellos

Die Datierung um 1050 bringt die Hermeneutik des Stethatos in seiner Korrespondenz mit Gregorios in direkte chronologische Beziehung zur hermeneutischen Lehrtätigkeit des Psellos und seine Hermeneutik. Ich möchte nun auch den Fall thematisieren, dass die *Trilogie* um 1070 angefertigt wurde, und diese Vermutung ebenfalls chronologisch mit Psellos verbinden.

Kaldellis datiert die Vorlesungen der *Theologica* in den Zeitraum von 1047 bis 1054; sie müssen zwei Jahre gedauert haben<sup>638</sup>. Kaldellis verbindet auch die Liste der Interessen, vor allem die biblischen Allegoresen, die Psellos in *Encomium in matrem*<sup>639</sup> anführt, mit den *Theologica*. Indem er das *Encomium in matrem* auf 1054 nach der Tonsur des Psellos, aber vor sein Selbstexil datiert, betrachtet Kaldellis dies als Nachweis, dass die *Theologica* in die Zeit direkt vor dem *Encomium in matrem* zu

---

<sup>637</sup> Siehe im vorigen Abschnitt und *Bemerkungen zu den Thesen von Ostrovsky-Raphava* 4. 2. 2. 1.

<sup>638</sup> Kaldellis, „Date“, S. 150. Zu den *Allegorica*, die in ungefähr denselben Zeitraum datiert werden, siehe Cesaretti, *Allegoristi*, S. 45–46.

<sup>639</sup> *Encomium in matrem*, 29, 1825–1864.

datieren sind, und vermutet, dass sie in 1054 als ein Corpus von Schriften schon verbreitet und sehr bekannt wurden<sup>640</sup>. Dies untermauert meine These, dass auch dann, wenn die Trilogie nicht auf 1050, sondern auf 1070 zu datieren ist, man doch mit Sicherheit vermuten kann, dass ihr Widerhall in der Korrespondenz des Stethatos mit Gregorios vorkommt.

Psellos wirkte als ὑπατος τῶν φιλοσόφων vielleicht bis 1074<sup>641</sup>. Kaldellis schreibt<sup>642</sup>, dass er den Titel auch unter Theodora (1056), Romanos IV. (1068–1071) und Michael VII. (1071–1078) trug<sup>643</sup>.

Es ist nicht sicher, ob er in der Eigenschaft des ὑπατος τῶν φιλοσόφων nach dem Exil seine philosophischen und theologischen Vorlesungen zu halten fortsetzte, die, wie angeführt, von Kaldellis an einen früheren Zeitpunkt datiert werden. Kaldellis meint, dass Psellos seine Lehre und sein Wirken nach der Rückkehr aus dem Exil fortsetzte und verweist auf Forschungen, die zeigen, dass Italos das Amt nach 1074 ausübte<sup>644</sup>. Somit wäre die Trilogie, wenn sie um 1070 datierbar ist, im Rahmen der Lehrtätigkeit des Italos kaum vorstellbar. Gregorios muss unter dem direkten Einfluss des Psellos, eventuell als sein Schüler, und nicht des Italos gestanden haben, und man kann zumindest eine Nachwirkung des Psellos auf Gregorios annehmen.

Allerdings verschiebt diese Annahme nicht nur die Hermeneutik der Briefe *An Gregorios*, sondern auch die gesamte Problematik der Trilogie in die Epoche des Psellos. Dies ist vor allem in der Schrift *Über das Paradies* deutlich. Dabei wird die Hermeneutik thematisiert, aber auch weitere Themen wie z. B. die θεωρία als Philosophie, die für Psellos absolute Bedingung für die Annäherung an Gott ist<sup>645</sup>. In der Schrift *Über die Hierarchie* kommt das grundlegende Thema der Stelle der Laien in ihr vor, was ein Kernpunkt bei der Auseinandersetzung auch mit Gregorios ist<sup>646</sup>. Ich habe oben auch auf die Problematik der Eschatologie der Seele verwiesen<sup>647</sup>, die sich auch mit Psellos direkt verbindet.

#### Der Streit mit Gregorios um das Paradies und den Himmel

Der Hintergrund, der die Meinungsverschiedenheit zwischen Stethatos und Gregorios bezüglich der Bedeutung der Konzeption des παράδεισος verursachte, ist nicht absolut deutlich. Man könnte eine Abweichung von der entsprechenden Lehre der Kirchenväter

<sup>640</sup> Kaldellis, „Date“, S. 147–150.

<sup>641</sup> A. a. O., S. 145–146.

<sup>642</sup> A. a. O., S. 146.

<sup>643</sup> Siehe *ebd.* zu Quellen (Scylitzes continuatus, Zonaras).

<sup>644</sup> Kaldellis, „Date“, S. 146. Kaldellis, A. a. O., Anm. 9, betrachtet die Information der *Alexias*, 5. 8. 5 als unwahr, dass Italos seine Amtszeit als ὑπατος τῶν φιλοσόφων nach der Tonsur des Psellos begann. Kaldellis führt verschiedene Daten zum Beginn der Amtszeit des Italos an, die von 1074 bis 1077 reichen, siehe *ebd.* zur älteren diesbezüglichen Literatur.

<sup>645</sup> Siehe *Theorie: Terminologie und Grundlagen* im Abschnitt 4. 2. 1. 2, *Rationalität der Methode* im Abschnitt 4. 1. 2. 4 und im folgenden Abschnitt.

<sup>646</sup> Siehe 4. 2. 3. 1.

<sup>647</sup> Siehe *Zur Datierung der Trilogie* in 4. 2. 2. 1.

annehmen, welche die Reaktion der Gelehrten verursachte. Wenger<sup>648</sup> sieht die These des Stethatos als den Lehren des Pseudo-Athanasios, Anastasios Sinaites, Photios und Theophylaktos von Ohrid widersprechend<sup>649</sup>. V. Della Dora hat die Allegorese des Stethatos über das Paradies und die damit zusammenhängende Lehre über die Unbrauchbarkeit des sinnlichen Paradieses thematisiert. Sie betrachtet sie im Rahmen ihrer zusammenfassenden Darstellung der Paradiesvorstellungen und Auslegungen in der Patristik, der byzantinischen theologischen Literatur und der byzantinischen Kunst<sup>650</sup>. Sie meint, dass die byzantinische Konzeption des Paradieses nach dem Ikonoklasmus eine deutliche Wende darstellt, seit der man sich das Paradies als Symbol eines seligen seelischen Zustandes und als eschatologischen Ort für die Heiligen nach dem Tod, also eher spirituell und kaum historisch, physikalisch und geographisch vorstellt<sup>651</sup>. Sie betrachtet die Allegorese des Stethatos innerhalb dieser Entwicklung<sup>652</sup> und insbeson-

---

<sup>648</sup> Wenger, „Ciel“, S. 560–564.

<sup>649</sup> Siehe *a. a. O.*, S. 560, Anm. 1 und S. 561, Anm. 1–3 für die Passus. Siehe auch Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 34, S. 267, Anm. 1. Er bezieht sich sowohl auf die Arbeit Wengers als auch auf den Passus *An Gregorios II* (Darrouzès), 7, 3–5, wo Stethatos explizit sagt, dass es auch andere Anhänger der These des Gregorios gebe. Constat, „State“, S. 101, Anm. 32, betrachtet allerdings die Lehre des Stethatos als mit der des Photios und der patristischen Lehre im Allgemeinen übereinstimmend. Marinis, *Afterlife*, S. 41, sieht die Lehre des Stethatos als mit Pseudo-Athanasios, Photios und Theophylaktos nicht übereinstimmend; er meint allerdings, dass die These des Stethatos nicht vollkommen klar ist, zumal er, obwohl er Eden als Zwischenzustand vollkommen ablehnt, parallel lehrt, dass die Vervollkommnung der Restaurierung in der Zukunft stattfinden wird. Er meint damit den Passus *Über die Seele* (Darrouzès), 72, 6–7. Stethatos erläutere allerdings nicht, worin der Unterschied zwischen beiden Zuständen nach dem Tod und in der Zukunft bestehe. Zur Problematik des Paradieses von Eden und den Himmel siehe auch Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 50. Zu diesem Thema und zu byzantinischen Beschreibungen von Eden, die dem himmlischen Paradies gegenübergestellt werden, siehe auch Bibikov, „Eden“, wo auch Stethatos thematisiert wird.

<sup>650</sup> Della Dora, *Landscape*, S. 97–107. Zur Geschichte der Auslegung des Paradieses von Eden siehe auch Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, Einleitung, S. 49–50; Braga, „Types“. Zur Geschichte der Paradies- und Himmelsvorstellungen siehe auch Vorgrimler, *Geschichte*; zu Stethatos siehe S. 45.

<sup>651</sup> Della Dora, *Landscape*, S. 105: „These representations reflect the progressive shift of attitude from the early Byzantine to the post-iconoclastic period, that is, the understanding of Eden from an ambiguously physical place on earth to a region of the human soul. [...] in post-iconoclastic Byzantium spiritual interest prevailed over geography. [...] in post-iconoclastic Byzantium its identity merged with the spiritual paradise and was associated with the fate of the souls in the afterlife.“ *A. a. O.*, S. 107: „after iconoclasm [...] [das Paradies] was no longer a place of the past, but of the future.“

<sup>652</sup> Auch Maguire, „Paradise“, S. 26 und Anm. 22, spricht von einer ähnlichen Entwicklung der Konzeption des Paradieses nach dem Ikonoklasmus und betrachtet die allegorischen Ideen des Stethatos in diesen Rahmen; dort auch weitere Literatur. Zum Paradies als eschatologischer Ort in Byzanz siehe auch Kontouma, „Paradis“ (zu kurzer Bezugnahme auf Stethatos

dere als Nachfolger der entsprechenden Paradiesauslegung des Ioannes Damaskenos, welche die spirituelle Konzeption zusammen mit der wörtlichen Auslegung darstellt. Sie führt diese Wende auf die Entwicklungen in der Hagiographie des zehnten und elften Jahrhunderts zurück, wo man immer mehr über das Leben und die Reisen an verschiedene eschatologische Orte nach dem Tod der Heiligen erzählt. Sie sieht dies auch als eine Folge wirtschaftlicher und politischer Entwicklungen. Nach dem siebten Jahrhundert, der arabischen Expansion und der Verwüstung der Städte änderten sich die Paradiesvorstellungen: Man betrachtete die Gärten und somit auch das Paradies, das selbst in der biblischen Erzählung als Garten vorkommt, eher als geschlossene Orte außerhalb der Erde, weil die Architektur der Gärten wegen der angeführten Entwicklungen dieser geschlossenen Planung, z. B. durch eine Mauer, folgte<sup>653</sup>.

Aber ich denke, man muss den Entstehungsgrund der Auseinandersetzung um das Paradies und den Himmel in der zeitgenössischen philosophischen Literatur der Zeit des Stethatos suchen.

Ich ziehe dazu die Interpretation der Erzählung des Paulus über seine Entrückung in den Himmel durch Psellos heran<sup>654</sup>, die auch Stethatos bei seiner Argumentation über den Sinn des Wortes Paradies thematisiert. Psellos nimmt dabei in *Theol.* 1. 27 die Allegorese des Terminus, aber auch seine wörtliche Bedeutung an. Er akzeptiert nur einen eigentlichen Himmel in der Erzählung der *Genesis*, aber gleichzeitig auch in der altgriechischen Kosmologie<sup>655</sup>. Die Bibel spreche über zwei andere Himmel nicht im eigentlichen Sinn; der erste sei das Geschöpf des zweiten Tages (στερέωμα), dann komme die Luft (ἀήρ) hinzu, die darunter stehe. Paulus habe durch die zwei „Himmel“ den eigentlichen Himmel erreicht. Dies meine er mit der Konzeption des dritten Himmels<sup>656</sup>.

Psellos führt kurz an, dass im ersten Himmel die Engel seien<sup>657</sup>, was eventuell der Lehre des Stethatos widerspricht. Letzterer lehrt zwar in seiner Schrift *Über die Seele*, dass die Engel im Himmel des ersten Tages der Schöpfung verweilen<sup>658</sup>. Im Brief *An*

---

siehe, S. 475, Anm. 4, 484, Anm. 39); dazu in der mittelbyzantinischen Zeit auch Marinis, *Afterlife*, S. 43–46.

<sup>653</sup> Della Dora, *Landscape*, S. 107–111. Siehe dazu auch Maguire, „Paradise“, S. 31–35.

<sup>654</sup> Nach Rigo, „Diacono“, S. 309–310, ist die Bibelstelle 2. Kor. 12: 4 einer der bekanntesten Schlüsseltexte der christlichen Mystik; er wurde allerdings in der spirituellen byzantinischen Literatur vor dem elften Jahrhundert selten verwendet. Er führt weitere Passus des Stethatos und Symeons des Neuen Theologen an, wo diese Bibelstelle steht. *A. a. O.*, Anm. 47 weitere Literatur zur paulinischen Erzählung über die Entrückung in den Himmel. Siehe dazu auch Wallace, *Paradise*, vor allem das sechste Kapitel zur patristischen Exegese der Erzählung, dort auch ein Abschnitt zu Symeon dem Neuen Theologen, allerdings keine Bezugnahme auf Stethatos.

<sup>655</sup> *Theol.* 1. 27, 87–88. Im textkritischen Apparat kommt kein Verweis auf die antike Literatur vor.

<sup>656</sup> *A. a. O.*, 85–117.

<sup>657</sup> *A. a. O.*, 161–163. Siehe auch *Phil.min.* 1. 42, 48–72.

<sup>658</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), Abschnitte 8, 9.

*Gregorios I*, wo er den Text des Gregorios wiedergibt, sieht es aber so aus, als ob Stethatos lehre, dass die Engel auf den Himmel des zweiten Tages (στερέωμα) beschränkt werden könnten<sup>659</sup>. Vielleicht handelt es sich allerdings um eine falsche Paraphrase, denn Stethatos schreibt dies nicht in seiner Schrift *Über die Seele*<sup>660</sup>. Er verwendet zwar die Termini „περικλείονται“ für die Engel und „περιγραπτοῦ“ für Gott, was eventuell die Reaktion des Gregorios verursachte, aber sie kommen im Rahmen der Konzeption des ersten Himmels vor.

Im Brief *An Gregorios I* scheint das wesentliche Thema die Möglichkeit der örtlichen Beschränkung der Engel zu sein, es wird aber auch die Auslegung des Wortes οὐρανός und θρόνος thematisiert. Vielleicht plädierte Psellos für die Unmöglichkeit der Engel, auf das στερέωμα beschränkt zu werden und schrieb ihr Verweilen nur dem ersten Himmel zu<sup>661</sup>. Ich halte dabei allerdings für wichtig, dass auch Gregorios seine These letztlich anhand einer Interpretation untermauert. Seine Lehre bezüglich der Unmöglichkeit der Engel, beschränkt zu werden, zumindest auf den ersten Himmel, ist eine Wirkung der Interpretation des Wortes θρόνος als nur den Thron Gottes und nicht den Himmel betreffend. Ich würde hier die Hermeneutik und hermeneutische Praxis des Psellos als Hintergrund annehmen, denn solche subtile Auslegungen christlicher Dogmen kommen nur im Rahmen seiner *Theologica* vor.

Es wäre dann sinnvoll zu untersuchen, inwiefern die These des Gregorios weitere philosophische Lehren über Engel impliziert, und ob sie mit der christlichen Lehre überhaupt kompatibel sind. Handelt es sich hier um philosophische Symbolik? Angold<sup>662</sup> betrachtet die Kritik des Gregorios über die Unmöglichkeit der Beschränkung der Engel im στερέωμα, weil sie dann um den Thron Gottes nicht verweilen können würden, als Belanglosigkeit („pettifogging“). Hinter ihr sieht er eine vorsichtige Kritik des Gregorios an der alogischen Basis der Mystik und an den begrenzten Möglichkeiten des

<sup>659</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 6, 2–4: „Εἰ ἐντός, φησί, τοῦ στερεώματος οἱ ἄγγελοι περιγράφονται, πῶς ἔσονται περὶ τὸν θρόνον ἱστάμενα κύκλῳ τὸν δεσποτικὸν τὰ Χερουβίμ“. In *An Gregorios II* (Darrouzès), 9, 3–16, vor allem 14–15, ordnet er die Engel dem dritten Himmel der paulinischen Erzählung (2. Kor. 12: 2–4) unter, wodurch er mit Psellos übereinstimmen kann; er expliziert allerdings dabei nicht, ob der dritte Himmel bei Paulus der erste Himmel des Schöpfungsberichtes ist. Im Brief *An Niketas Synkellos III*, 2, 1, wo Stethatos auf eine ähnliche Frage des Niketas antwortet, und seine These wiederholt, verwendet er den Terminus οὐρανός: „Περὶ δὲ ὅτι ὑπὸ τὸν οὐρανόν εἰσιν αἱ νοεραὶ δυνάμεις“.

<sup>660</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 8, 6–11.

<sup>661</sup> In *Theol.* 1. 32, 118–125, lehnt Psellos allerdings die Lehre der Unbegrenztheit der Engel explizit ab. Zur Beschränkung der Engel bei Stethatos siehe den Abschnitt 2. 3. 2. 2. Es scheint, dass es sich im elften Jahrhundert um eine verbreitete Kontroverse handelt. Ich würde allerdings Niketas Synkellos nicht als mit Stethatos verfeindet betrachten, besonders wenn der gesamte Kontext der Korrespondenz zwischen ihnen berücksichtigt wird, und auch die Hypothese einer Zuflucht des Gregorios bei Niketas Synkellos nicht ausschließen, wobei Letzterer eine Antwort für Ersteren suchte.

<sup>662</sup> Angold, *Church*, S. 29.

Zugangs zur mystischen Gabe. Er betrachtet nämlich seine Kritik im weiteren Rahmen der Auseinandersetzung zwischen Gelehrten und Mystikern<sup>663</sup>.

Vielleicht zielten die Gelehrten außerdem auf die Widerlegung des kanonischen Argumentes des Stethatos über die Einhaltung der Ordnung, die nicht nur die Lehrtätigkeit und die Hermeneutik<sup>664</sup>, sondern auch die Schau der Liturgie durch die Laien<sup>665</sup> betrifft. Stethatos verbindet die Konzeption der Beschränkung der Engel mit der Konzeption der Grenzen, die in seiner Schrift *Über die Grenzen des Lebens* vorkommt<sup>666</sup>; dort lehrt er, dass alle Geschöpfe begrenzt seien; dadurch beweist er in seinem Brief *An Gregorios I*, dass auch die Engel begrenzt seien<sup>667</sup>. Im Werk *Über die Grenzen des Lebens* stellt Stethatos auch das schon dargestellte Thema der Einhaltung der Grenzen der Laien vor<sup>668</sup>, obwohl er es nicht mit der Konzeption der Grenzen der Seienden verbindet, zumindest nicht explizit. In seinem Brief *An Gregorios III* assoziiert Stethatos allerdings explizit die Einhaltung der Grenzen durch die Laien und das kanonische Verbot ihrer Lehrtätigkeit mit der begrenzten Eigenschaft aller Geschöpfe<sup>669</sup>. Wenn nämlich die Eigenschaft alles Seienden, darunter auch die Engel, dass es begrenzt sei, ein Vorbild dafür sei, dass die Laien auch Grenzen hätten, was nicht erschüttert werden dürfe, dann liegt die Vermutung nahe, dass Gregorios durch die Bezweiflung der Begrenztheit der Engel auf die Begrenztheit der Laien abzielte. Es scheint, dass sich Gregorios mehr für die Beschränkung als den Ort der Engel interessierte. Es muss bemerkt werden, dass die Verbindung des Dogmas der Beschreibung der Engel mit der Hierarchie und der Stellung der Laien darin zum ersten Mal in der Geschichte dieses Dogmas vorkommt<sup>670</sup>. Man könnte dann freilich vermuten, dass die Bezweiflung der Grenzen

<sup>663</sup> Siehe auch *a. a. O.*, S. 31.

<sup>664</sup> Siehe 2. 4. 3. 2 und 1. 4. 5. 1.

<sup>665</sup> Siehe *Bibelstellen und Kanonistik* im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>666</sup> Siehe *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), Abschnitte 2, 3, 9, 10.

<sup>667</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 9, vor allem Zeilen 1–3: „Ἐπειδὴ γὰρ τῶν ὄντων οὐδὲν οὐδαμῶς ἀόριστον πλὴν ἐνός, τοῦ ὄντως ὄντος, καθὰ καὶ εἰς τὸν περὶ ὄρων ζωῆς μοι λόγον ἐφιλοσοφῆθη πλατύτερον“.

<sup>668</sup> *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), Abschnitte 33–34.

<sup>669</sup> *An Gregorios III* (Darrouzès), Abschnitte 5–7. Stethatos bezieht sich auf die Begrenztheit der Laien, wie dargestellt, auch in *An Gregorios III* (Darrouzès), Abschnitte 2–3; dabei verbindet Stethatos die Ordnung nicht mit der Begrenztheit der Seienden.

<sup>670</sup> Siehe Peers, *Bodies*, S. 106–113, über die Verwendung des Dogmas der Beschränkung der Engel beim Ikonoklasmus, wo es ein fundamentales Argument für die Ikonodulen wurde; *a. a. O.*, S. 109–110, Anm. 51, führt Peers einen kurzen Überblick der Behandlung der Lehre der Beschränkung der Engel an; dabei wird auch der Fall des Stethatos kurz erwähnt. Zur angelologischen Ikonenlehre des Ioannes Mauropus und Psellos siehe *a. a. O.*, S. 201–204, dort auch ältere Literatur. Könnte man dann sogar eine ikonoklastische Position des Gregorios vermuten? Wäre die Verbindung einer solchen Kritik mit der Tatsache möglich, dass Kerularios, der als Gegner der Gelehrten auftrat, zum ersten Mal auf seinem Siegel die Erzengel abbilden ließ (siehe dazu Angold, „Renewal“, S. 242)?

der Laien durch die Gelehrten auch für die ganze Schrift *Über die Grenzen des Lebens* der Entstehungsgrund ist<sup>671</sup>.

Anschließend thematisiert Psellos in *Theol.* 1. 27 eine Unterscheidung zwischen der ersten Entrückung in den Himmel und der zweiten Entrückung ins Paradies der paulinischen Erzählung<sup>672</sup>. Er habe die Auslegungen untersucht und festgestellt, dass Paulus darin beide Entrückungen gleichzeitig erfahren habe. Im Himmel habe Paulus keine „ἄρρητα ῥήματα“ gehört, wie es im Paradies geschah. Der Ausleger, den Psellos nicht nennt, habe nicht erklärt, wieso Paulus zunächst in den Himmel und dann ins Paradies entrückt worden sei und warum er nur im Paradies die unsagbaren Wörter gehört habe. Psellos sagt, er werde selbst dies auslegen, obwohl er selbst nicht damit übereinstimme, dass Paulus gleichzeitig beide Orte besucht habe<sup>673</sup>.

Dabei unterscheidet er deutlich zwischen zwei Orten („*παντὶ τὰ δύο χωρία*“) nach dem Literalsinn („*σωματικῶς μὲν ἐκλαμβανόμενα*“)<sup>674</sup>. Für das Paradies nimmt er einen bestimmten Ort auf der Erde an<sup>675</sup>. Vielleicht spricht hier Psellos abstrakt und führt diese Auslegung als die Bibelstelle nicht betreffend an. Ansonsten wäre der Unterschied zu Stethatos sehr deutlich, der für die paulinische Entrückung kein irdisches Paradies akzeptiert.

Dann allegorisiert Psellos die wörtliche Bedeutung der Termini οὐρανός und παράδεισος und plädiert dafür, dass Paulus bei der ersten Entrückung als Zuschauer höherer Erfahrungen erscheine und danach ins Paradies entrückt worden sei, wo die Erfahrungen der menschlichen Wahrnehmung angemessener seien. Im Himmel könne man sich wegen der übermenschlichen Größe der geistigen Erfahrung nicht fühlen, weil die menschlichen Sinne diese Schau nicht tragen könnten; Paulus habe seine Wahrnehmung verloren, was im Paradies nicht geschehen könne. Dies erkläre, warum Paulus nur im Paradies etwas gehört habe<sup>676</sup>.

Diese Lehre steht der grundlegenden Lehre des Stethatos über die νοερά αἴσθησις, die er aus Symeon dem Neuen Theologen entnahm, völlig entgegen. Nach dieser Lehre kann der Mystiker sogar die höchsten mystischen Erfahrungen, etwa bei Lichtvisionen, empfinden und sich derer bewusst sein<sup>677</sup>. Nach Psellos sei die Bewegung des Paulus von einem höheren Ort zum einem niedrigeren, dem Paradies, eine Allegorie der höhe-

---

<sup>671</sup> Lauritzen, „Psello“, S. 718–719, vergleicht die Schriften *Über die Grenzen des Lebens* des Stethatos und *Phil. min.* 2. 47 des Psellos, wo das gleiche Thema behandelt wird; er stellt eine dogmatische Identität zwischen ihnen bezüglich des Grundprinzips fest, dass Gott die Quelle der Grenzen jedes Wesens sei. Lauritzen nimmt allerdings keinen Bezug auf die Problematik der Angelologie und der damit zusammenhängenden Grenzen der Laien, die Stethatos thematisiert.

<sup>672</sup> 2. Kor. 12: 2–5.

<sup>673</sup> *Theol.* 1. 27, 118–130.

<sup>674</sup> A. a. O., 131.

<sup>675</sup> A. a. O., 133–136.

<sup>676</sup> A. a. O., 136–164.

<sup>677</sup> Siehe zu dieser Lehre des Stethatos Krausmüller, „Soul“, S. 5–10, mit Schwerpunkt seiner Lehre über den Zwischenzustand der Seele.

ren und niedrigeren Ränge der geistigen Erfahrung; dabei handele es sich um Stimmen und Hymnen der Engel, die hörbar seien<sup>678</sup>. Das Paradies wird auch bei seiner Allegorese als niedrigerer Zustand betrachtet, das zur menschlichen Wahrnehmung angemessener passt.

Psellos unterscheidet mithin deutlich zwischen zwei Orte der Entrückung, von denen dritte Himmel überlegen ist und wo man nichts empfinden kann, was für Stethatos undenkbar ist. Dies betrifft sowohl den Raum als auch die Zeit. Auch bei seiner Allegorese, wo er die Ränge der Stimmen der Engel als Orte allegorisiert, handelt es sich wiederum um eine zwar subtile, aber deutliche Unterscheidung, die wesentliche Wirkungen aufweist, die bei Stethatos nicht vorkommen dürfen. Stethatos betont, dass der dritte Himmel in der paulinischen Erzählung ein niedrigerer geistiger Zustand im Vergleich zum Paradies sei, wohin Paulus letztlich entrückt worden sei. Es handelt sich um das übersinnliche Paradies, das allerdings durch die geistigen Sinne empfunden werden kann. Im Brief *An Gregorios II* lehrt er, dass das Paradies sich über dem Himmel, wo die Engel verweilen, befindet. Es handelt sich um eine Metapher, wo das Wort παράδεισος die höchste geistige Realität symbolisiert. Obwohl in einigen Abschnitten des angeführten Briefes und im Brief *An Niketas Synkellos III* Stethatos der Eindruck entsteht, dass auch er den Himmel mit dem Paradies gleichsetzt, stellt er in einigen kritischen Passus desselben Briefes dies klar: Es handelt sich um einen Ort über dem Himmel des ersten Tages des Schöpfungsberichtes, der mit Gott selbst identifiziert wird, also um die Rechte Gottes. Dies betreffe auch den Ort, wohin auch Paulus nach dem dritten Himmel gelang und der von Paulus als Paradies bezeichnet wird. Stethatos lehrt dort auch, dass Paulus die ἄρρητα ῥήματα von Gott selbst hörte, und nicht von den Engeln wie dies Psellos lehrt<sup>679</sup>. Dadurch untermauert Stethatos, dass das Wort Paradies das Himmelreich bedeutet und das Paradies von Eden nach Christus unbrauchbar ist.

<sup>678</sup> *Theol.* 1. 27, 164–166. Psellos lehrt *a. a. O.*, 150, 166 explizit, dass die Unfähigkeit zur Schau und Hören im Himmel auch die seelischen Sinne, also die νοερά αἰσθησις des Stethatos, betrifft. Er wiederholt diese These in *Theol.* 1. 30, 19–21. Siehe auch *Theol.* 1. 72, 103–109.

<sup>679</sup> Siehe *An Gregorios II* (Darrouzès), 2, 1–3. Dies erinnert an die mystischen Ideen Symeons des Neuen Theologen, dem auch Stethatos folgt; Symeon lehrte, dass der Mystiker direkt von Gott gelehrt werde; siehe *Bibelstellen und Kanonistik* in 3. 3. 1. 1; *Gregorios Nazianzenos und Symeon der Neue Theologe* in 4. 1. 1. 1; wie ich erwähnte, ist die paulinische Erzählung einer der wichtigsten Referenzpunkte besonders für die Mystiker des elften Jahrhunderts. Siehe zum Paradies als einem Ort über dem Himmel, zur Rechten Gottes, was Paulus als Paradies bezeichnet, auch *Über das Paradies*, (Darrouzès), 55, 1–10; dabei wird auch der dritte Himmel außerhalb der Schöpfung betrachtet; *a. a. O.*, 11–21, wird als Wirkung der Entrückung in das intelligible Paradies von Paulus die Theologie angeführt; dies kann der Hintergrund der Reaktion des Psellos sein, mehr im Folgenden; siehe auch *An Gregorios II* (Darrouzès), 8, 17–20; 9, 1–16; zum Text des letzten Passus und meiner Diskussion dazu siehe in *Vergleich und Offenbarung* in 2. 3. 2. 2. Zu den Passus, wo der Himmel nicht deutlich vom Paradies differenziert wird, siehe *An Gregorios II* (Darrouzès), Abschnitte 5–8, 10–11; *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 1, 8–10. Siehe auch meine



Durch die Zweifel des Gregorios an der Allegorese des Paradieses als der Schöpfung außerhalb von Eden und an der Lehre der Unbrauchbarkeit von Eden kann ich einen Zweifel des Psellos an der Mystik des Stethatos vermuten. Psellos lehrt zwar in *Theol.* 1. 10, 146–150, dass das Himmelreich nicht mit Eden identifizierbar sei und dass die Christen durch das Erlösungswerk Christi zu einem im Vergleich zum Paradies höheren eschatologischen Zustand gelangen würden, wodurch er scheinbar der Lehre des Stethatos folgt; es handelt sich jedoch wahrscheinlich um eine frühere Phase seines Denkens, wobei zudem die Mystik nicht thematisiert wird: Dabei interpretiert er *Prov.* 8: 23, und zwar das Wort αἰών als das eschatologische Himmelreich; in *Theol.* 1. 27, wo die mystische Erfahrung ad hoc behandelt wird, lehrt er deutlich, wie angeführt, dass man das Paradies, von dem Paulus spricht, auch Eden bedeuten kann und es auf jeden Fall im Vergleich zum dritten Himmel, der höchsten mystischen Erfahrung, ein niedrigerer Zustand sei. Die Unbrauchbarkeit von Eden ist eine Bedingung der Allegorese des Stethatos des Paradieses über die Welt und das intelligible Paradies als der Rechten Gottes über dem Himmel. Die Existenz von Eden umgekehrt, als Ort des Verweilens Christi und seiner Heiligen, ist gewissermaßen eine Voraussetzung dafür, dass Stethatos nicht von der direkten mystischen Erfahrung, die durch die *voεpà αἰσθησις* empfindlich sei, nicht lehren kann. Wie kommt dies zustande? Diese Erfahrung kann nach Stethatos nur auf der höchsten spirituellen Ebene stattfinden, die oberhalb der Engel und des Himmels, also oberhalb der Schöpfung liegt. Dieser Ort ist nach Stethatos das Paradies. Dies sichert die unmittelbare Erfahrung, denn es steht nichts zwischen dem Mystiker und Gott. Die Möglichkeit der Empfindung verifiziert sie. Auch Symeon der Neue Theologe spricht von der direkten, mystischen Gotteserkenntnis, woraus Stethatos schöpft, wie ich dies in den Abschnitten *Bibelstellen und Kanonistik* in 3. 3. 1. 1 und *Bemerkungen zu den Thesen von Krausmüller* in 4. 2. 3. 1 darstellte. Stethatos plädiert dafür, dass die beschriebene mystische Erfahrung der höchste Wert in einer christlichen Spiritualität sein muss, wodurch der Gläubige Theologe wird.

Ich nehme dann einen indirekten Angriff gegen das Paradies als die höchste spirituelle Realität, gegen die Unmittelbarkeit der mystischen Erfahrung und gegen die *voεpà αἰσθησις* durch Psellos anhand seiner *Theol.* 1. 27 und der wahrscheinlich damit

---

Analyse in *Vergleich mit Bibelstellen* im Abschnitt 2. 3. 2. 2. Auch Symeon der Neue Theologe interpretiert das Paradies der paulinischen Erzählung als einen Ort und mystischen Zustand über dem dritten Himmel derselben Erzählung, siehe *Hymnus* 21 (Kambylis), 283–284: „ὁ δὲ εἰς τρίτον οὐρανὸν ὡς ἀνῆλθε καὶ **μετὰ ταῦτα** εἰς παράδεισον ἦρθη“, Hervorhebung G. D. Siehe auch seine 3. *ethische Rede*, wo er die Möglichkeit der Empfindung der mystischen Erfahrung von Paulus systematisch darlegt und über die geistigen Sinne und die Unmittelbarkeit der Erfahrung lehrt. Er identifiziert dabei auch das Paradies mit dem trinitarischen Gott und unterscheidet es vom dritten Himmel, siehe *a. a. O.*, 140–145, 558–564. Zur Interpretation der paulinischen Erzählung durch Symeon den Neuen Theologen siehe Wallace, *Paradise*, S. 313–321, dort auch Behandlung weiterer diesbezüglichen Passus Symeons.

#### 4. Psellos und Stethatos

zusammenhängenden Kritik des Gregorios an. Die Anerkennung des beschriebenen intelligiblen Paradieses des Stethatos ist für Psellos unvorstellbar. Er hält, wie ich im Abschnitt 4. 2. 1. 2 darstellte, den Weg der rationalen Wissenschaft bei der Gotteserkenntnislehre für eine absolute Voraussetzung, die auch am Ende dieses Weges nicht zu verlassen sei; keine direkte mystische Erfahrung sichere den richtigen Weg nach Gott. Deshalb behält er dem Paradies, von dem Paulus lehrt, und seinen geistigen Erfahrungen eine niedrigere Stelle vor, da es nicht oberhalb der Schöpfung liegt, wodurch die mystische Unmittelbarkeit ausgeschlossen wird, da man dort durch die Engel und nicht direkt durch Gott gelehrt werde. Dort nur funktioniere zudem die menschliche Empfindung, welche die Erfahrung und ihren Erfolg bewusstmachen und bestätigen könne. Das Paradies des Psellos, in das Paulus entrückt war, liege mithin innerhalb der Welt, es sei ja sogar mit Eden identifizierbar. Somit ist nach Psellos das Paradies des Paulus mit dem des Stethatos nicht gleichzusetzen und Stethatos könne sich darauf nicht berufen, um seine Mystik der direkten, empfindlichen Erfahrung oberhalb der Schöpfung zu untermauern, und könnte diese Erfahrung nicht als der höchste spirituelle Wert gelten.

Die oberste Stufe sei nach Psellos der erste Himmel des Schöpfungsberichtes, den Paulus als dritten bezeichnet. Wichtig ist dabei, dass dieser Himmel sich mithin auch *innerhalb* der Schöpfung befindet. In diesem Himmel funktioniert allerdings keine menschliche Empfindung. Die Bewusstmachung der Erfahrung ist dort ausgeschlossen und man kann dabei nur ein passives Subjekt annehmen. Dadurch ist die Erfahrung an sich nicht verifizierbar. Es gebe zudem auch darin Engel, welche die Unmittelbarkeit wiederum ausschließen. Ich kann nicht ausschließen, dass Psellos als oberste Erfahrung eine neuplatonische Henologie meint, die als Gipfel der philosophisch-rationalen Methode gilt. Ihre Immanenz innerhalb der Schöpfung spricht dafür, dass Psellos sie quasi säkularisiert. Er versucht eventuell durch die angeführte Methode der „dissimulation“ (Kaldellis) die mystische Erfahrung zu bezweifeln, indem er sie vermindert und relativiert; gleichzeitig bemüht er sich, sie durch eine säkularisierte philosophische Ideologie, die als eine quasi-Mystik erscheint, komplett zu ersetzen. Ich möchte die Bezweiflung des Psellos und des Gregorios auch im Hintergrund der angeführten Lehre des *θητοψυχτισμός* des Psellos betrachten. Auch diese Eschatologie steht, wie dargestellt, dem Ideal der *νοερά αἴσθησις* entgegen. Ich nehme an, dass Psellos sich ihr gegen die Mystik bediente. Ich würde dann die angeführte Kritik des Gregorios auch als eine Antwort des Psellos auf die Eschatologie des Stethatos in seiner Schrift *Über die Seele* zugunsten der Hervorhebung der philosophischen Methode annehmen.

Stethatos verfasste vielleicht das Werk *Über das Paradies* genau dazu, um die mystische Interpretation der Erzählung von der Entrückung des Paulus und des Ortes des Paradieses zu verteidigen, die durch Psellos in *Theol.* 1. 27 bezweifelt wurde. Stethatos führt am Beginn seines Werkes die Unbrauchbarkeit des sinnlichen Paradieses an; am Ende (Abschnitte 55 und 58) und bei seiner Allegorese des zweiten Tores des Paradieses, worauf ich im Abschnitt *Die mystische Hierarchie der Gläubigen im*

*Tempel* eingehen werde, lehrt über das Paradies, wohin Paulus entrückt worden sei, als das Ziel der geistigen Vervollkommnung im intelligiblen Paradies. Es handelt sich um zwei Themen, die für die Grundlegung des mystischen Ideals wesentlich sind, wie ich darstellte. Diese Themen werden auch durch Psellos kritisch behandelt. Vielleicht erkennt Stethatos jedoch dabei das Paradies des Paulus als eine innerweltliche Realität an, denn das Paradies außerhalb des zweiten Tores, die höchste spirituelle Erfahrung, wird nicht nur mit dem Paradies, sondern auch mit dem dritten Himmel der Erzählung des Paulus gleichgesetzt. Es gibt dort auch keine klare Trennung zwischen den beiden Orten. Dies wird, wie erwähnt, allerdings in seinen Briefen *An Gregorios* klargestellt, in dem Stethatos das Paradies der Entrückung des Paulus aus dieser Welt absolut ausschließt.

In der Schrift *Über das Paradies* ist mithin der Ort der Entrückung des Paulus und im Allgemeinen die mystische Erfahrung als der höchste spirituelle Zustand eines der wesentlichen Themen. Es handelt sich, wie angeführt, um eines der wichtigsten Probleme, denn sein Ort über dem dritten Himmel versichert die grundlegende Konzeption der unmittelbaren Erfahrung und Kenntnis Gottes.

Gregorios steht mithin in direktem Zusammenhang mit Psellos und unter seinem starken Einfluss, wenn er die Lehre und die Interpretation des Stethatos über das Paradies kritisiert. Er will damit im Namen des Psellos eigentlich das grundlegende Argument der Mystiker bezweifeln. Die Antwort des Stethatos über den Ort des Paradieses über dem Himmel und die Unbrauchbarkeit von Eden in seinen Briefen *An Gregorios II* und *III* wenden sich nicht nur gegen Gregorios, sondern vielmehr gegen Psellos und seine Interpretation.

Es kann mithin das Gegenteil zum oben Gesagten gelten, dass Psellos Stethatos angreift: Man kann die Werke des Stethatos umgekehrt als eine Kritik an Psellos betrachten. Es ist jedoch nicht völlig klar, welches Werk zunächst verfasst wurde und den Konflikt verursachte. Die Präzisierung des Ortes des Paradieses über dem Himmel in den Briefen *An Gregorios* verweist vielleicht darauf, dass Psellos anhand seiner *Theol.* 1. 27 und wegen der Briefe des Gregorios an Stethatos gegen das Werk *Über das Paradies* reagierte. Dann sind die Briefe des Stethatos *An Gregorios* und nicht sein Werk *Über das Paradies* als eine Antwort darauf zu betrachten. Allerdings ist auch die Schrift *Über das Paradies* als eine Verteidigung der mystischen Erfahrung zu betrachten, die wahrscheinlich schon vor den *Theologica* vielleicht auch durch Psellos heftig kritisiert wurde. Auf jeden Fall stehen beide Werke (*Über das Paradies*, *Theol.* 1. 27) in Zusammenhang.

Im selben Rahmen muss auch der Zweifel des Gregorios am Ort der Engel gesehen werden. Laut Psellos befinden sich die Engel auch im dritten Himmel, welcher der Himmel des ersten Tages des Schöpfungsberichtes und die höchste spirituelle Erfahrung sei. Dies lehrt Psellos bei derselben Auslegung der Entrückung des Paulus; man schließt daraus, dass die Lehre über den Ort der Engel sich mit der Problematik der Argumentation der Mystiker bezüglich des Paradieses verbindet. Obwohl auch Stethatos in seiner Schrift *Über die Seele* schreibt, dass die Engel sich im Himmel des

ersten Tages des Schöpfungsberichtes (oder im στερέωμα?) befinden, meint er jedoch nicht dasselbe wie Psellos: Letzterer nimmt diesen Himmel und nicht das Paradies des Paulus als den höchsten Ort an. Für die Mystiker gibt es allerdings im Paradies, das als ihre höchste spirituelle Erfahrung über diesem Himmel, dem dritten Himmel von Paulus, gilt, keine Engel; denn nur somit wird die Unmittelbarkeit der Erfahrung versichert, die zudem eine sinnliche Erfahrung sei, während Psellos von einer Unmöglichkeit zur Empfindung spricht.

Daraus kann man schließen, dass die Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies* als Ziel der Kritik von Gregorios über einen gemeinsamen Nenner verfügen, dass sie nämlich das Ideal der Mystiker über die direkte Erfahrung Gottes verteidigen. Stethatos schreibt auch im ersten Abschnitt seines Werkes *Über das Paradies*, dass er die Schrift *Über die Seele* als eine Einleitung zu seinem Werk *Über das Paradies* geschrieben habe. Dies untermauert die Ansicht, dass auch Stethatos beide Werke unter der gemeinsamen Zielsetzung der Verteidigung des mystischen Paradieses verfasste. Es ist dann auch kein Zufall, dass Gregorios beide Werke kritisierte.

Die Kritik des Stethatos an der Hermeneutik des Gregorios zu beiden Themen, dem Himmel als Ort der Engel und dem Paradies als Ort der Entrückung des Paulus, womit Stethatos die Insistenz der Gelehrten auf den Buchstaben meint, betrifft genau die Hermeneutik des Psellos. Psellos interpretiere das Paradies buchstäblich anhand rhetorischer und philosophischer Methoden, woraus er auf ein sinnliches, innerweltliches Paradies schloss. Die geistige Interpretation versichert die Argumentation der Mystiker bezüglich des Paradieses als eines rein transzendentalen Zustandes.

Psellos wiederholt in seiner *Or. hag.* 1 die Unterscheidung von zwei verschiedenen Orten, Himmel und Paradies, die Paulus bei seiner Entrückung nicht gleichzeitig besucht habe<sup>680</sup>. Dabei unterscheidet er die Orte der Entrückung, darunter auch den Himmel, von den Orten, wohin die Seele des Auxentios bei seinen mystischen Erfahrungen gelangt sei und wo er die Engel direkt getroffen habe<sup>681</sup>. In diesem Sinn wäre auch die Annahme plausibel, dass Gregorios deswegen die Angelologie des Stethatos angreift, weil Psellos den Ort der Engel außerhalb des Himmels sieht. Auf jeden Fall sieht Psellos in dem angeführten Werk so aus, dass er den Konzeptionen des Stethatos über die Überlegenheit des Paradieses im Vergleich zum dritten Himmel und über die Unmittelbarkeit der Erfahrung nähert, obwohl er auch dabei die Präsenz von Engeln annimmt.

Dies widerspricht meinen anderen Vorschlägen in der vorliegenden Untersuchung bezüglich der Zielsetzung des Werkes *Über das Paradies* nicht. Damit meine ich die Vermutung einer Konkurrenz zwischen den Schulen, wo der allgemeine kulturelle

<sup>680</sup> Es handelt sich um die *Vita St. Auxentii*.

<sup>681</sup> *Or. hag.* 1, 375–380: „Ἡζίωτο δὲ καὶ θείων ἀποκαλύψεων, οὐχ ὡς ὁ Παῦλος γῆθεν εἰς οὐρανὸν ἐπαίρομενος, εἴτ' αὖθις ἐν παραδείσῳ μετατιθέμενος καὶ μουύμενος τὰ ἀπόρρητα, ἀλλ' ὡς τῆς ψυχῆς αὐτῷ ἀπολελυμένης ὥσπερ τυγχανούσης τοῦ σώματος καὶ ἀμέσως τοῖς νοεροῖς ὁμιλούσης ἢ ἀγγέλοις ἢ ταῖς ἀσωμάτοις ψυχαῖς.“

Rahmen des Wettbewerbes zwischen rhetorischen Schulen wesentlich beeinflusste, die Kritik an der Methode der Philosophen anhand der Lehre der verbotenen φυσικὴ θεωρία usw. Es handelt sich um das Gegenteil: Stethatos will hervorheben, dass nur durch die mystische hermeneutische Methode, die in der Schule des Studiosklosters gelehrt wurde, der Weg zum Paradies des Paulus möglich sei. Ich nehme sogar an, dass Gregorios der Schule des Psellos als regulärer Schüler angehörte. Dies kann man auch aus der Phraseologie des Stethatos schließen, denn er spricht von einer negativen Gewohnheit, die Gregorios lernen werde, wenn er dem Literalsinn folge<sup>682</sup>. Stethatos scheint zu versuchen, Gregorios von ihrem Erlernen abzubringen; dies verweist eher auf einen didaktischen Vorgang, durch den man sich darum bemühte, den Schüler an die Ausübung einer Methode zu gewöhnen.

Das Problem der mystischen Erfahrung im Denken des Stethatos bedarf freilich weiterer systematischen Untersuchungen. Er lehrt in der Eschatologie seiner Schriften *Über die Seele* (Abschnitte 79, 80, 83) und *Über die Hierarchie* (Abschnitte 4, 17 bis 19, 21, 24–31, 42–55, 56–59), dass das Ziel der seligen Seelen nach dem Tod die Koexistenz mit den Engeln sei, was der direkten Erfahrung im angeführten Sinn, die für Stethatos zudem auch den eschatologischen Ort der Seele nach dem Tod bedeutet, nicht genau entspricht. Auch in den Abschnitten 32 bis 41 der Schrift *Über die Hierarchie*, wo Stethatos über den echten Bischof lehrt, und den Mystiker indirekt als den eigentlichen Bischof darstellt, der am höchsten Ort der spirituellen Vervollkommenung stehe, nimmt er eine eschatologische Koexistenz mit den Engeln als die letzte Station der geistigen Entwicklung des Mystikers an. Stethatos führt allerdings dabei die paulinische Erzählung von der Entrückung ins Paradies niemals in den Schriften sowohl *Über die Seele* als auch *Über die Hierarchie* an, was vielleicht die beiden Konzeptionen mit und ohne die Engel als deutlich unterschiedliche Stufen einer einheitlichen spirituellen Erfahrung vor und nach dem Tod im Denken des Stethatos kennzeichnen kann.

Ich würde dabei außerdem eine Entwicklung im Denken des Stethatos nicht ausschließen, die ich bereits oben eingeführt habe: Dabei will er an dessen Ende im Werk *Über das Paradies* und vor allem in seinen Briefen *An Gregorios II* und *III* die Unmittelbarkeit hervorheben, weswegen er die Überlegenheit der mystischen Erfahrung auch im Vergleich zum eschatologischen Zustand der Koexistenz mit den Engeln betont. Diese Entwicklung hängt freilich mit der Entwicklung der Argumente der Gelehrten zusammen, welche die Bedingungen der mystischen Erfahrung ständig und allmählich immer mehr radikal bezweifelten. Es muss dabei tiefer untersucht werden, worauf Psellos bezüglich der Anwesenheit der Engel genauer anspielt. Dann kann die genaue Datierung des *Theol.* 1. 27 zur genaueren Datierung jedes Werkes der Trilogie wesentlich beitragen.

---

<sup>682</sup> Siehe zu dieser Terminologie, welche die Gewohnheit hervorhebt, *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 11: „πίπτειν αὐτὴν ἐθίζουσιν“; *An Gregorios I* (Darrouzès), 7, 5–6: „πίπτειν ἐθίσαις σαυτὸν καὶ ἀεὶ ἐξαμαρτάνειν τῆς ἀληθείας“.

##### 4. 2. 2. 2 Die Kritik des Stethatos an der Rhetorik als hermeneutisches Werkzeug

Die Kritik des Stethatos am Literalsinn kommt nicht nur in seinen Briefen *An Gregorios*, sondern auch in seinen *Zenturien*, den liturgischen Abhandlungen und in der Schrift *Über das Paradies* vor. Die Verbindung dieser Kritik mit den rhetorischen Methoden ist in der Korrespondenz mit Gregorios allerdings besonders deutlich. In den anderen Abhandlungen würde ich vor allem die Philosophie in ihrer Beziehung zur Hermeneutik als Feind des Stethatos annehmen.

Gregorios, der scheinbar direkt und explizit die Lehre des Psellos nicht propagiert, gründet seine Methode des Umganges mit Texten, so etwa den Schriften des Stethatos *Über die Seele* und *Über das Paradies*, mit einer Methode, die wahrscheinlich philosophisch war und sich auf die Regeln der Rhetorik und direkten Einfluss von Lehrern wie Ioannes Sikeliotes und Psellos stützte<sup>683</sup>.

Stethatos entwickelt eine eigene Hermeneutik, welche die Methoden seiner Epoche kritisiert. Er spricht von Gefahr, Rutschen und Sturz. Seine Argumente aus den Werken Philons sind eine solche Kritik. Darunter wird mit den erwähnten zusammen auch die Arroganz erwähnt, die höchstwahrscheinlich auf Psellos anspielt: Letzterer war auf seinen rhetorischen Fähigkeiten, wie in der Darlegung seiner Hermeneutik dargestellt wurde, besonders stolz. Auch das Element des Betruges ist ein direkt gegen die Rhetorik gerichtetes Argument.

Dies betrifft auch die Unfähigkeit des κατ' αἴσθησιν λόγος, das Sein deutlich darzustellen. Darin kann man deutlich die Kritik an der Unzulänglichkeit der Rhetorik erkennen und sich parallel an das Vertrauen des Psellos darauf erinnern. Hierbei wird auch die Verbindung der Hermeneutik mit der Kritik ersichtlich. Stethatos bedient sich einer Ausrüstung von Argumenten, die sich bei Philon gegen die Rhetorik wenden, um, wie ich anführte, die Probleme seiner Epoche zu bewältigen. Stethatos warnt explizit davor, dass die Auslegung durch die Gesetze der Rhetorik immer trüb und irrtümlich sein werde<sup>684</sup>. Parallel spielt er auf die Klarheit der Auslegung der Mystiker an, die nicht nur

---

<sup>683</sup> Lauritzen, „Debate“, S. 80, meint, dass Fragestellungen des Gregorios als Hintergrund des fünften Abschnittes des Briefes *An Gregorios III* annehmbar seien; bei diesen Fragen habe Gregorios die altgriechische philosophische Logik als Methode der Behandlung christlicher Themen angewandt.

<sup>684</sup> Lauritzen, „Debate“, S. 76–77 versteht, dass Stethatos mit dem Argument der Unzulänglichkeit des Literalsinnes für die Interpretation, die im Passus *An Gregorios I* (Darrouzès), 3, 1–5 vorkommt, die Unzulänglichkeit der höheren Bildung der Gelehrten meint, bezieht sich allerdings nicht auf die Problematik der Rhetorik. Er identifiziert mithin die Methode und Grundlagen der Gelehrten mit ihrer biblischen wörtlichen Interpretation. A. a. O., S. 76, meint allerdings Lauritzen, dass der angeführte Passus, die Unabhängigkeit des Denkens der Gelehrten und ihre Distanzierung vom biblischen Literalsinn belegt. Es scheint nämlich, dass Stethatos die Methode der Gelehrten mit der Allegorese nach Lauritzen in demselben Passus identifiziert. Damit meine Stethatos, wenn ich Lauritzen richtig verstehe, ihr Vertrauen in die profane Bildung. Stethatos bezeichnet allerdings die Methode der

den Buchstaben, sondern auch das Sein selbst durch ihre Methode schauen und darstellen, d. h. interpretieren können. Darauf gehe ich tiefer im folgenden Abschnitt ein.

Auch alle anderen Argumente des Stethatos aus Philon zielen auf eine Warnung vor der Gefahr der Philosophisierung der Rhetorik ab, die im elften Jahrhundert sehr deutlich belegt ist und wichtige Personen in Konstantinopel beeinflusste. Man vergleiche dazu meine Ausführungen über Ioannes Sikeliotes und Psellos, vor allem aber über Niketas Rhetor<sup>685</sup>. Letzterer wird als ein Schüler der Rhetorik und Lehrer der Grammatik/Orthographie dargestellt. Er verbindet nach den Berichten des Psellos in seinem Nachruf auf ihn, den Literalsinn mit der grammatischen Bearbeitung von Texten (z. B. Versen), aber auch mit der Rhetorik. Letztere hängt somit deutlich mit der Grammatik zusammen<sup>686</sup>, was für Stethatos genau den Literalsinn bedeutete. Daraus könnte der Rhetor einen tieferen Sinn entdecken, der auf die Allegorese verweist. Aber ich halte für besonders wichtig, dass Psellos Niketas deswegen preist, weil er gleichzeitig als ausgezeichneter Grammatiker und vorbildlicher Allegorist galt. Psellos selbst nahm kritische grammatische Untersuchungen bei seinen Auslegungen vor, wie dies in seinen *Theologica* deutlich ist<sup>687</sup>.

Die Kritik des Stethatos an der Rhetorik kann man auch im fünften Abschnitt des Briefes *An Gregorios I* feststellen<sup>688</sup>, wo Stethatos die Suche nach dem geistigen Sinn befürwortet. Er sagt, er habe selbst diese Methode gelernt, und er schreibe seinen Brief an Gregorios, indem er ihn (oder seine Abhandlungen?) wörtlich, syntaktisch und stilistisch betrachte<sup>689</sup>. Stethatos bezeichnet diese Elemente als „τῶν ἀτελεστέρων τῆς ἐπιστήμης“. Als Wissenschaft wird m. E. die Auslegung gemeint, weil der Terminus im Kontext der hermeneutischen Debatte auftaucht<sup>690</sup>. Stethatos bettet dabei ausdrücklich der Tendenz seiner Epoche folgend die Rhetorik in die Hermeneutik ein, eine Entwicklung, die ich oben bereits dargestellt habe<sup>691</sup>.

Die Kritik des Stethatos an der Rhetorik trifft man auch in seiner allgemeinen Auseinandersetzung mit der Gelehrsamkeit<sup>692</sup>, wo auch die Befürwortung der Einfachheit des Stils vor allem am Beispiel Symeons des Neuen Theologen und die Kritik an den

---

Gelehrten und ihre Hervorhebung der Gelehrsamkeit und der Rhetorik in seiner Korrespondenz mit Gregorios als eine Insistenz auf den wörtlichen Sinn. Zur Kritik der Allegorese der Gelehrten durch Stethatos siehe *Die Kritik an den ἀναγωγικοί* in 4. 2. 1. 2.

<sup>685</sup> Siehe *Christianisierung/Philosophisierung der Rhetorik* im Abschnitt 4. 1. 1. 1.

<sup>686</sup> Siehe dazu im Allgemeinen in Byzanz in Valiavitcharska, „Rhetoric“.

<sup>687</sup> Siehe dazu *Kritik an der Patristik* im Abschnitt 4. 1. 2. 4.

<sup>688</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5.

<sup>689</sup> *A. a. O.*, 7–9. Siehe dazu im Abschnitt 1. 1. 1.

<sup>690</sup> Siehe im vorigen Abschnitt des Briefes, wo derselbe Terminus die Auslegung bezeichnet: *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 8–9 („πρὸς ὑπηρεσίαν ἐπιστήμης“).

<sup>691</sup> Siehe in *Rhetorik und Hermeneutik* im Abschnitt 4. 1. 1. 1.

<sup>692</sup> Siehe z. B. *1. Zenturie*, 58, PG 120, 877B–C; *3. Zenturie*, 63, PG 120, 988A.

Rhetoren seiner Zeit festgemacht wird<sup>693</sup>; dabei bezieht sich Stethatos häufig auf die einfache Metrik und im Allgemeinen den unkomplizierten Schreibstil Symeons<sup>694</sup>.

Einerseits wendet sich mithin Stethatos wie Symeon bei seiner Thematisierung des Lebens Symeons gegen die Strömung der Gelehrten, welche die Mystik aufgrund ihrer Ausbildung verachteten; andererseits und hauptsächlich kritisiert er dadurch ähnliche Phänomene der mit ihm zeitgenössischen Gelehrten wie Ioannes Sikeliotes, Niketas Rhetor, eventuell Ioannes Doxapatres und vor allem Michael Psellos. Dabei handelt es sich um eine sehr differenzierte Problematik, deren wesentliches Merkmal, wie ich dargestellt habe, die Philosophisierung der Rhetorik ist. Diese neue Strömung zeigte gefährliche und für die etablierten Standards übermäßige Neigungen zur paganen Literatur und zu ihrem Denksystem. Die Gelehrten zielten darauf ab, das antike Gedankengut zugunsten der Hermeneutik zu instrumentalisieren. Man kann somit eine Übertragung und Neuorientierung der Kritik aus der Zeit Symeons zur Problematik aus der Mitte des elften Jahrhunderts feststellen<sup>695</sup>.

Das Erlernen der Rhetorik war trotzdem eine studitische Tradition. Nach den Beschreibungen der Quellen über die ersten Jahre des Betriebes der Schule<sup>696</sup> wurden die Grammatik und Rhetorik dort nach der Reform des Theodoros Studites<sup>697</sup> systematisch gelehrt<sup>698</sup>. Wie ich im Folgenden thematisiere, war die Schule auch in der Epoche des Stethatos in Betrieb. Im Rahmen dieser Tradition steht in den *Vitae* des Theodoros Studites die Information, dass er selbst grammatisch und rhetorisch auf einer hohen Stufe ausgebildet wurde<sup>699</sup>, während Theodoros selbst sich explizit für die rhetorische Ausbildung als ein Instrument zur Widerlegung von Häresien aussprach<sup>700</sup>. Auch Nikolaos Studites soll in derselben Schule im neunten Jahrhundert die Grammatik erlernt haben<sup>701</sup>.

<sup>693</sup> Siehe z. B. *Vita Symeonis* (Hausherr), 64, 14; 74, 9, 21–23, 33–34; 76, 12–13; 77, 13–14; *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 7, 107–110. Im letzten Passus werden deutlich die mystischen νοήματα der Rhetorik gegenübergestellt.

<sup>694</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 37, 12 („ἐν ἀμέτρῳ μέτρῳ συνέταττε“); 77, 5 („ἐν αὐτῷ πεζῷ τῷ λόγῳ καὶ μετὰ ταπεινοῦ φθέγματος ὑποφαίνων“), 7 („διὰ στίχων ἀμέτρων κατὰ ποιητικὴν μέθοδον“); 78, 3 („ἐν λέξεσιν ἀπλαῖς ἀφελείας“); 102, 5–6 („ἐν ἀπλαῖς λέξεσιν ἀφελείας“); 131, 24–25 („ἐν ἀπλαῖς οὕτω πως καὶ ιδιωτικαῖς λέξεσιν“). Siehe dazu Hinterberger, „Autor“, S. 255. Mehr zur Auswertung des rhetorischen Stils Symeons durch Stethatos im Folgenden.

<sup>695</sup> Auf diesen Vorgang wurde auch anhand anderer Themen der Hermeneutik des Stethatos in dieser Studie verwiesen, siehe in 1. 4. 6.

<sup>696</sup> Siehe zu dieser Schule in 4. 2. 2. 3.

<sup>697</sup> Siehe dazu Pratsch, *Theodoros*, S. 123–134; Cholij, *Theodore*, S. 28–37.

<sup>698</sup> *Vita S. Theodori Studitae A*, PG 99, 168A–B; *Vita S. Theodori Studitae B*, 29, PG 99, 273B; Anonymus, *Vita S. Theodori Studitae C*, 33.

<sup>699</sup> *Vita S. Theodori Studitae A*, PG 99, 117C–D (dabei kommt auch ἐξελληνίζειν vor, d. h. die höhere rhetorische Ausbildung, siehe mehr dazu im Folgenden); *Vita S. Theodori Studitae B*, 29, PG 99, 237B; *Vita S. Theodori Studitae C*, S. 6. Siehe dazu Lemerle, *Humanisme*, S. 123.

<sup>700</sup> *Epistula* 49, 4–12.

<sup>701</sup> *Vita S. Nicolai Studitae*, PG 105, 872A.



Stethatos selbst suchte die Hilfe der Rhetoren oder von Leuten, welche die Fähigkeit zur Abfassung hochsprachlicher Reden oder zur Beurteilung der Reden anderer besaßen<sup>702</sup>, obwohl er selbst auch rhetorisch ausgebildet war, wie ich im Folgenden darstellen werde. Auf das Bedürfnis nach der πυκνότης λόγων, einer rhetorischen Tugend<sup>703</sup>, bezieht sich Stethatos selbst in seinem Brief *An Niketas Synkellos II*<sup>704</sup>. Im Brief *An Niketas Synkellos III*<sup>705</sup> schreibt Stethatos an Niketas Synkellos, dass er in seiner Schrift *Über die Seele*<sup>706</sup> die Reihenfolge der Ereignisse des Schöpfungsberichtes über die Schöpfung der Pflanzen und Tiere<sup>707</sup> geändert habe, so dass ein richtiger rhetorischer Rhythmus und eine richtige Zusammensetzung zustande kam, weshalb keine unangenehme Überraschung für diejenigen verursacht werden könne, die seine Gedanken verstehen<sup>708</sup>. Stethatos verwendet auch häufig seltene und antikisierende Wörter, so z. B. ὀκρίβας<sup>709</sup> für ἄμβων, oder πότμος<sup>710</sup> usw. Ich denke, dies beweist unter anderen Argumenten, die ich anführte<sup>711</sup>, das Ansehen, das die Rhetorik, und zwar auf ihrer höchsten Stufe, im elften Jahrhundert genoss und wie sehr sie als Kriterium auch der angemessenen theologischen Rede galt, weshalb sich auch Stethatos, obwohl er sich selbst als Mystiker identifiziert, systematisch um die Einhaltung ihrer Gesetze bemüht<sup>712</sup>.

Wie kann man nun diesen Widerspruch erklären? Die Verwendung des Terminus ἐπιστήμη im Brief *An Gregorios I* muss genauer im angeführten Kontext der Philosophisierung der Rhetorik verstanden werden, wo sie als eine Philosophie und Wissen-

<sup>702</sup> Außer der schon im Abschnitt 2. 3. 1. 3 angeführten Passus der *Vita Symeonis*, wo Stethatos seine Unfähigkeit zur Verfassung von Reden anerkennt und sich dafür qualifizierten Menschen zuwendet, siehe 2. 3. 1. 3 und die in diesem Abschnitt thematisierte Passage *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, siehe auch *An Niketas Synkellos I* (Darrouzès), S. 56, 7–8; Stethatos fragt dabei auch nach theologischer Überprüfung.

<sup>703</sup> Siehe mehr dazu im Folgenden.

<sup>704</sup> *An Niketas Synkellos II* (Darrouzès), S. 228, 8–15. Siehe den Text im Abschnitt 3. 3. 2. 1.

<sup>705</sup> Abschnitt 4.

<sup>706</sup> *Über die Seele* (Darrouzès), 11, 13–23.

<sup>707</sup> *Gen.* 1: 11–12, 20–22.

<sup>708</sup> *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 4, 2–3: „διὰ τε τὸν τούτου ῥυθμὸν καὶ τὴν συνθήκην αὐτοῦ καὶ οὐδὲν ἐν τούτῳ τὸ προσιστάμενον ἔσται τοῖς ἐπαῖουσιν.“

<sup>709</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 18.

<sup>710</sup> Siehe zur Problematik dieses Terminus oben *Bemerkungen zu den Thesen von Ostrovsky-Raphava* im Abschnitt 4. 2. 2. 1.

<sup>711</sup> Siehe *Christianisierung/Philosophisierung der Rhetorik* im Abschnitt 4. 1. 1. 1.

<sup>712</sup> In seinem *Glaubensbekenntnis* gesteht Stethatos seine rhetorische Unfähigkeit zu, obwohl er tatsächlich zumindest über elementare Kenntnisse verfügte; dabei spiegelt sich sein Gedanke wider, wie sehr die höhere Rhetorik ein wesentlicher Bestandteil der rechtgläubigen theologischen Rede geworden ist, *Glaubensbekenntnis* (Darrouzès) 2, 2–7: „Αὐτὸς δὲ ἐγὼ μέλλων τὴν ἐμὴν ἐμφανίσαι τοῖς πᾶσιν ὁμολογίαν καὶ τὸν διπλοῦν δεδοικῶς ἀγῶνα τοῦ λόγου, μὴ τι τοῦ δέοντος ἐν ἀμφοτέροις ἐλλείπων φανήσομαι, οὐκ οἶδ’ ὅπως ἔλθω πρὸς λόγους καὶ λόγους θεῶν Γραμμάτων φιλοσοφίας, λόγου μὲν ἀμοιρῶν δεσμῶν κρείττονος“. Hervorhebung G. D. Zum Terminus ἀγών siehe in 4. 2. 2. 3.

schaft hervorgehoben wurde: Die Auslegung wird als eine Disziplin betrachtet, die nicht nur systematisch vorgeht, sondern auch sich der Teildisziplinen bedient und somit als keine triviale Kunst gilt. Dabei gilt allerdings für Stethatos eine andere Hierarchisierung, indem er diese Tendenz in seine Mystik einführt<sup>713</sup>, die als spirituelle Wissenschaft dargestellt wird, während er ihre extreme Hervorhebung in der Hermeneutik der Gelehrten kritisiert<sup>714</sup>. Er nimmt einen Vergleich vor, in dem die Grammatik, Syntax, der Aufbau von Sätzen und der Stil<sup>715</sup>, die eine höhere Bildung voraussetzen, von der Wissenschaft nicht ausgeschlossen, aber an einen niedrigeren Rang gestellt werden. Die angeführten Elemente werden auch als weniger vollkommen gewertet, was die Annahme einer Hierarchisierung und nicht eines Ausschlusses unterstützt. Stethatos schreibt die sehr intensive Beschäftigung mit ihnen und die ausgedehnte Suche nach äußerlicher Vollkommenheit in der Rede nicht den Mystikern, sondern „τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα σπουδαίοις“ zu<sup>716</sup>.

Ich denke, dass Stethatos durch den Terminus ῥινηλατεῖν eine übermäßige Sorge um die äußere Seite der Rede und nicht die Rhetorik an sich zu kritisieren versucht. Es handelt sich um eine bewusste Verwendung eines Terminus, der auch im *Glaubensbekenntnis* des Stethatos im selben Sinn vorkommt<sup>717</sup>; man kann ihn auch bei Niketas Synkellos finden, wo er ebenfalls die Tendenz seiner Zeit kritisiert<sup>718</sup>. Stethatos wendet sich gegen die Tendenz seiner Zeit, welche die Rhetorik und die Philosophie als Mittel

<sup>713</sup> Siehe auch *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 7, 107; dort wird der Terminus „τῆς θύραθεν ἐπιστήμης τῶν λόγων“ der Mystik entgegengesetzt. Stethatos gewährt in seinem Brief *An Gregorios* die mystische Variante einer rhetorischen Wissenschaft, siehe mehr dazu im Folgenden.

<sup>714</sup> *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* (Kambylis), 11, 166. Den dabei vorkommenden Terminus „ἐκ μαθημάτων ἀναγωγῆς“ habe ich schon thematisiert, siehe 1. 4. 4 und *Die Kritik an den ἀναγωγικοί* im Abschnitt 4. 2. 1. 2. Es ist außerdem in diesem Passus wichtig, dass Stethatos die Hermeneutik der Gelehrten seiner Epoche (μαθήματα ἀναγωγῆς) deutlich zusammen mit der intensiven Ausübung der Rhetorik („τελείας τῶν λόγων ἀσκήσεως“) kritisiert und sie als eine Einheit betrachtet, was genau die angeführten Entwicklungen in der Rhetorik im elften Jahrhundert widerspiegelt. Die Verwendung des Adjektivs τελείας beweist außerdem die Konzeption der Hierarchisierung der Rhetorik und nicht ihrer vollkommenen Ablehnung im Denken des Stethatos: Man solle die Vollkommenheit nicht im rhetorischen Stil suchen, der aber auch berücksichtigt werden soll.

<sup>715</sup> Zum Sinn des Wortes συνθήκη als grammatische Konstruktion, Struktur von Sätzen, Ausdrucksweise, Stil, siehe das entsprechende Lemma in Lampe, *Lexicon*, S. 1330.

<sup>716</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 10–11: „ἃ ῥινηλατεῖν εἴθισται τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα σπουδαίοις.“ Zur Deutung des Terminus σπουδαῖος siehe in 2. 3. 1. 3.

<sup>717</sup> *Glaubensbekenntnis* (Darrouzès), 2, 12–13; Siehe auch Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, S. 413, Anm. 1.

<sup>718</sup> *An Niketas Stethatos I* (Darrouzès), S. 232, 27. Siehe auch S. 446, Anm. 1. Darrouzès nimmt dabei Bezug auch auf den Passus des Niketas Synkellos und notiert, dass die „Jäger“ der Wörter ein Gemeinplatz der Mystiker ist, um Philologen der Eitelkeit anzuklagen.

der Hermeneutik und somit der Theologie zu verabsolutieren versuchte<sup>719</sup>. Die Suche nach Vollkommenheit in der Rede wurde idealisiert, als eine *Conditio sine qua non* für eine Karriere im öffentlichen Leben betrachtet und daher heftig angestrebt. Diese Tendenz wurde durch die Förderung der höheren Bildung, ein charakteristisches Merkmal der Zeit des Stethatos, unterstützt<sup>720</sup>.

Stethatos sagt, dass die „*περὶ τὰ τοιαῦτα σπουδαῖοι*“, die eine solche komplizierte äußere Form des Wortes suchen, keine Sorge um den Geist und die *νοήματα*<sup>721</sup> zeigen, weil sie sich nicht in die Tiefe des Geistes vertiefen können<sup>722</sup>. Stethatos führt damit den Gedanken der Spiritualität ein, welche die Gelehrten verachten würden. Für ihn gelten die *νοήματα* als wesentliches Kriterium des echten theologischen Wortes<sup>723</sup>, weshalb eine Gegenüberstellung der *νοήματα* und der Hervorhebung der Rhetorik im elften Jahrhundert durch Stethatos angenommen werden kann. Die Bezugnahme des Stethatos auf die *νοήματα*, die der Mystiker durch die mystische Methode bei der Auslegung empfängt, könnte dann konkreter eine Anspielung auf die allegorische Methode als Transformation des Psellos betrachtet werden. Wie ich darstellte, plädiert Psellos dabei für die Hervorbringung neuen Sinnes, die allerdings durch die Rhetorik hervorgebracht wird. Mithin ist bei Stethatos eine Trennung zwischen den beiden Methoden festzustellen: Der übermäßige Einsatz der Regeln der Rhetorik erlaubt die Vervollkommenung durch den mystischen Weg und somit die erfolgreiche Auslegung nicht. Andererseits ist die vernünftige Verwendung solcher Elemente Stethatos zufolge nicht auszuschließen.

Es scheint jedoch, dass Stethatos die Rhetorik nicht nur einfach als ein Instrument der mystischen Auslegung hierarchisiert. Ich bezog mich in diesem Abschnitt auf seine Verwendung des Terminus *ἐπιστήμη* für die Auslegung, wobei sie auch mit der Hilfe der Rhetorik als eine mystische Disziplin dargestellt wird. Im Abschnitt 2. 6. 1. 4 habe ich auf Elemente aufmerksam gemacht, wo Stethatos die rhetorischen Tugenden in den Reden und Gedanken Symeons lobt. Ich werde hier nun weitere ähnliche Elemente im Kontext der Stellungnahme des Stethatos zur Rhetorik thematisieren. Man gewinnt den Eindruck, dass Stethatos das Ziel hat, den Mystiker nicht nur als echten Philosophen, sondern auch als den eigentlichen Rhetor vorzustellen. In beiden Fällen bedient er sich der Konzeptionen und Termini der profanen Literatur: Philon fürs Aufzeigen des Mystikers als Philosophen und nun die rhetorische Theorie für den Mystiker als Rhetor.

Interessanterweise schreibt Stethatos auch dem Gedicht Symeons, mit dem er auf Stephanos antwortet, die höchste rhetorische Tugend „*δεινότης*“ und andere Tugenden

<sup>719</sup> Es ist wichtig, dass Stethatos in *Glaubensbekenntnis* (Darrouzès), 2, 12–13 auch über das Verdrehen der Wörter lehrt („*τὰς λέξεις θηρᾶν, ἐὼ γὰρ λέγειν στρεβλοῦν*“), das die „Jäger“ der Wörter verursachen und somit explizit die Rhetorik mit der Auslegung verbindet.

<sup>720</sup> Siehe Literatur und mehr dazu in 4. 2. 2. 3.

<sup>721</sup> Zu diesem wichtigen Begriff in der Mystik des Stethatos siehe im Abschnitt 2. 6. 1. 4.

<sup>722</sup> *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 10–11. Zu weiteren Charakteristika der Gelehrten als Ausleger siehe im Abschnitt 1. 2. 1.

<sup>723</sup> Siehe im Abschnitt 2. 6. 1. 4.

zu; sie treten zusammen mit dem mystischen hermeneutischen Terminus νοήματα<sup>724</sup> auf und werden der rhetorischen Fähigkeit des Stephanos gegenübergestellt, der mit der Phrase „τεθηγμένην ἔχων τὴν γλῶτταν“ gekennzeichnet wird<sup>725</sup>:

„Δέχεται τοίνυν ὁ τεθηγμένην ἔχων τὴν γλῶτταν τὴν τοῦ προβλήματος λύσιν, ἐντυγχάνει τοῖς βαθυτάτοις τοῦ ἁγίου νοήμασιν, ὁρᾷ τοῦ λόγου τὸ μέγεθος ἐν λέξεσιν ἀπλαῖς ἀφελείας, ὁρᾷ τὴν σαφήνειαν ἐν καθαρότητι λόγου, τῶν νοημάτων τὴν δύναμιν ἐν σφοδρότητι, τὸ ἐπιεικὲς τῆς ἐντεύξεως ἐν γλυκύτητι, τὴν τῆς μεθόδου γοργότητα, τὴν τοῦ ἥθους βαρύτητα, τὴν τοῦ ποιήματος δεινότητα ἐν ἀμαθεῖ ἀνδρὶ καὶ ἀγεύστῳ τῆς θύραθεν γνώσεως“<sup>726</sup>.

Nach Hinterberger, der den angeführten Passus kommentiert, schreibt Stethatos, obwohl er sich auf die „Unbildung“ Symeons bezüglich der klassifizierenden Sprache und Rhetorik bezieht, ihm in seiner Antwort<sup>727</sup> die gesamten Tugenden der Schulrhetorik zu<sup>728</sup>. Hinterberger bemerkt, dass nach der Beschreibung des Stethatos in diesem Passus

„Symeons Gedicht in sich ausdrücklich die Stilformen μέγεθος, σαφήνεια, ἐπιείκεια, γλυκύτης, γοργότης, ἥθος, βαρύτης und δεινότης in Verbindung mit den Kategorien μέθοδος, λέξεις und νοήματα (vereinte), was insgesamt wohl rhetorische Stilvollkommenheit in allen Bereichen ausdrücken soll,“<sup>729</sup>

Niketas betont, dass auch dieses Gedicht allerdings nicht in Prosodie, die eine profane Bildung voraussetzte, sondern „διὰ στίχων ἀμέτρων“<sup>730</sup> verfasst wurde, wie Hinterberger notiert<sup>731</sup>.

In der Antwort Symeons 21. *Hymnus* schlägt sich nach Hinterberger in der deutlichsten Weise die kompromisslose Gegenüberstellung im Denken des Stethatos zwischen Theologie, die in den Schulen gelernt wird, und der geoffenbarten Theologie nieder, durch die der in Philosophie und Rhetorik ungebildete Symeon sich ausdrückte. Es ist dann kein Zufall, dass Stethatos den 21. *Hymnus* Symeons in den höchsten rhetorischen Termini lobt und die Idee verbreitet, dass Symeon unvergleichbar höher als jeder konventionelle Rhetor zu bewerten sei. Hinterberger verweist auch auf die Schrift *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* des Stethatos, wo Stethatos die angeführte Gegenüberstellung wiederholt und Symeon explizit höher als jeden Rhetor und Weisen ansieht, obwohl er rhetorisch ungebildet war<sup>732</sup>. Die Hervorhebung der Rhetorik bei Symeon muss mithin im Rahmen des angeführten Gegensatzes betrachtet werden.

<sup>724</sup> Siehe dazu den Abschnitt 2. 6. 1. 4.

<sup>725</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 78, 1.

<sup>726</sup> *A. a. O.*, 78, 1–7.

<sup>727</sup> Es handelt sich um den 21. *Hymnus*. Siehe dazu den Abschnitt 2. 1. 2.

<sup>728</sup> Hinterberger, „Autor“, S. 255.

<sup>729</sup> *A. a. O.*, Anm. 22.

<sup>730</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 77, 7. Siehe auch *a. a. O.*, 37, 12. Siehe zu diesem Passus Bernard, *Writing*, S. 244 und Anm. 106, dort weitere Literatur, S. 273.

<sup>731</sup> Hinterberger, „Autor“, S. 255.

<sup>732</sup> *A. a. O.* und Anm. 25, S. 256, Anm. 28. Der Forscher erklärt, dass Stethatos mit Unbildung genau diese Disziplinen meint, wobei er den Terminus ἐξελληνίζειν verwendet, den man

Papaioannou ist nicht nur derselben Ansicht, dass Stethatos dem Stil Symeons in diesem Passus rhetorische Tugenden zuschreibt, sondern betrachtet ihn auch als einen Beweis dafür, dass Stethatos mit den rhetorischen Grundlagen des Hermogenes klar vertraut war<sup>733</sup>. Hinterberger meint auch, dass Stethatos selbst wahrscheinlich mit der profanen Bildung in tiefe Berührung kam; er lehnte sie als Methode der Theologie ab, akzeptierte sie aber mehr als Symeon als Ausdrucksmittel. Er plädierte allerdings für eine rein christliche literarische Tradition. Hinterberger nimmt an, dass Stethatos sich durch seine Betonung der Einfachheit des Stils seiner Vorbilder gegen die Tendenzen zum Klassizismus in den Kreisen der Gelehrten wie Psellos äußerte und einen ihnen entgegengesetzten literarischen Entwurf vorhatte<sup>734</sup>.

Diese Details zeigen unter anderen, dass Stethatos sich mit der intellektuellen Problematik seiner Zeit sehr gut auskannte. Psellos stellte sich ständig als der ideale Rhetor vor und propagierte die Rhetorik als unbedingten Teil der Philosophie, wobei sie als ein Kriterium für deren Autorität fungiert. Es scheint nämlich, dass Stethatos wie bei der Hermeneutik, so auch bei der Rhetorik, d. h. im elften Jahrhundert einem hermeneutischen Instrument, eine eigene Theorie des Stils entwickelt hatte, die den Strömungen seiner Epoche entgegenstand, wo durch die systematische und intensive Einführung und Bearbeitung antiker paganer Texte der Klassizismus des Psellos herrschte. Dadurch versuchte Stethatos mit diesen Tendenzen, die mit dem mystischen Ideal konkurrierten, zurechtzukommen.

Vielleicht könnte dies weiterhin auf die Hypothese zurückgeführt werden, die ich im Abschnitt *Eine Konkurrenz zwischen Schulen?* thematisiere. Im Studioskloster existierte, zumindest in den Jahrhunderten davor, eine rhetorische Schule; es wäre demnach eventuell sinnvoll, die Kritik des Stethatos auch im Rahmen einer solchen Konkurrenz zu betrachten, die nicht nur eine theoretische Auseinandersetzung betraf.

### Stellungnahme des Stethatos zu ἔμφασις

Wie ich darstellte, verbindet sich die ἔμφασις als rhetorische Kategorie mit der Allegorie und der mystischen Beschauung und Symbolik, wo man eine neuplatonische und eine christliche Richtung feststellen kann. Es kann allerdings auch eine politische Dimension angenommen werden. Der Terminus verfügt über eine lange Geschichte und einen tiefen theoretischen Hintergrund, der auf die Mystik und die Beziehung zwischen Gott und Menschen zurückgeführt wird. Es handelt sich um einen Schlüssel, denn er erläutert klar, warum die sinnlichen Sinnbilder als Homologe ewiger Ideen im Rahmen der Allegorie fungieren. Sie bewirken nämlich eine ἔμφασις im Sinne einer mystischen Manifestation. Dabei ἐμφαίνουσι die verborgenen höheren Ideen, für die sie stehen. Die Verbindung der materiellen Symbole mit der transzendentalen Realität ist eine

---

auch in der studitischen Tradition der gebildeten Mönche trifft, und nicht jede Form der Unwissenheit, *a. a. O.*, S. 253–254.

<sup>733</sup> Papaioannou, *Psellos*, S. 32, Anm. 12: „Niketas was clearly familiar with the basics of the Hermogenian rhetoric“.

<sup>734</sup> Hinterberger, „Autor“, S. 257–258.

#### 4. Psellos und Stethatos

Entwicklung bei den christlichen und neuplatonischen Denkern. Der Terminus hängt mit der Hermeneutik, vor allem mit der Allegorie zusammen. Ἐμφασις und ἀνιγµα verbinden sich mit der Allegorie, weil die ganze Welt als eine Allegorie (πανσηµείωσις nach Roilos) betrachtet wird.

Diese Elemente findet man bei Ioannes Sikeliotes und Psellos im elften Jahrhundert. Für Psellos fungiert die Konzeption nicht nur als hermeneutisches Prinzip, sondern auch als Mittel zur Darlegung seiner Philosophie; so wird sein *Encomium in matrem*, wie dargestellt, von Walker als eine ἔμφασις betrachtet, wo Psellos seine Befürwortung der Rhetorik gegen die herrschende antiintellektualistische Tendenz der Mystiker durch ἀσάφεια hervorheben will. Sie wird zum wesentlichen Werkzeug der Rhetorik des politischen Führers, das in den Rahmen der ἀσάφεια eingebettet wird. Sie ist für Psellos auch eine philosophische Hermeneutik, die von der patristischen abweicht.

Die Rhetorik spielt bei der Verbindung des Terminus mit der Auslegung eine fundamentale Rolle, denn während erstere die Konzeption der ἀσάφεια gewährt, die für die Formulierung der Ideen durch den Gelehrten unentbehrlich ist, wird diese ἀσάφεια parallel auch zu einem hermeneutischen Prinzip, das zur Entdeckung eines verborgenen Sinnes führen kann. Dabei wird freilich ein geeigneter Ausleger benötigt, ein Philosoph. In diesem Rahmen kann man der rhetorischen Lehre des Ioannes Sikeliotes, vermutlich dem Lehrer des Psellos, und allen rhetorischen Schulen des elften Jahrhunderts eine erhebliche Wichtigkeit zuschreiben, weil sie wahrscheinlich durch die Hervorhebung der ἔμφασις den theoretischen Hintergrund für die allgemeine Tendenz zur Allegorie und für die philosophische Fundierung der Allegorese des elften Jahrhunderts gewährten.

Die häufige Verwendung des Terminus durch Stethatos, in den meisten Fällen im Rahmen seiner Kritik am Literalsinn, muss genau in diesem theoretischen und didaktischen Rahmen betrachtet werden, vor allem was die Konzeptionen der Verbindung der ἔμφασις mit der Weltanschauung der πανσηµείωσις und der Symbole und der liturgischen Riten als Manifestationen höherer Ideen betrifft. Ich mache auf die angeführte Feststellung von Delli aufmerksam, dass Psellos durch die ἐμφάσεις auf die Verbreitung seiner Philosophie abzielte, die mit der Mystik des Stethatos nicht kompatibel war. Stethatos fügt, wie ich darstellte<sup>735</sup>, die Phraseologie Philons<sup>736</sup> als seinen persönlichen Beitrag hinzu und schöpft gleichzeitig die Konzeption auch aus Pseudo-Areopagites, wobei die Verwendung des Terminus auf seine Verbindung mit der Kosmologie der Allegorie deutlich zurückgeführt werden kann.

Der Terminus gewann im elften Jahrhundert viel Ansehen auf vielen Ebenen (religiöser, rhetorischer, politischer) und wurde zu einer gemeinsamen Terminologie, konnte allerdings auch einander entgegengesetzte Dinge bedeuten. Ich denke, dass Stethatos den mystischen Beitrag gewährleisten wollte und wahrscheinlich deshalb die Verwendung der Konzeption zu „korrigieren“ versuchte. Deshalb wirft er der rhetorisch-

---

<sup>735</sup> Siehe Abschnitte 2. 2. 3; 2. 3. 1. 2.

<sup>736</sup> Z. B. *An Gregorios I* (Darrouzès), 4, 16–17: „ἐμφάσει τρανῇ ἀδυνατῶν παραστήσαι“.

philosophischen Methode den Mangel an Fähigkeit zur Darstellung des Seins vor. Es handelt sich um eine rhetorische Kritik an den Gelehrten und ihrer Methodik<sup>737</sup>. Wenn Stethatos den Terminus aus Sikeliotes schöpfte, wollte er damit zeigen, dass die Konzeption auf die Darstellung des Seins abzielen soll, d. h. die ἔμφασις soll himmlische und nicht irdische Dinge manifestieren, wie dies Sikeliotes selbst durch die Verwendung des Terminus κατ' αἰσθησιν λόγοι ausführt. Stethatos lehrt über eine christliche Rhetorik und Hermeneutik, wie auch gewissermaßen Sikeliotes lehrte. Die Konzeption bedeutet bei Stethatos die Manifestation einer Wahrheit, wobei sowohl die Wahrheit als auch die Art und Weise der Manifestation nur einer Minderheit zugänglich sind. Es handelt sich bei beiden Dimensionen um eine verborgene Realität. Deshalb ist mystische Hermeneutik von fundamentaler Wichtigkeit, denn sie gewährleistet den Zugang dazu.

### 4. 2. 2. 3 Eine Konkurrenz zwischen Schulen?

Psellos legt, wie bereits angeführt, seine Hermeneutik und Allegorese vor allem im Rahmen seiner Vorlesungen dar (den *Theologica* und *Allegorica* in den *Philosophica minora*)<sup>738</sup>. Psellos beruft sich oft auf die Tatsache, dass Grund seiner Allegoresen die Forderungen seiner Studenten seien<sup>739</sup>. In einigen Fällen stellt Psellos seine Allegoresen als Muster für seine Studenten dar<sup>740</sup>. Nach Duffy kann man die *Theologica* als einen Spiegel der Didaktik des Psellos betrachten<sup>741</sup>. Er wusste, dass seine Vorlesungen Verdacht erregen könnten<sup>742</sup>.

Kaldellis meint, dass Psellos auf die Verbreitung der Kenntnis der antiken Philosophie und ihre Etablierung im Kern des byzantinischen Bildungssystems abzielte<sup>743</sup>. Er versuchte es durch seine Vorlesungen unmöglich zu machen, dass die christlichen Studenten die christlichen Dogmen darlegen, ohne vorher über Proklos gesprochen zu haben; Kaldellis sieht dies, wie schon angeführt, als einen Versuch des Umsturzes der Herrschaft der christlichen Lehre durch die pagane Philosophie und nicht als ihre Versöhnung<sup>744</sup>.

<sup>737</sup> Eine ähnliche Position des Psellos kann in seiner *Phil. min.* 1. 47, 82–85 festgestellt werden. Dort stellt er ähnlich wie Stethatos der ἀναγωγή des Neuplatonikers Porphyrios die Konzeption der ἔμφασις der christlichen Allegoresen gegenüber: siehe den Passus und Literatur dazu in *Die Kritik an den ἀναγωγικοί* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>738</sup> Siehe 4. 1. 2. 1. Siehe auch Cesaretti, *Allegoristi*, S. 44, 45–47, 49–51, 53–55, 69, 75–76. Zur Lehrtätigkeit des Psellos im Allgemeinen siehe Chondridu, *Μονομάχος*, S. 211–214. Zur Schule des Psellos siehe *a. a. O.*, S. 201–211, dort auch die ältere Literatur. Siehe zu weiteren Kontexten seiner Allegoresen Cesaretti, *Allegoristi*, S. 60–61 (zu *Or. min.* 30), 81 (zu *Phil. min.* 1. 47), 83–84 (zu *Phil. min.* 1. 48), 105, 119 (zu *Phil. min.* 1. 45).

<sup>739</sup> Siehe dazu Roilos, *Amphoteroglossia*, S. 122; ders., „Bodies“, S. 245.

<sup>740</sup> Cesaretti, *Allegoristi*, S. 20, 50–51, 69, 81; Miles, „Living“, S. 20.

<sup>741</sup> Duffy „Mission“, S. 146, 149.

<sup>742</sup> Kaldellis, *Hellenism*, S. 196.

<sup>743</sup> *A. a. O.*, S. 198.

<sup>744</sup> *A. a. O.*, S. 201–202.

Über die Zuhörer der theologischen Vorlesungen des Psellos stellt Kaldellis<sup>745</sup> die Hypothese auf, dass darunter Kleriker oder Kandidaten zur Ordination, aber auch andere gesellschaftliche Gruppen zu unterstellen sind. Die Tatsache, dass Psellos sich an ein solches Publikum wandte und seine Allegoresen als vorbildlich zur Nachahmung darstellte, muss in hohem Grad für die Reaktion des Stethatos verantwortlich sein. Ich denke allerdings, dass es noch weitere Gründe gibt: Ich habe oben<sup>746</sup> auf den Rhetorikunterricht im Studioskloster und auf die Hypothese der Konkurrenz über die Lehre der Rhetorik zwischen der Schule des Psellos und des Studiosklosters hingewiesen. Ich möchte dies hier tiefer untersuchen und in eine erweiterte Hypothese einbetten, dass die Konkurrenz auch die Hermeneutik betraf.

Die Suche nach dem *voûç*, wie es in der Terminologie des Stethatos vorkommt<sup>747</sup>, ist als eine studitische, sogar schulische Tradition bekannt: Theodoros Studites gründete im Rahmen seiner Reform des Studiosklosters eine Schule<sup>748</sup>, wie in den *Vitae S. Theodori Studitae* berichtet wird<sup>749</sup>; die Schule ist auch in der *Vita S. Nicolai Studitae* bezeugt und lag außerhalb des Geländes des Studiosklosters<sup>750</sup>. N. M. Kalogeras zufolge trat Nikolaos 803 kurz nach seiner Ankunft in Konstantinopel in die Schule ein;

---

<sup>745</sup> Kaldellis, „Date“, S. 150.

<sup>746</sup> 4. 2. 2. 2.

<sup>747</sup> Siehe 2. 6. 1. 1.

<sup>748</sup> Zur Schule im Studioskloster im Allgemeinen siehe Lemerle, *Humanisme*, S. 103–104; Kalogeras, *Childhood*, S. 149–155; Apostolopulu, „Νικόλαος“, S. 526–529; Hatlie, *Monks*, S. 420–421. Sie thematisieren auch die Anführungen in den *Poenae monasteriales*, PG 99, 1745B–C des Theodoros über die richtige Pädagogik der Lehrer in der Schule. Zu den *Poenae* siehe Cholij, *Theodore*, S. 77. Siehe auch die Anführungen der Schüler und des Unterrichtes der Schule in der *Parva Catechesis*, 118, 51–70. Leroy, *Mönchtum*, S. 59–60 verweist auf die 11. und 57. Katechesen aus dem ersten Buch der sogenannten Großen Katechesen, die jedoch nur auf russischer Übersetzung veröffentlicht sind, siehe dazu Cholij, *Theodore*, S. 69–73.

<sup>749</sup> Michael Monachos, *Vita S. Theodori Studitae B*, 29, PG 99, 273B–C; Anonymos, *Vita S. Theodori Studitae C*, 33. Die *Vita B* wurde nach Pratsch, *Theodoros*, S. 8, „nicht lange nach 868“ verfasst, „so daß ihre Informationen bestenfalls aus zweiter Hand stammen“ und gilt als die älteste und zuverlässigste im Vergleich zu den Fassungen A, C und D. Der Passus aus *Vita B* beschreibt den Zustand im Studioskloster nach der Entlassung des Theodoros aus dem Exil von der Insel Chalke, nach Pratsch, *Theodoros*, S. 200. Zu den *Viten* siehe auch Cholij, *Theodore*, S. 7. Nach Krausmüller, „Vitae“, S. 286–288, 297 ist *Vita B* die Vorlage der *Vita C* und *Vita A* eine Wiederaufbereitung der *Vita C*. Er datiert alle Texte in die Mitte des zehnten Jahrhunderts, insbesondere die *Vita B* im ersten Viertel des zehnten Jahrhunderts.

<sup>750</sup> Anonymos, *Vita S. Nicolai Studitae*, PG 105, 869C; siehe zu diesem Passus Kalogeras, *Childhood*, S. 149–150; Hatlie, *Monks*, S. 420; Delouis, *Stoudios*, S. 280; Ariantzi, *Kindheit*, S. 175, 222; Talbot, „Adolescent“, S. 91. Siehe auch *Vita S. Nicolai Studitae*, PG 105, 872A–B und Delouis, *Stoudios*, S. 328; Talbot, „Adolescent“, S. 91. Als Abfassungszeit der *Vita S. Nicolai Studitae* gilt der Zeitraum zwischen 910 und 950, siehe Ariantzi, *Kindheit*, S. 22. Zur Ausbildung der Novizen und jungen Mönche und Nonnen in Byzanz anhand der Typika und Heiligenviten siehe Talbot, „Adolescent“, S. 90–91.



er berichtet, dass die Schule gerade gegründet worden sei und mit der monastischen Reform des Theodoros Studites zusammengehangen habe<sup>751</sup>.

In einem Passus der *Vita S. Theodori A* wird berichtet, dass sich die Mönche bei der Ausbildung in Studioskloster, die verschiedene Gegenstände umfasst habe, auch mit der Hermeneutik beschäftigt hätten, und zwar in der Form der Untersuchung des tieferen Sinnes der Bibel, der den meisten nicht zugänglich sei:

„Ἄλλοι δὲ τούτων φιλοπόνως ταῖς θεαῖς Γραφαῖς ὁμιλήσαντες, καὶ τὸν ἐν αὐταῖς νοῦν ἀκριβέστερον διερευνησάμενοι, γνῶσιν θειοτέραν ἐπλούτησαν, περαιτέρω διαβάντες, καὶ τῶν ὀλίγοις ἐφικτῶν ψαύσαντες.“<sup>752</sup>

Ich denke, dass dieser Passus die Lehrtätigkeit der Schule und nicht die geistige Produktion der Studiten beschreibt, denn sie steht im Kontext der Ausführungen über die Schule<sup>753</sup>. Hierbei kommen viele Termini der Hermeneutik des Stethatos (φιλοπόνως<sup>754</sup>, νοῦν<sup>755</sup>, διερευνησάμενοι<sup>756</sup>, διαβάντες<sup>757</sup>, ὀλίγοις<sup>758</sup>) vor, die seine Nähe zum Denken des Stethatos, wenn nicht ihn als eine seiner Hauptquellen beweisen.

Kann man allerdings dieser Information vertrauen? Wie erwähnt, kommt die Information über den Auslegungsunterricht nur in der *Vita A* vor. Ich denke, dass ihre Zuverlässigkeit und Historizität nicht leicht bezweifelt werden kann. Krausmüller vermutet Theodoros Daphnopates als Autor der *Vita A*, der aber mit den Studiten dabei eng zusammenarbeitete; auch versucht nach Krausmüller Daphnopates dem Material des Textes der *Hypotyposis* des Theodoros Studites, also der Epoche vor der *Vita C* treuer zu bleiben<sup>759</sup>, so dass man sich die Information über die Lehre der Auslegung schwer

<sup>751</sup> Kalogeras, *Childhood*, S. 150, 152.

<sup>752</sup> Michael Monachos, *Vita S. Theodori Studitae A*, PG 99, 168A–B. Die Information kommt nur in der *Vita A* vor. Vgl. Michael Monachos, *Vita S. Theodori Studitae B*, 29, PG 99, 273B–C; Anonymos, *Vita S. Theodori Studitae C*, 33. Stethatos schreibt außerdem, dass er die anagogisch-mystische Interpretation *gelernt* habe, wodurch der geistige, verborgene Sinn entdeckt werde; siehe *An Gregorios I* (Darrouzès), 5, 7: „Ἦν [den geistigen Sinn] ἀνιχνεύειν καὶ αὐτοὶ διδασχθέντες ἡμεῖς“. Man kann vermuten, dass Stethatos dabei nicht bloß im spirituellen Sinn spricht, also nicht einen mystischen Rahmen des geistlichen Meisters-Schülers, etwa sein Verhältnis zum Symeon dem Neuen Theologen voraussetzt, in dem er die mystische Methode lernte. Es kann sein, dass er sich explizit auf die Schule des Studiosklosters bezieht, deren Betrieb er dadurch auch in seiner Zeit belegt, wo insbesondere auch die Interpretation gelehrt wurde. Zur Fortsetzung des Betriebes der Schule in der Zeit des Stethatos siehe mehr im Folgenden.

<sup>753</sup> Siehe den ganzen Passus *Vita S. Theodori Studitae A*, PG 99, 168A–C.

<sup>754</sup> Siehe *Über das Paradies* (Darrouzès), 18, 12–16: „τοῖς δὲ γε λοιποῖς, οἷς λόγος οὐδεὶς τῶν θεῶν πραγμάτων ἐστὶ καὶ πόνος ἢ σπουδὴ οὐκ ἐγένετο εἰς τὴν νοερὰν ἐργασίαν τοῦ Πνεύματος, πλέον τῶν ὀρωμένων φαντασθῆναι μὴ δυναμένοις, μωρία ἔσται ἀναγινωσκομένη, ψυχικοῖς οὖσι“. Siehe auch 2. 7. 1.

<sup>755</sup> Siehe dazu 2. 6. 1. 1.

<sup>756</sup> Siehe dazu 2. 3. 2. 3.

<sup>757</sup> Siehe dazu *Θεωρία als διάβασις* im Abschnitt 2. 3. 1. 1.

<sup>758</sup> Siehe dazu 2. 4. 2.

<sup>759</sup> Krausmüller, „*Vitae*“, S. 291–292.

als eine Erfindung vorstellen kann. Die Vermutung über die Zusammenarbeit zwischen Daphnopates und Studioskloster bei der Abfassung der *Vita A* erschwert m. E. zudem die Ablehnung der Historizität der Information. Ich denke, sie spiegelt eine Entwicklung der Schule, eine Anpassung an die Bedürfnisse des zehnten Jahrhunderts wieder, wo die Gelehrsamkeit, vor allem die intensive Beschäftigung mit Texten, eine Qualifizierung bei ihrer Auslegung forderte<sup>760</sup>.

Nach N. M. Kalogeras<sup>761</sup>, der P. Lemerle<sup>762</sup> und A. Apostolopulu<sup>763</sup> folgt, gibt es kein Indiz dafür, dass die Schule Laien zuließ: sie diene wahrscheinlich nur der Ausbildung der Novizen<sup>764</sup>, also jener Laien, die Mönche wurden. Das Quellenmaterial bezieht sich auf den Zeitraum von ungefähr dem Ende des achten bis zum Ende des zehnten Jahrhunderts, nach der Datierung von Krausmüller für die *Vita A*. Die Ausführungen des Stethatos in der *Vita Symeonis*<sup>765</sup>, dass Symeon das Grundstudium und die Tachygraphie, also Lehrgänge, die im Studioskloster angeboten wurden<sup>766</sup>, außerhalb des Studiosklosters abschloss<sup>767</sup>, schließen m. E. nicht aus, dass die Schule dort noch in Betrieb war.

Der Betrieb der Schule in den Zwanzigerjahren des elften Jahrhunderts wird in einem wichtigen Zeugnis über die Ausbildung des Isaak Komnenos darin belegt. Nach Nikephoros Bryennios<sup>768</sup> sandte der Kaiser Basileios II. Isaak, als Letzterer noch ein Kind war, zum Wohnen und zur Ausbildung ins Studioskloster. Der Vater Isaaks, Manuel Erotikos Komnenos<sup>769</sup>, bat Kaiser Basileios kurz vor seinem Tod um 1020<sup>770</sup> um die Erziehung seiner zwei Söhne. Man muss also dieses Ereignis in den Zeitraum zwischen 1020 und 1025 datieren. Der Passus des Nikephoros überliefert wichtige Informationen über die Schule des Studiosklosters, die Delouis thematisierte<sup>771</sup>. Er stellt eine Transformation des gesamten Klosters zu einer Art Hotel für junge Adlige fest<sup>772</sup>.

<sup>760</sup> Siehe die entsprechenden Thesen von Papaioannou bezüglich der Entwicklung der Rhetorik, die auch die Auslegung betreffen, seit dem zehnten Jahrhundert in *Christianisierung/Philosophisierung der Rhetorik* im Abschnitt 4. 1. 1. 1.

<sup>761</sup> Kalogeras, *Childhood*, S. 151.

<sup>762</sup> Lemerle, *Humanisme*, S. 103.

<sup>763</sup> Apostolopulu, „Νικόλαος“, S. 527.

<sup>764</sup> Apostolopulu, *ebd.*, kritisiert jedoch diese Ansicht.

<sup>765</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 2, 9–21.

<sup>766</sup> Michael Monachos, *Vita S. Theodori Studitae B*, 29, PG 99, 273B–C; Anonymos, *Vita S. Theodori Studitae C*, 33; *Vita S. Nicolai Studitae*, PG 105, 868C–872B.

<sup>767</sup> Symeon war damals kein Novize und konnte also die Schule nicht besuchen. Das ergibt sich, wenn man die oben angeführte Annahme einer geschlossenen Schule akzeptiert, die nur den Novizen zugänglich war.

<sup>768</sup> *Historia*, 1. 1.

<sup>769</sup> Siehe zu ihm *PMbZ*, No. 24885.

<sup>770</sup> *Ebd.*

<sup>771</sup> Delouis, *Stoudios*, S. 437–438.

<sup>772</sup> A. a. O., S. 438 : „Mais il est plus étonnant de voir le monastère transformé en hôtellerie pour jeunes aristocrates“.

Anhand der Informationen in der *Historia*, dass Kaiser Basileios den Kindern Manuels „παιδαγωγούς γὰρ αὐτοῖς καὶ παιδοτρίβας ἐπιστήσας“, die sie nicht nur Moral, sondern auch Kriegswissenschaft lehren sollte<sup>773</sup>, schließt Delouis, dass diese Lehrer keine Mönche waren und die Schule keine monastische, wie dies von der Forschung für die ältere Zeit behauptet wird<sup>774</sup>. Delouis sieht mithin bei der Unterbringung der Kinder ins Studioskloster zum Aufenthalt und zur Ausbildung keine religiösen Beweggründe; dies wird stärker untermauert, wenn man auch die Jagd berücksichtigt, die Nikephoros als ein besonderes Angebot des geographischen Raumes in der Nähe des Klosters anführt; es sei allerdings auch nötig gewesen, die Jugendlichen zu Christen zu machen, weswegen Nikephoros auch von der Nachahmung der besten Mönche als Grund für das Verweilen Isaaks im Studioskloster spreche<sup>775</sup>; dabei handele es sich „non par une formation religieuse à proprement parler: Le monastère stoudite est sur ce plan un terrain d'exercice comme un autre“<sup>776</sup>.

Ich denke allerdings, dass der Unterricht in der Kriegswissenschaft nicht unbedingt im Rahmen der Schule des Studiosklosters, zumindest was die Übungen betrifft, stattgefunden haben kann. Man sollte nämlich vermuten, dass nur der Raum außerhalb des Klosters dazu durch Laienlehrer verwendet wurde, ohne dass die Schule eine direkte Beziehung dazu hatte. Eine gewisse Säkularisierung der Schule kann allerdings ebenfalls nicht ausgeschlossen werden, was eine wichtige Entwicklung aufweist. Die Charakterisierung der Schule des Studiosklosters als eines Ortes zum Aufenthalt für die adlige Jugend Konstantinopels, wo sie auch ausgebildet wurde, ist zudem für meine Untersuchung von besonderer Wichtigkeit. Ich gehe darauf im Folgenden ein.

Ein starkes Indiz für die Fortführung der Schule in der Mitte des elften Jahrhunderts ist die Bemerkung des Stethatos über die Didaktik der Gesänge im Studioskloster in seiner Abhandlung *Halleluja*<sup>777</sup>. Die Melodie der liturgischen Phrase wird als didaktisches Hilfsmittel präsentiert, das dem Erwerb des Stoffes und seiner Vertiefung dient. Diese Melodien seien während der Zelebration des Morgenoffiziums gesungen worden. Daraus kann man auf die Fortsetzung des Betriebes der Schule erschließen, weil die didaktische Funktion der Melodie als zweite Stufe eines mehrteiligen Prozesses dargestellt wird, der wahrscheinlich einen theoretischen und einen praktischen Teil vorsah. Die mehr theoretisch geprägte Seite des Unterrichtes ist mithin im Rahmen des

---

<sup>773</sup> *Historia*, 1. 1. Erstere würden Moral lehren, letztere Kriegswissenschaft. Beim zweiten Fall handele es sich um das Studium sowohl der Waffenbenutzung und des Reitens, also der Praxis, als auch der Theorie durch kriegswissenschaftliche Handbücher (*Taktika*).

<sup>774</sup> Siehe oben.

<sup>775</sup> *Historia*, 1. 1: „Διατριβὴ δὲ τούτοις ἡ μονὴ τοῦ Στουδίου ἀφόριστο δυοῖν ἔνεκα, τὸ μὲν ἵνα καὶ πρὸς ἀρετὴν ἐπαλείφοντο τῇ μιμήσει τῶν ἀρίστων ἀνδρῶν, τὸ δ' ἵνα ἔχοιεν εὐχερῶς ἐξιέναι τῆς πόλεως πρὸς θήραν τε ἀπιέναι καὶ τοῖς ὅπλοις γυμνάζεσθαι.“

<sup>776</sup> Delouis, *Stoudios*, S. 438.

<sup>777</sup> *Halleluja* (Darrouzès), 12, 7–11: „ἔστι [...] τὸ ἀλληλουῖα καὶ τοῦ μέλους ὥσπερ ἐνήγησις, τοὺς μαθητὰς τῶν ᾠσματικῶν ὕμνων ἐντέχνως εἰς τὴν τῶν μαθημάτων ἀνάληψιν ἀκονοῦν καὶ εὐστροφούς ποιοῦν καὶ τὸν νοῦν αὐτῶν δεκτικὸν τῶν τοιούτων ἀπεργαζόμενον“.

Schulbetriebes anzunehmen. Dies kann auch dadurch nachgewiesen werden, dass die Schule in den Berichten der angeführten Quellen als außerhalb des Klosters liegend und aus nur einem Raum bestehend erscheint<sup>778</sup>, wo mithin keine Möglichkeit für die Ausübung des erworbenen Stoffs vorhanden war. Privatunterricht kann man nicht ausschließen, aber ich denke, dass sich die Ausführungen des Stethatos eher auf eine Institution beziehen, weil der Unterricht als sorgfältig geplant dargestellt wird, was mehr einer Schule zugeschrieben werden kann, und die Annahme einer organisierten Schule zum Geist des studitischen Mönchtums besser passt.

Ich möchte daher die Gründung der Schule des Psellos und vor allem seine hermeneutische Tätigkeit bei seinen theologischen Vorlesungen, die im Rahmen dieser Schule stattfanden<sup>779</sup>, parallel zu den Anführungen über die Schule im Studioskloster betrachten: Man könnte dabei die Hypothese diskutieren, dass Stethatos mit seiner Hermeneutik und mit der Kritik am Buchstaben und an den ἀναγωγικοί nicht nur theoretisch und in abstracto, sondern konkret auf eine Verminderung der Schüler des Studiosklosters, die auch Novizen waren, und auf die Gefahr des Einflusses der Lehren des Psellos sowohl im Allgemeinen als auch auf Mönche und Novizen des Studiosklosters reagiert; es handelt sich dabei um Leute, die nach dem Verlassen oder der Ablehnung durch die Schule des Studiosklosters Schüler und ideologische Anhänger des Psellos wurden. Bei den Schülern der Schule des Studiosklosters handelt es sich freilich um angehende Mönche und nicht um Kandidaten für eine Ordination, wie das über die Schule des Psellos berichtet wird, aber ich denke, dass solche Klassen nicht auszuschließen sind. Delouis hat allerdings, wie angeführt, mit überzeugenden Argumenten gezeigt, dass die Schule seit dem Anfang des elften Jahrhunderts nicht mehr als monastische Schule im strengen Sinn fungierte. Man muss auch daran denken, dass, wie erwähnt, Symeon der Neue Theologe nicht die Schule des Studiosklosters, sondern eine andere besuchte, und trotzdem dort Novize wurde. Stethatos postulierte nach dieser Hypothese zudem rein theoretisch die Ausschließlichkeit des Rechtes zur geistigen Interpretation als eine studitische Tradition, die von der Schule des Psellos bedroht wurde. Zumindest könnte er für die Überlegenheit der studitischen Schule im Vergleich zu den anderen in Konstantinopel, besonders des Psellos<sup>780</sup>, plädieren. Ich würde demnach eine Konkurrenz zwischen beiden Schulen vermuten.

<sup>778</sup> *Vita S. Nicolai Studitae*, PG 105, 869C. Siehe dazu Apostolopulu, „Νικόλαος“, S. 526; Kalogeras, *Childhood*, S. 152; Hatlie, *Monks*, S. 420.

<sup>779</sup> Siehe *Allegorese als Philosophie* im Abschnitt 4. 1. 2. 3.

<sup>780</sup> Ich würde die Allegorese der monastischen Gemeinschaft der „Ὠραία πηγή“ auf dem bithynischen Olymp als das Paradies, die Psellos in *Or. min.* 36, 7–22 vorstellt, mit der Auffassung des Paradieses bei Stethatos verbinden. Psellos verweilte dort kurz nach seiner Tonsur. Nach dieser Allegorese würden die Mönche auf dem Olymp seine Früchte ohne Gefahr speisen und der Olymp sei sogar dem biblischen Paradies überlegen: Spricht Psellos hier gegen das Studioskloster, das auch in den Quellen so allegorisiert wird? Siehe mehr zur Allegorese der Schule im Folgenden; zur Allegorese des Psellos in *Or. min.* 36 siehe mehr in *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

Die Bestätigung dieser Hypothese würde die angeführte Annahme<sup>781</sup> untermauern, dass Gregorios in der Zeit nach der Korrespondenz mit Stethatos Mönch wurde: Vielleicht war er im Zeitraum der Korrespondenz Novize oder hatte seinen Wunsch ausgedrückt, ins Mönchtum einzutreten, hatte eventuell die Schule des Psellos statt die des Studiosklosters besucht, war von ihr beeinflusst und kämpfte als Anhänger des Psellos gegen die Schule des Studiosklosters. Es wird vermutet, dass die Schulen in Konstantinopel einen Kreis von Anhängern herausbildeten, die mit denen anderer Schulen konkurrierten<sup>782</sup>. Es ist dann plausibel zu vermuten, dass, wenn Stethatos Gregorios ermuntert, er solle seine rhetorisch-philosophische hermeneutische Methode verlassen und der mystisch-anagogische Hermeneutik folgen, wie ich dies im Abschnitt 2. 5. darlegte, er konkreter den Verzicht auf die Methoden der Schule des Psellos und den Anschluss an die Methoden seiner klösterlichen Schule meint.

Aber selbst wenn dies nicht gelten sollte, kann die Hypothese einer Konkurrenz nicht ausgeschlossen werden. Sie könnte auch durch einen Textvergleich geschlossen werden: Stethatos allegorisiert das Paradies als die praktische Philosophie, wobei der Baum der Erkenntnis, dessen Speise verboten sei, die φυσικὴ θεωρία sei<sup>783</sup>. Unter der verbotenen φυσικὴ θεωρία versteht Stethatos, wie ich dargestellt habe<sup>784</sup>, explizit die Auslegung. Stethatos kann allerdings mit der verbotenen φυσικὴ θεωρία auch die Philosophie und damit jede Wissenschaft meinen: Er betrachtet bei dieser Allegorese die γνῶσις θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων als eine Frucht der φυσικὴ θεωρία<sup>785</sup>, die, wie dargestellt, eine Definition der Philosophie ist<sup>786</sup>.

In der *Vita B* kommt ein Passus vor, den ich oben kurz bei der Beschreibung der Tätigkeit der Schule des Klosters mit ähnlichen Konzeptionen angeführt habe. Das Studioskloster wird dabei als ein Paradies allegorisiert, in dem die praktische Philosophie ausgeübt wird und wo als Früchte seiner Pflanzen die Wissenschaften angeführt werden, die darin gelehrt werden:

<sup>781</sup> Siehe 1. 1. 2.

<sup>782</sup> Bernard, *Writing*, S. 262, schreibt im Kommentar zu einigen Gedichten des Christophoros Mitylenaios: „These three poems testify to the strong sense of solidarity within communities formed in a particular Constantinopolitan school, as well as to the animosity towards rival schools. Pupils and their teacher formed a kind of clique. These groups engendered relationships of friendship that continued well into adulthood.“ Zur Konkurrenz zwischen Schulen im elften Jahrhundert mehr im Folgenden.

<sup>783</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), Abschnitte 30–55.

<sup>784</sup> *Die verbotene φυσικὴ θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>785</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 33, 1–9: „Τοῖνυν καὶ ἐν μέσῳ τοῦ θεοῦ τούτου παραδείσου δύο ἐφυτεύθη παράδοξα ἐκ Θεοῦ φυτὰ [...] τὸ ξύλον φημὶ τῆς ζωῆς καὶ τὸ ξύλον τῆς γνώσεως, ὃ καὶ γνωστὸν καλεῖται καλοῦ τε καὶ πονηροῦ. Τίνα οὖν εἰσι ταῦτα; Ἡ φυσικὴ θεωρία, καθὰ καὶ τῷ θεῷ δοκεῖ Γρηγορίῳ, καὶ ἡ μυστικὴ θεολογία· ἡ μὲν γάρ, οἷα δὴ καρποὺς ἔχουσα τὴν κρίσιν καὶ τὴν γνῶσιν τῶν θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, ἡ θεωρία, ἐστὶ γνωστὸν καλοῦ τε καὶ κακοῦ φυτόν“.

<sup>786</sup> Siehe 2. 3. 2. 1.

„Καὶ ἦν ἀληθῶς ὁ εὐπρεπέστατος οὗτος χῶρος οἷά τις ποικίλος καὶ εὐθαλὴς **παράδεισος**, ἐκ παντὸς γένους φυτῶν λογικῶν ἐν ἑαυτῷ περιέχων, ἐν οἷς πᾶν εἶδος **ἐπιστήμης ὥσπερ τις καρπὸς πέπειρος χρησίμως ἐθεωρεῖτο**· μετὰ γὰρ τῆς εἰς ἄκρον κοινοβιακῆς εὐταξίας καὶ τῆς **πρακτικῆς** ὡς ἐνι **φιλοσοφίας**, οὐδὲ τῶν λογικῶν ἀμέτοχοι καθεστήκεσαν τεχνῶν· ἀλλὰ καὶ γραμματικῆς παρ’ ἑαυτοῖς ἐφιλοπονεῖτο κατόρθωσις, δι’ ἧς ἢ τε πρὸς τὸ γράφειν ὀρθῶς ἐγγίνεται τοῖς πεπονηκόσιν εἵδησις, καὶ ἢ πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν ἐντυποῦται αὐτοῖς ἠθικότης· καὶ φιλοσοφίας δὲ τεχνολογία καὶ δογμάτων πατερικῶν ἀποστήθις, δι’ ὧν πάσης αἰρέσεως φληναφοῦς ἀνατρέπειν εἶχον ἰσχυρομυθίας, συλλογισμοῖς ἀληθείας καὶ συμπεράσματος χρώμενοι“.<sup>787</sup>

Die Parallelisierung der beiden Texte ist plausibel<sup>788</sup>. Stethatos spricht wahrscheinlich nicht nur in abstracto über die Hermeneutik und die Unterscheidung der mystischen Auslegung von der Hermeneutik der Gelehrten, sondern spielt mit seiner Allegorese des Paradieses auf die Hermeneutik der Schule des Studiosklosters an, wo sie, wie angeführt, auch gelehrt wurde. Dazu verweist er in seiner Schrift *Über das Paradies* indirekt auf die angeführte Allegorese des Studiosklosters und seiner Schule, die in der *Vita B* vorkommt und die er wahrscheinlich auch als Quelle seiner eigenen Allegorese verwendete und bearbeitete. Dabei plädiert er für eine Interpretation, die ganz konkret nur im Rahmen der studitischen Tradition als Theorie und Praxis legitimiert sein kann. Die praktische Philosophie, die in seiner Allegorese als strenge Voraussetzung der Auslegung erscheint, fungiert gleichzeitig als indirekter Verweis auf das studitische Mönchtum. Sein Kloster wird in der *Vita B* als Paradies allegorisiert, wo explizit angeführt wird, dass darin die *πρακτικὴ φιλοσοφία* geübt werde. Dies bewirkt eine scharfe Abgrenzung der Studiten von der Hermeneutik des Psellos, der einerseits die *πρακτικὴ φιλοσοφία* als Voraussetzung zumindest skeptisch betrachtet, wenn nicht gar vollkommen ablehnt und andererseits für die Allmächtigkeit der Philosophie und der Rhetorik als verselbständigte Disziplinen plädiert.

Man könnte dabei die Gedanken von M. H. Thomson heranziehen, die die Abfassung des Werkes *Über das Paradies* des Stethatos mit der Gründung der philosophischen und juristischen Fakultäten in Konstantinopel durch Kaiser Konstantinos Monomachos und mit dem besonderen Interesse des Kaisers an Gärten verbindet<sup>789</sup>. Sie erklärt allerdings nicht, worin der Zusammenhang zwischen dem Werk des Stethatos und der Gründung der Schulen oder dem Interesse an Gärten des Kaisers besteht. Einen ähnlichen Zusammenhang nimmt Thomson bezüglich des Werkes

<sup>787</sup> *Vita S. Theodori Studitae B*, 29, PG 99, 273B–C. Hervorhebungen G. D.

<sup>788</sup> Siehe auch Della Dora, *Landscape*, S. 108, 110–111. Sie führt an, dass die Klöster in Byzanz im Allgemeinen als Paradies charakterisiert wurden. Dies betrifft sowohl die architektonische Anlage eines Klosters, das von der Welt durch Mauer getrennt wird, als auch die Lebensweise der Mönche darin, die der Welt um des Himmelreiches willen entsagt haben.

<sup>789</sup> Thomson, *Garden*, Einleitung, S. 8. Siehe zum Garten des Klosters der Manganen Maguire, „Gardens“, S. 259–262. Zur Betrachtung von Gärten als Ort des Lernens und der Kultivierung in der Antike in Byzanz siehe Della Dora, *Landscape*, S. 94.

*Theoretikon paradeission* an, das die Symbolik der Pflanzen eines Gartens darstellt; sie verweist dabei auf die Gründung der Schulen durch Monomachos, die Versammlung von Gelehrten in seinem Hof und auf sein besonderes Interesse an Gärten<sup>790</sup>. Das Kloster des Heiligen Georgios der Manganen wird dabei deutlicher als Bezugspunkt erwähnt: „Here [im Kloster] then was an atmosphere in which a writer’s interest in garden might be nourished.“<sup>791</sup> Lauritzen führt an<sup>792</sup>, dass Psellos und andere Gelehrten einem Kreis von Gelehrten angehörten, für die das angeführte Kloster als Zentrum fungierte. Ich denke, dass Thomson sowohl für Stethatos als auch für den Verfasser des *Theoretikon paradeission* auf den Kreis der Gelehrten im Kloster des Heiligen Georgios verweist. Dann kann man annehmen, dass sie die Entstehung von *Über das Paradies* im Rahmen der Entwicklungen der Geistesgeschichte von Konstantinopel betrachtet, wo auch die Gärten eine wichtige Funktion hatten. Ich nehme allerdings an, dass die Gärten des Klosters mit den Gelehrten verbunden waren, während Stethatos für die Symbolik seines eigenen Klosters plädiert und sie der des Klosters der Gelehrten gegenüberstellt.

Die Hypothese, dass Stethatos durch seine Darstellung des geistigen Paradieses auf die Schule des Studiosklosters anspielt, kann auch die Bezugnahme des Stethatos auf Philon untermauern: Wie ich dargestellt habe, spielt Stethatos in seiner Schrift *Auf das Buch der göttlichen Hymnen* deutlich auf die Therapeuten Philons an, welche die Allegorese innerhalb ihrer Gemeinschaft systematisch pflegten<sup>793</sup>. Höchstwahrscheinlich hält sie Stethatos für Mönche und stellt sie als vorbildliche Ausleger dar. Wichtig ist hier die Tatsache, dass sie einer quasi-mönchischen Gemeinschaft angehörten. Stethatos könnte auch damit auf die studitische Gemeinschaft und insbesondere die Schule des Klosters anspielen und somit nicht nur abstrakt für eine mystische Hermeneutik der Asketen, sondern auch für die konkrete studitische Schule als überlegene Option plädieren.

Wie ich oben erwähnte, meint Stethatos in seiner Schrift *Über das Paradies* mit der γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων als die Frucht des verbotenen Baumes im Paradies auch jede Wissenschaft, vor allem die Philosophie, deren Definition diese Phrase ist. Die Parallelisierung mit der *Vita B* betrifft dann auch dieses Feld: Stethatos sieht wahrscheinlich die intensive Beschäftigung mit der Wissenschaft wie die Hermeneutik als nicht absolut verboten an, er lehnt sie nicht ab, sondern legitimiert sie nur im Rahmen der Mystik des studitischen Mönchtums. Im zitierten Passus aus der *Vita B* kommen nämlich alle Wissenschaften und auch die Philosophie als Früchte der Pflanzen dieses Paradieses vor.

Die Beschäftigung mit der Philosophie ist als studitische Tradition auch in anderen Quellen belegt. So z. B. wird Theodoros Studites in seiner Jugend als Student der

---

<sup>790</sup> Thomas, *Garden*, S. 10.

<sup>791</sup> *Ebd.*

<sup>792</sup> „Areopagitica“, S. 210–211.

<sup>793</sup> Siehe *Die Kritik an den ἀναγωγικοί* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

Philosophie bezeichnet<sup>794</sup>. Dabei wird dies in der *Vita A* durch das Argument der Widerlegung von Häresien legitimiert<sup>795</sup>. P. Hatlie<sup>796</sup> interpretiert die diesbezügliche Phrase „φιλοσοφίας δὲ τεχνολογία“ als „systematic theology“, aber ich denke, dass ein rein philosophisches Studium nach den *Vitae* des Theodoros Studites zumindest nicht ausgeschlossen werden kann. Hatlie meint anhand des diskutierten Passus aus der *Vita B* und anderer Passus aus Werken des Theodoros, dass die Äbte des Studiosklosters bezüglich der höheren Ausbildung und des aus der Theologie verselbständigten Lernens ständig ambivalent geblieben seien; er schließt daraus, dass nur wenige Mönche zur höheren Bildung fortschritten<sup>797</sup>. Allerdings verweist Hatlie auch auf die Verwendung der aristotelischen Philosophie durch Theodoros in seiner Argumentation während des Ikonoklasmus<sup>798</sup>.

Ich denke, dass diese Ambivalenz auch die kritische Haltung des Stethatos erklärt: Er lehnt die höhere Ausbildung, vor allem die Beschäftigung mit der Philosophie nicht ab, zumal sie sogar ein Fach im Studioskloster war und von Vorbildern des studitischen Mönchtums verwendet wurde, schränkt ihr Studium allerdings im Rahmen des monastischen bzw. mystischen Ideales ein und verbietet die Beschäftigung mit ihr durch Gelehrten, die diesen Rahmen verweigerten, vor allem Psellos und seine Schule. Somit würde ich die These von Walter, dass in der Gotteserkenntnislehre des Stethatos wie beim orientalischen Mönchtum, der auch die Interpretation angehört, eine bildungsfeindliche Haltung<sup>799</sup> feststellbar sei<sup>800</sup>, nicht absolut akzeptieren: Stethatos hierarchisiert das wissenschaftlich-philosophische Wissen, betrachtet es als Mittel der Argumentation und nicht der Untersuchung und der Interpretation und plädiert für einen asketischen-mystischen Rahmen seiner Ausübung<sup>801</sup>. Dies muss allerdings eher im Rahmen einer Konkurrenz der zwei Schulen und nicht nur einer theoretischen Auseinandersetzung betrachtet werden.

Hat aber Stethatos die *Vita B* gelesen? Ich denke, man kann diese Frage aus folgenden Gründen bejahen: Zunächst führt Stethatos Theodoros Studites in vielen Fällen als Vorbild des Mönchtums und des richtigen Glaubens an, zitiert und

<sup>794</sup> *Vita St. Theodori Studitae A*, PG 99, 117D–120A; *Vita S. Theodori Studitae B*, 29, PG 99, 237A–B; *Vita S. Theodori Studitae C*, 6; siehe dazu Lemerle, *Humanisme*, S. 123; siehe auch Anonymos, *Vita S. Theodori Studitae D*, 3–6. Nach der Editorin der *Vita D*, Matantseva, *Fragment*, S. 157, wird dabei berichtet, dass Theodoros Philosophie im Kloster Sakkoudion studiert habe, was sie als ein Fehler betrachtet.

<sup>795</sup> *Vita St. Theodori Studitae A*, PG 99, 117D–120A.

<sup>796</sup> Hatlie, *Monks*, S. 421.

<sup>797</sup> A. a. O. und Anm. 43, dort auch Belege aus den sogenannten *Großen Katechesen*, wo Theodoros auch Kritik an Äbten übt, welche die Ausbildung fördern.

<sup>798</sup> A. a. O., S. 434.

<sup>799</sup> Die bildungsfeindliche Position des Mönchtums im Allgemeinen gründet Walter, *Psellos*, S. 6, auf der Studie von Podskalsky, *Theologie*, S. 36, 38, 46–48.

<sup>800</sup> Siehe *Rationalität der Methode* im Abschnitt 4. 1. 2. 4 und 4. 2. 1. 2.

<sup>801</sup> Zur nicht bildungsfeindlichen, sondern kritischen Haltung des Stethatos gegenüber Bildung siehe auch 2. 3. 1. 3.



thematisiert seine Hymnen; er hat auch selbst Hymnen an ihn verfasst<sup>802</sup>. Besonders der letzte Punkt weist eine Vertrautheit des Stethatos mit den *Vitae* des Theodoros nach. Die Annahme kann auch durch die Ereignisse während der Amtszeit des Abtes des Studiosklosters Mermentulos untermauert werden: Als Kerularios 1042 Patriarch wurde, habe er den Namen des Theodoros aus dem *Synodikon* gestrichen; dagegen habe Mermentulos heftig reagiert und sich beim Kaiser Monomachos beschwert, was zur Wiedereinschreibung des Namens des Theodoros ins *Synodikon* und zu dessen lauter Verlesung durch Kerularios geführt habe<sup>803</sup>. Theodoros stand im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses bei einem Streit, an dem der Kaiser, der Patriarch und die Studiten beteiligt waren. Skylitzes führt dabei explizit an, dass der Streit mit dem Patriarchen nicht nur durch Mermentulos, sondern auch durch die Mönche betrieben wurde<sup>804</sup>. Dies beweist, dass auch Stethatos, damals Mönch und Priester, daran teilgenommen hat, und das schließt seine Unkenntnis des Lebens des Theodoros aus.

Welcher *Vita* bediente sich Stethatos? Für die *Vita A* stellte Hinterberger<sup>805</sup> einige Ähnlichkeiten zwischen ihren Informationen über den Inhalt des Grammatikunterrichtes im Rahmen des Rhetorikunterrichtes und den entsprechenden Beschreibungen in der *Vita Symeonis* fest, glaubt allerdings, dass die beiden Texte voneinander unabhängig seien und von beiden Autoren als Vorlage das *In laudem S. Basilii* des Gregorios Nazianzenos verwendet wurde. Dies würde ausschließen, dass Stethatos die *Vita A* und die *Vita C*, die Vorlage der *Vita A*, gelesen hat.

Krausmüller unterscheidet den Zweck der *Vita A* und der *Vita C* vom Zweck der *Vita B*. Letztere, die älteste *Vita*, zielt auf die Erinnerung an die ruhmvolle Vergangenheit des Studiosklosters im Denken der studitischen Mönche und somit auf die Herausbildung einer gemeinsamen studitischen Identität. Sie wurde vor den Studiten laut gelesen, oder auch bei liturgischen Feiern<sup>806</sup>. Die *Vita C* zielte dagegen auf ein breiteres Lesepublikum und auf die Förderung des studitischen Mönchtums im monastischen Rahmen in Konstantinopel, wo auch andere Klöster anhand ihrer Stifter

<sup>802</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 61, 21; 63, 17, 23; 136, 1–4; *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 12, 10; 16, 6–10; 31; *Halleluja* (Darrouzès), 11, 1–3; siehe auch Panagiotopulu, „Μαθητεία“, S. 60; Diamantopoulos, „Gebet“, S. 32.

<sup>803</sup> Skylitzes, *Synopsis historiarum*, S. 433–434, 7, 40–50. Zu diesem Passus, siehe Lauritzen, „Areopagitica“, S. 204–205. Es handelt sich allerdings um eine spätere Bearbeitung, siehe Thurn, *Synopsis*, Einleitung, S. XXXII.

<sup>804</sup> *Synopsis historiarum*, S. 434, 7, 49–50: „καὶ οὕτω κατευνάσθη ἡ περὶ τοῦτου τῶν τε μοναχῶν καὶ τοῦ Μερμεντούλου στάσις“.

<sup>805</sup> Hinterberger, „Autor“, S. 253, Anm. 14.

<sup>806</sup> Krausmüller, „Vitae“, S. 293, führt das *Typikon* des Alexios Studites an, wo die Lesung der *Vita* jedes Jahr während Orthros von 8. bis 11. November pro Jahr vorgesehen wird; dabei ist nicht klar, welche *Vita* gemeint wird. Das *Typikon* basiert auf dem *Synaxarion* des Studiosklosters und spiegelt somit seine liturgische Praxis wieder. In einem *Menologion* (Vat. gr. 1256, S. 16) kommt die *Vita B* vor, was nach Krausmüller ihre liturgische Verwendung beweist.

ähnliche Ansprüche auf Autorität erhoben<sup>807</sup>. Dies macht die Vermutung plausibel, dass Stethatos die *Vita B* gelesen hat. Wenn die Parallelisierung der Texte zutrifft, kann man die Kenntnis der *Vita B* auch durch das Lesepublikum der Schrift *Über das Paradies* annehmen, wo eine Anspielung auf die *Vita B* vermutet wird. Krausmüller hat eine Verbreitung der *Vita B* im elften Jahrhundert festgestellt, was diese Hypothese bestätigen könnte<sup>808</sup>.

Im elften Jahrhundert ist zudem auch im Allgemeinen eine Konkurrenz zwischen Schulen belegt. F. Bernard thematisiert dieses Phänomen im Rahmen seiner Untersuchungen zur Dichtung im elften Jahrhundert in Byzanz<sup>809</sup>. Er führt dies auf die gesellschaftlichen Entwicklungen dieser Zeit zurück, wo es mehr Gelegenheiten zum sozialen Aufstieg gab, was ein Klima der Konkurrenz auf allen Ebenen verursachte. Dies betraf die Beamten, die Schulen, Lehrer und Studenten. Der Ruhm spielte eine fundamentale Rolle für die Anerkennung der Lehrer und ihrer Schüler, die sie durch öffentliche Wettbewerbe anhand mündlich vorgetragener oder schriftlicher Texte zu gewinnen versuchten. Auch die Besetzung wichtiger Stellen in der Verwaltung hing von Ruhm und solchen Wettbewerben ab, auf denen der Wert eines Kandidaten bestätigt oder abgelehnt wurde. Als wichtiges Beispiel sind die Wettbewerbe um σχέδη, also grammatische und syntaktische Übungen, bekannt.

Bernard hebt die Wichtigkeit des Terminus λογικὸς ἀγών in der Literatur des elften Jahrhunderts für diese Wettbewerbe hervor<sup>810</sup>. Psellos bedient sich des Terminus sehr oft<sup>811</sup>. Es ist deshalb kein Zufall, wenn sich auch Stethatos in seiner Schrift *Über das Paradies* genau dieses Terminus bedient:

„Ἄγε δὴ καὶ περὶ παραδείσου φιλοσοφήσωμεν· οὗτος γὰρ ὁ σκοπὸς ἡμῶν τοῦ λόγου, δι’ ὃν καὶ τὸν ἀγῶνα τούτου μετὰ τὸν περὶ ψυχῆς μοι πονηθέντα λόγον ὑπεδυσάμην.“<sup>812</sup>

Stethatos stellt seine Schrift als Teil eines Wettbewerbes dar. Dies ist ein starkes Indiz, dass auch die Ausführungen über das Paradies im Rahmen einer solchen Konkurrenz zu sehen sind. Man würde dabei auf jeden Fall einen Mitbewerber vermuten; ich denke, dass die Hypothese über die Schule des Psellos dazu am besten passen würde. Die Bezugnahme auf einen ἀγών muss die Schrift nicht unbedingt in den Zusammenhang mit einem rein rhetorischen Wettbewerb stellen, wie ich dies anhand eines weiteren Passus im Folgenden darstellen werde. Es lässt sich auf jeden Fall leicht der Widerhall einer herrschenden Strömung feststellen, die alles, auch hermeneutische und sogar dogmatische Auseinandersetzungen, zumindest terminologisch beeinflusste. Bernard

<sup>807</sup> Krausmüller, „Vitae“, S. 292–297.

<sup>808</sup> Die *Vita B* taucht auch in einer Handschrift des elften Jahrhunderts (Par. gr. 1104, S. 11) nach den *Katechesen* des Theodoros Studites auf, was nach Krausmüller auf ihre Verwendung auch in anderen Kontexten verweist, siehe „Vitae“, S. 293.

<sup>809</sup> Bernard, *Writing*, S. 253–290, dort auch die ältere Literatur.

<sup>810</sup> A. a. O., S. 254–259.

<sup>811</sup> A. a. O., S., S. 254.

<sup>812</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 1, 1–3.

schließt anhand einiger Passus aus Psellos, dass der Terminus als in der Bedeutung als Wettbewerb zumindest für Psellos nicht nur die Rhetorik, sondern auch Wissen und technische Fähigkeiten betraf<sup>813</sup>. Stethatos verwendet denselben Terminus auch in seinem *Glaubensbekenntnis*<sup>814</sup>, was die Herrschaft der Rhetorik, aber auch den Einfluss des Klimas der Konkurrenz widerspiegelt, das auch rein dogmatische Texte wie ein Glaubensbekenntnis in den Rahmen eines Wettbewerbes stellt<sup>815</sup>.

Dieser Kontext legt die Hypothese einer Konkurrenz zwischen den Schulen des Studiosklosters und des Psellos nahe, wobei freilich auch die theoretischen hermeneutischen Divergenzen einen wesentlichen Teil davon ausmachen könnten. Wie ich oben angeführt habe<sup>816</sup>, kann man ein solches Klima mit ähnlichen Phänomenen in den hermeneutischen Schulen der Spätantike parallelisieren. Diese Vermutung würde die Annahme stärker untermauern, dass Gregorios ein Schüler des Psellos war.

Die angeführte Position von Delouis über die Transformation des Studiosklosters ist in dieser Hinsicht von besonderer Bedeutung: Ihre Stellung als Referenzpunkt für die Ausbildung des Adels setzt voraus, dass ihr Niveau sehr hoch war, was die Schule des Klosters und das Kloster selbst an die erste Stelle eben dieser Gesellschaft der Konkurrenz setzen würde. Die Informationen des Psellos, dass am Hof des Kaisers Romanos III. Texte interpretiert wurden, obwohl die Effizienz der Auslegung durch Psellos heftig kritisiert wird<sup>817</sup>, zeigen genau, dass die Hermeneutik schon vor Psellos als Angelegenheit des Kaiserhofes betrachtet wurde<sup>818</sup>. Dann ist die Annahme einer Schulung in dieser Auslegung auch im Studioskloster sehr plausibel.

Die Vermutung über die Konkurrenz würde dann nicht nur die Existenz der Schulen, sondern auch ihren Kampf darum betreffen, wer im Einflussbereich des Kaisers und seines Hofes bleiben konnte. Anhand von Untersuchungen der Illustrationen in studitischen Handschriften, die einige Jahre nach Monomachos und Isaak Komnenos (*Theodoros Psalter*, *Par. gr.* 74, *Vat. gr.* 752) entstanden, wird z. B.

---

<sup>813</sup> Bernard, *Writing*, S. 256.

<sup>814</sup> *Glaubensbekenntnis* (Darrouzès), 2, 4; siehe den Text, oben, *Die Kritik des Stethatos an Rhetorik als hermeneutisches Werkzeug* in diesem Abschnitt.

<sup>815</sup> Dass Stethatos dabei vom Phänomen der Dominanz der Konkurrenz seiner Epoche hier beeinflusst ist, zeigt auch die Tatsache, dass in der Patristik der Terminus ἀγών nicht im angeführten Sinn des Wettbewerbes vorkommt, siehe Lampe, *Lexicon*, S. 25, unter Lemma ἀγών. Allerdings verwendet er den diesbezüglichen Terminus θέατρον in *Halleluja* (Darrouzès), 14, 11 im Sinn von Theater und nicht der Metapher, die zur Beschreibung der Wettbewerbe verwendet wurde, siehe dazu, Bernard, *Writing*, S. 256, 258–259. Zu den in diesem Abschnitt angeführten Gedanken von Bernard siehe auch seinen Beitrag, „Practices“.

<sup>816</sup> *Die Kritik an den ἀναγωγικοί* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>817</sup> Siehe dazu 4. 1. 2. 3.

<sup>818</sup> Siehe auch die Referenzen des Psellos auf die hermeneutischen Interessen seines Schülers und angehenden Kaisers Michael VII. (1071–1078) in *Ἀσάφεια, αἰνίγματα und ἔμφασις in der Rhetorik und Allegorese des elften Jahrhunderts* in 4. 1. 1. 1 und 4. 1. 2. 2.

vermutet<sup>819</sup>, dass das Studioskloster sich im elften Jahrhundert in einer solchen Konkurrenz befand, bei der es sogar um seine völlige Autonomie kämpfte; diese Ansicht wurde allerdings mit überzeugenden Argumenten durch Angold<sup>820</sup> und Krausmüller<sup>821</sup> kritisiert. Wie ich schon angeführt habe, lässt sich der Versuch des Klosters, an höheren Stellen der klösterlichen Hierarchie zu rangieren, schon seit dem zehnten Jahrhundert feststellen. Es scheint, dass dieser Versuch im elften Jahrhundert gipfelte und das Kloster mit dem Kaisertum und den Gelehrten um die Autorität konkurrierte.

Man könnte dagegen einwenden, dass Stethatos selbst die Methode der ἀναγωγή kritisiert, die *in den Schulen* gelehrt wurde („ἐκ μαθημάτων ἀναγωγῆς“<sup>822</sup>), somit auch die Schule des Studiosklosters und ihre Fächer einbeziehen und sich selbst widersprechen würde. Ich denke allerdings, dass Stethatos in diesem Fall gegen die Hermeneutik der profanen Schulen und ausschließlich gegen ihre Fächer kämpfte.

Die angeführte Hypothese einer Konkurrenz zwischen Schulen kann man also nicht ausschließen, auch wenn der Passus in der *Vita A* nicht die Tätigkeit der Schule betreffen sollte, sondern im Allgemeinen die geistige Produktion der Mönche des Klosters: Die Untersuchung des geistigen Sinnes wird ebenfalls als studitische Tradition propagiert, die den meisten nicht zugänglich ist. Das Studioskloster wurde als ein geistiges Zentrum dargestellt, das die echte Hermeneutik aufbewahrte.

#### 4. 2. 3 Zur Kontextualisierung der liturgischen Hermeneutik des Stethatos

##### 4. 2. 3. 1 Eine Kontroverse mit den Gelehrten um die Architektur?

Architektur im elften Jahrhundert und die private Kirche des Gregorios

Bei der Antwort des Stethatos auf Gregorios handelt es sich nicht nur um die Widerlegung hermeneutischer, architektonischer und kanonischer Thesen eines bloß neugierigen oder kühnen Gelehrten. Die Strenge des Stethatos in Bezug auf die architektonische Planung von Kirchen ist von einer bewussten Stellungnahme der Gelehrten verursacht, die im Rahmen ihres Anspruches auf Anerkennung in der byzantinischen Gesellschaft wahrscheinlich eine höhere Stellung in der Ordnung der Liturgie erstrebten. Die Architektur war für sie ein fundamentales Argument.

Ich habe schon in einem vorigen Abschnitt<sup>823</sup> die Ausführungen des Gregorios über die kleinen Dimensionen seiner privaten Kirche, über den Notfall des πλησιάζειν zum Bema und die rigorose negative Stellung des Stethatos dazu diskutiert. Ich möchte hier diese Ausführungen in einem weiteren Rahmen betrachten, welche die Hypothese einer

---

<sup>819</sup> Grabar, „Art“, S. 29–37; Der Nersessian, Dufrenne, *Illustration*; Anderson, „Nature“; Kalavrezou, Trahoulia, Sabar, „Critique“.

<sup>820</sup> Angold, „Renewal“, S. 241–242.

<sup>821</sup> Krausmüller, „Abbots“; ders., „Codex“.

<sup>822</sup> Siehe die Diskussion zu diesem Passus *Die Kritik an den ἀναγωγικοί* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>823</sup> Siehe *Das kanonische Verbot nach Stethatos* im Abschnitt 3. 3. 1. 3 und 3. 3. 1. 5.

Auseinandersetzung zwischen Gregorios und seiner Gesinnungsgenossen einerseits und Stethatos andererseits *um die Architektur* begründen können.

Ausgangspunkt sind hier die Untersuchungen von Mathews<sup>824</sup> über die Entwicklung der Architektur der Kirchen von der früh- zur mittelbyzantinischen Epoche. Mathews thematisiert die Entwicklung der Maße der Kirchen in Zusammenhang mit den Änderungen der architektonischen Planung und des liturgischen Ritus. Die Liturgie der frühbyzantinischen Zeit bestand vor allem aus Prozessionen von außerhalb der Kirche nach innen und durch den Naos, an denen auch die Laien teilnahmen; seit dem zehnten Jahrhundert stellt man eine Entwicklung fest, dass die Messe vor allem aus Auftritten („appearances“, „showings“) des Klerus in der Mitte des Naos und vor dem Bema bestand<sup>825</sup>. Diese Entwicklung im Ritus hat die architektonische Planung beeinflusst: der Fokus lag in der mittelbyzantinischen Architektur nicht mehr nach der linearen Planung der frühchristlichen Basilika auf der Apsis und dem Thron des Bischofs hinter dem Altar, sondern auf dem Zentrum des Naos vor der Tür des Bemas. Genau in dieser architektonischen Entwicklung betrachtet Mathews das vollkommene Verbergen des Bemas durch das Templon als eine weitere Auswirkung der mittelbyzantinischen architektonischen Orientierung und Liturgie<sup>826</sup>.

Mathews betrachtet diese Entwicklungen in Zusammenhang mit den Änderungen in den Maßen der Kirchen, die in der mittelbyzantinischen Zeit stattfanden. Er spricht von einer „‘miniaturization’ of church design“<sup>827</sup> und behauptet, dass, als die Liturgie allmählich mehr „remote, untouchable, inaccessible, invisible“ für die Laien wurde, die Verkleinerung der Dimensionen der Kirche als ein Gegengewicht zur Kluft zwischen Laien und Klerus fungierte<sup>828</sup>.

Er betrachtet jedoch diese Änderung nicht nur als eine Folge der liturgischen Entwicklungen des Ritus. Mathews sieht die Wurzeln der architektonischen Verkleinerung in den Klöstern, wie es auch von anderen Forschern behauptet wurde<sup>829</sup>, wo die Ände-

---

<sup>824</sup> Mathews, „Liturgy“.

<sup>825</sup> A. a. O., S. 125–126.

<sup>826</sup> A. a. O., S. 126. Zu weiteren Wirkungen der Entwicklung der Liturgie, wo statt Prozessionen Auftritte durchgeführt wurden, auf die architektonische Planung der Kirche (Umformung des  $\pi$ -formigen Bemas, das sich anfänglich in den Naos ausdehnte und sich in der mittelbyzantinischen Architektur vom Naos zurückzog; Verschwinden des  $\sigma\upsilon\nu\theta\rho\omicron\nu\nu$  und des Ambos) siehe A. a. O. S., 125–127.

<sup>827</sup> A. a. O., S. 125.

<sup>828</sup> A. a. O., S. 127.

<sup>829</sup> Taft, *Rite*, S. 71–74, bringt ganz ähnlich die Verkleinerung der architektonischen Maße in der nachjustinianischen Epoche mit der Dominanz des Mönchtums, dem Ritus und der privaten Liturgie zusammen. Nach ihm verursachte die Vergrößerung der Macht und des Vermögens der Klöster nach dem Ikonoklasmus eine Tendenz zur Steigerung des Baus monastischer Kirchen auch in den Städten und damit zur Verkleinerung der Kirchen, was zur Reduzierung des Ritus innerhalb des Naos und im Heiligtum, zur Hervorhebung seiner symbolischen Interpretation und dann zur Privatisierung der Liturgie führte. Nach Mathews führt auch Altripp, *Basilika*, S. 157–162, die Verkleinerung der kirchlichen Architektur und

rung der Maße als eine Reaktion auf die Entwicklung im Ritus zu identifizieren ist. Er selbst führt zusätzlich die Vervielfachung der Zahl solcher kleinen Kirchen auf die ständige Verbreitung privater Kirchen und der privaten Liturgie darin zurück. Die kleinen Kirchen der Klöster, die in der Untersuchung von Mathews als Kapellen (παρεκκλήσιον<sup>830</sup>), angefügt an das Katholikon<sup>831</sup> bezeichnet werden, dienten den Laien als Vorbild, weshalb sie kleine private Kirchen bauten, in denen auch die Liturgie zelebriert wurde. Dies habe die Gewohnheiten der Kirchengänger geändert und zur Privatisierung der Liturgie geführt, weswegen auch die Maße der Kirche verkleinert wurden<sup>832</sup>. Die Liturgie in diesen Kirchen tendierte dazu, die in der καθολικὴ ἐκκλησία zu ersetzen<sup>833</sup>. Mathews bettet in diese Betrachtung auch die Rolle der Magnaten ein, die Laien waren, im elften Jahrhundert als χαριστικάριοι von Klöstern und anderen kirchlichen Stiftungen das wirtschaftliche Leben des kirchlichen Vermögens beherrschten und somit die Privatisierung der Liturgie förderten<sup>834</sup>. Mathews sieht den Beginn der Priva-

---

die Dominanz der Kreuzkuppelkirche in der mittelbyzantinischen Zeit auf die Vorherrschaft der klösterlichen Architektur zurück. Er meint allerdings, dass die angeführte Entwicklung des Ritus dabei kaum eine Rolle spielte, und sieht keinen strengen Zusammenhang zwischen Architektur und Ritus; siehe dazu auch Marinis, „Historia“. S. 768 und 3. 3. 3. 2. Nach Altripp galt die Konzeption der Vergöttlichung des Pseudo-Areopagites, die in monastischen theologischen Kreisen besonders befürwortet wurde, zur Entwicklung der Architektur als ausschlaggebend. Es handele sich um theologisch-mystische Konzeptionen, die den Himmel in den Vordergrund brachten, welche die Architektur beeinflusst hätten. Die Architektur der Kreuzkuppelkirche mit dem Pantokrator im Zentrum, der als das oberste Ziel einer mystischen Schau während der Liturgie gegolten habe, habe dem angeführten Ideal der Vergöttlichung durch die θεωρία besser als die Basilika gedient. Siehe dazu auch ders., „Hierarchies“, wo er seine These teilweise modifiziert und die direkte Schau Gottes durch den Pantokrator den Bedürfnissen der Laien Kirchengänger zuschreibt; dabei sei die klösterliche zentral gerichtete Architektur nicht unentbehrlich, weil auch die Basilika mit Kuppel dies darstellen könne.

<sup>830</sup> Johnson, „Parekklesion“, S. 1587: „(παρεκκλήσιον), generic name for a subsidiary chapel. Such chapels appear in ecclesiastical architecture of the 4th–5th C. with a great variety of forms, functions, and dispositions. From the 10th to 12th C., the number of chapels in churches increased“.

<sup>831</sup> Die zentrale Kirche einer monastischen Einrichtung, siehe Kiefer, Loerke, „Katholikon“, S. 1116.

<sup>832</sup> Mathews, „Liturgy“, S. 136–137: „What was probably a monastic practice in origin paved the way eventually for the family chapel which radically altered the pattern of ‘churching’ the population in medieval Byzantium [...] The church became a family neighborhood possession, and while liturgy in its performance became ever more remote and invisible to the laity, in its physical dimension it became ever more intimate and domesticated.“

<sup>833</sup> A. a. O., S. 136. Siehe auch Thomas, *Foundations*, S. 169–170.

<sup>834</sup> Mathews, „Liturgy“, S. 136–137. Als χαριστικάριος wird der Empfänger der Schenkung eines ruinierten oder wirtschaftlich schwachen Klosters durch den Kaiser oder den Patriarchen, einen Metropolit, Bischof usw. bezeichnet, der damit die Pflicht zur Restaurierung und das Recht zur Teilhabe am Einkommen übernimmt. Die χαριστική

tisierung der Liturgie schon im sechsten Jahrhundert<sup>835</sup>.

In diesem Zusammenhang führt Mathews explizit den Aspekt des Abstandes der Laien vom Bema auf, der in der frühbyzantinischen Architektur erheblich größer als in der mittelbyzantinischen Zeit war<sup>836</sup>. Diese Verringerung des Abstandes fand bei der Vervielfachung der privaten Kirchen und im Zusammenhang mit der Entwicklung des Ritus in der mittelbyzantinischen Zeit statt. Sie gilt als eine entscheidende architektonische und liturgische Wende. Ich halte auch für sehr wichtig, dass Mathews die Verbreitung der kleinen privaten Kirchen und der Liturgie darin parallel mit der Verminderung der Zahl der καθολικαὶ ἐκκλησίαι betrachtet<sup>837</sup>.

Man muss m. E. die Ausführungen des Gregorios über seine private Kirche, die klein war und dadurch die Laien zwang, sich dem Bema zu nähern, unter dem Gesichtspunkt der Untersuchungen von Mathews betrachten. Die Berufung des Gregorios auf die kleinen Dimensionen seiner Kirche sind ein Widerhall dieser Tendenz und ein Beleg für sie. Dabei kommen allerdings einzigartige Elemente vor, wie ich im Folgenden zu zeigen versuche. Es handelt sich nämlich, wie schon ausgeführt, nicht einfach um eine Berufung auf die οἰκονομία, sondern um eine bewusste und gewollte Stellungnahme, die mit den architektonischen Ideen von Gelehrten wie Gregorios verbunden war. Die Verkleinerung der Architektur und somit die Näherung ist ein bewusster Akt. Der Bau kleiner privater Kirchen, die dem privaten liturgischen Leben dienten, wie es von Gregorios ausgeführt wurde, wird von Mathews als eine schon verbreitete und bewusste Praxis beschrieben, die nicht nur ästhetische, sondern auch und vielmehr ekklesiologische, spirituelle und sogar wirtschaftliche<sup>838</sup> Vorstellungen der Gründer<sup>839</sup> erfüllte.

---

erscheint zuerst im elften Jahrhundert. Mehr dazu siehe Thomas, *Foundations*, S. 157–213 und 4. 2. 3. 6.

<sup>835</sup> Mathews, „Liturgy“, S. 127–137. Er behandelt archäologische (Konstantinopel, Sinai, Kappadokien) und philologische (zu Alexandria, Konstantinopel) Quellen, welche die Verkleinerung der Maße der Kirchen als eine verallgemeinerte Tendenz in Byzanz belegen.

<sup>836</sup> A. a. O., S. 125.

<sup>837</sup> A. a. O., S. 137. Siehe dazu auch Epstein, „Churches“, S. 200.

<sup>838</sup> Ich werde in 4. 2. 3. 3 versuchen, die Hypothese der ökonomischen und politischen Ziele hinter der Gründung von privaten Kapellen als Hintergrund und Erklärung der ganzen Diskussion zwischen Stethatos und Gregorios darzustellen. Sie unterstützt deutlich die Ansicht, dass Gregorios bewusst und nicht aus Zwang das Recht zur Schau der Liturgie suchte.

<sup>839</sup> Zu solchen Anschauungen der Gründer, die jedoch nicht unbedingt mit der Architektur der privaten Kirche zusammenhängen, siehe auch die Ausführungen von Magdalino, Cutler, „Churches, Private“, S. 457: „A private church was the expression of all that the founder held most dear. It provided an intimate venue for his regular religious observances; it embodied his personal devotion to the heavenly figure to whom it was dedicated; it was a spiritual investment for his own salvation, and, as sacred property, a financial investment that was relatively secure from fiscal erosion and partible inheritance.“

##### Die Architektur der Kirche des Gregorios und das Postulat der Erhöhung der Laien

Mathews führt, wie ich dargestellt habe, als Hintergrund dieser Entwicklung in der Architektur die Änderungen im liturgischen Ritus und die Vorherrschaft der privaten Kirche über die καθολικὴ ἐκκλησία an. Er nennt keine hermeneutische Auffassung der Gründer als Motivation. Gregorios zielte allerdings grundsätzlich dabei nicht bloß auf die Fortsetzung dieser architektonischen Tradition ab; auch geht es bei ihm nicht um seine liturgischen Anschauungen, welche die Entfernung der Laien von der Liturgie des mittelbyzantinischen Ritus zu mildern versuchen: Er instrumentalisiert auch die Tendenz seiner Epoche, welche die kleinen Räume und somit die Näherung zum Bema hervorhob, was in der Architektur der καθολικὴ ἐκκλησία nicht möglich war, um dadurch seine eigene hermeneutische Anschauung über die ekklesiologische Stellung der Laien in der Kirche durchzusetzen, und auch auf *philosophische, wirtschaftliche und politische Anschauungen* zurückzuführen ist<sup>840</sup>. Die Gegenargumente des Stethatos über die privaten Kapellen könnten ein Indiz dafür sein, dass die Gelehrten das Hindernis der Architektur der καθολικὴ ἐκκλησία durch den Bau von eigenen häuslichen Kirchen zu überwinden versuchten, wo es eventuell weder einen Ambo noch überhaupt eine Schranke zwischen dem Heiligtum und dem üblichen Naos gab. Die Hermeneutik der Gelehrten anhand der Architektur machte auch, wie ich diskutiert habe, ein Instrument dafür aus<sup>841</sup>.

Man darf dabei die Bemerkung von Darrouzès<sup>842</sup> nicht übersehen, der die Argumentation des Stethatos über die Architektur und die Entfernung der Laien in seinem *Brief IV An Gregorios* kommentiert. Er bringt sie mit der Thematik der Einführung der Laien in die kirchliche Hierarchie in *Über die Hierarchie* in Zusammenhang: Die Trilogie<sup>843</sup>, in der auch das *Über die Hierarchie* steht, ist in zwei Redaktionen überliefert. Die zweite Redaktion (Vatopedinus 531, Vindobonensis suppl. 15) präsentiert an einigen Stellen in *Über die Hierarchie* die Laien im dritten, niedrigeren Rang der Hierarchie; in der anderen Handschrift, die dem Archetyp und somit der ersten Redaktion nahesteht (Angelicus 90)<sup>844</sup>, kommen fast immer nur die Mönche vor<sup>845</sup>. Das

<sup>840</sup> Siehe dazu im folgenden Abschnitt und 4. 2. 3. 3.

<sup>841</sup> Zur Hypothese über die Einbettung dieser Architektur in den Rahmen der liturgischen Hermeneutik von der Seite der Gelehrten siehe den Abschnitt 3. 3. 3.

<sup>842</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 29, Anm. 1 und S. 284–285, Anm. 1.

<sup>843</sup> Die direkte handschriftliche Überlieferung der Trilogie (*Über die Seele*, *Über das Paradies*, *Über die Hierarchie* und die damit zusammenhängenden *Briefe*) erscheint in zwei Gruppen von Handschriften; die erste Gruppe (Angelicus 90, Vatopedinus 531 und Vindobonensis suppl. 15) enthält die vollständige originale Fassung, die zweite lässt Briefe oder Abhandlungen der Trilogie aus, siehe Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 42–45. Es gibt auch eine indirekte Überlieferung durch Exzerpte aus der *Dioptra* des Philippos Monotropos, siehe *a. a. O.*, S. 42, 46–48.

<sup>844</sup> Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, Einleitung, S. 43. Zu der Handschrift Angelicus 90 und über Unterscheidung von der zweiten Redaktion siehe auch *a. a. O.*, S. 52–53.

<sup>845</sup> Die Passus, welche die Stelle der Laien oder der Mönche in der Hierarchie betreffen, befinden sich in *Über die Hierarchie* 19, 5; 21, 7; 23, 25–26; 54, 1. Es ist merkwürdig, dass



Verbot der Schau der Zelebration durch die Laien im *Brief An Gregorios IV* sei Darrouzès zufolge entweder als eine Korrektur zur Lehre des Stethatos in der Schrift *Über die Hierarchie* zu sehen, wo die Laien in der Hierarchie erscheinen<sup>846</sup>; oder umgekehrt ist das Auftauchen der Laien in der Hierarchie als die Wirkung einer Reaktion zu erklären, die durch seinen Brief *An Gregorios* ausgelöst wurde, der gegen die Erhöhung der Laien argumentierte<sup>847</sup>. Darrouzès hält die Annahme, dass Stethatos Anhänger der Einführung der Laien in die Hierarchie war, für völlig inkompatibel mit seiner Ekklesiologie, wenn man seine kanonischen Argumente, welche die Schau der Liturgie und die Lehre durch Laien verbieten, und seine allgemeine Polemik gegen Gregorios und Manuel als Laien berücksichtigt<sup>848</sup>. Darrouzès zufolge könnte die zweite Redaktion eine Bearbeitung durch Stethatos selbst sein, der auf die heftige „anti-

---

die Laien in der zweiten Redaktion immer *zusammen* mit den Mönchen und nur einmal, in 54, 1 allein vorkommen. Darrouzès in S. 323, Anm. 1 führt auch den Abschnitt 52 an, der jedoch die Lektoren (Angelicus) und die Mönche (übliche Handschriften) betrifft. Höchstwahrscheinlich führt er diesen Passus an, weil er für ihn ein Argument ist, dass die Schriften des Angelicus dem Original näher stehen: Die Lektoren werden als bessere Analogie zu den Erzengeln angenommen, weil sie durch die Lesungen als Vermittler des Wortes Gottes gelten wie die Erzengel; Niketas, der im Allgemeinen das Prinzip der Analogie in seinen Formulierungen bevorzugt, hätte diese Formulierung gewählt. Allerdings stehen in den anderen Handschriften in diesem Passus nicht die Laien, sondern die Mönche; dies beweist, dass, die Mönche in diesem Passus (in seiner zweiten Redaktion) an der Stelle der Lektoren auftauchen, also auf einem *höheren* Grad als die Laien; denn die Laien kommen (in der zweiten Redaktion) anstelle der Mönche im folgenden Passus (54, 1) vor, der einen niedrigeren Rang beschreibt; siehe Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 29, Anm. 2, S. 351, Anm. 1. Ausnahme bei den Varianten in den Handschriften der ersten Gruppe ist *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 19, 5, wobei in allen Handschriften dieser Gruppe die Laien innerhalb der kirchlichen Hierarchie vorkommen. Zu dieser Passage siehe Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 323, Anm. 1. Siehe zur Problematik der Laien in der handschriftlichen Überlieferung auch Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 52–53; S. 323, Anm. 1, und die schon angeführte Stelle S. 284–285, Anm. 1. Darrouzès wählt in diesen Passus die Version der Handschrift Angelicus 90, welche die Mönche nennt; somit erscheinen in seiner Edition die Laien nur in *Über die Hierarchie* 19, 5. Chrestu hat in seiner Edition vor allem die Handschrift Vatopedinus 531 der zweiten Redaktion benutzt und stellt deshalb die Schriften mit den Laien in den kritischen Passus dar. Purpura, *God*, S. 88–89, 102, nimmt in ihrer Untersuchung der Konzeption der Hierarchie des Stethatos vor allem anhand der Schrift *Über die Hierarchie* an, dass er die Laien in der Hierarchie vollkommen ausschließt. Sie thematisiert allerdings weder die Bemerkungen von Darrouzès noch den einzigen Passus der ersten Redaktion, wo Laien in der kirchlichen Hierarchie explizit angeführt werden.

<sup>846</sup> In der zweiten Redaktion.

<sup>847</sup> In diesem Fall setzt man voraus, dass die zweite Redaktion später als der *Brief An Gregorios IV* verfasst wurde.

<sup>848</sup> Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 34. Siehe dazu 3. 3. 3. 1.

klerikalistische“<sup>849</sup> Reaktion der Gelehrten gegen seine quasi klerikalistische Stellungnahme Rücksicht nahm. Es handelt sich nicht um die persönliche These des Stethatos, sondern um die Folge des Druckes von Kreisen gegen die Strenge, mit der er die Aufstellung der Laien in der Kirche in dem angeführten Brief behandelte<sup>850</sup>.

Darrouzès thematisiert zudem den Anspruch des Gregorios auf die Schau der Liturgie unter dem Gesichtspunkt der allgemeineren Auseinandersetzung des Stethatos mit den Gelehrten im elften Jahrhundert. Ihm zufolge muss die Feindseligkeit des Stethatos bei seinem Konflikt nicht nur mit Gregorios, sondern auch mit Manuel, wieder einem Laien<sup>851</sup>, im Rahmen der Entwicklung der Philosophie im elften Jahrhundert in Konstantinopel betrachtet werden, die damals eine Blüte erlebte. Stethatos sah die Fragestellungen des Gregorios als ein Eindringen in einen Bereich, der für die Kleriker reserviert war<sup>852</sup>. Stethatos widersetzte sich Darrouzès zufolge der Lehre der profanen Wissenschaften, Philosophie, Rhetorik usw. an den Universitäten oder der Verselbständigung des Denkens der Philosophen in Bezug auf die Patristik nicht systematisch<sup>853</sup>:

„Mais l’animosité du Studite ne s’expliquerait pas non plus sans le renouveau [der Philosophie] qui accordait aux savants ‘du dehors’ **une place nouvelle**, et assez importante pour soulever la réaction des clers.“<sup>854</sup>

---

<sup>849</sup> Ich benutze den Terminus hier konventionell, obwohl er einer anderen Epoche und Problematik angehört, weil er in wesentlichen Punkten viele Ähnlichkeiten mit der philosophischen Bewegung der Zeit des Stethatos nachweisen kann.

<sup>850</sup> Stethatos erscheint in den Quellen als eine Person, die trotz ihrer Rigorosität häufig ein versöhnliches Verhalten aufweist, siehe 1. 3. Ich meine, dass Darrouzès eher für den Fall plädiert, dass Stethatos nach der Korrespondenz mit Gregorios in der zweiten Edition der Trilogie die Laien in der Hierarchie unter dem Druck der Gelehrten hinzufügte und sie in der ersten Edition nicht vorhanden waren: Er betrachtet, wie angeführt, die Einbettung der Laien in die kirchliche Hierarchie als mit seinen grundlegenden Prinzipien inkompatibel, weswegen er sich ihr Auftauchen in der Hierarchie nur als einen Kompromiss seitens des Stethatos vorstellen kann.

<sup>851</sup> Siehe die Abhandlung des Stethatos *Über die Grenzen des Lebens*. Stethatos argumentiert darin gegen die Thesen Manuels auf dieselbe Weise wie bei Gregorios, indem er ihn auf die Einhaltung der Grenzen der Laien verweist, die im Verbot der Lehrtätigkeit von Laien besteht. Siehe *Über die Grenzen des Lebens*, 32, 4–5; Abschnitt 33; 34, 11–17. Zum Argument der Ordnung des Stethatos bei seiner Auseinandersetzung mit Gregorios siehe 2. 4. 3. 2 und *Der Streit mit Gregorios um das Paradies und den Himmel* im Abschnitt 4. 2. 2. 1.

<sup>852</sup> Angold, *Church*, S. 30, betrachtet die Argumentation des Stethatos gegen Gregorios als Versuch, die Unabhängigkeit der Kleriker von den Laien zu verteidigen. Er sieht sie im Rahmen der allgemeinen Problematik des Konfliktes zwischen Kaiser und Patriarch um Autorität in der byzantinischen Gesellschaft. Nach Angold, *ebd.*, schreckt Stethatos nicht davor zurück, „one of the chief manifestations of lay piety in the Byzantine Empire“, die privaten Kirchen, zu kritisieren. Er nimmt an, dass die Laien nach einer aktiveren Rolle in der Liturgie suchten, thematisiert allerdings die hermeneutische Problematik und die Rolle der Architektur darin nicht.

<sup>853</sup> Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 33–34.

<sup>854</sup> A. a. O., S. 34, Hervorhebung G. D.

Bei der ganzen Diskussion zwischen Niketas und Gregorios handelte es sich mithin nicht um den Versuch, einfach die alte architektonische Tradition privater Kapellen ohne Templon gegen die neuen mystischen architektonischen Anschauungen zu verteidigen<sup>855</sup>, sondern um die *hermeneutische Instrumentalisierung* dieser Architektur, so dass die Erhöhung der Stellung der Laien innerhalb der Hierarchie erreicht werden kann<sup>856</sup>. Man könnte e contrario eine quasi-Symbolisierung der Kirche *ohne* Templon und Ambo<sup>857</sup> durch die Gelehrten annehmen: Obwohl Gregorios sich nur auf das kanonische Prinzip der οἰκονομία beruft und keine unmittelbare Symbolik ausdrückt, könnte diese Architektur für ihn ein Sinnbild der Kirche ausmachen, welche die Erlaubnis des Zuganges zum Raum der Zelebration und somit der Hierarchie für die Laien darstellte. Dabei muss man sich immer daran erinnern, dass auch Gregorios symbolische Deutungen liturgischer Phrasen akzeptiert, welche die Architektur des Tempels betreffen (θύρα)<sup>858</sup>. Ein Spiel mit dem Wort „σεμνός“, das Gregorios für seine Kirche verwendete und Stethatos in seinem Brief wiederholt, das in der Patristik klein, aber auch heilig, göttlich, ehrenhaft, bedeuten kann<sup>859</sup>, wäre denkbar: Durch dieses konnte Gregorios seine antimystische Architektur als die ideale Option propagieren.

Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur

### *Einleitung*

Ich möchte hierbei den Gedanken von Darrouzès über den Versuch des Eindringens der Laien in den Bereich der Kleriker insbesondere thematisieren und auf einigen erweiterten Hypothesen überprüfen.

Der Platz der Laien innerhalb des Naos, der dieser architektonischen Symbolik und liturgischen Hermeneutik diene, musste von fundamentaler Wichtigkeit in einer solchen philosophischen Bewegung sein. Dies kann man e contrario feststellen, denn, wie Stethatos selbst anführt, war der Platz der Laien in der καθολικὴ ἐκκλησία streng geregelt<sup>860</sup>. Die Laien sollen, wie angeführt, *hinter* den Mönchen stehen. Wenn man das πλησιάζειν des Gregorios als eine bewusste und nicht erzwungene Verschiebung der

---

<sup>855</sup> Die Mystiker plädierten, wie ich gezeigt habe, nicht nur für das Vorhandensein eines Templons, sondern auch für die Verwendung eines Vorhanges vor dem Heiligtum als Mittel des Verbergens bei der Zelebration der Liturgie. Zur Mystik in der Architektur siehe auch im Folgenden.

<sup>856</sup> Weitere Diskussion dazu siehe in *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1. Man muss auch bedenken, dass die betreffende Kirche Eigentum des Gregorios war, der mithin auch der Gründer sein könnte, wenn er sie nicht geerbt hatte. Man könnte annehmen, dass Gregorios seine private Kirche mit der angeführten Architektur absichtlich aufgrund seiner Philosophie baute.

<sup>857</sup> Dass auch der Kirche des Gregorios diese Ausstattung fehlte, muss logischerweise angenommen werden, wie ich in 3. 3. 1. 5 gezeigt habe.

<sup>858</sup> Siehe die Thematisierung zur Wache der Türen, z. B. 1. 1. 4. 4 und 3. 3. 1. 2.

<sup>859</sup> Siehe Lampe, *Lexicon*, S. 1229 (Lemma σεμνός, unter 1, 2, 4, 7).

<sup>860</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 12–24.

Aufstellung der Laien an einen Ort annimmt, von wo die Liturgie gesehen werden kann (entweder innerhalb oder außerhalb des Bemas<sup>861</sup>), kann man dieser Hypothese unter dem Gesichtspunkt, den ich im Folgenden darstelle, besondere Berücksichtigung widmen. Es handelt sich um eine präzise Analyse der Forderung der Gelehrten auf Erhöhung ihrer Aufstellung in der Liturgie, die nicht auf die kanonische Ordnung, sondern die Mystik zurückzuführen ist und sich auf die Architektur gründet.

Die Wichtigkeit des Themas der Aufstellung der Gläubigen sowohl für die Mystiker als auch für die Philosophen kann man auch an der Thematisierung der Aufstellung der Mönche feststellen, die unter Buße stehen, ob sie nämlich während dieser Zeit innerhalb oder außerhalb des Naos stehen sollen, die in der Korrespondenz des Stethatos mit Athanasios belegt ist. Stethatos spricht dabei ironisch von Weisen<sup>862</sup>, weshalb die Gelehrten als seine Gegner und die Leute, die eine ähnliche Diskussion wie beim Fall des Gregorios ausgelöst haben könnten, nicht ausgeschlossen werden können. Man kann annehmen, dass sie sich als Fachleute zu allen Dimensionen des Themas der Aufstellung der Gläubigen im Naos auch im Fall der Buße darstellen wollten. Wenn ihnen zudem die Lehren, die Stethatos ihnen als Häresien vorwirft<sup>863</sup>, als die Lehre dieser Weisen wirklich zugeschrieben werden können, dann kann die Konzeption einer philosophischen symbolischen Hierarchie der Laien deutlicher nachgewiesen werden. Dabei wird nämlich unter anderen über Mysteriologie gelehrt, die keine Ordination verlangt. Auf jeden Fall ist auch dabei die Wichtigkeit der Aufstellung der Gläubigen im Naos als ein Thema festzustellen, das im elften Jahrhundert in vielen Dimensionen kontrovers diskutiert wurde<sup>864</sup>.

##### *Die Aufstellung der Mönche im Naos und die Schau der Liturgie*

Stethatos schreibt in seinem *Brief An Gregorios IV* das Recht der Schau der Liturgie nur den Klerikern wegen der Kanonistik und ihrer Ordination zu. Wie ich jedoch an anderer Stelle dargelegt habe<sup>865</sup>, ist das kanonische Argument nur ein Moment im Denken des Stethatos: Der Kernpunkt des Verbotes liegt m. E. in der Lehre der verbotenen φυσική θεωρία. Die φυσική θεωρία ist im Allgemeinen, nicht nur in der liturgischen Auffassung des Stethatos, nur für die Gereinigten vorgesehen<sup>866</sup>, die in seinem Denken hauptsächlich die Mönche oder ein Symbol von ihnen sind. Dies gilt, weil sie die Stufe der Askese (πρακτική φιλοσοφία) unbedingt bestehen sollen<sup>867</sup>, was primär als eine Aufga-

<sup>861</sup> Siehe die diesbezügliche Diskussion in 3. 3. 1. 5.

<sup>862</sup> Siehe die Passus in 1. 3.

<sup>863</sup> *An Athanasios I* (Darrouzès), Abschnitt 6.

<sup>864</sup> Siehe auch die *Vita Symeonis* (Hausherr), 63, 1–6, 11–14, und meine Thematisierung im Folgenden.

<sup>865</sup> Siehe *Kanonistik oder Mystik?* im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>866</sup> Siehe *Die verbotene φυσική θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>867</sup> Es handelt sich um die Lehre von der geistigen Vervollkommnung, die den Aufstieg vom πρακτική φιλοσοφία zur φυσική θεωρία als eine strenge Pflicht der Mönche vorsieht. Siehe dazu 1. 4. 2.

be von Mönchen angenommen wird. Sie sind dadurch sozusagen ex officio der θεωρία und der mystischen Offenbarungen Gottes würdig.

Diese Anschauung wird auch durch die festgestellte Verschiebung der Stellung der Mönche in der kirchlichen Hierarchie untermauert<sup>868</sup>. Sie stehen bei Pseudo-Areopagites, der vor dem syrischen Hintergrund des sechsten Jahrhunderts argumentiert, an der höchsten Stelle des Ranges der Laien; dies hängt mit ihrer Darstellung als einer Imitation der „single uniqueness of Christ“<sup>869</sup> zusammen. In der Zeit des Stethatos werden sie als Nachahmer der Engel und Teilnehmer am Leben der Engel dargestellt, „which is hierarchical for Stethatos.“<sup>870</sup> Dies führt zu ihrer Erhöhung über die Laien in der Hierarchie. Dies ist auch bei Stethatos deutlich<sup>871</sup>, der sie unter den Subdiakonen und Lektoren also im Rang von Klerikern und über den Laien<sup>872</sup> hierarchisiert; sie würden den Engeln entsprechen<sup>873</sup>.

Stethatos betrachtet die Mönche im Rang der niedrigeren Kleriker explizit auch in seinem Brief *An Gregorios IV*, wo das Thema der Schau der Liturgie behandelt wird<sup>874</sup>. Der Rang der Kleriker, zu dem die Mönche mitgezählt werden, steht „ἐκτὸς καὶ πλησίον τοῦ βήματος“<sup>875</sup> und wird aus dem Verbot der Schau ausgeschlossen, das für den

<sup>868</sup> Purpura, *God*, S. 90.

<sup>869</sup> *Ebd.*

<sup>870</sup> *Ebd.* Purpura verweist dabei auch auf die Symbolik der Gürtel der Mönche-Diakone des Studiosklosters in der Schrift *Auf den Gürtel der Studiten*, den Stethatos als ein Zeichen ihrer Nachahmung der Engel betrachtet.

<sup>871</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 22, 20–21. Moulet, *Évêques*, S. 181 und Anm. 40, betrachtet die Einbettung der Mönche in die Hierarchie der Kleriker durch Stethatos als Verweis darauf, dass die Kirche Bischöfe aus dem Mönchtum rekrutierte. Er betrachtet dies als ein besonderes Phänomen des elften Jahrhunderts.

<sup>872</sup> Wie ich im Folgenden zeige, werden die Laien allerdings durch Stethatos aus der kirchlichen Hierarchie nicht absolut ausgeschlossen.

<sup>873</sup> Purpura, *God*, S. 90. Purpura schließt nicht aus, dass die Einbettung der Mönche in den Rang der Kleriker durch Stethatos auf den Ritus der Tonsur des elften Jahrhunderts zurückzuführen ist. Der Ritus sah die Tonsur und die Einkleidung des Mönches vor, was sie auf einen gleichen oder sogar höheren Rang als die Ordination der niedrigeren Kleriker wie Lektor und Subdiakon stellte. Purpura, *ebd.*, führt auch den Ritus der Kommunion der Laien durch die Intinktion als Faktor der Trennung der Laien und den Klerikern an. Es handelt sich um einen Ritus, der in der Zeit des Stethatos aufkam, bei dem nach Heinz, „Intinktion“, S. 565, „das eucharistische Brot vor der Darreichung in den konsekrierten Wein eingetaucht wird. [...] In den byzantinischen Kirchen geschieht die Austeilung des zuvor im Kelch mit dem Wein vermischten Brotes mit Hilfe eines Löffels.“ Die Kleriker kommunizierten die eucharistischen Gaben getrennt. Nach Purpura ist allerdings nicht klar, ob die Mönche bei Stethatos wie die Laien oder die Kleriker kommunizierten. Der *Passus Vita Symeonis* (Hausherr), 63, 10–11, könnte eine Kommunion der Mönche wie die Kleriker darstellen, es ist allerdings nicht klar, ob Stethatos damit einfach Mönche oder Mönchspriester meint. Siehe auch den darauffolgenden *Passus*, *a. a. O.*, 13–14, wo auch eine Unterscheidung zwischen Priestern und Mönchen angenommen werden kann. Siehe den Text im Folgenden.

<sup>874</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 14–19. Siehe den Text im Folgenden.

<sup>875</sup> *A. a. O.*, 3, 16.

nächsten Rang vorgesehen ist, den der Laien. Letztere stehen „τούτων ὀπισθεν καὶ τοῦ ὀκρίβαντος“<sup>876</sup>, nämlich hinter dem Rang der Kleriker, wo die Mönche stehen und hinter dem Ambo. So kann man *e contrario* auf die Erlaubnis der Schau für die Mönche schließen<sup>877</sup>. Stethatos betrachtet dabei jeden Ort als streng für einen Rang vorgesehen, was eine Änderung der hierarchischen Ordnung undenkbar macht.

Es ist zu berücksichtigen, dass diese niedrigeren Kleriker keine Ordination im Sinne eines Sakramentes erhalten, sondern durch Handauflegung des Bischofes außerhalb des Bemas zu ihrem Amt eingesetzt werden. Deshalb stehen sie mit Ausnahme des Subdiakones außerhalb des Bemas<sup>878</sup>. Somit setzt Stethatos die Mönche nicht mit den Klerikern gleich, parallel gewinnt er allerdings das Recht der Schau der Liturgie für die Mönche. Dies gründet er allerdings nicht auf die Ordination oder die Handauflegung, wie ich im Folgenden darstelle. Für ihn ist es dabei vor allem wichtig zu zeigen, wer zur Schau legitimiert ist, und die Mönche sind sein bestes Symbol dafür.

Ich denke, dass Stethatos den Mönchen auch den Eintritt ins Bema und somit eine nähere Schau der Liturgie erlaubt, falls ein Passus in dem Sinne interpretiert werden kann, dass er auch die Mönche betrifft: „διὰ ταῦτα οὐ συγχωρήσεις πᾶσι καὶ τοῖς βουλομένοις τὴν τοῦ θεοῦ βήματος εἴσοδον, ἀλλ’ ἢ μόνοις ὡς εἴρηται τοῖς ἱερωμένοις καὶ ἡγιασμένοις τῶν ἀδελφῶν.“<sup>879</sup> Obwohl der Text die Anweisungen Symeons des Neuen Theologen an seinen Nachfolger im Mamaskloster wiedergibt und es sich um einen monastischen Kontext handelt, kann man darin auch die persönliche Position des Stethatos erkennen. Somit kann ich in diesem Passus die Problematik der Auseinandersetzung im Brief *An Gregorios IV* zumindest nicht ausschließen. Der Passus spiegelt wahrscheinlich Diskussionen um das Thema wieder und wird in demselben Kontext auch mit der Problematik der Büsserorte verbunden<sup>880</sup>. Ich hebe deshalb das Partizip βουλομένοις hervor, das auf eine Gruppe mit einer bewussten Position bezüglich der Problematik anspielt. Es ist dabei aber nicht völlig deutlich, ob Symeon über Mönche oder nur über Mönchspriester lehrt<sup>881</sup>.

Stethatos sieht allerdings das Recht der Mönche auf Schau nicht absolut, wie ich anhand einiger Passus aus der *Vita Symeonis* im Abschnitt *Das kanonische Verbot nach*

<sup>876</sup> A. a. O., 3, 18. Auch beim Pseudo-Areopagites, wo, wie angeführt, die Mönche zu den Rängen der Laien gehören, sollen Erstere trotzdem vor dem Templon stehen, siehe *Epistula* 8, 1; siehe den Text im Folgenden, *Die mystische Hierarchie und πλησιάζειν*.

<sup>877</sup> In der *Vita Symeonis* (Hausherr), 33, 19–23, ist auch die Schau des Zelebranten während der Liturgie durch die Mönche deutlich belegt. Es werden dabei sogar mystische Offenbarungen angeführt, die diese Schau begleiten.

<sup>878</sup> Siehe dazu und zur Einbettung der Mönche in diese Klasse durch Stethatos in Dagron, „Ökonomie“, S. 264. Zu den Lektoren und Subdiakonen siehe auch Magdalino, „Anagnostes“; Papadakis, „Subdeacon“; Onasch, *Lexikon*, S. 170, Lemma Hypodiakon, S. 245, Lemma Lektor.

<sup>879</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 63, 11–14.

<sup>880</sup> A. a. O., 63, 1–6.

<sup>881</sup> Siehe auch den oben angeführten Passus bezüglich der Kommunion und meinen Kommentar dazu.

*Stethatos* dargestellt habe. Ich denke, dass *Stethatos* das Recht auch für die Mönche zumindest bei einigen Zeitpunkten der Liturgie einschränkt und ihre Aufstellung im Naos nicht absolut vorsieht, wenn grundlegendere Prinzipien gelten, die ich im Folgenden darstelle. Dies betrifft auch den Eintritt ins Bema, der wahrscheinlich auch für die Mönche nur begrenzt erlaubt ist, wie man dies zumindest aus dem Adjektiv „ἡγιασμένοις“ schließen kann, denen nur *Stethatos* den Eintritt erlaubt.

### *Zusammenhang mit der φυσικὴ θεωρία im Brief An Gregorios IV*

Diese Lehre des Zusammenhanges der Architektur, der Aufstellung der Gläubigen und der Schau der Liturgie mit der Lehre über die φυσικὴ θεωρία wird im Brief *An Gregorios IV* nicht explizit dargestellt, ist jedoch aus den angeführten grundlegenden Gedanken des *Stethatos* über die Rolle der Kanonistik und das Recht auf der φυσικὴ θεωρία zu erschließen. Vor allem muss man sich an den Passus in der Schrift *Über das Paradies*<sup>882</sup> erinnern, der das Verbot der Schau der menschlichen Natur thematisiert und die Korrespondenz mit Gregorios anregte: Die Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ warnt laut *Stethatos* davor, während und außerhalb der Liturgie die Sinne zu kontrollieren<sup>883</sup>. Sie sei ein Befehl, dass man seine Sinnesorgane, vor allem den Gesichtssinn, nicht zügellos benutzen solle, wenn man geistlich noch nicht fortgeschritten und somit durch die Gefangenschaft der Gefahr des Sturzes aus den Objekten der Sinne ausgesetzt sei. Die Schau der Liturgie wird nämlich nicht direkt als Gegenstand des Verbotes im betreffenden Passus der Schrift *Über das Paradies* thematisiert. Diese Interpretation war eine Antwort des *Stethatos* in seinem Brief *An Gregorios IV* auf die Gegenthese des Gregorios, welche die Erlaubnis der Schau befürwortete.

Ich denke allerdings, dass *Stethatos* auch sie unter der Konzeption der verbotenen Schau im Paradies versteht. Im Brief *An Gregorios IV* thematisiert er nämlich explizit ein Verbot der Schau der Liturgie, das auch eine weitere Interpretation seines angeführten Passus in der Schrift *Über das Paradies* darstellt. Dadurch wird die Schau der Liturgie mit der verbotenen θεωρία der menschlichen Natur verbunden, die ihrerseits eine Variante der allgemeinen Konzeption des *Stethatos* von der φυσικὴ θεωρία ist.

In einem anderen Passus aus der Schrift *Über das Paradies*<sup>884</sup> betrachtet *Stethatos* die unwürdige Teilnahme an der Eucharistie als ein Beispiel der Übertretung des Verbotes zur φυσικὴ θεωρία, die ihrerseits als Allegorese der Erzählung von der verbotenen Frucht im Paradies gilt. *Stethatos* führt dabei explizit an, dass die φυσικὴ θεωρία gereinigte Sinnesorgane zur Schau des Baumes der Erkenntnis voraussetzt und führt dann das Beispiel der Eucharistie an: Unter dem Verbot der Kommunion für die nicht Würdigen<sup>885</sup> versteht *Stethatos* mithin nicht nur den Verzehr der Kommunion, sondern auch

<sup>882</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 16, 8–14.

<sup>883</sup> Siehe mehr dazu in 3. 2.

<sup>884</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 38, 5–15.

<sup>885</sup> *Stethatos* gründet sein Argument auf 1. Kor., 11: 28–30.

ihrer *Schau*<sup>886</sup>, die als φυσικὴ θεωρία gilt. Dabei handelt es sich wahrscheinlich um die geistigen Sinne und somit um eine geistige Schau, weil Stethatos in der Fortsetzung des Passus<sup>887</sup> über die Ausübung der Sinne der Seele als Voraussetzung der Schau spricht. Ich denke jedoch, dass man dies auch mit dem Argument a maiore ad minus auch für die Sinne des Körpers schließen kann. Man darf dabei nicht vergessen, dass Stethatos im Brief *An Gregorios IV* ständig über die Bewachung der Sinne des Körpers<sup>888</sup> und in einem Passus über die Priorität der sinnlichen Sinne über die Wahrnehmung lehrt, obwohl die Seele ihn lebendig mache und zur Sünde bewege<sup>889</sup>. Vielleicht kann man auch annehmen, dass Stethatos dabei nur von den geistigen Sinnen spricht und die Schließung der körperlichen Sinne voraussetzt, was mit dem Verbot der Schau der Liturgie im Brief *An Gregorios IV* auf jeden Fall übereinstimmt.

Die deutliche Unterstellung der Schau der Liturgie unter die Konzeption der verbotenen φυσικὴ θεωρία im angeführten Passus aus der Schrift *Über das Paradies* zeigt deutlich, dass Stethatos dieses Verbot nicht nur im Rahmen der Kanonistik betrachtet. Andererseits könnte man einen Widerspruch feststellen, ähnlich wie dies ich im Abschnitt *Kanonistik oder Mystik* dargestellt habe: Stethatos würde einem zwar gereinigten, aber nicht ordinierten Gläubigen die Schau erlauben, wobei die Kanonistik der Ordination keine Rolle spielen würde. Ich denke allerdings, dass Stethatos dabei nur den Moment der Kommunion meint, wobei die Eucharistie auch von den Laien schaubar ist. Wenn Stethatos trotzdem auch in diesem Passus die Schau auf jeden Moment zwar dem ungereinigten verbietet, aber dem gereinigten Laien erlaubt, dann handelt es sich genau um denselben Fall, den ich im erwähnten Abschnitt thematisiert habe: Das kanonische Verbot soll auf jeden Fall eingehalten werden; es fungiert jedoch gleichzeitig als ein Symbol der Reinheit als Voraussetzung der φυσικὴ θεωρία im Allgemeinen, also außerhalb der Liturgie; denn das Problem bei Stethatos ist eigentlich die mystische Schau und ihre Bedingungen, die durch die Gelehrten bezweifelt wurden. Ich denke allerdings, dass Stethatos dabei nur über den Moment der Kommunion lehrt, da auch die von ihm oben angeführte zitierte Bibelstelle dieses Thema betrifft. Es handelt sich hauptsächlich um das Thema des Empfanges der Kommunion durch die Laien, wo auch die Problematik der Schau übrigens erörtert wird. Stethatos zieht auch

<sup>886</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 38, 7–10: „καθαρῶν τὰ αἰσθητήρια δέεται εἰς κατανόησιν καὶ ὀπτασίαν [= φυσικὴ θεωρία] αὐτοῦ [des Baumes der Erkenntnis], **καθὰ καὶ περὶ τοῦ δεσποτικοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ** φησιν ὁ ἀπόστολος“, Hervorhebung G. D.

<sup>887</sup> A. a. O., 20.

<sup>888</sup> Siehe 3. 4. 2.

<sup>889</sup> *An Niketas Synkellos III* (Darrouzès), 5, 3–14, vor allem 8–11: „Ἡ ψυχὴ οὖν ὥς διὰ θυρίδων τῶν αἰσθήσεων παρακύπτουσα τῶν αἰσθητῶν τε καὶ ὁρωμένων ἀντιλαμβάνεται πρῶτον καὶ οὕτω τὴν καθ' ὁρμὴν κινεῖ τοῦ σώματος κίνησιν πρὸς τὸ αὐτῶν ἄψασθαι“, wo auch der Terminus θυρίς für die Sinne des Körpers verwendet wird. Dabei interpretiert Stethatos seine Lehre aus *Über die Seele* (Darrouzès), 56, 14–16 und eher nicht die Abschnitte 16 und 48 derselben Schrift, wo er über die Freiwilligkeit der Seele lehrt, und worauf von Darrouzès, *Nicetas Stéthatos*, S. 240 im textkritischen Apparat verwiesen wird.



dabei Grenzen, die den Laien auch in diesem Moment die Schau verbieten, da freilich auch die Kommunion selbst entsagt wird. Das Verbot des Empfanges der Kommunion durch Ungereinigte gründet sich allerdings auch auf kanonische Vorschriften. Obwohl die Problematik der Schau im Passus der Schrift *Über das Paradies* einen besonderen Moment der Liturgie betrifft, kann man ihn jedoch in direktem Zusammenhang mit dem Verbot des Briefes *An Gregorios IV* anhand des Argumentes *a minus ad maiore* betrachten.

### *Die mystische Hierarchie der Gläubigen im Tempel*

Unter dieser Betrachtung würde die Aufstellung der Mönche im Naos, vor dem Altar, am untersten Rang zwischen den niedrigeren Klerikern, eine besondere Bedeutung gewinnen: Es handelt sich hier nicht nur um ein Thema der Ordnung und Symbolisierung der kirchlichen Hierarchie im Naos und Heiligtum, deren Gliederung durch die Taufe (Laien), Tonsur (Mönche), Ordination (Kleriker), also durch Sakramente der kirchlichen Hierarchie bestimmt wird. Stethatos spricht zwar von einer Ordnung der Stellung jedes Gläubigen innerhalb der Kirche, die der Gliederung der kirchlichen Hierarchie unterordnet ist. Diese Aufstellung der Laien hinter den Mönchen wird durch folgenden Gedanken geregelt:

„Τὰ μὲν γὰρ ἐντὸς τοῦ ἱεροῦ βήματος μόνων τῶν ἱερέων καὶ διακόνων καὶ ὑποδιακόνων ἐστί· τὰ δὲ ἐκτὸς καὶ πλησίον τοῦ βήματος, τῶν μοναχῶν καὶ τῶν λοιπῶν ταγμάτων **τῆς καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχίας**· τὰ δὲ τούτων ὀπισθεν καὶ τοῦ ὀκρίβαντος, τῶν λαϊκῶν“<sup>890</sup>.

Stethatos stellt jedoch außerdem die Symbolik einer eher mystischen Hierarchie dar, die durch die euagrianische Terminologie in *πρακτικὴ φιλοσοφία*, *φυσικὴ θεωρία*, *μυστικὴ θεολογία* gegliedert wird. Es handelt sich um eine symbolische Hierarchie: Dabei spielt es nämlich eine grundlegendere Rolle, dass die Mönche zusammen mit den Klerikern in der Lage waren, die Liturgie zu sehen, eben weil sie als diejenigen betrachtet werden, die als würdig zur *φυσικὴ θεωρία* und *μυστικὴ θεολογία*<sup>891</sup> angesehen werden<sup>892</sup>. Ich mache hier auch erneut darauf aufmerksam, dass Stethatos die Schau der Liturgie anhand der Architektur nicht als unmöglich, sondern als nicht erlaubt darstellt<sup>893</sup>, die Mönche in der Nähe des Bemas stehen und zu den Klerikern gezählt werden, weshalb die Schau ihnen zumindest praktisch wahrscheinlich möglich war. Die Tatsache, dass

<sup>890</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 14–19. Hervorhebung G. D. Zur *Epistula* 8 als Quelle dieser Konzeption der Aufstellung der Mönche und der Laien siehe *Das kanonische Verbot nach Stethatos* im Abschnitt 3. 3. 1. 3.

<sup>891</sup> Die *μυστικὴ θεολογία* gilt auch als geistige Schau, allerdings auf der höchsten mystischen Ebene der Vereinigung mit Gott.

<sup>892</sup> Siehe meine Anführung zum Adjektiv *ἄναγνος*, in *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 5–6 in der Diskussion, welche die Beziehung zwischen Kanonistik und *φυσικὴ θεωρία* thematisiert, *Kanonistik oder Mystik?* im Abschnitt 3. 3. 1. 1. Obwohl Stethatos dabei auf die Kleriker Bezug nimmt, verwendet er einen Terminus aus der Mystik.

<sup>893</sup> Siehe 3. 3. 1. 4.

die Mönche die Liturgie außerhalb und die höheren Kleriker innerhalb des Heiligtums sehen können, entspricht ihrer Symbolik, dass sie die Stufen φυσική θεωρία und μυστική θεολογία entsprechend versinnbildlichen. Im Denken des Stethatos ist diese Fähigkeit nicht nur eine Erlaubnis wegen ihrer Eigenschaft als Mönche, sondern sie ist vor allem mit der angeführten Lehre über die φυσική θεωρία zu verbinden<sup>894</sup>. Auf der anderen Seite gelten die Laien als Symbole der noch nicht Fortgeschrittenen, welche die Liturgie nicht sehen dürfen, genau wie nicht Fortgeschrittene im Paradies der πρακτική φιλοσοφία keinen Zugang zur φυσική θεωρία haben dürfen<sup>895</sup>. Dies ist verboten, weil sie die Stufe der Askese noch nicht bestanden haben, was durch das Verbot der Schau der Liturgie symbolisiert wird. Die Architektur spielt dabei eine grundlegende Rolle, denn sie gewährt die Einhaltung dieser Ordnung.

Eine solche Gliederung können die Ausführungen in den Abschnitten 18 und 19<sup>896</sup> der Schrift *Über die Hierarchie* untermauern, wo Stethatos zusammenfassend die Ränge der himmlischen Hierarchie als eschatologische Orte darstellt, zu denen Mitglieder der kirchlichen Hierarchie gelangen<sup>897</sup>: Dabei gelangen die Asketen, ὅσιοι [Selige] und

<sup>894</sup> Kumarianos, „Πύλες“, S. 551–552, 562–563, nimmt eine Hierarchisierung der Teilnahme an den mystischen Offenbarungen bei Stethatos und Autoren mit ähnlichen Konzeptionen wie Symeon von Thessalonike und Nikolaos Kabasilas an. Dabei stellt er die Heiligkeit als das Kriterium der Abstufung der Teilnahme fest. Allerdings meint er damit nicht die euagrianische Konzeption der dreistufigen Vervollkommenung oder einer anderen, ähnlichen mystischen hierarchisierten Konzeption, sondern die kanonische Hierarchisierung der Mitglieder der Kirche, wo Taufe, Tonsur und Ordination sie ordnen, nämlich die Unterscheidung zwischen Laien, Mönchen und Klerikern. Ich meine allerdings, dass die angeführte mystische Hierarchie das Wesen der Hierarchie des Stethatos ausmacht, denn man kann damit sein Denken im Kontext seiner Zeit besser begreifen. Wie ich darstellte und im Folgenden tiefer analysiere, wurde die Konzeption der φυσική θεωρία und der mystischen Schau ein Kernpunkt der Kontroverse zwischen Gelehrten und Mystikern; die Auseinandersetzung um die kanonische Stellung der Laien innerhalb der kirchlichen Hierarchie war eine eher sekundäre Wirkung dieser Debatte. Kumarianos thematisiert diesen Konflikt als Hintergrund der Hierarchisierung der Teilnahme an den mystischen Offenbarungen nicht und führt die Näherung und Schau der Eucharistie als Schau eines Mysteriums nicht auf die Konzeption der mystischen Schau zurück. Er nimmt auch an, dass die Abgrenzung der Klassen der Mitglieder der Kirche bei der Schau der Liturgie nicht durch einen Vorhang oder andere architektonische Hindernisse erreicht wurde, was mit den Ergebnissen der Untersuchungen der vorliegenden Studie nicht übereinstimmt. Marinis, *Architecture*, S. 54, charakterisiert, wie ich schon erwähnte (*Das kanonische Verbot nach Stethatos* in 3. 3. 1. 3), die Aufstellung der Gläubigen im Naos nach Stethatos als „a horizontal hierarchy“; dabei nimmt er jedoch als Kriterium der Nähe zum Heiligtum die Höhe nur des kirchlichen und politischen Ranges an.

<sup>895</sup> Siehe zu diesem Verbot *Die verbotene φυσική θεωρία und die ὁλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1 wo die entsprechenden Passus aus der Schrift *Über das Paradies* thematisiert werden.

<sup>896</sup> Es handelt sich um den einzigen Abschnitt, wo die Laien in der handschriftlichen Überlieferung beider Redaktionen der Trilogie innerhalb der Hierarchie vorkommen, siehe in 4. 2. 3. 3.

<sup>897</sup> Siehe dazu auch Golitzin, „Anarchy“, S. 144. Stethatos führt dabei nicht explizit die Ränge der kirchlichen Hierarchie an, sondern verschiedene Ränge der Heiligen. Ich denke jedoch,

Wundertäter an den zweiten Rang, welche die *πρακτικὴ φιλοσοφία* überwunden, und die Stufe der *φυσικὴ θεωρία* erreicht hätten. Auf den ersten Rang würden die Laien gelangen, die nur *διὰ πρακτικῆς φιλοσοφίας* vervollkommen worden seien; es wird nämlich nirgends von einem Übergang in die *φυσικὴ θεωρία* durch Laien in diesem Rang berichtet. Merkwürdigerweise werden dem ersten Rang auch die Äbte zugeschrieben.

Eine ähnliche Auffassung einer mystischen Hierarchie könnte man in der Interpretation der zwei Türen des Paradieses durch Stethatos feststellen<sup>898</sup>. Die erste im Westen,

---

dass seine konkrete Bezugnahme auf die Laien in *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 19, 3–5 („τῶν ἐκ τοῦ ἱεροῦ λαοῦ [...] λαϊκῶν καὶ δικαίων ἀνδρῶν“), die auf der dritten Stufe der *πρακτικὴ φιλοσοφία* vorkommen, eine deutliche Anspielung auch auf die kirchliche Hierarchie und ihre Ränge ist. Der Passus mit den Laien ist der einzige, wo in beiden Redaktionen der Trilogie die Laien vorkommen (siehe dazu *Die Architektur der Kirche des Gregorios und das Postulat der Erhöhung der Laien* in diesem Abschnitt und im Folgenden); dies beweist, dass Stethatos mit besonderem Nachdruck die Laien darstellt; Stethatos meint, dass die Laien darin unbedingt angeführt werden müssen. Ich denke zudem, dass die Ränge der Heiligen, die Stethatos in den Abschnitten 17 und 18 anführt, auch zu den Rängen der kirchlichen Hierarchie gehören, wie er sich dies vorstellt (siehe dazu und vor allem über die Aufstellung der Mönche darin oben *Die Aufstellung der Mönche im Naos und die Schau der Liturgie*): Apostel, Propheten und Kirchenlehrer (Abschnitt 17, erste Stufe) entsprechen den Klerikern der kirchlichen Hierarchie; Märtyrer, Bekenner, Asketen, Wundertäter (Abschnitt 18, zweite Stufe) entsprechen vor allem den Mönchen; dies betrifft auch Märtyrer und Bekenner, denn das Mönchtum wird als ein Bekenntnis und Martyrium angenommen. Stethatos trennt auch sie von den Laien, denn er führt Letztere auf der dritten Stufe deutlich an. Er lehrt außerdem explizit in seiner Schrift *Über die Hierarchie*, dass auch die kirchliche Hierarchie der himmlischen entspricht, was als Hintergrund der Lehre in den Abschnitten 17 bis 19 angenommen werden muss; daraus schließt man, dass Stethatos auch dabei von der kirchlichen Hierarchie spricht. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 323, Anm. 1, betrachtet den Passus mit den Laien im Rahmen der Problematik der Stelle der Laien in der *kirchlichen Hierarchie*; er nimmt nämlich an, dass diese Aufzählung des Stethatos nicht einfach Ränge der Heiligen, sondern Ränge der kirchlichen Hierarchie wiedergibt. Er meint allerdings, dass es sich dabei nur um einen Entwurf („esquisse“) der Konzeption des Verhältnisses der beiden Hierarchien handelt; in den üblichen anderen Passus, wo nach Darrouzès die tatsächliche kirchliche Hierarchie durch Stethatos dargestellt wird, welche die Laien initiiert, werden die Laien in der ersten Redaktion niemals angeführt.

<sup>898</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), Abschnitte 31–32, 49–55. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 214–215, Anm. 1 bezeichnet das Thema der zwei Türen des Paradieses und ihre Allegorese durch Stethatos als einzigartig und führt an, dass er keine direkte Quelle dafür gefunden habe. Er meint, dass sie keine negative Reaktion bei Gregorios verursacht habe, obwohl sie im Schöpfungsbericht in der *Genesis* nicht vorkommt. Er erklärt dies dadurch, dass das Thema im elften Jahrhundert schon verbreitet war oder dass Gregorios nur den geistigen Sinn gesehen habe. Siehe zur Allegorese der zwei Türen des Stethatos auch Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 192–193, Anm. 1; S. 194–195, Anm. 1; Tsames, *Τελείωσις*, S. 103; Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 197–199 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 206–207]; Golitzin, „Angels“, S. 135 (zur Bezugnahme des Stethatos auf den dritten Himmel und

die Bescheidenheit, führe zur πρακτικὴ φιλοσοφία, die als Vorhof im Paradies angenommen wird, die zweite im Osten, die Liebe, dagegen zur mystischen Schau Gottes. Dies geschehe durch die φυσικὴ θεωρία, die explizit als das Heiligtum Gottes bezeichnet wird<sup>899</sup>. Stethatos spricht dabei auch von Türen, die zum Heiligtum der φυσικὴ θεωρία führen<sup>900</sup>. Er setzt die φυσικὴ θεωρία mit dem Heiligtum und die mystische Theologie mit dem paulinischen dritten Himmel und Paradies<sup>901</sup> gleich. Dazu gelange man durch die Tür der Liebe<sup>902</sup>.

Dass Stethatos in seiner Allegorese der zwei Türen wahrscheinlich auch auf die kirchliche Architektur, auf die entsprechenden Grenzen und die damit verbundene Aufstellung der Laien anspielt, kann man anhand der Feststellungen von Della Dora<sup>903</sup> annehmen: Nach ihr wird seit dem neunten Jahrhundert die Architektur der koinobitischen Klöster festgelegt. Die Mauer und die Wände spielen dabei eine fundamentale Rolle beim Umfrieden und Abgrenzen von Räumen mit verschiedenem Grad der Heiligkeit. Die Mauer trennt das Kloster von der säkularen Welt, die Wand der Kirche kennzeichnet eine weitere Grenze der Heiligkeit. Innerhalb der Kirche trennt das Tempon den Naos vom Bema, das laut Della Dora „had been traditionally identified with paradise and was always located east.“<sup>904</sup> Sie bezeichnet dies als „a fixed iconographic topography“<sup>905</sup>. Sie schreibt auch, dass das Kloster als Ganzes in Byzanz immer als ein Paradies angenommen wurde<sup>906</sup>. Obwohl sie Türen nicht anführt, denke ich, dass die Verbindung der Allegorese der Türen des Paradieses, wo die eine sich im Westen und die andere im Osten befindet, des Hofes und des Heiligtums bei Stethatos mit der angeführten Abstufung der Heiligkeit und ihre Abgrenzung durch die Architektur in den koinobitischen Klöstern plausibel ist, wo alles und vor allem das Heiligtum gleichzeitig als Paradies allegorisiert wird. Man könnte parallelisieren: Die erste Tür des Stethatos mit der Mauer und ihrer Tür, durch die man tatsächlich in den Vorhof eines Klosters, d. h. in die πρακτικὴ φιλοσοφία, und dann in seine Kirche, also die φυσικὴ θεωρία eintritt, und die zweite Tür des Stethatos mit dem Tempon, durch die man allerdings bei Stethatos in die μυστικὴ θεολογία eintritt. Die Entsprechung ist

---

das Wohnen des Heiligen Geistes in der Seele des Menschen als Paradies, die im Abschnitt 53 auftauchen).

<sup>899</sup> Stethatos allegorisiert dabei Ps. 72 (73): 17.

<sup>900</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 54, 6–8: „κακεῖθεν, τῶν θυρῶν πάλιν τῆς θεωρίας ἀνοιγέσων αὐτῷ διὰ τοῦ Πνεύματος, εἰσέρχεται εἰς τὸ ἁγιαστήριον τοῦ Θεοῦ“. Siehe dazu Pereira, „Beholding“, S. 58.

<sup>901</sup> 2. Kor. 12: 2–5.

<sup>902</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 55, 1–6: „Πάντων δὲ τῶν κτισμάτων τρανῶς τοὺς λόγους καὶ τὰς φύσεις καὶ τὰς κινήσεις κατασκοπήσας, ἐξέρχεται διὰ τῆς εἰς Θεὸν τελείας ἀγάπης ἀπὸ πάσης ὁρωμένης καὶ ἀοράτου κτίσεως, εἰς τρίτον ἐκεῖθεν τῷ Πνεύματι θεολογίας οὐρανὸν ἀρπαγείς, ὡς ὑπεράνω γεγονῶς τῆς τοῦ σώματος ταπεινώσεως“.

<sup>903</sup> Della Dora, *Landscape*, S. 108, 110–112, dort auch weitere Literatur.

<sup>904</sup> A. a. O., S. 113.

<sup>905</sup> Ebd.

<sup>906</sup> A. a. O., S. 110.

nicht genau, denn Stethatos spricht von zwei Türen und man muss sich hier drei vorstellen; er sieht außerdem die φυσικὴ θεωρία als das Heiligtum, ein Orten zwischen den zwei Türen, während die zweite Tür zum dritten Himmel und zum Paradies führe. Ich denke allerdings, dass man eine Umformung der klösterlichen Architektur durch Stethatos zugunsten der Idee der Aufstellung annehmen kann, wo die Architektur des Klosters auf jeden Fall das Muster ist.

Die Bezugnahme auf Vorhof, die Türen, von denen eine sich im Westen und die zweite im Osten befindet, und auf das Heiligtum Gottes, nämlich auf Bilder aus der Architektur der Kirche in der Allegorese in *Über das Paradies*, und ihre Kombination mit den drei euagrianischen Stufen der Vervollkommnung können als ein paralleles Bild zu der angeführten mystischen Hierarchie des Stethatos im Brief *An Gregorios IV* betrachtet werden<sup>907</sup>. Die φυσικὴ θεωρία setzte die πρακτικὴ φιλοσοφία und den Eingang ins Heiligtum durch Türen voraus. Die architektonischen Elemente versinnbildlichen dabei deutlich die mystische Hierarchie.

Stethatos führt in der Allegorese der Türen in der Schrift *Über das Paradies* keine Ränge der kirchlichen Hierarchie an, welche die mystische Hierarchie im Brief *An Gregorios IV* symbolisieren, aber ich denke, dass die Ränge auch zu seiner Allegorese passen. Ein Unterschied besteht darin, dass der Zugang zum Heiligtum in der Allegorese der Türen auch auf der Stufe der φυσικὴ θεωρία vorgesehen wird, während die Mönche außerhalb des Bemas im Brief *An Gregorios IV* stehen sollen. In der *Vita Symeonis* dürfen sie allerdings eintreten. Auf jeden Fall kommt in beiden Konzeptionen das wesentliche Element der Schau als gemeinsam vor, was m. E. das Wesen der Auseinandersetzung zwischen Gelehrten und Mystikern ausmacht. Ich würde dabei auch eine Entwicklung im Denken des Stethatos nicht ausschließen, wo die Aufstellung der Mönche zwar bei seiner Antwort an Gregorios exakt anhand der Kanonistik geregelt wird, das grundlegende Element der Erlaubnis zur Schau in beiden Konzeptionen aber als ein Recht nur der Mönche und nicht der Laien stabil bleibt.

Kasradzé-Girod thematisiert die angeführten Passus aus der Schrift *Über die Hierarchie* zusammen mit der Allegorese der zwei Türen des Stethatos und mit anderen Passagen aus den Schriften *Zenturien*, *Über die Seele*, *Über die Leiter der Tugenden* im Rahmen ihrer These, dass Stethatos eine Mischung der euagrianischen Lehre über die dreistufige Vervollkommnung mit der pseudo-areopagitischen Angelologie<sup>908</sup> vor-

---

<sup>907</sup> Siehe auch *Über die Seele* (Darrouzès), Abschnitt 60, wo Stethatos ähnlich den Zugang zur φυσικὴ θεωρία, die wiederum als das Heiligtum Gottes versinnbildlicht wird, durch die Tür der Askese erlaubt. Bald tritt die Symbolisierung der architektonischen Elemente in den Vordergrund. Der Passus schöpft aus *1. Zenturie*, 25, PG 120, 861D, siehe Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 122 im textkritischen Apparat. In diesem Kapitel kommt die Symbolik der Türen allerdings nicht vor. Dies könnte ein Indiz sein, dass Stethatos sein Werk bearbeitete, um gegen die Ansprüche der Gelehrten zu argumentieren.

<sup>908</sup> D. h. seine Lehre über den Zusammenhang der himmlischen mit der kirchlichen Hierarchie.

nimmt<sup>909</sup>. Sie meint, dass die Passus aus der Schrift *Über die Hierarchie* diese Synthese deutlich darstellen. Dies kann man auch im Brief *Über die Leiter der Tugenden* feststellen. In Letzterem wird die kirchliche Hierarchie allerdings durch die drei Stufen der geistigen Vervollkommenung vollständig ersetzt: Es gibt eine direkte Entsprechung von πρακτική φιλοσοφία, φυσική θεωρία und μυστική θεολογία zu den Rängen der himmlischen Hierarchie, wo die kirchliche Hierarchie keine Rolle spielt und überhaupt nicht erwähnt wird. Kasradzé-Girod ist der Ansicht, dass auch die Allegorese der Türen in dieser Konzeption der Mischung betrachtet werden muss. Stethatos nimmt allerdings in dieser Allegorese auf die Hierarchie keinen expliziten Bezug; dies schließt Kasradzé-Girod jedoch aus dem systematischen Vergleich des Gedankengutes mit den anderen diesbezüglichen Passus. Dies kann man vor allem im Brief *Über die Leiter der Tugenden* sehen, wo Stethatos über die Hierarchie lehrt und parallel die Allegorese der Türen explizit anführt, wodurch die beiden Schriften, *Über die Leiter der Tugenden* und *Über das Paradies* als miteinander zusammenhängend betrachtet werden können<sup>910</sup>.

Dies ist ein weiteres Indiz, dass Stethatos bei seiner Allegorese in der Schrift *Über das Paradies* auch auf die Ränge der kirchlichen Hierarchie und ihre Aufstellung im Naos und Bema im Zusammenhang mit der Architektur anspielt, zumal er zusätzlich die Konzeption der Türen anführt. Die Passus der Allegorese verbinden sich, wie gezeigt, einerseits deutlich mit dem Brief *Über die Leiter der Tugenden*, wo Stethatos die pseudo-areopagitische Konzeption der Hierarchie mit der euagrianischen Lehre kombiniert. Die Schrift *Über die Hierarchie* verbindet sich andererseits deutlich mit dem angeführten Brief, was diese Kombination betrifft. Die Allegorese der Türen hängt mit hin auch zusammen mit den Passagen in der Schrift *Über die Hierarchie*, wo Stethatos die Laien deutlich auf die Stufe der πρακτική φιλοσοφία eingrenzt. Somit schließt man eine indirekte Anspielung auf die Hierarchie und ihre Ränge auch in der Allegorese. Stethatos führt außerdem in diesem Brief explizit an, dass jede Stufe sich von der anderen deutlich und mit großem Unterschied unterscheidet<sup>911</sup>.

Was die Geschichte der Konzeption der Mischung betrifft: Die Aufstellung der Gläubigen in der *Epistula* 8 des Pseudo-Areopagites, die Stethatos als Quelle in seinem Brief *An Gregorios IV* verwendet, verbindet die Architektur zwar mit der kirchlichen

<sup>909</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 193–202 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 202–209], S. 206–207, Anm. 7. Die drei Stufen der geistigen Vervollkommenung (πρακτική φιλοσοφία, φυσική θεωρία, μυστική θεολογία) entsprechen denen der drei himmlischen Ränge. Dabei werden Erstere auch mit den Rängen der kirchlichen Hierarchie verbunden, so dass jeder Stufe ein Rang der kirchlichen Hierarchie entspricht und beide einem entsprechenden Rang der himmlischen Hierarchie untergeordnet werden, wie dies in den angeführten Abschnitten 18 und 19 aus der Schrift *Über die Hierarchie* vorkommt.

<sup>910</sup> *Über die Leiter der Tugenden*, S. 4 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 279, Abschnitt 4], mit Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 198–199 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 205–206], S. 206–207, Anm. 7.

<sup>911</sup> *Über die Leiter der Tugenden*, S. 2 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 281, Abschnitt 10]; Übers. Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 100: „Par conséquent, chacun d’entre eux se sépare nettement par une difference énorme des mesures opposées.“

Hierarchie, aber nicht mit Euagrios<sup>912</sup>. Ich verweise auch auf Maximus den Bekenner, der die architektonische Gliederung der Kirche in Naos, Bema und Altar entsprechend durch die euagrianische dreistufige Konzeption symbolisiert. Er verbindet sie allerdings nicht mit der kirchlichen Hierarchie, sondern mit der Teilung des Menschen in Leib, Seele und Geist, weil die architektonische Teilung der Kirche die Teile des Menschen symbolisiere. Jeder Teil des Menschen stelle dann im jeweiligen Ort der Kirche eine entsprechende Stufe dar<sup>913</sup>. Somit trifft die Schlussfolgerung von Kasradzé-Girod zu, dass Stethatos durch die angeführte Kombination einzigartig ist<sup>914</sup>.

Man kann dabei auch eine Entwicklung im Denken des Stethatos vermuten. Am Beginn lehrt er im Brief *Über die Leiter der Tugenden* im Allgemeinen über die Ränge der Asketen in drei Stufen, die nach dem Tod in die entsprechenden himmlischen Ränge gelangen. In der Schrift *Über die Hierarchie* spricht er über Ränge der kirchlichen Hierarchie, die den drei Stufen der geistigen Vervollkommenung entsprechen und nach dem Tod zum entsprechenden himmlischen Rang gelangen. Danach fügt im Werk *Über das Paradies*, das nach der Schrift *Über die Hierarchie* verfasst wurde und wohl durch sie beeinflusst ist, das Element der Aufstellung der kirchlichen Hierarchie im Naos und Bema anhand der Allegorese der Türen, nach der euagrianischen und pseudo-areopagitischen Konzeption hinzu. Im Brief *An Gregorios IV* fügt er schließlich die Symbolik der Kanonistik hinzu. Diese Entwicklung hängt mit dem Auftauchen der Ansprüche der Laien auf Erhöhung zusammen, die immer nachdrücklicher im Laufe der Zeit gestellt wurden. Die *φυσικὴ θεωρία* galt als der wichtigste Streitpunkt dabei, wie ich im Folgenden zeigen werde. Dies kann auch ihre Einbettung ins hierarchische System des Pseudo-Areopagites durch Stethatos erklären.

Die Verbindung der drei Stufen des Euagrios mit der himmlischen Hierarchie wird im Brief *An Gregorios IV* nicht direkt angeführt, aber sie muss vor dem Hintergrund der ausgeführten Entwicklung im Denken des Stethatos vorausgesetzt werden: Die mystische kirchliche Hierarchie des Stethatos sei eine Abbildung der himmlischen Hierarchie, weswegen sie gehalten werden müsse. Die Bezweiflung der mystischen Hierarchie durch die Gelehrten führe zur Bezweiflung der himmlischen Hierarchie und somit zur Erschütterung der etablierten hierarchischen Weltordnung der Mystiker.

---

<sup>912</sup> Siehe dazu unter *Das kanonische Verbot nach Stethatos* in 3. 3. 1. 3 und im Folgenden.

<sup>913</sup> *Mystagogia*, 4, 264–273. Man kann freilich eine indirekte Verbindung der Konzeptionen auch mit der kirchlichen Hierarchie vermuten, zumal Altar, Heiligtum und Naos mit der kirchlichen Hierarchie zusammenhängen. Maximus führt dies allerdings nicht explizit an; außerdem ist seine Konzeption mit der des Stethatos nicht identisch, zumal Stethatos die Anlagen Ambo und Templon verwendet, die bei Maximus nicht erwähnt werden.

<sup>914</sup> Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 200 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 208]. Man kann dies freilich auch bei Pseudo-Areopagites indirekt feststellen, zumal er jeden Rang der kirchlichen Hierarchie mit seinem dreistufigen Schema verbindet (κάθαρσις, ἔλλαμψις, ἔνωσις/τελείωσις). Siehe dazu Rorem, *Commentary*, S. 20–21. Es bestehen allerdings Unterschiede zu Stethatos: Pseudo-Areopagites betrachtet z. B. auch die Laien auf der zweiten Stufe und die Mönche auf der dritten Stufe, obwohl sie initiiert werden; siehe *ebd.* Auch bei Pseudo-Areopagites wird der Ambo nicht symbolisiert.

Die Symbolik der Aufstellung der Christen im Tempel kommt auch bei Symeon dem Neuen Theologen vor, aus dem Stethatos sie vielleicht auch schöpfte. Symeon verwendet nämlich symbolisch bei seiner Kritik an der Beschäftigung der Gelehrten mit der Theologie und an ihrer Lehrtätigkeit ohne die Charismen des Heiligen Geistes die Konzeption der Aufstellung der Katechumenen außerhalb des Tempels bzw. der Gläubigen innerhalb. Er symbolisiert die Gelehrten, die anhand der Rationalität lehren und Theologie treiben wollen, mit Katechumenen, die obwohl sie noch gelehrt werden und außerhalb des Naos stehen sollen, sich innerhalb des Naos nach vorne bewegen:

„Εἰ δὲ τῶν τοιούτων χαρισμάτων οὐπὼ ἤξιώσαι οὐδὲ εἰς τοσοῦτον ὕψος ἀφίκου τῶν θεοποιῶν ἀρετῶν, πῶς ἄρα κἂν ὅλως τολμᾷς ἀνοῖξαι τὸ στόμα καὶ φθέγγασθαι; Πῶς, κατηχούμενος ὢν, διδάσκειν ἐθέλεις καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδας ἢ ἤκουσας πολυπραγμονεῖν ἐπιχειρεῖς καί, ὡς εἰδὼς τὰ θεῖα, περὶ τοιούτων πραγμάτων θρασύνῃ διαλέγεσθαι; Οὐκ οἶδας ὅτι ἔξω τῶν προθύρων τῆς ἐκκλησίας, οἷα δὲ κατηχούμενος, ἵστασαι, εἰ καὶ αὐθαδεῖα γνώμης ἐαυτῷ τὴν μετὰ πάντων τῶν πιστῶς καὶ καθαρῶς εὐχομένων προτρέπεις στάσιν, μὴ τοῖς ἀποστολικοῖς κανόνσιν ἐπόμενος;“<sup>915</sup>

Dieser Passus zeigt, dass die mystische Symbolik der Aufstellung im Tempel eine schon seit Symeon dem Neuen Theologen diskutierte Problematik war oder dass dies zumindest als wesentlicher Gedanke bei seiner Argumentation gegen die Gelehrten galt. Er sieht den Anspruch auf Erhöhung der Gelehrten, die sich auf ihr Vertrauen in die Vernunft stützten, wie Stethatos als problematisch und stellt auch das Argument der Grenzen auf. Es handelt sich um die Problematik des Eindringens der Laien in den Ort der Mystiker. Die Überschreitung der Grenzen wird durch die Thematik der Bewegung innerhalb der Orte der Kirche versinnbildlicht, die durch die Kanones für die Katechumenen bzw. die getauften Gläubigen festgelegt sind und somit nicht überschritten werden dürfen; dies kann mit der Diskussion bei Stethatos über das *πλησιάζειν* am Bema deutlich parallelisiert werden. Für Symeon sind zudem die Katechumenen Symbole der Gelehrten, die noch keine Offenbarung erlebt hätten: „Κατηχούμενος γὰρ οὐχ ὁ ἄπιστος μόνος ἄρτι λέγεται, ἀλλὰ καὶ ὁ μὴ ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ νοῶς τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενος.“<sup>916</sup> Es ist interessant, dass Symeon diese Charakterisierung als ein Merkmal seiner Zeit betrachtet<sup>917</sup>, was genau die Entwicklungen in der Auffassung des Katechumenats widerspiegelt: Obwohl diese Institution durch Symeon als veraltet betrachtet wird, wird sie durch ihn als Sinnbild zugunsten der Mystik instrumentalisiert. Andererseits vermischt Symeon die Eigenschaft des getauften Gläubigen mit der Konzeption der Reinheit<sup>918</sup> und mit dem Hauptargument der Schau Gottes<sup>919</sup>, die man eher mit der Mystik und nicht mit der Sakramentallehre von den Wirkungen der

<sup>915</sup> 9. *ethische Rede*, 200–209.

<sup>916</sup> A. a. O., 209–212.

<sup>917</sup> A. a. O., 210: „ἄρτι“.

<sup>918</sup> A. a. O., S. 208: „τῶν πιστῶς καὶ **καθαρῶς** εὐχομένων“, Hervorhebung G. D.

<sup>919</sup> A. a. O., S. 210–212: „ὁ [...] ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ νοῶς τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενος.“



Taufe im Denken Symeons verbinden sollte<sup>920</sup>. Er sieht nämlich die Gläubigen als Sinnbilder der gereinigten Mystiker, die Gott direkt schauen können. Der Passus beweist außerdem, dass auch bei Symeon die Kanonistik als Symbol fungieren kann, da er sich für das Verbot des Eintrittes der „Katechumenen“ explizit auf die Kanones<sup>921</sup> beruft und sie gleichzeitig als Symbol annimmt<sup>922</sup>.

Man kann dabei folgende Unterschiede feststellen, die auch die Entwicklung der Problematik darstellen: Bei Symeon sind das wesentliche Problem die Bedingungen der Beschäftigung mit der Theologie und der theologischen Lehrtätigkeit und nicht die Hermeneutik an sich. Er verbindet diese Symbolik außerdem nicht mit der besonderen Problematik der Schau der Liturgie als Postulat der Laien, wie sie in der Korrespondenz des Stethatos mit Gregorios vorkommt, obwohl Symeon sich auf die Unmöglichkeit zu Schau und Hören der Liturgie bezieht, welche die „Katechumenen“ der Gotteserkenntnis beraube. Es ist nämlich kein konkreter liturgischer Anspruch der Laien auf Schau der Liturgie in seinem Argument erkennbar. Auch kommt das Argument der Architektur außer in der Bezugnahme auf die Tür des Tempels nicht vor. Die Schau der Liturgie innerhalb des Tempels gilt außerdem für Symeon als selbstverständlich, was für Stethatos bezüglich der Laien nicht gelten kann. Symeon bettet zudem die dreistufige euagrianische Konzeption nicht ein. Symeon plädiert allerdings wie Stethatos für die Schau der Liturgie als ein Symbol des Mystikers, der die Offenbarungen erlebt hat, und sie bleibt den nicht gereinigten „Katechumenen“ verboten. Dies kann meine Vermutung stärken, dass die Gelehrten der Epoche des Stethatos die Konzeption der Schau der Liturgie genau deswegen zugunsten ihrer Ideen instrumentalisierten wollten, weil sie als Symbol der Autorität schon etabliert war<sup>923</sup>. Ich denke mithin, dass dieser Passus das Denken des Stethatos beeinflusst hat und man seine Argumentation im Rahmen einer Entwicklung betrachten muss, die schon mit Symeon begann. Die Hinzufügung von Elementen wie der Architektur, der φυσικὴ θεωρία usw. durch Stethatos hängen mit dieser Entwicklung zusammen.

Die Konzeption einer mystischen Hierarchie, die der Seele und die entsprechende Idee eines inneren Altars, hat Golitzin schon anhand von Makarios/Symeon, anderen syrischen Schriftstellern, Symeon den Neuen Theologen und Stethatos dargestellt. Wie ich allerdings zeige, interessiert sich Stethatos hauptsächlich für die νοερά ἐργασία bei seiner Bezugnahme auf den inneren Altar<sup>924</sup>. Bei Golitzin spielt außerdem die Aufstellung der Gläubigen als Symbol der Hierarchie *der Seele* eine wichtige Rolle. Die Kon-

<sup>920</sup> Darrouzès, *Traité*s, Bd. 2, S. 235, Anm. 2, kommentiert den Gegensatz zwischen Kanonistik und Mystik wie folgend: „Après une citation juridique, la notion de baptême de l’Esprit réservé aux parfaits n’en paraît que plus audacieuse.“

<sup>921</sup> A. a. O., S. 234, im textkritischen Apparat und in Anm. 1 verweist Darrouzès auf *Kanon 11* des Gregorios von Neokaisareia oder auf *Kanon 34 der Apostel*.

<sup>922</sup> Zur entsprechenden Problematik bei Stethatos siehe *Kanonistik oder Mystik?* im Abschnitt 3. 3. 1. 1.

<sup>923</sup> Siehe mehr dazu in 4. 2. 3. 3.

<sup>924</sup> Siehe seine Studie „Anarchy“. Siehe meine Thematisierung dieser Studie in 3. 4. 5.

zeption der drei Stufen der geistigen Vervollkommnung kommt allerdings als Vorbild der Anordnung der Gläubigen im Naos und Bema nicht vor<sup>925</sup>.

Auch A. Purpura stellt eine Verinnerlichung der Hierarchie bei Stethatos fest. Es handelt sich um die Konzeption der seelischen Ordnung als Voraussetzung der richtigen Hierarchie. Sie fügt auch Fälle aus der *Hypotyposis* des Stethatos hinzu, wo das betende, vereinsamte Individuum und nicht die konzelebrierende kirchliche Gemeinschaft und ihre Hierarchie als die Ikone der richtigen Hierarchie dargestellt wird. Die Individualisierung der Hierarchie wird dabei durch die Selbstvereinsamung des Mönches ausgedrückt<sup>926</sup>. Purpura stellt allerdings keine Bezugnahme auf die Hierarchie der Aufstellung der Gläubigen, vor allem der Laien im Naos und Bema fest.

Golitzin und Purpura kontextualisieren mithin die entsprechende Lehre des Stethatos nicht<sup>927</sup>. Ich denke jedoch, dass die Konzeption der Aufstellung im Naos und Bema für Stethatos am wichtigsten ist, denn er kämpft gegen bestimmte Gegner seiner Zeit, nämlich die gelehrten Laien, die ganz konkret eine neue kirchliche Ordnung und wahrnehmbar durchzusetzen versuchten.

Es handelt sich hier um die angeführte Mischung des euagrianischen Schemas mit dem des Pseudo-Areopagites und nicht einfach um die Verinnerlichung der Hierarchie, die Stethatos in den Vordergrund seines Denkens bringt. Die Architektur spielt dabei eine fundamentale Rolle<sup>928</sup>. Die Verinnerlichung der Hierarchie kann man freilich in der

---

<sup>925</sup> Der einzige Fall, wo eine vereinfachte Version der Lehre der geistigen Vervollkommnung über die Stellung der Gläubigen und die Hierarchie der Seele in der Studie Golitzins dargestellt wird, ist der Verweis auf die 52. *Rede*, 2. 5, 8 des Makarios/Symeons. Dabei allegorisiert Makarios die Versetzung vom Ort außerhalb des Bemas in es hinein durch die Ordination mit einer Seele, die einen geistigen Fortschritt nachweist und somit versetzt und zum mystischen Priestertum „ordiniert“ wird; dabei gelangt sie auch zum mystischen Bema. Dabei werden die drei Stufen nicht angeführt, und diese Konzeption betrifft den inneren Menschen und die himmlische Hierarchie und nicht die Aufstellung der Gläubigen im Naos. Siehe Golitzin, „Anarchy“, S. 159–160; ders. „Angels“, S. 146–147.

<sup>926</sup> *God*, S. 85. Sie beruft sich für die Fälle aus *Hypotyposis* auf Krausmüller, „Private“. Sie zitiert schließlich, *ebd.*, aus der Arbeit von Golitzin, „Anarchy“, S. 144: „it is in ‘the perfected human being as the great world and spiritual paradise, together with the eschatological sense of the Eucharist that we should look for Nicetas’ understanding of hierarchy.“ Man muss außerdem darauf achten, dass das Prinzip der Hierarchie auch im Studioskloster zwischen den Mitgliedern streng eingehalten wurde. Es gab drei Hierarchien: Die Amtsträger der Verwaltung, die Kleriker und die Mönche; diese Konzeption kommt auch im monastischen Denken des Stethatos vor; siehe dazu Metzler, *Eustathios*, S. 264, Anm. 34; Krausmüller, „Hierarchies“, wo bei auch das Material aus Stethatos thematisiert wird.

<sup>927</sup> Siehe auch meine Bemerkungen in 3. 4. 5.

<sup>928</sup> Altripp, „Hierarchies“, thematisiert die Wirkung der Konzeption der Hierarchie und der damit zusammenhängenden Idee der Vergöttlichung des Pseudo-Areopagites auf die kirchliche Architektur; dabei thematisiert er hauptsächlich den Bautypus und die Bilderprogramme; *a. a. O.*, S. 969, Anm. 62, thematisiert kurz die Rezeption der pseudo-Areopagitischen Konzeption der Hierarchie durch Stethatos.

Schrift *Über die Hierarchie* feststellen<sup>929</sup>; aber auch in dieser Schrift bezieht sich Stethatos auf die mystische Hierarchie, denn, wie gezeigt, das euagrianische Schema kommt dabei auch in Bezug auf die Laien und ihre Stellung darin vor. In der zweiten Fassung werden sogar Laien an die Stelle der Mönche in der Hierarchie gestellt, was die Einbettung der Schrift in die Auseinandersetzung um die Stellung der Laien in der Hierarchie beweist, deren Aufstellung im Naos ein wesentlicher Aspekt ist. Sowohl Golitzin als auch Purpura thematisieren diesen wichtigen Punkt und die diesbezüglichen Bemerkungen von Darrouzès<sup>930</sup> jedoch nicht, der sich mit dem Gedankengut des Stethatos in seinem Brief *An Gregorios IV* direkt verbindet.

### *Das Primat der φυσικὴ θεωρία in der mystischen Hierarchie*

Die Möglichkeit der Bewegung der Laien oder der Mönche zwischen den Rängen dieser mystischen Hierarchie ist m. E. im Denken des Stethatos nicht auszuschließen, wenn man seine Lehre von den Charismen und dem Begriff des Bischofs berücksichtigt, wo als echter Bischof derjenige dargestellt wird, der auch ein Mönch sein könne und nicht unbedingt eine Ordination erhalten habe<sup>931</sup>. Die Entsprechung und Anordnung der Gläubigen mit und anhand der euagrianischen Gliederung dient nur *einer ersten Orientierung* in der mystischen Welt und kann nicht verabsolutiert werden, wenn das grundlegende Prinzip des ständigen geistigen Aufstieges zur θεωρία eingehalten wird. Wichtig sind dabei die spirituellen Konzeptionen jeder Stufe, die jeder Rang der kirchlichen Hierarchie symbolisch darstellt. Stethatos sagt dabei nicht explizit, welche

<sup>929</sup> Der entsprechende Passus des Pseudo-Areopagites, *Epistula* 8, 4 kommt allerdings bei Stethatos nicht vor. Die Idee kann man freilich in der Schrift *Über die Hierarchie* deutlich feststellen.

<sup>930</sup> Siehe dazu *Die Architektur der Kirche des Gregorios und das Postulat der Erhöhung der Laien* in diesem Abschnitt.

<sup>931</sup> Siehe vor allem *Über die Hierarchie*, (Darrouzès), Abschnitte 32–41. Siehe dazu, auch zur Beichte bei Mönchen, die durch Symeon den Neuen Theologen gelehrt wurde, Holl, *Enthusiasmus*, S. 1–137; Hussey, *Church*, S. 199–200; Krivochéine, *Lumière*, S. 138–147; van Rossum, „Reflections“; Dagron, „Zeit“, S. 341; Golitzin, „Anarchy“, S. 133, 145; ders. „Angels“, S. 137; Alfeyev, *Symeon*, S. 17–19, 199–201; Parrinello, „Contemplatore“, S. 13–14; Turner, *Epistles*, S. 65–69; Benoit-Meggenis, *Empereur*, S. 109–113; Krausmüller, „Monks“, S. 754; Purpura, *God*, S. 79, 89–90, 93–103. Interessanterweise verwendet Stethatos dieselbe Bibelstelle *1. Tim.*, 4: 14, die über die Ordination des Timotheos durch Paulus lehrt, sowohl bei seiner kanonistischen Argumentation gegen die Schau der Laien im Brief *An Gregorios IV*, wonach dies nur den ordinierten Klerikern erlaubt sei, siehe *Bibelstellen und Kanonistik* im Abschnitt 3. 3. 1. 1 (siehe auch *An Gregorios III*, 7, 9–10 zur Lehrtätigkeit), als auch in *Über die Hierarchie* (Darrouzès), Abschnitt 36, vor allem den Zeilen 10–12, wo er über den wahren Bischof im mystischen Sinn, insbesondere über die Offenbarungen Gottes als mystische Ordination argumentiert. Dies ist ein weiterer Verweis darauf, dass das kanonische Argument bei Stethatos nur eine Stufe einer Hierarchie von Argumenten oder ein Symbol seiner mystischen Hierarchie zu betrachten ist. Golitzin, *ebd.*, schließt, dass die Idee des nicht ordinierten Bischofs des Stethatos „underlines the primacy he places on the inner life.“

genau diese Elemente sind; eine erste Orientierung bietet die Anführung der Charismen jedes Ranges der himmlischen und kirchlichen Hierarchie<sup>932</sup>, die allerdings nur indirekt die drei Stufen betreffen; man kann sie jedoch aus anderen Passus und Werken des Stethatos schöpfen. Die Studie von Tsames<sup>933</sup> ist dabei ein wesentlicher Beitrag.

Stethatos fokussiert dabei auf die verbotene φυσικὴ θεωρία, denn sie macht den Kern der Problematik der Auseinandersetzung mit den Gelehrten aus. Er will vor allem den mystischen Weg gegen die Verabsolutierung der Rationalität verteidigen und den Anspruch der Gelehrten auf ungehinderte Schau des Seins durch die philosophische Methode ohne die Askese und Mystik kritisieren<sup>934</sup>.

C. Garriga sieht auch die Lehre des Stethatos über die verbotene Speise im Paradies als Allegorese seiner Kritik an der Tendenz, Wissenschaft zu treiben, ohne vorher gereinigt zu sein<sup>935</sup>. Er meint, dass Stethatos die Wissenschaft an sich nicht ablehnt, und parallelisiert die Kritik des Stethatos mit einer ähnlichen Konzeption der Schrift *Theoretikon paradeission*, die wahrscheinlich in der Epoche des Stethatos verfasst wurde<sup>936</sup>. Er kontextualisiert allerdings die Gedanken des Stethatos nicht und sieht somit nicht die Schule des Psellos als Ziel der Kritik des Stethatos.

Die Konzeption der φυσικὴ θεωρία wurde wahrscheinlich im elften Jahrhundert ein Streitpunkt zwischen Mystikern und Gelehrten. Podskalsky<sup>937</sup> betrachtet den Terminus φυσικὴ θεωρία als eine Methode, die eine wissenschaftliche Untersuchung theologischer Probleme bedeutet. Er meint, dass sie „der monastisch-hesychastischen Theologie stets fremd blieb, sogar verdächtig erschien“<sup>938</sup>.

Stethatos plädiert allerdings für sie, wie ich in der vorliegenden Studie darstelle, und betrachtet sie eher spirituell<sup>939</sup>, setzt aber einige Grenzen. Bei Stethatos ist die Tätigkeit der Vernunft bei der hermeneutischen Beschauung nicht immer passiv, sondern es handelt sich um eine Zusammenwirkung von Gnade und menschlicher

<sup>932</sup> *Über die Hierarchie*, (Darrouzès), Abschnitte 17–19, 24–55.

<sup>933</sup> Tsames, *Τελείωσις*, S. 95–108. Siehe auch die Literatur in 2. 1. 2.

<sup>934</sup> Cioffari, „Ricerca“, S. 341, meint, dass der heftigste Gegensatz zwischen den Strömungen der Humanisten und den Mystikern im elften Jahrhundert in der Methode, in den Instrumenten, die eingesetzt werden mussten, so dass Theologie hervorgebracht werden konnte, und in den Zwecken bestand.

<sup>935</sup> Garriga, „Ciència“, S. 11–13.

<sup>936</sup> Es handelt sich um die Allegorese der Pflanze des Paradieses σμίλαξ, die Garriga ebenfalls als allegorische Lehre über die Bedingungen der Wissenschaft betrachtet, siehe *a. a. O.*, S. 10–11. Garriga stellt auch Unterschiede zwischen den Werken fest, *a. a. O.*, S. 13. Garriga behandelt die Passus S. 89, 9–16; S. 93, 8–11 und S. 103, 6–10; er verweist allerdings auf die erste Edition des *Theoretikon paradeission* von Thomson, *Jardin*, Kapitel 21 und 23. Ich stellte keinen wichtigen Unterschied zwischen den Texten fest, welche die hier diskutierte Problematik betreffen.

<sup>937</sup> Podskalsky, *Photios*, S. 83–85.

<sup>938</sup> *A. a. O.*, S. 83.

<sup>939</sup> Siehe dazu auch Hausherr, *Vie*, Einleitung, S. XXIX; Tsames, *Τελείωσις*, S. 98, 102, 144.

Vernunft<sup>940</sup>. Tsames meint<sup>941</sup>, dass Stethatos die φυσικὴ θεωρία als eine jedem Menschen verfügbare Fähigkeit ansieht und sie durch die Tätigkeit des vernünftigen Teiles der Seele ausgeübt wird; trotzdem setzt Stethatos als absolute Bedingung die Askese und Pneumatologie voraus. Der Heilige Geist öffnet die Tür der φυσικὴ θεωρία, die als mystische Zelebration im mystischen Heiligtum Gottes angenommen wird. Der Aufstieg des Menschen zur Erkenntnis der Seienden durch die φυσικὴ θεωρία ist einerseits als eine Errungenschaft der menschlichen Vernunft, andererseits als eine Gabe des Heiligen Geistes durch Stethatos gemeint. Es handelt sich allerdings um die gereinigte Vernunft; sie allein ist dazu nicht fähig.

Dies beweist, dass die Bedeutung der φυσικὴ θεωρία umstritten war, denn beide Seiten plädierten für sie und jede Seite beanspruchte, dass sie nur sie richtig verstand. Podskalsky unterstellt die Befürwortung der Dialektik durch Psellos und Ioannes Italos dieser Methode<sup>942</sup>. Es ist kein Zufall, dass Psellos sich bei seiner Verteidigung der Hochschätzung und Dringlichkeit der philosophischen Syllogistik und Mathematik – und parallel seiner Ablehnung der „antilogischen“ Mystik – auf diese Konzeption beruft<sup>943</sup>. Sie wurde nämlich auch durch die Gelehrten als ein Argument zugunsten ihrer Methodenlehre angeführt<sup>944</sup>.

G. Cioffari<sup>945</sup> betrachtet auch die φυσικὴ θεωρία als einen Streitpunkt zwischen Stethatos und Psellos, obwohl er Stethatos und Psellos nicht direkt verbindet. Er bettet in diese Problematik auch Ioannes Italos ein. Die Passus aus *Über das Paradies*, die

---

<sup>940</sup> Siehe *Aktivität und Passivität bei der Untersuchung* im Abschnitt 2. 3. 2. 3

<sup>941</sup> Tsames, *Τελείωσις*, S. 103–104.

<sup>942</sup> Podskalsky, *Photios*, S. 84. Podskalsky führt weitere Beispiele byzantinischer Autoren bis zum Palamismusstreit an, die er dieser Methode unterstellt. Es ist allerdings m. E. nicht absolut klar, ob man die wissenschaftliche Untersuchung mit der φυσικὴ θεωρία gleichsetzen darf.

<sup>943</sup> *Ad Ioannem Xiphilinum* (Criscuolo), 3, 70–75: „αἱ μὴ οὔσαι αὗται γραμμαί, μισολογώτατε σύ, ἀρχαὶ τῆς συμπάσης φυσικῆς θεωρίας εἰσί. τὴν δέ γε φυσικὴν θεωρίαν καὶ ὁ κοινὸς Μάξιμος, ἢ μᾶλλον ἐμός – φιλόσοφος γάρ –, δευτέραν μετὰ τὴν πρᾶξιν τίθησιν ἀρετὴν, τὴν μαθηματικὴν οὐσίαν μὴ προσποιούμενος.“ Siehe zu diesem Passus Criscuolo, *Ad Ioannem Xiphilinum, Kommentar*, S. 73–74; Lauritzen, „Ortodossia“, S. 290–291; ders. „Paradise“, S. 149–150; Kaldellis, „Philosophy“, S. 142–143. Siehe auch den Passus *Theol.* 1. 8A, 74–76: „συλλογιστικῇ γὰρ μεθόδῳ ἔοικεν ἡ διὰ τῶν δημιουργημάτων πρὸς τὸν ποιητὴν ἄνοδος, συμπεραινομένη ἡμῖν ὥσπερ διὰ προτάσεων.“ Psellos verwendet darin den Terminus φυσικὴ θεωρία nicht explizit, aber es handelt sich deutlich um diese Konzeption. Die Syllostik mache dabei das wesentliche Element der Erhöhung.

<sup>944</sup> Laut Krausmüller, „Rise“, S. 112–113, 120–121, wurde die Lehre der φυσικὴ θεωρία als Argument zugunsten der philosophischen Methode auch beim Hesychasmusstreit durch Barlaam verwendet und spiegelt sich auch in der Argumentation des Gregorios Sinaites gegen die Gelehrten als ihr Argument für die philosophische Methode wider. Zu Maximos als Streitpunkt im Allgemeinen beim Hesychasmusstreit siehe Louth, „Influence“, S. 505.

<sup>945</sup> Cioffari, „Ricerca“, S. 345–349. Siehe kurze Kritik daran in Podskalsky, *Photios*, S. 83, Anm. 404.

über das verbotene φυσικὴ θεωρία und den Verfall der Häretiker lehren<sup>946</sup>, zeigen nach Cioffari den Kernpunkt der Auseinandersetzung: Stethatos plädiert für die Askese als absolute Voraussetzung der θεωρία, die er als einen mystischen Vorgang und die Vergöttlichung betrachtet, wobei die Offenbarungen Gottes und nicht die Untersuchung durch die Vernunft herrschen. Maximus der Bekenner, obwohl er die Askese nicht abgelehnt habe, habe allerdings durch die φυσικὴ θεωρία parallel die vernünftige, wissenschaftliche Untersuchung gemeint<sup>947</sup>, und ihm habe Psellos sich durch seine Konzeption der Notwendigkeit der Syllogismen und der Wissenschaft angeschlossen. Nach Cioffari erkannte Psellos die Wichtigkeit der Mystik an, betrachtete sie allerdings als keinen sicheren und ständigen positiven Zustand des Menschen<sup>948</sup>. Cioffari thematisiert dabei Passus wie aus *De omnifaria doctrina* und *Ad Ioannem Xiphilinum*<sup>949</sup>. Psellos betrachtete nach Cioffari die Syllogistik nicht einfach als eine Argumentationsweise, die eine schon angenommene Wahrheit systematisch darstellen konnte, sondern er wollte eine rationalistische Methode der Erfindung der theologischen Wahrheit etablieren<sup>950</sup>. Ich halte die Feststellung von Cioffari bezüglich der Passus in der Schrift *Über das Paradies*, die das Verbot der φυσικὴ θεωρία thematisieren, für wichtig, denn er behauptet auch, dass sie nicht bloß die Spiritualität, sondern die Auseinandersetzung im elften Jahrhundert direkt betreffen. Er betrachtet allerdings die Auseinandersetzung im Rahmen der Problematik der theologischen Methode und nicht in einer hermeneutischen Problematik.

Stethatos verwendet die Lehre der dreistufigen Vervollkommnung im Allgemeinen und nicht nur in seiner Hermeneutik genau dazu, um die angeführte Position der Gelehrten durch die „orthodoxe“ Lehre zu widerlegen<sup>951</sup>.

Lauritzen, der vor allem die *Or. min.* 36 als Quelle der Auffassung der φυσικὴ θεωρία bei Psellos thematisierte<sup>952</sup>, denkt, dass er deren Konzeption wie Stethatos darstellt. Der Terminus kommt in *Or. min.* 36 allerdings nicht vor; Lauritzen betrachtet die Abhandlung als eine Ekphrasis<sup>953</sup> und parallel als seine Manifestation über das

<sup>946</sup> Siehe dazu *Die verbotene φυσικὴ θεωρία und die ὀλισθηρὰ ὁδός* im Abschnitt 1. 2. 5. 1.

<sup>947</sup> Zu dieser Annahme siehe auch Hausherr, *Vie*, Einleitung, S. XXIX; Tsames, *Τελείωσις*, S. 98, 102, 144.

<sup>948</sup> Siehe auch meine Thematisierung der Konzeption des sogenannten indirekten Weges bei Psellos in Vergleich mit Stethatos bezüglich der Konzeption der φυσικαὶ ἔννοιαι im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>949</sup> Allerdings nicht den Passus mit der Bezugnahme auf Maximus.

<sup>950</sup> Cioffari, „Ricerca“, S. 348.

<sup>951</sup> Tsames, *Τελείωσις*, S. 14–15, bezieht sich zwar auf die Auseinandersetzung zwischen den Mystikern Symeon dem Neuen Theologen und Niketas Stethatos einerseits und Psellos und Italos andererseits, verbindet jedoch die Lehre über die φυσικὴ θεωρία des Stethatos damit nicht.

<sup>952</sup> Lauritzen, „Paradise“, S. 143–147, 150.

<sup>953</sup> Laut Kazhdan, Jeffreys, „Ekphrasis“, S. 683, ist die Ekphrasis „a formal description [...] the textbooks considered an ekphrasis as a descriptive speech (logos) whose goal was to make the subject visible [...] ekphraseis focused on the description of works of art, mainly

Mönchtum. Lauritzen thematisiert außerdem das Problem der verbotenen φυσικὴ θεωρία nicht<sup>954</sup>, das bei Stethatos den Kern seiner Argumentation bildet und ihn von Psellos deutlich unterscheidet<sup>955</sup>. Dieses Verbot kommt auch in *Or. min.* 36 nicht vor. Auch ist die φυσικὴ θεωρία bei Stethatos eine der drei Stufen des mystischen Weges, während in *Or. min.* 36, obwohl dabei die Rede vom Aufstieg zu Gott ist, ein solcher Weg mit drei Stufen kaum vorstellbar ist, wo die praktische Philosophie als absolute Voraussetzung gilt<sup>956</sup>.

Obwohl Lauritzen die φυσικὴ θεωρία als distinktiven Bestandteil der monastischen Theorie des Psellos betrachtet, der seine Theorie von zwei anderen derselben Epoche<sup>957</sup> unterscheidet, muss mithin sein Schluss, dass Stethatos und Psellos unter dieser Konzeption dasselbe verstehen, nämlich die Befürwortung der φυσικὴ θεωρία und die logische Analyse der patristischen Texte<sup>958</sup>, als nicht exakt betrachtet werden. Stethatos lehrt nämlich, dass die φυσικὴ θεωρία nur nach der πρακτικὴ φιλοσοφία möglich sei und ist explizit gegen die logische Analyse der patristischen Texte als Methode der Auslegung. Psellos betrachtet sie in anderen Werken eher rationalistisch<sup>959</sup>, Stethatos dagegen eher pneumatologisch<sup>960</sup>. Dies weist die Problematik der Auseinandersetzung

---

buildings, either secular [...] or sacred [...] Rhetoricians also produced descriptions of everyday objects: gardens (usually embedded in a romance), hunting scenes [...] and fairs.“

<sup>954</sup> Ausnahme könnte sein kurzer Verweis in „Paradise“, S. 145, Anm. 28, auf *Über das Paradies* (Darrouzès), Abschnitte 21–24 sein, wo er über die Früchte des Paradieses lehrt und auch die verbotene Schau thematisiert. Lauritzen sagt aber dazu nichts. Es scheint im Gegenteil, dass Lauritzen die diesbezügliche Ansicht des Stethatos als eine Befürwortung des sinnlichen Genusses betrachtet, während das Gegenteil sogar bei legitimen Genüssen der Sinne gilt, wobei Stethatos diesen Genuss in diesen Abschnitten mit der Speise aus dem verbotenen Baum parallelisiert und die Enthaltensamkeit empfiehlt. Stethatos lehrt übrigens dabei über das Paradies der Seele, stellt aber seine Allegorese des Paradieses dar und thematisiert das Paradies von Eden nicht.

<sup>955</sup> Zu einigen Passus von Psellos, die darüber lehren, siehe *Hermeneutische Praxis* im Abschnitt 4. 2. 1. 1.

<sup>956</sup> Die Bezugnahme auf Maximus im angeführten Passus in *Ad Ioannem Xiphilinum* und seine Lehre über die Praxis darf nicht als eine Anerkennung dieser Stufe auch durch Psellos betrachtet werden. Sein Schwerpunkt ist dabei zu zeigen, dass die Mathematik als unentbehrliche Grundlage der φυσικὴ θεωρία auch durch die Christen anerkannt wird.

<sup>957</sup> Siehe dazu 1. 4. 2.

<sup>958</sup> Lauritzen, „Paradise“, S. 147: „The first group [Anhänger der ersten Theorie des Mönchtums] is that to which Psellos belongs on Mount Olympos. Such a group endorses contemplation of nature and intellectual analysis of the church fathers' writings. A representative of this group is Niketas Stethatos.“

<sup>959</sup> Siehe auch *Rationalität der Methode* in 4. 1. 2. 4 und *Vergleich mit Stethatos bezüglich der Konzeption der φυσικαὶ ἔννοιαι* im Abschnitt 4. 2. 1. 2. Hausherr, *Vie*, Einleitung, S. XXIX, meint, dass auch Maximus der Bekenner die πρακτικὴ φιλοσοφία nicht als unentbehrliche Bedingung der φυσικὴ θεωρία betrachtet.

<sup>960</sup> Siehe auch 2. 6. 1. 6.

deutlich auf, wo anhand desselben Terminus verschiedene Konzeptionen seitens der Gelehrten und der Mystiker angenommen wurden.

Es wird außerdem angenommen, dass Maximus ein Streitpunkt zwischen Theologen und Philosophen im Allgemeinen im elften Jahrhundert wurde<sup>961</sup>. Nach A. Louth:

„Psellus drew on Maximus, in whom one finds a serious reception of neo-Platonic ideas, but followed the source of Maximus' ideas rather than the way Maximus incorporated these ideas into a genuinely Christian metaphysic“.<sup>962</sup>

Die Aufstellung der Mönche ist mithin nur ein Symbol der absoluten Notwendigkeit der Voraussetzung der *πρακτικὴ φιλοσοφία*, das von den Philosophen bezweifelt wurde. Sie kann auch von Laien besetzt werden<sup>963</sup>, wenn sie demselben mystischen und *nicht rationalistischen* Weg folgen.

Die Berufung des Stethatos auf die Architektur der *καθολικὴ ἐκκλησία* dient der Darlegung vor allem der mystischen Auffassung der Hierarchie, auf deren Basis die Aufstellung der Laien geregelt wird. Die kirchliche Hierarchie, in der die Sakramente ihre Gliederung und somit die Aufstellung ihrer Mitglieder in der Kirche bestimmen, spielt dabei eine sekundäre Rolle als zusätzliches Argument.

Ich denke, dass meine Hypothese eine weitere Annahme erlaubt: Zur Frage, welche Kirche Stethatos mit seiner architektonischen Konzeption der *καθολικὴ ἐκκλησία* meint, zumal er auch von Mönchen im Naos redet, eine klösterliche oder eine städtische, vermute ich, dass es sich dabei um eine reine Fiktion, ein Symbol handelt, welches das wirkliche Verhalten und die Gewohnheiten der Kirchengänger in Konstantinopel nicht widerspiegelt. Es geht um eines seiner wichtigsten Argumente gegen die Ansprüche der Laien, das ohne Bezugnahme auf die Gegenwart auf die Konzeption des Pseudo-Areopagites zurückgeführt wird.

Mit der architektonischen Entwicklung des völligen Verbergens des Heiligtums auch vor den Mönchen (durch den Vorhang usw.) wäre allerdings m. E. Stethatos einverstanden. Die Auffassung der Eucharistie als Geheimnis im mystischen Sinne, das mit der *μυστικὴ θεολογία* verbunden wird, würde nämlich dieses Verbergen legitimieren. Das Verbergen der Sakramente auch vor den Mönchen und niedrigeren Klerikern würde sogar der angeführten Auffassung des Stethatos von der Liturgie als *μυστήριον* besser entsprechen, das vor allem über die Eigenschaft des Verbergens verfüge und nur einigen Aposteln auf dem Berg Tabor geoffenbart worden sei<sup>964</sup>. Dies betrifft jedoch eine spätere Entwicklung in der Architektur Konstantinopels und nicht

---

<sup>961</sup> Louth, „Influence“, S. 504.

<sup>962</sup> *Ebd.*, dort weitere Literatur.

<sup>963</sup> Ich verweise auch auf die Feststellung, dass Stethatos die Laien explizit in die kirchliche Hierarchie in seiner Schrift *Über die Hierarchie* einbettet; in der zweiten Redaktion der Trilogie kommen sie zwar zusammen mit den Mönchen, also auf der Stufe der *φυσικὴ θεωρία*, vor; dies kann allerdings verschiedenartig interpretiert werden; siehe *Die Architektur der Kirche des Gregorios und das Postulat der Erhöhung der Laien* in diesem Abschnitt.

<sup>964</sup> Siehe *Bibelstellen und Kanonistik* im Abschnitt 3. 3. 1. 1.



die Zeit der Verfassung der Trilogie und der diesbezüglichen Briefe, wie ich schon dargestellt habe<sup>965</sup>. Stethatos musste jedoch anhand der Architektur der καθολικὴ ἐκκλησία seiner Zeit und Konstantinopels argumentieren, wo kein absolutes Verbergen vorhanden oder zumindest nicht üblich war.

Stethatos wollte durch die mystische Symbolik der Aufstellung der Gläubigen im Naos seine grundlegende Auffassung der φυσικὴ θεωρία als nur den Mystikern möglich und erlaubt verteidigen. Dabei wollte er die Ansicht widerlegen, die unter den Gelehrten verbreitet war, dass man durch die philosophische Methode, aber ohne die kirchliche Hierarchie (Ordination und Tonsur) und ohne die πρακτικὴ φιλοσοφία die φυσικὴ θεωρία, also den Zugang nicht nur zu Bibel- und liturgischen Texten, sondern zum Sein an sich und dadurch zur μυστικὴ θεολογία im eher neuplatonischen Sinn erreichen kann<sup>966</sup>. Es handelte sich um eine absolute Ablehnung der Anschauung der Mystiker und eine absolute Erhöhung der Laien und ihrer Fähigkeiten als Menschen an sich.

### *Die mystische Hierarchie und πλησιάζειν*

Unter dem angeführten Gesichtspunkt kann man den Anspruch des Gregorios nicht nur als ein Instrument der Hermeneutik, sondern umfassender betrachten: Die Berufung auf die οἰκονομία ist ein Versuch, eine neue architektonische Symbolik nicht nur der privaten Kapellen, sondern auch der καθολικὴ ἐκκλησία einzuführen, wo eine Planung ohne Ambo und Templon vorgesehen war, oder zumindest die Laien ganz in der Nähe vom Bema stehen konnten. Gregorios zielte vor allem durch seine Konzeption des πλησιάζειν auf die Verschiebung der Stelle der Laien in der öffentlichen Kirche ab, welche die kirchliche, sozusagen offiziell herrschende mystische Auffassung der Hierarchie darstellte<sup>967</sup>; dort wiederum standen auch die Mönche vor den Laien, zumindest theoretisch, was ein wesentlicher Teil dieser „offiziellen“ Symbolik war. Dadurch konnte Gregorios für seine Partei die Schau der Mysterien (im philosophischen Sinn) fordern. In der zweiten Redaktion der Trilogie kommen die Laien zusammen mit den Mönchen vor, wie ich zeigte<sup>968</sup>, was ihnen eine Eigenschaft von Klerikern gewährt<sup>969</sup>. Ich würde dabei die Versetzung der Mönche und ihren kompletten Ersatz

---

<sup>965</sup> Siehe den Abschnitt 3. 3. 1. 4.

<sup>966</sup> Siehe dazu 1. 4. 2 und *Vergleich mit Stethatos bezüglich der Konzeption der φυσικαὶ ἔννοιαι* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>967</sup> Dazu, dass das Patriarchat Konstantinopels unter Kerularios die Mystik als offizielles kirchliches Ideal förderte, siehe die Studien von Angold, auf die ich in *Bemerkungen zu den Thesen von Krausmüller* in diesem Abschnitt verweise, und die weitere Diskussion in 3. 3. 2. 2.

<sup>968</sup> Siehe *Die Architektur der Kirche des Gregorios und das Postulat der Erhöhung der Laien* in diesem Abschnitt.

<sup>969</sup> Die Mönche werden dabei von Stethatos als niedrigere Kleriker angenommen, siehe *Die Aufstellung der Mönche im Naos und die Schau der Liturgie* in diesem Abschnitt. Die Zählung der Laien zusammen mit den Mönchen wirkt mithin, dass auch Letztere als Kleriker betrachtet werden.

durch die Laien als Vorhaben nicht ausschließen<sup>970</sup>. Die Gelehrten wollten höchstwahrscheinlich keine Koexistenz mit den Mystikern<sup>971</sup>.

Es muss dabei berücksichtigt werden, dass auch im Passus der *Epistula* 8 des Pseudo-Areopagites, der die Quelle für die Konzeption von der Aufstellung der Gläubigen in der Kirche des Stethatos ist, der Terminus *πλησιάζειν* vorkommt und die Aufstellung der Kleriker im Bema und der Mönche und Laien im Naos betrifft<sup>972</sup>. Das *πλησιάζειν* wird nämlich innerhalb einer Ordnung angeführt, die nicht bezweifelt werden darf, worunter man im Kontext der Epoche des Stethatos die „offizielle“ mystische Hierarchie verstehen kann. Gregorios bedient sich somit dieses Terminus, um sich als traditionell und Anhänger der apostolischen Lehre darzustellen, und um parallel seine philosophische Konzeption der Hierarchie durchzusetzen.

Somit muss man der Tatsache besondere Aufmerksamkeit widmen, dass Stethatos explizit nicht nur die Schau der Liturgie, sondern auch die Annäherung der Laien zum Bema verbietet: Obwohl Stethatos mit dem Argument der Ordination gegen Gregorios diskutiert, muss wahrscheinlich gleichzeitig durch sein Verbot des *πλησιάζειν* eher die Einhaltung der Aufstellung der Mönche im Naos, die als Symbol des mystischen Weges von den Ansprüchen der Gelehrten bedroht wurde, und weniger das absolute Recht der Kleriker zur Schau der Liturgie als seine hauptsächliche Sorge betrachtet werden. Damit kann man die Verbindung der Hermeneutik zu besonderen mystischen Konzeptionen feststellen, die auf die Hierarchie der Gläubigen im mystischen Sinn verweisen. Diese Anschauung wird durch die Strenge des Stethatos bezüglich der Architektur untermauert. Dies wird auf die Problematik um die Autorität im elften Jahrhundert zurückgeführt.

Diese Elemente zeigen m. E., dass die Rigorosität der Argumentation des Stethatos, mit der er die liturgische Phrase interpretiert, auf der Basis einer geistigen Bewegung seiner Zeit zu verstehen ist, die die absolute Vollmacht der Kleriker bezweifelte. Stethatos sah darin die Gefahr der Erschütterung der von Gott gegebenen Hierarchie, die nicht nur die ekklesiologische Stellung der Laien, sondern auch die Liturgie, das kontemplative Leben und sogar die Architektur des Tempels betraf<sup>973</sup>.

<sup>970</sup> Siehe z. B. die Verachtung des Mönchtums durch Psellos in 1. 4. 2 und *Vergleich mit Stethatos bezüglich der Konzeption der φυσικαὶ ἔννοιαι* im Abschnitt 4. 2. 1. 2.

<sup>971</sup> Wie ich darstellte, kommen allerdings die Laien in der zweiten Redaktion der Trilogie *zusammen* mit den Mönchen in der Hierarchie vor.

<sup>972</sup> *Epistula* 8, 1: „Καὶ γὰρ οὐχ ἁπλῶς ἀπάντων μὲν ἐξήρηται τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, **πλησιάζει** δὲ μᾶλλον αὐτοῖς ὁ τῶν ἱεροτελεστῶν διάκοσμος, εἴτα τῶν ἱερέων ἢ διακόσμησις, ἐπομένως δὲ τούτοις ἢ τῶν λειτουργῶν· τοῖς δὲ τεταγμένοις θεραπευταῖς αἱ πύλαι τῶν ἀδύτων εἰσὶν ἀφορισμένοι, καθ’ ὅς καὶ τελοῦνται καὶ παρεστᾶσιν οὐ πρὸς φυλακὴν αὐτῶν, ἀλλὰ πρὸς τάξιν καὶ ἐπίγνωσιν ἑαυτῶν μᾶλλον τῷ λαῷ παρὰ τοὺς ἱερατικούς **πλησιάζοντες**.“  
Hervorhebungen G. D.

<sup>973</sup> Vgl. Darrouzès *Nicéas Stéthatos*, Einleitung, S. 34.

### *Bemerkungen zu den Thesen von Krausmüller*

Ich möchte hier auch einige Gedanken zu Krausmüllers These über die Verwendung der Kanonistik durch Stethatos äußern, um die Lehre des Stethatos über die mystische Hierarchie und seine Beziehung zur Kanonistik weiter zu beleuchten.

Krausmüller hat die Beschäftigung des Stethatos mit der Kanonistik thematisiert<sup>974</sup>, insbesondere seine Berufung auf das Verbot der Lehrtätigkeit im 64. *Kanon* des zweiten Konzils in Trullo. Er betrachtet die intensive Thematisierung der Kanones durch Stethatos als dessen Versuch, sich an die Bedürfnisse seiner Epoche anzupassen, wo die Autorität durch eine Qualifizierung in der Kanonistik in der theologischen Argumentation gewährleistet wurde<sup>975</sup>. Er meint, dass Stethatos, obwohl er sich als einen sehr guten Kenner darstellt, mit dem Problem konfrontiert wurde, dass die Kanones den Mönchen die Beschäftigung und Stellungnahme in theologischen Themen streng verbieten; Stethatos habe dieses Problem zu lösen versucht, indem er sich an starke kirchliche Amtsträger wandte. Bei der parallelen Haltung der gelehrten Laien, die auch theologische Themen öffentlich diskutieren wollten, habe Stethatos auf das Verbot ihrer Lehrtätigkeit verwiesen<sup>976</sup>, obwohl er den Mystikern, die keine Bischöfe waren, dies erlaubt habe<sup>977</sup>. Dadurch habe er sich als streng und konservativ erwiesen, während er den Mystikern eine andere Perspektive vorgeschrieben habe.

---

<sup>974</sup> Krausmüller, „Establishing“, S. 115–124.

<sup>975</sup> Zur Kanonistik im elften Jahrhundert siehe Pitsakes, „Droit“; Troianos, „Law“, S. 165–169.

<sup>976</sup> Zur Berufung auf das kanonische Verbot der Lehrtätigkeit der Laien in der liturgischen Auseinandersetzung siehe *An Gregorios IV* (Darrouzès), 2, 17–23. Angold, *Church*, S. 31, führt die Problematik der Korrespondenz zwischen Stethatos und Gregorios auf die Auseinandersetzung zwischen Mystikern unter der Führung des Patriarchen Kerularios einerseits und den Gelehrten andererseits zurück. Er meint auch, dass das eigentliche Problem gewissermaßen das Recht auf Lehre war. Die Humanisten waren nach Angold der Ansicht, dass sie über theologische Themen anhand ihrer Gelehrsamkeit thematisieren dürfen, während Kerularios dies nur der geschlossenen Klasse der Mönche zuschrieb.

<sup>977</sup> Krausmüller, „Establishing“, S. 112–114. Krausmüller beruft sich hauptsächlich auf die Argumentation Humberts von Silva Candida, der sich in seiner Abhandlung *Adversus Nicetae*, 1, S. 136–137, 1–5 auf *Kanon 4* des Konzils von Chalkedon beruft. Im *Kanon* gibt es allerdings kein explizites Verbot der Einmischung der Mönche in dogmatischen Debatten und in die Lehrtätigkeit; eine Ausnahme könnte die Phrase im 4. *Kanon*, S. 140, 496–497 sein, „μήτε δὲ ἐκκλησιαστικοῖς μήτε βιωτικοῖς παρενοχλεῖν πράγμασιν“; man kann dies daraus jedoch nicht unbedingt schließen. Zu Humbert siehe Dischner, *Humbert*; Agostino, *Primato*, S. 134–148; zu diesem Werk Humberts siehe Dischner, *a. a. O.*, S. 59–61; Agostino, *a. a. O.*, S. 218–225. Das Thema kann hier nicht ausführlich behandelt werden; ich würde nur auf das Beispiel Maximos des Bekenners verweisen, wodurch der milde Charakter eines solchen angenommenen Verbotes dargestellt werden könnte. Ich verweise auch auf den Fall, wo im elften Jahrhundert ein Mönch das Amt des διδάσκαλος besitzt und in der Kirche lehren soll, siehe Leontaritu, *Αξιιώματα*, S. 179–180 über Nikon vom Schwarzen Berg. Ich habe auch dargestellt, dass zumindest in der Schule des Studiosklosters eine Reihe von philologischen und philosophischen Wissenschaften gelehrt wurde, damit die Mönche gegen Häresien kämpfen konnten, siehe z. B. *Vita S. Theodori Studitae B*, 29, PG 99, 273B–C in 4.

Es muss jedoch betont werden, dass Stethatos bei seiner Thematisierung aller theologischen Themen, auch bei den Ereignissen des Schismas 1054, schon auch Priester war, wie dies die Überschriften seiner gesamten Werke mit Ausnahme seines *Glaubensbekenntnisses* und seiner *Hypotyposis* belegen. Aber auch dabei ist er ein Priester und niemals nur einfach ein Mönch. Die Lehrtätigkeit der Priester ist in der Kanonistik deutlich belegt, wo sie sogar als ihre Pflicht dargestellt wird; dabei kommt die Verteidigung des Glaubens zum Schutz der Gläubigen als Teil dieser Pflicht vor<sup>978</sup>. Darrouzès schreibt auch<sup>979</sup>, dass die Lehrtätigkeit eine Zuständigkeit der Bischöfe ist, die allerdings ihre Genehmigung zum Lehren auch anderen niedrigeren Klerikern ihrer Jurisdiktion verleihen können. Somit könnte die Vorschrift des *Kanons 4* des Konzils von Chalkedon, wenn ein solches Verbot tatsächlich galt, bei Stethatos sowieso kaum Geltung haben.

Man muss auch die im vorigen Abschnitt angeführte Feststellung bemerken, dass Stethatos die Mönche in der kirchlichen Hierarchie im Rang der Kleriker betrachtet. Auch dadurch ist der Widerspruch im Denken des Stethatos kaum vorstellbar, zumal er die Mönche unter die zur Lehrtätigkeit Berechtigten zählt, selbst wenn sie einfach Mönche sind.

Ich werde allerdings die Annahme von Krausmüller thematisieren, dass Stethatos um die Autorität der Mönche kämpfte, obwohl er selbst nicht nur Mönch war. Insbesondere untersuche ich seine Analyse der Ansicht der Mystiker zur Beziehung der Kanonistik mit der mystischen Gabe und seine Annahme der Beziehungen des Stethatos zu Amtsträgern des Patriarchats. Ich stimme mit Krausmüllers These überein, dass Stethatos um die Anerkennung der mystischen Ideale kämpfte, wo er allerdings, wie ich zeigen werde, das Mönchtum als Sinnbild verwendete.

Auch im Fall von Gregorios und Manuel muss allerdings geklärt werden, ob sie sich das besondere Amt des διδάσκαλος anmaßen, das von Leontaritu beschrieben wird<sup>980</sup>. Dabei handelt es sich um einen terminus technicus und nicht um eine allgemeine Lehrtätigkeit oder die Thematisierung von Dogmen. Ein διδάσκαλος ist dazu verpflichtet, in der Kirche zu lehren, also quasi zu predigen, und unterscheidet sich vom οἰκουμενικὸς διδάσκαλος, dem Leiter der Patriarchatsschule. Es geht um ein besonderes

---

2. 2. 3, dort auch analytische Darstellung der Tätigkeit der Schule. Leontaritu, *a. a. O.*, S. 181–182, unterstellt die Lehrer des Studiosklosters dem Amt der διδάσκαλος; siehe dazu im Folgenden. Sie führt auch andere Beispiele aus dem siebten Jahrhundert mit Mönchen als διδάσκαλοι an.

<sup>978</sup> Milasch, *Kirchenrecht*, S. 417–420. Krausmüller, „Establishing“, S. 113–114, 120 bezieht sich auf Fälle, wo auch ein Priester (Symeon Neuer Theologe) und ein Diakon und Chartophylax (Nikephoros, Ende des elften Jahrhunderts), also Kleriker niedrigeren Ranges, die Zuständigkeit für die Theologie den Bischöfen zuschreiben; allerdings thematisieren sie solche Themen trotz der Berufung auf ihre Unzuständigkeit.

<sup>979</sup> Darrouzès, *Recherches*, S. 66–67.

<sup>980</sup> Leontaritu, *Αξιιώματα*, S. 179–182. Lauritzen, „Debate“, S. 76, meint, dass es sich um Lehrer im Rahmen des Bildungssystems handelt.

kirchliches Amt, das Gläubigen vorgeschrieben wird, die dazu durch besondere Gebete und vom Bischof oder der Synode eingesetzt werden.

Eine Anspielung darauf könnte ein Passus der Schrift *Über die Grenzen des Lebens*<sup>981</sup> sein: „οὐ γὰρ ἄλλως τὰ τῆς θείας Γραφῆς τοὺς διδασκάλους ἐκλαμβάνεσθαι“. Stethatos bezieht sich dabei auf den Philosophen Manuel und kritisiert seine Hermeneutik der Zitate der Kirchenväter; es gibt allerdings Parallelen mit Gregorios, wie schon dargestellt<sup>982</sup>. Stethatos erläutert dabei den 19. *Kanon* des zweiten Konzils in Trullo und schöpft den Terminus daraus<sup>983</sup>. Ich denke, dass er dabei den Terminus διδάσκαλος im angeführten technischen kanonistischen Sinn verwendet, weil er genau das entsprechende Amt, dessen wesentliche Pflicht die Predigt und mithin die Interpretation der Bibel und der Kirchenväter war, und seine Bedingungen thematisiert<sup>984</sup>; sonst würde er andere Wörter wie Gläubige, Bischöfe, Priester usw. verwenden.

Auch die Tatsache, dass Stethatos in der Fortsetzung seiner Schrift die Lehrtätigkeit in der Kirche, also bei der liturgischen Versammlung der Gläubigen, getrennt von der Thematisierung der Dogmen anführt, könnte ein Indiz sein, dass er über den διδάσκαλος als terminus technicus argumentiert<sup>985</sup>. Stethatos führt noch mal den Terminus διδάσκαλος in dieser Schrift im angeführten Sinn an; er führt dies auf die apostolische Sukzession zurück<sup>986</sup>, was ein starkes Indiz ist, dass er damit auch in seinem Brief *An Gregorios IV* das kirchliche Amt und nicht die Lehrtätigkeit im Allgemeinen meint. Wichtig ist auf jeden Fall ein Passus im Brief *An Gregorios III*, wo Stethatos das kanonische Verbot der Lehrtätigkeit von Laien thematisiert, und dies explizit durch Handauflegung ordinierte Kleriker zuschreibt. Man kann dabei die διδάσκαλοι mit dem angeführten Amt und nicht im Allgemeinen ordinierte Kleriker sehr plausibel annehmen. Stethatos nimmt in der Schrift *Über die Grenzen des Lebens* Bezug auf seine Gegenwart und betont die Fortsetzung des Empfanges der Gabe der Lehre durch die

<sup>981</sup> *Über die Grenzen des Lebens*, (Darrouzès), 32, 8–9.

<sup>982</sup> Siehe auch Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 393, Anm. 1, 1. 4. 5. 1 und 2. 4. 3. 2.

<sup>983</sup> Siehe den Text des Kanons in 1. 4. 5. 1. Dort auch mehr zur Kanonistik als Basis der Hermeneutik.

<sup>984</sup> Darrouzès, *Recherches*, S. 67, interpretiert die Bezugnahme des Stethatos auf den 64. *Kanon* des zweiten Konzils in Trullo bei seiner Argumentation gegen die Lehrtätigkeit Manuels ähnlich. Er unterstellt sie nämlich der Problematik der Ämter der διδάσκαλοι und nicht der allgemeineren Problematik der Zuständigkeit für die Behandlung von Dogmen. Er führt auch den letzten Fall als Objekt des Kanons an, betrachtet aber die Behandlung von Dogmen als Teil der Lehrtätigkeit der διδάσκαλοι und nicht als selbständige Tätigkeit.

<sup>985</sup> *Über die Grenzen des Lebens*, (Darrouzès), 33, 1–3 „Ἀλλὰ μετὰ ταῦτα οὐδὲ λαϊκῶ συγχωροῦσιν ἀνδρί, καθὰ δὴ καὶ Παῦλος, διδάσκειν ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ δογματικὸν λόγον κινεῖν.“ Siehe auch in *Bibelstellen und Kanonistik* im Abschnitt 3. 3. 1. 1 zu diesem Agraphon.

<sup>986</sup> *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 17, 2–9, besonders 7–9: „οὗτοι [die Apostel] δὲ τοῖς πατράσι καὶ διδασκάλοις τῆς τῶν πιστῶν Ἐκκλησίας, κάκεῖνοι τοῖς μετέπειτα τὴν χάριν εἰληφόσιν ἔτι δὲ καὶ λαμβάνουσι τοῦ διδασκαλικοῦ ἀξιώματος ἄνωθεν.“

apostolische Sukzession auch in seiner Zeit<sup>987</sup>. Ich betrachte dies als Anspielung auf die Problematik seiner Epoche, als Gelehrte wie Manuel und Gregorios nicht nur abstrakt für die Erhöhung ihrer Stelle als gelehrte Laien in der kirchlichen Hierarchie bzw. für ihre Umstellung ihrer symbolischen Aufstellung im Naos kämpften, sondern auch konkret das kirchliche Amt der διδάσκαλοι und seine Stiftung durch Gott bezweifelten und auf seinen Ersatz durch ihre Tätigkeit abzielten. Dies betrifft auch die Symbolik dieses Amtes, wie ich im Folgenden zeige werde.

Wenn dies gilt, handelt es sich um eine ähnliche Problematik wie in der liturgischen Auseinandersetzung, nämlich um das Postulat der Laien zur Schau der Liturgie, die Stethatos nur den ordinierten Klerikern erlaubt. Dann würde dabei auch die Konzeption der mystischen Hierarchie gelten. Dies könnte man auch aus der expliziten Bezugnahme des Stethatos auf die verborgenen Geheimnisse des Himmelreiches als Gegenstand der Lehre der zuständigen διδάσκαλοι<sup>988</sup> schließen, eine Konzeption, die deutlich der Mystik des Stethatos angehört<sup>989</sup>; dies gilt auch über die Ordination der διδάσκαλοι, die Stethatos durch die Terminologie der Charismen beschreibt<sup>990</sup>. Ich würde das Amt der διδάσκαλοι ebenfalls als ein Symbol der mystischen Hierarchie des Stethatos betrachten<sup>991</sup>. Stethatos selbst verbindet die Lehrtätigkeit in seiner Schrift *Über die Hierarchie*<sup>992</sup>, in der er über den eigentlichen Bischof lehrt, explizit mit der Konzeption der geistigen Erkenntnis, wo die Ordination nicht verbindlich ist. Er schreibt außerdem die Zuständigkeit für die theologische Lehre systematisch den Mystikern zu, wobei dies

<sup>987</sup> *Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès), 17, 9: „εὐληφόσιν ἔτι δὲ καὶ λαμβάνουσι“. Zum Passus bezüglich über die Handauflegung der διδάσκαλοι siehe *An Gregorios III* (Darrouzès), 7, 8–10: „καὶ φύγῃς τὸ ἑαυτῷ περιτιθέναι ἄξιαν, ἣν διὰ Πνεύματος ἁγίου μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου οὐκ ἔλαβες“; der Passus *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 7–9, der dies den Klerikern, die zelebrieren, also höheren Klerikern als den hier angenommenen διδάσκαλοι, zuschreibt, verursacht keinen Widerspruch: Die Problematik und Argumentation des vierten Briefes betrifft die Zelebration, weswegen Stethatos darin insbesondere den höheren Klerikern die Lehrtätigkeit zuschreiben könnte; siehe den Text im Folgenden.

<sup>988</sup> *An Gregorios III* (Darrouzès), 7, 5–7: „φιλήσεις μᾶλλον τὸ οὗς ὑπέχειν τοῖς διδασκάλοις Χριστοῦ, οἷς ἐδόθη γινώσκειν καὶ τὰ μυστήρια τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας“.

<sup>989</sup> Siehe 2. 6. 1. 2 und 3. 3. 1. 1.

<sup>990</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 3, 7–9: „Μόνοις ἐδόθη ταῦτα ὁρᾶν καὶ τελεῖν τοῖς ἱερεῦσι Θεοῦ, οἷς καὶ τὸ διδασκαλικὸν ἐχαρίσθη ἁξίωμα“, Hervorhebung G. D.

<sup>991</sup> Diese Konzeption kann man auch bei Symeon dem Neuen Theologen feststellen, der die Lehrtätigkeit der Bischöfe, Äbte usw. unter der strengen Voraussetzung ihrer Reinheit und Leidenschaftslosigkeit verbindet; dabei führt er keine kanonische Bedingung an, siehe Podskalsky, „Religion“, S. 390–391. Podskalsky untersucht dabei die Argumentation im Rahmen der Problematik der theologischen Methode. Er betrachtet auch das Verbot der Lehrtätigkeit der Laien im Rahmen der Mystik des Stethatos, wo als absolute Bedingung die Apathie vorkommt, und stellt die Vorbilder des Stethatos dar, die auf seine Konzeption der mystischen Hierarchie verweisen.

<sup>992</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), Abschnitte 32–40.

auch als ihre Pflicht dargestellt wird<sup>993</sup>; diese Konzeption verbindet er mit seiner Konzeption der θεολογία und ihre Bedingungen<sup>994</sup>. In diesem Sinne würde es sich kaum um einen Widerspruch, sondern um eine symbolische Konzeption handeln, wobei die Kanonistik die mystisch-asketischen Bedingungen untermauern würde<sup>995</sup>.

Krausmüller thematisiert sonst die Berufung des Stethatos auf den 19. *Kanon* des zweiten Trullanischen Konzils und den weiteren hermeneutischen Rahmen der Verwendung dieser Kanones durch Stethatos nicht; er nimmt keine hermeneutische Auseinandersetzung mit den Gelehrten an, die sowohl die Bibel als auch die Liturgie betrifft<sup>996</sup>.

Anhand der Feststellungen in den vorigen Abschnitten und der Gedanken in *Kanonistik oder Mystik?* im Abschnitt 3. 3. 1. 1 kann man zu den Ausführungen von

<sup>993</sup> Siehe dazu Tsames, *Τελείωσις*, S. 110, 139–140.

<sup>994</sup> Siehe z. B. *Vita Symeonis* (Hausherr), 29, 4–5 („μέσον τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ“), 8–9; 37, 9–10; 146, 16–17; *Erotapokriseis* (Hausherr), 5 („παρ’ ἧς [der göttlichen Weisheit] τὸ θεολογεῖν [...] καὶ λόγους ἀγαθοὺς ἐκ καρδίας ἀγαθῆς μέσον τῆς τοῦ Χριστοῦ [ἐκκλησίας] ἐκλύειν“); 1. *Zenturie*, 16, PG 120, 857D–860A („ὡς ἐντεῦθεν [...] θεολογικώτατον μέσον, δειχθῆναι τὸν ἄνθρωπον, τῆς τῶν πιστῶν Ἐκκλησίας“); 2. *Zenturie*, 7, PG 120, 904C („ἐν μέσῳ Ἐκκλησίας Θεοῦ καὶ συναγωγῆς πολλῆς τῶν πιστῶν λόγους ἀγαθοὺς [...] ἐρεῦγονται“); *a. a. O.*, 66, PG 120, 932C–933A; 3. *Zenturie*, 50, PG 120, 977D; *a. a. O.*, 58, PG 120, 984A („τοῦ λέγειν ἐν ἐκκλησίᾳ μεγάλῃ“); *a. a. O.*, 86, PG 120, 1000D; *a. a. O.*, 89, 1002D–1004B. In diesen Passus, die die Lehrtätigkeit Symeons beschreiben, zitierte und hob ich einige von ihnen hervor, wobei Elemente stehen, welche die Lehrtätigkeit der ordinierten διδάσκαλοι beschreiben. Es handelt sich um die Lehrtätigkeit in der Mitte der Kirche. Siehe auch Paramelle, *Syméon*, S. 28, Anm. 6: Er kommentiert die Phrase „μέσον τῆς παγκοσμίου καὶ κοινῆς τῶν πιστῶν ἐκκλησίας“ die in *Gegen die Ankläger der Heiligen* (Paschalides), 23–24 steht und die Tugend der Mystiker thematisiert. Ihre Quelle ist *Ps.* 39 (40): 10–11. Paramelle sieht in der Phrase „τῶν πιστῶν ἐκκλησίας“, wo auch das Adjektiv παγκόσμιος steht, auch die liturgische Versammlung (σύναξις) der Gläubigen in der Kirche des Bischofes (καθολικὴ ἐκκλησία), die der Versammlung und Gemeinschaft der Mönche gegenübergestellt wird. Die Lehrtätigkeit der Mystiker wird mithin durch Stethatos im liturgischen Rahmen dargestellt, wo die Lehrtätigkeit der ordinierten διδάσκαλοι deutlich assoziiert wird.

<sup>995</sup> Stethatos verbindet das kanonische Verbot der Lehrtätigkeit durch Laien mit dem kanonischen Verbot der Schau der Liturgie durch Laien durch das Argument a minore ad maius in *An Gregorios IV* (Darrouzès), 2, 17–19: „Ὅλως δὲ λαϊκὸν ἄνδρα κἂν ἔξεστι λαλεῖν ἢ διδάσκειν ἐν ἐκκλησίᾳ, μήτι γε κατανοεῖν τὰ φρικτὰ τῆς ἱερᾶς θυσίας μυστήρια“; siehe auch *a. a. O.*, 3, 7–12. Es ist deutlich, dass Stethatos die Problematik der Lehrtätigkeit als zusammenhängend mit dem Verbot der Schau zumindest im Rahmen der Kanonistik betrachtet. Krausmüller, „Establishing“, S. 111–112, betrachtet das Gedankengut in der Schrift *Über die Hierarchie* als das Fundament der Konzeption des Stethatos über die ausschließliche Zuständigkeit der Mönche zu lehren und Theologie zu betreiben, was freilich nur teilweise gelten kann.

<sup>996</sup> Er thematisiert, „Establishing“, S. 121–124, die Korrespondenz zwischen Stethatos und Athanasios (*An Athanasios I, II; Antirrhethischer Brief*) und sieht dabei die hermeneutische Praxis des Stethatos bezüglich der Kanones und der οἰκονομία im angeführten Rahmen der Konkurrenz um die Autorität und nicht einer hermeneutischen Theorie des Stethatos.

Krausmüller über die Verwendung der Kanonistik durch Stethatos einige weitere Gedanken äußern. Krausmüller stellt fest, dass Stethatos bei seinem Versuch, sich an die Entwicklungen seiner Zeit bezüglich der Kanonistik anzupassen, daran gescheitert sei, dass er durch seine Verwendung von Texten der Kanones und seinen Verweis auf sie das fundamentale Argument der Mystik verloren habe, die Ansicht nämlich, dass die Theologie nur anhand der mystischen Gaben und ohne Lektüre, Bildung, Gelehrsamkeit usw. möglich sei. Er habe die Berufung auf die Kanonistik mit der auf die mystischen Gaben nicht harmonisieren können.

Zunächst kann man feststellen, dass zumindest für Stethatos eine Hierarchie zwischen Gaben und Bildung gilt, wo Letztere nicht abgelehnt, sondern instrumentalisiert wird<sup>997</sup>. Dies gilt auch für Symeon den Neuen Theologen, obwohl er dies nicht so deutlich ausdrückt<sup>998</sup>. Wie ich dargestellt habe, verwendet Stethatos auch eine philologisch-philosophische Methode bei seiner Hermeneutik, die parallel, wenn auch auf einer zweiten Ebene fungiert. Die Thematisierung der Kanonistik durch Stethatos muss im Rahmen der Konzeption der Hierarchisierung genau betrachtet werden. Dies gilt auch für andere Werkzeuge, deren sich Stethatos bedient, etwa der Philosophie Philons.

Ich denke außerdem, dass das hauptsächliche Merkmal der Autorität im elften Jahrhundert im Allgemeinen die Synthese verschiedener Elemente aus verschiedenen Bereichen des menschlichen Denkens war, wie dies vor allem bei Psellos deutlich festgestellt werden kann. Dies betrifft auch die Theologie, wie anhand der *Theologica* des Psellos klar ist. Auch seine *Allegorica* weisen eine hermeneutische Philosophie nach, die nach meiner Ansicht zum Zentrum des Interesses wurde. Ich würde dann die Hermeneutik und nicht die Geschicklichkeit bei der Thematisierung kanonischer Themen als das Wesen und Kriterium der Autorität zumindest bei der Auseinandersetzung des Stethatos mit den Philosophen betrachten<sup>999</sup>. Dies kann man deutlich in der Korrespondenz des Stethatos mit Gregorios, die mit der Hermeneutik des Psellos zumindest mittelbar zusammenhängt, und auch deutlich bei der

---

<sup>997</sup> Siehe dazu 2. 3. 1. 3 und 4. 2. 2. 3.

<sup>998</sup> Alfeyev, *Symeon*, S. 175–176, Anm. 3, führt an, dass Symeon gegen die höhere Bildung skeptisch eingestellt war. Ich denke allerdings, dass er auch für eine Hierarchisierung sogar in seiner Hermeneutik plädiert, siehe z. B. das Zitat aus seiner *1. ethischen Rede* im Abschnitt 2. 4. 4, wo er die Verabsolutierung der Bildung („μόνη δηλαδή τῇ ψευδωνύμῳ γνώσει πρὸς τοῦτο χρώμενος“) als Methode der theologischen Untersuchung kritisiert, aber nicht vollkommen ablehnt; siehe auch den ganzen angeführten Abschnitt.

<sup>999</sup> Siehe zur Problematik der Auseinandersetzung im elften Jahrhundert Hussey, *Church*, S. 74–75; Ljubarskij, *Προσωπικότητα*, S. 23–25 und vor allem die folgenden Studien von Angold, wo die Pole Philosophie (Psellos) und Mystik (Symeon Neuer Theologe, Kerularios, Xiphilinos) angenommen werden: „Renewal“, S. 233–241; „Impulse“, S. 230–231, 236–237; *Church*, S. 27–41; *Empire*, S. 108–114; „Empire“, S. 235–236; „Crisis“, S. 604–607. Dabei wird Stethatos hauptsächlich als Förderer Symeons und kaum anhand seiner eigenen Werke und seines Denkens thematisiert. Angold untersucht dabei auch das Thema der Konkurrenz um die Autorität.



hermeneutischen Argumentation des Stethatos in seinen anderen Werken feststellen. Es erklärt auch die philosophische Terminologie des Stethatos in seinen Briefen *An Gregorios*<sup>1000</sup>. Auch hat die Forschung schon anhand der Thematisierung dogmatischer Themen durch Stethatos auf seine Mischung der Dogmatik mit der Mystik verwiesen<sup>1001</sup>. Man muss dabei darauf achten, dass Stethatos, wie gezeigt, nicht nur die philosophische Terminologie, sondern zusätzlich eine Reihe von unterschiedlichen Elementen zur Argumentation in den Vordergrund bringt, wie die Kanonistik, die niptische Theologie und vor allem die Architektur, die seine Hermeneutik der θεωρία konstituieren und ebenfalls wesentlicher Teil der Auseinandersetzung mit den Gelehrten um die Autorität wurden, auch von deren Seite aus. Diese Elemente zeigen die Komplexität der theoretischen und praktischen Auseinandersetzung. Krausmüller verweist auf die Korrespondenz mit Gregorios, in der zahlreiche kanonische Verweise zusammen mit der Mystik vorkommen, untersucht sie allerdings nicht systematisch.

Deshalb möchte ich als Konkurrenten des Stethatos um die Autorität nicht so sehr die Bischöfe, wie dies Krausmüller darstellt, sondern hauptsächlich die Gelehrten ansehen<sup>1002</sup>. Man darf nicht vergessen, dass die wichtigsten Schriften des Stethatos, etwa *Über die Seele* und *Über das Paradies* durch *Gelehrte* und nicht durch einen Bischof, Metropolit oder Patriarchen angegriffen wurden<sup>1003</sup>. Es gibt zwar kritische Fragestellungen seitens kirchlicher Amtsträger, etwa des Niketas Synkellos, aber sie

---

<sup>1000</sup> Lauritzen, „Debate“, stellt auch eine philosophische Ausdrucksweise des Stethatos in seiner Argumentation gegen die Gelehrten fest; er nimmt allerdings an, dass dabei die Berufung auf die theologische Tradition als Hauptargument des Stethatos gelte, und nimmt nur kurz auf seine Hermeneutik Bezug, siehe zum letzten Punkt *a. a. O.*, S. 76–77.

<sup>1001</sup> Siehe *Dogmatik als geoffenbarte θεωρία* im Abschnitt 2. 3. 1. 2.

<sup>1002</sup> Lauritzen, „Debate“, S. 78 meint auch, dass Stethatos die Gelehrten Gregorios und Manuel als Konkurrenten der Lehrer der Kirche betrachtete. Er diskutiert allerdings den Fall einer Konkurrenz mit Amtsträgern der Kirche nicht und bezieht sich nur kurz auf eine hermeneutische Auseinandersetzung mit den Gelehrten als Hintergrund dieser Konkurrenz.

<sup>1003</sup> Siehe auch im Abschnitt 4. 2. 3. 1 die Ausführungen zur Hypothese von Darrouzès über den Angriff gegen die Schrift *Über die Hierarchie* durch die gelehrten Laien in *Die Architektur der Kirche des Gregorios und das Postulat der Erhöhung der Laien*. Krausmüller, „Establishing“, S. 110–115, nimmt ein Misstrauen des Patriarchen gegen Stethatos und seine Mystik an, welche die Autorität der Bischöfe zugunsten der mystischen Gaben der Mönche bezweifelte und sich in der Lehrtätigkeit des Stethatos, eines Mönches, niederschlagen habe; Krausmüller vermutet, dass dies vor allem die Auseinandersetzung zwischen Studiten und dem Patriarchen bezüglich der liturgischen Riten des Studiosklosters betreffen kann, wo Stethatos sich dem Patriarchen entgensetzte. Krausmüller nimmt an, dass die theologische Tätigkeit des Stethatos während der Ereignisse des Schismas aus diesen Gründen mit Misstrauen betrachtet und letztlich vom Patriarchen nicht unterstützt wurde. Er bezieht sich auch auf die *Vita Symeonis*, wo Stethatos über seine Konzeption des Mystikers als des echten Bischofes lehrt, als Anspielungen des Stethatos auf Angriffe seitens der Kirche an seine Mystik.

können nicht als feindliche Stellungnahmen betrachtet werden, denn dieselben Personen befürworten gleichzeitig die Thesen des Stethatos, vor allem seine Mystik<sup>1004</sup>.

Ich denke mithin, dass Stethatos mit seinen mystischen Schriften vor allem die Erhöhung der Stellung der Philosophie kritisieren will. Dabei tritt zwar die Kanonistik als Anpassung an die Entwicklungen im theologischen Denken in den Vordergrund, sie herrscht jedoch bei Stethatos nicht, vor allem nicht in seiner Hermeneutik. Sie dient nur als ein Ausdrucksmittel in der allgemeinen Sprache seiner Zeit. Ich würde mithin die Beschäftigung mit der Kanonistik durch Stethatos nicht so sehr im Rahmen einer Konkurrenz mit den kirchlichen höheren Instanzen um Autorität, sondern als ein wichtiges Werkzeug seiner Argumentation hauptsächlich gegen die Gelehrten betrachten. Die Kanonistik fungiert dabei auch als Symbolik der Mystik. Die Anpassung des Stethatos geschieht nicht zuungunsten seiner Mystik als Methode, die der Verabsolutierung der philosophischen Methode vor allem durch Psellos ständig gegenübergestellt wird.

Es wird auch auf die Korrespondenz mit Athanasios von Krausmüller verwiesen<sup>1005</sup> und er darin als Feind des Stethatos betrachtet, der seine Auslegungen ablehnt<sup>1006</sup>. Ich denke allerdings, dass der allgemeine Rahmen des Denkens des Athanasios für und nicht gegen Stethatos spricht: Es handelt sich um kritische Bemerkungen, durch die Athanasios nicht auf die Bezweifelung, sondern die Verbesserung der wesentlichen These des Stethatos abzielt, dass sich die Auslegungen der „Weisen“ nämlich bezüglich des erörterten kanonischen Themas irren<sup>1007</sup>.

Das wesentliche Thema ist dabei die richtige Aufstellung der Novizen in den Büsserklassen<sup>1008</sup> nach einer öffentlich bekannt gewordenen Sünde und ohne vorherige Beichte. Die Wichtigkeit der Aufstellung der Gläubigen im Naos wurde auch anhand der Auseinandersetzung mit Gregorios dargestellt. Dass das Hauptthema dies war, kann man anhand der darauf folgenden Gedanken des Stethatos feststellen, wo er die Praxis, die er kritisiert, mit Häresien verbindet und dies als seine eigentliche Sorge darstellt<sup>1009</sup>.

---

<sup>1004</sup> Siehe zu Niketas Synkellos 3. 3. 2. 1. Zur Thematisierung der Korrespondenz des Stethatos mit Athanasios siehe oben, *Einleitung* in diesem Abschnitt und im Folgenden.

<sup>1005</sup> *An Athanasios I, II, Antirrhethischer Brief*.

<sup>1006</sup> Krausmüller, „Establishing“, S. 121–124.

<sup>1007</sup> Siehe *Antirrhethischer Brief* (Darrouzès), Abschnitte 8, 9. Siehe auch die Abschnitte 1, wo Athanasios sich als unzulänglich für die Theologie darstellt und vor allem 12, wo er Niketas noch als gleichwertig mit ihm ansieht, indem er ihn als seinen Lehrer bezeichnet und ein Wiedersehen mit ihm als sicher betrachtet: „Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐκ πολλῶν ὀλίγα, ἐκ διανοίας ὀλίγη· εἰ δὲ χρεῖα καὶ ἄλλων γένηται, ὅταν ἐν ταῦτῳ γενώμεθα, μαθησόμεθα παρ’ ἀλλήλων.“

<sup>1008</sup> Es handelt sich um die vier Gruppen der Büsser (προσκλαίοντες, ἀκροώμενοι, προσπίπτοντες, συνιστάμενοι), die an dafür vorgesehenen Orten der Kirche oder außerhalb der Kirche (Bußstationen) während der entsprechenden vier Stufen der Buße standen und nicht während der ganzen Liturgie stehen bleiben sollten, mit Ausnahme der συνιστάμενοι. Siehe dazu Gessel, „Bußstufen“, S. 857.

<sup>1009</sup> Siehe *An Athanasios I* (Darrouzès), Abschnitt 6.

Dass er damit auch die Praxis des Studiosklosters legitimieren will, steht dieser Annahme nicht entgegen. Wahrscheinlich wollte er beides erreichen.

Krausmüller untersucht die Auseinandersetzung mit Athanasios im angeführten Rahmen der Konkurrenz um Autorität und betrachtet die Argumentation des Stethatos als einen fehlgeschlagenen Versuch, sich an die kanonistische Debatte seiner Zeit anpassen zu können. Er nimmt allerdings keine hermeneutische Auseinandersetzung als Hintergrund an, wie beim 19. *Kanon* im Fall der Auseinandersetzung mit Manuel festgestellt werden kann. Die Bezugnahme auf die hermeneutische Auseinandersetzung könnte man wegen der Verwendung der sophiologischen Terminologie in der Argumentation des Stethatos zumindest vermuten<sup>1010</sup>, und annehmen, dass Stethatos auch bei seiner Korrespondenz mit Athanasios gegen Gelehrte argumentiert.

Krausmüller meint außerdem, dass Stethatos bei seiner Korrespondenz mit Athanasios daran gescheitert sei, die Autorität der Mystik bei seiner Argumentation in den Vordergrund zu bringen. Er verteidige die Ausübung der οἰκονομία im Studioskloster nämlich nicht anhand des Argumentes der Autorität der Äbte des Studiosklosters, die nach dem Argument der Mystiker gleichwertig mit der Autorität der Bischöfe sei, sondern durch die Berufung auf die kanonische Lehre, die eingehalten werden soll. Damit erscheine Stethatos als der offiziellen Lehre der Kirche treu. Dabei handele es sich um ein Manöver, um seine eigentliche, davon abweichende These darzustellen, ohne sich der Gefahr der Anklage wegen dieser Innovation auszusetzen. Nach Krausmüller sei Athanasios allerdings von der Argumentation des Stethatos nicht überzeugt worden, was zur Verweigerung seiner Unterstützung für Stethatos geführt habe. Letzterer habe dann bei seiner kanonischen Argumentation nicht gewagt, das Argument der Mystiker darzulegen.

Bei Stethatos gilt allerdings nicht jeder Mönch, Abt usw. als den Bischöfen gleichwertig, sondern nur derjenige, der den ganzen mystischen Weg erfolgreich durchschritten habe<sup>1011</sup>. Deshalb ist der Fall der Korrespondenz mit Athanasios kein sicheres Beispiel dafür, dass Stethatos sein mystisches Argument aufgegeben hätte. Stethatos plädiert, wie dargelegt, nicht für eine Hervorhebung des Mönchtums für sich als Träger der mystischen Gaben, sondern für eine Symbolik des Mönchtums, in der

---

<sup>1010</sup> Zu dieser Terminologie, wodurch auch die Korrespondenz mit Athanasios im Rahmen dieser Auseinandersetzung betrachtet werden kann, siehe 1. 3.

<sup>1011</sup> *Über die Hierarchie* (Darrouzès), 38, 1–7: „Ἐμοὶ γοῦν ἐπίσκοπος ἐκεῖνός ἐστιν, ὥσπερ εἴρηται μοι καὶ τῇ ἀληθείᾳ δοκεῖ, ὁ ἐκ μετουσίας ἀφθόνου τοῦ ἁγίου Πνεύματος καθαρθεὶς πάσης ἀγνοίας τὸν νοῦν, φωτισθεὶς τε πλουσίως ταῖς ὑπερφώτοις τούτου ἐλλάμψει καὶ ἀναδραμὼν εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ εἰς ἄνδρα τελειωθείς τέλειον, κτησάμενος καὶ τὸν ἐκείνου νοῦν ἐν ἐπιστήμῃ τῆς θεαρχικῆς μεταλήψεως“. Siehe auch die merkwürdige eschatologische Stellung der Äbte zusammen mit den Laien im dritten Rang der Orte der himmlischen Hierarchie in *a. a. O.*, 19, 3 und in *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* in diesem Abschnitt. Vielleicht spricht dabei Stethatos über die Führer im Allgemeinen, denn die ἡγούμενοι kommen dabei zusammen mit den ἀρχηγοί vor. Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 323, übersetzt allerdings den Terminus durch „higoumènes“.

auch alle Ränge der kirchlichen Hierarchie dieser Symbolik entsprechen könnten. Es handelt sich nur um Symbole einer mystischen Hierarchie, die nicht unbedingt jedem Mönch und Abt einen Platz darin gewährleistet.

Auf jeden Fall, wie ich oben und an anderen Stellen dieser Studie anführte, setzt sich die Berufung auf Kanones und die Bildung im Allgemeinen für Stethatos an sich der Mystik nicht entgegen: Es handelt sich nur um eine Hierarchisierung, wo das Primat der Offenbarungen befürwortet wird und die Bildung ihrer Exposition dient. Der menschliche Verstand wird dabei kaum als passiv angenommen, wie ich dies im Abschnitt *Aktivität und Passivität bei der Untersuchung* zeigte. Diese Bemerkung betrifft auch den Fall der philologischen Methode des Stethatos, die ich im Abschnitt 2. 3. 2. 2 behandelte, wo vor allem Bibelstellen zur Verteidigung seiner anagogischen Interpretation herangezogen werden; sie gilt auch bei der Beachtung der Rhetorik durch Stethatos, die ich im Abschnitt 4. 2. 2. 2 darstellte.

Es muss auch berücksichtigt werden, dass Stethatos seine Schrift *Über die Hierarchie*, wo die Auffassung der Autorität durch die Mystiker begründet wird, wie dies auch Krausmüller annimmt, dem Niketas Diakonos und διδάσκαλος zur Überprüfung und Bestätigung sandte und sie vom Letzteren erhielt. Die hohe Stelle des Niketas Diakonos und sein offizielles kirchliches Amt als διδάσκαλος im Patriachat<sup>1012</sup>, das wahrscheinlich unter der strengen Kontrolle des Patriarchats ausgeübt wurde, lässt keinen Zweifel daran, dass die Mystik des Stethatos zumindest in der Zeit der Korrespondenz zwischen Stethatos und Niketas Diakonos durch das Patriachat völlig begünstigt und sogar gefördert wurde<sup>1013</sup>. Die Korrespondenz mit Athanasios und die Divergenz der Ansichten müssen wahrscheinlich in einem anderen Kontext und eher nicht durch die Unfähigkeit des Stethatos erklärt werden, sich über seine Mystik frei auszudrücken.

Es ist damit deutlich, dass Stethatos durch das kanonische Argument, das die Konzeption der Architektur untermauert, die Aufstellung der Mönche im Naos als ihrem Platz in der Kirche im Allgemeinen und ihre Autorität sichert, wobei die Kanonistik mit der grundlegenden Konzeption der Mystik harmonisiert.

#### 4. 2. 3. 2 Einige Hypothesen zur *voepà èργασία*

Bei der Konzeption der *voepà èργασία* im Rahmen der Argumentation des Stethatos über die Interpretation der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ handelt es sich nicht nur um die Frage nach der Ausdehnung der Interpretation der Phrase auf das Leben: Stethatos will dadurch die gelehrten Laien, die durch die Leidenschaften symbolisiert werden, von der Schau des Seins abbringen, weil dies nur für die Mystiker vorgesehen ist: Die geistige Arbeit, als die φυσικὴ θεωρία oder ihr ähnlich gemeint, ziemt sich nur den Gereinigten und nicht den Gelehrten, die einer anderen Methode folgen.

---

<sup>1012</sup> Siehe dazu, Leontaritu, *Αζιώματα*, S. 179–182.

<sup>1013</sup> Siehe auch Pupura, *God*, S. 83–84.

Hier vermute ich zunächst einen Versuch des Stethatos, Gregorios zu zeigen, dass die Annahme der Bewachung der Sinne nur während der Liturgie und nicht im ganzen Leben in sich widersprüchlich ist: Wenn die Sinne während der Liturgie bewacht werden sollen, dann ist es unlogisch, deren Freilassung nach der Liturgie zu fordern. Die These der Gelehrten über die Bewachung der Sinne nur für die Liturgie könnte demnach dadurch erklärt werden, dass man annimmt, sie verkündige vor dem Hintergrund ihres Anspruches auf Allwissenheit durch die Philosophie die Sinne im Leben nach der Liturgie, also außerhalb des kirchlichen Einflussraumes, als frei. Stethatos widersetzte sich dem durch seine These über die Ausweitung der Bewachung auch außerhalb der Liturgie.

Beim Brief *An Gregorios IV* handelt es sich, wie ich auch an anderen Stellen thematisierte<sup>1014</sup>, um eine Erklärung des Passus aus der Schrift *Über das Paradies*<sup>1015</sup>. In diesem Sinn wird auch die liturgische Phrase interpretiert, als eine Ermunterung nämlich, die Sinne zu bewachen und nicht frei zu lassen, wie dies bei der Untersuchung der menschlichen Natur geschieht. Diese Interpretation des Verbotes und die Einbettung der liturgischen Phrase darin hat die Reaktion der Gelehrten verursacht: Gregorios wollte durchsetzen, dass der Zugang zur Untersuchung vor allem der menschlichen Natur frei sein soll, weshalb er die Ermunterung der Phrase zur Schließung der Sinne nur im Rahmen der Liturgie akzeptierte. Vielleicht kann das als Anspielung des Gregorios darauf angesehen werden, dass jede Institution festgelegte Grenzen hat: Die Kirche untersucht die Liturgie, wobei die Gelehrten kein Wort haben, die Gelehrten dagegen die Welt nach der Liturgie. Diese Annahme kann auch dadurch unterstützt werden, dass der Passus in der Schrift *Über das Paradies*, der die Reaktion des Gregorios verursachte, in einem Kapitel steht, wo Stethatos die Welt außerhalb des Paradieses als ein zweites Paradies allegorisiert<sup>1016</sup>. Gregorios hat diese Allegorese an sich bezweifelt, was den Brief *An Gregorios II* des Stethatos verursachte, wo Stethatos sie verteidigt<sup>1017</sup>. Aber Gregorios wollte m. E. insbesondere das Verbot der Untersuchung in dieser Welt ablehnen: Es handelt sich nämlich genau um den Raum der Tätigkeit der Gelehrten, wo die Untersuchung der menschlichen Natur durch Stethatos untersagt wird. Dies wird in den Abschnitten 1 und hauptsächlich 6 des Briefes *An Gregorios IV* durch Stethatos thematisiert. Man kann diese Annahme mit der Position des Psellos verbinden, dass die Mystik außerhalb des politischen Lebens bleiben solle und nur der mittlere Weg des Philosophen für das Leben auf dieser Welt geeignet und erfolgversprechend sei<sup>1018</sup>.

Es ist zusätzlich noch zu vermuten, dass Stethatos vorhatte, die Ideale der Mystiker, die durch das Bild des inneren Altars und der geistigen Arbeit versinnbildlicht werden,

---

<sup>1014</sup> Siehe 3. 2 und *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>1015</sup> *Über das Paradies* (Darrouzès), 16, 4–13.

<sup>1016</sup> A. a. O., Abschnitte 8 bis 17.

<sup>1017</sup> *An Gregorios II* (Darrouzès), Abschnitte 1 bis 3.

<sup>1018</sup> Siehe 1. 4. 2.

in die byzantinische Gesellschaft und in den Alltag jedes Gläubigen einzuführen<sup>1019</sup>. Ein Vorbild kann man in der *Vita Symeonis* feststellen, wo zu den Schülern Symeons nicht nur Mönche, sondern auch Laien und sogar Würdenträger gezählt werden. Die mystische Lehre Symeons wird dabei als ein einflussreicher Faktor in allen Schichten der Gesellschaft Konstantinopels dargestellt<sup>1020</sup>. Dabei lässt sich auch am Beispiel der Interpretation der Phrase durch Gregorios, der die Bewachung nur für die Liturgie akzeptierte, die Reaktion der Gelehrten spüren. Die Reaktion des Gregorios scheint mir ohne diesen Kontext der Auseinandersetzung zwischen Mystikern und Gelehrten schwer nachvollziehbar.

Es handelt sich um das zentrale Thema des Stethatos bei seiner Auseinandersetzung mit Gregorios, die im Rahmen der Debatte des elften Jahrhunderts um die Autorität und die Stellung der gelehrten Laien stattfand. Stethatos will diese These m. E. vor allem im Passus im Brief *IV An Gregorios* verteidigen und nicht so sehr den Begriff der Hierarchie und des Heiligen erläutern. Er verbindet tatsächlich die innere Hierarchie mit der kirchlichen, wie dies Golitzin darstellt, aber aktualisiert und weit erweitert in die Richtung der Problematik seiner Zeit. Somit erscheint Stethatos als differenzierter im Vergleich zu Symeon, weil er verschiedenartige Probleme, jene seiner Zeit, zu bewältigen versucht.

<sup>1019</sup> Ich denke, dass die klare Trennung des Lebens im Mönchtum und der Ehe, wo die Unterteilung φιλοσοφία, φυσική επιστήμη und die ὑπὲρ φύσιν ἐνέργεια, die ich als Variation der euagrianischen Terminologie ansehe, nur dem Mönchtum zugeschrieben wird, in 3. Zenturie, 45, PG 120, 976A–B, dieser Konzeption nicht widerspricht. Stethatos setzt dabei eine Basis, wo Übergänge in der Fortsetzung des geistigen Lebens von einem Leben zum anderen nicht ausgeschlossen werden können. Siehe zu diesem Passus, Kuwabara, „Stages“, S. 202–203. Außerdem muss der Anspruch des Stethatos auf die Verbreitung der mystischen Ideale auf der ganzen Welt keine Aufforderung zu ihrem absoluten Einsatz durch die Laien sein, sondern eher dazu, dass sie sie als Werte anerkennen.

<sup>1020</sup> *Vita Symeonis* (Hausherr), 54, 6 (Genesios patrikios); 55, 1 (ebenfalls); 58, 4–6 (Leon Xylokodon, Antonios, Isaakios, Soterichos, Basileios, Syemon); 102, 7–8: „ἀποστέλλει Γενεσίῳ τῷ πατρικίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἄρχουσιν, οἷς ἦν εὐσεβείας διδάσκαλος“; 109, 5–12: „ξενίζεται ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ θαυμαστοῦ Χριστοφόρου, ᾧ ἦν ἡ φαγούρα τὸ ἐπώνυμον, κακέισε ἡμέρας πεποικῶς οὐκ ὀλίγας, αὐτῷ τε πρῶτον καὶ τοῖς αὐτοῦ δυσὶν ἀδελφοῖς μεταδούς τῆς ὠφελείας ἀφθόνως, ἔπειτα δὲ καὶ πολλοῖς ἄλλοις τῆς διδασκαλίας τῶν αὐτοῦ μελιρρύτων λόγων τὴν μέθεξιν δαψιλῇ χαρισάμενος, ἱερεῦσι λευῖταις, ἄρχουσιν, ιδιώταις, ἀνδράσι τε καὶ γυναιξί, παισὶ τε καὶ γέροισι, καὶ ὅσοις δηλαδὴ ὁ ἀνὴρ καταφανὴς ἦν καὶ ἐπέραστος“. Siehe dazu Panagiotopulu, „Μαθητεία“, S. 60 und Anm. 20; Argárate, „Constantinople“, S. 139–141, dort weitere Passus aus den Werken Symeons; Argárate betrachtet die Einmischung der Mystiker bei den Laien und in der Gesellschaft Konstantinopels im Rahmen der wirtschaftlichen Entwicklungen, wo Adlige wie Symeon, selbst wenn sie Mönche oder Äbte in Konstantinopel werden, weiter ihren wichtigen Einfluss in der Stadt ausüben; Argárate vermutet auch eine systematische Kritik Symeons an allen Mitgliedern der Gesellschaft; dies gilt weniger für den Patriarchen und nicht für die Mönche. Zur politischen und gesellschaftlichen Rolle des Mönchtums im elften Jahrhundert in Konstantinopel siehe auch Crostini, „Monasticism“.

### 4. 2. 3. 3 Liturgische Hermeneutik und Psellos

Ich werde in diesem Abschnitt die Hypothese untersuchen, inwiefern die Argumentation des Gregorios und des Stethatos in seinem Brief *An Gregorios IV* im Rahmen der Auseinandersetzung des Stethatos mit Psellos betrachtet werden kann, genau wie dies in den vorigen Briefen thematisiert wurde. Dabei handelt es sich weniger um einen Konflikt über liturgische Anschauungen, sondern um weitere philosophische Ideen. Die liturgischen Themen dienen als Symbole für die tatsächlichen Intentionen der Gelehrten.

#### Der Ausleger als Hierophant

Die gesamte Argumentation des Gregorios kann im breiteren Rahmen des Denkens des Psellos betrachtet werden, insbesondere in seiner Konzeption der Allegorese als der Entdeckung eines verborgenen Sinnes<sup>1021</sup>. Der Philosoph bezieht sich, wie dargestellt, in seiner Hermeneutik sehr oft auf die Enthüllung des Sinnes; dabei hebt er seine Rolle als Hierophant hervor, der den Vorhang anhebt. Diese allegorische Konzeption verbindet sich mit der Zelebration und dem Begriff des Geheimnisses. Genau in diesem Punkt kann als wichtig angesehen werden, dass die gelehrten Laien zur Schau der Liturgie berechtigt sein können. Dies wäre ein Symbol ihrer ausschließlichen Kompetenz zur Schau der Geheimnisse der Interpretation. Die Symbolik der Schau der Liturgie könnte deshalb für Psellos und seine Anhänger von fundamentaler Wichtigkeit sein.

Psellos betrachtete außerdem die Philosophie, und zwar seine Philosophie, als ein Heiligtum, ein Adyton im altgriechischen Sinn, was aber auch eine klare Implikation für seine Betrachtung auch der christlichen Liturgie bedeutet. Ich verweise auf die Betrachtung der Eucharistie als ein μυστήριον, die durch Stethatos und die Mystiker systematisch gelehrt wurde<sup>1022</sup>, wo eine ähnliche Terminologie vorkommt. Psellos bezeichnet seine eigene philosophische Tätigkeit in der *Chronographia*<sup>1023</sup> als ein ἄδυτον, in das man durch die Vorbereitung der Rhetorik eintritt. Dabei vergleicht Psellos die Rhetorik mit Ioannes dem Täufer und Vorläufer, denn sie bereite den Weg für die Philosophie vor<sup>1024</sup>. Er meint, dass auch sein Schüler Ioannes Italos eine geheime Philosophie hatte<sup>1025</sup>. Es handelt sich um die Fähigkeit, welche die Philosophen zu

---

<sup>1021</sup> Siehe 4. 1. 2. 3.

<sup>1022</sup> Siehe oben, *Bibelstellen und Kanonistik* im Abschnitt 3. 3. 1. 1 und 3. 3. 2. 2.

<sup>1023</sup> *Chronographia* (Reinsch), 6. 45.

<sup>1024</sup> Siehe dazu Kaldellis, *Argument*, S. 131–133, 145–147. Siehe auch S 174 (*Τῷ γενικῷ, τῷ ἀνεψιῷ τοῦ πατριάρχου*) S. 443, wo die Philosophie auch innerhalb der Konzeption des Unsichtbaren betrachtet wird.

<sup>1025</sup> *Or. min.* 19, 9–21; Psellos stellt Italos als Nachahmer der antiken Philosophen und Rhetoren dar, die ihre Philosophie nicht öffentlich darlegten: „οἱ δὲ τελεστικῶς ὑπὸ παραπετάσματι τὰ ἄρρητα κρύπτοντες“, *a. a. O.*, 13. Psellos betrachtet im Allgemeinen die Philosophie Platons als geheim, siehe Kaldellis, *Hellenism*, S. 200 und Anm. 30: „References to Plato’s hidden doctrines abound, esp. in the Phil. Min. II.“

haben verkündeten, den tieferen Sinn der Texte zu begreifen, welcher der Mehrheit unzugänglich bleibe. Das dargestellte Postulat, dass sie als Philosophen die Geheimnisse beschauen könnten, ist mithin mit dem Anspruch verknüpft, dass sie allein diese interpretieren können.

Man kann vermuten, dass die Gelehrten für ihre ausschließliche hermeneutische Zuständigkeit auch bezüglich der Liturgie plädierten. In dieser Hinsicht kann die Forderung der gelehrten Laien nach der Schau der Liturgie, die ihren Anspruch auf Autorität im elften Jahrhundert ausdrückte, mit der Hermeneutik des Psellos verknüpft werden. Die Konzeption des verborgenen Geheimnisses, das im Allerheiligsten enthüllt wird, betrifft mithin die Philosophie und die Auslegung; besonders ist die zweite Dimension eine exegetische Tradition des Neuplatonismus, wie ich ausgeführt habe.

Psellos betrachtet explizit auch die Liturgie als ein hermeneutisches Geheimnis: In seinem *Encomium in matrem* meint er, dass die Bibel und die Terminologie des christlichen Kultes übervoll mit Geheimnis und unsagbarer Initiation sei<sup>1026</sup>; in derselben Rede zählt Psellos explizit die hermeneutische Untersuchung der liturgischen Riten unter seinen Interessen auf<sup>1027</sup>. Man kann vermuten, dass die ganze Diskussion über die liturgischen Riten des Studiosklosters in eine Auseinandersetzung eingebettet war, die aus den Auslegungen der Gelehrten des Kreises des Psellos oder des Psellos selbst herkamen. Es ist kein Zufall, dass in dieser Auseinandersetzung die Auslegung des Ritus als Thema vorherrscht.

Ich denke, dass die philosophische hermeneutische Konzeption des Geheimnisses bezüglich der Liturgie weitere Dimensionen hat: Für die Problematik der Auseinandersetzung gewinnt die Tatsache besonderes Interesse, dass Psellos bei dieser Konzeption die Wichtigkeit des Verbergens und der Näherung zum Adyton, mehr noch die Bedeutung der Anhebung des Vorhanges, des Eintrittes und letztlich der Schau in den Vordergrund stellt, wozu nur der Hierophant, d. h. der Philosoph berechtigt und fähig sei.

Ich werde einige Fälle vorstellen, wo diese Idee im hermeneutischen Denken des Psellos deutlich ist. In seinem *Encomium in matrem* wird bei der Beschreibung einer der Visionen seiner Mutter<sup>1028</sup> erzählt, dass sie in der Begleitung von Heiligen in der Apostelkirche in Konstantinopel gestanden habe. Sie sei ins Heiligtum<sup>1029</sup> eingetreten, ohne sich vor der Dunkelheit zu fürchten; sie sei darin einer Frau begegnet, die sie darum

<sup>1026</sup> *Encomium in matrem*, 29, 1850–1851: „οὐδὲν γάρ ἐστι τούτων ὁ μὴ μυστηρίου γέμει καὶ τελετῆς ἀπορρήτου.“ Siehe den ganzen Passus, 29, 1825–1864. Siehe dazu Kaldellis, *Hellenism*, S. 199.

<sup>1027</sup> *Encomium in matrem*, 29, 1828–1838: „ζητήσκειν ἄν τις [...] τίνες αἱ παρ’ ἡμῖν τελεταί, τίς ἡ κοινωνία καὶ τὸ μῦρον καὶ ἡ λαμπάς.“ Siehe zum Zusammenhang dieses Passus mit den *Theologica* in Kaldellis, „Date“, S. 149; siehe auch Walker, „Things“, S. 95–96.

<sup>1028</sup> *Encomium in matrem*, 5, 319–338.

<sup>1029</sup> *A. a. O.*, 5, 323–324: „ἐπεὶ δὲ πρὸς τῷ βήματι γένοιτο.“ Der Terminus βῆμα kann auch das Podium der antiken Rhetoren bedeuten, worauf sie die Reden hielten, siehe Walker, „Things“, S. 77.



gebeten habe, dass sie außerhalb des Bemas bleibe, denn sie würde dort herauskommen<sup>1030</sup>.

Es wird behauptet, dass dieser Nachruf des Psellos starke Symbolismen aufweist<sup>1031</sup> und aus politischen Beweggründen zu seinem Schutz vor Kritik gehalten wurde<sup>1032</sup>. Die Geschichte von der Vision gehört dem ersten Teil von Psellos Leben an, als seine Mutter sein Vorhaben der höheren Studien gegen den Willen seiner übrigen Verwandten unterstützt habe<sup>1033</sup>. In dieser Szene wird seine Mutter als Sinnbild der Weisheit des Psellos dargestellt; sie fördert seine Studien und interessiert sich selbst für das Wissen vor ihrer Zuwendung zum Mönchtum, die Psellos scharf kritisiert<sup>1034</sup>. Die Frau im Bema, die als „γυναικά τινα τῶν δυσθεάτων“ beschrieben wird, könnte die Jungfrau Maria sein<sup>1035</sup>, sie könnte auch nach Walker die Rhetorik, die Philosophie oder den Geist der klassischen Bildung versinnbildlichen. Sie verlieh zwar den Aposteln eine überzeugende Redegabe, tritt nun jedoch in der Szene im Heiligtum als eine antike Erscheinung auf, die auf einem βῆμα im antiken Sinn steht, und die Byzanz und der christlichen Kultur weiter dienen will. Es handelt sich nach Walker offenbar um eine Figur, die der christlichen Kultur nicht angehört, denn sie wird nicht genauer beschrieben, so wie die Apostel als Begleiter der Mutter, die auch ein Sinnbild der Eloquenz sind<sup>1036</sup>.

Ich denke allerdings, dass die beschriebene Symbolik des Heiligtums sich nicht auf die Rhetorik und ihre Beziehung zum Christentum, sondern eher auf die Philosophie im Allgemeinen bezieht, wobei der Symbolismus des Verbergens des christlichen Heiligtums als Referenzpunkt angenommen wird: Der kritische Terminus „δυσθεάτων“<sup>1037</sup> ist m. E. ein indirektes Zeugnis für das Verbergen des christlichen Heiligtums und kann sich nicht darauf beziehen, dass die Merkmale der Frau darin nicht unterschieden werden konnten, wie dies Walker meint („indistinct“)<sup>1038</sup>. Auch ist die Annahme von Ch. Angelidi, dass Psellos dieses Adjektiv verwendet „in order to underscore the rarity of the vision grandet to Theodote“<sup>1039</sup>, nicht ganz korrekt. Das Adjektiv kann nämlich

<sup>1030</sup> *Encomium in matrem*, 5, 325–327: „γυναικά τινα τῶν δυσθεάτων ἰδεῖν, ἔσωθεν ἀπαντήσασαν καὶ παρακελευομένην ἐκτὸς ὑπομεῖναι ὡς ἐξιῶσαν.“

<sup>1031</sup> Siehe *Ἀσάφεια, αἰνίγματα und ἔμφασις in der Rhetorik und Allegorese des elften Jahrhunderts* im Abschnitt 4. 1. 1. 1.

<sup>1032</sup> Siehe *Theorie: Terminologie und Grundlagen* im Abschnitt 4. 2. 1. 1.

<sup>1033</sup> Walker, „Things“, S. 77.

<sup>1034</sup> *A. a. O.*, S. 77–79.

<sup>1035</sup> Diese Meinung akzeptiert auch Angelidi, „Writing“, S. 156–158.

<sup>1036</sup> Walker, „Things“, S. 77–78.

<sup>1037</sup> Der Terminus stammt aus der antiken Tragödie *Prometheus* des Aischylos, siehe den Quellenapparat, S. 96.

<sup>1038</sup> Walker, „Things“, S. 78.

<sup>1039</sup> Angelide, „Writing“, S. 157, verbindet das Substantiv *θέα*, wovon das Adjektiv abstammt, mit der Konzeption der mystischen Schau Gottes oder der Heiligen, siehe *a. a. O.*, Anm. 23. Ich halte ihre Annahme für sehr plausibel, siehe jedoch meine Meinung dazu im Folgenden, die freilich mit der Konzeption der mystischen Schau zusammenhängt.

die besonderen Eigenschaften der Person betreffen, die Tatsache jedoch, dass sie sich im Bema befindet und so bezeichnet wird, bezieht sich eher auf die begrenzte Möglichkeit zur Schau im Bema und kann somit als „schwierig zu sehen“ gemeint werden<sup>1040</sup>. Dies kann auch mit der Tatsache verbunden werden, dass diese Frau die Mutter des Psellos am Eintritt ins Bema hinderte.

Ich denke, dass diese Elemente den Versuch des Psellos zeigen, das Thema der profanen Weisheit ins Problem der Schau des Bemas einzubetten. Handelt es sich dann um ein Symbol des Eintrittes der profanen Weisheit ins christliche Bema, wo der Eintritt und die Schau verboten sind? Bemüht sich dadurch Psellos um den Ersatz des christlichen Priesters durch die profane Weisheit?

Auf jeden Fall halte ich für wichtig, dass die Mutter sich dem Bema *annähern* will, während Stethatos, wie ich darstellte, deutlich für die Entfernung der Laien, schon gar der Frauen, vom Bema argumentiert und plädiert. Psellos spricht dabei über die Kühnheit und den Mut der Frau trotz der Dunkelheit; könnte dies die Kühnheit des Philosophen gegenüber den Verböten der Kleriker z. B. bezüglich der Stellung der Philosophie in der Gesellschaft versinnbildlichen?<sup>1041</sup> Ich würde hinter der Phrase „τὰ κρείττω“ auch die Philosophie vermuten<sup>1042</sup>, wodurch der Sinn wäre, dass die Mutter des Psellos sich trotz der Dunkelheit der Verböte der Kirche der Philosophie anvertraute. Im Traum erzählt Psellos, dass die Frau nach ihrem Austritt aus dem Bema die Begleiter der Mutter aufforderte, Psellos mit Weisheit zu füllen<sup>1043</sup>. Somit könnte die Dunkelheit die Entgegensetzung der Kirche versinnbildlichen. Ich würde dann hinter der Frau im Bema eine kirchliche Person vermuten, wodurch eher die kirchliche Macht und Behörde personifiziert wird, die zwar die profane Weisheit anerkennt, aber ihren Eingang ins Bema verbietet. Sowohl der Eingang als auch die Schau darin, worauf das Adjektiv „τῶν δυσθεάτων“ anspielt, bleiben ein ausschließliches Recht der kirchlichen Personen. Die Erzählung ist auch mit der Idee des Adytos zu verbinden, die Psellos konstant darstellt, wo er nur in seiner Eigenschaft des Philosophen eintritt. Der fehlgeschlagene Versuch zum Eintritt ins Bema muss auch dieser Symbolik angehören und kann auch direkt mit der Argumentation des Gregorios verbunden werden.

<sup>1040</sup> Siehe im Kommentar des Editors, Criscuolo, *Encomium in matrem*, S. 246.

<sup>1041</sup> Criscuolo, *Encomium in matrem*, S. 168, Anm. 5 notiert, dass Psellos damit auf den ungewissen Zustand des Traumes anspielt.

<sup>1042</sup> Die kritische Phrase lautet, *Encomium in matrem*, 5. 324–325: „ἐθάρρει γὰρ τὰ κρείττω καὶ ταῖς σκιαῖς“. Criscuolo, *ebd.*, übersetzt allerdings die Phrase „τὰ κρείττω“ durch „die göttlichen Dinge“. Siehe oben allerdings, *a. a. O.*, 5, 283–284: „ἐντεῦθεν οὖν ἡ μήτηρ πρὸς τὰ κρείττω χειραγωγούμενη, εἰς πέμπτον ἔτος τελέσαντα διδασκάλῳ ἐφίστησι“; auch *a. a. O.*, 6, 347 verbindet sich die Phrase „τὰ κρείττω“ mit der höheren Bildung, vor allem mit der Rhetorik, siehe Walker, „Things“, S. 91–92. Dasselbe kann man in *Poema* 21, 160 feststellen, wo Psellos dem Mönch Sabbas Unbildung vorwirft und die Phrase verwendet: „ὃ γνώσεως ἄμοιρε τῆς τῶν κρειττόνων“; es handelt sich um die Philosophie, siehe Bernard, *Writing*, S. 285–286.

<sup>1043</sup> *Encomium in matrem*, 5, 329–330.

Walker verbindet die symbolische Argumentation des Psellos im *Encomium in matrem* mit der Tätigkeit des Stethatos zur Kanonisierung Symeons des Neuen Theologen, die ungefähr zur selben Zeit (1054) stattfand, als die Rede gehalten wurde<sup>1044</sup>. Dabei handelt es sich also nicht nur um eine theoretische Stellungnahme des Psellos gegen die Mystik Symeons, sondern um eine direkte, konkrete Polemik gegen Stethatos und sein Plädoyer für die Mystik. Deshalb kann man annehmen, dass die angeführte Symbolik des Bemas auch mit der Korrespondenz zwischen Stethatos und Gregorios über die liturgische Auseinandersetzung und die Problematik der Schau des Bemas zusammenhängt, zumal das feindliche Verhältnis zwischen Stethatos und Psellos schon bekannt ist.

Der Begriff der Annäherung und des Eintrittes ins Adyton im Rahmen der Zelebration von Mysterien wird durch Psellos auch in seiner Allegorese auf Tantalos betont, um die Interpretation verborgener Wahrheiten zu beschreiben<sup>1045</sup>. Psellos lobt auch den Rhetor Niketas für seine Allegorese Homers durch die Bezugnahme auf seinen *Eintritt* ins Adyton<sup>1046</sup>. Dies verbindet sich wahrscheinlich auch mit der Auffassung des Psellos, dass nicht das Ergebnis, sondern die Methode der Auslegung wichtig sei, die hier im Übergang vom Buchstaben zum Geist besteht; sie hängt auch mit seiner Betrachtung der paganen Kultur als einheitlichem Geheimnis zusammen, das geoffenbart werden müsse<sup>1047</sup>.

Im selben Rahmen ist auch seine Allegorese auf die Sphinx zu betrachten, wo allerdings die christlichen Dogmen als Mittel zur Anhebung des Vorhanges und des Eintrittes ins Bema erscheinen, da nach Psellos die antiken Zeremonien abgeschafft worden seien<sup>1048</sup>. Es herrscht auch die Terminologie des unsichtbaren Geheimnisses, des Vorhanges, des Adytos, das im tief inneren Raum des Tempels läge<sup>1049</sup>, im Rahmen der Zelebration<sup>1050</sup>. In dieser Allegorese stellt sich Psellos allerdings zum

<sup>1044</sup> Walker, „Things“, S. 81–82.

<sup>1045</sup> *Phil. min.* 1. 43, 23–27: „ἀλλ’ ἐπειδὴ πλάτος ὑπανοιγόμενον τῶν θεωρημάτων ὁρᾷ, δοκεῖ μοι ὥσπερ τελετῇ τινι τῷ λόγῳ προσέρχεσθαι· αἱ γὰρ τελεταὶ σωματικὰ τούτων τὰ παραπετάσματα, ἦν δὲ εἴσω τῶν ἀδύτων χωρήσει τις, φῶς ἐκεῖ καθαρὸν καὶ ἀπογύμνωσις τῶν αἰσθητῶν.“ Hervorhebung G. D. Cesaretti, *Allegoristi*, S. 44, betrachtet diese Allegorese als das Manifest des allegorischen Programmes des Psellos.

<sup>1046</sup> *Or. fun.* 4, 6, 5–8, 18–22, vor allem 22: „εἴσω τῶν ἀδύτων γενόμενος.“ Siehe dazu, Cesaretti, *Allegoristi*, S. 32–33, 43.

<sup>1047</sup> *A. a. O.*, S. 51–52.

<sup>1048</sup> *Phil. min.* 1. 44, 9–12 „θεῖα δὲ ἐκρατύνθη δόγματα, ἀναπεταννύοντα μὲν τὰ παραπετάσματα, ἔνδον δὲ τοῦ ἀδύτου πολλάκις εἰσάγοντα τὸν τελούμενον.“ Hervorhebung G. D. Zur Einleitung in dieser Allegorese siehe auch Miles, „Living“, S. 16–17.

<sup>1049</sup> *Phil. min.* 1. 44, 2: „τὰ μὲν ἄδυτα ἔνδον ἦν.“

<sup>1050</sup> *A. a. O.*, 2–6.

ersten Mal als Hierophant dar, d. h. als Ausleger von Mythen<sup>1051</sup>; die Anhebung des Vorhanges und der Eintritt ins Adyton hängen von ihm ab. Cesaretti meint, dass die Allegorese auf die Sphinx eher die philosophische als die rhetorische Problematik des Psellos ausdrückt, wobei der Hierophant eine entscheidende Rolle spielt<sup>1052</sup>.

Lauritzen betrachtet die Allegorese des Psellos auf die Sphinx im Rahmen seiner didaktischen Tätigkeit, und schließt, dass solche Interpretationen, obwohl sie einen esoterischen Charakter aufweisen, nicht nur einer kleinen Gruppe seiner Anhänger zugänglich seien, sondern öffentlich gelehrt wurden; er nimmt eine staatliche Förderung dieses Programms an<sup>1053</sup>. Die Annahme der Öffentlichkeit und der staatlichen Unterstützung kann die Argumentation des Stethatos in seiner Korrespondenz mit Gregorios, in *An Gregorios IV*, allerdings besser als eine Reaktion darauf und nicht als eine Antwort nur auf Gregorios erklären. Ich verweise auch auf die Problematik der öffentlichen Bekanntmachung mystischer Auslegungen<sup>1054</sup>, wo Stethatos über die heftige Polemik lehrt, die sie verursachen würde. Es handelt sich hier um eine öffentliche Konkurrenz um Anerkennung und Autorität, bei der die Hermeneutik als Thema dominiert und als Konkurrenten Stethatos und Psellos auftreten.

In *Phil. min.* 1. 1 wird das vernünftige Leben (νοερά ζωή) als Durchquerung des Vorhanges und Eintritt ins Adyton betrachtet; es handele sich um ein aus der Körperlichkeit befreites Leben<sup>1055</sup>. Bei seiner Beschreibung der platonischen Philosophie als Adyton spricht Psellos von einer besonderen Begünstigung, wenn man etwas aus den Geheimnissen des platonischen Denkens in ihrem Adyton sehen könne. Dabei erscheint die Konzeption der Schau ins Adyton, das ansonsten verborgen ist, als ein wesentlicher Faktor<sup>1056</sup>.

Bei seiner Bezugnahme auf die kosmologische Philosophie in seinem Brief *S* 174 meint Psellos, dass man zunächst eine Einführung in sie braucht. Dabei wird die Philosophie als ein Eintritt ins Adyton beschrieben, wo sie, einschließlich seiner

<sup>1051</sup> A. a. O., 6–9: „ὑμεῖς δὲ καὶ τῆς ἡμέρας πολλάκις τὸν ἱεροφάντην καταβιάζεσθε τὰ κελύφανα τοῦ μύθου περιρρηγνύειν, ἵνα τὸ ἀποκείμενον τῷ ἐλύτῳ ἀπόρρητον ἐκείθεν ἀναλαβόντες καταβροχθίσῃσθε.“

<sup>1052</sup> Siehe Cesaretti, *Allegoristi*, S. 52–56, 105, 116, 120–121, zum Vergleich mit der Allegorese auf Tantalos, auch zur Konzeption des Hierophanten bei Psellos, der in der Allegorese auf die Sphinx nicht mehr als Vermittler, sondern als Zelebrant die verborgenen Geheimnisse offenbart, nämlich den philosophischen Kern der Mythen; dort auch über die Rolle der Dogmen und über die Konzeption des Auslegers als Vermittler zwischen einem neuen mystischen Sinn und der Erkenntnis der antiken Philosophie und seinen Studenten bzw. Lesern.

<sup>1053</sup> Lauritzen, „Mysticism“, S. 30–31 und passim, z. B., S. 39: „The secret interpretations are not limited to an exclusive group but rather are open to all.“ Nach Lauritzen, *ibd.*, kam das Interesse für die esoterischen Lehren der Mysterien von Eleusis aus der allgemeinen Öffentlichkeit.

<sup>1054</sup> Siehe 1. 4. 1.

<sup>1055</sup> Siehe dazu auch Miles, „Living“, S. 14.

<sup>1056</sup> *Phil. min.* 2. 5, 7–10.

eigenen Philosophie, als unsichtbar bezeichnet wird. Es erscheint nämlich wiederum das Thema des Eintrittes und der Schau vor, und Psellos stellt sich als die zuständige Person dar, die den Vorhang anhebt. Dies betrifft aber nun im Allgemeinen die Philosophie und nicht nur die Interpretation<sup>1057</sup>. Es ist kein Zufall, dass der Brief *S* 174 sich an Nikephoros wendet, den Neffen des Patriarchen Kerularios, und ihn als ungebildet in der Philosophie betrachtet; vielleicht gehörte Nikephoros dem Kreis des Patriarchen an, dem Psellos Unbildung vorwarf<sup>1058</sup>.

In diesem Brief bezieht sich Psellos auch auf die Meinung der Mönche über seine Lehre; er schreibt, dass, wenn seine Meinung von ihnen akzeptiert worden sei, er sie verbessern werde; sie werde dann als seine eigentliche Lehre gelten<sup>1059</sup>. Psellos rechnet offenbar die Meinung der Mönche mit, die er mit dem Neffen des Patriarchen verbindet. Dies beweist mit großer Wahrscheinlichkeit eine hermeneutische Auseinandersetzung zwischen Stethatos und Psellos. Obwohl Psellos anscheinend mit dem Mönchtum zusammenarbeitet, kann man anhand der Korrespondenz zwischen Stethatos und Gregorios einen feindlichen Hintergrund annehmen. Seine Bezugnahme auf die „Korrektur“ oder „Bearbeitung“ seiner Lehre kann sogar eine ironische Anspielung auf die Kritik der Kirche an seine Lehre sein, der er sich unter Zwang anpasst; oder wir müssen in diesem Kontext eine negative Beurteilung seitens des Mönchtums annehmen, die zur Ungültigkeit seiner Lehre führen musste. Psellos ironisiert einfach die Tatsache, dass das Mönchtum seine Lehre bestätigen müsse, damit sie öffentlich gelehrt werden könne<sup>1060</sup>. Dies beweist, dass die Verwendung der Termini *Adyton* und *Eintritt* in diesem Rahmen durch einen Philosophen betrachtet werden müssen.

<sup>1057</sup> *S* 174 (*Τῷ γενικῷ, τῷ ἀνεψιῷ τοῦ πατριάρχου*), S. 442–443: „τὰ τῆς φιλοσοφίας ἀπόρρητα [...] Ἄλλ’ ὅρᾳς ὅπως μοι πέπεικας ἀναπετάσαι σοι τὸ καταπέτασμα καὶ κοινωνῆσαι τῆς τελετῆς; [...] ἵνα μένῃ ὁ τοῦ παντὸς λόγος τοῖς πολλοῖς ἀνεκφοίτητος [...] ἀλλ’ οὔπω τοι τὰ προσκίγια, οὐδὲ δασὶ καὶ θείῳ τῶν καθαρσίων τετύχηκας· εἴτα τοὺς τῆς σελήνης ἀναμετρῆς φωτισμούς; Ἀγνεύθητι πρότερον, εἴτα μυήθητι, περιρραντίσθητι, καὶ οὕτως ἐντὸς τοῦ ἀδύτου γενοῦ [...] ὃν δὲ εἰργασάμην λόγον, εἰ μὲν τι καινὸν ἔχει καὶ τῷ ὄντι φιλόσοφον, **ἀθέατον τοῦτο τοῖς πολλοῖς** ἐφυλάξατο, ὃ δὲ προβάλλεται σχῆμα, κατὰλληλὸν ἐστὶ τοῖς ἀκουσομένοις“. Siehe zum Brief, Jeffreys, „Summaries“, S. 397, die um 1060–1066 datiert wird.

<sup>1058</sup> Chondridu, *Μονομάχος*, S. 231 meint, dass der Neuplatonismus des Psellos am Anfang keine negative Reaktion des Patriarchen Kerularios verursacht habe, weswegen letzterer ihm seine zwei Neffen zur Ausbildung geschickt habe; sie verweist allerdings auf andere Briefe des Psellos und bezieht sich auf den vorliegenden Brief nur bezüglich der Didaktik der Rhetorik des Psellos. Zu den Neffen des Kerularios siehe auch Wassiliou-Seibt, „Neffen“. Zu ihrer Korrespondenz mit Psellos siehe Bernard, „Networks“, S. 28–30.

<sup>1059</sup> *S* 174, S. 443: „εἰ δέ τις ἐστὶ παρὰ τοῖς μονασταῖς κριτικὴ ἀκοή καὶ ἐλλόγιμος, βούλει δὲ καὶ αὐτός, μετεωρήσομεν τὸν λόγον εἰς ὅσον εἰκός· τοῦτο μὲν γὰρ ἴσως ἡμέτερον, ὃ δὲ γεγράφαμεν τέως, ἀλλότριον“.

<sup>1060</sup> Cioffari, der die Auseinandersetzung zwischen Mystikern und Gelehrten um die theologische Methode im elften Jahrhundert untersucht, meint, „Ricerca“, S. 347, dass Psellos als ein bewusster Verteidiger der wissenschaftlichen Untersuchung als Methode der

#### 4. Psellos und Stethatos

Anhand dieser Konzeptionen ist festzustellen, dass Psellos als wesentliche Sinnbilder der philosophischen Auslegung der Enthüllung nicht einfach die Betrachtung der Interpretation als altgriechisches Mysterium, sondern vielmehr den Ritus der Anhebung des Vorhanges, den Durchgang, d. h. die Überwindung, die Annäherung und den Eintritt ins Adyton und hauptsächlich die Schau darin meint.

Ich denke, dass Psellos eine schon verbreitete Kultur des Mysteriums ausnutzt, in das der Mystiker eintritt, die durch die Mystiker wie Symeon den Neuen Theologen und Stethatos<sup>1061</sup> etabliert wurde. Ich habe schon darauf hingewiesen, dass das Verbot der Schau durch Stethatos wahrscheinlich auf die Konzeption einer mystischen Hierarchie zurückgeführt werden kann, wo nur die Mystiker zur mystischen Schau des Seins berechtigt seien<sup>1062</sup>. Wenn Psellos die philosophische Hermeneutik, die nur von einer Minderheit verstanden werden kann, als geheim darstellt, ist das als eine Nachahmung ähnlicher Positionen der Mystiker zu verstehen. Die Mysteriologie des Psellos impliziert freilich nicht unbedingt eine religiöse Idee des Geheimnisses<sup>1063</sup>, sondern vor allem die symbolische Verwendung einer religiösen Konzeption zugunsten philosophischer Zwecke. Daher kann angenommen werden, dass Psellos die Stelle der Mystiker einnehmen wollte. Die Tatsache nämlich, dass er als Hierophant den Vorhang anhebt und nur den Philosophen den Eintritt ins Adyton zuschreibt, bedeutet eine begrenzte Möglichkeit des Zuganges und ein anderes Verbot der Schau. Der Mehrheit bleibt seine Auslegung unzugänglich. Seine Philosophie und Allegorese nimmt demnach den Ort der Mystiker bezüglich des Eintrittes und der Schau darin, welche durch die Mystiker und ihre Symbole, die Kleriker<sup>1064</sup>, ins mystische Abaton besetzt wurde und den Laien unzugänglich war.

Dies geschah wahrscheinlich allmählich und betraf anfänglich nur die niedrigeren Kleriker, die außerhalb des Bemas standen, jedoch die Liturgie sehen durften. Dies kann man vermuten, wenn die Einbettung der Laien im Rang dieser Kleriker in der zweiten Redaktion der Trilogie durch Stethatos herangezogen wird; diese Einbettung wird als

---

Theologie galt: „In tutta l’opera dello Psello si nota la costante preoccupazione a non prestare il fianco alle accuse degli ambienti monastici.“

<sup>1061</sup> Siehe z. B. *Bibelstellen und Kanonistik* im Abschnitt 3. 3. 1. 1. Zur Dominanz der Mystik Symeons in der Zeit der Entstehung des *Encomium in matrem*, die durch Stethatos etabliert wurde, siehe Walker, „Things“, S. 81–82, dort auch weitere Literatur; zur Mystik als herrschender Ideologie im Allgemeinen siehe auch die Studien von Angold, „Renewal“, S. 237–238, 240, wo auch Kerularios als Förderer der Mystik vorkommt; *Empire*, S. 108–109, 111–113 (ebenfalls); „Impulse“, S. 231; „Crisis“, S. 605. In diesen Studien erscheint Psellos als Kämpfer gegen diese herrschende Strömung, die er als eine Bedrohung betrachtete. Siehe auch zum Areopagitismus, der ebenfalls durch Stethatos etabliert wurde, womit auch die Mystik gemeint ist, Lauritzen, „Areopagitica“, S. 199, 210–213.

<sup>1062</sup> Siehe *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>1063</sup> Zur Ablehnung der These, dass Psellos die Einführung einer Religion der Philosophen vorhatte, siehe Walter, *Psellos*, S. 36–37, 90, 185.

<sup>1064</sup> Siehe dazu *Kanonistik oder Mystik?* im Abschnitt 3. 3. 1. 1 und *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

eine Wirkung des Druckes der Gelehrten auf Stethatos angenommen<sup>1065</sup>; in diesem Fall muss man annehmen, dass diese neue Redaktion Psellos und die Entwicklung seiner Ideen direkt betraf. Die Bearbeitung der Trilogie spiegelt dann eine frühe Phase dieser Auseinandersetzung wider, wo die Gelehrten nach einer ekklesiologischen Gleichsetzung mit den niedrigeren Klerikern suchten und dies erreichten. Man kann vermuten, dass Psellos mit seiner Konzeption des Hierophanten einen Schritt weiter wagte, weil er sich als Philosoph mit seiner Aufstellung vor dem Bema nicht begnügte, obwohl die Laien dort als niedrige Kleriker betrachtet wurden und somit die Liturgie sehen dürften<sup>1066</sup>. Psellos verlangte in dieser späteren Phase den Eintritt ins Bema, die Schau darauf für die Laien und die Symbolisierung der Überlegenheit der Philosophen.

Es ist auf jeden Fall wichtig zu schließen, dass Psellos und sein Kreis den Ideen der Mystiker folgen und sich daran anpassen: Die Gelehrten stellen ihren Anspruch nach Autorität und Erhöhung in der Hierarchie nicht direkt, deutlich und auf einmal, sondern indirekt und allmählich durch ihre Einmischung in der etablierten mystischen Ideologie<sup>1067</sup>. Sie wurde in diesem Fall durch die Einbettung der Mönche in den Rang der niedrigeren Kleriker in der Trilogie ausgedrückt, wodurch die Mönche zur Schau berechtigt wurden, wie dies für die niedrigeren Kleriker gestattet war; dies versinnbildlichte die Autorität der Mystiker zur mystischen Schau<sup>1068</sup>. Durch die Zählung der Laien zusammen mit den Mönchen in der zweiten Redaktion der Trilogie, was den Gelehrten einen Status der Mystiker gewährte, wurden die Voraussetzungen aufgestellt, dass Psellos schließlich den Philosophen als Hierophant im angeführten Sinn des Zuschauers der Mysterien *im* Bema darstellen und seine Ausschließlichkeit zur Autorität zur Beschauung des Seins verlangen konnte.

Der Anspruch des Gregorios auf die Schau der Liturgie durch die Laien kann im Rahmen der philosophischen Allegorese des Psellos besser erläutert werden, wo der Eintritt und die Schau ins Adyton hervorgehoben wird: Das Verbot des Eintrittes und der Schau wäre für die Gelehrten ein Symbol ihrer Unfähigkeit, das Sein durch die Auslegung zu betrachten, während sie, vor allem Psellos, systematisch für diese Fähigkeit plädieren. Umgekehrt wäre die Erlaubnis zum Eintritt und zur Schau für sie ein Sinnbild der ausschließlichen Zuständigkeit der Philosophie für die mystische Schau, die auch durch die Kirche anerkannt würde.

---

<sup>1065</sup> Siehe *Die Architektur der Kirche des Gregorios und das Postulat der Erhöhung der Laien* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>1066</sup> Siehe dazu *Die mystische Hierarchie und πλησιάζειν* im Abschnitt 4. 2. 3. 1. Auch Gregorios plädierte allerdings für den Eintritt ins Bema, den Stethatos jedoch in seinem Brief *An Gregorios IV* verweigerte, siehe dazu *Das Templon* im Abschnitt 3. 3. 1. 5.

<sup>1067</sup> Ich verweise noch einmal darauf, dass die Schrift *Über die Hierarchie* der Trilogie, wo die kritischen Passus mit den Mönchen zwischen den Klerikern vorkommen, vom Patriarchat deutlich befürwortet wurde, siehe *Bemerkungen zu den Thesen von Krausmüller* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>1068</sup> Siehe *Die Aufstellung der Mönche im Naos und die Schau der Liturgie* und *Die mystische Hierarchie der Gläubigen im Tempel* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

#### 4. Psellos und Stethatos

Somit wäre die Argumentation des Stethatos deutlicher, wo er sich auf das kanonische Verbot des Eintrittes ins Bema beruft<sup>1069</sup>, um auch das Verbot der Schau zu untermauern. Wie ich gezeigt habe<sup>1070</sup>, argumentiert Stethatos dabei mit dem Argument *a minore ad maius*, dass, wenn der Eintritt den Laien ins Bema nicht erlaubt sei, dann logischerweise auch die Näherung und die Schau *drinnen* verboten sei. Man könnte annehmen, dass Stethatos mit dieser kanonischen Argumentation gegen den Anspruch der Laien nicht nur auf die Schau der Liturgie kämpft, sondern auch hauptsächlich auf den Eintritt ins Bema, auf die Näherung zum Altar und die Schau der Liturgie an diesem Ort. Seine Syllogistik passt nämlich genau zur Konzeption der Gelehrten. Seine kanonische Lehre könnte dabei allerdings als eine der Symbolik der Gelehrten entgegengesetzte Symbolik fungieren, die eben den Eintritt, die Näherung zum Bema und die Schau vor dem Altar verlangten, so dass dies symbolisch als die Fähigkeit der Philosophie zur mystischen philosophischen Schau dargestellt werden konnte. Die beabsichtigte Änderung der Ordnung sowohl im Naos, wenn das πλησιάζειν die Näherung vor dem Bema und hinter dem Templan am Orte der Mönche betrifft, als auch im Bema am Ort der Priester wäre dann Gegenstand des Verbotes des Stethatos und nicht einfach die Schau; und dies vor dem Hintergrund einer Symbolik der Laien.

Es ist dann kein Zufall, dass Stethatos sich parallel auf das Verbot der Lehrtätigkeit der Laien beruft<sup>1071</sup>. Lehrtätigkeit und Schau erscheinen als Einheit, die nur den Klerikern gestattet ist, und das konnte als ein dem Anspruch der Laien auf Ausschließlichkeit der Lehre und Schau entgegengesetztes Symbol fungieren, wobei sie damit vor allem die philosophische Methode meinten. Die mystische Hierarchie des Stethatos würde dann auch die Lehrtätigkeit des Psellos und seinen Anspruch bezweifeln, als Hierophant das Sein *im* Adyton zu beschauen.

#### Wirtschaftliche Faktoren

Ein weiterer Faktor, der den Zusammenhang der liturgischen hermeneutischen Argumentation des Stethatos mit den Konzeptionen des Psellos in seiner Korrespondenz mit Gregorios nachweisen könnte, ist ein *Synodaldekret* des Patriarchen Alexios Studites (1025–1043)<sup>1072</sup> von 1028<sup>1073</sup>. Das Dekret verbietet die Zelebration der Liturgie in privaten Kirchen der Magnaten ohne Erlaubnis des Bischofes. Dabei wird die Zelebration nur am Feiertag des Heiligen der Kirche erlaubt. Der Verstoß gegen die Entscheidung habe als Folge die Absetzung des Klerikers und die Exkommunikation des Magnaten.

---

<sup>1069</sup> Siehe *Das Templan* im Abschnitt 3. 3. 1. 5, dort auch der Verweis auf die Kanones *Kanon* 69 des zweiten Trullanischen Konzils und *Kanon* 58 der Synode von Laodikeia.

<sup>1070</sup> *Das Templan* im Abschnitt 3. 3. 1. 5.

<sup>1071</sup> Siehe mehr dazu oben, in *Bemerkungen zu den Thesen von Krausmüller* im Abschnitt *Die mystische Hierarchie des Stethatos und die Architektur*.

<sup>1072</sup> Zu Alexios Studites siehe Kazhdan, „Alexios Stoudites“, S. 67; Angold, *Church*, S. 20–22.

<sup>1073</sup> *Synodaldekret*, S. 31–32. Siehe dazu Ficker, *Erlasse*, S. 44–45 und die Studien, die ich im Folgenden thematisiere.



Nach Thomas<sup>1074</sup> beweist die Entscheidung des Patriarchen Alexios das Ausmaß, in dem die Laien ihr Vermögen gegenüber der institutionellen Kirche schon seit dem zehnten Jahrhundert vergrößerten und stabilisierten. Sie verurteilt die Magnaten, welche die Rechte der καθολικαὶ ἐκκλησίαι durch Petition zugunsten ihrer eigenen privaten Stiftungen erhalten haben. Thomas stellt fest, dass die kirchlichen Behörden in dieser Zeit die Erhöhung der Zahl privater Kirchen, auch derjenigen in privaten Häusern, kaum verhindern konnten. G. Dagron<sup>1075</sup> sieht hinter der Entscheidung des Alexios wirtschaftliche und disziplinarische Gründe. Er betrachtet das Phänomen im Rahmen einer Entwicklung, durch die die Kirche völlig ins wirtschaftliche Leben des Reiches eingebettet wurde<sup>1076</sup>, was Unordnungen verursachte. Damit meint er das Charistikariat<sup>1077</sup>. Laut Dagron wurde mit dem Dekret des Alexios nicht nur ein Thema der kirchlichen Disziplin geregelt,

„der Tonfall aber brachte eine neue Besorgnis zum Ausdruck über den Hochmut einer Lokalaristokratie, welche sich auf ‚Privilegien‘ stützte und die offiziellen Gemeindeversammlungen geringschätzte.“<sup>1078</sup>

Es sieht so aus, dass die Entscheidung vor allem die Provinzen des Reiches und nicht direkt Konstantinopel betraf<sup>1079</sup>. Die Entwicklung muss allerdings auch Konstantinopel, zumindest in den direkt darauf folgenden Jahren, ergriffen haben, wie dies z. B. in der Korrespondenz mit Gregorios festgestellt werden kann<sup>1080</sup>. In der Forschung wurde das Dekret bereits mit dem Verbot des Stethatos verbunden. Dagron sieht die Argumentation des Verbotes bei Stethatos, wo das Problem der Nähe zum Bema bei den privaten Kirchen und seine Folge, die Schau der Liturgie, vorkommen, als eine Erweiterung des

---

<sup>1074</sup> Thomas, *Foundations*, S. 169–170.

<sup>1075</sup> Dagron, „Zeit“, S. 325.

<sup>1076</sup> Siehe auch Angold, *Church*, S. 16–18. Er betrachtet die verstärkte Privatisierung der kirchlichen Verwaltung zulasten der καθολικὴ ἐκκλησία im Rahmen einer allgemeineren gesellschaftlichen Entwicklung, die im elften Jahrhundert kulminiert. Sie brachte die privaten Interessen der Großgrundbesitzer der Peripherie und der mit ihnen zusammenhängenden hochgebildeten Beamten zu Ungunsten der zentralisierten bürokratischen kaiserlichen Verwaltung in den Vordergrund. Dabei herrschen in der Verwaltung ihre privaten Interessen und nicht die des Staates, siehe *a. a. O.*, S. 16–20. Er fasst folgendermaßen zusammen, *a. a. O.*, S. 20: „Government became less an instrument of imperial authority; more the province of different interest groups.“

<sup>1077</sup> Siehe Dagron, „Zeit“, S. 322–325. Zum Charistikariat siehe auch oben *Architektur im elften Jahrhundert und die private Kirche des Gregorios* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>1078</sup> Dagron, „Zeit“, S. 325.

<sup>1079</sup> *Synodaldekret*, S. 31–32: „Ἐπεὶ δὲ καὶ τινες τῶν κατὰ τόπους δυνατῶν [...] μηκέτι τοιοῦτόν τι συγχωρεῖν τοὺς τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπους γίνεσθαι“. Hervorhebungen G. D. Beck, *Kirche*, S. 85, betrachtet als Gegenstand der καθολικὴ ἐκκλησία im *Synodaldekret* die Pfarrkirchen, also nicht die „Bischöfskirche“ oder die „Stadthauptkirche“; siehe dazu *a. a. O.*, S. 84. Thomas, *Foundations*, S. 169, spricht auch von „local magnates“, gegen die das *Synodaldekret* des Alexios Studites durch das Verbot der Liturgie in privaten Kirchen kämpft.

<sup>1080</sup> Es gibt kein Indiz dagegen, dass die Kirche des Gregorios nicht außerhalb von Konstantinopel lag.

Vorgehens gegen die liturgische Privatisierung, für das auch der Patriarch Alexios Studites argumentiert<sup>1081</sup>.

Meines Erachtens sind die Texte des Stethatos und des Alexios miteinander direkt verbunden: Sehr wahrscheinlich schöpfte Stethatos einen Teil seiner Argumentation aus dem *Synodaldekret*, was wichtige Auswirkungen auf die Kontextualisierung seiner liturgischen Hermeneutik haben kann. Der Text des *Synodaldekretes* beruft sich nämlich unter anderen auch auf den 6. *Kanon* der Synode von Gangra. Dabei paraphrasiert er den Text des Kanons „Εἴ τις παρὰ τὴν ἐκκλησίαν ἰδίᾳ ἐκκλησιάζῃ“<sup>1082</sup>, folgendermaßen: „Εἴ τις [...] παρὰ τὴν **καθολικὴν Ἐκκλησίαν** ἰδίᾳ ἐκκλησιάζῃ“<sup>1083</sup>. Stethatos schöpft wahrscheinlich aus der Terminologie des *Synodaldekretes* in seinem Brief *An Gregorios IV*: „Ὅν γὰρ ἐφεῖται σοι [...] πηγνύνει θυσιαστήριον ἕτερον **παρὰ τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν**“<sup>1084</sup>. Dies könnte ein starkes Indiz dafür sein, dass die Problematik des *Synodaldekretes* und der *χαριστικάριοι* im Hintergrund des Denkens des Stethatos steht. Aber selbst wenn Stethatos die Phrase „παρὰ τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν“ nicht aus dem *Synodaldekret* schöpfte, ist eine Verbindung zu seiner Thematik schwer auszuschließen. Ich denke, dies kann auch aus der Verwendung des Terminus *καθολικὴ ἐκκλησία* geschlossen werden, der den privaten Kapellen gegenübergestellt wird und somit die Argumentation des Stethatos in den Rahmen der Auseinandersetzung um die kirchlichen Stiftungen einbettet. Dies wird vor allem dadurch untermauert, dass auch Alexios diesen Terminus bewusst hervorhebt, indem er den Text eines Kanons anhand seiner paraphrasiert.

Die angeführten Elemente können als ein weiteres Indiz zur Bestätigung meiner These bezüglich der Förderung der hermeneutischen Lehre des Stethatos durch das Patriarchat betrachtet werden. Es lässt sich nämlich eine indirekte Befürwortung der Strenge des Stethatos in Bezug auf das Verbot des Zelebrierens der Liturgie in privaten Kirchen feststellen. Obwohl das *Synodaldekret* früher als der Brief *An Gregorios IV* verfasst wurde, galt es noch als geltendes Kirchenrecht in Bezug auf diese Problematik und wurde offiziell zumindest nicht bezweifelt, weswegen man sich im elften Jahrhundert durchgehend darauf berufen konnte. Daraus darf man eine zumindest inoffizielle Anerkennung der Thesen des Stethatos auf der Basis auch dieses Dekretes schließen.

Wie angeführt, hängt das Phänomen der privaten Kirchen mit dem Charistikariat eng zusammen. Es handelt sich um eine einheitliche Tendenz, wobei die Privatisierung der Liturgie in privaten Kirchen als eine Dimension der vielseitigen Tätigkeit der *χαρι-*

<sup>1081</sup> Dagron, „Zeit“, S. 325–326. Dagron nimmt dabei an, dass Stethatos zur Verhinderung der Schau die Ikonostase verlangt. Siehe jedoch dazu 3. 3. 1. 5. Siehe auch Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 1, S. 170, Anm. 316 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 190, Anm. 3], die Dagron folgt.

<sup>1082</sup> 6. *Kanon*, S. 91.

<sup>1083</sup> *Synodaldekret*, S. 32, Hervorhebung G. D.

<sup>1084</sup> *An Gregorios IV* (Darrouzès), 4, 6–8, Hervorhebung G. D. Er schöpft auch andere Phrasen aus dem Text des *Kanons 31* der Apostel, siehe mehr in *Das kanonische Verbot nach Stethatos* im Abschnitt 3. 3. 1. 3.

στικάριοι betrachtet werden kann. Die privaten Kapellen waren meistens Teile ihrer privaten Stiftungen, vor allem Klöstern<sup>1085</sup>. Ich verbinde deshalb auch die Argumentation des Stethatos über die Architektur mit Psellos, dieses Mal allerdings unter der besonderen Perspektive des Charistikariats. Es scheint, dass die gesamte Problematik der liturgischen Hermeneutik im Brief *An Gregorios IV*, die sich seitens der Gelehrten auf das Argument der privaten Kirche stützt, eine Dimension in der allgemeineren Auseinandersetzung um das Eigentum des kirchlichen Vermögens aufweist, die in der Studie von Thomas historisch dargestellt wird. Die Kirche war zwar Eigentum des Gregorios, aber sowohl die Vermutung eines allgemeinen konzeptionellen Zusammenhanges mit Psellos als auch die Zurückführung des Verbotes auf die Problematik des Charistikariats erlauben die Assoziation mit Psellos. Man kann deshalb auch für Gregorios und Psellos gemeinsame Zielsetzungen vermuten.

Am Ende des elften Jahrhunderts stehen fast alle Klöster unter der Verwaltung der χαριστικάριοι<sup>1086</sup>. Thomas stellt fest: „*Charistikarioi* were chiefly laymen, but some religious, especially monks, also played an important part in restoring ecclesiastical foundations out of their personal resources“<sup>1087</sup>. Fundamentales Merkmal dieses Konfliktes war, dass die χαριστικάριοι Laien waren und eine höhere Stellung im wirtschaftlichen Leben erreicht hatten, die auch zu Zweifeln an der Autorität der kirchlichen Behörden führte. Dadurch könnte man diese Entwicklung mit dem Postulat der Laien auf Schau der Liturgie verbinden. Psellos war auch ein Laie, der über ein solches Eigentum verfügte, das er nach seiner Tonsur noch vergrößerte; er galt sogar als der größte χαριστικάριος des elften Jahrhunderts<sup>1088</sup>.

Der Zusammenhang der liturgischen Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklungen beim Bürgertum im elften Jahrhundert könnte in einem breiteren Rahmen als dem Konflikt zwischen Mystikern und Gelehrten auch aus dem 63. *Gedicht* des Christophoros Mytilenaios geschlossen werden<sup>1089</sup>, eines Zeitgenossen des Stethatos, das Angold kurz thematisierte<sup>1090</sup>. In ihm ironisiert Christopho-

<sup>1085</sup> Beim Fall des Gregorios handelt es sich um eine Kirche in seinem Haus, *An Gregorios IV* (Darrouzès), 4, 1–2: „τὸ ὑπὸ τὸν οἶκόν σου ἐκκλησιαστήριον“. Es ist aber nicht klar was genau damit gemeint wird: *In* oder *unter* seinem Haus? Siehe mehr dazu in 3. 3. 3. Zum Eigentum der privaten Kirchen im elften Jahrhundert siehe auch Patlagean, „Kaiserreich“, S. 22.

<sup>1086</sup> Thomas, *Foundations*, S. 167. Siehe auch Angold, *Church*, S. 20–21.

<sup>1087</sup> *Ebd.* Thomas verweist dabei auch auf die *Vita Symeonis* (Hausherr), 100, als ein frühes Beispiel für diese Tätigkeit. Nach der Verbannung Symeons im Jahre 1009 nach Palukiton bei Chrysopolis habe ihm Christophoros Phaguras seine ruinierte private Kirche geschenkt, die dort in seinem Privateigentum gelegen habe. Symeon habe die Kirche restauriert und dort ein neues Kloster eingerichtet. Zur Problematik der steigenden Zahl der Laien als χαριστικάριοι siehe auch Patlagean, „Kaiserreich“, S. 19–20.

<sup>1088</sup> Siehe dazu Thomas, *Foundations*, S. 322, dort auch ältere Literatur; Angold, *Church*, S. 31–32; Patlagean, „Kaiserreich“, S. 19–20; Jeffreys, „Monastery“, S. 46–47, 51–53.

<sup>1089</sup> (*Εἰς τοὺς*) ... (*πρεσβυτέρους καὶ διακόνους, εἰς πλῆθος ἄπειρον ὄντας*, S. 37–38. Zu Christophoros siehe Kazhdan, „Christopher“; Lauritzen, „Parody“; „Portrait“.

<sup>1090</sup> Angold, *Church*, S. 19–20.

ros neureiche Händler, Handwerker und Kaufleute, die Priester und Diakone wurden. Dies hat auch damit zu tun, dass sich ihre Zahl erheblich steigerte. Er wirft ihnen vor, sie könnten die Liturgie nicht schicklich zelebrieren, da sie darin Phrasen aus ihren vorherigen Berufen anstelle der korrekten liturgischen eingeführt hätten<sup>1091</sup>. Unter diesen kommt auch die liturgische Phrase vor, die ich in der vorliegenden Studie thematisiert habe:

„κἄν ,τὰς θύρας δὲ τὰς θύρας‘ εἰπεῖν δέοι,  
(βοᾷ τ)ις ἄλλος ,τὸ σκέπαρνον, τὸ ξύλον‘,  
τέκτων τις ὡς ἔοικεν ὦν ὁ γεννάδας.“<sup>1092</sup>

Christophoros verwendet das Adjektiv γεννάδας, das einen adligen, aber auch einen sehr ausgezeichneten Menschen im ganz ironischen Sinn bedeuten kann, besonders bei Häretikern<sup>1093</sup>, was hier wohl mit der Auseinandersetzung zwischen Mystikern und Gelehrten zusammenhängt. Ich halte die Feststellung von Angold auf jeden Fall für wichtig: „Behind the invective we detect the pressures there were for entry into the church.“<sup>1094</sup> Es handelt sich um den Anspruch auf Anerkennung des Bürgertums, der durch die Ordination erreicht werden konnte<sup>1095</sup>. Bernard meint<sup>1096</sup>, dass die komischen Beschreibungen des Christophoros in diesem Gedicht eine direkte Verbindung der Lese- und Schreibfähigkeit mit der Glaubwürdigkeit belegen, über die man verfügen musste, um gewisse Rollen in der Gesellschaft einzunehmen.

Ich möchte dann eine ähnliche Zielsetzung feststellen, die ich bei meiner Thematisierung des Postulates des Laien auf Erhöhung darstellte<sup>1097</sup>. Es handelt sich um dieselbe Tendenz einer autonomisierten Klasse, zu der auch Psellos gehörte, deren Mitglieder entweder als Laien durch Philosophie und höhere Bildung<sup>1098</sup> oder durch die Ordination um ihre Erhöhung in der Hierarchie kämpften. In beiden Fällen ist ihre erhöhte wirtschaftliche Macht ein entscheidender Faktor. Der Versuch nach Erhöhung in der Hierarchie ist auf ihren Versuch zurückzuführen, gesellschaftliche und nicht nur kirchliche Anerkennung zu gewinnen. Wie Angold zum angeführten Passus des Christophoros schreibt, „Ecclesiastical office gave status and respectability, even if the remuneration was far less than that offered by a sinecure at the imperial court“.<sup>1099</sup>

<sup>1091</sup> A. a. O., S. 19.

<sup>1092</sup> *Gedicht* 63, 38–40, S. 38.

<sup>1093</sup> Lampe, *Lexicon*, S. 311, unter Lemma γεννάδας.

<sup>1094</sup> Angold, *Church*, S. 20. Er betrachtet dies im Rahmen der gesellschaftlichen Entwicklung im elften Jahrhundert, als das Bürgertum hohe Stellen in der Verwaltung, der Wirtschaft und in der Gesellschaft erreichte und Autorität auch im Kaisertum gewann.

<sup>1095</sup> *Ebd.*

<sup>1096</sup> Bernard, *Writing*, S. 178.

<sup>1097</sup> Siehe *Die Architektur der Kirche des Gregorios und das Postulat der Erhöhung der Laien* im Abschnitt 4. 2. 3. 1.

<sup>1098</sup> Siehe *Christianisierung/Philosophisierung der Rhetorik* im Abschnitt 4. 1. 1. 1 und Angold, *Church*, S. 19.

<sup>1099</sup> A. a. O., S. 20.

Der Passus beweist also nicht, dass diese Kleriker Interpretationen der liturgischen Phrasen vornahmen oder tatsächlich die liturgischen Phrasen durch ihre eigenen ersetzten. Er verweist aber darauf, dass der Masseneintritt des Bürgertums ins Priestertum, der auch mit ihrem wirtschaftlichen Aufstieg zusammenhing, eventuell auch zu einer Unterschätzung, Relativierung und Bezweifelung der Autorität der liturgischen Texte seitens dieser Kleriker führte. Dies kann aus der Tatsache geschlossen werden, dass es sich um Leute handelte, die sich von der kirchlichen oder kaiserlichen Autorität, die für die Interpretation der Texte zuständig war, nicht direkt abhängig fühlten. Dies könnte den Boden für die Bezweifelung der etablierten Liturgieauslegung durch die Gelehrten vorbereitet haben, die auch aus derselben gesellschaftlichen Klasse stammten. Man muss auch bedenken, dass der Aufstieg des Bürgertums sich auch mit der Privatisierung der Liturgie verbindet, die wiederum mit der Interpretation des Gregorios zusammenhängt. Andererseits zeigt der Passus die Hochachtung der etablierten gebildeten Bürokratie, zu der Christophoros gehörte, für die liturgischen Texte<sup>1100</sup>. Christophoros wird als unter dem Einfluss des Stethatos angesehen<sup>1101</sup>, obwohl er die monastischen bzw. mystischen Ideale des Stethatos nicht befürwortete<sup>1102</sup>.

Ich würde dann den Zusammenhang aller angeführten Elemente der Problematik der liturgischen Hermeneutik mit den Ansprüchen des Bürgertums folgendermaßen zusammenfassen: Das Bürgertum versuchte durch das Charistikariat und die Privatisierung der Liturgie, die als Wirkung des Charistikariats betrachtet werden kann, die Autorität der kirchlichen Behörden zu marginalisieren; parallel diene die Privatisierung der Liturgie der Befürwortung einer neuen Architektur, die schon als eine herrschende Strömung etabliert war, und der Herausbildung einer neuen liturgischen Hermeneutik, welche auf die Herabstufung oder sogar der Eliminierung der Mystik als Wert in der byzantinischen Gesellschaft abzielte.

Das Thema bedarf weiterer Untersuchungen, damit die Stellung des Psellos zum Charistikariat klarer dargestellt werden kann. Wenn jedoch die Tatsache berücksichtigt wird, dass die meisten Klöster im elften Jahrhundert darauf angewiesen waren und die Kirche dies als eine Bedrohung betrachtete, kann die Vermutung nicht ausgeschlossen werden, dass Psellos damit nicht nur auf wirtschaftliche Kraft abzielte: Vielleicht ist es plausibel, hinter diesem Verhalten seinen Anspruch auf die Unterwerfung der Kirche anzunehmen, vor allem des Kerns ihrer damaligen geistigen Autorität, des Mönchtums.

Wenn zudem das Argument der Architektur bei Stethatos als Bereicherung der Argumentation gegen die Privatisierung des Kultes gilt, wie dies Dagron sagt, kann man eine bisher nicht thematisierte Dimension dieser Problematik feststellen: Da Stethatos die Architektur als ein Symbol seiner mystischen Hierarchie betrachtet, kann man die

---

<sup>1100</sup> *Ebd.*

<sup>1101</sup> Siehe Lauritzen, „Areopagitica“, S. 210.

<sup>1102</sup> Lauritzen, „Portrait“, 206–207. Er nimmt allerdings dabei eine Identifizierung des Niketas von Synnada mit Stethatos an, der im 27. *Gedicht* des Christophoros vorkommt; siehe allerdings Bernard, *Writing*, S. 38, Anm. 20. Zu Christophoros und Mystik siehe auch Angold, *Church*, S. 33.

Auseinandersetzung über die kirchlichen Stiftungen im Rahmen des Konfliktes zwischen Mystikern und Gelehrten betrachten, zumindest anhand der Fälle von Psellos und Gregorios.

Man könnte mithin außer der Architektur selbst und ihrer „miniaturization“ (Mathews) auch ein breiteres Programm als Hintergrund der gesamten Auseinandersetzung zwischen Stethatos und Gregorios/Psellos betrachten, die auch das kirchliche Vermögen, die kirchlichen Stiftungen und den Anspruch der Verwaltung der Kirchen durch die Magnaten zulasten der kirchlichen Behörden betraf. Die Verwandtschaft und die Nähe der Themen, die Psellos und Gregorios bei ihrem liturgischen Denken behandeln, sind freilich ein weiteres Indiz dafür, dass sie demselben Kreis angehörten. Man muss allerdings ihre ideologische Gemeinschaft in ihrer ganzen Komplexität betrachten, die auch die wirtschaftliche Dimension betrifft.

##### Hervorhebung der Liturgie

Man kann anhand der angeführten Analysen die Wichtigkeit der Liturgie, besonders ihrer symbolischen Funktionen, in diesem Zeitraum feststellen. Man könnte dabei auch die schon in den ersten Jahrzehnten des elften Jahrhunderts etablierte tägliche Liturgie in den εὐκτήριοι οἶκοι des Patriarchats und die Einführung der täglichen Liturgie in der Hagia Sophia durch Kaiser Konstantinos IX. Monomachos im Jahr 1044 berücksichtigen<sup>1103</sup>, als einen Faktor dabei annehmen. Die Intensivierung des liturgischen Lebens in Konstantinopel konnte durch die Gelehrten als ein geeignetes Instrument zur Propagierung ihrer Ideen angesehen werden. Mavroudi hat auf das wiedererwachte Interesse für den liturgischen Ritus in Konstantinopel als Kontext und Quelle für die Beschäftigung mit liturgischen Dingen und die systematische Darlegung von Riten durch Psellos verwiesen, wie die des Weihrauches oder die Verehrung bekannter Ikonen; dabei werden sie von ihr parallel mit ähnlichen Dingen, Termini und Riten der neuplatonischen religiösen Mystik dargestellt. Mavroudi thematisiert die Diskussionen über Ritus zwischen Byzantinern, Monophysiten und Lateinern<sup>1104</sup> als den Kontext der philosophischen Tätigkeit des Psellos zu diesem Thema. Sie führt seine Untersuchungen auf seinen Versuch zurück, sich als ausgezeichnete Kenner beider zeremoniellen

---

<sup>1103</sup> Siehe Angold, *Church*, S. 22; Parenti, „Vittoria“, S. 925. Ich danke Lektor Dr. Th. Kubarianos für den wichtigen Hinweis.

<sup>1104</sup> Mavroudi, „Divination“, S. 431–435, 437–454. Sie thematisiert den Bericht des Psellos über die Verehrung der Kaiserin Zoe einer Ikone Christi und ihrer diesbezüglichen religiösen Beschäftigung mit Parfums, *Chronographia* (Reinsch), 6. 64–67, 159, und *Or. hag.* 4. Auf S. 460, folgert sie: „his [des Psellos] objective was neither to carefully fuse pagan with Christian thought nor protect the empress from being suspected of paganism; rather, Zoe’s devotional practices and a number of Psellos’ texts reflect Byzantium’s intensive eleventh-century engagement with questions of doctrine and ritual as result of its encounter with heterodox Christians in the south of Italy and the eastern provinces it had recently recovered from the Arabs.“ Zur Auswertung der Positionen des Stethatos zur Schau der Liturgie in der Problematik der antilateinischen Argumentation der Epoche nach Stethatos siehe Kolbaba, *Errors*, S. 60, 70.

Traditionen darzustellen, der christlichen und der paganen, um den entsprechenden Bedürfnissen seiner Zeit entgegenzukommen und politisch zu überleben<sup>1105</sup>. Unabhängig davon, ob dies zutrifft oder nicht, ist die Feststellung von Mavroudi wichtig, dass auch Psellos es für notwendig hielt, sich an die Strömungen seiner Zeit anzupassen, die der Liturgie eine hervorgehobene Bedeutung zuschrieben, und das zu seinen eigenen Zwecken zu instrumentalisieren. Und dies könnte auch bei der Problematik der liturgischen Hermeneutik der Fall sein.

---

<sup>1105</sup> Mavroudi, „Divination“, S. 437, 442: „Psellos’ goal is to impress his readers by indicating his awareness of the Neoplatonist and patristic discussion on incense and sacrifice rather than to excuse a practice by Zoe that her contemporaries could have interpreted as bordering paganism.“

## Zusammenfassung

Die Hermeneutik des Niketas Stethatos wird im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Gelehrsamkeit vor allem in seinen Briefen *An Gregorios* und in anderen Werken behandelt. Diese Problematik wurde bisher kaum erforscht, obwohl die Hermeneutik sowohl bei Stethatos als auch in den Kreisen der Gelehrten ein wesentliches Fundament der jeweiligen Argumentation ist. Man darf hinter den Werken des Stethatos nicht nur die Ideen des Gregorios sehen, sondern muss auch den intellektuellen Kreis des Ioannes Sikeliotes und vor allem des Psellos als Ziel seiner Kritik annehmen.

Zur Person des Gregorios wurde festgestellt, dass er vielleicht freundliche Beziehungen zu Stethatos hatte, vor allem bei der Edition der *Hymnen* Symeons des Neuen Theologen. Zur Zeit der Korrespondenz mit Stethatos kann dies jedoch nicht der Fall gewesen sein. In der georgischen Übersetzung Arsens von Iqaltoeli kommt er mit dem Namen Basileios vor, weshalb er auch mit dem Adressaten des Briefes des Stethatos *An Basileios* identifiziert wird. Da die diesbezüglichen Thesen von Ostrovsky-Raphava noch nicht endgültig bestätigt wurden, habe ich in dieser Studie den Namen Gregorios für den Adressaten der vier Briefe des Stethatos verwendet.

Ostrovsky-Raphava stellten Variationen bei der Anordnung und Gruppierung der Briefe in der georgischen Übersetzung Arsens von Iqalto fest, welche die Trilogie begleiten. Die Suche nach der ursprünglichen Gruppierung der Briefe in der Trilogie kann als Anlass und Kriterium für eine andere Nummerierung der Briefe als der bisher von Darrouzès angenommenen dienen, wo sie ihre Entstehung während der Abfassung der Trilogie als einheitliches Corpus aus den Werken und Briefen betrifft. Ich schlage deshalb eine Gruppierung und Nummerierung nach dem Kriterium des Empfängers vor. Dies berücksichtigt sowohl ihre Einheit als Briefe, welche die Trilogie begleiten, und gleichzeitig ihre Distinktion in einheitlichen Gruppen je nach Empfänger.

Ein wichtiger Teil der Hermeneutik des Stethatos ist ihre negative Seite, die sich in seiner Kritik am Literalsinn niederschlägt. Stethatos führt die Problematik auf eine moralische Diskussion zurück, wobei die Charakteristika beider Seiten, der Mystiker und der Verteidiger des Literalsinnes, beschrieben werden.

Was die Terminologie dieser Kritik betrifft, konnte ich ein breites Spektrum von Termini feststellen, die hauptsächlich aus der Patristik entnommen sind. Ich halte dabei die Terminologie κατ' αἴσθησιν/κατ' ἐπιφάνειαν λόγος für besonders wichtig, die in dieser Formulierung nur bei Stethatos vorkommt.

Als Buchstaben bezeichnet Stethatos die textorientierte Interpretation. Dies wird vor allem durch die Verwendung der Termini κατ' αἴσθησιν/κατ' ἐπιφάνειαν λόγος deutlich. Damit stellt er seinen grundlegenden Begriff der Kritik am Buchstaben als eine Bearbeitung der Texte dar, die sich auf Rhetorik und Philosophie stützt. Damit meint er auch das Ergebnis dieser hermeneutischen Methode. Die Vorstellung ist in seine brei-



tere Kritik an der Verabsolutierung der Bildung und Gelehrsamkeit eingebettet. Er modifiziert dabei seine Quellen und integriert sie in die Problematik seiner Epoche.

Stethatos schöpft seine Argumente gegen den Literalsinn aus Philons *De Abrahamo* und *Quis rerum divinarum heres sit*. Er verwendet dabei die philonische Metapher des schlüpfrigen Weges und führt damit die Idee der Instabilität des Literalsinnes ein. Im gleichen Kontext wird auch der Sturz im Sinne einer Gewohnheit als eine Folge des Literalsinnes angeführt, womit auch auf Irrtümer bezüglich des Glaubens angespielt wird.

Ich konnte dabei eine Parallele zwischen der Konzeption der ὁλισθηρὰ ὁδός und der φυσικὴ θεωρία feststellen. Die Bibelauslegung als Baum der Erkenntnis sei gefährlich für die nicht Gereinigten und könne zur Häresie führen. Im diesbezüglichen Passus im Brief *An Gregorios I* liegt der Schwerpunkt hauptsächlich auf den Gefahren der rhetorisch-grammatischen Bearbeitung von Texten ohne Askese, während die Gefahren der Allegorese ohne Askese in den betreffenden Passagen der Schrift *Über das Paradies* hervorgehoben werden. Dadurch kann man den Zusammenhang zwischen den beiden Schriften feststellen, weil die Gefahren der Hermeneutik der Gelehrten in beiden Werken thematisiert werden. Der Literalsinn an sich und ohne die philosophische Methode betrifft nicht nur die Gelehrten, sondern auch Asketen, denn auch sie müssen den wörtlichen Sinn der Bibel im Rahmen ihres geistigen Fortschrittes überwinden. Die Untersuchung und der Literalsinn werden allerdings nicht an sich kritisiert, sondern nur den fortgeschrittenen Gläubigen vorbehalten.

Im Fall der Passus aus *Quis rerum divinarum heres sit* wirft Stethatos dem κατ' αἴσθησιν λόγος Unfähigkeit zum Artikulieren des Wortes, Arroganz, Aufblähen, Kühnheit, Betrug, Stolpern, Geschwätz, Banalität, Unvermögen zur Darstellung des Seins und Betrachtung nur des sinnlichen Seins vor.

Es erscheinen auch andere Argumente und Vorwürfe gegen den Buchstaben, wie Judaismus, Gleichsetzung der Anhänger des Literalsinnes mit den paulinischen ψυχικοί, Missdeutung der Bibel, Gotteslästerung.

Stethatos bettet in seine Hermeneutik auch die Sophiologie ein, indem er sich auf *Jak. 3: 17* stützt. Dadurch stellt er der weltlichen die göttliche Weisheit gegenüber. Streitsüchtigkeit und Neid seien Charakteristika der profanen Weisheit. Die göttliche Weisheit sei ein wesentliches Merkmal der Auslegung der Mystiker. Dabei handelt es sich um die Hierarchisierung der profanen Weisheit und nicht ihre Ablehnung.

In den Werken des Stethatos belegen viele Passus eine allgemeine Auseinandersetzung um die Hermeneutik, bei der andere Gegner als Gregorios auftraten. Stethatos argumentiert dabei und berichtet über Angriffe gegen ihn selbst.

Stethatos lehrt über eine Polemik mit Neid gegenüber denjenigen, die ihre mystischen Auslegungen veröffentlichen. Er belegt, dass die Interpretation des Paradieses der biblischen Erzählung ein Kontroverspunkt in seiner Zeit ist. In der Schrift *Über das Paradies* bezieht er sich auf Häretiker seiner Zeit, die ohne die geeigneten Bedingungen interpretieren. Stethatos machte seine Auslegungen nicht nur seinen Kreisen, sondern auch einem breiten Publikum bekannt. Die bedeutende Öffentlichkeit seiner Interpretationen belegt eine allgemeine Auseinandersetzung.

Höchstwahrscheinlich wurde die Hermeneutik des Stethatos von theoretischen Gegnern angegriffen, die ihre hermeneutischen Konzeptionen mit einer entgegengesetzten monastischen Theorie kombinierten, die sich der Mystik widersetzte. Psellos gehörte wahrscheinlich zu diesen Gelehrten, der dem Mönchtum gegenüber als kritisch oder sogar feindlich erscheint.

Die liturgischen Abhandlungen des Stethatos wenden sich in ihrer überlieferten Redaktion wahrscheinlich gegen andere Gegner, nämlich die Gelehrten. Zwei von den drei Abhandlungen sind völlig neue Werke, was bisher kaum berücksichtigt wurde. Ziel der Gelehrten ist dann nicht nur die Abschaffung der liturgischen Sitten oder die Kritik an ihnen, sondern auch ihre Interpretation, was auf eine allgemeinere hermeneutische Auseinandersetzung verweist.

Diese Auseinandersetzung wird auch durch die Referenzen des Stethatos auf die ἀναγωγικοί und die ἀναγωγή belegt. In den diesbezüglichen Passus aus der 3. Zenturie und der Schrift *Über das Paradies* betont Stethatos, dass seine Gegner, die als Anhänger des Literalsinnes dargestellt werden, seine Auslegungen mit diesen Termini ironisch charakterisieren würden. Stethatos kritisiert außerdem die μαθήματα ἀναγωγῆς.

Er verurteilt auch die Folgerung über die Syllogistik als hermeneutische Methode der ψυχοί. Stethatos verweigert auch die Einbeziehung der φυσικαὶ ἔννοιαι in die Interpretation. Der Terminus ist in der Hermeneutik des Stethatos wichtig und seine Verwendung im elften Jahrhundert weist auf die hermeneutische Auseinandersetzung hin. Die Kritik an ihm oder die neutrale Verwendung durch ihn ist durch die Verwendung des Terminus durch die Gelehrten erklärbar. Bei Psellos werden die φυσικαὶ ἔννοιαι scheinbar kritisiert, sie betreffen allerdings philosophische und theologische Konzeptionen.

Die allgemeine hermeneutische Auseinandersetzung ist außerdem durch das Argument des Stethatos ersichtlich, dass die Veröffentlichung der ἀναγωγή die Verspottung und den Neid der Gegner zur Folge haben werde.

Stethatos stellt dem Literalsinn seine Hermeneutik der θεωρία gegenüber. Man darf sie nicht nur in abstracto, sondern muss sie auch im Rahmen seiner hermeneutischen Auseinandersetzung betrachten. Bei seiner Darlegung drückt sich Stethatos nicht so theoretisch und argumentativ wie bei der Kritik am Literalsinn aus. Die wichtigsten Termini der θεωρία stehen in den Briefen *An Gregorios* und seinen übrigen Werken.

Stethatos thematisiert im Rahmen der Hermeneutik der θεωρία auch das Wesen des Objektes der Auslegung selbst. Ihm zufolge sind die Texte und die liturgischen Handlungen πνευματικά auf der Basis von 1. Kor. 2: 13 und Röm. 7: 14. Er bedient sich auch einer Symbolik für diese Objekte. Es handelt sich um eine Idee des Pseudo-Areopagites, wonach die Bibel als ein Symbol betrachtet werden müsse, das durch die ἀναγωγή überwunden wird. Stethatos sieht auch die Texte als Rätsel (αἰνίγματα) an. Die αἰνίγματα werden im Rahmen der Auseinandersetzung mit den Gelehrten eingeführt: Sie seien nur den Mystikern zugänglich und für die Gelehrten gefährlich.

Bezüglich der Terminologie der θεωρία stellte ich Folgendes fest: In den Briefen *An Gregorios* kommt der Terminus θεωρία nur in derivativen Form („θεωρουμένων“)

vor. Es handelt sich jedoch um einen zentralen Terminus in der Trilogie, vor allem in der Schrift *Über das Paradies* und in der liturgischen Hermeneutik, wo Pseudo-Areopagites als Quelle angenommen wird. Der Terminus ἀναγωγή wird von Stethatos sowohl in positivem Sinn, allerdings nur einmal, als auch mit negativen Konnotationen verwendet. Wichtig ist dabei der Terminus ἔμφασις, der auch in den liturgischen Abhandlungen vorkommt. Niketas bedient sich auch anderer Termini wie ὑπόνοια, τροπή, φιλοσοφία, μετανίστασθαι.

Bei meiner Untersuchung zum Begriff und zur Methode der θεωρία bei Stethatos konnte ich zwei Methoden feststellen, die Stethatos beide der Konzeption der θεωρία unterstellt. Sie müssen auch als theoretische Prinzipien betrachtet werden, welche die Richtigkeit der Interpretation gewährleisten. Im ersten Fall handelt es sich um eine eher mystische Konzeption, wo die Idee der Offenbarung eines verborgenen Sinnes bei der Interpretation herrscht. Dabei erscheinen verschiedene konzeptionelle Dimensionen. Die erste davon ist die θεωρία als ἀναγωγή. Stethatos ist dabei wiederum durch Pseudo-Areopagites stark beeinflusst. Die ἀναγωγή verbindet sich mit der θεωρία, Erstere ist die Methode und Letztere das Ziel. Stethatos drückt die Idee auch mit anderen Termini, wie ἔγερσις oder ἀνάβασις aus. Als Grundlage dient die Auffassung über die Entsprechung der sichtbaren und der unsichtbaren Welt. Eine interessante konzeptionelle Dimension der θεωρία ist ihre Bezeichnung als μετανάστασις, wodurch die Überwindung des Buchstabens ausgedrückt wird. Stethatos betrachtet die θεωρία auch als διάβασις, womit eine Durchschau und ein Gang *durch* die Materie zum Geist gemeint ist. Durch die Termini ἀνακάλυψις, ἔμφασις/ἐμφαίνειν für die θεωρία führt Stethatos sein Lesepublikum in den Kern seiner mystischen Konzeption der Auslegung ein. Die ἀναγωγή führe zur Offenbarung verborgener Geheimnisse. Im Brief *An Gregorios I* wird explizit auf die Offenbarungen der Hl. Schrift an die Würdigen Bezug genommen. Im wichtigen 78. Kapitel der 3. Zenturie kommen die Termini ἀνακάλυψις und ἀνακαλυπτόμενος vor. Auch das Fachwort ἔμφασις/ἐμφαίνειν ist in diesem Zusammenhang für Stethatos grundlegend: Der Buchstabe sei unfähig zum ἐμφαίνειν; der geistige Sinn ἐμφαίνει, d. h. offenbart den mystischen Sinn. Die Mystiker würden sich bei der Interpretation nicht mit den Problemen der Gelehrten konfrontieren.

Stethatos behandelt im Rahmen seiner Hervorhebung der θεωρία auch die Dogmatik als geistige hermeneutische Beschauung. Es handelt sich hier um die Einbettung der Dogmatik in die mystische Kultur der Epoche, insbesondere in die Hermeneutik der θεωρία.

Man kann bei der Thematisierung der θεωρία auch feststellen, dass sie sich als eine mystische Idee mit der Pneumatologie, vor allem mit der Konzeption der Wirkung des Heiligen Geistes, verbindet. Die profane Bildung reiche nach Stethatos ohne die Pneumatologie nicht aus, wird allerdings nicht ausgeschlossen, sondern hierarchisiert. Die damit zusammenhängende Auffassung der Interpretation als Vertiefung steht mit der Pneumatologie und den Objekten der Auslegung in Verbindung. Stethatos hebt auch die Christologie als Fundament und Methode der Auslegung hervor.

Ein besonderer Fall ist die Verwendung des Terminus φαντασθῆναι bei der Argumentation über die θεωρία: Man könnte die Frage stellen, inwiefern Stethatos damit die θεωρία als eine Meditation im Sinne der geistigen Reflexion auf der Ebene der Asketik versteht. Stethatos will damit die Unfähigkeit/Abgeneigtheit seiner Gegner zur Erweiterung ihres ideologischen Horizontes betonen. Eine weitere Dimension der θεωρία wird durch den Terminus μυσταγωγεῖν eingeführt: Er erscheint im Werk *Gegen die Juden* und bedeutet die Überwindung der Sichtbaren in Übereinstimmung mit der patristischen Auffassung des Terminus, wo, z. B. bei Maximos dem Bekenner, auch seine hermeneutische Dimension belegt ist.

Stethatos akzeptiert allerdings in vielen Fällen den Literalsinn. Es handelt sich hier um eine Hierarchie der hermeneutischen Methoden, und die Kritik zielt gegen die Verabsolutierung der Rhetorik und der Philosophie, nicht gegen den Literalsinn selbst. Stethatos wurde in seiner hermeneutischen Praxis als ein Allegorist betrachtet, was nicht genau zutrifft. Er folgt nicht Origenes, sondern eher Pseudo-Areopagites und Maximos dem Bekenner. Der Terminus ἀλληγορία kommt in den Werken des Stethatos niemals vor.

Ich habe eine zweite Methode der Interpretation bei Stethatos festgestellt, über die er theoretisch weniger lehrt, dafür aber extensiv in seinen Briefen *An Gregorios* einsetzt. Es handelt sich dabei eher um eine philosophische und philologische Methode mit theoretischen Prinzipien, die nicht nur die hermeneutische Praxis betreffen. Stethatos betrachtet dabei zunächst die θεωρία als eine Philosophie. Er plädiert für eine eigene asketisch-mystische Hermeneutik als eigentliche Philosophie, wofür er häufig den Terminus φιλοσοφία verwendet.

Die philologische Dimension der Hermeneutik des Stethatos wird vor allem an seiner vergleichenden Konzeption der Interpretation ersichtlich. Er beruft sich bei seiner Kritik am Buchstaben häufig auf 1. Kor. 2: 13, „πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες“. Diese Bibelstelle und die damit zusammenhängende Konzeption kommt in den Briefen *An Gregorios* nicht vor, ihre Anwendung ist trotzdem darin dicht bezeugt. Sie betrifft vor allem seine eigenen Texte und Lehren, die freilich auf Bibelstellen und patristischen Passus beruhen. Die komparative Methode wird in zwei Richtungen angewendet. Die erste bezieht sich auf den Vergleich mit Bibelstellen, die im Zusammenhang mit den Interpretationen des Stethatos stehen. Die zweite betrifft die Bezugnahme auf patristische Texte als Referenzpunkte. Es kommt auch der Vergleich patristischer Texte und Hymnen mit Bibelstellen vor.

Im Rahmen seiner vergleichenden Methode verwendet Stethatos auch den Terminus ἐξάπλωσις, womit er eine Art von Synonymie und Polyonymie meint. Damit verbindet er auch die Konzeption der Analogie, mit der er die Beziehung zwischen Wörtern in Synonymie beschreibt und welche die ἐξάπλωσις begründet.

Stethatos integriert allerdings auch die angeführten vergleichenden Vorgänge in die mystische Methode der Offenbarung verborgenen Sinnes, also in die θεωρία. Er stellt sie häufig als mystische Methode dar. Dabei handelt es sich allerdings in den meisten Fällen um eine logische Bearbeitung durch Verwendung von Syllogismen. Es gibt trotz-

dem Fälle, wo ein Vergleich zwischen *Allegoresen* und nicht zwischen Wörtern oder Texten und ihren Bedeutungen festgestellt werden kann, die aus dem Literalsinn hervorgehen. Dabei erscheint die Verwendung der Konzeption der Offenbarung und Enthüllung eines verborgenen Sinnes als angemessener, obwohl auch dort ein Vergleich stattfindet. Daraus werden die νοήματα hervorgebracht, wodurch Stethatos eventuell konsequenter über eine ἀναγωγή lehrt. Mit der vergleichenden Methode verbindet sich auch die Konzeption der Gotteswürdigkeit, die wiederum mit der Überwindung des Literalsinnes und der Rechtgläubigkeit der Auslegung zusammenhängt.

Stethatos bedient sich außerdem einer Reihe von Termini, welche die Interpretation als Untersuchung (ἔρευνα) beschreiben. Er plädiert für eine Zusammenarbeit und das Zusammenwirken der Pneumatologie mit den kognitiven menschlichen Fähigkeiten, was vor allem in der Idee zusammengefasst wird, dass das interpretierende Subjekt mittels seines Verstandes einen tieferen Sinn, aber gleichzeitig durch die Anregung und Unterstützung des Heiligen Geistes zu suchen gefordert werde. Der Heilige Geist erscheint als immerwährender Mitarbeiter („συνεργοῦν“). Es ist auch die Konzeption der Offenbarung als eine absolute Erfahrung nachzuweisen, bei der das Subjekt nur durch ihren passiven Empfang reagiert. Die Suche nach dem tieferen Sinn gründet sich anthropologisch-psychologisch und betrifft den Menschen vor und nach dem Sündenfall. Man könnte vermuten, dass die Untersuchung durch den Verstand hauptsächlich die vergleichende Methode betrifft. In diesem Zusammenhang tauchen auch die Termini ἀνιχνεύειν und ἱχνηλατεῖν auf, durch die die Schwierigkeit bei der Suche des geistigen Sinnes im Buchstaben hervorgehoben wird.

Die Untersuchung der θεωρία bei Stethatos ergab, dass er dabei weitere theoretische und bedeutungskonstituierende Elemente verwendet, die den anagogischen Sinn der Bibel und der Liturgie bilden und seine unentbehrlichen Bedingungen sind, nämlich die Architektur, die Kanonistik und die niptische Theologie.

Die Untersuchung zu den Grundlagen der θεωρία des Stethatos ergab eine Vielfalt von Quellen. Zunächst ist die Bibel seine Grundlage: In seinem Brief *An Gregorios I* verwendet Stethatos eine Reihe von Bibelstellen als Fundamente seiner Hermeneutik im Allgemeinen. Darunter ist auch die Bibelstelle *1. Kor. 2: 10*, eine Grundlage der Spiritualität des Stethatos im Allgemeinen. Man trifft auch auf die biblischen Grundlagen zur vergleichenden Methode des Stethatos und zur Ironie gegenüber der mystischen Auslegung.

Eine weitere wichtige Dimension der Grundlagen der Hermeneutik des Stethatos ist die anthropologische Fundierung. Er gründet nämlich die geistige Interpretation auf dem Begriff des Menschen als Mikrokosmos, der als eines der vier Elemente über die Klugheit verfüge. Mit ihrer Hilfe könne der Mensch die νοήματα untersuchen. Die ἀναγωγή betreffe allerdings eine Minderheit der Menschen, die Mystiker, und bleibe somit der Mehrheit unzugänglich und unverständlich.

Die Hermeneutik des Stethatos beruht auch auf patristischen, kanonistischen und philosophischen Grundlagen. Was die Patristik betrifft, beruft er sich auf sie allerdings nur in abstracto; nur einmal erwähnt er Pseudo-Areopagites bei seinen theoretischen

Ausführungen. In seiner hermeneutischen Praxis verwendet er dagegen häufig die Patristik als Fundament. Bei der Kanonistik wird Stethatos systematischer und drückt sich theoretischer aus.

Die Berufung auf die Patristik als Grundlage der Interpretation gründet sich eigentlich auf die Vorschriften des 19. *Kanons* des zweiten Konzils in Trullo, den Stethatos in den Vordergrund stellt. Er kombiniert ihn mit dem 64. *Kanon* desselben Konzils. Ich plädiere allerdings für eine Symbolik, bei der die Berufung auf die Kanonistik als Mittel zur Fundierung dieser Symbolik fungiert; mithin betrifft die angemessene Auslegung nicht nur die Kleriker, sondern hauptsächlich die Mystiker. Die Berufung auf die Kanones muss anhand der Problematik der Epoche erklärt werden.

Was die philosophischen Grundlagen betrifft, muss die häufige Verwendung der Zitate und Termini aus Philon, wörtlich oder in Paraphrase, besonders hervorgehoben werden. Philon gilt nach der Bibel als die zweite wichtige Grundlage der Hermeneutik des Stethatos. Ich führe dies nicht nur auf das Bedürfnis der Argumentation gegen einen Gelehrten, den genannten Gregorios, sondern auch auf den breiteren intellektuellen Rahmen des elften Jahrhunderts zurück.

Stethatos ist von seinem Meister, Symeon dem Neuen Theologen, stark beeinflusst. Er schöpft aus ihm Termini und Konzeptionen, die auch die theoretische Hermeneutik betreffen. Stethatos bearbeitet freilich das Gedankengut Symeons sehr kreativ. Ein wesentlicher Unterschied zu ihm besteht darin, dass Symeon sich bei seiner Hermeneutik zumindest nicht explizit auf die Kanonistik bezieht. Ihn interessiert hauptsächlich die mystische Methode. Die Hermeneutik des Stethatos ist extensiver, reicher an Terminologie und Argumenten. Neue Elemente und Termini treten auf, wobei auch die Architektur hervorgehoben wird. Stethatos interessiert sich konkreter für die Hermeneutik. Er betrachtet sie nicht nur als ein Argument gegen die Verabsolutierung der profanen Bildung, sondern auch als eine Methode zur Untersuchung und Diskussion, die das Problem der richtigen Interpretation und der Auffindung des mystischen Sinnes in den Vordergrund stellt. Es scheint so, dass Stethatos in seiner Hermeneutik mehr als auf die Stufe der *μυστικὴ θεολογία* auf die der *φυσικὴ θεωρία* fokussiert, wobei die Notwendigkeit der richtigen Ausübung der *φυσικὴ θεωρία*, also der richtigen Auslegung, als eine Bedingung zum Erreichen der letzten Stufe hervorgehoben wird. Dies hat mit den Entwicklungen der Geistgeschichte zu tun, wo die Gelehrten eine eigene Lehre über die *φυσικὴ θεωρία* darstellten. Außerdem weist Stethatos kaum eine Individualisierung der Allegorese auf. Seine Problematik erweist sich als viel komplizierter als bei Symeon, was viele der Unterschiede ausreichend erklären kann.

Ein wesentlicher Parameter der Konzeption der *θεωρία* bei Stethatos ist seine ständige Ermunterung zur Überwindung des Literalsinnes. Sie verbindet sich mit seiner Lehre über die *φυσικὴ θεωρία*. Besonders diese Ermunterung zeigt, dass die Konzeption der *θεωρία* bei Stethatos im Rahmen der Auseinandersetzung mit den Gelehrten betrachtet werden muss, denn sie verweist auf die Überwindung des nach Stethatos problematischen Verhaltens der gelehrten Ausleger.

Meine Untersuchung ergab auch, dass Stethatos für eine Vielfalt intendierter Objekte der Interpretation plädiert. Es handelt sich um die Ergebnisse der geistigen Interpretation, die in den meisten Fällen einen mystischen Charakter aufweisen. Ich konnte dabei zwischen abstrakteren und konkreteren Termini und Konzeptionen unterscheiden. Bei der ersten Kategorie handelt es sich um die Termini *διάνοια*, *νοῦς*, *πνεῦμα* und andere, wo hauptsächlich Symeon der Neue Theologe und Pseudo-Areopagites die Quellen des Stethatos sind. Wichtig ist freilich auch der Terminus *μυστήριον*, durch den der geheime und verborgene Charakter des Sinnes hervorgehoben wird, welcher der Mehrheit unzugänglich bleibe. Ähnlich bewerte ich die Konzeption der Tiefe als Objekt der Interpretation; damit drückt Niketas den Bedarf zur Suche nach einem Sinn hinter der Oberfläche aus, also zur hermeneutischen Vertiefung.

Als grundlegendes intendiertes Objekt der Interpretation erscheint die Konzeption der *νοήματα*. Sie sind auch ein wesentliches distinktives Merkmal bei seiner Auseinandersetzung mit der Gelehrsamkeit, das die wahre Theologie kennzeichnet und sie von der Philosophie unterscheidet. Die *νοήματα* werden der rhetorischen Geschicklichkeit gegenübergestellt. Der Terminus steht im Zentrum der Hermeneutik des Stethatos. Sie seien die Offenbarungen bei der Interpretation, das Ergebnis und das Ziel der *θεωρία*, und werden von den *φυσικὰ νοήματα* der Gelehrten deutlich unterschieden. Es handelt sich hierbei um das grundlegende Kriterium der Unterscheidung der Interpretation der Mystiker von jener der Gelehrten. Damit hängt der Terminus *ἔννοια* zusammen, die die *νοήματα* hervorbringen. Sie werden ebenfalls der *φυσικαὶ ἔννοια* der Philosophen gegenübergestellt.

Ein weiteres intendiertes Objekt sind die *Logoi*. Sie verbinden sich mit der *φυσικὴ θεωρία* und werden ebenfalls wie die *νοήματα* anthropologisch fundiert. Die Logologie erscheint bei Stethatos im Rahmen seiner mystischen Pneumatologie eher als eine Charismenlehre.

Ich stellte auch eine Bezugnahme des Stethatos auf die *γνώσις θεῶν καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων* fest. Es handelt sich dabei um die Instrumentalisierung einer der Definitionen der Philosophie zugunsten der mystischen Hermeneutik. Die Themen der Hermeneutik werden als philosophische Behandlungen dargestellt. Unter der Konzeption der Philosophie als das Objekt der Auslegung versteht Stethatos die mystische Erfahrung und führt auch die Theologie im mystischen Sinn als Objekt der Interpretation an, ebenso wie eine Reihe pseudo-areopagitischer Termini im Rahmen der Symbolik der Texte, welche die intendierten Objekte beschreiben.

In den Werken des Stethatos kommen auch konkretere Konzeptionen und Beispiele vor, die erläutern, was Stethatos durch die abstrakten Termini meint. Es handelt sich um zwei große Kategorien aus theologischen Themenbereichen, nämlich moralisch-niptische und dogmatisch-kanonische Objekte.

Zur ersten Kategorie gehören die *θεωρήματα*, womit als Objekt die Tugenden, und die philonische *τρόποι*, mit denen innere seelische Zustände gemeint sind. Stethatos integriert das Gedankengut Philons in seine niptische Theologie und in die monastische Auslegung, wo Allegoresen der Bibel gesucht werden, die als Muster für die konkrete

asketische Praxis im alltäglichen Kampf des Mönches verwendet werden. Vor allem sucht Stethatos aber durch seine ἀναγωγή mystische und nicht so sehr moralisch-niptische Konzeptionen; so kann man z. B. eine ständige Suche nach den drei Stufen der Vervollkommenung und nach Lichtvisionen durch seine biblischen Allegoresen feststellen. Stethatos bedient sich philonischer Termini, um mit den intellektuellen Bedürfnissen seiner Epoche zurechtzukommen.

Zur zweiten Kategorie gehört die Suche nach Dogmen durch die geistige Interpretation. Im Brief *An Gregorios I* wird die Angelologie betont; im Brief *An Gregorios II* wird das Problem der Unbrauchbarkeit des sinnlichen Paradieses thematisiert; im Brief *An Gregorios III* wird die Frage gestellt, wo sich das Paradies befindet, d. h. wo Christus nach seiner Himmelfahrt verweilt. Die geistige Auslegung des Wortes παράδεισος wird zu einer Voraussetzung des Dogmas. Im Brief *An Gregorios IV* kommen sowohl niptische als auch kanonische intendierte Objekte der Interpretation vor. Auch in der Schrift *Über das Paradies* und in den liturgischen Abhandlungen werden die Dogmen als Ergebnis einer geistigen Auslegung betrachtet. In der Schrift *Über die Hierarchie* wird die Ekklesiologie als eine Wirkung der mystischen θεωρία der Hierarchien dargestellt. Deshalb bezeichnet Stethatos die Behandlung mit den Dogmen als θεωρία.

Die Untersuchung führte auch zu den Voraussetzungen dieser Vorstellungen der θεωρία. Eine wichtige Konzeption ist die γυμνασία. Dabei lehrt Stethatos über die Notwendigkeit zum geistigen Fortschritt und den relativen Wert der Askese. Die γυμνασία betrifft eigentlich die Wirkungen der Askese, denn es handelt sich um die ausgeübten Sinne. Die Konzeption wird auch mit einem Arkanprinzip verbunden, und es scheint, dass sie im elften Jahrhundert zu einem zentralen Thema wurde. Als ebenfalls wichtige Voraussetzung erscheint in der Korrespondenz mit Gregorios und in der liturgischen Hermeneutik die Reinheit.

Ein wichtiges Kapitel meiner Untersuchung war die Thematisierung der Interpretation der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ im Brief *An Gregorios IV*. Ich habe theoretische Prinzipien in den liturgischen Abhandlungen und in anderen Werken festgestellt, insbesondere solche, welche die Auseinandersetzung außerhalb Stethatos und Gregorios betreffen. Besonders wichtige Punkte sind im Brief *An Gregorios IV* festzustellen, weil sie ein vollständiges Bild der Argumente des Gregorios liefern; sie besitzen außerdem theoretischere Züge und zeigen, dass die Auseinandersetzung mit den Gelehrten auch die Liturgie einbezog.

Folgende Themen der Auseinandersetzung ergaben sich: Gregorios schlägt die Schließung der Türen im Hinblick auf die Liturgie und gleichzeitig eine aufmerksame Schau vor, ohne jedoch ein Verbot der Schau. Stethatos argumentiert deutlich gegen die Schau der Liturgie durch die Laien. Das Verbot kommt nicht explizit bei Stethatos' Auslegung der Phrase vor, wo hauptsächlich gegen die Statthaftigkeit der Schau argumentiert wird. Das explizite Verbot beruht auf anderen Argumenten, die aus der Sakramentallehre, der Kanonistik, der Architektur und der mystischen Theologie geschöpft werden. Ein anderes wichtiges Thema der Auseinandersetzung war die Erweiterung der Interpretation der Phrase auf das außerliturgische Leben.



Als Grund der Auseinandersetzung erscheint der Passus *Über das Paradies* (Darrouzès), 16, 4–13, wo Stethatos sich bei seiner Allegorese der verbotenen Frucht, die als die Beschauung der menschlichen Natur gedeutet wird, auf die liturgische Phrase beruft. Damit will er seine These der Notwendigkeit der Bewachung der Sinne im Rahmen des Verbotes der θεωρία untermauern.

Bei meiner Thematisierung der Argumentation des Stethatos über das Verbot der Schau ergaben sich wichtige Elemente, die ihre Grundlagen betreffen. Zunächst kann man Bezugnahmen des Stethatos auf Bibelstellen und Kanonistik feststellen. Die Hauptthese des Stethatos beruht scheinbar auf der Kanonistik, das Verbot beruht aber auch auf der Spiritualität, wobei als Basis das Agraphon „τὸ μυστήριόν μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς“ dient. Stethatos begründet dadurch das Verbot der Schau. Er beruft sich auch auf Bibelstellen, welche die Lehre durch Gleichnisse (Lk. 8: 10) und den Einsetzungsbericht (Matth. 26: 17–30) enthalten, wobei sowohl die Lehre als auch die Eucharistie nur einer Minderheit der Apostel überliefert wurde. Auch die biblische Erzählung der Verklärung Christi (Matth. 17: 1) wird mit derselben Syllogistik angeführt. Stethatos begründet dadurch sein Argument der Ordnung, was zum Verbot führt.

Die Verbindung des Verbotes mit der Mystik des Stethatos wird aus der Verwendung der Termini ἐπιβάλλειν/ἐπιβολή, κατανόησις/κατανοεῖν ersichtlich. Die ἐπιβολή erscheint im Rahmen der Konzeptionen der verbotenen Interpretation und im Allgemeinen der Idee der verbotenen Beschauung. Unter ἐπιβολή wird nicht die θεωρία selbst verstanden, sondern eher ihr Mittel. Der Terminus κατανόησις taucht ebenfalls im Rahmen der verbotenen Auslegung auf. Stethatos hebt damit den geistigen Zug der Interpretation hervor, die nur den Gereinigten zugänglich sei, womit ein Arkanprinzip bei der Auslegung assoziiert wird. Die Texte werden als rätselhaft und eine ἐπιβολή erfordernd wahrgenommen. Das Arkanprinzip betrifft die Bibel, die patristischen Texte und die Liturgie.

Daraus kann man schließen, dass das Verbot von Stethatos nicht nur aus kanonischen Gründen gelehrt wurde. Die Eucharistie wird als ein Mysterium und ihre Schau als eine ἐπιβολή betrachtet, die eine Spiritualität voraussetze, weshalb sie den Anfängern verboten sei. Durch die Bezugnahme des Stethatos auf das ἀναγνόν ὄμμα, das auf die Reinheit der Mystiker bei ihren mystischen Beschauungen verweist und auch die Schau als Handlung in den Vordergrund bringt, kann man die Rolle der Mystik beim Verbot deutlicher begreifen. Stethatos will damit zeigen, dass die Ordination ein Symbol der geistigen Voraussetzungen für die mystische Schau sei, denn sie bedingt auch ein Minimum der geistigen Reinheit. Die Philosophen plädierten für eine Schau des Seins ohne asketische Voraussetzungen.

Die Argumentation des Stethatos ist nach Taft der erste Beleg einer theologischen Fundierung des Verbergens der Liturgie. Stethatos gibt allerdings die Thesen des Gregorios über die Erlaubnis zur Schau mit vorsichtigen Formulierungen wieder, so dass er mit seinen Positionen nicht als absolut entgegengesetzt dargestellt wird.

Ein wesentlicher Aspekt in der Argumentation des Stethatos ist auch seine Strenge bei diesem Verbot, die mit seiner Auffassung über die Architektur zusammenhängt. Er

fordert nämlich die Strenge unter Berufung auf die kanonischen Vorschriften und nimmt keine οἰκονομία an, auch nicht im Fall einer kleinen privaten Kirche, wo die Laien nach dem Bericht des Gregorios wegen der Enge gezwungen gewesen seien, sich dem Bema zu nähern. Stethatos führt das Problem auf das Verbot der Zelebration der Liturgie in einer privaten Kirche zurück. Dabei verbindet sich allerdings dies auch mit der Architektur, denn die καθολικὴ ἐκκλησία ist nach Stethatos der kanonische Ort zur Zelebration der Liturgie, nicht nur wegen ihrer weiteren Räumlichkeit, sondern vor allem wegen ihrer vollständigen Architektur. Die Aufstellung der Laien sei darin streng vorgeschrieben, entfernt vom Bema und hinter dem Ambo. Stethatos ist dabei von der 8. *Epistula* des Pseudo-Areopagites beeinflusst. Als Gegenstand des Verbotes wird nicht nur der Eintritt ins Bema, sondern auch die Annäherung zu ihm verstanden. Gregorios betrachtete wahrscheinlich die Phrase, vor allem das Verb πρόσχωμεν, nicht nur als eine Ermunterung zur aufmerksamen Schau, sondern auch zur Annäherung und zum Eintritt ins Bema.

Die Strenge betrifft also auch die Architektur, da sie mit der Aufstellung der Laien im Naos verbunden wird. Anhand der Argumentation des Stethatos notiert Taft, dass die Sicht in das Bema nicht unmöglich war und dass dies in Konstantinopel im elften Jahrhundert im Allgemeinen galt; Letzteres betrachte ich allerdings als diskutabel. Es wurde auch geklärt, was genau Gregorios mit πλησιάζειν meinte, ob er nämlich auch den Eintritt ins Bema damit meint, und ob ein Templon in seiner Kirche vorhanden war. Taft schließt die Inexistenz des Templons allein aus der Referenz des Gregorios auf das πλησιάζειν, was nicht selbstverständlich ist. Die Inexistenz des Templons wird aus der Tatsache geschlossen, dass für Stethatos πλησιάζειν im Kontext seines Briefes *An Gregorios IV* nicht nur das Annähern an das Bema, sondern auch den Eintritt meint. Dabei werden ein Ambo und Templon vorausgesetzt, denn Stethatos verlangt die Vollständigkeit der Architektur bei der Liturgie. Das letzte Kriterium ist sehr wichtig: Diese Anlagen seien notwendig, denn sie würden sowohl die Schau als auch den Eintritt verhindern. Diese Auffassung von πλησιάζειν spiegelt die Position des Gregorios wider, und man kann dies somit als seine Konzeption annehmen. Gregorios wollte das πλησιάζειν, denn es fehlte an der diesbezüglichen Architektur. Man muss mithin die Inexistenz des Templons aus der Kombination der Argumentation des Stethatos über die Vollständigkeit der Architektur mit der über das πλησιάζειν schließen, wo Erstere die Grundlage ist. Die Inexistenz des Templons darf nicht nur aus dem Argument der Enge oder des πλησιάζειν geschlossen werden.

Ausschlaggebend ist allerdings für die Interpretation des Stethatos das Vorhandensein eines Ambos, der die Schau verhindert und die Laien entfernt hält; auch das Templon wird durch Stethatos als dazu erforderlich betrachtet. Es handelt sich hier um eine Priorität der Architektur, hauptsächlich des Ambos, und das sogar im Vergleich zur Kanonistik als Basis der Auslegung. Diese Elemente konstituieren den Sinn der Interpretation der Phrase und müssen als unentbehrliche Teile ihrer θεωρία betrachtet werden, was ihnen eine besondere Wichtigkeit gewährt.

In meiner Untersuchung konnte ich einen weiteren Parameter bei der Interpretation des Stethatos feststellen, der für ihre Auswertung besonders wichtig ist, nämlich die Förderung des Verbergens der Eucharistie und ihrer Theologie durch das Patriarchat von Konstantinopel, womit auch die Auslegung des Stethatos gemeint wird.

In der Forschung wurde bisher kaum die Tatsache ausgewertet, dass Stethatos bei der Darlegung seiner These nicht nur mit Gregorios, sondern auch mit Niketas Synkellos korrespondierte; Letzterer gewährte den Thesen des Stethatos seine vollständige Unterstützung. Der Synkellos stand dem Patriarchen am nächsten, galt als sein Vertreter und wichtigster Berater. Das Amt des Chartophylax, das Niketas ebenfalls innehatte, muss ähnlich bewertet werden. Niketas Synkellos kritisiert dabei die Thesen des Gregorios heftig. Es ist plausibel zu schließen, dass auch der Patriarch den Thesen des Stethatos zustimmte. Damit muss das Verbergen nicht nur als ein monastischer Ritus, sondern zumindest theoretisch als die offizielle Position des Patriarchats von Konstantinopel angesehen werden, die es anerkannte und förderte, auch wenn der Ritus in der Großen Kirche nicht praktiziert wurde. Dies betrifft auch die damit zusammenhängende Interpretation der liturgischen Phrase.

Ich möchte dann die Zuflucht des Stethatos zu Niketas Synkellos nicht als einen Versuch ansehen, in einer Epoche der Konkurrenz Unterstützung zu finden, wie dies durch Krausmüller vertreten wird. Das Amt des Synkellos war das ausschlaggebende Kriterium für seine Rolle bei seiner Korrespondenz mit Stethatos. Niketas Synkellos agierte hier nicht als Konkurrent, sondern als offizieller Vertreter des Patriarchen und wurde vom Patriarchen gefördert.

Im Brief des Niketas Synkellos *An Stethatos II* kann man eine weitere Dimension der Bestätigung der Interpretation des Niketas Stethatos feststellen. Dort wird die stille Rezitation der Gebete der Liturgie als eine Variation des Verbergens der Eucharistie dargestellt. Die stillen Gebete sind im elften Jahrhundert schon verbreitet und werden gleichzeitig durch das Patriarchat gefördert. Sie und das Verbergen sind zwei Aspekte der Konzeption von der Eucharistie als verborgenes Mysterium. Beim Brief des Niketas Synkellos kann man den Übergang von den stillen Gebeten zum Verbergen der Eucharistie feststellen.

Dieselbe Annahme über die Unterstützung des Patriarchats kann man aus der Äußerung in der *Protheoria* des Nikolaos von Andida über den Vorhang zum Verbergen schließen, obwohl Nikolaos dies auf einen monastischen Ritus zurückführt. Sie ist auch mit dem Bericht des Niketas Synkellos zu verbinden, wo er über den Einsatz desselben Ritus an anderen Orten und durch den Patriarchen von Konstantinopel Eustathios (1019–1025) erzählt. Seine Erwähnung kann auch als indirekte Ermunterung zum Einsatz des Verbergens durch den Ritus angenommen werden, und man kann die Ausübung des Ritus auch in Konstantinopel durch die Kombination dieser Informationen nicht ausschließen.

Durch das Insistieren des Stethatos auf der Zelebration der Liturgie nur in einer καθολικὴ ἐκκλησία ist die Verbindung der Architektur mit der Hermeneutik festzustellen. Die strenge Auslegung der liturgischen Phrase setzt eine bestimmte Architektur

der καθολικὴ ἐκκλησία voraus, ihre Änderung würde eine andere Interpretation erlauben. Gerstel stellte die erstmalige Verbindung zwischen Architektur und Hermeneutik bei Stethatos fest, ohne jedoch den breiteren hermeneutischen Rahmen des Stethatos zu vertiefen. Das Templon dient in der Epoche des Stethatos keinem praktischen Zweck, wie dies aus dem Beharren des Stethatos auf der Architektur und der mystischen Symbolik und der systematischen Ablehnung durch die Gelehrten geschlossen wird. Letztere versuchten die Architektur der privaten Kirchen in ihre Hermeneutik einzubetten. Mathews verband die architektonische „miniaturization“ mit gesellschaftlichen Entwicklungen, was den Gedanken der praktischen Zweckmäßigkeit des Templons zumindest im elften Jahrhundert als mangelhaft erweist.

Eine weitere Besonderheit der Hermeneutik des Stethatos, die anhand seiner Ideen im Brief *An Gregorios IV* festgestellt wurde, ist die Tatsache, dass er die Kanonistik extensiv und vor allem zum ersten Mal bei der Auslegung einer liturgischen Phrase verwendet. Es handelt sich um die Kanones 31 der Apostel, 64 und 69 des zweiten Trullanischen Konzils. Dies ist zusammen mit den Bezugnahmen auf andere Kanones in seiner hermeneutischen Argumentation ein Hinweis darauf, dass Stethatos die θεωρία im Allgemeinen sehr eng mit der Kanonistik verbindet. Dasselbe gilt für die Einbettung der Architektur: Zum ersten Mal hängt die Interpretation der Liturgie mit der Architektur zusammen. Auch dabei konstituiert sich die θεωρία anhand dieser außertextuellen Elemente.

Die Untersuchung ergab auch einen engen Zusammenhang der θεωρία mit der niptischen Theologie. Stethatos plädiert im Brief *An Gregorios IV* für eine Erweiterung der niptischen Interpretation der Schließung der Sinne außerhalb der Liturgie. Diese Erweiterung lehnte Gregorios ab. Sie stützt sich auf die Bewachung der Sinne, die auch nach der Liturgie ausgeübt werden solle.

Die Bewachung der Sinne zielt auf den Schutz der Frömmigkeit ab, die bei einer anderen Allegorese der Baum der Erkenntnis und die Wirkung der νοερά ἐργασία sei. Die Frömmigkeit führe zur Reinheit und verbinde sich mit der Rechtgläubigkeit. Die Allegorie der Sinne verbindet sich mit einer Konzeption ihrer Hierarchie. Dies beweist, dass beide auch mit dem Verbot der Schau der Liturgie zusammenhängen: Der Gesichtssinn und das Gehör gelten als die höheren und sollten nicht nur von irdischen, sondern auch von geistigen Beschauungen bewacht werden, wenn es sich um eine Überschreitung der Grenzen handele. Als Nahrung der Sinne sei ihre Wende zu den geistigen Sinnen gemeint. Die niptische Theologie wird dadurch mit der Liturgieauslegung verbunden.

Golitzin hat sich mit dem Gedanken des inneren Altars befasst. Er meint, dass Stethatos, Symeon der Neue Theologe, Pseudo-Areopagites und andere Autoren über drei Liturgien, Altäre und Hierarchien lehren. Die sichtbare Liturgie symbolisiere die Liturgie des Himmels und des Herzens und verweise auf sie. Der innere Altar des Stethatos müsse in diesem Rahmen betrachtet werden. Bei Stethatos sind allerdings die Reinheit, die φυσικὴ θεωρία und die Schau des mystischen Lichtes als Elemente der νοερά ἐργασία die wichtigsten Referenzpunkte für die Konzeption des inneren Altars.

Der Altar der Seele verbindet sich eng mit der Konzeption der *voεpà έργασία* als mit der kirchlichen und himmlischen Hierarchie. Zudem ist der Gedanke des mystischen Zelebrierens ausschlaggebend, der als Teil der *voεpà έργασία* erscheint, wobei die Aufseher bestimmte Voraussetzungen erfüllen müssen; denn er hängt mit der Problematik der Epoche zusammen. Dasselbe ist aus der Verbindung der *voεpà έργασία* mit der verbotenen *φυσική θεωρία* zu schließen. Die *voεpà έργασία* ist wesentlicher: Sie begründet die Interpretation, zumal sie die Konzeption der ständigen Bewachung der Sinne begründet. Sie begründet auch das Verbot, denn nur die mystischen Priester seien der Schau würdig; sie werden durch die Priester der kirchlichen Hierarchie symbolisiert, da nur sie durch die Ordination zur Schau berechtigt sind. Den Zusammenhang zwischen den Liturgien, Altären und Hierarchien kann man mithin bei Stethatos nur indirekt feststellen. Diese Elemente untermauern jedoch die Interpretation einer liturgischen Phrase, was durch Golitzin kaum thematisiert wurde.

Die *θεωρία* des Pseudo-Areopagites konstituiert sich mithin bei Stethatos anhand von Elementen, die zum ersten Mal in der theologischen Hermeneutik vorkommen. Dies betrifft nicht nur die angeführten Elemente aus der liturgischen Hermeneutik, sondern auch das Gedankengut Philons, das vor allem in der Kritik am Buchstaben rezipiert ist. Es handelt sich um eine bedeutende konzeptionelle Erweiterung eines üblichen Terminus der Hermeneutik, was diesem eine neue Perspektive gewährt.

Die hermeneutische Auseinandersetzung betrifft nicht nur Stethatos und Gregorios, sondern auch andere Gelehrte, vor allem Psellos. Stethatos erwähnt Psellos zwar niemals namentlich in seinen Werken, aber dies ist kein Beweis gegen einen Zusammenhang. Im ersten Teil wurden schon einige Referenzpunkte vor allem bezüglich der Terminologie bemerkt, die eine gemeinsame Problematik beweisen. Im zweiten Teil analysierte ich den Zusammenhang zwischen Stethatos und Psellos tiefer und systematischer, um eine Kontextualisierung der Hermeneutik des Stethatos zu erreichen.

Als Material für die Hermeneutik des Psellos kommen vor allem seine *Theologica* und *Allegorica* in Frage. Im elften Jahrhundert ist eine Wiederbelebung der Allegorese feststellbar, die vor allem Psellos zugeschrieben wird. Als seine Vorläufer erscheinen Niketas Rhetor und vor allem Ioannes Sikeliotes. Auch in den Heiligenviten des elften Jahrhunderts wird nach einigen Hypothesen die Allegorie verwendet und fungiert bei Elias Ekdikos als fundamentales Werkzeug seiner Theologie. Als Theoretiker treten allerdings nur Ioannes Sikeliotes und hauptsächlich Psellos hervor.

Diese Entwicklung hängt sehr eng mit der Blüte der Rhetorik im elften Jahrhundert zusammen. Wiederum sind Niketas, Sikeliotes und Psellos die wichtigen Vertreter, wobei auch Ioannes Doxapatres angeführt werden muss. In der Forschung wird eine Christianisierung der Rhetorik durch Sikeliotes festgestellt, wobei Gregorios Nazianzenos als Vorbild der Rhetorik fungiert und Demosthenes ersetzen soll. Die Entwicklungen der Allegorese müssen als eine Folge der Entwicklungen in der Rhetorik betrachtet werden. Sikeliotes gab der Rhetorik eine neue Orientierung, zielte aber wahrscheinlich auch auf ihre Philosophisierung ab. Die Rhetorik wird als Teil der moralischen und politischen Verantwortung des Philosophen betrachtet. Vielleicht ist die Kritik des

Psellos an Sikeliotes ein Spiegel der religiösen Verfolgungen gegen Sikeliotes. Psellos und Sikeliotes weisen allerdings viele Gemeinsamkeiten auf, vor allem die Verwendung der Texte des Gregorios Nazianzenos. Auch Psellos ist gegenüber der Philosophisierung der Rhetorik sehr positiv eingestellt und hat viel dazu beigetragen.

Dies wird auf die gesellschaftlichen Bedingungen der Konkurrenz zurückgeführt, bei der die Gelehrsamkeit und die Eloquenz eine wesentliche Rolle spielten. Es bestand auch ein Bedürfnis an tieferer Ausbildung der Rhetoren und Ausleger. Psellos musste sich um seine Auszeichnung in der Rhetorik und Philosophie bemühen, denn er war ein einfacher Bürger ohne aristokratische Herkunft. Er plädiert weniger für die Konzeption der Rhetorik als moralisches Vorbild, sondern vielmehr für ihre Betrachtung als eine Schauspielkunst auf dem Theater der Bühne der Politik. Die Entwicklung in der Rhetorik erweist sich als dem mystischen Ideal entgegengesetzt.

Die konstante Berufung sowohl des Sikeliotes als auch des Psellos auf Gregorios Nazianzenos, wobei Psellos ihn zudem als das allgemeine Muster der christlichen Gelehrsamkeit darstellt, macht die Frage plausibel, inwiefern dieses Insistieren auf den Rahmen des Konfliktes zwischen Mystikern und Gelehrten zurückgeführt werden kann. Man könnte insbesondere danach fragen, ob als fundamentaler Streitpunkt dabei die Definition des Theologen herrschte, wo jede Partei ihren eigenen Theologen vorbildlich darstellte, nämlich die Gelehrten Gregorios und die Mystiker Symeon. Es wäre dann kein Zufall, dass Stethatos bei einer Antwort auf Niketas Synkellos zu einem dogmatischen Thema Pseudo-Areopagites bevorzugt, das Vorbild der Mystiker, und die Meinung des Gregorios nicht akzeptiert, wobei er diese Meinung zwar verehrt, aber auf einer niedrigeren Stufe hierarchisiert. Stethatos hebt dabei Pseudo-Areopagites anhand der Kriterien der Mystik hervor.

In der Problematik der Rhetorik und Allegorese erscheinen auch die Termini ἀσάφεια, αἰνίγματα und ἔμφασις. Sie verweisen auf den mystischen Charakter der Texte und die Offenbarungen, die daraus hervorgehen, und werden auch von Stethatos verwendet. Die Konzeptionen der ἀσάφεια und des αἰνίγμα sind fundamental für die Rhetorik des Sikeliotes. Psellos betrachtete vielleicht die Verwendung der αἰνίγματα durch die Mystiker als ein Problem. Es handelt sich um zentrale Ideen in der Gelehrtenwelt des elften Jahrhunderts, die allerdings durch die jeweilige ideologische Seite unterschiedlich gedeutet wurden. Ähnlich ist auch die Konzeption der ἔμφασις zu betrachten. Seit der Spätantike verweist sie auf die Verbindung der intelligiblen mit der sinnlichen Welt und gleichzeitig auf die Unfähigkeit der menschlichen Sprache zur Äußerung transzendentaler und mystischer Ideen. Die ἔμφασις hängt mit der Konzeption der ἀσάφεια und der liturgischen Sprache zusammen. Es handelt sich nicht einfach um eine Kategorie des rhetorischen Stils, sondern sie verbindet sich nach Roilos mit der Konzeption der πανσημείωσις. In diesem Sinn betrachtet Sikeliotes die Rhetorik als ein Sinnbild des Menschen. Die ἔμφασις galt als ein unentbehrlicher Bestandteil des didaktischen Lehrstoffes der Rhetorik und war ein intellektuelles Interesse der Kaiser im elften Jahrhundert. Psellos verwendet sie oft bei seinen Allegoresen und betrachtet sie als ein Element der biblischen Texte. Sie verfügt auch über eine politische Dimension:

Es handelt sich um die Art des Sprechens eines Politikers, bei dem er sich nicht direkt äußern muss, was als grundlegend zur Führung der Politik betrachtet wird. Stethatos verwendet die Konzeption im mystischen Sinn, aber man muss dies als mit dem angeführten intellektuellen Rahmen eng zusammenhängend betrachten.

Die Philosophisierung und Christianisierung der Rhetorik wurde im elften Jahrhundert mit der Hermeneutik eng verknüpft. Dies erklärt teilweise die Polemik des Stethatos gegen die Rhetorik im Rahmen seiner Hermeneutik.

Was die Allegorie und Allegorese des Psellos betrifft, so wurde festgestellt, dass er kaum wörtlich interpretiert. Er verwendet den Terminus ἀλληγορία extensiv, vor allem in seinen *Theologica*, wo auch Termini wie ἀναγωγή und ὑπόνοια vorkommen. In der profanen und theologischen Literatur des elften Jahrhunderts wird der Terminus ἀλληγορία sonst sehr begrenzt verwendet.

Psellos unterscheidet zwischen zwei grundlegenden Konzeptionen und Methoden der Allegorese: Die erste erscheint als Transformation und die zweite als Enthüllung eines verborgenen Sinnes. Im ersten Fall ist die Allegorese ein rhetorisches Spiel vor allem im Rahmen der Didaktik der Rhetorik, wo auf die Christianisierung paganer Texte abgezielt wird. Dabei besteht mehr Freiheit zur Kreativität und persönlichen Meinung ohne die Gefahr des Vorwurfes der Innovation und der Häresie, weil die interpretierten Texte nicht der christlichen Literatur angehören. Dies beweist die Verbindung der Rhetorik mit der Auslegung. In den Vordergrund tritt das Subjekt, das interpretiert, und nicht so sehr der Sinn der Auslegung, den der Autor angeblich verborgen hat; auch die Methode wird dabei hervorgehoben, wobei Rhetorik und Philosophie als ihre Fundamente fungieren. Psellos bedient sich dabei der platonischen Metapher des Salzwassers, in die die Konzeptionen der Reinigung und der Transformation eingebettet werden. Er passt die Metapher auch an die biblische Erzählung der Verwandlung des Salzwassers in der Wüste durch Moses an. Die rhetorische Kompetenz ist dabei grundlegend. Die Konzeption der Transformation setzt die Anthropologie des mittleren Menschen von Psellos voraus, der als ein kompliziertes Wesen mit Gefühlen gedacht ist, die nicht vernachlässigt werden dürfen. Die Texte der Heiden sind wie die Gefühle und die Triebe des Menschen bei der Auslegung nicht komplett abzulehnen, sondern machen einen wesentlichen Bestandteil der angemessenen Interpretation aus. Psellos' Allegorese der Sphinx spielt bei der theoretischen Begründung dieser Ideen eine wichtige Rolle. Bei dieser Methode kommen auch die meisten theoretischen Gedanken des Psellos zu Auslegung vor. Psellos führt dabei nach Miles eine Art einer „defensive allegory“ ein, bei der er seine Beschäftigung mit paganen Texten und ihre Interpretation durch das Argument der Verteidigung der Rechtgläubigkeit legitimiert, wodurch er parallel den Vorwurf auf Häresie vermeidet. Bei den christlichen Texten kommt die Konzeption der Transformation kaum vor, zumindest nicht explizit. Psellos insistiert dabei scheinbar auf der Konzeption der ἀναγωγή, womit er die Entdeckung des mystischen Sinnes meint, der aber im Denken des Autors und nicht des Auslegers verborgen ist. Psellos drückt sich dabei auch weniger theoretisch aus. Allerdings kommen dabei, wie ich feststellte, vor allem in seinen *Theologica* wichtige Gedanken zur philosophischen Methode

vor. Die Allegorese als Transformation wird von der Forschung als Innovation angenommen.

Die Didaktik der Rhetorik umfasste unter anderen auch die Grammatik, wie dies auch im Nachruf des Psellos auf Niketas Rhetor deutlich ist. Niketas wird gepriesen, weil er, obwohl er ein Grammatiker war, bei seinen grammatischen Analysen der homerischen Dichtung nach philosophischen Prinzipien suchte. Dabei herrscht die Terminologie des Mysteriums, der antiken Zeremonie und des Hierophanten. Die Allegorese wird mit der Philosophie verbunden, wo der Ausleger als Philosoph in den Vordergrund kommt. Der Schwerpunkt liegt eher auf der Philosophie und der Interpretation als auf dem Erlernen der Rhetorik. Die Allegorese wird von Psellos als das höchste philosophische Interesse betrachtet.

Cesaretti stellte eine Entwicklung in der homerischen Hermeneutik des Psellos fest, die mit seiner philosophischen Entwicklung im Allgemeinen zusammenhängt: Von einer anfänglichen Periode der Hervorhebung der Rhetorik bei der Auslegung kommt er zu einer Erhöhung der Philosophie und von der Freiheit durch Rhetorik bei der Mythenauslegung zur Bezweiflung ihrer Versöhnung mit den christlichen Texten; als letzte Station wird seine endgültige Ablehnung der Mythen selbst angenommen. Psellos fühlt sich dabei als Philosoph und die Interpretation ist reine Philosophie, die keiner Mythen bedarf.

Somit gelangt man zur Konzeption der Allegorie oder der Allegorese als Philosophie. Die Texte werden dabei als Mysterien in einem Adyton mit verborgenem Sinn, d. h. als philosophische Ideen betrachtet. Der Ausleger als Hierophant offenbart diesen Sinn. Nach Kaldellis meint Psellos, dass sowohl die christlichen als auch die paganen Texte einer geeigneten Auslegung zur Entdeckung ihrer verborgenen Philosophie bedürfen, wo es nicht klar ist, welche Philosophie er damit meint. Die hermeneutische Beschäftigung mit diesen Texten bedarf eines neutralen Feldes, das dem Philosophen angehört. Als Zweck der Interpretation gilt nach Kaldellis nicht die Versöhnung mit dem Christentum, sondern der Umsturz der herrschenden christlichen Ideologie, was allerdings heimlich durchgeführt wird. Die Vorlesungen des Psellos sind für das Thema der Interpretation sehr wichtig. In seiner *Chronographia* macht er die richtige Auslegung zur absoluten Voraussetzung jeder philosophischen Diskussion, die durch die angeführte Mysteriologie beschrieben wird. Die Allegorese wird als Philosophie und nicht als rhetorische Übung betrachtet, wobei als Muster der Neuplatonismus, vor allem Proklos fungiert.

Als fundamentaler Untersuchungsgegenstand bezüglich der Hermeneutik des Psellos erwiesen sich seine *Theologica*. Nach Kaldellis enthalten sie eine philosophische Agenda und wurden 1047–1054 vorgetragen. Walter stellte eine Rationalität bei der Argumentation des Psellos in seinen *Theologica* fest, bei der er sich nicht auf die Bibel und den Literalsinn stützt. Auch in den *Allegorica* sind nach anderen Forschern theoretische Elemente feststellbar. Die *Theologica* werden von Walter als die eigentliche Quelle der Philosophie des Psellos betrachtet. Ich schlage allerdings vor, dass Psellos dort eher die Hermeneutik als die wahre Philosophie betrachtet, wobei die rationale Syl-



logistik als ihr Instrument fungiert. Seine rationale Methode muss auf jeden Fall Reaktionen seitens der Kirche verursacht haben. Die hermeneutische Auseinandersetzung wird durch Walter kaum thematisiert.

Die *Theologica* bilden mit den *Allegorica* eine Kontinuität mit gemeinsamen Zielsetzungen. Der Neuplatonismus wird bei den Auslegungen ständig und so häufig eingesetzt, dass dies als ein einziges Phänomen in der Geschichte der Gregorios-Auslegung angenommen wird. Meine Analyse verschiedener Passus aus den *Theologica* zeigt auch, dass Psellos die Auslegung und die Thematisierung der jeweiligen theologischen Themen als eine rein philosophische Untersuchung ansieht, die sich auf philosophische und rhetorische Gesetze stützt. Die Interpretation in den *Theologica* wird der Methode der Enthüllung eines verborgenen philosophischen Sinnes durch die Syllogistik unterstellt.

Was die Erklärung für dieses Verhalten betrifft, wurden verschiedene Meinungen geäußert: Lauritzen erklärt die konstante Verwendung des Proklos durch seine terminologische Verwandtschaft mit Pseudo-Areopagites. Stethatos hat im elften Jahrhundert einen „Areopagitismus“ etabliert und Psellos passt sich daran an. Papaioannou meint dagegen, dass die Verwendung der Philosophie sich auf die Auffassung des Psellos über ihre Eigenschaft als allgemeine Wissenschaft stützt, die viele Wissensfelder umfasst. Duffy verbindet sie mit der Anschauung des Psellos über den Philosophen, dessen Hauptpflichten die Widerlegung von Häresien und ein umfassendes Wissen sind. Nach Maltese beabsichtigt Psellos die Etablierung eines neuen Verhältnisses zwischen Dogmatik und Philosophie, so dass er Kritik seitens der Kirche vermeiden kann. Alle Forscher stimmen also in der Annahme überein, dass Grundlage der Hermeneutik des Psellos in seinen *Theologica* seine philosophischen Prinzipien sind.

Psellos betrachtet die φυσικαὶ ἐννοιαί, die in der Hermeneutik des Stethatos fundamental sind, in seinen *Theologica* als theologische Konzeptionen der Heiden. Er verwendet sie aber in seinen Auslegungen, und in seiner hermeneutischen Theorie werden sie als paralleler Weg zu dem der wahren Theologie legitimiert. Wichtiges Merkmal der *Theologica* ist auch die Kritik des Psellos an der Patristik, die Beurteilungen und Korrekturen zu vielen Kirchenvätern und kirchlichen Hymnen einschließt. Seine Kritik könnte auch die Entstehung der liturgischen Abhandlungen des Stethatos erklären und sich mit dem Brief *An Gregorios IV* verbinden, denn man könnte einen Versuch des Psellos zur Korrektur der liturgischen Sitten des Studiosklosters annehmen. Die Orthodoxie der Auslegung des Psellos in seinen *Theologica* wird in der Forschung im Allgemeinen nicht bezweifelt. Eine Ausnahme bilden die Thesen von Kaldellis, der über eine „dissimulation“ der Thesen des Psellos argumentiert. Kaldellis nimmt an, dass die *Theologica* der Häresie verdächtigt wurden. Auch andere Forscher akzeptieren, dass seine Auslegungen in einigen Fällen zumindest aus christlicher Perspektive als zweifelhaft angesehen werden könnten.

Ich konnte bei meiner Untersuchung feststellen, dass Stethatos sich eher mit Psellos als mit Italos über die Hermeneutik auseinandersetzt. Die Möglichkeit des Vergleiches der Hermeneutik des Stethatos anhand seiner übrigen Werke und nicht seiner Korrespondenz mit Gregorios erweist sich nicht nur durch die Nähe ihrer Konzeptionen, son-

dem durch die Datierung der diesbezüglichen Werke des Stethatos als möglich, denn sie fallen mit der Lehrtätigkeit des Psellos oder zumindest ihrer Nachwirkung zusammen. Man kann dabei einen Einfluss des Ioannes Sikeliotes nicht ausschließen, insbesondere bei der Schrift *Auf das Buch der göttlichen Hymnen*. Die eventuelle Datierung der Trilogie um 1080, die ich eher für unmöglich halte, schließt allerdings nicht aus, dass die übrigen Werke des Stethatos während der Lehrtätigkeit des Psellos verfasst wurden.

Ich habe dabei einige Gemeinsamkeiten festgestellt, die sowohl die Theorie als auch die Praxis betreffen. Im ersten Fall handelt es sich um Ähnlichkeiten bei der Terminologie und den Grundlagen. Psellos plädiert allerdings für eine philosophische Hermeneutik, bei der die Askese und das mystische Ideal kaum gefordert werden. Die Theologie erscheint sogar als ein Teil der Philosophie. Psellos versuchte sich wahrscheinlich insbesondere durch die Terminologie des Stethatos als traditionell darzustellen, die damals herrschte. Man kann freilich auch umgekehrt vermuten, dass Stethatos durch seine Hermeneutik im Rahmen einer heftigen indirekten Diskussion mit Psellos auf diesen antwortet. Gregorios gehörte wahrscheinlich dem intellektuellen Kreis des Psellos und nicht des Italos an, wie man anhand der Terminologie der Auseinandersetzung feststellen kann. In der Praxis erkennt man eine Ähnlichkeit bei einigen Allegoresen. Psellos sieht allerdings dabei die antiken Philosophen als gleichwertig mit den Christen an. Der mystische Weg der Allegorese des Paradieses durch Stethatos wird mit der philosophischen Methode gleichgesetzt oder die erste Methode schließt die zweite zumindest nicht aus.

Wie man daraus schließen kann, sind die Gemeinsamkeiten zwischen Stethatos und Psellos eher scheinbar. Die Ergebnisse meiner Forschung zu den deutlicheren Unterschieden sind ebenso wichtig. Es wurden zunächst auf der theoretischen Ebene erhebliche Divergenzen festgestellt. Psellos erkennt den mystischen hermeneutischen Weg nicht an. Die Anthropologie des gemischten Menschen ist mit der Hermeneutik des Stethatos inkompatibel. Dies gilt auch für die Syllogistik und das Vertrauen in die Philosophie. Inkompatibilität wurde auch mit dem Prinzip des Stethatos vom Vergleich geistiger Texte mit geistigen in den *Theologica* festgestellt. Das rhetorische Spiel bei den Allegoresen der Mythen stimmt mit der Konzeption der „θεωρία τῆς ἀληθείας“ des Stethatos nicht überein. Dies ist sowohl bei der Allegorese als Transformation als auch bei der Enthüllung der Philosophie ersichtlich, wo der Hierophant ein Philosoph ist. Die Hervorhebung des Auslegers und seiner Kreativität ist den Prinzipien der Pneumatologie und Kanonistik entgegengesetzt.

Bedeutende Schlussfolgerungen wurden auf der Ebene der Theorie auch bezüglich der Konzeption der φυσικαὶ ἔννοιαι gezogen. Ihre Verwendung als philosophische Ideen über Gott in der Interpretation durch Psellos ist mit ihrer Ablehnung als solche und mit dem Prinzip des Vergleiches geistiger mit geistigen Texten bei Stethatos inkompatibel. Seine Lehre der zwei Wege muss eher im Rahmen seiner Taktik der „dissimulation“ mit dem Ziel der Hervorhebung der Philosophie verstanden werden. Stethatos lehnt sie nicht vollkommen ab, er kritisiert sie wegen des philosophischen Klimas seiner Epoche. Die Auseinandersetzung findet indirekt statt.

Zu den theoretischen Unterschieden gehört auch die Kritik des Stethatos an den ἀναγωγικοί und den μαθήματα ἀναγωγῆς. Dabei bezieht sich Stethatos auf das Erlernen der Allegorese im Rahmen der Rhetorik. Die Allegorese erscheint dabei als ein Mittel zur Einführung in die Philosophie und als hermeneutisches Instrument, wobei allerdings für die Wahrheit, vor allem bei der Rhetorik, kein Interesse gezeigt wird. Stethatos stellt dieser philosophischen Anschauung seine „θεωρία τῆς ἀληθείας“ gegenüber. Er wendet sich eventuell auch gegen Sikeliotes, vor allem in seinem Werk *Auf das Buch der göttlichen Hymnen*, das vor die Lehrtätigkeit des Psellos datiert wird, aber auch gegen Psellos durch seine übrigen Werke, in denen ebenfalls die Kritik an den ἀναγωγικοί vorkommt. Stethatos unterscheidet zwischen den Anhängern des Literalsinnes und den ἀναγωγικοί, beide gehören allerdings der Problematik der philosophischen Methode an. Beiden wird das starre Festhalten am Buchstaben zum Vorwurf gemacht. Die Bezugnahme auf Philon ist der Gegenvorschlag des Stethatos für eine mystische Allegorese philosophischen Charakters, wo die Therapeuten Philons vorbildlich dargestellt werden. Sie wird der profanen schulischen Allegorese entgegengestellt. Psellos verwendet Philon manchmal bei seinen Allegoresen, im Allgemeinen nicht oft, schätzt ihn allerdings.

Die hermeneutische Methode des Psellos ist ein wesentlicher Schlüssel zur Kontextualisierung des Insistierens des Stethatos auf der vergleichenden Methode. Sie stützt sich auf seine Kritik an der Methode der ἀναγωγικοί, wobei hier auf die Verwendung philosophischer Texte zur Auslegung christlicher Texte fokussiert wird. Stethatos lehnt die philosophische Methode auch in seiner Schrift *Über die Grenzen des Lebens* direkt ab; unter anderen Argumenten erscheint auch die Berufung auf *Kanon 19* des zweiten Konzils in Trullo. Stethatos verwendet allerdings eine vergleichende Methode, die in der Praxis als philologisch erscheint, obwohl er sie als mystisch bezeichnet. Gegenstand seiner Kritik ist vor allem die Verwendung der Philosophie und nicht die philologische Methode an sich. Er hat vor, seine Methode von der der Gelehrten scharf abzugrenzen.

Ich habe außerdem wichtige Unterschiede bezüglich der hermeneutischen Praxis festgestellt. Ein charakteristischer Fall ist die Auslegung von *1. Kor. 6: 18*. Psellos lehnt die patristische Auslegung, wahrscheinlich des Isidoros Pelusiotes, ausdrücklich ab und bietet seine eigene, die sich auf die Medizin stützt. Er wendet sich damit wahrscheinlich auch gegen Stethatos, der in seinem Brief *An Basileios* die von Psellos abgelehnte Interpretation des Isidoros anführt. Dies ist ein starkes Indiz für eine Verbindung des Basileios mit Psellos. Wenn Basileios mit Gregorios identisch ist, wäre dies noch plausibler. Selbst wenn Basileios mit Psellos nicht verbunden war, kann der Unterschied zwischen Stethatos und Psellos in abstracto angenommen werden, denn Psellos akzeptiert die Meinung des Stethatos nicht.

Anhand der angeführten Elemente ist die hermeneutische Auseinandersetzung zwischen Stethatos und Psellos deutlich. Ich habe sie auch anhand nicht nur der dargelegten Argumentation des Stethatos in seinen Werken außer seiner Korrespondenz mit Gregorios, sondern auch anhand dieser Korrespondenz festgestellt, obwohl Psellos dabei niemals namentlich angeführt wird. Ich habe daraus geschlossen, dass Gregorios

sowohl zeitlich als auch ideologisch ein Zeitgenosse des Psellos und nicht des Italos war.

Die Datierung der Trilogie kann zur Untersuchung des Zusammenhanges der Korrespondenz des Gregorios mit der Hermeneutik des Psellos wesentlich beitragen. Dies gilt auch für die Korrespondenz des Stethatos mit Niketas Synkellos, welche die Trilogie in der handschriftlichen Überlieferung begleitet. Die Datierung der Korrespondenz mit Niketas Synkellos und die Biographie des Synkellos selbst wurden in den bisherigen chronologischen Untersuchungen zur Trilogie kaum thematisiert. Es handelt sich aber um wesentliche Bezugspunkte, denn diese Korrespondenz ist mit der Veröffentlichung der Trilogie zeitgenössisch. Die bisherige Forschung zum Synkellos verband ihn kaum mit der Entstehung der Trilogie.

Es wird angenommen, dass die Schrift *Über die Hierarchie* gegen 1040, *Über die Seele* und *Über das Paradies* dagegen kurz vor 1077 verfasst wurden. Im Allgemeinen wird die Trilogie mit der Seelenlehre des Italos verbunden, die unter anderen Themen im Zeitraum 1077–1082 kontrovers diskutiert wurde und zur Verurteilung des Italos führte. Das damit zusammenhängende Thema des θνητοψυχτισμός, worauf sich ein Scholion in der handschriftlichen Überlieferung des Werkes *Über die Seele* bezieht, kann man allerdings sehr plausibel eher mit Lehren des Psellos verbinden. Dies gilt auch für die Eschatologie (Zwischenzustand der Seele) in der Schrift *Über die Seele* des Stethatos, die eher die des Psellos als des Italos angreift. Bei diesen Datierungen wurden auch die Daten eines Kolophons in der georgischen Übersetzung der Trilogie des Stethatos verwendet, der das Jahr 1080 als Entstehungsdatum der Trilogie nennt, was mit Hilfe von Korrekturen durch die bisherige Forschung von Ostrovsky und Raphava angenommen wurde.

Die These von Ostrovsky und Raphava, dass die georgische Übersetzung Arsens von Iqaltoeli näher dem Archetypus der Trilogie steht, scheint mir zweifelhaft, wenn als Datum des angeführten Kolophons 1080 akzeptiert wird. Niketas Synkellos amtierte als Synkellos spätestens bis 1070, was seine Korrespondenz mit Stethatos und somit die Trilogie auf eine viel frühere Zeit verschiebt. Dies führt dann auch zur Ablehnung der These über die chronologische und inhaltliche Bezugnahme der Trilogie auf Italos und die Ereignisse um seine Verfolgungen. Die These von Kasradzé-Girod, dass die Trilogie allein durch Alexios Philosophos ediert wurde, kann unter anderen auch aus denselben Gründen nicht gelten. Alexios kann auch 1077 noch kein φιλόσοφος gewesen sein, wie er in der Trilogie genannt wird.

Bezüglich des Kolophons schlage ich das Datum 1050 vor, das auch von Ostrovsky und Raphava nicht abgelehnt wird. Viele Details, die das Leben des Stethatos und des Niketas Synkellos betreffen, passen dadurch besser. Die Berufung des Stethatos auf sein Alter in der Trilogie ist kein Hindernis für die Annahme des Datums 1050, besonders wenn sein Geburts- und Todesjahr auf ein Jahrzehnt früher verschoben wird, als bisher angenommen wurde, d. h. auf 990 und 1075/80. Ich schlage dies anhand einer neuen Betrachtung einiger wichtigen Bezugspunkte im Leben des Stethatos und Symeons des Neuen Theologen vor, wo ich vor allem die Erzählung des Stethatos über einen Samm-

ler der Werke Symeons exakter thematisiere. Die Trilogie und die Korrespondenz mit Gregorios sind dann mit dem Kern der philosophischen Tätigkeit des Psellos, als er seine theologischen und allegorischen Vorlesungen vortrug, zumindest chronologisch parallelisierbar. Das Datum 1050 betrifft dann die Trilogie und nicht die Entstehung der Werke *Über die Seele* und *Über das Paradies*, was auch wahrscheinlich für die Vorlage der Übersetzung Arsens gilt. Selbst wenn 1070 als Entstehungszeit der Trilogie und der Korrespondenz gelten sollte, als Niketas spätestens Synkellos war, kann sie nicht mit Italos verbunden werden, der als ὑπατος τῶν φιλοσόφων nach 1074 amtierte, sondern nur mit Psellos. Eine Reaktion des Stethatos auf die Wirkung der Vorlesungen des Psellos in den Sechziger und Siebziger Jahren ist ebenfalls plausibel.

Ich habe in meiner Studie auch den genauen Hintergrund der Auseinandersetzung mit Gregorios über den Himmel als den Ort des Verweilens der Engel und die Interpretation des Paradieses untersucht. Wahrscheinlich kann auch dabei eine zumindest indirekte Wirkung des Psellos angenommen werden. Psellos thematisiert das Thema der Entrückung des Paulus in den Himmel, das als Grundlage der Thesen des Stethatos fungiert. Ich konnte dabei wichtige Unterschiede feststellen, die auch das Thema des Himmels und der Engel betreffen, was eventuell mit der grundsätzlichen Ansicht des Stethatos über die Grenzen der Laien in seiner Auseinandersetzung mit Gregorios zusammenhängt. Psellos versuchte durch die Kritik des Gregorios eventuell auch das gesamte mystische Ideal zu bezweifeln.

Nicht nur chronologisch sind Psellos, Gregorios und Stethatos verbunden, sondern auch konzeptionell, obwohl sie, wie schon angedeutet, nicht übereinstimmen. Stethatos argumentiert gegen den Buchstaben vor allem in seinen Briefen *An Gregorios*, wo er Nachdruck auf die Philosophisierung der Rhetorik (Sikelioten) legt. Dies versteht Stethatos unter Literalsinn.

Die Rhetorik ist allerdings auch eine studitische Tradition, und auch Stethatos selbst sucht die Hilfe der Rhetorik durch Gelehrte und verfügte über zumindest grundlegende rhetorische Kenntnisse. Es handelt sich um eine Hierarchisierung, wo die mystischen νοήματα vorausgehen und dann die Eloquenz folgt. Stethatos preist außerdem die rhetorische Geschicklichkeit Symeons. Dies ist ein Indiz dafür, dass er für eine mystische Rhetorik plädierte, ebenso wie für eine mystische Philosophie, als Gegengewicht zur rhetorischen Geschicklichkeit der Gelehrten. Stethatos verwendet im gleichen Rahmen auch den wichtigen Terminus ἔμφασις, der für die Hermeneutik und Rhetorik der Gelehrten des elften Jahrhunderts fundamental war. Bei ihm erscheint die Konzeption mit einer mystischen Färbung, wobei er auch die rhetorische und philosophische Methode der Gelehrten als unfähig zur ἔμφασις kritisiert.

Die Zuhörer der Vorlesungen des Psellos waren wahrscheinlich angehende oder schon ordinierte Kleriker, was teilweise die Reaktion des Stethatos erklärt. Es bestehen allerdings weitere Gründe: In der Schule des Studiosklosters wurde wahrscheinlich auch die Hermeneutik gelehrt. Die Schule erscheint in den ersten Jahrzehnten des elften Jahrhunderts mit profanem Charakter und galt als Ort der Erziehung für die Kinder des Adels, sogar angehende Kaiser. Stethatos bezieht sich in seinem Werk *Halleluja* auf

diese Schule. Vielleicht gab es eine Konkurrenz zwischen den Schulen des Studiosklosters und des Psellos. Gregorios war eventuell ein Schüler des Psellos und wurde erst später Mönch. Die Konkurrenz kann auch durch den Vergleich eines Passus aus der *Vita B* des Theodoros Studites und der Schrift *Über das Paradies* bewiesen werden, wo ähnliche allegorische Beschreibungen über das Paradies vorkommen, das in der *Vita B* explizit als eine Allegorese der Schule des Studiosklosters dargestellt wird. Anhand dieser Passus könnte man weiterhin vermuten, dass Stethatos die Interpretation nicht einfach nur den Mystikern erlaubte. Dies zeigt freilich seine Allegorese über das Verbot der Speise aus dem Baum der Erkenntnis, die von ihm als Verbot der Auslegung für die Gelehrten betrachtet wird. Es kann sein, dass er auch konkret die Lehre der Hermeneutik nur im Rahmen des Studiosklosters gestattete oder als überlegen betrachtete. Stethatos lehnte nämlich die Philosophie und die hermeneutische Wissenschaft nicht ab, sondern akzeptierte nur ihre Hierarchisierung im Rahmen des mystischen Lebens im Studioskloster. Die Transformation der Schule des Studiosklosters in ein Zentrum der Ausbildung für die jungen Leute aus der Aristokratie, wie dies durch Delouis nachgewiesen wurde, könnte es erlauben, die Konkurrenz auf den Konflikt um den Zugang zum Einflussbereich des Kaisers zurückzuführen.

Die Kontextualisierung der liturgischen Hermeneutik des Stethatos ergab wichtige Schlussfolgerungen. Die liturgische Auseinandersetzung mit Gregorios betrifft nicht nur die theoretische Neugier eines Gelehrten. Es handelt sich um eine bewusste Stellungnahme zur Architektur, durch die auf die Erhöhung der Laien abgezielt wurde. Der Anspruch auf die Annäherung (πλησιάζειν) des Gregorios zum Bema muss im breiteren Rahmen einer Auseinandersetzung um die Architektur betrachtet werden. Mathews spricht von einer „miniaturization“ der Architektur in der mittelbyzantinischen Zeit, die als Gegengewicht zum liturgischen Klerikalismus entstand und auch das Verbergen des Bemas erklärt. Dies hat auch zu einer Symbolisierung des liturgischen Ritus und seiner Auslegung geführt. Die Minderung des Abstandes vom Bema gilt als ein wesentliches Element der genannten Veränderungen, die auch mit der Vervielfachung der kleinen privaten Kirchen zusammenhängen. Als Hintergrund der Entwicklung wird auch der Versuch der Magnaten zur Kontrolle des kirchlichen Vermögens angeführt, wobei die χαριστικάριοι eine fundamentale Rolle spielten. Die private Liturgie in kleinen Kirchen war ihr grundlegendes Instrument, durch das sie auf den Ersatz der καθολικὴ ἐκκλησία abzielten, die der Zuständigkeit des Bischofes unterstand. Die Forderungen des Gregorios nach einer kleinen Kirche, wo die Laien in der Nähe des Bemas oder darin stehen, werden als Widerhall dieser liturgischen, architektonischen und wirtschaftlichen Entwicklungen betrachtet. Es handelt sich nicht um eine οἰκονομία, worum Gregorios bittet, sondern um eine bewusste revolutionäre Handlung zur Hervorhebung der Laien.

Ich kann daher einen Versuch zur Förderung von Kirchen ohne Ambo und Templon vermuten. In diesem Rahmen wurden die Bemerkungen von Darrouzès als besonders wichtig ausgewertet. Er brachte die Ansprüche des Gregorios mit der zweiten Redaktion der Trilogie zusammen, vor allem mit der neuen Edition der Schrift *Über die Hierarchie*, wo die Laien, zusammen mit den Mönchen, anstelle der Mönche in der kirchlichen

Hierarchie auftreten. Es handelt sich wohl um einen Kompromiss des Stethatos oder um seine Reaktion auf die Ansprüche der Gelehrten, je nachdem, welche Schrift, nämlich die Korrespondenz oder die zweite Redaktion der *Über die Hierarchie*, zuerst verfasst wurde. Die Auseinandersetzung zwischen Gregorios und Stethatos wird von Darrouzès im allgemeineren Rahmen des Konfliktes zwischen gelehrten Laien und Mystikern betrachtet.

Das Argument über das Verbot der Annäherung und der Schau gründet sich nicht nur auf das kanonische Prinzip der Ordnung in der kirchlichen Hierarchie. Die Konzeption von der Schau der Liturgie und die Aufstellung der Laien im Naos, ebenso wie die Architektur, die damit zusammenhängt, verbinden sich mit der verbotenen φυσική θεωρία. Stethatos verteidigt somit eine mystische Hierarchie, wo jeder Rang der Gläubigen dem euagrianischen Triptychon πρακτική φιλοσοφία, φυσική θεωρία und μυστική θεολογία entspricht. Auf der ersten Stufe stehen die Laien, auf der zweiten die Mönche mit den niedrigeren Klerikern und auf der dritten die höheren Kleriker. Stethatos bietet dabei eine innovative Mischung aus der euagrianischen dreistufigen Konzeption und der Konzeption der Hierarchie des Pseudo-Areopagites. Es handelt sich um eine Verbindung der Methode der Mystiker, die durch die Aufstellung im Naos versinnbildlicht wird, mit der himmlischen Hierarchie. Dies wird freilich im Brief *An Gregorios IV* indirekt impliziert. Die Architektur und die Interpretation der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ dienen vor allem dieser mystischen Hierarchie. Jeder Rang der kirchlichen Hierarchie ist nur Symbol der entsprechenden mystischen Stufe und Stethatos akzeptiert deshalb auch Laien zur φυσική θεωρία: Wichtig ist dabei der Gang durch die Stufen des mystischen Weges, nämlich die πρακτική φιλοσοφία vor der φυσική θεωρία. Die kirchliche Hierarchie (Laie-Mönch-Kleriker) fungiert nur als erste symbolische Orientierung. Die Symbolisierung der Mönche spielt dabei eine fundamentale Rolle, denn die Definition und die Bedingungen der zweiten Stufe war der Streitpunkt der Auseinandersetzung. Vor allem fokussiert Stethatos auf die verbotene φυσική θεωρία, die durch die Gelehrten bezweifelt wurde. Er hat vor, die philosophische Methode einzugrenzen, welche die Askese verachtete und somit den mystischen Weg bezweifelte, und den Anspruch der Gelehrten auf die Schau des Seins zu kritisieren und dies nur den Mystikern zuzuschreiben. Ich schließe daraus, dass die Gelehrten durch die neue Architektur und die Liturgieauslegung, in der eine neue Aufstellung für die Laien vorgesehen war, auf die Änderung der mystischen Hierarchie des Stethatos abzielten. Die Bezweiflung der mystischen Hierarchie durch die Gelehrten führte auch zur Bezweiflung der himmlischen Hierarchie und somit zur Erschütterung der etablierten hierarchischen Weltordnung der Mystiker.

Als zentrales Kriterium der Autorität im elften Jahrhundert gilt die Hermeneutik und nicht so sehr die Qualifizierung in der Kanonistik, wie dies Krausmüller meint. Die hermeneutische Auffassung enthält viele unterschiedliche Elemente wie die Architektur, die sie konstituieren. Grundlegend ist auch das Thema der Aufstellung der Laien beim Kult, was die Schau der Liturgie betrifft. Die Kanonistik muss als ein sekundäres Mittel zum Ausdruck und zur Symbolik bei der Auseinandersetzung des Stethatos betrachtet

werden. Als seine Gegner müssen vor allem die Gelehrten und ihr Anspruch auf Erhöhung in der kirchlichen Hierarchie und viel weniger die kirchlichen Amtsträger und der Patriarch selbst angenommen werden. Stethatos hat das mystische Argument zugunsten seiner Anpassung an die neue Tendenz nicht geopfert. Auch die Annahme eines Misserfolges des Stethatos bei seinem Versuch zur Sicherstellung der Unterstützung durch die kirchlichen Behörden kann kaum zutreffen. Man muss dabei vor allem die Rolle des Niketas χαρτοφύλαξ als Synkellos bei seiner Korrespondenz mit Stethatos berücksichtigen.

Hinter der Auseinandersetzung um die Erweiterung der Interpretation der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“ auf das alltägliche Leben muss man den Anspruch der gelehrten Laien auf die Blockade der niptischen Theologie der Bewachung der Sinne außerhalb der liturgischen Zeit in der Kirche annehmen. Es handelt sich um den wesentlichen Raum ihrer intellektuellen Tätigkeit, ihrer Untersuchungen. Umgekehrt bemühten sich die Mystiker durch diese Interpretation um die Expansion des Einflusses ihrer Konzeptionen auf der Gesellschaft.

Die liturgische Auseinandersetzung mit Gregorios muss außerdem im Rahmen des Denkens des Psellos betrachtet und in den Konflikt zwischen Mystikern und Gelehrten eingebettet werden. Die Konzeption des Psellos über die Auslegung und die Philosophie als Mysterium und Adyton, in das er nur als Philosoph und Hierophant eintreten darf, wodurch er die Mysterien offenbart, ist fundamental. Die Schau der Eucharistie, die Gregorios verlangt, verbindet sich mit der Auffassung des Psellos über den Hierophanten und die Philosophie als Adyton. Nur der Philosoph könne auslegen und somit Zugang zum Heiligtum und zur Schau haben, oder sei zumindest gleichwertig mit dem Klerus. Vielleicht ist die Auseinandersetzung in den liturgischen Abhandlungen des Stethatos auch ein Widerhall der liturgischen Interpretationen des Psellos und seiner Kritik daran. Für Psellos ist bei der Auslegung nicht so sehr die Auffassung des Mysteriums wichtig, sondern vor allem auch das Unsichtbare, das Hochheben des Vorhanges, der Eintritt ins Adyton und die Schau von dort auf das Mysterium. Der Anspruch des Gregorios auf Annäherung, Eintritt ins Bema und Schau der Liturgie muss in diesem Gedankengut des Psellos betrachtet werden, wo auf die Ausschließlichkeit der gelehrten Laien zur Schau der „Mysterien“ durch die philosophische Methode abgezielt wird. Die Ausschließlichkeit der Interpretation des Psellos ist Teil eines breiteren Programmes, in dem der Ersatz des mystischen Priestertums im mystischen Bema der herrschenden Ideologie der Mystik durch ein philosophisches Priestertum als Ziel erscheint. Stethatos beruft sich auf das kanonische Argument, um die Symbolik der Mystiker gegen die Symbolik der Gelehrten hervorzuheben. Psellos benutzte wahrscheinlich eine aktuelle herrschende Ideologie zugunsten seiner Vorhaben. Dies ist auch beim Thema des kirchlichen Vermögens ersichtlich, wo er selbst wahrscheinlich als größter χαριστικάριος die Kirche, vor allem das Mönchtum, kontrollieren wollte. Die Architektur der *privaten* Kirche, auf die sich Gregorios beruft, muss auch in dieser Problematik betrachtet werden. Stethatos argumentiert gegen die liturgische Interpretation des Gregorios teilweise vor dem Hintergrund dieses Konfliktes, wie aus der Tatsache geschlossen werden



kann, dass er aus dem diesbezüglichen *Synodaldekret* des Patriarchen Alexios Studites schöpft.

Es ist anhand der angeführten Elemente deutlich, dass Stethatos in seiner Korrespondenz mit Gregorios nicht nur gegen ihn argumentiert. Zum ersten Mal in der Geschichte der liturgischen Interpretation trifft man auf so viele und so unterschiedliche Elemente zur Fundierung einer hermeneutischen Theorie, die auf die Konzeption der θεωρία zurückgeführt wird: Kanonistik, Architektur und niptische Theologie. Jedes Element untermauert die bestimmte Auslegung der liturgischen Phrase „τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν“, wodurch auf die Begrenzung der Ansprüche der gelehrten Laien abgezielt wird. Dies wird durch die Komplexität der Grundlagen der Argumente der Gelehrten erklärt, denn sie bezweifeln genau diejenigen angeführten unterschiedlichen Elemente, die Stethatos verteidigt. Es handelt sich um die Prinzipien, auf der die damalige herrschende Ideologie beruhte. Sie plädierten für eine neue Hermeneutik, die nicht nur die Texte und ihre Auslegung vorsah, sondern auch für eine allgemeine Änderung der Institutionen, des architektonischen Stils, der Interpretation liturgischer Riten usw. Auch die wirtschaftliche Macht spielt eine fundamentale Rolle zur Unterstützung der Bewegung. Die gesamte Konzeption stützt sich auf die Symbolik der angeführten Elemente, die in Byzanz herrschten. Sie untermauern oder bezweifeln außerdem letztlich die mystische Hierarchie, eine Konzeption, die auf das fundamentale Thema der Auseinandersetzung zwischen Gelehrten und Mystikern, die Beschauung des Seins, ihre Methode und Bedingungen zurückgeführt wird.

Psellos erscheint als Hauptperson bei dieser Argumentation auf Seiten der Gelehrten, was vor allem in der Korrespondenz mit Gregorios, aber auch in den anderen Werken des Stethatos widerspiegelt wird.

# Literaturverzeichnis

## Quellen

Niketas Stethatos

### Zenturien

1. *Zenturie: Νικήτα μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τῆς εὐαγεστάτης μονῆς τῶν Στουδίων τοῦ Στηθάτου, μαθητοῦ Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, πρακτικῶν κεφαλαίων ἑκατοντάς πρώτη, PG 120, 851–900.*
2. *Zenturie: Τοῦ αὐτοῦ δευτέρα φυσικῶν κεφαλαίων ἑκατοντάς περὶ τῆς τοῦ νοῦς καθάρσεως, PG 120, 899–952.*
3. *Zenturie: Τοῦ αὐτοῦ, τρίτη γνωστικῶν κεφαλαίων ἑκατοντάς, περὶ ἀγάπης καὶ τελειώσεως βίου, PG 120, 953–1010.*

### Abhandlungen

- Auf das Buch der göttlichen Hymnen (Kambylis): Νικήτα μονάζοντος καὶ πρεσβυτέρου μονῆς τῶν Στουδίου τοῦ Στηθάτου εἰς τὴν βίβλον τῶν θείων ὕμνων τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν, Kambylis, Hymnen, S. 13–24.*
- Auf den Gürtel der Studiten (Darrouzès): Νικήτα μονάζοντος τοῦ Στηθάτου εἰς τὴν ζώνην τῶν στουδιτῶν διακόνων, Darrouzès, Nicéas Stéthatos, S. 486–494.*
- Auf die Begrüßung durch die Hände (Darrouzès): Εἰς τὸν διὰ τῶν χειρῶν ἀσπασμόν, Darrouzès, Nicéas Stéthatos, S. 494–499.*
- Erotapokriseis (Hausherr): Νικήτα μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου μονῆς τοῦ στουδίου τοῦ Στηθάτου λόγος κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν, Hausherr, Horn, Vie, S. XXXIV–XXXV.*
- Gegen die Ankläger der Heiligen (Paschalides): Νικήτα μονάζοντος καὶ πρεσβυτέρου μονῆς τῶν Στουδίου τοῦ Στηθάτου κατὰ ἀγιοκατηγόρων, Paschalides, Ανέκδοτος λόγος, S. 515–518.*
- Gegen die Juden (Darrouzès): Λόγος κατὰ Ἰουδαίων καὶ ἔλεγχος ἐκ προοιμίων τῆς ἀπειθείας καὶ ἀπιστίας αὐτῶν, Darrouzès, Nicéas Stéthatos, S. 412–443.*
- Glaubensbekenntnis (Darrouzès): Νικήτα μοναχοῦ τοῦ Στηθάτου, πρεσβυτέρου καὶ ἡγουμένου μονῆς τῶν Στουδίου προέκθεσις ὁμολογίας καὶ πίστεως, Darrouzès, Nicéas Stéthatos, S. 444–463.*
- Halleluja (Darrouzès): Περὶ τοῦ «ἀλλ’ ἔνευεν ἀλληλοῦϊα» τῶν ἀναβαθμῶν, Darrouzès, Nicéas Stéthatos, S. 500–507.*
- Neuer Himmel (Darrouzès): Τίς ὁ καινὸς οὐρανός, Darrouzès, Nicéas Stéthatos, S. 508–515.*

*Über das Paradies* (Darrouzès): *Θεωρία εἰς τὸν παράδεισον*, Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 154–227.

*Über die Grenzen des Lebens* (Darrouzès): *Πρὸς Μανουήλ τινα, περὶ ὄρων ζωῆς*, Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 366–411.

*Über die Hierarchie* (Darrouzès): *Θεωρία καὶ σύνοδος ἱερὰ Νικήτα μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ καὶ Στηθάτου, εἰς τὴν οὐράνιαν ἱεραρχίαν καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ὡσαύτως ἱεραρχίαν*, Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 300–365.

*Über die Seele* (Darrouzès): *Νικήτα εὐτελοῦς μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου μονῆς τῶν Στουδίου τοῦ καὶ Στηθάτου λόγος περὶ ψυχῆς*, Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 64–153.

#### Antirrhethische Schriften

1. *antirrhethische Rede*: *Νικήτα εὐτελοῦς μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου μονῆς τῶν Στουδίων, τοῦ Στηθάτου· λόγος στηλιτευτικὸς πρῶτος κατὰ τῆς βλασφημίου τῶν Ἀρμενίων αἰρέσεως*, M. Raphava, D. Shlenov (Hrsg.), „Первое обличительное слово против армян“, *Bogoslovskij Vestnik* 7 (2008), S. 39–104.

2. *antirrhethische Rede*: *Τοῦ αὐτοῦ κατὰ τῆς βλασφημίου τῶν Ἀρμενίων αἰρέσεως στηλιτευτικὸς λόγος δεύτερος*, M. Raphava, D. Shlenov (Hrsg.), „Второе и третье обличительные слова против армян“, *Bogoslovskij Vestnik* 9 (2010), S. 66–93.

3. *antirrhethische Rede*, *Τοῦ αὐτοῦ στηλιτευτικὸς τρίτος τῆς δόξης τῶν Ἀρμενίων περὶ τοῦ τρισαγίου*, M. Raphava, D. Shlenov (Hrsg.), „Второе и третье обличительные слова против армян“, *Bogoslovskij Vestnik* 9 (2010), S. 94–100.

*Antidialog* (Michel): *Νικήτα μονάζοντος καὶ πρεσβυτέρου μονῆς τῶν Στουδίου τοῦ Στηθάτου Ῥωμαίοις περὶ ἀζύμων καὶ σαββάτων νηστείας καὶ γάμου τῶν ἱερέων*, Michel, *Humbert und Kerullarios*, Bd. 2, S. 322–342.

*Synthesis* (Michel): *Ἐτέρα σύνθεσις κατὰ Λατίνων, ἐν οἷς βλασφημοῦσι εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγοντες ἐκ τοῦ υἱοῦ τοῦτο ἐκπορεύεσθαι. τοῦ Στηθάτου*, Michel, *Humbert und Kerullarios*, Bd. 2, S. 371–409.

#### Briefe

##### An Anonymi

*An den engen Freund* (Darrouzès): *Τῷ φίλῳ πλησίον*, Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 58–62.

##### An Athanasios

*An Athanasios I* (Darrouzès): *Ἀθανασίῳ ἡγουμένῳ τῆς μονῆς τοῦ Παναγίου περὶ κανόνων*, Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 464–471.

*An Athanasios II* (Darrouzès): *Νικήτας Ἀθανασίῳ, περὶ κανόνων οἰκονομίας*. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 476–485.

##### An Basileios

*An Basileios*: *To the Monk Basil from the Monk Nicetas*, Raphava, *Translations*, S. 267–282.

An Eusebios

*Über die Leiter der Tugenden*: Kasradzé-Girod, *Traduction*, Bd. 2, S. 1–7 [= Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 278–283].

An Gregorios

*An Gregorios I* (Darrouzès): *Τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολαὶ πρὸς Γρηγόριον σοφιστὴν ἀντιρρητικά*. I. Brief, Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 246–260.

*An Gregorios II* (Darrouzès): *Τῷ αὐτῷ*. II. Brief, ebd., S. 260–272.

*An Gregorios III* (Darrouzès): *Τῷ αὐτῷ*. III. Brief, ebd., S. 272–280.

*An Gregorios IV* (Darrouzès): *Τῷ αὐτῷ*. IV. Brief, ebd., S. 280–291.

An Niketas Diakonos

*An Niketas Diakonos* (Darrouzès): *Νικήτα τῷ θεοφιλεστάτῳ διακόνῳ τῆς τοῦ Θεοῦ μεγάλης Ἐκκλησίας καὶ οἰκουμενικῷ διδασκάλῳ Νικήτας εὐτελὴς μοναχὸς καὶ πρεσβύτερος ὁ καὶ Στηθαῖος, περὶ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν οὐρανίαν ἱεραρχίαν καὶ εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς ὡσαύτως ἱεραρχίαν*, ebd., S. 292–294.

An Niketas Synkellos

*An Niketas Synkellos I* (Darrouzès): *Νικήτα συγκέλλῳ καὶ χαρτοφύλακι τῆς Κορωνίδος Νικήτας εὐτελὴς μοναχὸς καὶ πρεσβύτερος μονῆς τῶν Στουδίου ὁ καὶ Στηθαῖος*, ebd., S. 56–58.

*An Niketas Synkellos II* (Darrouzès): *Νικήτα χαρτοφύλακι καὶ συγκέλλῳ τῆς Κορωνίδος Νικήτας εὐτελὴς μοναχὸς καὶ πρεσβύτερος μονῆς τῶν Στουδίου ὁ καὶ Στηθαῖος*, ebd., S. 228–229.

*An Niketas Synkellos III* (Darrouzès): *Νικήτα χαρτοφυλάκι καὶ συγκέλλῳ τῆς Κορωνίδος Νικήτας μονάζων καὶ πρεσβύτερος μονῆς τῶν Στουδίου ὁ καὶ Στηθαῖος* (in marg. *Ἀντίγραφος*), ebd., S. 234–245.

An Philotheos

*Ἐκ τῶν ἐπιστολῶν Νικήτα μοναχοῦ τοῦ Στηθαίου· πρὸς Φιλόθεον μοναχὸν καὶ ἡγούμενον· διὰ ποῖα ἐγκλήματα ὁ ἱερεὺς ἀφορίζεται μόνον, καὶ διὰ ποῖα καθαίρεται καὶ τῆς λειτουργίας παύεται*, B. Markesinis (Hrsg.), „Un extrait d’une lettre de Nicétas Stéthatos à Philothée l’Higoumène“, K. Demoen, J. Vereecken (Hrsg.), *La spiritualité de l’univers byzantin dans le verbe et l’image, hommages offerts à Edmond Voordeckers à l’occasion de son éméritat* [Instrumenta patristica, 30], Turnhout 1997, S. 173–192.

Dichtung

*In sanctum Nicolaum*, G. Schirò, A. Komines (Hrsg.), *Analecta Hymnica Greaca*, Bd. 4, *Canones Decembris*, Roma 1976, S. 179–189.

### Hagiographie

*Vita Symeonis* (Hausherr): *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου, πρεσβυτέρου καὶ ἡγουμένου μονῆς τοῦ ἁγίου Μάμαντος τῆς Ξηροκέρκου*, Hausherr, Horn, *Vie*.

*Vita Symeonis* (Kutsas): S. Kutsas (Hrsg.), *Νικήτα τοῦ Στηθάτου: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου*, Nea Smyrne 1994 (Nachdruck: 1996).

### Scholien

*Scholien zu den Hymnen*: Kambylis, *Hymnen*, S. 463–476.

### Typikon

*Hypotyposis*: *Υποτύπωσις εὐσύνοπτος τοῦ ἡμερονυκτίου τῆς ἀκολουθίας τῶν ὥρων γινόμενη παρὰ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικήτα τοῦ Στηθάτου μονῆς τῶν Στουδίου*, in: Parpulov, *Psalters*, S. 277–301. <https://archive.org/details/ByzPsalters>

### Dubia

„Περὶ τοῦ Πουργατορίου“: P. A. Palmieri (Hrsg.), „La lettera del filosofo bizantino teoriano e un testo polemico inedito di Niceta Pectoratus“, *Bessarione* 9 (1912), S. 12–14.

Zusatz in der Schrift *Über das Paradies* (Chrestu): *Προσθήκη εἰς περὶ παραδείσου*, Chrestu, *Μυστικά συγγράμματα*, S. 157–158.

### Übersetzungen

Arsen von Iqaltoeli, *Dogmatikon*: Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*.

Greenfield R. P. H. (Übers.), *Niketas Stethatos: The Life of Saint Symeon the New Theologian* [Dumbarton Oaks Medieval Library, 20], Cambridge-Massachusetts-London 2013.

Hohmann G., Süssner D. (Übers.), *Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit*, Bd. 4, Würzburg 2004, S. 5–133.

Kalompatsos N. (Übers.), Plexidas J. (Einführung, Kommentar), *Νικήτας Στηθάτος, Μελέτιος Μοναχός, Περί ψυχῆς* [Βυζαντινοί συγγραφείς, 10], Athen 2006.

Palmer G. E. H., Sherrard Ph., Ware K. (Übers.), *Philokalia: The Complete Text, compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth*, Bd. 4, London 1995 (Nachdruck 1998).

### Andere Quellen

#### Anna Komnene

Alexias: *Ἀννης τῆς Κομνηνῆς, Ἀλεξιάς*, D. Reinsch, A. Kambylis (Hrsg.), *Annae Comnenae Alexias* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis, 40. 1–2], Bd. 1–2, Berlin-New York 2001.

## Agrapha

*Agraphon*: A. Resch (Hrsg.), *Agrapha aussercanonische Schriftenfragmente* [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Neue Folge 15. 3–4], Leipzig 1906<sup>2</sup>.

## Alexios Philosophos

*An Stethatos*: Ἀλέξιος μοναχὸς καὶ διάκονος ὁ φιλόσοφος Νικήτα μονάζοντι τῷ Στηθάτῳ, Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 360–363.

*Epigramm III*: Ἀλεξίου φιλοσόφου καὶ γεγονότος μεγάλου διδασκάλου, Kambylis, *Hymnen*, S. 26.

*Zweizeiler*: Στίχοι τοῦ αὐτοῦ, Darrouzès, *Nicéas Stéthatos*, S. 364–365.

## Alexios Studites

*Synodaldekret*: Ὑπόμνημα τοῦ ἁγιωτάτου Πατριάρχου Ἀλεξίου, περὶ διαφορῶν ἐκκλησιαστικῶν ὑποθέσεων [...], Ralles-Potles, Bd. 5, S. 25–32.

*Typikon*: A. Pentkovskij (Hrsg.), *Tipikon patriarha Aleskija Studita v Bizantii i na Rusi*, Moskau 2001.

## Andreas von Kaisareia

*Commentarii in Apocalypsin*: J. Schmidt (Hrsg.), *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes* [Münchener theologische Studien, 1], Bd. 1. 1, Text, München 1955.

## Anonyma

*Anonymos Heiberg*: „Εὐσύννοπτον σύνταγμα εἰς τὰς τέσσαρας ἐπιστήμας“, J. L. Heiberg (Hrsg.), *Anonymi logica et quadrivium cum scholiis antiquis* [Det kgl. Danske Videnskabernes Selskab., Historisk-filologiske Meddeleser, 15. 1], Kopenhagen 1929.

*Theoretikon paradeission*: M. H. Thomson (Hrsg.), *The symbolic garden: reflections drawn from a garden of virtues; a XIIth century Greek manuscript*, North York, Ontario 1989. [Erste Edition, dies., *Le jardin symbolique*, Paris 1960.]

*Vita S. Nicephori*: H. Delehay (Hrsg.), „Vita sancti Nicephori episcopi Milesii saeculo X“, *AnBoll* 14 (1895), S. 123–166. [= T. Wiegand, „Der Latmos“, *Milet* 3.1 (1913), S. 157–171.]

*Vita S. Nicolai Studitae*: Βίος τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Νικολάου, ἡγουμένου τῆς εὐαγγελιστικῆς μονῆς τῶν Στουδίου, PG 105, 863–925.

*Vita S. Theodori Studitae C*: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου ἡγουμένου τῶν Στουδίου, B. Latyšev (Hrsg.), „Vita S. Theodori Studitae in codice Mosquensi musei Rumianzoviani n° 250“, *VV* 21. 1–2 (1914), S. 258–304.

*Vita S. Theodori Studitae D*: T. Matantseva (Hrsg.), „Un fragment d’une nouvelle Vie de Saint Théodore Stoudite, Vie D (BHG 1755f)“, *BF* 23 (1996), S. 151–163.

Aristoteles

*De anima*: *Περὶ ψυχῆς*, W. D. Ross (Hrsg.), *Aristotle. De anima*, Oxford 1961 (Nachdruck 1967).

*De caelo*: *Περὶ οὐρανοῦ*, P. Moraux (Hrsg.), *Aristote, Du ciel* [Collection des universités de France], Paris 1965.

*Physica*: *Φυσικῆς ἀκροάσεως Α'–Θ'*, W. D. Ross (Hrsg.), *Aristotelis physica*, Oxford, 1966<sup>2</sup> (Nachdruck: Oxford 1982).

Athanasios, Abt von Panagiu

*Antirrhetischer Brief* (Darrouzès): *Ἀντιρρητική εἰς αὐτό [περὶ κανόνων]*, Darrouzès, *Nicétas Stéthatos*, S. 472–476.

Athanasios von Alexandria

*Epistula ad Marcellinum*: *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου Ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας πρὸς Μαρκελλῖνον εἰς τὴν ἐρμηνείαν τῶν Ψαλμῶν*, PG 27, 12–45.

Augustinus von Hippo

*De dono perseverantiae*: *De dono perseverantiae, liber ad Prosperum et Hilarium secundus*, PL 45, 993–1034.

*De dominica*: *De dominica Sanctae Paschae*, G. Morin (Hrsg.), *Sancti Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti, ex codice Guelferbytano 4096*, Zürich 1918, S. 25–28.

*De sacramentis*: *Sermo beati Augustini episcopi de sacramentis habitus die sancto paschae*, S. Poque (Hrsg.), *Augustin d'Hippone, Sermons pour la Pâque* [Sources Chrétiennes, 116], Paris 1966.

Basileios minimus

*Epistula nuncupatoria*, Th. S. Schmidt (Hrsg.), *Basilii Minimi in Gregorii Nazianzeni orationem XXXVIII commentarii*, Turnhout 2001.

Basileios πρωτασηκρήτις

*Epigramme*: *Ἐπιγράμματα*, V–VIII, Kambylis, *Hymnen*, S. 27–30.

Basileios von Ankyra

*De vera virginitatis integritate*: *Περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας, πρὸς Λητόϊον ἐπίσκοπον Μελιτηνῆς*, PG 30, 669–810.

Basileios von Kaisareia

*Homiliae in Hexaemeron*: *Βασιλείου Ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας, ὁμιλῖαι θ' εἰς τὴν ἑξαήμερον*, S. Giet (Hrsg.), *Basile de Césarée, Homélies sur l'Hexaéméron* [Sources Chrétiennes, 26], Paris 1949.

*Homilia in Gordium martyrem*: *Εἰς Γόρδιον τὸν μάρτυρα*, PG 31, 489–508.

## Bibel

Altes Testament: A. Rahlfs, R. Hanhart (Hrsg.), *Septuaginta*, Stuttgart 2006<sup>2</sup>.

Neues Testament: B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos u. a. (Hrsg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2012<sup>28</sup>.

## Catena

Cramer J. A. (Hrsg.), *Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum*, Bd. 1–8, Oxford 1838–1844 (Nachdruck: Hildesheim 1967).

*Expositio Cantici Canticorum: Ἑρμηνεία κατὰ παράφρασιν τοῦ Ἀσματος τῶν Ἀσμάτων*, PG 122, 538–686.

Übersetzung: W. R. S. Lamb (Hrsg. u. Übers.), *Catena: The Catena in Marcum, A Byzantine Anthology of Early Commentary on Mark* [Text and Editions for New Testament Study, 6], Leiden-Boston 2012.

## Christophoros Mytilenaios

*Gedichte*: E. Kurtz (Hrsg.), *Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios*, Leipzig 1903.

## Constitutiones Apostolicae

*Constitutiones Apostolicae: Διαταγαὶ τῶν ἁγίων Ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος*, M. Metzger (Hrsg.), *Les Constitutions Apostoliques* [Sources Chrétiennes, 320, 329, 336], Paris 1985, 1986, 1987.

## Dionysios Allikarnaseus

*De Demosthene: Περὶ τῆς Δημοσθένους λέξεως*, H. Usener, L. Radermacher (Hrsg.), *Dionysii Halicarnasei, Opuscula*, [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Bd. 5, Leipzig 1899, 127–252.

## Elias Ekdikos

*Anthologion: Ἀνθολόγιον γνωμικὸν φιλοσόφων σπουδαίων σπουδαστῶν καὶ πονητῶν Ἠλία ἐλαχίστου πρεσβυτέρου καὶ ἐκδίκου*, PG 127, 1129–1176.

## Etymologica

*Etymologicum Gudianum*: E. A. von Stefani (Hrsg.), *Etymologicum Gudianum quod vocatur*, Bd. 1–2, Lipsiae 1909, 1920 (Nachdruck: Amsterdam 1965).

## Eusebios von Kaisareia

*Commentarius in Isaiam*: J. Ziegler (Hrsg.), *Eusebius Werke* [Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 57], Bd. 9: *Der Jesajakommentar*, Berlin 1975.

*Historia Ecclesiastica*: E. Schwartz (Hrsg.), *Eusebius Kirchengeschichte*, Leipzig 1914<sup>2</sup>.



Georgios Bardanes

*Περὶ τοῦ πρὸς καθατηρίου*, in: M. Roncaglia (Hrsg.), *Georges Bardanes, Metropolit de Corfou et Barthelemy de l'ordre Franciscain* [Studi e testi Francescani, 4], Rome 1953, S. 56–70.

Germanos I. von Konstantinopel

*Historia ecclesiastica*: P. Meyendorff (N. Borgia, Hrsg.), *St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy (Translation, Introduction and Commentary)*, Crestwood-New York 1984.

*Über die Grenzen des Lebens: Τοῦ ἁγιωτάτου καὶ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Γερμανοῦ πρὸς Μαρίνον ὑπατον καὶ ἀντιγραφέα περὶ ὅρων ζωῆς*, C. Garton, L. G. Westerink (Hrsg.), *On Predestined Terms of Life* [Arethusa Monographs, 7], Buffalo 1979.

Gregorios Monachos

*Vita Lazari: Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἄσκησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ θαυματουργοῦ Λαζάρου τοῦ ἐν τῷ Γαλησίῳ*, H. Delehaye (Hrsg.), *Acta Sanctorum Novembris III*, Brussels 1910, S. 508–588.

Übersetzung: R. P. H. Greenfield (Übers.), *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-Century Pillar Saint* [Byzantine Saint's Lives in Translation, 3], Washington 2000.

Gregorios Nazianzenos

*In laudem S. Basilii: Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον, ἐπίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας, ἐπιτάφιος*, PG 36, 493–606.

*In sancta lumina: Λόγος ΙΖ΄: Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα*, PG 36, 336–360.

*In sanctum baptisma: Λόγος Μ΄: Εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*, PG 36, 360–428.

*In sanctum Pascha: Λόγος ΜΕ΄: Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα*, PG 36, 624–664.

*In Theophania: Λόγος ΑΗ΄: Εἰς τὰ Θεοφάνια, εἶπουν Γενέθλια τοῦ Σωτῆρος*, PG 36, 312–334.

Gregorios Palamas

*Εἰς τὴν σεπτὴν μεταμόρφωσιν: Εἰς τὴν σεπτὴν μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἐν ᾗ παράστασις, ὅτι τὸ κατ' αὐτὴν φῶς ἄκτιστόν ἐστι*, P. K. Chrestu (Hrsg.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα* [Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, 76], Bd. 10, Thessalonike 1985, S. 352–379.

Gregorios von Nyssa

*De hominis opificio: Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 125–256.

*In inscriptiones Psalmorum: Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν ψαλμῶν*, J. Reynard (Hrsg.), *Sur les titres des Psaumes* [Sources Chrétiennes, 466], Paris 2002.

*Commentarius in Canticum Canticorum: Ἐξήγησις τοῦ Ἀσματος τῶν Ἀσμάτων*, H. Langerbeck (Hrsg.), *Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum* [*Gregorii Nysseni opera*, Bd. VI], Leiden 1960.

*Contra Eunomium: Κατὰ Εὐνομίου*, W. Jaeger (Hrsg.), *Contra Eunomium Libri* [*Gregorii Nysseni opera*, Bd. I–II], Leiden 1960.

#### Hermogenes

*De inventione: Ἑρμογένους τέχνης ῥητορικῆς, περὶ εὐρέσεως*, H. Rabe (Hrsg.), *Hermogenis opera* [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 6], Leipzig 1913 (Nachdruck: Stuttgart 1985), S. 93–212.

*De ideis: Ἑρμογένους τέχνης ῥητορικῆς, περὶ ἰδεῶν λόγου*, H. Rabe (Hrsg.), *Hermogenis opera* [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 6], Leipzig, 1913 (Nachdruck: Stuttgart 1985), S. 213–413.

#### Hippokrates

*De hebdomatibus: Περὶ ἑβδομάδων*, W. H. Roscher (Hrsg.), *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl, in ihrer vierfachen Überlieferung* [Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 6. 3–4], Paderborn 1913.

#### Humbert von Silva Candida

*Adversus Nicetae: Responsio sive contradictio adversus Nicetae Pectorati libellum*, C. Will (Hrsg.), *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant*, Lipsiae-Marpurgi 1861, S. 136–150.

#### Iakobos Diakonos

*Vita St. Pelagiae: Μετάνοια τῆς ὁσίας Πελαγίας*, H. Usener (Hrsg.), *Legenden der Pelagia, Festschrift für die XXXIV Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner zu Trier*, Bonn 1870, S. 1–16.

#### Ioannes Chrysostomos

*De Lazaro homilia 4: Εἰς τὸν πλούσιον καὶ τὸν Λάζαρον λόγος τέταρτος καὶ ὅτι τὸ συνειδὸς εἶωθεν ἡμᾶς ἀναμνησκεῖν παλαιὰ ἁμαρτήματα, καὶ εἰς τὸν Ἰωσήφ*, PG 48, 1005–1016.

*De mutatione nominum 4: Κατὰ τῶν ἀπολειφθέντων, παραίνεσις πρὸς τοὺς παρόντας* [...], PG 51, 143–156.

*In Genesim homilia 8*: PG 53, 69–76.

*In Genesim homilia 22*: PG 53, 185–196.

*In Genesim homilia 37*: PG 53, 341–350.

*In epistulam I ad Corinthios homilia 7*: PG 61, 53–68.

*In epistulam II ad Corinthios homilia 18*: PG 61, 523–530.

*In Joannem homilia 15*: PG 59, 97–102.

*In Joannem homilia 64*: PG 59, 353–366.

*In principium Actorum homilia 1*, *Πρὸς τοὺς ἐγκαταλείψαντας τὴν σύναξιν τῆς Ἐκκλησίας* [...], PG 51, 66–76.

Ioannes Damaskenos

*Dialectica*: B. Kotter (Hrsg.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos* [Patristische Texte und Studien, 7], Bd. 1, *Institutio elementaris, Capita philosophica (Dialectica)*, Als Anhang *Die philosophischen Stücke aus Cod. Oxon. Bodl. Auc. T. I. 6*, Berlin 1969, S. 47–146.

*Expositio fidei*: Τοῦ ὁσίου ἀββᾶ Ἰωάννου πρεσβυτέρου Λαμασκηνοῦ ἔκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, B. Kotter (Hrsg.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos* [Patristische Texte und Studien, 12], Bd. 2, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, Berlin-New York 1973.

*Fragmenta philosophica (e cod. Oxon. Bodl. Auc. T. I. 6)*: Φιλόσοφα, B. Kotter (Hrsg.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos* [Patristische Texte und Studien, 7], Bd. 1, *Institutio elementaris, Capita philosophica (Dialectica)*, Als Anhang *Die philosophischen Stücke aus Cod. Oxon. Bodl. Auc. T. I. 6*, Berlin 1969, S. 147–173.

*Sacra parallela*: Τὰ ἱερὰ παράλληλα, PG 95, A–H, 1070–1588; Θ–Ω, PG 96, 9–441.

*Vita Barlaam et Joasaph*: Ἱστορία ψυχωφελῆς ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν Αἰθιοπῶν χώρας [...] διὰ Ἰωάννου μοναχοῦ μονῆς τοῦ ἁγίου Σάβα, R. Volk (Hrsg.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos* [Patristische Texte und Studien, 60], Bd. 6. 2, *Historia animae utilis de Barlaam et Joasaph (spuria), Text und zehn Appendices*, Berlin-New York 2006.

Ioannes Doxapatres

*Kommentar*: Τοῦ Δοξαπατρῆ, ῥητορικαὶ ὁμιλῖαι εἰς τὰ τοῦ Ἀφθονίου Προγυμνάσματα, Ch. Walz (Hrsg.), *Rhetores Graeci*, Bd. 2, Stuttgart-Tübingen 1835, S. 145–564.

*Prolegomena in Aphthonii progymnasmata*: Τοῦ Δοξαπατρῆ, ῥητορικαὶ ὁμιλῖαι εἰς τὰ τοῦ Ἀφθονίου Προγυμνάσματα, H. Rabe (Hrsg.), *Prolegomenon Sylloge* [Rhetores Graeci, 14] Leipzig, 1931, S. 80–155.

*Prolegomena in Hermogenis librum περὶ ἰδεῶν*: Ἰωάννου τοῦ Δοξαπατρῆ ἐρμηνεία εἰς τὸ *Περὶ τῶν ἰδεῶν Ἑρμογένους*, H. Rabe (Hrsg.), *Prolegomenon Sylloge* [Rhetores Graeci, 14] Leipzig, 1931, S. 420–426.

Ioannes Italos

*Opuscula*: P. Joannou (Hrsg.), *Ioannes Italos, Quaestiones quodlibetales* [Studia patristica et Byzantina, 4], Ettal 1956.

Ioannes Sikeliotēs

*Kommentar*: Ἐξήγησις εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους ἀπὸ φωνῆς Ἰωάννου φιλοσόφου τοῦ Σικελιώτου, Ch. Walz (Hrsg.), *Rhetores Graeci*, Bd. 6, Stuttgart-Tübingen 1834, S. 80–504.

*Prolegomenon*: Ἐξήγησις εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους ἀπὸ φωνῆς Ἰωάννου φιλοσόφου τοῦ Σικελιώτου, H. Rabe (Hrsg.), *Prolegomenon sylloge* [Rhetores Graeci, 14], Leipzig 1931, S. 393–420.

Ioannes Sinaites

*Scala paradisi*: Κλίμαξ, PG 88, 631–1162.

Ioannes Skylitzes

*Synopsis historiarum*: Σύνοψις ἱστοριῶν [...] παρὰ Ἰωάννου κουροπαλάτου καὶ γεγονότος μεγάλου δρουγγαρίου τῆς Βίγλας τοῦ Σκυλίτζη, Thurn, *Synopsis historiarum*.

Ioannes Zonaras

*Epitome historiarum*: Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν, M. Pinder, T. Büttner-Wobst (Hrsg.), *Ioannis Zonarae epitomae historiarum libri xviii* [Corpus scriptorum historiae Byzantinae, 49], Bd. 1–3, Bonn 1841–1897.

Isidoros Pelusiotes

*Briefe*: PG 78, 178–1048 [Briefe 1–1213 (= 1. 1–500; 2. 1–300; 3. 1–413)].

Évieux P. (Hrsg.), *Isidore de Péluse, Lettres* [Sources Chrétiennes, 422, 454, 586], Bd. 1–3, *Lettres* 1214–2000, Paris 1997, 2000, 2017.

Kanones

*Kanones der Apostel*: M. Metzger (Hrsg.), *Les constitutions Apostoliques* [Sources Chrétiennes, 336], Bd. 3, Paris 1987, S. 274–309.

*Kanones des Gregorios von Neokaisareia*: P. Joannou (Hrsg.), *Discipline générale antique (IVe–IXe s.)*, Bd. 2, *Les canons des Pères Grecs* [Codificazione canonica orientale, Fonti, Serie 1, 9], Grottaferrata 1963, S. 19–30.

*Kanones des Konzils in Chalkedon*: G. Alberigo, A. M. Ritter, L. Abramowski u. a. (Hrsg.), *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, Bd. 1, *The Oecumenical Councils, From Nicea I to Nicea II (325–787)*, Turnhout 2006, S. 138–151.

*Kanones der Synode von Laodikeia*: P. Joannou (Hrsg.), *Discipline générale antique (IVe–IXe s.)*, Bd. 1. 2, *Les canons des Synodes Particuliers* [Codificazione canonica orientale, Fonti, Serie 1, 9], Grottaferrata 1962, S. 127–155.

*Kanones der Synode von Gangra*: P. Joannou (Hrsg.), *Discipline générale antique (IVe–IXe s.)*, Bd. 1. 2, *Les canons des Synodes Particuliers* [Codificazione canonica orientale, Fonti, Serie 1, 9], Grottaferrata 1962, S. 85–99.

*Kanones des zweiten Trullanischen Konzils*: H. Ohme (Hrsg.), *Concilium Constantinopolitanum A. 691/2 in Trullo habitum (Concilium quinisextum)* [Acta conciliorum oecumenicorum, 2. 4], Berlin 2013.

Kekaumenos

*Strategikon: Στρατηγικόν*, M. D. Spadaro (Hrsg.), *Cecaumeno: Raccomandazioni e consigli di un galantuomo (Στρατηγικόν)* [Hellenica, 2], Alessandria 1998.

Klemens von Alexandria

*Stromata*: O. Stählin (Hrsg.), *Clemens Alexandrinus* [Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 17, 52], Bd. 2, *Stromata, Buch I bis VI*, Bd. 3, *Buch VII und VIII: Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmenta*, Leipzig 1970–1985.

Kyrrillos von Alexandria

*Expositio in Psalmos: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας εἰς τοὺς Ψαλμούς*, PG 69, 717–1274.

Kyrrillos von Jerusalem

*Mystagogia: Κατήχησις μυσταγωγική ε΄, Καὶ ἀνάγνωσις Πέτρου καθολικῆς ἐπιστολῆς· «Διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν κακίαν καὶ δόλον καὶ καταλαλιάν», καὶ τὰ ἑξῆς*, P. Paris, A. Piedagnel (Hrsg.), *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* [Sources Chrétiennes, 126]. Paris 1966, S. 146–175.

Leon von Ohrid

*De azymis 3: Τρίτη ἐπιστολὴ περὶ ἀζύμων*, Büttner, *Leon*, S. , S. 228–257.

Makarios/Symeon

*Reden*: H. Berthold (Hrsg.), *Makarios/Symeon, Reden und Briefe, Die Sammlung I des Vaticanus graecus 694 (B)*, Bd. 1–2, [Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 55, 56], Berlin 1973.

Markos Asketes

*De paenitentia: Περὶ μετανοίας*, G.-M. de Durand (Hrsg.), *Traité I* [Sources Chrétiennes, 445], Paris 1999, S. 214–258.

Maximos der Bekenner

*Ambigua ad Joannem*: N. Constan (Hrsg.), *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua* [Dumbarton Oaks Medieval Library, 28, 29], Bd. 1–2, Cambridge, Massachusetts 2014.

*Mystagogia: Τοῦ ἁγίου Μαξίμου Μυσταγωγία, περὶ τοῦ τίνων τὰ σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν Ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συνάξεως τελούμενα καθέστηκε*, Ch. Boudignon (Hrsg.), *Maximi Confessoris Mystagogia una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii* [Corpus Christianorum, Series Graeca, 69], Turnhout 2011.

Michael Monachos

*Vita S. Theodori Studitae A: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου τοῦ τῶν Στουδίων ἡγουμένου συγγραφεὶς πρὸς Μιχαήλου Μοναχοῦ*, PG 99, 113–232.

*Vita S. Theodori Studitae B: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου ἡγουμένου μονῆς τῶν Στουδίου συγγραφεὶς παρὰ Μιχαὴλ μοναχοῦ*, PG 99, 234–325.

Michael Psellos

Briefe

*Ad Caerularium* (Criscuolo): U. Criscuolo (Hrsg.), *Epistola a Michele Cerulario* [Hellenica et Byzantina Neapolitana, 15], Napoli 1990<sup>2</sup>.

*Ad Ioannem Xiphilinum* (Criscuolo): U. Criscuolo (Hrsg.), *Epistola a Giovanni Xifilino* [Hellenica et Byzantina Neapolitana, 14], Napoli 1990<sup>2</sup>.

*Kurtz-Drexl*: E. Kurtz, F. Drexl (Hrsg.), *Michaelis Pselli, Scripta minora* [Orbis romanus, 12], Bd. 2, *Epistulae*, Milan 1941.

*S*: K. N. Sathas (Hrsg.), *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, Bd. 5, *Μιχαὴλ Ψελλοῦ ἱστορικοὶ λόγοι, ἐπιστολαὶ καὶ ἄλλα ἀνέκδοτα*, Venedig-Paris 1876, S. 219–523.

Historiographie

*Chronographia: Μιχαὴλ τοῦ Ψελλοῦ, ἱστορία*: D. R. Reinsch (Hrsg.), *Michaelis Pselli, Chronographia* [Millenium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 51], Bd. 1–2, Berlin-Boston 2014.

*Historia brevis: Μιχαὴλ Ψελλοῦ, Ἱστορία σύντομος*, W. J. Aerts (Hrsg.), *Michaelis Pselli, Historia syntomos* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis, 30], Berlin-New York 1990.

Orationes

*An die Synode: Πρὸς τὴν σύνοδον κατηγορία τοῦ ἀρχιερέως*, G. T. Dennis (Hrsg.), *Michaelis Pselli orationes forenses et acta*, Stuttgart 1994, S. 2–103.

*Charaktere: Χαρακτῆρες Γρηγορίου τοῦ θεολόγου, τοῦ μεγάλου Βασιλείου, τοῦ Χρυσοστόμου καὶ Γρηγορίου τοῦ Νύσσης*, C. Crimi (Hrsg.), *Michele Psello, Caratteri stilistici di Gregorio il Teologo, di Basilio Magno, del Crisostomo e di Gregorio di Nissa, Cultura e politica nell’XI secolo a Bisanzio. Versioni di testi di Michele Psello e Giovanni di Euchaita*, [Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici. Pubblicazioni, 2], Catania 1988, S. 37–43.

*Encomium in matrem*: U. Criscuolo (Hrsg.), *Michele Psello, Autobiografia, Encomio per la madre* [Speculum, 11], Napoli 1989.

*Laudatio in Joannem Crustulam: Ἐγκώμιον εἰς τὸν μοναχὸν Ἰωάννην τὸν Κρουστουλᾶν ἀναγνόντα ἐν τῇ ἀγίᾳ σορῶ*, P. Gautier (Hrsg.), „Eloge inédit du lecteur Jean Kroustoulas par Michel Psellos“, *RSBN*, N.S. 17–19 (1980–1982), S. 128–145.

*Orationes funebres*: I. Polemis (Hrsg.), *Michael Psellus, Orationes funebres* [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Bd. 1, Berlin-Boston 2014.

*Orationes hagiographicae*: E. Fisher (Hrsg.), *Michealis Pselli, Orationes hagiographicae* [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Stutgardiae-Lipsiae 1994.

*Orationes panegyricae*: G. Dennis (Hrsg.), *Michaelis Pselli, Orationes panegyricae* [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Stutgardiae-Lipsiae 1994.

*Oratoria minora*: A. R. Littlewood (Hrsg.), *Michaelis Pselli, Oratoria minora* [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Leipzig 1985.

*Rede an Pothos*: Τοῦ ὑπερτίμου Ψελλοῦ λόγος σχεδιασθεὶς πρὸς Πόθον βεστάρχην ἀξιώσαντα αὐτὸν γράψαι περὶ τοῦ θεολογικοῦ χαρακτήρος, Mayer A. (Hrsg.), „Psellos’ Rede über den rhetorischen Charakter des Gregor von Nazianz“, *BZ* 20. 1 (1911), S. 27–100.

#### Philosophica Minora

Duffy J. M. (Hrsg.), *Michaelis Pselli philosophica minora* [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Bd. 1, *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, Stutgardiae-Lipsiae 1992.

O’Meara D. J. (Hrsg.), *Michaelis Pselli philosophica minora* [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Bd. 2, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, Leipzig 1989.

#### Poemata

Westerink L. G. (Hrsg.), *Michaelis Pselli Poemata* [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Stutgardiae-Lipsiae 1992.

#### Theologica

Gautier P., Westerink L. G., Duffy J. M. (Hrsg.), *Michaelis Pselli theologica*, [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Bd. 1–2, München-Leipzig 1989, 2002.

#### Andere Philosophica

*De omnifaria doctrina*: Τοῦ σοφωτάτου ὑπερτίμου τοῦ Ψελλοῦ ἀποκρίσεις συνοπτικαὶ καὶ ἐξηγήσεις πρὸς ἐρωτήσεις διαφόρους καὶ ἀπορίας γραφεῖσαι πρὸς τὸν βασιλέα κυρὸν Μιχαὴλ τὸν Δούκαν, L. G. Westerink (Hrsg.), *Michael Psellus, De omnifaria doctrina*, Dissertation, Nijmegen 1948.

*Auslegungen*: Ἑρμηνεῖαι εἰς κοινολεξίας, K. N. Sathas (Hrsg.), *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, Bd. 5, *Μιχαὴλ Ψελλοῦ ἱστορικοὶ λόγοι, ἐπιστολαὶ καὶ ἄλλα ἀνέκδοτα*, Venedig-Paris 1876, S. 525–543.

Übersetzungen:

Kaldellis A., Polemis I. (Übers.), *Psellos and the Patriarchs: Letters and Funeral Orations for Keroullarios, Leichoudes, and Xiphilinos*, Notre Dame, Indiana 2015.

Neilos von Ankyra

*Kommentar: Εἰς τὸ τῶν Ἀσμάτων ἄσμα*, H.-U. Rosenbaum (Hrsg.), *Nilus von Ankyra: Schriften*, Bd. 1, *Kommentar zum Hohelied* [Patristische Texte und Studien, 57], Berlin-New York 2004.

Nemesios von Emesa

*De natura hominis: Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, M. Morani (Hrsg.), *Nemesii Emeseni: De natura hominis* [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Leipzig 1987.

Nikephoros Bryennios

*Historia: Ὑλὴ ἱστορίας*, P. Gautier (Hrsg.), *Nicéphore Bryennios: Histoire* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Bruxellensis, 9], Brussels 1975.

Nikephoros I., Patriarch von Konstantinopel

*Antirrheticus: Ἀντίρρησις τρίτη*, PG 100, 375–533.

Nikephoros Presbyteros

*Vita S. Andrei Sali: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου τοῦ διὰ Χριστὸν σαλοῦ*, L. Rydén (Hrsg.), *The Life of St. Andrew the Fool* [Studia Byzantina Upsaliensia, 4. 1–2], Bd. 1–2, Uppsala 1995.

Niketas Synkellos

*An Niketas Stethatos I* (Darrouzès): *Ἀντίγραφος Νικήτα συγκέλλου καὶ χαρτοφύλακος, τῆς Κορωνίδος*, Darrouzès, *Nicéatas Stéthatos*, S. 230–231.

*An Niketas Stethatos II* (Darrouzès): *Ἐκ τῆς ἐτέρας ἐπιστολῆς*, Darrouzès, *Nicéatas Stéthatos*, S. 232–234.

*Ἵσον τῆς ἐκτεθείσης συνοδικῆς ψήψου ἐπὶ Μιχαὴλ τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου παρὰ Νικήτα τοῦ ὁσιωτάτου πρωτοσυγκέλλου καὶ χαρτοφύλακος τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας [...] περὶ τοῦ μὴ γίνεσθαι γάμον ἐβδόμου βαθμοῦ*, Ralles-Potles, Bd. 5, S. 40–45.

*Quibus temporibus [...] sejunxerit se Romanorum ecclesia: Κατὰ ποίους καιροὺς καὶ διὰ ποῖα αἰτιάματα ἐσχίσθη ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως ἡ τῶν Ῥωμαίων ἐκκλησία*, PG 120, 713–720.

*Über die Azymen* (Pavlov): *Τοῦ τιμιωτάτου χαρτοφύλακος καὶ πρωτοσυγκέλλου κυροῦ Νικήτου τοῦ Νικαέως, περὶ τῶν ἀζύμων; ἀνεπίγραφον; Λόγος ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ῥωμαϊκοῦ δόγματος, τοῦ δεῖν γίνεσθαι λέγοντος τὴν τῶν ἁγίων μυστηρίων προσένεξιν δι' ἀζύμων; Ἐτέρα ἀπόδειξις περὶ τῆς ζύμης; Ἐτέρα ἀπόδειξις περὶ τῆς ζύμης;*



*Ερώτησις πρὸς τοὺς τὰ ἄζυμα πρεσβεύοντας*, A. Pavlov (Hrsg.), *Kritičeskie opyty po istorii drevnejšej greko–russkoj polemiki protiv “Latinjan”* [(Kritische Versuche zur Geschichte der ältesten griechisch–russischen Polemik gegen die Lateiner)], Sankt Petersburg 1878, S. 135–145.

Niketas „τοῦ χαρτοφύλακος“

*Epigramm IX: Στίχοι Νικήτα τοῦ θεοφιλεστάτου διακόνου καὶ διδασκάλου τῆς Μεγάλης τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίας τοῦ χαρτοφύλακος*, Kambylis, *Hymnen*. S. 31.

Nikolaos von Andida

*Protheoria: Προθεωρία κεφαλαιώδης περὶ τῶν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων πονηθεῖσα ἐκ προτροπῆς καὶ ἀξιώσεως τοῦ θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου Φυτείας Βασιλείου*, PG 140, 417–468.

Oikumenios von Triikka

*Fragmenta*: K. Staab (Hrsg.), *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenhandschriften gesammelt* [Neutestamentliche Abhandlungen, 15], Münster 1933, S. 423–469.

Origenes

*Contra Celsum: Πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσου ἀληθῆ λόγον Ὁριγένους τόμοι Η΄*, M. Borret (Hrsg.), *Origène, Contre Celse* [Sources Chrétiennes, 132, 136, 147, 150, 227], Bd. 1–5, Paris 1967–1976.

*De principiis: Περὶ ἀρχῶν*, H. Görgemanns, H. Kapp (Hrsg.), *Vier Bücher von den Prinzipien* [Texte zur Forschung, 24], Darmstadt 1976.

*Fragmenta ex commentariis in epistulam I ad Corinthios (in catenis)*, C. Jenkins (Hrsg.), „Documents: Origen on I Corinthians“, *Journal of Theological Studies* 9, (1908), S. 232–247, 353–372, 500–514; 10 (1908), S. 29–51.

*Fragmente*: E. Klostermann (Hrsg.), *Origenes Werke* [Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 41. 1], Bd. 12, *Origenes Matthäuserklärung, III, Fragmente und Indices*, Leipzig 1941.

*Romans*: A. Ramsbotham (Hrsg.), „The commentary of Origen on the epistle to the Romans I“, *The Journal of Theological Studies* 13 (1911), S. 209–224.

*Philocalia: Ὁριγένους Φιλοκαλία*, J. A. Robinson (Hrsg.), *The philocalia of Origen*, Cambridge, 1893.

*Selecta in Genesim: Ὁριγένους εἰς τὴν Γένεσιν ἐκλογαί*, PG 12, 91–146.

*Selecta in Ezechielem: Ἐκ τῶν Ὁριγένους ἐκλογαί εἰς τὸν Ἰεζεκιήλ*, PG 13, 767–826.

Petros III., Patriarch von Antiocheia

*Epistola ad Dominicum Gradensem: Τῷ σεβασμίῳ ἱσαγγέλῳ δεσπότῃ καὶ πνευματικῷ ἡμῶν ἀδελφῷ, τῷ ἀγιωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ Γραδένσης ἤτοι Ακυλίας, Πέτρος ἐλέω θεοῦ πατριάρχης Θεουπόλεως μεγάλης Ἀντιοχείας*, C. Will (Hrsg.), *Acta et scripta*

*quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant*, Lipsiae-Marpurgi 1861, S. 208–228.

*Epistola ad Michaelem Cerularium: Πέτρου Θεουπόλεως καὶ πάσης ἀνατολῆς πατριάρχου λόγος, καθ' ὃν καιρὸν εἰσῆλθεν ὁ Ἰταλὸς Ἀργυρὸς ἐλέγχων τὰ ἡμέτερα*, C. Will (Hrsg.), *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant*, Lipsiae-Marpurgi 1861, S. 189–204.

#### Philippos Monotropos

*Dioptra: Βίβλος καλουμένη ἡ διόπτρα*, S. Lauriotes (Hrsg.), *Athos* 1. 1–2 (1919), S. 9–264. [Kritische Ausgabe der *Klauthmoi*: E. Auvray (Hrsg.), *Les Pleurs de Philippe, poème en vers politiques de Philippe le Solitaire*, Paris 1875.]

#### Philon

*De Abrahamo: Βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωθέντος ἡ νόμων ἀγράφων <τὸ πρῶτον> ὃ ἐστὶ περὶ Ἀβραάμ*, L. Cohn (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 4, Berlin 1902, S. 1–60.

*De agricultura: Περὶ γεωργίας*, P. Wendland (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 2, Berlin 1897, S. 95–132.

*De Cherubim: Περὶ τῶν Χερουβὶμ καὶ τῆς φλογίνης ῥομφαίας καὶ τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπου Κάϊν*, L. Cohn (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 1, Berlin 1896, S. 170–201.

*De ebrietate: Περὶ μέθης*, P. Wendland (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 2, Berlin 1897, S. 170–214.

*De fuga et inventione: Περὶ φυγῆς καὶ εὐρέσεως*, P. Wendland (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 3, Berlin 1898, S. 110–155.

*De gigantibus: Περὶ γιγάντων*, P. Wendland (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 2, Berlin 1897, S. 42–55.

*De migratione Abrahami: Περὶ ἀποικίας*, P. Wendland (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 2, Berlin 1897, S. 268–314.

*De opificio mundi: Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας*, L. Cohn (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 1, Berlin 1896, S. 1–60.

*De plantatione: Περὶ φυτουργίας* Νῶε τὸ δεύτερον, P. Wendland (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 2, Berlin 1897, S. 133–169.

*De posteritate Caini: Περὶ τῶν τοῦ δοκησισόφου Κάϊν ἐγγόνων καὶ ὡς μετανάστης γίγνεται*, P. Wendland (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 2, Berlin 1897, S. 1–41.

*De sacrificiis Abelis et Caini: Περὶ γενέσεως Ἀβελ καὶ ὧν αὐτός τε καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Κάϊν ἱερουργοῦσιν*, L. Cohn (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 1, Berlin 1896, S. 202–257.

*De vita contemplativa: Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἡ ἱκετῶν (περὶ ἀρετῶν τὸ τέταρτον)*, L. Cohn, S. Reiter (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 6, Berlin 1915, S. 46–71.

- De vita Mosis: Περί τοῦ βίου Μωϋσέως*, L. Cohn (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 4, Berlin 1902, S. 119–268.
- Legatio ad Gajum: Ἀρετῶν πρῶτον ὃ ἐστὶ τῆς αὐτοῦ πρεσβείας πρὸς Γάϊον*, L. Cohn, S. Reiter (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 6, Berlin 1915, S. 155–223.
- Legum allegoriae: Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον τὸ πρῶτον*, L. Cohn (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 1, Berlin 1896, S. 61–169.
- Quaestiones in Exodum (fragmenta)*: F. Petit (Hrsg.), *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca* [Les oeuvres de Philon d’Alexandrie, 33], Paris 1978, S. 229–306.
- Quis rerum divinarum heres sit: Περί τοῦ τίς ὁ τῶν θεῶν ἐστὶν κληρονόμος καὶ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς*, P. Wendland (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 3, Berlin 1898, S. 1–71.
- Quod deterius potiori insidiari soleat: Περί τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι*, L. Cohn (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 1, Berlin 1896, S. 258–298.

Übersetzungen:

- De Abrahamo*: J. Cohn (Übers.), *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, herausgegeben von L. Cohn, I. Heinemann, M. Adler und W. Theiler, Bd. 1, Breslau 1909 (Nachdruck: Berlin 1962), S. 93–152.
- Quis rerum divinarum heres sit*: C. D. Yonge (Übers.), *The Works of Philo Judaeus, the contemporary of Josephus*, Bd. 2, London 1854, S. 94–157.
- Quis rerum divinarum heres sit*: J. Cohn (Übers.), *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, herausgegeben von L. Cohn, I. Heinemann, M. Adler und W. Theiler, Bd. 5, Breslau 1929 (Nachdruck: Berlin, 1962), S. 223–294.
- Quis rerum divinarum heres sit*: F. H. Colson, G. H. Whitaker (Übers.), *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes), with an English translation by F. H. Colson, and G. H. Whitaker* [The Loeb classical library, 261], Bd. 4, Cambridge-Massachusetts u. a. 1932 (Nachdruck: 1985), S. 284–447.

Photios

- Amphilochia: Τὰ Ἀμφιλόχια [...] πρὸς Ἀμφιλόχιον τὸν ὀσιώτατον μητροπολίτην Κυζίκου, ἐν τῷ καιρῷ τῶν πειρασμῶν ζητημάτων διαφόρων εἰς ἀριθμὸν τριακοσίων [...]*, B. Laourdas, L. G. Westerink (Hrsg.), *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia* [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Bd. 1–6.2, Leipzig 1983–1988.
- Bibliotheca: Ἀπογραφή καὶ συναρίθμησις τῶν ἀνεγνωσμένων ἡμῖν βιβλίων ὧν εἰς κεφαλαιώδη διάγνωσιν ὁ ἡγαπημένος ἡμῶν ἀδελφὸς Ταράσιος ἐξητήσατο*, R. Henry (Hrsg.), *Photius. Bibliothèque*, Bd. 1–8, Paris 1959–1977.

Platon

*Phaedrus*: Φαῖδρος, I. Burnet (Hrsg.), *Platonis Opera* [Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis], Bd. 2, Oxonii 1901 (Nachdruck: 1957), S. 227–279 (St III).

*Timaeus*: Τίμαιος, I. Burnet (Hrsg.), *Platonis Opera* [Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis], Bd. 4, Oxonii 1902 (Nachdruck: 1957), S. 17–105 (St. III).

Plutarch

*De liberis educandis*: Περὶ παίδων ἀγωγῆς, H. Gärtner (Hrsg.), *Plutarchi moralia* [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Bd. 1, Stuttgart-Leipzig 1974<sup>2</sup> (Nachdruck: Leipzig 1993), S. 1–27.

*Quaestiones convivales*: Συμποσιακῶν προβλημάτων βιβλία Θ', C. Hubert (Hrsg.), *Plutarchi moralia* [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Bd. 4, Leipzig 1938 (Nachdruck: 1971).

Proklos

*Elementatio theologica*: Στοιχείωσις θεολογική, E. R. Dodds (Hrsg.), *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1963<sup>2</sup> (Nachdruck: 1971).

*In Platonis Timaeum*: Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος, E. Diehl (Hrsg.), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria* [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Bd. 1, Leipzig 1903.

Pseudo-Dionysios Areopagites

*De coelesti hierarchia*: Τῷ συμπρεσβυτέρῳ Τιμοθέῳ Διονύσιος ὁ πρεσβύτερος περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, G. Heil, A. M. Ritter (Hrsg.), *Corpus Dionysiacum* [Patristische Texte und Studien, 67], Bd. 2, *De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*, Berlin-Boston 2012<sup>2</sup>, S. 5–59.

*De divinis nominibus*: Τῷ συμπρεσβυτέρῳ Τιμοθέῳ Διονύσιος ὁ πρεσβύτερος περὶ θείων ὀνομάτων, B. R. Suchla (Hrsg.), *Corpus Dionysiacum* [Patristische Texte und Studien, 33], Bd. 1, *De divinis nominibus*, Berlin-NewYork 1990.

*De ecclesiastica hierarchia*: Τῷ συμπρεσβυτέρῳ Τιμοθέῳ Διονύσιος ὁ πρεσβύτερος περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, G. Heil, A. M. Ritter (Hrsg.), *Corpus Dionysiacum* [Patristische Texte und Studien, 67], Bd. 2, *De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*, Berlin-Boston 2012<sup>2</sup>, S. 61–132.

*Epistula 8*: Δημοφίλῳ θεραπευτῇ, G. Heil, A. M. Ritter (Hrsg.), *Corpus Dionysiacum* [Patristische Texte und Studien, 67], Bd. 2, *De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*, Berlin-Boston 2012<sup>2</sup>, S. 171–192.

*Epistula 9*: Τίτῳ ἱεράρχῃ, G. Heil, A. M. Ritter (Hrsg.), *Corpus Dionysiacum* [Patristische Texte und Studien, 67], Bd. 2, *De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*, Berlin-Boston 2012<sup>2</sup>, S. 193–207.

Pseudo-Gelasios von Kyzikos

*Anonyme Kirchengeschichte: Σύνταγμα τῆς ἐν Νικαίᾳ ἁγίας συνόδου*, G. Ch. Hansen (Hrsg.), *Anonyme Kirchengeschichte* (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034) [Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge, 9], Berlin-New York 2002.

Pseudo-Klementinen

*Homiliae: Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή*, G. Strecker (Hrsg.), *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, [Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 42], Berlin 1992<sup>3</sup>.

Stoa

Arnim H. von (Hrsg.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Bd. 1–4, Lipsiae 1903–1924 (Nachdruck: Stuttgart 1964).

Suda

*Suda: Ἡ Σοῦδα*, A. Adler (Hrsg.), *Suidae lexicon* [Lexicographi Graeci 1.1–1.4], Bd. 1–4, Leipzig 1928–1935.

Symeon der Neue Theologe

Briefe

Turner, *Epistles*, 82–137.

Ethische Reden

Darrouzès, *Traitées*, Bd. 1–2.

Hymnen

Kambylis, *Hymnen*.

Katechesen

Krivochéine B. (Hrsg.), Paramelle J. (Übers.), *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses* [Sources Chrétiennes, 96, 104, 113], Bd. 1–3, Paris 1963–1965.

Theologische Reden

Darrouzès, *Traitées*, Bd. 1.

Zenturien

Darrouzès J. (Hrsg.), *Syméon le Nouveau Théologien, Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* [Sources Chrétiennes, 51], Paris 1996<sup>2</sup>.

Theodoros Studites

*Epistulae: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου ἡγουμένου τῶν Στουδίου ἐκ τῶν διαφορῶν αὐτοῦ ἐπιστολῶν ἐκλογὴς πρώτης καὶ δευτέρας ἐξορίας*, G.

Fatouros (Hrsg.), *Theodori Studitae: Epistulae* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis, 31. 1–2], Bd. 1–2, Berlin-New York 1992.

*Parva catechesis*: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου ἡγουμένου τῶν Στουδίου κατηχήσεις πρὸς τοὺς αὐτοῦ μαθητάς, E. Auvray (Hrsg.), *Sancti patris nostri et confessoris Theodori Studitis praepositi parva catechesis*, Paris 1891.

*Poenae monasteriales*: Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου ἡγουμένου τῶν Στουδίου ἐπιτίμια, PG 99, 1733–1757.

Theodoretos von Kyrrhos

*Interpretatio in Psalmos*: Ἑρμηνεῖα εἰς τοὺς Ψαλμούς, PG 80, 857–1997.

Theodoros von Mopsuestia

Reden

Tonneau R., Devreesse R. (Hrsg.), *Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste, reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561 (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham)* [Studi e testi, 145], Città del Vaticano 1949.

Übersetzung: P. Bruns (Übers.), *Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien* [Fontes Christiani, 17. 2], Bd. 2, Freiburg-Basel u. a. 1995.

Theophylaktos von Ohrid

*Epigramm XIa*: Ἑτεροὶ στίχοι τοῦ θεοφιλεστάτου κυροῦ Θεοφυλάκτου Βουλγαρίας γραφέντες κατὰ τὸ ,σχλδ' ἔτος, Kambylis, *Hymnen*, S. 31–32.

Typika

Christodulos von Patmos

*Regula*: Ὑποτύπωσις θεοφιλῆς εἴτουν διάταξις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδοῦλου [...], F. Miklosich, J. Müller (Hrsg.), *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, Bd. 6, Wien 1890, S. 59–80.

Michael Attaleiates

*Diataxis*: Διάταξις σὺν Θεῷ γενομένη παρὰ Μιχαὴλ πατρικίου, ἀνθυπάτου, κριτοῦ ἐπὶ τοῦ ἵπποδρόμου καὶ τοῦ βήλου, τοῦ Ἀτταλειάτου, ἐπὶ τῷ παρ' αὐτοῦ συστάντι πτωχοτροφείῳ καὶ τῷ μοναστηρίῳ, καθὼς ὀφείλει τελεῖσθαι τὰ ἐπ' αὐτοῖς ἄχρις αἰῶνος εἰς δόξαν Πατρός, Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, P. Gautier (Hrsg.), „La Diataxis de Michel Attaliate“, *REB* 39 (1981), S. 17–130.

## Sekundärliteratur

Adnès P., „Garde du cœur“, *DS* 6 (1967), S. 100–117.

– „Garde des sens“, *DS* 6 (1967), S. 117–122.

– „Nepsis“, *DS* 11 (1982), S. 110–118.

- Agostino M. G., *Il primato della Sede di Roma in Leone IX (1049–1054), Studio dei testi latini nella controversia greco-romana nel periodo pregregoriano* [Storia della Chiesa, Saggi, 24], Cinisello Balsamo (Milano) 2008.
- Albrecht S., „Warum tragen wir einen Gürtel? Der Gürtel der Byzantiner – Symbolik und Funktion“, in: F. Daim, J. Drauschke (Hrsg.), *Byzanz – das Römerreich im Mittelalter* [Monographien / Römisch-Germanisches Zentralmuseum zu Mainz, RGZM, Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte, 84. 1], Bd. 1: *Welt der Ideen, Welt der Dinge*, Regensburg 2010, S. 79–94.
- Aleksidze N., „Medieval Georgian Polemical Literature“, *Scripta & e-Scripta* 10–11 (2012), S. 185–202.
- Allen P., Neil B. (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford 2015.
- Alexopoulos S., „Praying while Praying: A Unique Office of Holy Communion“, in: S. Hawks-Teeple, B. Groen, S. Alexopoulos (Hrsg.), *Studies on the Liturgies of the Christian East: Selected Papers of the Third International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Volos, May 26–30, 2010* [Eastern Christian Studies, 18], Leuven-Paris-Walpole, MA. 2013, S. 1–9.
- Alfeyev H., *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition* [Oxford Early Christian Studies], Oxford 2000 (Nachdruck: 2005).
- Algra K., „Stoic Theology“, in: B. Inwood (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Stoics* [Cambridge companions to philosophy], Cambridge, New York u. a. 2003, S. 153–178.
- Alivizatos H., *Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche*, Herausgegeben und mit einer Einleitung von Andréa Belliger, Frankfurt am Main 1998. [Übersetzung des griechischen Originals auf Deutsch von der Herausgeberin.]
- Alpers K., „Die Etymologiensammlung im Hodegos des Anastasios Sinaites, das Etymologicum Gudianum (Barb. gr. 70) und der Codex Vind. Theol. gr. 40“, *JÖB* 34 (1984), S. 55–68.
- Altrip M., *Die Basilika in Byzanz: Gestalt, Ausstattung und Funktion sowie das Verhältnis zur Kreuzkuppelkirche* [Millenium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 42], Berlin-Boston 2013.
- „Hierarchies Or Direct Relation To God: A New Interpretation“, *Зборник радова Византолошког института* [Recueil des travaux de l’Institut d’études byzantines] 50. 2 (2013), S. 969–985.
- Anderson J. C., „On the Nature of the Theodore Psalter“, *Art Bulletin* 70. 4 (1988), S. 550–568.
- Angelidi Ch., „The Writing of Dreams: A Note on Psellos’ Funeral Oration for his Mother“, in: Barber, Jenkins, *Reading*, S. 153–169.
- Angold M., „Imperial renewal and orthodox reaction: Byzantium in the eleventh century“, in: P. Magdalino (Hrsg.), *New Constantines: Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries, Papers from the Twentieth-sixth Spring*

- Symposium of Byzantine Studies, St. Andrews, March 1992* [Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications, 2], Aldershot 1994, S. 231–246.
- *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261*, Cambridge 1995 (Nachdruck: 2000).
  - *The Byzantine Empire, 1025–1204: A political history*, London-New York 1997<sup>2</sup>.
  - „The Autobiographical Impulse in Byzantium“, *DOP* 52 (1998), S. 225–257.
  - „The Byzantine Empire, 1025–1118“, in: D. Luscombe, J. Riley-Smith (Hrsg.), *The New Cambridge Medieval History*, Bd. 4. 2: c. 1024–c. 1198, Cambridge 2004, S. 217–253.
  - „Belle Époque or Crisis? (1025–1118)“, in: Shepard J. (Hrsg.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500–1492*, Cambridge-New York-Melbourne 2008, S. 583–626.
- Antoniades E., „Περὶ τοῦ Ἀσματικοῦ ἢ Βυζαντινοῦ Κοσμικοῦ Τύπου τῶν Ἀκολουθιῶν“, *Θεολογία* 22. 4 (1951), S. 557–567.
- Antonopoulou Th., Kotzabassi S., Lukaki M. (Hrsg.), *Myriobiblos: Essays on Byzantine Literature and Culture* [Byzantinisches Archiv, 29], Boston-Berlin-München 2015.
- Aphentulidou-Leitgeb Ei., „The *Dioptra* of Philippos Monotropos: Didactic Verses or Poetry?“, in: F. Bernard, K. Demoen (Hrsg.), *Poetry and its Contexts in Eleventh-century Byzantium*, Farham 2012, S. 181–191.
- „Οἱ ὕμνοι τοῦ Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου, σχέσεις τῶν ἐπιγραφῶν με τοὺς ὕμνους“, *Βυζαντινά* 22 (2001), S. 123–147.
- Apostolopulu S., „Ο Νικόλαος Στουδίτης, ὁ διανοούμενος μοναχὸς τῆς μονῆς Στουδίου“, *Δίπτυχα* 6 (1994–1995), S. 525–542.
- Argára P., „Constantinople Between Two Millennia. The Testimony of Symeon the New Theologian in his own Writings and Niketas’ *Vita Symeonis*. Political, Social, and Religious Considerations“, in: E. Motos Guirao, M. Morfakidis Filactós (Hrsg.), *Constantinopla. 550 años de su caída*, Bd. 1, *Constantinopla bizantina*, Granada 2006, S. 135–142.
- Ariantzi D., *Kindheit in Byzanz. Emotionale, geistige und materielle Entwicklung im familiären Umfeld vom 6. bis zum 11. Jahrhundert* [Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 36], Berlin 2012.
- „Terminologische und sozialhistorische Untersuchungen zur Adoleszenz in Byzanz (6.–11. Jahrhundert)“, *JÖB* 63 (2013), S. 1–31.
  - (Hrsg.), *Coming of Age in Byzantium: Adolescence and Society* [Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 69], Berlin-Boston 2018.
- Avvakumov G., *Die Entstehung des Unionsgedankens. Die Lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche* [Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 47], Berlin 2002.
- „Der Azymenstreit, Konflikte und Polemiken um eine Frage des Ritus“, in: P. Bruns, G. Gresser (Hrsg.), *Vom Schisma zu den Kreuzzügen: 1054–1204*, Schöning, Paderborn u. a. 2005, S. 9–26.



- „Sacramental Ritual in Middle and Later Byzantine Theology: Ninth–Fifteenth Centuries“, in: H. Boersma, M. Levering (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, Online Veröffentlichung: 2016 DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199659067.013.20 [Erscheinungsdatum der Druckausgabe: Oxford, 2015.
- Barber Ch., „Icons, Prayer and Vision in the Eleventh Century“, in: D. Krueger (Hrsg.), *Byzantine Christianity* [A people’s history of Christianity, Bd. 3], Minneapolis 2006, S. 149–164.
- Barber Ch., Jenkins D. (Hrsg.), *Reading Michael Psellos* [The Medieval Mediterranean, Peoples, Economies and Cultures, 400–1500, 61], Leiden-Boston 2006.
- Bayer A., *Spaltung der Christenheit: Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054* [Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 53], Köln 2002.
- Beck H. G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* [Handbuch der Altertumswissenschaft, 12, Byzantinisches Handbuch 2. 1], München 1959.
- Bees N. A., *Tὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων* [...], Bd. 1, Athen 1967.
- Beierwaltes W., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1985.
- Belke K., „Heilige Berge Bithyniens“, in: P. Soustal (Hrsg.), *Heilige Berge und Wüsten: Byzanz und sein Umfeld; Referate auf dem 21. Internationalen Kongress für Byzantinistik, London, 21.–26. August 2006* [Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 16], Wien 2009, S. 15–24.
- Benoit-Meggenis R., *L’empereur et le moine. Recherches sur les relations entre le pouvoir impérial et les monastères à Byzance, du IXe siècle à 1204*, Dissertation, Lyon 2010. [http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2010/benoit-meggenis\\_r](http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2010/benoit-meggenis_r)
- Berger A., *Konstantinopel: Geschichte, Topographie, Religion* [Standorte in Antike und Christentum, 3], Stuttgart 2011.
- Bernard F., *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry, 1025–1081* [Oxford Studies in Byzantium], Oxford 2014.
- „Authorial Practices and Competitive Performance in the Works of Michael Psellos“, in: Lauxtermann, Whittow, *Byzantium*, S. 32–44.
- „Educational Networks in the Letters of Michael Psellos“, in: Jeffreys, Lauxtermann, *Letters*, S. 13–41.
- Bestul Th. H., „*Meditatio*/Meditation“, in: A. Hollywood, P. Z. Beckman (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge-New York 2012, S. 157–166.
- Betancourt R., „A Byzantine Liturgical Commentary in Verse: Introduction and Translation“, *OCP* 81 (2015), S. 433–472.
- Betz O., „Essener und Therapeuten“, *TRE* 10 (1982), S. 386–391.
- Bibikov M. V., „Byzantine Eden“, *Zbornik radova Vizantoloskog institute* 50 (2013), S. 941–946.
- Bienert W. A., „*Allegoria*“ und „*Anagoge*“ bei Didymos dem Blinden von Alexandria [Patristische Texte und Studien, 13], Berlin-New York 1972.

- Blönnigen Chr., *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik* [Europäische Hochschulschriften, Reihe 15: Klassische Sprachen und Literaturen, 59], Frankfurt am Main-Berlin-Bern u. a. 1992.
- Blowers P. M., *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium* [Christianity and Judaism in Antiquity, 7], Notre Dame-Indiana 1991.
- „Entering ‘this Sublime and Blessed Amphitheatre’: Contemplation of Nature and Interpretation of the Bible in the Patristic Period“, in: J. M. van der Meer, S. Mandelbrote (Hrsg.), *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: Up to 1700* [Brill’s Series in Church History, 36], Bd. 1, Leiden-Boston 2008, S. 147–176.
  - „Eastern Orthodox Biblical Interpretation“, in: Hauser, Watson, *History*, Bd. 2, S. 172–200.
  - „Exegesis of Scripture“, in: Allen, Neil, *Handbook*, S. 253–273.
- Blum G. G., *Byzantinische Mystik: Ihre Praxis und Theologie vom 7. Jahrhundert bis zum Beginn der Türkokratie* [Forum Orthodoxe Theologie, 8], Berlin 2009.
- Bobrinskoy B., *Liturgies Orientales*, „Liturgie et vie spirituelle“, *DS* 9 (1976), S. 914–923.
- Böhme G., Böhme H., *Feuer, Wasser, Erde, Luft: Eine Kulturgeschichte der Elemente*, München 2004<sup>2</sup>.
- Boersma H., *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa. An Analogical Approach* [Oxford Early Christian Studies], Oxford 2013.
- Bormann v. C., Schmidt L., Schenk W. u. a., „Hermeneutik“, *TRE* 15 (1986), S. 108–156.
- Bornert R., *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle* [Archives de l’orient chrétien, 9], Paris 1966.
- Bouras L., Taft R. F., „Ambo“, *ODB*, S. 75–76.
- Boyer L., Gisi M. (Übers.), *Liturgie und Architektur* [Theologica Romanica, 18], Freiburg in Breisgau 1993.
- Braga C., „La quête initiatique manquée. Trois types de voyages au Paradis: physique, mystique et allégorique“, *Caietele Echinox* 6 (2004), S. 163–180.
- Brinkmann H., *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen 1980.
- Brouwer R., *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates* [Cambridge Classical Studies], New York 2014.
- Browning R., „Enlightment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries“, *Past and Present* 69 (1975), S. 3–23.
- „Etymologika“, *ODB*, S. 735.
- Bryer A., Cunningham M. (Hrsg.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism, Papers from the Twenty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994* [Society for the Promotion of Byzantine Studies, 4], Aldershot 1996.
- Buchwald W., Hohlweg A., Prinz O., *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, Darmstadt 1982<sup>3</sup>.

- Burger H., Huijgen A., Peels E. (Hrsg.), *Sola Scriptura: Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics* [Studies in Reformed Theology, 32], Leiden-Boston 2018.
- Burton-Christie D., *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York-Oxford 1993.
- „The Luminous Word: Scripture in the Philokalia“, in: B. Bingaman, B. Nassif (Hrsg.), *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, Oxford-New York 2012, S. 73–86, 289–292.
- Büttner E. (Hrsg.), *Erzbischof Leon von Ohrid (1037–1056): Leben und Werk (mit den Texten seiner bisher unedierte asketischen Schrift und seiner drei Briefe an den Papst)*, Bamberg, 2007.
- Canevet M., „Sens spirituel“, *DS* 14 (1990), S. 598–617.
- Campo Eccheverría A. del, *La teoría platónica de las ideas en Bizancio (siglos IX–XI)* [Nueva Roma, 36], Madrid 2012.
- Caseau B., „Too Young to Be Accountable: Is 15 Years Old a Threshold in Byzantium?“, *Ariantzi, Age*, S. 19–28.
- Cattoi Th., „Liturgy as Cosmic Transformation“, Allen, Neil, *Handbook*, S. 414–437.
- Cellerini A., *Introduzione all’Etymologicum Gudianum* [Bollettino dei classici, Supplemento, 6], Roma 1989.
- Cesaretti P., *Allegoristi di Omero a Bisanzio: ricerche ermeneutiche (XI–XII secolo)*, Milano 1991.
- Chitwood Z., *Byzantine Legal Culture and the Roman Legal Tradition, 867–1056*, Cambridge 2017. doi:10.1017/9781316861547
- Cholij R., *Theodore the Stoudite: The Ordering of Holiness* [Oxford Theological Monographs], Oxford 2002.
- Chondridu S. D., *Ο Κωνσταντίνος Θ’ Μονομάχος και η εποχή του (Ενδέκατος αιώνας μ. Χ.)*, Thessalonike 2002.
- Chrestu K. P., „Φιλοσοφικὲς ἀπόψεις στὶς ἀλληγορίες τοῦ Μιχαήλ Ψελλοῦ“, *Βυζαντικά* 24 (2004/2005), S. 391–400.
- „Ἡ ἐπίδραση τοῦ Πρόκλου Διαδόχου στὸ φιλοσοφικὸ ἔργο τοῦ Μιχαήλ Ψελλοῦ“, *Βυζαντινά* 25 (2005), S. 117–175.
- Chrestu P. K., *Νικήτα Στηθάτου, Μυστικὰ συγγράμματα, εἰσαγωγή-κείμενον ἀνέκδοτον-σχόλια, Συνεργασία Σ. Σάκκου καὶ Γ. Μαντζαρίδου*, Thessalonike 1957. [Teilweise veröffentlicht (Abschnitte der Einleitung und *Über die Seele*) auch in: *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, 2 (1957), S. 50–130.]
- Chroust A.-H., „Late Hellenistic «Textbook Definitions» of Philosophy“, *Laval théologique et philosophique* 28. 1 (1972), S. 15–25.
- Cioffari G., „Ricerca teologica e illuminazione dello Spirito nella Teologia Bizantina del secolo XI“, *Nicolaus* 8 (1980), S. 341–350.
- Clucas L., *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century* [Miscellanea Byzantina Monacensia, 26], München 1981.

- Colson F. H. (Übers.), *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes)*, with an English translation by F. H. Colson, [The Loeb classical library, 363], Bd. 9, Cambridge-Massachusetts-London 1941 (Nachdruck: 1985).
- Conley T. M., „Demosthenes Dethroned: Gregory Nazianzus in John Sikeliotēs' Commentary on Hermogenes' *Peri ideon*“, *Illinois Classical Studies* 27–28 (2003), S. 145–152.
- „John Italos' *Methodos Rhetorikê*. Text and Commentary“, *GRBS* 44 (2004), S. 411–437.
- Constas N., „‘To Sleep, Perchance to Dream’: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature“, *DOP* 55 (2001), S. 91–124.
- Coope U., „Why does Aristotle Think that Ethical Virtue is Required for Practical Wisdom?“, *Phronesis* 57 (2012), S. 142–163.
- Copeland R., Struck P. T. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Allegory*, [Cambridge Companions to Literature], Cambridge-New York-Melbourne 2010. <<http://dx.doi.org/10.1017/CCOL9780521862295>> Zugang: 21. April 2016.
- Cornelis de Vos J., „Aristobulus and the Universal Sabbath“, in: G. J. Brooke, P. Van Hecke (Hrsg.), *Goochem in Mokum, wisdom in Amsterdam, Papers on Biblical and Related Wisdom Read at the Fifteenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap, Amsterdam, July 2012*, Leiden-Boston 2016, S. 138–154.
- Corrigan K., *Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in the 4th Century* [Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity], Farnham 2009.
- Coxe H. O., *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, Pars 1, *Recensionem codicum Graecorum continens*, Oxonii 1853.
- Cross F. L., Livingstone E. A. (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford-New York u. a. 2005<sup>3</sup>.
- Crostini B., „Interpreting the Interpreters: The Principles and Aims of the Protheoria“, *Ostkirchliche Studien* 42 (1993), S. 51–59.
- „Christianity and Judaism in Eleventh-Century Constantinople“, in: V. Ruggieri, L. Pieralli (Hrsg.), *EYKOΣMIA, Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S. J.*, Soveria Mannelli 2003, S. 169–187.
- Peers G. (Hrsg.), *A Book of Psalms from Eleventh-Century Byzantium: The Complex of Texts and Images in Vat. Gr. 752* [Studi e testi 540], Città del Vaticano 2016.
- „Eleventh-century monasticism between politics and spirituality“, Lauxtermann, Whittow, *Byzantium*, S. 216–230.
- Cürsgen D., *Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*, Würzburg 2007.
- Ćurčić S., Loerke W., „Chapel“, *ODB*, S. 409–410.
- D’Aiuto F., „Un manoscritto innografico del secolo XIV: Il Vaticano Palatino Greco 138“, *RSBN* 28 (1992), S. 149–171.
- Dagron G., „L’ombre d’un doute: L’hagiographie en question, VIe–XIe siècle“, *DOP* 46 (1992), S. 59–68.

- „Christliche Ökonomie und christliche Gesellschaft (8.–10. Jh.)“, in: Mayeur, Pietri, Vauchez, *Geschichte*, S. 256–313.
- „Die Zeit des Wandels (Ende 10. bis Mitte 11. Jahrhundert)“, in: Mayeur, Pietri, Vauchez, *Geschichte*, S. 314–365.
- Darrouzès J. „Notes de littérature et de critique“, *REB* 18 (1960), S. 179–194.
- (Hrsg.), *Nicetas Stéthatos, opusculs et lettres, introduction, texte critique, traduction et notes* [Sources Chrétiennes, 81], Paris 1961.
- (Hrsg.), *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques* [Sources Chrétiennes, 122, 129], Bd. 1–2, Paris 1966–1967.
- Recherches sur les ὁφίκια de l’église byzantine [Archives de l’orient Chrétien, 11], Paris 1970.
- „Nicolas d’Andida et les Azymes“, *REB* 32 (1974), S. 199–210.
- „Le mouvement des fondations monastiques au XIe siècle“, *TM* 6 (1976) [Recherches sur le XIe siècle], S. 159–176.
- Davies E. M., *From womb to the tomb: the Byzantine life course AD 518–1204*, Dissertation, Birmingham 2013. <http://etheses.bham.ac.uk/4117/>
- Dayton H., *Katanuxis as a Way of Healing in Symeon the New Theologian and Nicetas Stethatos and in their Medieval Church Slavonic Translations (in STSL)*, Dissertation, Rom 2014.
- Della Dora V., *Landscape, Nature and the Sacred in Byzantium*, Cambridge 2016.
- Delli E., *La phantasia selon Michel Psellos et ses origines néoplatoniciennes: une anthropologie de la médiété*, Dissertation, Paris 2011.
- Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople, la contribution d’un monastère à l’histoire de l’Empire byzantin (v. 454–1204)*, Bd. 1–2, Dissertation, Paris 2005.
- De Lubac H., *Exégèse médiévale: les quatre sens de l’écriture*, Première partie, Tome II [Études publiées sous la direction de la faculté de théologie s. j. de Lyon-Fourvière, 41], Paris 1959.
- De Ridder E., „Elias Ekdikos as the Author of the *Anthologium Gnomicum* (CPG 7716): A Research Update“, *REB* 73 (2015), S. 203–227.
- Der Nersessian S., Dufrenne S., *L’Illustration des psautiers grecs du moyen âge*, Bd. 2, Londres, Add. 19.352 [Cahiers archéologiques, Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, 5], Paris 1970.
- Diamantopoulos G., „Das Gebet in den Werken des Niketas Stethatos, unter Berücksichtigung der Geschichte und der Züge des studitischen Mönchtums“, *Studii Teologice* 2014. 4, S. 27–54.
- Dischner M. M., *Humbert von Silva Candida. Werk und Wirkung des Lothringischen Reformmönches*, Dissertation, München 1996.
- Doig A., *Liturgy and Architecture: From the Early Church to the Middle Ages* [Liturgy, worship and society], Aldershot 2008.
- Dolidze T., „Overview of the Georgian Research into Byzantine and Medieval Georgian Patristic Theology“, *Phasis* 15–16 (2012–2013), S. 397–426.

- „Patristics – As Reflected in Georgian Spiritual and Intellectual History“, in: C. Harrison, B. Bitton-Ashkelony, Th. De Bruyn (Hrsg.), *Patristic Studies in the Twenty-First Century: Proceedings of an International Conference to mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies*, Turnhout 2015, S. 497–520.
- Dorival G., Le Boulluec A. (Hrsg.), *Origeniana Sexta: Origène et la Bible, Actes du Kolloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août–3 septembre 1993* [Ephemerides theologicae Lovenienses/Bibliotheca, 118], Leuven 1995.
- Duffy J., „Bitter Brine and Sweet Fresh Water: The Anatomy of a Metaphor in Psellos“, in: C. Sode, S. Takács (Hrsg.), *Novum Millenium: Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck, 19 December 1999*, Aldershot-Burlington-Singapore u. a. 2001, S. 89–96.
- „Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos“, in: K. Ierodiakonou (Hrsg.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford 2002 (Nachdruck: 2004), S. 139–156.
- Eleopulos N. X., *Tò bibligiografikòn érgasτήριον τῆς μονῆς τῶν Στουδίου*, Athen 1967.
- Epstein A. Wh., „Middle Byzantine Churches of Kastoria: Dates and Implications“, *The Art Bulletin*, 62. 2 (1980), S. 190–207.
- Fanelli M., „Il problema della destinazione degli *Amori degli Inni divini* di Simeone il Nuovo Teologo“, in: A. Rigo, A. Babuin, M. Trizio, (Hrsg.), *Vie per Bisanzio: VII Congresso nazionale dell'Associazione italiana di studi bizantini, Venezia, 25–28 novembre 2009* [Due punti, 25. 1], Bd. 1, Bari 2013, S. 121–137.
- Farkas Z., „An Interpretation of Michael Psellus’ *or. theol.* 19“, in: P. Fodor, G. Mayer, M. Monostori u. a. (Hrsg.), *More MODOQUE: Die Wurzeln der europäischen Kultur und deren Rezeption im Orient und Okzident. Festschrift für Miklós Maróth zum siebzigsten Geburtstag*, Budapest 2013, S. 145–151.
- Fatouros G., „Nikephoros, I., Patriarch von Konstantinopel, Heiliger (ca. 750–5. 4. 828)“, *BBKL* 6 (1993), S. 815–817.
- „Niketas Stethatos (Pectoratus), Mönch“, *BBKL* 6 (1993), S. 830–831.
- Faulhaber M., *Hohelied- Proverbien- und Prediger-Catenen* [Theologische Studien de Leo-Gesellschaft, 4], Wien 1902.
- Favreau R., „Controverses judéo-chrétiennes et iconographie. L’apport des inscriptions“, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 145e année, N. 3, 2001, S. 1267–1303.
- Fiedrowicz M., *Handbuch der Patristik: Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter*, Freiburg-Basel u. a. 2010.
- Ficker G. (Hrsg.), *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites, Festschrift der Universität Kiel zur Feier des Geburtsfestes Seiner Majestät des Kaisers und Königs Wilhelm II*, Kiel 1911.
- Fisher E. A., „Michael Psellos in a Hagiographical Landscape: The Life of St. Auxentios and the Encomion of Symeon the Metaphrast“, in: Barber, Jenkins, *Reading*, S. 57–71.

- Fitschen K., *Messalianismus und Antimesalianismus: Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzer Geschichte* [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 71], Göttingen 1998.
- Florian K., „Der byzantinische Kirchenraum: Anmerkungen zu Geschichte, Struktur und Theologie“, *Heiliger Dienst* 70 (2016), S. 287–302.
- Flory M. W., *Transforming Practices: Hesychastic Correctives to Postmodern Apophatic Theology*, Dissertation, Denver-Colorado 2005.
- Follieri H., *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae* [Studi e testi, 211, 212, 213, 214, 215, 215bis], Bd. 1–5, Città del Vaticano, 1960–1966.
- Foss C. F. W., „Nicaea“, *ODB*, S. 1463–1464.
- Foster J. D., *Sursum Corda: ritual and meaning of the liturgical command in the first centuries of the Church*, Dissertation, Durham 2014. <http://etheses.dur.ac.uk/10707/>
- Fraigneau-Julien B., *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien* [Théologie historique, 67], Paris 1985.
- Frank G., „‘Taste and See’: The Eucharist and the Eyes of Faith in the Fourth Century“, *Church History* 70. 4 (2001), S. 619–643.
- Gahbauer F. R., *Byzantinische Dogmengeschichte: Vom Ausgang des Ikonoklasmus bis zum Untergang Konstantinopels (1453)*, Heiligenkreuz im Wienerwald 2010.
- Galatariotou, „The Byzantine Adolescent: Real or Imaginary?“, in: Ariantzi, Age, S. 203–213.
- Galoni E., *Γεώργιος Βαρδάνης: Συμβολή στη μελέτη του βίου, του έργου και της εποχής του* [Βυζαντινά κείμενα και μελέται, 46], Thessalonike 2008.
- Gamillscheg E., „Tachygraphy“, *ODB*, S. 2005.
- Garriga C., „La ciència del bé i del mal en *El jardí simbòlic*“, *Faventia* 18. 2 (1996), S. 9–13.
- Gastgeber Ch., „Schism“, Crostini, Peers, *Book*, S. 193–225.
- Mitsiou E., Preiser-Kapeller J. u. a. (Hrsg.), *The Patriarchate of Constantinople in Context and Comparison: proceedings of the International Conference Vienna, September 12<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> 2012: In memoriam Konstantinos Pitsakis (1944–2012) and Andreas Schminck (1947–2015)* [Denkschriften, 502; Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 41], Wien 2017.
- Gautier P. (Hrsg.), „Le chartophylax Nicéphore. Oeuvre canonique et notice bibliographique“, *REB* 27 (1969), S. 159–195.
- „Le typikon de la Théotokos Évergétis“, *REB* 40 (1982), S. 5–101.
- *Théophylacte d’Achrída: Lettres* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series thessalonicensis, 16. 2], Thessalonike 1986.
- Gavrilyuk P. L., Coakley S. (Hrsg.), *The Spiritual Senses, Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge-New York 2012.
- Gemeinhardt P., *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 82], Berlin-New York 2002.
- Gerstel Sh. E. J., *Beholding the Sacred Mysteries: Programs of the Byzantine Sanctuary* [Monographs on the fine Arts, 56], Seattle-Washington u. a. 1999.

- „Liturgical Scrolls in the Byzantine Sanctuary“, *GRBS* 35. 2 (1994), S. 195–204.
- Gessel W. M., „Bußstufen“, *LThK* 2 (1994<sup>3</sup>), S. 856–857.
- Glaros A., „Τὰ κίνητρα ψυχοφελούς συγγραφῆς κατὰ τὸν Νικήτα Στηθάτο“, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 81 (2010), S. 95–106.
- Gnilka Ch., *Der Begriff des „rechten Gebrauchs“* [Chresis, 1], Basel-Schwabe 2012<sup>2</sup>.
- Goldingay J., *Psalms* [Baker commentary on the Old Testament wisdom and Psalms], Bd. 1–2, Grand Rapids 2006–2007.
- Golitzin A., „The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian?“, *Mystics Quarterly* 19. 3 (1993), S. 98–114.
- „Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and Their Common Roots in Ascetical Tradition“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38. 2 (1994), S. 131–179.
- „‘Earthly Angels and Heavenly Men’: The Old Testament Pseudepigrapha, Niketas Stethatos, and the Tradition of ‘Interiorized Apocalyptic’ in Eastern Christian Ascetical and Mystical Literature“, *DOP* 55 (2001), S. 125–153.
- Goodenough E. R., *An Introduction to Philo Judaeus*, Oxford 1962<sup>2</sup>.
- Gouillard J., „La religion des philosophes“, *TM* 6 [Recherches sur le XIe siècle] (1976), S. 305–324.
- „Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960–1143). Inspiration et autorité“, *REB* 36 (1978), S. 5–81.
- „Léthargie des âmes et culte des saints: un plaidoyer inédit de Jean diacre et maistor“, *TM* 8 (1981), S. 171–186.
- Grabar A., „L’art religieux et l’empire Byzantin à l’époque des Macédoniens“, *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire 1939–1940*, (1938), S. 5–37.
- Grammenude P., *Η ψυχή του ανθρώπου κατὰ τον Νικήτα Στηθάτο*, Masterarbeit, Thessalonike 2012. <http://ikee.lib.auth.gr/record/135433/>
- Greshake G., „Zwischenzustand“, *LThK* 10 (2001<sup>3</sup>), S. 1530–1531.
- Grondijs L. H., „Der Heilige Geist in den Schriften des Niketas Stethatos“, *BZ* 51. 2 (1958), S. 329–354.
- Grondin, J., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 2001<sup>2</sup>.
- Grünbart M., *Formen der Anrede im Byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert* [Wiener byzantinistische Studien, 25], Wien 2005.
- Grumel V., Laurent V., Darrouzès J. (Hrsg.), *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople* [Le Patriarcat Byzantin, Série 1, Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople: recherches de diplomatique, d’histoire et de géographie ecclésiastiques], 1. 1: Les registes de 381 à 751, Paris 1972<sup>2</sup>; 1. 1–3: Les registes de 715 à 1206, zweite Edition von J. Darrouzès, Paris 1989; 1. 4: V. Laurent, Les registes de 1208 à 1309, Paris 1971; 1. 5: J. Darrouzès, Les registes de 1310 à 1376, Paris 1977; 1. 6: Les registes de 1377 à 1410, Paris 1979; J. Darrouzès, Les registes de 1410 à 1453 suivis des tables générales des fascicules I–VII, Paris 1991.



- Halfwassen J., *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München-Leipzig 2006<sup>2</sup>.
- Hallensleben B., „Weisheitschristologie“, *LThK* 10 (2001<sup>3</sup>), S. 1044–1045.
- Hampel A., „Arsen v. Iqalto“, *LThK* 1 (1993<sup>3</sup>), S. 1038–1039.
- Harrington M., „The Drunken *Epibole* of Plotinus and its Reappearance in the Work of Dionysius the Areopagite“, *Dionysius* 23 (2005), S. 117–138.
- Hatlie P., *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350–850*, Cambridge-New York 2007.
- Hausherr I. (Hrsg.), Horn G. (Übers.), *Un grande mystique byzantin, Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicetas Stéthatos* [Orientalia Christiana, 12. 45], Roma 1928.
- Hauser A. J., Watson D. F. (Hrsg.), *A History of Biblical Interpretation*, Bd. 1–2, *The Medieval through the Reformation Periods*, Grand Rapids, Michigan-Cambridge 2003–2009.
- Heinz A., „Intinktion“, *LThK* 5 (1996<sup>3</sup>), S. 565.
- Higgins M. J., „Nicetas Stethatos“, *New Catholic Encyclopedia* 10 (2003<sup>2</sup>), S. 357.
- Hilpert K., „Kardinaltugenden“, *LThK* 5 (1996<sup>3</sup>), S. 1232–1234.
- Hinterberger M., „Ein Editor und sein Autor: Niketas Stethatos und Symeon Neos Theologos“, in: P. Odorico (Hrsg.), *Le face cachée de la littérature byzantine, le texte en tant que message immédiat, actes du colloque international, Paris, 5–6–7 juin 2008* [Dossiers byzantins, 11], Paris 2012, S. 247–264.
- „Niketas Stethatos der ‚Beherzte‘?“, *BZ* 103. 1 (2010), S. 50–54.
- *Phthonos, Mißgunst, Neid und Eifersucht in der byzantinischen Literatur* [Serta Graeca, 29], Wiesbaden 2013.
- Hörandner W. (Hrsg.), „Nugae epigrammaticae“, in: C. N. Constantinides, N. M. Panagiotakes, E. Jeffreys u. a. (Hrsg.), *Φιλέλλην: Studies in Honour of Robert Browning* [Biblioteca dell’Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia, 17], Venice 1996, S. 107–116.
- Hoffmann L. M., *Der antijüdische Dialog Kata Iudaion des Nikolaos-Nektarios von Otranto: Editio princeps, Einführung und Kommentar*, Dissertation, Mainz 2007. URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hebis:77-41079>
- Hollywood A., Beckman P. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism* [Cambridge Companions to Religion], Cambridge-New York-Melbourne u. a. 2012.
- Holl K., *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum: Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, Leipzig 1898 (Nachdruck: Hildelsheim 1969).
- Horn H.-J., Alte Kirche, „Allegorese außerchristlicher Texte“, *TRE* 2 (1978), S. 276–283.
- Hunger H., „Allegorische Mythendeutung in der Antike und bei Johannes Tzetzes“, *JÖBG* 3 (1954), S. 35–54.

- (Hrsg.), *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* [Handbuch der Altertumswissenschaft, 12. 5. 1–2, Byzantinisches Handbuch, 5. 1–2], Bd. 1–2, München 1978.
- Hussey J. M., *Church and Learning in the Byzantine Empire, 867–1185*, London 1937 (Nachdruck: New York 1963).
- Hutter I. „Theodoros Bibliographos und die Buchmalerei in Studiu“, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 51 (1997), S. 177–208.
- Ică I. I., „Cuviosul Nichita Stethatos contra celor care acuză sfinții“, *Revista Teologica* 1 (2017), S. 190–202.
- Ierodiakonou K., Bydén B. (Hrsg.), *The Many Faces of Byzantine Philosophy* [Papers and monographs from the Norwegian Institute at Athens, Series 4, Bd. 1], Bergen 2012.
- Ineichen H., *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg (Breisgau), 1991.
- Isar N., „Veiled Word(s)-Sacred Silence, Screening the Mystery in the Byzantine Altar“, in: P. Grinder-Hansen (Hrsg.), *Image and Altar 800–1300, Papers from an International Conference in Copenhagen 24 October–27 October 2007*, Copenhagen 2014, S. 27–43.
- Janin R., *La géographie ecclésiastique de l’empire byzantin*, 1. Teil, *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, Bd. 3, *Les églises et les monastères* [Publications de l’institut français d’études byzantines], Paris 1969<sup>2</sup>.
- Jeanrond W. G., *Theological Hermeneutics: Development and Significance* [Studies in Literature and Religion, Library of Philosophy and Religion], Hampshire-London 1991.
- Jedan Ch., *Stoic Virtues: Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics* [Continuum Studies in Ancient Philosophy], London-New York 2009.
- Jacob Ch., „Arkandisziplin“, *LThK* 1 (1993<sup>3</sup>), S. 990–991.
- Jeffreys E. M., „Troparion“, *ODB*, S. 2124.
- „Rhetoric“, in: E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford-New York, S. 827–837.
- Jeffreys M., „Michael Psellos and the Monastery“, in: Jeffreys, Lauxtermann, *Letters*, S. 42–58.
- „Summaries of the Letters of Michael Psellos“, in: Jeffreys, Lauxtermann, *Letters*, S. 143–445.
- Lauxtermann M. D. (Hrsg.), *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities* [Oxford Studies in Byzantium], Oxford 2017.
- Jenkins D., „Michael Psellos“, in: Kaldellis, Siniosoglou, *History*, S. 447–461.
- Joannou P., *Christliche Metaphysik in Byzanz* [Studia Patristica et Byzantina, 3], Bd. 1, *Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos*, Ettal 1956.
- Johnson M. J., „Parekklesion“, *ODB*, S. 1587–1588.
- Joisten K., *Philosophische Hermeneutik* [Akademie Studienbücher–Philosophie], Berlin 2009.

- Jordan C. R. D., *The textual Tradition of the Gospel of John in Greek Gospel Lectionaries from the middle Byzantine Period (8<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> Century)*, Dissertation, Birmingham 2009. <http://etheses.bham.ac.uk/578/>
- Jordanov I. (Hrsg.), *Corpus of Byzantine seals from Bulgaria*, Bd. 2, *Byzantine seals with family names* [Coinage and coin circulation on the Balkans, Sigillography], Sofia 2006.
- Jung M., *Hermeneutik zur Einführung* [Zur Einführung, 204], Hamburg 2007<sup>3</sup>.
- Kaiser O., *Philo von Alexandrien, Denkender Glaube: Eine Einführung* [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 259], Göttingen-Bristol 2015.
- Kalavrezou I., Trahoulia N., Sabar S., „Critique of the Emperor in the Vatican Psalter gr. 752“, *DOP* 47 (1993), S. 195–219.
- Kaldellis A., *The Argument of Psellos' Chronographia* [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 68], Leiden-Boston-Köln 1999.
- „The Date of Psellos' Theological Lectures and Higher Religious Education in Constantinople“, *Byzantinoslavica* 63 (2005), S. 143–151.
- *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition* [Greek Culture in the Roman World], Cambridge-New York 2007.
- „Byzantine philosophy inside and out: Orthodoxy and dissidence in counterpoint“, in: Ierodiakonou, Bydén, *Faces*, S. 129–151.
- Kaldellis A., Siniosoglou N. (Hrsg.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge 2017.
- Kalogeras N. M., *Byzantine childhood, education and its social role from the sixth century until the end of iconoclasm*, Dissertation, Chicago 2000.
- Kambylis A. (Hrsg.), *Symeon Neos Theologos, Hymnen* [Supplementa Byzantina, Texte und Untersuchungen, 3], Berlin-New York 1976.
- Kamesar A. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, New York u. a. 2009.
- Kannengiesser Ch., *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Leiden-Boston 2006.
- Kapriev G., *Philosophie in Byzanz*, Würzburg 2005.
- Kasradzé-Girod M., *La traduction géorgienne ancienne des écrits de Nicéas Stethatos dans le Dogmatikon d'Arsen d'Iqalto XIe siècle*, Bd. 1–2, Disseration, Paris 2001. [= *Dogmatikon*, S. 104–209.]
- Katsiampoura G., „Faith or knowledge? Normative relations between religion and science in Bynatine textbooks“, *Almagest* 1. 1 (2010), S. 113–122.
- Kattan A. E., *Verleiblichung und Synergie: Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor* [Supplements to Vigiliae Christianae, 63], Leiden-Boston 2003.
- Kazhdan A., „Alexios Stoudites“, *ODB*, S. 67.
- „Christopher of Mytilene“, *ODB*, S. 442.

- „Nicholas of Andida“, *ODB*, S. 1468.
- „Psellos“, *ODB*, S. 1754–1755.
- „Stethatos, Niketas“, *ODB*, S. 1955–1956.
- „Synodikon of Orthodoxy“, *ODB*, S. 1994.
- Kazhdan A. P., Cutler A., „Innovation“, *ODB*, S. 997–998.
- Kazhdan A. P., Epstein A. Wh., *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries* [The Transformation of the classical heritage, 7], Berkley-Los Angeles-London 1985.
- Kazhdan A. P., Jeffreys E. M., „Ekphrasis“, *ODB*, S. 683.
- Kennedy G. A., *Greek rhetoric under Christian emperors* [A History of Rhetoric, 3], Princeton-New Jersey 1983.
- *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill-London 1999<sup>2</sup>.
- Kiapidou Ei.-S., „Chapters, Epistolary Essays and Epistles. The Case of Michael Glykas’ Collection of Ninety-Five Texts in the 12th Century“, *Parekbolai* 3 (2013), S. 45–64.
- Kiefer K. M., Loerke W., „Katholikon“, *ODB*, S. 1116.
- Kiusopulu A., *Χρόνος και ήλικίες στη βυζαντινή κοινωνία: Η κλίμακα των ήλικιών από τὰ άγιολογικά κείμενα τής μέσης έποχής (7ος–11ος αί.)* [Ιστορικό αρχείο ελληνικής νεολαίας, Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς, 30], Athen 1997.
- Klitenic Wear S., Dillon J., *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition, Despoiling the Hellenes*, Aldershot, Burlington 2007.
- Koder J. (Hrsg.), J. Paramelle (Übers.), *Syméon le Nouveau Théologien, Hymnes*, [Sources Chrétiennes, 156, 174, 196], Bd. 1–3, Paris 1969–1973.
- „Normale Mönche und Enthusiasten: Der Fall des Symeon Neos Theologos“, in: D. Simon (Hrsg.), *Religiöse Devianz: Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter* [Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, 48], Frankfurt am Main 1990, S. 97–119.
- Kodseie B., *Ο πνευματικός πατέρας στα κείμενα της Φιλοκαλίας των ιερών νηπτικών (Ησυχαστική παράδοση και ποιμαντική ευθύνη σε σύνθεση)*, Dissertation, Thessalonike 2008. <http://hdl.handle.net/10442/hedi/23640>
- Kolbaba T. M., *The Byzantine Lists: Errors of the Latins* [Illinois Medieval Studies], Urbana-Chicago 2000.
- Körtner U. H. J., *Einführung in die theologische Hermeneutik* [Einführung: Theologie], Darmstadt 2006.
- Kontouma V., „Enfer et Paradis à Byzance“, in: I. G. Iliev (Hrsg.), *Proceedings of the 22<sup>nd</sup> International Congress of Byzantine Studies, Sofia 22–27 August 2011*, Bd. 1, *Plenary Papers*, Sofia 2011, S. 475–486.
- Krausmüller D., „The monastic communities of Stoudios and St Mamas in the second half of the tenth century“, in: Mullet, Kirby, *Monasticism*, S. 68–85.

- „The Athonite monastic tradition during the eleventh and early twelfth centuries“, in: Bryer, Cunningham, *Athos*, S. 57–65.
- „Private vs communal: Niketas Stethatos’s *Hypotyposis* for Stoudios and patterns of worship in eleventh-century Byzantine monasteries“, in: M. Mullet, A. Kirby (Hrsg.), *Work and worship at the Theotokos Evergetis 1050–1200, Papers of the fourth Belfast Byzantine International Colloquium, Portaferry, Co. Down, 14–17 september 1995* [Belfast Byzantine Texts and Translations, 6. 2], Belfast 1997, S. 309–328.
- „The rise of hesychasm“, in: M. Angold (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 5, *Eastern Christianity*, Cambridge-New York-Melbourne 2006, S. 101–126.
- „Abbots and Monks in Eleventh-Century Stoudios. An Analysis of Rituals of Installation and Their Depictions in Illuminated Manuscripts“, *REB* 64–65 (2006–2007), S. 255–282.
- „Religious instruction for laypeople in Byzantium: Stephen of Nicomedia, Nicephoros Ouranos and the Pseudo-Athanasian *Syntagma ad quendam politicum*“, *Byzantion* 77 (2007), S. 239–250.
- „Decoding Monastic Ritual: Auto-Installation and the Struggle for the Spiritual Autonomy of Byzantine Monasteries in the Eleventh and Twelfth Centuries“, *JÖB* 58 (2008), S. 75–86.
- „The abbots of Evergetis as opponents of ‘monastic reform’: a re-appraisal of the monastic discourse in 11th and 12th-century Constantinople“, *REB* 69 (2011), S. 111–134.
- „Biography as allegory“, *BMGS* 37. 2 (2013), S. 161–175.
- „Hiding in Plain Sight: Heterodox Trinitarian Speculation in the Writings of Niketas Stethatos“, *Scrinium* 9 (2013), S. 255–284.
- „The *Vitae B, C* and *A* of Theodore the Stoudite: Their Interrelation, Dates, Authors and Significance for the History of the Stoudios Monastery in the Tenth Century“, *AnBoll* 131 (2013), S. 280–298.
- „Establishing Authority in Eleventh-Century Constantinople: Inspiration and Learning in the Writings of Niketas Stethatos“, in: S. Steckel, N. Gaul, M. Grünbart (Hrsg.), *Networks of Learning: Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000–1200* [Byzantinische Studien und Texte, 6] Wien-Berlin-Münster 2014, S. 107–24.
- „The Procession of the Holy Spirit from the Divine Substance: Observations about the Trinitarian Theology of Symeon the New Theologian and Nicetas Stethatos“, *Greek Orthodox Theological Review* 60. 3–4 (2015), S. 75–91.
- „What is mortal in the soul?“, *Mukaddime* 6. 1 (2015), S. 1–17.
- „Aristotle in Cappadocian Garb: the Trinitarian Speculation of Nicetas Stethatos and Leo of Chalcedon“, *Erytheia* 37 (2016), S. 37–54.
- „Between Tritheism and Sabellianism: Trinitarian Speculation in John Italos’ and Nicetas Stethatos’ Confessions of Faith“, *Scrinium* 12 (2016), S. 261–280.

- „Codex Vat. gr. 752: Some Remarks about its Pictorial Programme and its Historical Context“, in: Crostini, Peers, *Book*, S. 179–192.
- „‘Monks who are not priests do not have the power to bind and to loose’: the debate about confession in eleventh- and twelfth-century Byzantium“, *BZ* 109. 2 (2016), S. 739–768.
- „Multiple hierarchies: servants and masters, monastic officers, ordained monks, and wearers of the Great and the Small habit at the Stoudios Monastery (10th–11th Centuries)“, *Byzantinoslavica* 74. 1–2 (2016), S. 92–114.
- „From competition to conformity: saints’ lives, typika, and the Byzantine monastic discourse of the eleventh century“, in: Lauxtermann, Whittow, *Byzantium*, S. 199–215.
- Krivochéine B., *Dans la lumière du Christ: Saint Syméon le Nouveau Théologien, 949–1022: Vie-Spiritualité-Doctrine* [Collection Témoins de l’Église indivise, 1], Chevetogne 1980.
- Külzer A., *Disputationes Graecae contra Iudaeos: Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild* [Byzantinisches Archiv, 18], Stuttgart-Leipzig 1999.
- Kumarianos Th. I., „Τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν, πύλες τοῦ ναοῦ ἢ θύρες τοῦ Ἁγίου Βήματος;“, *Ἑπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 34 (1997), S. 537–565.
- Kurz G., *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen 2004<sup>5</sup>.
- Kustas G. L., „The Function and Evolution of Byzantine Rhetoric“, *Viator* 1 (1970), S. 55–73.
- *Studies in Byzantine Rhetoric* [Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 17], Thessalonike 1973.
- Kuwabara N., „Nikitas Stithatos on Stages of Progress in the Spiritual Life: From the Viewpoint of a Japanese Translator“, in: W. Mayer, P. Allen, L. Cross (Hrsg.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, Bd. 4, *The Spiritual Life*, Everton Park, Queensland 2006, S. 199–212.
- Lackner W. (Hrsg.), *Νικηφόρου Βλεμμύδου, Απόδειξις ὅτι οὐχ ὥρισται τοῦ καθέκαστον ἡ ζωὴ καὶ Διαλεγόμενος ἡ περὶ τοῦ ὄρου, Nikephoros Blemmydes, Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde* [Corpus philosophorum medii aevi: Philosophi Byzantini, 2], Athen 1985.
- Lamberton R., *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition* [The Transformation of the Classical Heritage, 9] Berkeley-Los Angeles-London 1986 (Nachdruck: 1989).
- Lampe G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Lamm A. J. (Hrsg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism* [The Wiley-Blackwell companions to religion], West Sussex 2013.
- Laurent V. (Hrsg.), *Le corpus des sceaux de l’empire byzantine*, Bd. 5. 1–3, *L’Église*, Paris 1963–1972.
- Lauritzen F., „Psellos and the Nazireans“, *REB* 64–65 (2006–2007), S. 359–364.

- „An ironic portrait of a social monk: Christopher of Mytilene and Niketas Stethatos“, *Byzantinoslavica* 65 (2007), S. 201–210.
- „Christopher of Mytilene’s Parody of the Haughty Mauropous“, *BZ* 100. 1 (2007), S. 125–132.
- „The Debate on Faith and Reason“, *JÖB* 57 (2007), S. 75–82.
- „Psello discepolo di Stetato“, *BZ* 101. 2 (2008), S. 715–725.
- „L’ortodossia neoplatonica di Psellos“, *RSBN* 47 (2011), S. 285–291.
- „Stethatos’ Paradise in Psellos’ Ekphrasis of Mt Olympos (Orat. Min. 36 Littlewood)“, *VV* 70 (95) (2011), S. 139–150.
- „Psellos the Hesychast. A Neoplatonic reading of the Transfiguration on Mt. Tabor (Theologica I.11 Gautier)“, *Byzantinoslavica* 70. 1–2 (2012), S. 167–179.
- „Synod decrees of the eleventh century (1025–1081): A classification of the documents of the Synodos endemousa“, *BZ* 105. 1 (2012), S. 101–116.
- „Areopagitica in Stethatos: Chronology of an Interest“, *VV* 72 (97) (2013), S. 199–215.
- „Psellos and neo-Platonic mysticism. The secret meaning of the Greek Alphabet (Opus. phil. I 36, 335–642)“, in: H. Seng (Hrsg.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*, Heidelberg 2013, S. 29–43.
- „The Mixed Life of Plato’s Philebus in Psellos’ *Chronographia* (6a. 8)“, *Zbornik radova Vizantoloskog Instituta* 50 (2013), S. 399–409.
- „Psellos and Plotinos“, *BZ* 107. 2 (2014), S. 711–723.
- „The Renaissance of Proclus in the Eleventh Century“, in: D. D. Butorac, D. A. Layne, *Proclus and his Legacy*. [Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 65], Berlin-Boston 2017, S. 233–239.
- Lauxtermann M. D., „His, and Not His: The Poems of the Late Gregory the Monk“, in: A. Pizzone (Hrsg.), *The Author in Middle Byzantine Literature: Modes, Functions, and Identities* [Byzantinisches Archiv, 28], Boston-Berlin 2014, S. 77–86.
- Lauxtermann M. D., Whittow M. (Hrsg.), *Byzantium in the eleventh century: Being in Between: Papers from the 45th Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, Oxford, 24–6 March 2012* [Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications, 19], London-New York-Abingdon 2017.
- Lefort J., Oikonomidès N., Papachryssanthou D. (Hrsg.), *Actes d’Ivion*, Bd. 2, *Du milieu du Xie siècle à 1204* [Archives de l’Athos, 16], Paris 1990.
- Lemerle P., *Le premier humanisme byzantin, Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au 10e siècle* [Bibliothèque byzantine, 6], Paris 1971.
- „«Le gouvernement des Philosophes»: Notes et remarques sur l’enseignement, les écoles, la culture“, in: Ders., *Cinq études sur le XIe siècle byzantin* [Le monde byzantin], Paris 1977, S. 195–248.

- Leontaritu V. A., *Εκκλησιαστικά αξιώματα και υπηρεσίες στην πρώιμη και μέση Βυζαντινή περίοδο* [Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Athenere Reihe, 8], Athen-Komotene 1996.
- Leroy J., Schwarz F. (Übers.), *Studitisches Mönchtum, Spiritualität und Lebensform, Theodoros Studites, Monastische Epigramme* [Geist und Leben der Ostkirche, 4], Graz-Wien-Köln 1969.
- Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon* [...] with a revised supplement 1996, Oxford 1996<sup>9</sup>.
- Lilla S. „Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes im griechischen patristischen Denken“, in: H. Eisenberger (Hrsg.), *ΕΡΜΗΝΕΥΜΑΤΑ, Festschrift für Hadwig Hörner zum sechzigsten Geburtstag* [Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, 79], Heidelberg 1990, S. 27–50.
- „Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes im byzantinischen Denken“, *Römische historische Mitteilungen* 45 (2003), S. 181–190.
- Lingas A., „Hymnography with(out) Music as Scripture and Prayer“, in: I. Moody, M. Takala-Roszczenko (Hrsg.), *Creating Liturgically: Hymnography and Music*, Joensuu 2017, S. 17–28.
- Lips v. H., Weisheit/Weisheitsliteratur IV: Neues Testament, „Weisheit/Weisheitsliteratur“, *TRE* 35 (2003), S. 508–515.
- Ljubarskij J. N., Tzelesi A. (Übers.), *Η προσωπικότητα και το έργο του Μιχαήλ Ψελλού: Συνεισφορά στην ιστορία του βυζαντινού ουμανισμού*, Athen 2004<sup>2</sup>.
- Lollar J., *To see in the Life of Things: The Contemplation of Nature in Maximus the Confessor and his Predecessors* [Monothéismes et philosophie, 18], Turnhout 2013.
- Lourié B., „Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: L’origine de l’«Hérésie des Physéthésites»“, *Scrinium* 4 (2008), S. 201–227.
- Louth A., *Denys the Areopagite* [Outstanding Christian thinkers], London-New York 1989 (Nachdruck: 2001).
- *Discerning the mystery, an essay on the nature of theology*, Oxford 1983 (Nachdruck: 2003).
- *Greek East and Latin West: The Church AD 681–1071* [The Church in History, 3], Crestwood-New York 2007.
- „The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas“, *Modern Theology* 24.4 (2008), S. 585–599.
- *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford-New York 2007<sup>2</sup>.
- „Philokalia“, in: J. A. McGuckin (Hrsg.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Bd. 2, N–Z, Malden, MA-Oxford-West Sussex 2011, S. 445–447.
- „Maximus the Confessor’s Influence and Reception in Byzantine and Modern Orthodoxy“, in: P. Allen, B. Neil (Hrsg.), *Handbook*, S. 500–511.
- Luard H. R., Glover J., Hardwick C. u. a., *A Catalogue of the Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, Bd. 3, Bd. 4, Cambridge 1858, 1861.
- Magdalino P., „Anagnostes“, *ODB*, S. 84.



- „Eukterion“, *ODB*, S. 745.
- „From ‘Encyclopaedism’ to ‘Humanism’: The turning point of Basil II and the millennium“, in: Lauxtermann, Whittow, *Byzantium*, S. 3–18.
- Magdalino P., Cutler A., „Churches, Private“, *ODB*, S. 457–458.
- Maguire H., „Gardens and Parks in Constantinople“, *DOP* 54 (2000), S. 251–264.
- „Paradise Withdrawn“, in: A. Littlewood, H. Maguire, J. Wolschke-Bulmahn (Hrsg.), *Byzantine Garden Culture: Papers presented at a colloquium in November 1996 at Dumbarton Oaks*, Washington D. C. 2002, S. 23–35.
- Maleci S., *Il codice Barberinianus Graecus 70 dell’Etymologicum Gudianum*, Roma 1995.
- Malherbe A. J.: „The Structure of Athenagoras, *Supplicatio pro Christianis*“, in: C. R. Holladay, J. T. Fitzgerald u. a. (Hrsg.), *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity Collected Essays, 1959–2012 by Abraham J. Malherbe* [Supplements to Novum Testamentum, 150. 2], Bd. 2, Leiden-Boston 2014, S. 807–827.
- Malingrey A.-M., „*Philosophia*“, *Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.* [Études et commentaires, 40], Paris 1961.
- Maltese E. V., „Michele Psello, commentatore di Gregorio di Nazianzo: note per una lettura dei *Theologica*“, in: *Σύνδεσμος: Studi in onore di Rosario Anastasi*, Bd. 2, Catania 1994, S. 289–309.
- „La teologia bizantina nell’undicesimo secolo fra spiritualità monastica e filosofia ellenica“, in: G. D’Onofrio (Hrsg.), *Storia della Teologia nel Medioevo*, Bd. 1, I principi, Casale Monferrato 1996, S. 555–587.
- Mamagkakes D. A., *Ο αυτοκράτορας, ο λαός και η Ορθοδοξία: Αλέξιος Α΄ Κομνηνός (1081–1118): Κατασκευάζοντας την δημόσια αυτοκρατορική εικόνα*, Dissertation, Thessalonike 2014. <http://hdl.handle.net/10442/hedi/35374>
- Mann F. (Hrsg.), *Lexicon Gregorianum, Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, Bd. 1–9, Leiden-Boston, 1999–2013.
- Mantzarides G. D., „La vision di Dio in Simeone il Nuovo Teologo“, in: S. Chialà, L. Cremaschi (Hrsg.), *Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Constantinopoli, Atti del X Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione bizantina, Bose, 15–17 settembre 2002* [Spiritualità orientale], S. 165–198.
- Marinis V., *Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople: Ninth to Fifteenth Centuries*, Cambridge-New York 2014.
- „‘He Who Is at the Point of Death’: The Fate of the Soul in Byzantine Art and Liturgy“, *Gesta* 54. 1 (2015), S. 59–84.
- „The *Historia Ekklesiastike kai Mystike Theoria*: a symbolic understanding of the Byzantine church building“, *BZ* 108. 2 (2015), S. 753–770.
- *Death and the afterlife in Byzantium: the fate of the soul in theology, liturgy, and art*, New York 2017.

- Mathews Th. F., *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, University Park-London 1971.
- „‘Private’ Liturgy in Byzantine Architecture: Toward a Re-appraisal“, in: Ders., *Art and Architecture in Byzantium and Armenia, Liturgical and Exegetical Approaches* [Variorum collected studies series, 510], Aldershot, Hampshire 1995, III. [= *Cahiers archéologiques* 30 (1982) S. 125–138]
- Mavroudi M., „Licit and Illicit Divination: Empress Zoe and the Icon of Christ Antiphotones“, in: J.-M. Spieser, V. Dasen (Hrsg.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l’Antiquité à la Renaissance* [Micrologus’ Library, 60], Firenze 2014, S. 431–460.
- Mayeur J.-M., Pietri Ch. und L., Vauchez A. u. a. (Hrsg.) [Deutsche Ausgabe herausgegeben von N. Brox, O. Engels, G. Kretschmar u. a.] *Die Geschichte des Christentums, Religion, Politik, Kultur*, Bd. 4, G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez (Hrsg.) [Deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von E. Boshof] *Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054)*, Freiburg-Basel-Wien 1994. [Deutsche Übersetzung von A. Külzer]
- McGinn B., *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Bd. 1: *The Foundations of Mysticism*, London 1992.
- McGuckin J. A., „Symeon the New Theologian (d. 1022) and Byzantine monasticism“, in: Bryer, Cunningham, *Athos* S. 17–35.
- (Hrsg.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Bd. 1–2, Malden, MA-Oxford-West Sussex 2011.
- „Stethatos, Niketas“, Ders., *Encyclopedia* Bd. 2, S. 583–584.
- Michel A. (Hrsg.), *Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts*. [Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, 23], Bd. 2, Paderborn 1930.
- Mieth D., „Kontemplation“, *LThK* 6 (1997<sup>3</sup>), S. 326–327.
- Miklas H., Fuchsbauser J. (Hrsg.), *Die kirchenslavische Übersetzung der Dioptra des Philippos Monotropos*, Bd. 1, *Überlieferung, Text der Programmata und des ersten Buches*, Wien 2013.
- Milasch N., Pessiö A. R. v. (Übers.), *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen geltenden Spezialgesetzen*, Mostar 1905<sup>2</sup>.
- Miles G., „Living as a Sphinx: Composite Being and Monstrous Interpreter in the ‘Middle Life’ of Michael Psellos“, in: D. Kambaskovic (Hrsg.), *Conjunctions of Mind, Soul and Body from Plato to the Enlightenment* [Studies in the History of Philosophy of Mind, 15], Heidelberg-New York-London 2014, S. 11–24.
- „Psellos and his traditions“, in: S. Mariev (Hrsg.), *Byzantine Perspectives on Neoplatonism* [Byzantinisches Archiv, Series Philosophica, 1], Boston-Berlin 2017, S. 79–101.
- Mîrșanu D.-G., „Dawning Awareness of the Theology of Purgatory in the East: A Review of the Thirteenth Century“, *Studii Teologice* 2008. 4, S. 179–193.

- Metzger M. (Hrsg.), *Les Constitutions Apostoliques*, Bd. 1, *Livres I et II* [Sources Chrétiennes, 320], Paris 1985.
- Metzler K., *Eustathios von Thessalonike und das Mönchtum: Untersuchungen und Kommentar zur Schrift De emendanda vita monachica* [Supplementa Byzantina, Texte und Untersuchungen, 9], Berlin-New York 2006.
- „Pagane Bildung im christlichen Byzanz: Basileios von Kaisareia, Michael Psellos und Theodoros Metochites“, in: M. Grünbart (Hrsg.), *Theatron: Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter* [Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr, 13], Berlin-New York 2007, S. 287–304.
- Moulet B., *Évêques, pouvoir et société à Byzance (VIIIe–XIe siècle): Territoires, communautés et individus dans la société byzantine* [Byzantina Sorbonensia, 25], Paris 2011.
- Mühlenberg E., Müller G., „Schriftauslegung, III. Kirchengeschichtlich“, *TRE* 30 (1999), S. 472–488.
- Mullet M., „Monastic Culture in the Middle Byzantine Empire“, in: D. Sakel (Hrsg.), *Byzantine Culture: Papers from the Conference 'Byzantine Days of Istanbul' [İstanbul'un Doğu Rotna Günteri] held on the occasion of Istanbul being European Cultural Capital 2010, Istanbul, May 21–23 2010*, Ankara 2014, S. 343–356.
- Mullet M., Kirby A. (Hrsg.), *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism, Papers of the fourth Belfast Byzantine International Colloquium, 1–4 May 1992* [Belfast Byzantine Texts and Translations, 6. 1], Belfast 1994.
- O'Meara D. J., „Political philosophy in Michael Psellos: the *Chronographia* read in relation to his philosophical work“, in: Ierodiakonou, Byden, *Faces*, S. 153–170.
- Onasch K., „Zur Deutung des Kirchengebäudes in den byzantinischen Liturgiekommentaren“, in: H. L. Nickel (Hrsg.), *Byzantinischer Kunstexport: Seine gesellschaftliche und künstlerische Bedeutung für die Länder Mittel- und Osteuropas* [Wissenschaftliche Beiträge / Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1978/13], Halle (Saale) 1978, S. 301–308.
- *Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Berlin-München 1993.
- Ostrovsky A., Raphava M., „Notes on Georgian Translations of the Works of Nicetas Stethatos“, *Scrinium* 10 [Syrians and the Others: Cultures of the Christian Orient in the Middle Ages] (2014), S. 383–401.
- „The Epistles of Niketas Stethatos: The Data of the Georgian Version“, *Scrinium* 12 (2016), S. 104–125.
- Panagiotopulu A. A., „Η Ασκητική Μαθητεία κατά τον Νικήτα Στηθάτο“, *Επτάκυκλος* 14 (1999–2000), S. 57–67.
- Pancaro S., „‘People of God’ in St John’s Gospel“, *New Testament Studies* 16. 2 (1970), S. 114–129.
- Papadakis A., „Synkellos“, *ODB*, S. 1993–1994.
- „Subdeacon“, *ODB*, S. 1972.

- Papadopoulos S., „Άγιος Ἰωάννης Χρυσόστομος: Ἱεροκήρυκας καὶ ἐρμηνευτὴς τοῦ «κεκρυμμένου βάθους» τῆς Γραφῆς“, *Θεολογία* 68. 1–2 (1997), S. 134–170.
- Papadopulu E., „Περὶ τῆς ηλικίας καὶ τοῦ γήρατος ἀπὸ τῆ γραμματείας τοῦ ἐνδεκάτου καὶ δωδεκάτου αἰῶνα“, *Σύμμεικτα* 17 (2005–2007), S. 131–198.
- Papaioannou S., „Michael Psellos on Friendship and Love: Erotic Discourse in Eleventh-Century Constantinople“, *Early Medieval Europe* 19 (2011), S. 43–61.
- „Rhetoric and the philosopher in Byzantium“, in: Ierodiakonou, Byden, *Faces*, S. 171–197.
- *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge 2013.
- „Sicily, Constantinople, Miletos: The Life of a Eunuch and the History of Byzantine Humanism“, in: Antonopoulou, Kotzabassi, Loukaki, *Myriobiblos*, S. 261–284.
- Paramelle J. (Hrsg.), *Syméon le nouveau théologien: Lettres. Appendice: Nicétas Stethatos: Contre les accusateurs des Saints*, Dissertation, Paris 1972.
- Parenti S., „La ‘vittoria’ nella Chiesa di Costantinopoli della liturgia di Crisostomo sulla liturgia di Basilio“, in: R. F. Taft, G. Winkler (Hrsg.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy: Fifty Years after Anton Baumstark (1872 – 1948), Rome, 25–29 September 1998* [OCA, 265], Rom 2002, S. 907–928.
- O’Rourke I. (Übers.), „The Harvard Manuscript and the History of the Horologion of the Greek Liturgical Psalter“, in: J. C. Anderson (Hrsg.), S. Parenti, *A Byzantine Monastic Office 1105 D. C., Houghton Library, MS gr. 3*, Washington D. C. 2016, S. 255–353.
- Parrinello R. M., „«O contemplatore dei pensieri degli intelletti». La posterità monastica ortodossa di Simeone il Nuovo Teologo“, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 45 (2009), S. 3–51.
- Parpulov G. R., *Toward a History of Byzantine Psalters, ca. 850–1350 A. D.*, Plovdiv 2014. <https://archive.org/details/ByzPsalters>
- „The rise of devotional imagery in eleventh-century Byzantium“, in: Lauxtermann, Whittow, *Byzantium*, S. 231–247.
- Paschalides S. A., „Ο ἀνέκδοτος λόγος τοῦ Νικητᾶ Στηθάτου κατὰ ἀγιοκατηγόρων καὶ ἡ ἀμφισβήτηση τῆς ἀγιότητος στὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 11ο αἰῶνα“, in: E. Kountoura-Galake (Hrsg.), *Οἱ ἥρωες τῆς ορθόδοξης Εκκλησίας, οἱ νέοι ἅγιοι, 8ος–16ος αἰῶνας* [Διεθνὴ Σύμπόσια, 15], Athen 2004, S. 493–514.
- Patlagean E., „Das byzantinische Kaiserreich von 1054 bis 1122“, in: J.-M. Mayeur, Ch. und L. Pietri, A. Vauchez u. a. (Hrsg.) [Deutsche Ausgabe herausgegeben von N. Brox, O. Engels, G. Kretschmar u. a.] *Die Geschichte des Christentums, Religion, Politik, Kultur*, Bd. 5, A. Vauchez (Hrsg.) [Deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von O. Engels unter Mitarbeit von G. Makris, L. Vones] *Machtfulle des Papsttums (1054–1274)*, Freiburg-Basel-Wien 1994, S. 3–32 [Deutsche Übersetzung von Ch. Boesten-Stengel].
- Peers G., *Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium* [The transformation of the classical heritage, 32], Berkeley-Los Angeles-London 2001.

- Pereira M. J.: „Beholding Beauty in Nicetas Stethatos’ *Contemplation of Paradise*“, *Union Seminary Quarterly Review* 63. 3–4 (2012), S. 51–61.
- Perczel I., „Denys l’Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien“, in: Y. de Andia (Hrsg.), *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994* [Collection des études augustinienes / Série Antiquité, 151], Paris 1997, S. 341–357.
- Philias G. N., *Ὁ τρόπος ἀναγνώσεως τῶν εὐχῶν στὴ λατρεία τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας κατὰ τὰ χειρόγραφα εὐχολόγια η΄–ιδ΄ αἰώνων*, Athen 1997.
- Pietsch E., *Die Chronographia des Michael Psellos: Kaisergeschichte, Autobiographie und Apologie* [Serta Gracea, 20], Wiesbaden 2005.
- Pitsakes K. G., *Τὸ κώλυμα γάμου λόγω συγγενείας ἐβδόμου βαθοῦ ἐξ αἵματος στὸ βυζαντινὸ δίκαιο* [Θρακικὲς νομικὲς μελέτες, 8], Athen-Komotene 1985.
- „Μήπως ‘Le grand siècle de la science du droit canonique’ στὸ Βυζάντιο εἶναι στὴν πραγματικότητα ὁ 11<sup>ος</sup> αἰώνας;“, in: B. Vlyssidou (Hrsg.), *Ἡ αυτοκρατορία σε κρίση (;): Τὸ Βυζάντιο τὸν 11<sup>ο</sup> αἰώνα (1025–1081)* [Εθνικὸ Ἰδρυμα Ἑρευνών, Ἰνστιτούτο Βυζαντινῶν Ἑρευνών, Διεθνή Συμπόσια, 11], Athen 2003, S. 231–266.
- Plank P., „Niketas Stethatos“, *LMA* 6 (1993), S. 1162.
- Plested M., „The Spiritual Senses, Monastic and Theological“, in: A. S. Harvey, M. Mullet (Hrsg.), *Knowing bodies, passionate souls: sense perception in Byzantium* [Dumbarton Oaks Byzantine symposia and colloquia, 9], Washington D. C 2017, S. 301–312.
- Podskalsky G., *Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.) seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung* [Byzantinisches Archiv, 15], München 1977.
- „Religion und religiöses Leben im Byzanz des 11. Jahrhunderts“, *OCP* 57 (1991), S. 371–397.
- *Von Photios zu Bessarion: Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung* [Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, 25], Wiesbaden 2003.
- Pöyhönen H., *Ερμηνεία και χρήση της Αγίας Γραφής στα Φιλοκαλικά έργα του οσίου Ηλία του πρεσβυτέρου και εκδίκου*, Dissertation, Thessalonike 1996.  
<http://hdl.handle.net/10442/hedi/8923>
- Powel D., „Arkandisziplin“, *TRE* 4 (1979), S. 1–8.
- Pratsch Th., *Theodoros Studites (759–826) – zwischen Dogma und Pragma: Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch* [Berliner Byzantinistische Studien, 4], Frankfurt am Main-Berlin-Bern u. a. 1998.
- Purpura A., *God, Hierarchy and Power: Orthodox Theologies of Authority from Byzantium* [Orthodox Christianity and Contemporary Thought], New York 2018.

- Ramelli I., „The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato“, *International Journal of the Classical Tradition*, 18. 3 (2011), S. 335–371.
- Raphava M., „წიკიტა სტითატის ანტიმონოფიზიტიური სიტყვები“, [Antimonophysitische Reden des Niketas Stethatos], in: Raphava, Kasradze, *Dogmatikon*, S. 14–64, 92–97.
- „Georgian Translations of Nicetas Stethatos’s Epistles (According to Arsen Iqaltoeli’s *Dogmatikon*)“, in: T. Nutsubidze, C. B. Horn, B. Lourié (Hrsg.), *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context, Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsubidze (1888–1969)* [Texts and Studies in Eastern Christianity, 2], Leiden-Boston 2014, S. 244–282.
- Raphava M., Kasradze M. (Hrsg.), *Dogmatikon*, Bd. II, *Niketas Stethatos, Five polemic speeches and epistles* [...] „On soul“ and „On paradise“, Tbilisi 2013.
- Reitzenstein R., *Geschichte der griechischen Etymologika, ein Beitrag zur Geschichte der Philologie in Alexandria und Byzanz*, Leipzig 1897.
- Reventlow H. G., *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 2, *Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*, München 1994.
- Rhizopoulou S., „‘Portrayals’ of long-lived Mediterranean plants linked to virtues“, *Plant Biosystems* 148. 6 (2014), S. 1358–1361.
- Richter G., *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert* [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 90], Berlin 2005.
- Rigo A., „Giovanni Italo“, *Dizionario biografico degli Italiani* 56 (2001), S. 62–67.
- „La spiritualità monastica bizantina e lo Pseudo-Dionigi l’Areopagita“, in: M. Bielawski (Hrsg.), *Il monachesimo tra eredità e aperture: atti del Simposio Testi e Temi nella Tradizione del Monachesimo Cristiano per il 50o Anniversario dell’Istituto Monastico di Sant’Anselmo, Roma, 28 maggio–1o giugno 2002* [Studia Anselmiana, Analecta monastica, 140. 8], Roma 2004, S. 379–418.
- (Hrsg.), *Il monaco, la Chiesa e la liturgia: I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita* [La mistica Cristiana tra Oriente e Occidente, 4], Firenze 2005.
- (Übers.) *Mistici bizantini* [I millenni], Torino 2008.
- „Teodoro diacono della Madre di Dio delle Blacherne. La condanna (1094/1095) e le dottrine“, *RSBN* 47 (2010), S. 293–318.
- „Le père spirituel de l’empereur Cosmas Tzintziloukès et son opuscule sur les parties de l’âme, les passions, et les pensées (XIe siècle)“, in: Antonopoulou, Kotzabassi, Lukaki, *Myriobiblos*, S. 295–315.
- Rodionov O., „Historical and Literary Context of Michael Psellos’ *Theologica* 59“, *Scrinium* 4 (2008), S. 228–234.
- Rodopoulos P., „Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht“, Ders., *Μελέται* [Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 56], Bd. 1, *Κανονικά-ποιμαντικά-λειτουργικά-οἰκουμηνικά-διάφορα*, Thessaloniki 1993, S. 229–240 [= *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht Vierteljahresschrift* 36 (1986), S. 223–231].

- Roilos P., *Amphoteroglossia: a poetics of the twelfth-century Medieval Greek novel*, Washington, D. C. 2005.
- „Unshapely Bodies and Beautifying Embellishments’: The Ancient Epics in Byzantium, Allegorical Hermeneutics, and the Case of Ioannes Diakonos Galenos“, *JÖB* 64 (2014), S. 231–246.
- Roques R., Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens, „Contemplation“, *DS* 2. 2 (1953), S. 1762–1911.
- *L’univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* [Patrimoine christianisme], Latour-Maubourg 1983.
- Rorem P., *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, [Studies and Texts, 71], Toronto 1984.
- *Pseudo Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, New York-Oxford 1993.
- Rotzetter A., *Lexikon christlicher Spiritualität*, Darmstadt 2008.
- Rouché M., „The Definitions of Philosophy and a New Fragment of Stephanus the Philosopher“, *JÖB* 40 (1990), S. 107–128.
- Runia D. T., „An Index to Cohn-Wendland’s Apparatus Testimoniorum“, in: Ders., *Fathers*, S. 240–249 [*The Studia Philonica Annual* 6 (1994), S. 111–121].
- *Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers* [Supplements to Vigiliae Christiana, 32], Leiden-New York-Köln 1995.
- „Philo in the Patristic Tradition: A List of Direct References“, in: T. Seland (Hrsg.), *Reading Philo: A Handbook to Philo of Alexandria*, Grand Rapids- Michigan 2014, S. 268–286.
- Sabo Th., *The Proto-Hesychasts: Origins of mysticism in the Eastern church*, Dissertation, Potchefstroom 2012. <http://hdl.handle.net/10394/8218>
- Šandrovskaja V., „Deesis-Kompositionen auf Siegeln der Ermitage“, *Studies in Byzantine Sigillography* 9 (2006), S. 159–168.
- Schellewald B., „Vom Unsichtbaren zum Sichtbaren: Liturgisches Zeremoniell und Bild in Byzanz im 11. und 12. Jahrhundert“, in: E. Bierende, S. Bretfeld, K. Oschema (Hrsg.) *Riten, Gesten, Zeremonien: Gesellschaftliche Symbolik in Mittelalter und Früher Neuzeit* [Trends in medieval philology, 14], Berlin 2008, S. 141–166.
- Simonetti M., *Lettera e/o allegoria: Un contributo alla storia dell’esegesi patristica* [Studia ephemeridis «Augustinianum», 23], Roma 1985.
- Simonetti M., Hughes J. A. (Übers.), *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, Edinburgh 1994.
- Schmitt, „Himmel, II. Biblisch-theologisch“, *LThK* 5 (1996<sup>3</sup>), S. 116–117.
- Schofield M., „Preconception, Argument, and God“, in: M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (Hrsg.), *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980 (Nachdruck: 2002), S. 283–308.
- Schreiner P., *Konstantinopel: Geschichte und Archäologie* [Beck’sche Reihe], München 2015<sup>2</sup>.

- Schulz H.-J., *Die byzantinische Liturgie: Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Trier 2000<sup>3</sup>.
- Schulze U., „Die ‚geistigen‘ Sinne der Seele. Eine kurze Skizze zur Anthropologie des Makarios/Symeon“, in: K. Fitschen, R. Staats (Hrsg.), *Grundbegriffe christlicher Ästhetik, Beiträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995* [Göttinger Orientforschungen, 36], Wiesbaden S. 12–15.
- Schuppe F., *Die pastorale Herausforderung: orthodoxes Leben zwischen Akribeia und Oikonomia; theologische Grundlagen, Praxis und ökumenische Perspektiven*, Würzburg 2006.
- Sharples R. W.: *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London-New York 2003 (E-book Ausgabe, erste gedruckte Ausgabe 1996).
- Shukurov R., „Byzantine Appropriation of the Orient: Notes on its Principles and Patterns“, in: A. C. S. Peacock, B. de Nicola, S. N. Yıldız (Hrsg.), *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, Farnham 2015.
- Sickenberger J., *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia* [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 7. 4], Leipzig 1902.
- Siecienski A. E., „Caerularios, Michael (d. 1059)“, in: J. A. McGuckin (Hrsg.), *Encyclopedia* Bd. 1, S. 94–95.
- Sörries R., *Spätantike und frühchristliche Kunst: eine Einführung ins Studium der Christlichen Archäologie* [UTB, 3521: Kunstgeschichte], Köln 2013.
- Solignac A., „Nicéas Stéthatos, moine byzantin“, *DS 11* (1982), S. 224–230.
- „«NOYΣ» et «MENS»“, *DS 11* (1982), S. 459–469.
- Špidlík Th., *La spiritualité de l'orient chrétienne*, Bd. 1, *Manuel systématique*, Bd. 2, *La prière* [OCA, 206, 230], Rom 1978, 1988.
- Stefaniw B., *Mind, Text, and Commentary: Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind, and Evagrius Ponticus* [Early Christianity in the Context of Antiquity, 6], Frankfurt am Main 2010.
- Stephenson P., *The Legend of Basil the Bulgar-Slayer*, Cambridge 2003.
- Stiernon D., Rezension zu: P. Chrestu (Hrsg.), *Μυστικά συγγράμματα*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 54 (1959), S. 183–189.
- „Nicéas Stéthatos“, *Catholicisme* 9 (1982), S. 1217–1219.
- Stockinger H., *Die hermetisch-esoterische Tradition unter besonderer Berücksichtigung der Einflüsse auf das Denken Johann Christian Edelmanns (1698–1767)* [Philosophische Texte und Studien, 73], Hildesheim-Zürich-New York 2004.
- Stuphe-Pulemenu I., *Τό φράγμα τοῦ ἱεροῦ βήματος τῶν παλαιοχριστιανικῶν ναῶν τῆς Ἑλλάδος: Αρχαιολογική καὶ λειτουργική μελέτη*, Bd. 1–2, Dissertation, Thessalonike 1992. <http://hdl.handle.net/10442/hedi/12035>
- Stylianopoulos Th., „Holy Scripture, Interpretation and Spiritual Cognition in St. Symeon the New Theologian“, *Greek Orthodox Theological Review* 46. 1–2 (2001), S. 3–34.
- Suchla B. R., *Dionysius Areopagita: Leben-Werk-Wirkung*, Freiburg im Breisgau 2008.



- Taft R. F., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* [OCA, 200], Rom 1975.
- „Textual Problems in the Diaconical Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition“, *OCP* 49 (1983), S. 340–365.
  - „Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite“, *DOP* 42 (1988), S. 179–194.
  - „The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. III: Let us give thanks to the Lord. It is fitting and right“, *OCP* 55 (1989), S. 63–74.
  - „Asmatike Akolouthia“, *ODB*, S. 209.
  - „Commentaries“, *ODB*, S. 487–488.
  - „Euchologion“, *ODB*, S. 738.
  - „Solea“, *ODB*, S. 1923.
  - „Stoudite Typica“, *ODB*, S. 1961.
  - *The Byzantine rite: a short history* [American essays in liturgy], Collegeville, Minnesota 1992.
  - „Women at Church in Byzantium: Where, When-And Why?“, *DOP* 52 (1998), S. 27–87.
  - *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom* [OCA, 261, 281], Bd. V, *The Precommunion Rites*, Bd. VI, *The Communion, Thanksgiving, and concluding Rites*, Rom 2000, 2008.
  - „Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud? The Ancient Tradition and What Became of It“, in: R. R. Ervine (Hrsg.), *Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East, An International Symposium in Honour of the 40<sup>th</sup> Anniversary of St Nersess Armenian Seminary* [Avant, 3], Crestwood, New York 2006, S. 15–57.
  - „The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the Liturgical Action: Cause, Effect, or Neither?“, in: Sh. E. J. Gerstel (Hrsg.), *Thresholds of the Sacred, Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, Washington, D. C. 2006, S. 27–50.
  - „Is the Liturgy Described in the Mystagogia of Maximus Confessor Byzantine, Palestinian, or Neither?“, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 7 (2010), S. 247–295; 8 (2011), S. 223–270.
- Taft R. F., Loerke W., Johnson M. J., „Pastophoria“, *ODB*, S. 1594.
- Talbot A.-M., „Koinobion“, *ODB*, S. 1136.
- „The Adolescent Monastic in Middle and Late Byzantium“, in: Ariantzi, Age, S. 83–98.
- Talbot A.-M., Cutler A., „Hermit“, *ODB*, S. 920–921.
- Tatakis B., Moutafakis N. J. (Übers.), *Byzantine Philosophy*, Indianapolis 2003.
- Taylor J. E., *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's 'Therapeutae' Reconsidered*, Oxford-New York 2003.

- Terezes A. Ch., Vgenopulu P., „Οψεις της έννοιας της ‘διακοσμήσεως’ στις αρεοπαγί-  
τικές συγγραφές“, *Βυζαντινά* 20 (1990), S. 183–198.
- Thurn J. (Hrsg.), *Ioannis Scylitzae synopsis historiarum* [Corpus Fontium Historiae  
Byzantinae, 5], Berlin-New York 1973.
- Tchiflianov B., *Ὁ λειτουργικὸς τύπος μεταφρασμένος ὑπὸ τῶν ἁγίων ἀδελφῶν Κυρίλλου  
καὶ Μεθοδίου ἐν ἀρχῇ τῆς ἀποστολῆς των εἰς τὴν Μοραβίαν* [Ἀνάλεκτα Βλατάδων,  
31], Thessalonike 1994.
- Theodorudes G. P., *Θεία καὶ ἀνθρώπινη σοφία κατὰ τὴν πατερικὴν παράδοσιν τῆς  
Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Thessalonike 1998.
- Thomas J. Ph., *Private religious foundations in the Byzantine Empire* [Dumbarton Oaks  
Studies, 24], Washington, D. C. 1987.
- Tinnefeld F., „Freundschaft‘ in den Briefen des Michael Psellos. Theorie und  
Wirklichkeit“, *JÖB* 22 (1973), S. 151–168.
- „Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043–1058)“, *JÖB* 39 (1989),  
S. 95–127.
- „Nicetas Stethatos“, *TRE* 24 (1994), S. 463–464.
- Tobon M., *Apatheia in the teachings of Evagrius Ponticus*, Dissertation, London 2010.  
<http://discovery.ucl.ac.uk/19900/>
- Tollefsen T. Th., *The Christocentric cosmology of St. Maximus the Confessor* [Oxford  
early Christian studies], Oxford 2008.
- „Christocentric cosmology“, Allen, Neil, *Handbook*, S. 307–321.
- Trizio M., „Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project“,  
*Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 74. 1 (2007), S. 247–294.
- „A Late Antique Debate on Matter-Evil Revisited in 11<sup>th</sup>-Century Byzantium: John  
Italos and His Quaestio 92“, in: P. D’Hoine, G. Van Riel (Hrsg.), *Fate, Providence  
and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies  
in Honour of Carlos Steel* [Ancient and Medieval Philosophy, 1/49], Leuven 2014,  
S. 383–394.
- „Trials of Philosophers and Theologians under the Komnenoi“, in: Kaldellis,  
Siniosoglou, *History*, S. 462–475.
- Troelsgård Ch., „Troparion“, *Grove Music Online, Oxford Music Online*. [Zugang: 09.  
Oktober 2016, [http://www.oxfordmusiconline.com.oxfordmusic.emedia1.bsb-  
muenchen.de/subscriber/article/grove/music/28455](http://www.oxfordmusiconline.com.oxfordmusic.emedia1.bsb-muenchen.de/subscriber/article/grove/music/28455)].
- Troianos S., „Akribeia‘ und ‚Oikonomia‘ in den heiligen Kanones“, in: S. Agrestini, D.  
Ceccarelli Morolli (Hrsg.), *Ius ecclesiarum vehiculum caritatis, Atti del simposio  
internazionale per il decennale dell’entrata in vigore del Codex Canonum Eccle-  
siarum Orientalium, Città del Vaticano, 19–23 novembre 2001*, Città del Vaticano  
2004, S. 187–198.
- „Byzantine Canon Law to 1100“, in: W. Hartmann, K. Pennington (Hrsg.), *The  
History of Byzantine Eastern Canon Law to 1500* [History of Medieval Canon Law,  
4], Washington 2012, S. 115–169.

- Tsames D. G., *Ἡ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Νικήταν τὸν Σιθηαῖον* [Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 11], Thessalonike 1971.
- Turner H. J. M., *St. Symeon the New Theologian and spiritual fatherhood* [Byzantina Neerlandica, 11], Leiden-New York-København u. a. 1990.
- *The Epistles of St. Symeon the New Theologian, On the basis of the Greek text established by Joseph Paramelle, SJ* [Oxford Early Christian Texts], Oxford-New York 2009.
- Uthemann K.-H., „Microcosm“, *ODB*, S. 1370.
- Valiavitcharska V., „Rhetoric in the Hands of the Byzantine Grammarian“, *Rhetorica* 31. 3 (2013), S. 237–260.
- van den Berg R. M., „As we are always speaking of them and using their names on every occasion. Plotinus, *Enn.* III.7 [45]: Language, experience and the philosophy of time in Neoplatonism“, in: R. Chiaradonna, F. Trabattoni (Hrsg.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism, Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop (Il Ciocco, Castelveccchio Pascoli, June 22–24, 2006)* [Philosophia Antiqua, 115], Leiden-Boston 2009, S. 101–120.
- van den Hoek A., „The Concept of σῶμα τῶν γραφῶν in Alexandrian Theology“, in: E. A. Livingstone (Hrsg.), *Studia Patristica*, Bd. 19, *Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987*, *Historica, Theologica, Gnostica, Biblica et Apocrypha*, Leuven 1989, S. 250–254.
- van Parys M., „De l’Horeb au Thabor: le Christ transfiguré dans les homélies byzantines“, *Irénikon* 80. 2–3 (2007), S. 235–266.
- van Rossum, J., „Reflections on Byzantine Ecclesiology: Nicetas Stethatos’ ‘On the Hierarchy’“, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 25. 2 (1981), S. 75–83.
- Vavuskos A. K., *Ερμηνευτική προσέγγιση των ιερών κανόνων*, Thessalonike 2010.
- Völker W., *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen, Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik*, Wiesbaden 1974.
- Vorglimler H., *Geschichte des Paradieses und des Himmels: mit einem Exkurs über Utopie*, Paderborn-München 2008.
- Walker J., „These Things I Have Not Betrayed: Michael Psellos’ Encomium of His Mother as a Defense of Rhetoric“, *Rhetorica* 22. 1 (2004), S. 49–101.
- Wallace J. B., *Snatched into Paradise (2 Corinthians 12:1–10): Paul’s Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience* [Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 179], Berlin-New York 2011.
- Walter Ch., „A New Look at the Byzantine Sanctuary Barrier“, *REB* 51 (1993), S. 203–228.
- Walter D., *Michael Psellos: Christliche Philosophie in Byzanz: Mittelalterliche Philosophie im Verhältnis zu Antike und Spätantike* [Quellen und Studien zur Philosophie, 132], Berlin-Boston 2017.
- Wassiliou-Seibt, A.-K.: „Die Neffen des Patriarchen Michael I. Kerullarios (1043–1058) und ihre Siegel. Ikonographie als Ausdrucksmittel der Verwandtschaft“, in:

- Gjuzelev V., Tăpkova-Zaimova V., Nenov K. (Hrsg.), *Bulgaria Mediaevalis 2: Studies in honour of Professor Vassil Gjuzelev*, Sofia 2011, S. 107–119.
- Wenger A., „Ciel ou paradis, Le séjour des âmes, d’après Philippe le Solitaire, Dioptra, Livre IV, Chapitre X“, *BZ* 44 (1951), S. 560–569.
- Wessel K., „Dogma und Lehre in der Orthodoxen Kirche von Byzanz“, in: C. Andresen, E. Mühlenberg, A. M. Ritter u. a. (Hrsg.) *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters* [= Durchgesehene Wiederauflage von *Handbuch der Dogmen- und Theologieggeschichte*, Bd. 1: *Die Lehrentwicklungen im Rahmen der Katholizität*, Göttingen 1999<sup>2</sup>], Göttingen-Oakville CT 2011, S. 289–410.
- Wirth P., „Niketas Stethatos“, *LThK* 7 (1998<sup>3</sup>), S. 843–844.
- Wollbold A., *Mystagogie. I. Systematisch-theologisch*, „Mystagogie“, *LThK* 7 (1998<sup>3</sup>), S. 570–571.
- Wybrew H., *The Orthodox Liturgy: The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, Crestwood-New York 1990.
- Young F., „Alexandrian and Antiochene Exegesis“, in: Hauser, Watson, *History*, Bd. 1, S. 334–354.
- Zervos Ch., *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle: Michel Psellos, Sa vie. Son œuvre. Ses luttes philosophiques. Son Influence*, Paris 1920.
- Zoe S., „ἱερατικὸς τύραννος-πατριαρχικὴ καὶ μεγάλη ψυχὴ, Μιχαήλ Ψελλός και Μιχαήλ Κηρουλάριος: Οι διακυμάνσεις των σχέσεων των δύο προσωπικοτήτων“, *Εῶα και Εσπερία* 6 (2004–2006).