

Die Bogomilen – Eine genealogische Heuristik

TORSTEN TYRAS (München)

Der Prozess, der aus dem Neuen Testament selbst anschaulich wird, ist ein zweiseitiger, nämlich der einer Christianisierung der Gnosis und der einer Gnostisierung des Christentums. Das Ergebnis beider Vorgänge ist die Kanonisierung des Christentums zu einer rechthabigen Kirche einerseits und die Ausscheidung des Gnostizismus als eine Häresie andererseits¹.

1. Synopsis

Es lässt sich sicherlich trefflich darüber streiten, ob das Erbe der Bogomilen „in der europäischen Geschichte vor der Reformation [das] bedeutendste religionsgeschichtliche Phänomen neben den offiziellen Kirchen“ (SCHMAUS 1977: 91) gewesen ist, ebenso wie darüber, ob „Byzanz von innen her nie unter dem Zwang stand, die Gültigkeit seiner Staatsideologie am Verlauf der Sachwirklichkeit zu messen“ (POD-SKALSKY 1972: 75) und *deshalb* Entwicklungen wie die der Bogomilen dem Alltag zuzurechnen sind. Als ein für die folgende Untersuchung feststehender Ausgangspunkt ist jedoch mit dem Osteuropahistoriker E. HÖSCH anzunehmen, der eine schlüssige Darlegung des Erbes der Bogomilen bisher an einem starken „romantischen Wunschdenken“ gescheitert sieht, das ausschließlich der „Phantasie des Historikers“ entspringt (HÖSCH 1989: 115). Es mutet nun fast wie Ironie des Schicksals an, dass sich Hösch eigentlich selber zum gescholtenen Romantiker macht, indem er seine Aussage ausschließlich auf *den* Historiker beschränkt, obwohl es fast einer Binsenweisheit gleichkommt, wenn man hinter der Themenstellung ebenso Aussagen von Philologen, Theologen, Philosophen, Kunsthistorikern usw. erwartet. Außerdem ist seine Kritik als solche nicht neu, finden wir sie doch, wenn auch fundierter, bereits 1963 vom amerikanischen Historiker Jeffrey B. RUSSELL und 1968 vom deutschen Historiker Günter MÜHLPFORDT. Während Mühlpfordt seinen Schwerpunkt in der ‚Zeit der Aufklärung‘ hat und auf jeher bestehende ideologisch² intentionierte

- 1 RUDOLPH (1994: 402) beruft sich auf den gleichermaßen so empfundenen „bahnbrechenden Beitrag“ des evangelischen Theologen Rudolf BULTMANN (*1984): *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen.
- 2 MÜHLPFORDT zeigt, wie die seit Mitte des 18. Jahrhunderts aufkommenden gesellschaftlichen Umbrüche zu einer Pluralisierung der Ideen führen, die zu Anfang des 20. Jahrhunderts in verschiedenen Instrumentalisierungen der Bogomilen münden: sozialistischen (vgl. die Aufzählung bei DRAGOJLOVIĆ (1982: 21) beginnend mit dem Jahr 1905; vgl. auch POPOWITSCH, M. (1960): „Bogomilen und Patarener. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus“. In: *Die Neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie* 24, S. 348–360) sowie, insbesondere im südosteuropäischen Raum verbreiteten, (leninistisch-)marxistischen (vgl. für Bulgarien: D. ANGELOVS und B. PRIMOVs Arbeiten; für Makedonien u.a. P. TAŠKOVSKI (1982): „Klasniot i socialniot karakter na bogomilstvoto“. In: *Bogomilstvoto na Balkanot vo svetlinata na najnovite istražwanja*. S. 41–54; für Russland N. A. DERŽAVIN

Spannungsfelder aufmerksam macht, setzt Russell bei den ersten Veröffentlichungen seit Beginn des 20. Jahrhunderts an. Für die folgenden Seiten bedeutsam ist Russells Aussage über die viel zitierte Überblicksarbeit des Historikers Steven RUNCIMAN (1947), die er als „became classical“ (1963: 36) deklariert, zumal der wissbegierige Leser hier eine umstandslos stringente Abstammungstheorie der „Manichaeans of the Middle East to the Paulicians of Asia Minor to the Bogomils of Bulgaria to the Patarians of Bosnia and Illyria, and thence to the Catharists of Italy and then Southern France“ (ebd.) erfährt. Trotz (oder gerade aufgrund?) offensichtlicher Unstimmigkeiten, erfährt Runcimans Arbeit wiederholte Auflagen und Übersetzungen³. Vergleichbar häufig wird seit 1953 die Dissertation und Überblicksarbeit von Arno BORST herausgegeben⁴. Ein Schicksal, das die vom wissenschaftlichen Stand in etwa vergleichbaren aber spezifischeren Monographien der Historiker Dimitri OBOLENSKY (1948, Cambridge) und Milan LOOS (1974, Prag) nicht erteilt.

Die 1977 erstmals erschienene und seit dem ebenso häufig zitierte Monographie des Historikers Malcolm LAMBERT *Medieval Heresy – Popular movements from Bogomil to Hus* charakterisiert Lambert selbst in seiner Einleitung als „Arbeits-synthese“, gedacht „sowohl für den Studenten [...] als auch für den Forscher [...], der ein Nachschlagewerk braucht“ (LAMBERT 2002: 7)⁵. Kurz nach der letzten Jahrtausend-

(1945/46): „Bogomilstvo i Bogomili“. In: *Istoričeski pregled* 2/1, S. 3–17.), ebenso wie nationalistischen (vgl. den bei SOLOVJEV 1959: 177ff. beschriebenen und von 1867 bis 1954 dauernden Streit zwischen Serben und Kroaten über die Frage nach der Zugehörigkeit Bosniens anhand der Zugehörigkeit der mittelalterlichen „bosnischen Kirche“ zur orthodoxen respektive katholischen Kirche) und vor allem „im Westen“ verbreiteten anthroposophischen (vgl. u.a. WILD 1970, KUTZLI 1977, E. ROLL 1978: *Ketzer zwischen Orient und Okzident. Patarener, Paulikianer, Bogomilen*. Stuttgart).

- 3 *The medieval manichee. A study of christian dualist heresy*, erstmalig 1947 in Cambridge erschienen, erfährt sie wiederholte Auflagen: 1955, 1960, 1969, 1982 jeweils in Cambridge, 1961 in N.Y.; ebenso in Übersetzung: frz.: *Le Manichéisme médiéval. L'hérésie dualiste dans le christianisme*, Paris 1949 und 1972; dt.: *Häresie und Christentum*, München 1988; span.: *Los maniqueos de la Edad Media. Un estudio de los herejes dualistas cristianos*, Mexico 1989; poln.: *Manicheizm średniowieczny*, Gdańsk 1996.
- 4 Seine Dissertation wird bereits 1951 in Göttingen öffentlich zugänglich; erst 1986 erfährt sie ihren ersten Nachdruck und dann von 1991 bis 2000 sieben Auflagen. Warum dieses Interesse plötzlich so groß war, muss zukünftigen Analysen vorbehalten bleiben; 1974 wird sie unter dem Titel *Les cathares* (Paris) ins Französische übersetzt und erlebt 1978, 1984 und 1988 drei weitere Auflagen.
- 5 *Medieval heresy. Popular movements from Bogomil to Hus*, 1977 in London und N.Y. erschienen; dt. erstmals 1981: *Ketzerei im Mittelalter. Häresien von Bogumil bis Hus*, München; span.: *La herejía medieval: movimientos populares de los bogomilos a los husitas*, Madrid 1986; unter dem Titel: *Ketzerei im Mittelalter: eine Geschichte von Gewalt und Scheitern*, Freiburg i.Br.; 1991 kommt es zu einer wiederholten Auflage im Dt.; die erneute engl. Ausgabe erfolgt unter geändertem Titel: *Medieval heresy. Popular movements from the Gregorian reform to the Reformation* 1992 jeweils einmal in Oxford und N.Y.; Oxford² 1994, Repr. 1995, Repr. 1996; N.Y. 1998; dt. 2000 wiederum mit Titeländerung: *Häresie im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten*. Darmstadt; tsch.: *Středověká hereze*. Praha 2000; Darmstadt, jeweils einmal Wissenschaftliche Buchgesellschaft und Primus Verlag 2001; *Ketzerei im Mittelalter. Häresien von Bogumil bis Hus*, Augsburg 2001 und

wende lässt der amerikanische Historiker J. D. COTTS über Lamberts Werk verlauten, dass es sich bei LAMBERT mittlerweile um „the essential reference work on medieval religious dissent“ (2003: 2, col. 2) handele. Dass Lambert die Kritiken von Russell nur randläufig in einer Fußnote bedenkt⁶ und Mühlpfordts ganz außen vor lässt, mag dabei nicht von Belang sein und schließlich auch in der eigens erwähnten Kategorisierung, der ‚Synthese‘, ausreichend Erklärung finden⁷.

Erst sieben Jahre später findet mit der Dissertation des Byzantinisten Antonio RIGO (1989; er diskutiert u.a. eine Verbindung zum Hesychasmus) erstmalig eine kritischere Lesart in die Diskussion um das bogomilische Erbe Eingang. Eine ebenso in diese Entwicklung einzuordnende, aber allgemeiner gehaltene Arbeit, ist der kritisch-konstruktive Beitrag hinsichtlich der Quellenlesarten von der Byzantinistin Avril CAMERON (2003). Das sicherlich aktuellste und deshalb erwähnenswerte Projekt über das Erbe der Bogomilen ist das vorerst nur im Internet zu findende Dissertationsprojekt des Japaners Hisatsugu KUSABU⁸. Sein Zwischenstand ist ein 2006 auf einem Byzantinistenkongress in London vorgestelltes Thesenpapier, das allerdings über die Auswertung der bisher erschienen Analysen nicht hinausgeht.

Kehren wir aber noch einmal zu Hösch zurück, dessen Aussagen zwar kritischer Natur sind, sich aber letztendlich nur als Teil einer Kritiktradition erkennen lassen. Erklärbar wird dieser Umstand einzig, indem man allen Autoren eine mangelnde oder zumindest bisher stets vernachlässigte Differenzierung zwischen Untersuchendem und Untersuchtem unterstellt (Solipsismus). Im Falle Höschs wird nicht nach den Beweggründen einer Romantisierung gefragt und damit auch nicht nach den damit verbundenen Trugschlüssen, weshalb er letztlich selber vor ihnen nicht gefeit ist.

Aus diesem Grund mag es auch nicht verwundern, wenn Polarisierungen obligatorisch sind und alle diskutierten Vorstellungen eine schier pathologische Resistenz aufweisen. So werden den Bogomilen beinahe verpflichtend eine ausschließlich innerhäretische Herkunft, soziale Beweggründe⁹, flächendeckende Verbreitung, ein

2002; Oxford ¹2002 – seit 1992 auch als Taschenbuchausgabe; poln.: *Średniowieczne herezje*, Warszawa 2002.

6 Vgl. ebd. (2002: 14, Anm. 10 u. S. 547); ebenso verweist er an drei Stellen auf die „marxistischen Ansätze“ von ANGELOV und E. WERNER; vgl. ebd. (S. 44, Anm. 52 u. 55; S. 81, Anm. 3).

7 Ein weiteres Kuriosum tut sich auf, wenn man berücksichtigt, dass LAMBERT hinsichtlich slawischer Quellen stets auf deren französische, englische und deutsche Publikationen zurückgreift. Dementsprechend wird selbst in späteren Auflagen auf jugoslawische Arbeiten wie bspw. die von Miroslav BRANDT (1962; leider konnte ich diese ebenfalls im ehemaligen Jugoslawien erschienene Arbeit nicht einsehen, sie sei hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt. Brandt sucht den Ursprung der Bogomilen in der Patristik, vgl. Rez. v. WERNER, E. [1964]: *Byzantoslavica* 25, S. 126–128.) oder die zweibändige Monographie des Historikers Dragomir DRAGOJLOVIĆ (Bd. 1, 1974 und Bd. 2, 1982) nie referiert.

8 Der Titel der Dissertation lautet: *Comnenian Orthodoxy and Byzantine Heresiology in the 12th Century: The Study of the Panoplia Dogmatica of Euthymios Zigabenos*.

9 Diese, vor allem zur Zeit des Kommunismus aufgekommene Theorie des Bogomilismus wird am eindrucklichsten von der Byzantinistin N. G. GARSOĪAN (1967) widerlegt, indem sie darauf hinweist, dass die Bogomilen allein von ihrer dualistischen Grundüberzeugung

homogenes Wirkungsfeld sowie antichristliche Züge unterstellt, obwohl bereits unzählige, in der Byzantinistik und der Religionsgeschichte erzielte Erkenntnisse hinsichtlich der sozialen, reichspolitischen, institutionellen und geistesgeschichtlichen Verhältnisse im byzantinischen Reich diese Vorstellungen unmittelbar ad absurdum führen¹⁰.

In Anbetracht des vorgegebenen Umfangs eines Aufsatzes sollen vorerst nur drei klärend zu beziehende Analyseperspektiven in die folgende Betrachtung einfließen: 1. die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen bogomilischer Entstehung (bisher noch nicht einmal in der Byzantinistik zufriedenstellend bearbeitet), 2. die kritische Sichtung der bisher erschienenen Analysen (wie sie in der vorliegenden Einleitung angedeutet wurde) und 3. der textkritische Umgang mit den überlieferten Quellen (im Sinne der Historischen Semantik und den Methoden der Kulturwissenschaft).

2. Byzantinische Vorgaben einer begrifflichen Geistesgeschichte

Die zentralen Begriffe zur Rekonstruktion eines geistesgeschichtlichen Umfelds sind bezeichnenderweise griechischen Ursprungs: *Theologie, Theorie, Praxis, Theosis, Orthodoxie/-praxis, Mystizismus, Gnosis, Häresie, Oikonomia, Mönchtum*. Bezeichnend ist ebenso, dass ihre Bedeutungen und Wertigkeiten – die sie in unseren Breiten haben – sich bei etymologischer Überprüfung nicht oder nur zum Teil mit ihren ursprünglichen östlichen Pendanten decken. Die Ursache hierfür ist in den jeweiligen lebensweltlichen Abhängigkeiten, d.h. zwischen östlicher (ÖÖ) und westlicher Ontologie¹¹ (WO) zu suchen. Um sich aus diesem Verhältnis ergebende Missverständnisse von vornherein etwas zu entschärfen, seien folgende drei Problemstellungen vorweg genommen: 1. In der ÖÖ werden Begriffe – wie zu zeigen sein wird – nicht, wie in der WO üblich, als Abgrenzung zu anderen Begriffen verwendet, sondern als miteinander verknüpfte und aufeinander aufbauende Begriffs- und Bedeutungsfelder verstanden¹²; 2. Dementsprechend handelt es sich bei den betrachteten

her, in der die sichtbare Welt böse und ihnen damit feindlich gesinnt ist, keine soziale Bewegung gewesen sein können.

10 Sichtbar wird dieser Umstand insbesondere beim Vergleich erschienener Artikel in einschlägigen Enzyklopädien (ein Überblick findet sich in der Bibliographie); im erst 2005 erschienenen *The Palgrave Atlas of Byzantine History* verwendet der Herausgeber J. HALDON in Bezug auf Häresien die angeführten, aber eigentlich überholten Arbeiten RUNCIMANS, BOLENSKYS, LOOS' neben GARSOÏAN (1967). Dass in der Theologie in Bezug auf die frühen Ketzererscheinungen ebenso aus der Geschichtswissenschaft geschöpft wird, zeigt sich bei DASSMANN (1996: 121 u. 134), der eine Verbindung zwischen Manichäern und Waldensern/Katharern wähnt.

11 Dieser Begriff ist trotz seiner griechischen Etymologie (gr. *ὄντος vom Seienden* Genitiv-Partizip von *εἶναι sein* und *-λογία Wissenschaft, Studie, Theorie*) erst seit R. GOELENUS d.Ä. (1547–1628) nachzuweisen und offensichtlich auch erst im Umfeld dieses Marburger Philosophen entstanden. Der Begriff beschreibt eine Lehre vom Seienden, wobei Lehre nicht als Belehrung aufzufassen ist, sondern als Spiegelung einer Seinswelt in Form von Worten.

12 Vgl. die aufschlussreiche Abhandlung über ‚unterscheiden‘, ‚trennen‘ und ‚gegenüberstellen‘ in der Diskussion des Theologen V. LOSSKY (1952: 11–23). Bei ARISTOTELES heißt

Begriffen bzw. mit ihnen verknüpften Bedeutungen nicht um biblische Sieben-Tages-Schöpfungen, sondern um bis in die vorchristliche Zeit zurückzuverfolgende, von Ehrfurcht geprägte Entwicklungsverläufe. Dieser Umstand wird richtungsweisend, wenn wir uns in das in Byzanz vorherrschende geistesgeschichtliche Umfeld des Übergangs von polytheistischer zu monotheistischer Ontologie hineinversetzen, dessen kontinuierliche lebensweltliche Instanz, wenn mittlerweile auch verschriftlicht, *das tradiert-gesprochene Wort* bleibt, sowie 3. Es ist im Folgenden also kein Anspruch auf abschließende Definitionen zu erheben, sondern es wird ein analytisches Instrumentarium versucht zu entwickeln, mit dem der Untersuchungsgegenstand seiner Bestimmung zuzuführen ist.

Als Objekt zur besseren Veranschaulichung der geschilderten Problemstellungen soll uns die vereinfachte Entwicklungsgeschichte des für unsere westliche Scholastik so wichtigen Begriffs der *Theologie*¹³ dienen. Der Begriff ist bereits aus der Antike von ARISTOTELES und PLATON als „nachdenkender, systematischer und rational reflektierender Ausdruck religiösen Glaubens oder religiöser Erfahrung“ (HRWGB: Vol. V: 190) überliefert. Aufgrund seines polytheistischen Umfelds ist er ausschließlich mythologisch geprägt und fehlt dementsprechend im Neuen Testament, ebenso wie in den Schriften der apostolischen Väter¹⁴. Erst im 4. Jahrhundert¹⁵, als das Christentum zur Reichsreligion erhoben wird, werden dogmatische Anleihen bei der ‚heidnischen‘ Philosophie Platons und Aristoteles unumgänglich (³RGG 6, 1962). In Anbetracht sprachlich-ehrfürchtiger Traditionsvorstellungen, werden die alten Begriffe und Vorstellungen mit größter Sorgfalt auf die vorherrschenden Verhältnisse abgestimmt¹⁶ und innerhalb der ÖO der Begriff ‚Theologie‘ als ‚Teilbereich der göttlichen Lehre‘ geprägt. In der WO hingegen, in der es diese Sprachtradition nicht gibt, wird ‚Theologie‘ bekanntlich zur umfassenden Bezeichnung der ‚Religionslehre/-wissenschaft‘.

Thematisch relevant ist der Blick auf den Verlauf dieser Angleichung in der ÖO, der anhand der historisch semantischen Verbindung der philosophisch-mystischen *θεολογία* [theología] und der *θεωρία*¹⁷ [theoría] hergeleitet wird. Laut dem Philosophen und Theologen G. PICHT (1969: 128) wird die *θεωρία* mittels der bereits bei den klassischen Autoren vorhandenen Verknüpfung über *θεωρός*¹⁸ und *θεός*¹⁹ (vgl.

διχότομος (dichótomos) u.a. ‚halbiert‘, ‚geteilt‘ und *διχοτομία* (dichotomía) ‚dasselbe‘, sprich: *Teil eines Ganzen* (vgl. GDHW); PODSKALSKY (1977: 20) spricht im Fall der ÖO von „rhetorischer und sachlicher Klimax zur idealen Verbindung von Theorie und Praxis“ (s.u.).

13 *Θεολογία/θεολογέω*: ‚über Gott/Göttlichkeit unterrichten/spekulieren‘.

14 Auch an den wenigen Stellen, an denen er in der Zeit der Christianisierung auftaucht, zeugt er von mythisch-kultischem Sprachgebrauch (vgl. ³RGG 6, 1962).

15 Ab EUSEBIOS von Caesarea (260/264–339/340); vgl. ⁴RGG (Bd. 8, 2005).

16 Vgl. ERBSE (1964: 232–243); der Altphilologe vermittelt ein stark negativ geprägtes Bild über die Zeit der Christianisierung, weshalb er den jetzt einsetzenden Prozess der Epitomierung (~Kompilierung; ebd., S. 234) antiker Werke als durch ‚Ehrfurcht‘ (S. 233) und ‚Verlegenheit‘ (S. 234) motiviert beschreibt.

17 *Theoría*: Zuschauen, Anschauen eines Schauspiels, das Schauspiel; vgl. GDHW.

18 *Theōros*: offizieller Festgesandter für Festspiele oder Orakel in den griechischen Städten, die bekanntlich stets zu Ehren von Göttern abgehalten wurden; vgl. GDHW.

²HWPPh 10, 1998) als „Schau Gottes“ aufgefasst und bereits bei Platon als *Terminus technicus* angenommen:

An den vorphilosophischen Sprachgebrauch anknüpfend, kann der Begriff bei ihm sowohl sinnliches wie auch geistiges Schauen bedeuten. Die visuelle Metaphorik in Platons Erkenntnislehre beschreibt den Zustand des Wissens als Schauen der Gegenstände des Wissens (²HWPPh 10, 1998: Theorie).

Aristoteles entwickelt diesen Begriff zu einer ‚theoretischen Einsicht‘ (ἐπιστήμη θεωρητική [epistēmē theōretikē]) weiter, die später zentraler Bestandteil der christlichen Patristik wird:

Die θεωρία als Tätigkeit des Nus (νοῦς), die der Mensch mit den Göttern teilt, stellt für Aristoteles nicht nur die höchste Stufe des Wissens, sondern auch die höchste Form der Praxis dar. [...] Das theoretische Leben (βίος θεωρητικός, lat. vita contemplativa) wird – in Auseinandersetzung mit Platon – von der politisch-praktischen Lebensform (βίος πολιτικός, lat. vita activa) und der Lebensform des Genusses (βίος ἀπολαυστικός) abgehoben und nimmt (mit großer Bedeutung für Spätantike und Christentum) den höchsten Rang ein. [...] Ein Leben in reiner Theorie ist dem Menschen unmöglich, aber er kann im Vollzug des theoretischen Lebens, das das größte Glück gewährt, danach streben, „so weit wie möglich unsterblich zu werden“ (ἀθανατίζειν). Als solcher wird er von der Gottheit am meisten geliebt (vgl. ebd.).

Als ursächlich für diese Auffassung weist PICHT (1969: 135) für die Antike die auf dialektisches Wissen bzw. Erkenntnis²⁰ konzentrierte „Unterscheidung zwischen Sein und Zeit“ aus. ‚Sein‘ wird als das ‚Erfahrbare‘, ‚Gegenständliche‘ und ‚Diesseitige‘ und ‚Zeit‘ als das ‚Nicht-erfahrbare‘, ‚Geistige‘, ‚Jenseitige‘ wahrgenommen, in deren

19 Theos: Gott, Gottheit, Götter; vgl. GDHW.

20 Der Ausschluss jeglicher *gnostischer* Vorstellungen als *häretisch* knüpft unmittelbar an vernunftbasierte Dialektik an: αἵρεσις [hairesis]: i. das Nehmen; ii. Eroberung; iii. Wahl; iv. Vorsatz, Gesinnung; v. bei den Alexandrinern und ihren Nachfolgern auch Philosophenschule; vgl. GDHW; NT: Lehrmeinung, Partei, Schule; vgl. RUDOLPH (1992a: 216); in der lateinischen Bibelübersetzung wird αἵρεσις durch das hinlänglich bekannte *sēctā* (*Richtung, Bahn, Weg, Denk- und Handlungsweise, Grundsätze, polit. Partei, Schule, Sekte, Lehre*; vgl. LGWLD) übersetzt, worüber es ins Dt. gelangt; γνῶσις [gnōsis]: i. das Erkennen, (höhere) Einsicht, Kenntnis, Weisheit; ii. richterliche Erkenntnis, Dekret; iii. Bekanntschaft; vgl. GDHW; vgl. a. ²HWPPh [Bd. 3, 1974: Gnosis]); die aktuellste Monographie ist die der Kirchenhistorikerin K. L. KING (2003), die allerdings nur in der Diskussion der Begriffsproblematik als solches verbleibt; der Religionshistoriker M. A. WILLIAMS (1996: 265) entwirft eine (wenn auch nicht als solches bezeichnete) neue zu untersuchende Semantik, wenn er den Begriff *Gnosis* durch „biblical demiurgical traditions“ ersetzt wissen möchte. Vgl. auch die Althistoriker GOTTLIEB/ROSENBERGER (2003: 27–40) sowie DASSMANN (1996: 118–135). Der vor allem überwiegend für den dt. Sprachraum charakteristische Begriff *Ketzer/ketzerisch* geht auf die sich um 1155 in Oberitalien ausbreitenden Katharer (gr. καθάρως [katharós] „rein“) zurück, dessen „ursprung aber früh vergessen“ wurde, brachte man doch „schon im 12. jh. [...] das wort in eine ungewisse beziehung zu katze, dem teufelsthier“ (GRIMM, Bd. 11, Sp. 639).

christlichen Umfeld der Mensch sich zwischen *θεωρία*²¹ und *πραξις*²² bewegt. Die Schule um GREGOR VON NAZIANZ (329–390; hier wird speziell EUAGRIOS Pontikos [345–399] genannt) erweitert diese dichotomische Auffassung um die für die christliche und damit lebensweltliche Entwicklung entscheidende Stufe der *θεωρία φυσική*²³, weshalb, wie der orthodoxe Theologe Vladimir LOSSKY (1961: 14) festhält, Gott (bzw. das ‚Nicht-Erfahrbare‘) damit nicht nur als Ursache, sondern erstmals auch als Wesen allen Seins gedacht wird. Diese Vorstellung wird unter dem Begriff der alles umschließenden *οἰκονομία*²⁴ gefasst. Nach ihr stellt man sich die Welt als Gottes *οἰκῶς* ([Oikos] ‚Haus‘), durchwirkt von seiner *οἰκονομία* (Haushalterschaft) vor und sieht sich als darin ‚gemeinsam wohnend‘ (*οἰκουμένη* [Oikumene]; vgl. ³RGG 6, 1962: Welt, dogmatisch). Die Vorstellung vom Wirken (*θεοπραξία* [theopraxia]) und Wesen (*οὐσία/ousía*) Gottes ist dabei zwar vom Prinzip des *dreiteiligen Einen* (*ὁμοούσιος*²⁵, bestehend aus der *τριάς*²⁶) bestimmt, jedoch unterliegt diese Vorstellung grundsätzlich dem Dogma der ‚Unaussprechlichkeit des göttlichen Geheimnisses‘ (⁴RGG 8, 2005, Trinität, insbes. col. 606).

Erst vor diesem geschilderten Hintergrund, 1. der Schau, 2. seinem Wesen allen Seins und 3. dem unaussprechlichen dreiteiligen Einen wird die Aussage Losskys plausibel, dass es in der ÖO nie dazu kam, ‚zwischen Mystik und Theologie, zwischen persönlicher Erfahrung der göttlichen Mysterien und dem von der Kirche verkündeten Dogma‘²⁷ explizit zu unterscheiden. Schließlich lebt doch der Mensch innerhalb der Refugien und im Einklang mit Gott und hat sich nur noch nach den biblischen Grundätzen als würdig zu erweisen, um Teil der prophezeiten Soteriologie zu werden. Lossky summiert diese für die ÖO wesentliche Auffassung unter dem Begriff *θέωσις* ([theosis] Vergöttlichung²⁸ und sein Streben danach), der in seiner

21 Theoria: Schau der göttlichen Trinität im Spiegel der Seele des Mystikers; vgl. ²HWPPh (Bd. 10, 1998).

22 Praxis: Askese und Einübung der christlichen Grundtugenden; vgl. GDHW.

23 Theoria fiziki: Betrachtung der Natur, insofern sie Gottes Schöpfung ist; vgl. ²HWPPh (Bd. 10, 1998).

24 Oikonomía: Verwaltung des Hauses, Hauswirtschaft, aber auch übertr. auf den Staat, Staatshaushaltung; GDHW; AT: Welt; NT: Welt, Erdkreis, Arbeitsfeld der Kirche [Mt 24,14], von satanischen Mächten bedrohte Menschheit [u.a. Lk 4,5ff.]; vgl. ⁴RGG (Bd. 6, 2003: Ökumene); im TRE findet der Begriff noch keine gesonderte Erwähnung.

25 Homousios: von derselben Natur, demselben Wesen; vgl. GDHW.

26 Triás: die Drei, Dreizahl, vor allem bei den Alexandrinern und ihren Nachfolgern: Dreieinigkeit; GDHW.

27 Lossky (1961: 12); die Verbindung zum *Mystizismus* wird ebenso über das ‚Dogma‘ der *θεωρία* verständlich, wenn man bedenkt, dass *μῦθος* (mythos: Wort, Rede; GDHW) in erster Linie die göttliche Ursprungsgeschichte des Seienden kennzeichnet (³RGG 4, 1960).

28 Im ³EKL (Bd. 4, 1996, Vergöttlichung) findet sich folgende Erklärung: ‚Der Begriff *Theosis* [...] ist in der griech.-christl. Theologie [...] ein Sammelbegriff zur Bezeichnung der Oikonomie Gottes [s.u.] mit den Menschen und der Welt sowie ihre letzte Bestimmung. [...] In ihrem eigentlichen und umfassenden Sinn ist Theosis (= Th.) mit anderen Teilbegriffen der westl. Theologie, wie Rechtfertigung, Erlösung (Soteriologie), Versöhnung und Heiligung, nicht gleichzusetzen; sie kann nur im Zusammenhang des gesamten theol. Ge-

analytisch-instrumentellen Wertigkeit wiederum mit dem Begriff ‚Theologie‘ für die WO gleichzusetzen ist²⁹.

3. Das byzantinische Mönchtum – geistesgeschichtliche Heuristik

Nachdem versucht wurde, die byzantinische Geistesgeschichte anhand vorrangig spirituell geprägter Begriffsfelder zu umreißen, sollen nun die gefundenen Kernaussagen der bereits bestehenden byzantinischen Forschung in Bezug zum byzantinischen Mönchtum betrachtet werden³⁰:

1. Die gesellschaftspolitische Hierarchie war eine anhand von „Bildung, Vermögen und weltliche Beziehungen“³¹ gelebte und keineswegs eine formalisierte soziale Ordnung³²;
2. Die in der Geschichtswissenschaft als *Cäsaropapismus* bezeichnete enge Verbindung von weltlicher und kirchlicher Herrschaft entspricht einer allgemeinen Vorstellung von „Harmonie oder ‚Symphonie‘“ gesellschaftspolitischer Traditionen³³;

bäudes der griech. Orthodoxie erfaßt werden. Es empfiehlt sich also, den Begriff Th. unübersetzt zu lassen“; vgl. auch TRE (Bd. 33, 2002).

- 29 Dieses hier anhand von Begriffen dargestellte Religionsverständnis wird, aufgrund der von V. LOSSKY angestoßenen Diskussion, heute – hermeneutisch noch am Anfang stehend – bereits unter dem Syntagma *Apophatische* (ἀποφασίς [Apophasis, zu ἀποφῆμι [apophēmi]): 1) ‚Absprechen‘, ‚Negieren‘, als einzig wahrer Weg von Gott zu sprechen; 2) i. Urteil, Gericht Gottes; ii. Darlegung; iii. Bekanntgabe; vi. Meinung; v. Wort; vgl. PGL) oder *Negative Theologie* gefasst. Dabei sind zwei zentrale Untersuchungsgedanken richtungweisend: 1. Das Syntagma *apophatische Theologie* wird vorrangig für die ÖÖ, *negative Theologie* für die WO verwendet; 2. Ein grundlegender Vergleich mit vorchristlichen Einflüssen (jüdischen, babylonischen u.a.) steht bislang noch aus (vgl. ³EKL [Bd. 1, 1985] u. ⁴RGG [Bd. 1, 1998: Apophatische Th.]; ⁵RGG [Bd. 6, 2003: Negative Th.]).
- 30 Ein Ausschließlichkeitsanspruch kann auf die folgenden drei Punkte nicht erhoben werden, da ihre Untersuchung noch zu vage bzw. zu wenig wissenschaftlich differenziert ist.
- 31 HÜBNER (2005: 266f.) unterteilt in 1. soziale Herkunft, 2. gesellschaftliches Ansehen, 3. weltlichen Einfluss, 4. Bildung und 5. Vermögen, wobei sie selbst bereits in ihrer Zusammenfassung 2. und 3. im Syntagma „weltliche Beziehungen“ zusammenfasst. Außerdem wird m.E. die soziale Herkunft zu jener Zeit stark vom Vermögen widerspiegelt, weshalb ich 1. und 5. – wie oben bereits geschehen – unter „Vermögen“ subsummiere.
- 32 HUNGER (1989, I: 8 u. II: 17); ebenso war noch nach der *Constitutio Antoniniana* (212) des Kaisers CARACALLA jeder freie Bewohner berechtigt, sich als *civis Romanus* zu bezeichnen, gleichgültig welcher Nation er angehörte (ebd., II: 13). Die augenscheinliche hierarchische Beliebigkeit erhält durch zwei bei Hunger zu findende Beispiele eine eigene bzw., wenn man so möchte, „byzantinische Logik“: 1. Der Kaiser nahm als „Stellvertreter Gottes auf Erden“ das „unerforschliche Walten“ Gottes als Begründung für sein eigenes Handeln, weshalb es u.a. vorkommen konnte, dass „Kaiser Michael III. unter Missachtung des kanonischen Rechtes den Laien Photios innerhalb einer Woche vom Diakonat auf den Patriarchen-Thron von Konstantinopel erheben“ (ebd., I: 16) konnte; 2. unterschieden „die Byzantiner [...] fast immer zwischen der an sich unangreifbaren und nie in Frage gestellten Institution des Kaisertums und der im Grunde jeder Kritik ausgesetzten menschlichen Person des einzelnen Kaisers“ (ebd., II: 10).

3. Gesellschaftspolitische Innovationen fanden nur unter Beibehaltung der gelebten sozialen Ordnung (a) sowie der Traditionsharmonie (b) statt³⁴.

Die sich bereits aus Punkt 2 dieser Zusammenstellung unmittelbar anschließenden Fragen, sind die nach der (1.) Trägerschaft dieser, nach (c) auf *gelebten* Traditionen beruhenden Reichskonzeption, sowie ihrer (2.) Initiation/Verbreitung in die und innerhalb der byzantinischen Bevölkerung. Da der Autor in diesem Fachgebiet bekennd als Zugereister gelten muss, wird vorab ein Blick auf die Besonderheiten der vorherrschenden wissenschaftlichen Meinungsvielfalt zu werfen sein.

Wir beginnen dabei mit dem klassischen Philologen H. ERBSE (1964: 232f.), weil er die Ausstrahlung des durch ALEXANDER den Großen (356–323 v.Chr.) begründeten Hellenismus (ca. 336–30 v.Chr.) als entscheidende Vorstufe für die unter c) genannte Vorstellung des byzantinischen Traditionsbewusstseins bestimmt:

Kein Gebildeter konnte sich den Wirkungen dieses ungeheuren Erbes entziehen, und es ist nur verständlich, dass das Geistesleben der folgenden Generationen durch das Bemühen gekennzeichnet wird, die von der Vergangenheit angehäuften Schätze zu erhalten. Der Glaube an die *Macht der Tradition* bestimmte die Tätigkeit der griechischen Schriftsteller bis zum Untergang des Byzantinischen Reiches, und er veranlasste die geringeren Geister, auf eigenes Fortschreiten ganz zu verzichten [kursiv v. T.T.].

Während der erste Teil der Aussage ERBSES die zweifelsfrei gegebene hellenistische Nachwirkung auf die weitere Entwicklung der daran anschließenden Ideengeschichte umreißt, bleibt seine Schlussfolgerung im zweiten Teil bereits mit seiner Erwähnung

33 In der Religionsgeschichte als *Goldene Regel* (*do ut des*; Mt 7,12) bekannt; vgl. ⁴RGG (Bd. 2, 1999); HUNGERs Hinweis auf die kaiserliche Beanspruchung „des unerforschlichen Waltens“, (vgl. FN 32) sowie auf die regelmäßige Anrufung der Dreifaltigkeit in der Einleitung von Urkunden und Dokumenten (ebd. 1989,I: 7) stellen eine Übertragung der göttlichen Dreifaltigkeit auf Kaiser, Kirche und Mönchtum in Aussicht; diese Vorstellung wird bestärkt, wenn davon ausgegangen wird, dass das *Prinzip der Trichotomie* bereits mit IRENÄUS von Lyon (etwa 135–202; *Adversus Haeresis* V, 9.1 <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ix.vii.x.html> [24.04.2009]) in Form seiner Beschreibung des vollkommenen Menschen aus den drei Elementen Fleisch, Seele, Geist Bestand hatte sowie die frühe Gnosis bereits eine Unterteilung in *Hyliker* (der Materie verhaftete), *Psychiker* (dem Geist verbundene) und *Pneumatiker* (vom Heiligen Geist erfüllte) vorsah; vgl. auch HUNGER (1965: 103–107).

34 Vgl. HUNGER (1989,II: 27); PODSKALSKY (1977, bes. S. 3, 5f., 9 u. 28, 63f., 67); DOWNEY (1958: 98f.); HUSSEY (1937: 22); die Zusammenstellung der Unterschiede zur WO ist besonders hinsichtlich kirchlich-philosophischer Auseinandersetzungen erweiterbar: 1. Das Abendland, das gegen den Pelagianismus kämpfen musste, betont häufig mit AUGUSTINUS (†430) die Schwäche des Menschen und den Primat der Gnade in Bezug auf die guten Werke. Die griechischen Väter und die byzantinischen Autoren hingegen legen den Nachdruck auf die Notwendigkeit menschlicher Anstrengungen, um dieser Gnade würdig zu sein (ŠPIDLÍK 1997: 5f.). 2. Der Byzantinist N. H. BAYNES (1960: 24–46) nähert sich in seinem Aufsatz „The Thought – World of East Rome“ (in: *Byzantine Studies and other essays*. Oxford.) den Besonderheiten der byzantinischen Welt vonseiten einer philosophisch-dualistischen Grundeinstellung: Theorie-Praxis, Askese-Koinobium, Himmel-Hölle u.a.

der „geringeren Geister“ fragwürdig³⁵. Sein Erklärungsversuch impliziert außerdem, dass Traditionen Neuentwicklungen ausschließen, ebenso wie mit dem angeführten „Verzicht“ unsere vorliegende ‚historische Periodisierung‘ vom Römischen Reich über das Byzantinische Reich, die Christianisierung, die Expansion des Islam usw. in Frage zu stellen ist, von der Reduzierung des Hellenismus allein auf seine Traditionsmacht, ohne dabei Umfeld und Vorgeschichte zu berücksichtigen, einmal ganz zu schweigen.

Eine Erbses Aussage glättende Erklärung zur traditionellen Verankerung des byzantinischen Geistes findet sich bei dem niederländischen Theologen H. BERKHOF (1947: 197), dessen Fokus verständlicherweise auf der (christlichen) Dogmatik liegt:

Im Osten wurde das Dogma ausgebildet, im Westen die Kirchenorganisation. Denn der westliche Geist ist aktiv, handelnd in der gegebenen Welt; der östliche dagegen passiv, meditierend über die göttliche Welt (vgl. auch DASSMANN 1996: 17).

BERKHOF weist in seinen anschließenden Erläuterungen von selbst darauf hin, dass seine Darstellung „nur schematisch“ (ebd.) ist. Dennoch vollzieht er den vorliegend entscheidenden Schritt und verknüpft die zu analysierenden Erscheinungen mit dem bis dahin für die betrachtete Reichsform einmaligen Einfluss der christlichen Religion. Die Erhebung des Christentums in den Rang einer Reichsreligion ist bezeichnend für den Übergang von Spätantike zur byzantinischen Epoche³⁶. Mit dieser einhergehenden, bisher *einmaligen Gewaltenteilung*³⁷ sind eine Vielzahl von Veränderungen gegeben, die der Kirchenhistoriker E. DASSMANN (1996: 18; ebenfalls nicht ganz wertneutral) unter der Überschrift „Korrumpierung der Kirche“ zusammenfasst:

Den Schlüssel für Konstantins Religionspolitik liefert nicht seine Bekehrung, sondern eine ererbte römische Religiosität, die auf dem Grundsatz des *do ut des* [vgl. FN 33] aufruhrt und bei der Staatskult und Religion zu eins zusammenfallen. [...] Er privilegiert die Kirche; die Kirche antwortete [sic!] mit überschwänglichem Dank und zahlte mit einer völligen Strukturveränderung. So wurde aus einer Kirche der Gläubigen, die eine Minorität im Reich bildete, eine Staats- und Volkskirche. In der Minderheit blieben die wirklichen Gläubigen, die in die dauernde Gefahr gerieten, von der Kirche als Abweichler ausgestoßen zu werden. Die kirchenpolitischen Aktionen gewannen den Vorrang vor der Verkündigung, nationale und soziale Differenzen setzten sich durch, Heiden und Häretiker wurden mit staatlichen Mitteln bekämpft.

Dassmanns wage Angaben über die „wirklichen Gläubigen“ bekräftigen seinen provokativen Duktus, der jedoch insofern sein Ziel erreicht, als dass er auf den, aufgrund der überlieferten Evangelien bis dahin kirchenfremden Prozess hinweist. Die Kirche

35 Der weit verbreiteten Geringschätzung der Spätantiken Zeit begegnet für das 4. und 5. Jahrhundert überzeugend der bedeutende Althistoriker P. BROWN (1995).

36 Die Motivationen dafür sind vielseitig und können hier nicht diskutiert werden; vgl. a. GOTTLIEB/ROSENBERGER (2003: 6f.).

37 Der Altphilologe A. DIHLE (1989: 8) spricht von einer „Implantation ... eines bis dahin unbekanntan Dualimus Staat/Religion“.

bekam nun nicht nur einen weltlichen Herrscher³⁸ vorgesetzt, sondern begab sich weiterhin in die Pflicht, weltlichen Aufgaben³⁹ gerecht zu werden und im Sinne des Einheitsgedankens (Oikonomia, s.o.) die eigene Vereinheitlichung voranzutreiben. Hiervon zeugen die unzähligen Stellungnahmen⁴⁰ seiner Zeit, die staatsrechtlichen Verankerungen (Codex Theodosianus u.a.) und die Auseinandersetzungen⁴¹, die allerdings den einleitend als a), b) und c) gekennzeichneten zentralen Merkmalen der ÖO entgegenstehen. Es musste ein, wie einleitend im Rudolphschen Sinne zitierter Ausgleich in Form einer *Sakralisierung der Welt* und respektive einer *Verweltlichung des Sakralen* geschaffen werden. In der mir vorliegenden Forschungsliteratur werden die räumlichen und ideelle Entstehungsumstände dieses Ausgleichs bisher nur in seinen Personen, Orten und Ergebnissen diskutiert, ihre geistesgeschichtlichen Genealogie allerdings ist bisher nur in Andeutungen zu finden⁴².

Demnach herrscht Konsens darüber, dass das Mönchtum *die* tragende Rolle bei der Ausprägung des östlichen Christentums und damit der ÖO übernimmt. Eine Kausalität zwischen geistesgeschichtlicher Entwicklung und den uns ab der zweiten

38 KONSTANTIN gab im Gegenzug (vorerst) den an das Kaiseramt gebundenen göttlichen Status auf; vgl. BERKHOF (1947: 96).

39 Eine knappe, aber bezeichnende Zusammenfassung findet sich bei GOTTLIEB/ROSENBERGER (2003: 11) sowie etwas ausführlicher bei DASSMANN (1996: 37–50); vgl. auch <<http://www.ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/index.htm>> (22.04.09).

40 Hierzu sind insbesondere die Schriften der östlichen Kirchenväter ATHANASIUS' d. Großen (295–373), BASILIUS' d. Großen, (330–379), GREGOR v. Nazianz (326–390) und JOHANNES' CHRYSOSTOMOS (344/349–407) zu erwähnen, deren Namen sich neben über hundert weiteren wichtigen Autoren ihrer Zeit im Nachschlagewerk von B. ALTANER und A. STUIBER *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (1980) finden.

41 Pelagianismus, u.a.; aus den *sieben ökumenischen Konzilien* (ÖK) gehen stets als solche bezeichnete Häresien hervor: Das 1. ÖK von Nicäa (325) lehnt die Wesenseinheit (*Homousia*) von Gott und Sohn ab und verbietet die *Arianer*; das 2. ÖK von Konstantinopel (382) bestätigt das Glaubensbekenntnis von Nicäa und verurteilt abermals die *Arianer*; das 3. ÖK von Ephesos (431) legt den Status Marias als Gebärerin Jesu Christi fest und verbietet die *Nestorianer* (NESTORIUS [381–451] Patriarch von Antiochia); das 4. ÖK von Chalkedon (451) legt die unvermischten zwei Naturen Jesu (göttliche und menschliche) kanonisch fest und verurteilt die *Monophysiten*; das 5. ÖK in Konstantinopel (553) legt das Verhältnis der beiden Naturen fest und legt (vermutl.) den Origenistenstreit bei; das 6. ÖK wiederum in Konstantinopel (680) spricht Jesus einen jeweils eigenen Willen zu und lehnt die Lehre der monotheistischen *Maroniten* ab; das 7. ÖK in Nicäa (787) legt die „rechtmäßige“ Bilderverehrung fest und verurteilt die *Ikonoklasten* (u.a. Paulikianer); zwischen 305 und 506 fanden etwa 223 Synoden und Konzilien statt, 92 im 4. Jahrhundert und 131 im 5. Jahrhundert (GOTTLIEB/ROSENBERGER 2003: 22).

42 Diese Vorsicht ist natürlich aufgrund der Quellenlage nicht ganz unbegründet, dennoch gibt es zwei voneinander unabhängige Ausnahmen, die verwunderlicherweise in der Aufarbeitung der östlichen Religions-/Kirchengeschichte vernachlässigt werden: 1. Die überragende Habilitationsschrift und Methodenanalyse G. PODSKALSKYS (1977): *Theologie und Philosophie*; 2. Die epochale Arbeit *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche* des Theologen V. LOSSKY (1961), dessen Erkenntnisse u.a. im ³RGG (1957–1965) noch völlig fehlen; Podskalsky und Lossky entwerfen ihre Theorien unabhängig voneinander, kommen aber zu vergleichbaren Ergebnissen.

Hälfte des 4. Jahrhunderts *vermehrt* überlieferten „Berichten über das Wüstenmönchtum“ (TRE 23, 1994: 153, Mönchtum) sowie seines, seit dieser Zeit beständig steigenden weltlichen Einflusses wird nicht thematisiert⁴³. PODSKALSKY (1977: 38) geht so weit, das Mönchtum nicht nur als „Garant der Orthodoxie“ (vgl. BACHT 1951: 309) zu bezeichnen, sondern es ganz und gar als „Standard des christlichen“ und damit des gesamten byzantinischen Lebens zu setzen. Charakteristisch für dieses Leben ist das fehlende Bedürfnis nach einer formalen Organisation oder einer Autorität (vgl. ŠPIDLÍK 1997: 44). Es orientiert sich einzig an der *spirituellen* Dienerschaft der „unveränderlichen höchsten Norm, der Heiligen Schrift“ (ebd.: 45; vgl. SAVRAMIS 1962: 19f.) und an der *weltlichen* Dienerschaft an dem nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen⁴⁴. Diese Lebenseinstellung findet sich im bereits seit Beginn des Mönchtums und vom Theologen K. S. FRANK OFM (1964) synonym für monastisches Leben gesetzten und *biblisch-spirituell* verbalisierten ἀγγελικὸς βίος (angelikòs víos: engelgleiches Leben/Wirken), in dem sich das Martyrium Jesu Christi und die direkte Nachfolge des Mönch(tum)s manifestiert:

So erweist sich das frühe Mönchtum, das sich ganz in den Gedanken an die Nachfolge gestellt hat, auf einmal selbst als Objekt einer ernstesten μίμησις [mimisis: Nachahmung; vgl. GDHW]. Der Mönch, der nach Art der Propheten, der Apostel und Märtyrer Christus nachfolgen wollte, wird zum neuen τύπος [tipos: 1. (Menschen-)Schlag; 2. Form, Gestalt, Vorbild, Muster; GDHW] einer weiteren Christusnachfolge. Zur „vita prophetica“, „vita apostolica“ und „vita martyrium“ gesellt sich [darüber hinaus nun] die „vita monastica“, die die ersten drei umschließt und sie in einer Einheit der Nachwelt tradiert⁴⁵.

Das *weltliche* Pendant zum ἀγγελικὸς βίος wird durch die gedacht-ungebrochene Verbindung des Mönchtums zur antiken Philosophie hergestellt⁴⁶, was, wie PODSKALSKY (1977: 3f., 5, 28, bes. 240f.) eindrücklich nachweist, nicht eine der WO eigene, *rational-scholastische* sondern vorrangig *geistig-schauende* ‚Vermittlungs‘-theologie zwischen Schrift, Vätern, Konzilien und Vernunftbeweis“ (ebd.) bewirkt. Nicht zuletzt erhält das östliche Mönchtum aufgrund der bereits unter THEODOSIUS zugesei-

43 Sicherlich am eindrucksvollsten wird dies in den einschlägigen Lexikoneinträgen zum Lemma *Mönchtum* deutlich: TRE (Bd. 23, 1994: 150–193): insbes. die Diskussion der Ursprungstheorien auf S. 157–160; LThK (Bd. 7, 1998, col. 399–405) verweist in col. 399 auf die Vielfalt der Theorien und dabei auch auf „die entstehende Reichskirche“; dieser Bezug fehlt allerdings in der vom Autor erschienenen 5. erweiterten Auflage seiner Monographie *Geschichte des östlichen Mönchtums* (Darmstadt, 1993); ⁴RGG (Bd. 5, 2002, col. 1412–1433), verweist in col. 1415 auf eine Kausalität zwischen entstehendem „unblutigem Martyrium“ und „Konstantinischer Wende“ als „Motiv für den raschen Aufschwung“.

44 Als *bibl. Grundlage* wird stets auf die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes sowie auf zahlreiche neutestamentliche Belege verwiesen, die den göttlichen Ursprung des Menschen (z.B. Act 17, 27ff.) und seine Gottes-Kindschaft in Christus verkünden (z.B. Gal 3, 26), oder auf das Herrengebot zur Vollkommenheit in Nachahmung Gottes (Mt 5, 48), die neue Natur des Christen als Teilhabe an der göttlichen Natur (2 Petr 1, 4) u.a.; ³EKL (Bd. 4, 1996: Vergöttlichung).

45 FRANK (1964: 11); vgl. a. TRE (Bd. 23, 1994; Mönchtum II, S. 159).

46 Vgl. DÖLGER (1953); HUNGER (1965: 284f.); PODSKALSKY (1977: 16–34, bes. S. 21, Anm. 61).

cherten Privilegien⁴⁷ und die insbesondere im Selbstverständnis verankerten gesellschaftlichen Funktionen (karitativ, wirtschaftlich, juristisch, repräsentativ, kulturell) die zentrale lebensweltliche Deutungshoheit, die es zur Trägerschaft des byzantinischen Lebens aufsteigen lassen⁴⁸.

Und es sind gerade diese Umstände, die gleichzeitig eine außergewöhnliche Differenziertheit und Vielschichtigkeit der Mönchsgemeinschaften erklärt, in denen uns neben dem Heer der bildungsindifferenten bis -feindlichen Asketen viele der gelehrtesten und umstrittensten Philosophen und Humanisten sowie resignierte Kaiser und Staatsmänner begegnen, die nicht zuletzt „extrem entgegengesetzte geistige Positionen“ innerhalb der christlichen Reihen bestimmen⁴⁹:

Die hervorragendsten Männer vor allem der monophysitischen Partei stammen fast alle aus ihm [dem Mönchtum], und auf Seiten der chalcedonischen spielen die Aikometenklöster und die skythischen Mönche eine führende Rolle. Das Wiedererwachen des Origenismus ebenso wie das der schroff antiochenischen Christologie hat in Palästina, Großsyrien und in Ägypten seinen Sitz in den Klöstern und den Einsiedeleien. Die monophysitische Trennung von der Reichskirche wird durchaus vom Mönchtum geleitet. Aber auch im nestorianischen Kirchengebiet hat es seine bedeutende Geschichte⁵⁰.

Es bleibt also abschließend festzuhalten, dass sich der geistes-/sozialgeschichtliche Einfluss des Mönchtums stets über alle Schichten der byzantinischen Gesellschaft einschließlich seiner kaiserlichen Hoheit erstreckte und auch erstrecken musste, um der hellenistischen Tradition einerseits und dem sich daraus ableitenden Wesen des östlichen Christentums andererseits gerecht zu werden⁵¹. Und gerade vor diesem erklärten Hintergrund sind Gegenbewegungen im uns bekannten Sinne nur schwer vorstellbar. Plausibler sind vielmehr im Sinne und Wesen des östlichen Geistesgeschichte *inhärente Reformbewegungen*, die zum täglichen Bild der spätantiken und byzantinischen Kirchenbewegung gehörten und die stets darum bemüht waren, Ungleichgewichte wieder herzustellen.

47 Straf- und Steuerfreiheit (HÜBNER 2005: 121–158), Unverletzbarkeit der Person (ebd., S. 155 u. Anm. 230), Recht auf Unterhalt (ebd., S. 213–221) u.a.; vgl. JONES (1973: 912).

48 Wie groß dieser nahezu überdimensionale politische und damit weltliche Einfluss ist, zeigt nicht zuletzt die durch die Mönche konsequenter Weise mehrmals ernsthaft in Gefahr gebrachte Stabilität und Einheit des Reiches (vgl. SAVRAMIS 1962: 39–57), die ersatzlose Schließung der Hohen Schule in Athen 529 unter den führenden Köpfen des Justinianischen Reiches, der reaktionslose Verlust der Hohen Schule in Alexandria 641 (nach dem Sturm der Araber; vgl. LMA [Bd. 6, 1993: Philosophie/B. Byzanz]; SCHLANGE-SCHÖNINGEN [1995: 158f.]) und die sich daraus ableitende, fehlende Ausprägung eines Lehrfachs ‚Theologie‘ bis ins 11. Jahrhundert hinein (vgl. PODSKALSKY 1977: 53f., 57f., 240f.).

49 PODSKALSKY (1977: 36ff.); vgl. auch HUNGER (1965: 278f.); BACHT (1951,II: 307f.); eine konkrete Untersuchung der historischen, geographischen, institutionellen und personellen Verknüpfungen liegt bisher noch nicht vor.

50 MÜLLER (1941: 830); vgl. auch MARAVAL (1996: 830); BACHT (1951,II: 310).

51 Wodurch sich seit dem 9. Jh. nachgewiesene, kaiserliche Klostergründungen erklären lassen; vgl. HUNGER (1965: 266–285); SAVRAMIS (1962: 36ff.); vgl. auch BACHT (1951,II: 310); PODSKALSKY (1977: 38).

Im letzten Kapitel wird nun noch zu zeigen sein, inwiefern die gezeichnete Heuristik auf die uns überlieferten Beiträge über die Bogomilen anwendbar ist und inwiefern sie nicht als eine Gegen-, sondern vielmehr als eine Reformbewegung zu verstehen sind.

4. Einordnung der Bogomilen

Um die bisher verfolgte Systematik beizubehalten, wird diesem Kapitel die Diskussion des Begriffs *Bogomilen* vorangestellt. Die Bezeichnung wird aufgrund ihrer ersten den Bogomilen zuordenbaren Quelle, der *Бесѣды на новоявѣвшюю сѣ ересь богѡмилѡу* [Traktat über die neuerschienene Häresie der Bogomilen]) des Presbyters КОЗМАС, auf den dort erwähnten Stifter, den Popen *Bogomil*⁵² zurückgeführt. Obwohl es keinen konkreten Hinweis gibt, der gegen diese Stiftergenealogie spricht, deuten verschiedene Ansätze ihre Fragwürdigkeit an:

1. In der uns überlieferten Quelle des EUTHYMIOS von Pribleptos spricht dieser davon, dass er nicht an eine Abstammung der Bogomilen von einem „menschlichen Archon“ (FICKER 1908: 63f.) glaubt;
2. KUSABU (2006: 3) stellt fest, dass die Bogomilen keinen eigenen Hinweis auf ihre Namensgebung hinterlassen haben;
3. K. FITSCHEN (1998: 328, Anm. 69) meint, dass ‚Bogomilen‘, ähnlich wie Messalianer, „ein recht frei verwendbarer Ketzertitel“⁵³ gewesen sei.

Diese Punkte wirken nicht wirklich überzeugend, wenn man bedenkt, dass zu 1. Euthymios einen „Ursprung vom Teufel“ entgegengesetzt; zu 2. auch darauf zurückzuführen ist, dass es aufgrund des Ketzerstatus entweder keine Schriften gab, oder sie nachträglich von Kirchenanhängern vernichtet worden sein können sowie zu 3. auch eine spätere Entwicklung sein kann. Was jedoch als essentiell eingeschätzt werden kann, ist dass es sich bei der Bewegung aufgrund ihrer slawischen Bezeichnung um eine im slawischen Milieu gebildete handelt. Dies mag zumindest auch erklären, weshalb sich eine Bezeichnung durchsetzt, die ursprünglich als *Prädikat für hohe Wür-*

52 Abgeleitet von gr. θεόφιλος/θεοφιλής [theophilos/theophilēs]: 1. *passiv* ‚von Gott geliebt‘; 2. *aktiv* ‚Gott liebend‘; 3. ‚vertraut mit Gott‘; 4. ‚zu Gott gehörig‘, heilig; vgl. PGL; vgl. auch ПЕТКАНОВА (1979: 60 u. Anm. 3). WILD (1963: 23, Anm.1) weist darauf hin, dass im Falle eines Sektengründers das „Derivatvum [...] ‚Bogomilcy‘, ‚Bogomiliči‘ oder ‚Богомилчанѡи‘ (vgl. Πανλιχανѡи)“ lauten müsste. Ebenso ist zu berücksichtigen, dass die „sprachlichen Ausdrücke für Freundschaft sowohl im Griechischen wie im Lateinischen mit denen für Liebe zusammenhängen“, weshalb es schwierig ist, „Zeugnisse für Gottesfreundschaft von verwandten Vorstellungen wie Gottesliebe zu unterscheiden“ (RAC 11, 1981, Gottesfreund). E. WERNER (1962: 261) weist noch darauf hin, dass „erst im 11. Jahrhundert [...] die Bezeichnung bogomiloi“ als Gruppenbezeichnung, sprich: Bogomilen „in Kleinasien durch Euthymios v. Akmonia“ belegbar ist.

53 Demnach ist in der Anklage (ed. GOUILLARD 1978: 68–80) auf Bogomilismus von zwei Bischöfen aus Kappadokien unter MICHAEL Oxites (1143–1146) nur eine Betitelung zu sehen: die Bischöfe waren nicht kanonisch gewählt, sie vertraten verschiedene Irrlehren mit Blick auf die Askese und sie lehrten die Wiedertaufe (von Kindern, nicht wie die Bogomilen von Erwachsenen!); weitere Beispiele bei FITSCHEN (ebd.).

den in den griechisch-christlichen Kreisen fungierte⁵⁴. Bereits die Historiker M. MILETIĆ (1957: 93–97) und G. WILD (1963) wiesen auf diese Parallele hin, die im engen Zusammenhang mit der Vorliebe der Bogomilen für das Johannesevangelium und der wohl einzigen wirklich auf sie zurückzuführenden Apokryphe, der *Interrogatio sancti Iohannis*⁵⁵ zu betrachten ist.

Die Vorstellung von der Gottesfreundschaft (vgl. FN 52) ist vorchristlich und wird christlich erst mit IRENÄUS und CLEMENS VON ALEXANDRIEN (ca. 150–215) in Anknüpfung an das Leben Jesus terminologisiert und von BASILIUS d. Großen (330–379) sowie GREGOR VON NAZIANZ (326–390) in der uns ebenso bei den Bogomilen entgegentretenden unterscheidenden Verwendung *Gottesfreunde* versus *Sklaven* im gläubigen Sinne ausgeprägt⁵⁶. GREGOR VON NYSSA (ca. 335–394) formuliert die Gottesfreundschaft bereits als sich stellende Aufgabe, danach zu streben, ‚Gottes Freund‘ zu werden (vgl. RAC 11, col. 1055). Vermutlich im Zuge dessen entwickelt sich der Begriff zum Titel für ranghohe kirchliche Würdenträger, wie er u.a. bei JOHANNES CHRYSOSTOMOS (ca. 344–407) nachgewiesen ist (vgl. RAC 11, col. 1057f.; TRE 11, 1983, Freundschaft, S. 593; PGL). Diese Entwicklung ist insbesondere auf das Johannesevangelium zurückzuführen, in dem sich die Vorstellung der Gottesfreundschaft gleich mehrmals findet:

Nach [...] Joh 15,13f bezeichnet Jesus die Jünger als seine *Freunde*. Joh 11,11 (φίλος) und 11,3.36 (φιλέω [philēō]) reden von der freundschaftlichen Verbundenheit Jesu mit Lazarus, die sich v.a. in seiner Trauer um den Gestorbenen zeigt (11,35f). [...] Das Verb φιλέω (philēō) [kann] v.a. bei Joh [...] einen explizit theologischen Sinn tragen: Es bezeichnet die Liebe Gottes als des Vaters zu seinem Sohn Jesus (5,20), sekundär auch zu den Jüngern (16,27), die Liebe Jesu zum Lieblingsjünger (20,2), für die sonst ἀγαπάω [agapaō] steht (13,23; 19,26; 21,7,20) und in späteren Ergänzungen auch die Liebe der Jünger zu Jesus Christus (16,27; 21,15.16.17), für die sich sonst ebenfalls ἀγαπάω findet. [...] Am ehesten begreift sich die joh. Gemeinde als Freundesgemeinschaft (3 Joh 15), zumal Joh 15,13f die bis in den Tod gehende Liebe Jesu als Freundesliebe beschreibt und den Jüngern vor Augen hält (TBLNT 2, 2000, φιλέω).

In Anknüpfung an ihre Namengebung machen die gezeigten Traditionslinien es eher unwahrscheinlich, dass sich die Bogomilen als Gegenpart zum Christentum wahrnehmen. Wahrscheinlicher ist, dass sie sich als Erneuerer der alten christlichen Ord-

54 Während der Ausarbeitung meines Beitrags lag keine abschließende Analyse christlicher Titel/Ehrenbezeichnungen vor, die u.a. bei Eintritt in ein Kloster, der Mönchsweihe oder im weiteren Verlauf einer Karriere innerhalb der kirchlichen Hierarchien vergeben wurden.

55 Vgl. hierzu die Analysen des klassischen Philologen E. TURDEANU (1981) und des Slawisten A. VAILLANT (1963).

56 Vgl. RAC (1981, col. 1052ff.). Die Vorstellung der Sklaverei ist bei ZIGABENOS (nach BECK 1993, Pkt. 15, 16, 23, 36, 58, 62) bereits in einen Dämonenglauben übergegangen. Inwiefern, wie im TRE (1993: 594: Freundschaft) erwähnt, die Freundschaft zwischen BASILIUS d. Großen und GREGOR v. Nazianz an der Diskussion um das Verhältnis von Menschen- und Gottesliebe zerbricht, kann hier nicht diskutiert werden, allerdings ist sie ein Indiz für die Relevanz dieser Thematik in Byzanz.

nung und damit als die „einzig wahren Rechtgläubigen“ verstehen⁵⁷. CAMERON (2003: 482) formuliert diese Gegebenheit als „important element[s] in Christian pedagogy“, was das Bogomilientum in den Rang einer alltäglichen, systemimmanenten Erscheinung östlicher Kirchenentwicklung erheben würde.

Diese Vorstellung von der Erneuerung wird noch etwas deutlicher, wenn man das Erbe der Bogomilen reichspolitisch in die sich an die sog. dunkle Periode (7./8. Jh.) und die Verheerungen des Ikonoklasmus (8./9. Jh.) anschließende Periode der sog. Makedonischen Renaissance (9./11. Jh.) einordnet. Diese setzt etwa zeitgleich mit den ersten Überlieferungen ein. In ihr kommt es zu starken Erneuerungsbewegungen in allen Bereichen des Byzantinischen Reiches⁵⁸, die von einschneidenden Ereignissen der Welt- und Reichsgeschichte gekennzeichnet sind: 1. Ausbreitung des Islam, 2. die sog. Slawenmission⁵⁹, 3. Regeneration der Kirche. In diesem Zuge sollen uns die historischen Veränderungen durch die „Christianisierung der Slawen“ unter dem Bulgarenchan und Fürst BORIS MICHAEL I. (852–889), interessieren. Maßgebend für diese Zeit sind m.E. die Untersuchungen PODSKALSKYS, der die byzantinisch-christliche Tradition bereits in der vorchristlichen Phase im Bulgarischen Reich ausmacht. Ihre Gegenwart wird an der Verwendung des griechischen Alphabets zur Abfassung eigener Schriften deutlich und setzt sich bis hin zu zunehmend an „Byzanz angepassten Herrschertiteln“ fort (PODSKALSKY 2000: 44). Auch für die Zeit nach der Christianisierung findet sich keine konkrete Abgrenzung, wenn PODSKALSKY (ebd.: 100) schlussfolgert:

„Da in Bulgarien die Gattung der Herrscher- und Patriarchenbiographien (bis auf eine Ausnahme) ausfällt, ist die für dieses Land typische Herrscherideologie eher in der Nachahmung des byzantinischen Modells zu suchen.“⁶⁰

57 Inwiefern eine Exkommunikation gleichzeitig auch zu Feindseligkeiten geführt hat, muss an dieser Stelle offen bleiben; RUDOLPH (1992a: 233) meint dazu, dass das „Wesen der Sekten in der Heilssuche und -erlangung“ bestand. Von dem Mediävisten H. G. WALTHER (1976: 106) findet sich die Aussage, dass „nicht die Kirche in ihrer Dogmatik im Mittelpunkt der Kritik stand, sondern das konkrete Verhalten der Geistlichkeit, die Frage nach der rechten Lebensform“. Er beruft sich dabei auf die Mediävisten H. GRUNDMANN (1963, „Oporet et haereses esse: Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibel-exegese“. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 45, S. 129–164, hier S. 159) und J. B. RUSSELL (1965, „Dissent and Reform in the Early Middle Ages“. In: *Publications of the Center for Medieval Renaissance Studies* 1, S. 27–35, hier S. 6ff.).

58 Vgl. LMA (Bd. 6, 1993: Makedonische Dynastie). Hier wird auf einen Wechsel der Bezeichnungen von ‚Makedonische Renaissance‘ durch ‚Enzyklopädismus‘ aufmerksam gemacht.

59 Es ist fraglich, ob unter den mittelalterlichen Kommunikationsbedingungen, der ethnischen Überlagerungen (Kumanen, Petschenegen, Protobulgaren, Uzen, Vlachen u.a.) sowie der geographischen Heterogenität, von einer Christianisierung *ausschließlich der Slawen* gesprochen werden kann?

60 Der Slawist Ch. HANNICK (1994: 933 u. Anm. 86) geht noch weiter, wenn er nicht unbegründet schreibt: „Es liegt daher näher anzunehmen, dass das Griechische die liturgische Sprache in Bulgarien während des ersten bulgarischen Reiches, also bis 1015, geblieben ist und während der byzantinischen Besetzung bis 1185 in Gebrauch war.“

Die postulierte Herrscherideologie ist ebenso für die kirchlichen Strukturen anzusetzen, die in erster Linie über die in Bulgarien „weitverbreiteten ‚Klassiker‘ der Mönchsväter (Viten und Paterika) aus Ägypten/Sinai, Palästina, Syrien und Rom“ (ebd., S. 102) mit christlichem Inhalt erfüllt wurden. Die für diese Zeit sicherlich maßgebende Figur ist die des IOANN von Rila (876–946), den Podskalsky schließlich mit „Gründer des bulgarischen Mönchtums“, in Anknüpfung an „beste byzantinische Mönchstradition“ (ebd., S. 108), titulierte.

Die Christianisierung erforderte trotz der (ebenfalls bereits im Vorfeld) geleisteten missionarischen Tätigkeiten, erheblichen Anpassungswillen, der verständlicherweise nicht in allen Bevölkerungsschichten gleich vorhanden war. In seinem philosophischen Standardwerk *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* verdeutlicht der Geschichtsphilosoph K. LÖWITH eindrucksvoll den Aufeinanderprall der Weltbilder zur Zeit der Christianisierung der Slawen und macht die Annahme eines ausschließlich manichäischen⁶¹, paulikianischen⁶² und/oder messalianischen (massalianischen)⁶³ Ursprungs der Bogomilen, anhand einer ebenfalls begrifflichen Geistesgeschichte, regelrecht obsolet⁶⁴:

Die biblische und nachchristliche Geschichtsbetrachtung ist prinzipiell futuristisch; sie verkehrt die griechische Bedeutung von *historein*, das sich auf gegenwärtiges und vergangenes Geschehen bezieht. In den griechischen und römischen Mythologien und Genealogien wird die Vergangenheit als immerwährender Ursprung ver-gegenwärtigt [sic!]; nach jüdischer und christlicher Geschichtsauffassung [hingegen] ist die Vergangenheit ein Versprechen der Zukunft. Folglich wird die Interpretation der Vergangenheit rückwärtsgewandte Prophetie; sie stellt die Vergangenheit dar als eine sinnvolle „Vorbereitung“ der Zukunft. Griechische Philosophen und Historiker waren über-

61 Ihre Bezeichnung geht auf ihren Begründer den Perser MANI (216–276/7) zurück. Seine Lehre wird als die der zwei Naturen (Licht und Finsternis, d.h. Tag und Nacht) und die der drei Stufen (1. Trennung von Licht und Finsternis; 2. Vermischung; 3. Abermalige Trennung) beschrieben; AUGUSTINUS von Hippo (354–430) trug erheblich zur Verbreitung manichäischer Ideen bis ins christliche Abendland bei (ADAM, 1958: 1–25); vgl. ausführlicher BÖHLIG (1992: 25–45).

62 Die Diskussion über die Verbindung mit den Paulikianern kann mittels der Literaturangaben und den wertvollen Kommentaren von PODSKALSKY (2000: 132) nachvollzogen werden.

63 Einschlägig ist hier die Habilitationsschrift K. FITSCHENS (1998: 323), der einen genealogischen Zusammenhang mit den Messalianern grundsätzlich ausschließt; vgl. a. RIGO (1990).

64 Der hier angegebene Grad des diskussionsimmanenten Verwirrspiels um den *spirituellen Ursprung* der Bogomilen kann weiterhin erhöht werden, wenn man berücksichtigt, dass PAPANASOV (1983: 77) von ‚bogomilischen Paulikianern‘; SCHMAUS und OBOLENSKY von ‚byzantinischen Bogomilen‘ und RUNCIMAN von Messalianern bzw. Mänichäertum im 11. Jahrhundert in Thrakien spricht. Einzig BORST (1992: 60 u. Anm. 31) und SCHMAUS (1977: 104f.) betrachten jede Entwicklung als eigenständige, von ihren jeweiligen Umweltfaktoren abhängige Kreation; RUDOLPH (1994: 307) drückt es wie folgt aus: „jede Religion [ist] streng genommen ein synkretisches Gebilde; ‚reine Religionen‘ finden sich nur in Schreib-theorien“.

zeugt, dass was immer sich zukünftig ereignen wird, nach dem gleichen *logos* ablaufen und von gleicher Art sein wird wie vergangenes und gegenwärtiges Geschehen⁶⁵.

Bezogen auf die zu christianisierenden Slawen und wie uns nicht zuletzt die Anfrage BORIS' I. bei Papst NIKOLAUS I. (820–867)⁶⁶ verdeutlicht ist die Verunsicherung maßgeblich. Erst nach hartem Durchgreifen – Boris lässt nach seiner und der Taufe seiner Gefolgsleute 864/65, vom byzantinischen Kaiser MICHAEL III., kurzerhand 52 aufständische Bojarenfamilien hinrichten⁶⁷ – ist die Ordnung im Reich wieder herzustellen. Wie der (Rück-)Fall seines ersten Sohnes und Nachfolgers, VLADIMIR-RASATE, allerdings zeigt, ist der Widerstand unter den „Heiden“ noch nicht gebrochen. Vladimir betreibt während seiner vierjährigen Regierungszeit (889–893) eine pro-stammesfürstliche Politik, die Boris I. veranlasst, seinen klösterlichen Alterssitz zu verlassen, um seinen Sohn zu blenden und seinen dritten, in Konstantinopel für den geistlichen Stand ausgebildeten Sohn, SIMEON I. (866–927), auf den Thron zu setzen⁶⁸.

Während Fehlritte innerhalb der Führungseliten offenbar unweigerliche Strafen nach sich ziehen, ist davon auszugehen, dass, wie die Historikerin S. HÜBNER bereits eindrücklich für das 4.–6. Jahrhundert zeigt, die Christen stets auf die Hilfe der Heiden angewiesen und dabei schon mal zu Abstrichen bei den christlichen Moralvorstellungen bereit sind:

In der Hagiographie zeigt sich, dass die Kleriker fest in die Gesellschaft ihres Ortes integriert waren, am öffentlichen Leben teilnahmen, sich ebenso selbstverständlich weltlichen Vergnügungen hingaben und keine von der Gesellschaft gesonderte Gruppe bildeten (HÜBNER 2005: 186).

Die überlieferte Kritik des Kozmas am Verhalten des Klerus kann deshalb ebenso als Episode aufgefasst werden, da solche Erscheinungen immanent und nicht selten auch politisch motiviert sind⁶⁹.

Ebenso war der Übergang von der heidnischen Sozietät zur christlichen fließend und in erster Linie von einer, wie es der Mediävist K. L. NOETHLICH (1990: 55) in seiner Studie *Anspruch und Wirklichkeit* formuliert, zweifellosen „Bereicherungsabsicht“ bestimmt. Ob diese Bereicherungsabsicht nun machtpolitisch, materiell und/oder ideell motiviert war, soll hier nicht geklärt werden, wichtig ist, dass es nur diese Absicht gewesen sein kann, die den Grad der – bisweilen in den vorhandenen Dis-

65 LÖWITH (1953: 15); vgl. auch dort die weitere Diskussion der Thematik in der Einleitung; weiterführend über die heidnische Zeitwahrnehmung vgl. ELIADE (1987, bes. S. 63–104).

66 Vgl. PODSKALSKY (2000: 55, einschl. Literaturangaben); auf dem Konzil von Konstantinopel (869/870) bekommt Byzanz den Zuschlag für Bulgarien.

67 Vgl. die Diskussion der mittelalterlichen Quellen bei V. ZLATARSKI (2002: 43–58).

68 Vgl. ZLATARSKI (2002: 85–152). Der slowenische Byzantinist A. AVENARIUS (2000: 150) schreibt dazu: „Seine [Byzanz'] offizielle Missionstätigkeit der Jahre 864–865 in Bulgarien blieb jedoch nur auf die ziemlich dünne Schicht der Elite begrenzt, die sich um Fürst Boris konzentrierte“; vgl. auch PODSKALSKY (2000: 48–64, bes. S. 60); SIMEON leitete die sog. Goldene Epoche des Bulgarischen Reiches ein, die eng mit dem Ausbau der christlichen Schulen von Preslav und Ochrid verbunden war.

69 Vgl. PODSKALSKY (1996, bes. S. 188); es mag hier auch der Unterschied zwischen Stadt und Land eine Rolle spielen; vgl. ebd. (2000: 108).

kussionen stets vernachlässigten – Bildung jedes Einzelnen bestimmten⁷⁰. Trotz des bereits seit den Klosterregeln des PACHOMIOS (292–346/7) tradierten Anspruchs auf ein Mindestmaß an klösterlicher Bildung, war sie, im Gegensatz zum Abendland, kein Anspruch des Klerus, sondern erfolgte nahezu ausschließlich aufgrund privater Initiative (DMA 12, 1989: 300–302). Eine Schulung außerhalb des Klosters Stehender wurde durch mehrere Konzilskanones verboten (PODSKALSKY 1977: 42, m. Lit. Anm. 140) ebenso wie bereits erwähnt, es bis ins 11. Jahrhundert keine institutionalisierte theologische Ausbildung gab:

Einen impliziten oder gar expliziten „Masterplan“ hat es nicht gegeben und konnte es auch nicht geben, weil weder diachron (etwa durch einen Rekurs auf „normative“ Väter oder Synoden) noch synchron (durch kollegiale oder autoritative Mahnung und Weisung) die Möglichkeit bestand, Einheitlichkeit im Bildungsverständnis zu schaffen oder gar zu verordnen (GEMEINHARDT 2007: 511).

Dieses für den Übergang zwischen Antike zu Byzanz aufgestellte Analyseergebnis lässt sich aufgrund der traditionell gelebten Normgebung des byzantinischen Mönchtums ohne weiteres auf die fokussierte Zeit übertragen. Damit die Kirche überhaupt eine normative Wirkung entfalten konnte, mussten Autoritäten geschaffen werden, die sich einerseits aus dem geschriebenen Wort⁷¹ und andererseits aus denjenigen ergaben, die es beherrschten⁷². Vor der Annahme, dass jede Intelligenz erst dann zu einer solchen wird, wenn sie die entsprechende Förderung erfährt, schließt sich hiermit der Kreis um den Ursprung der Bogomilen. Vor allem, wenn man berücksichtigt, dass jede gebildete Autorität aufgrund ihrer Ausstattung mit Wort und Schrift als notwendiger Integrationsfaktor der heidnischen Elemente im Bulgarischen Reich wichtig war, aber gleichzeitig Teil der anachoretischen und/oder koinobischen Mystik sein konnte, die ihm die nötigen Privilegien im Reich zusicherte⁷³. Wie diese Autorität hinsichtlich der Bogomilen ausgesehen haben mag, ist, wie gezeigt, nicht zu klären, allerdings scheint es sich mehr als deutlich um eine geistige Strömung zu handeln, die im Rahmen der Christianisierung und Reichserneuerungen einzuordnen ist.

5. Ausblicke

Unter der Prämisse, dass die vorgestellte Heuristik auf Akzeptanz stößt, ist zunächst darauf hinzuweisen, dass damit erhebliche Mängel in der bisherigen Quellenanalyse

70 HÜBNER (2005: 245) kommt in ihrer Dissertation resümierend zu der Auffassung, dass „eine höhere Bildung [...] über den gesamten Zeitraum der Antike eng mit einer gehobenen sozialen Herkunft verbunden war“.

71 Vgl. HUNGER (1989: 10ff. und 1989: XVI), der die „Herrschaft“ von Buchstabe und Schrift in Byzanz analysiert.

72 Vgl. RUDOLPH (1996: 100ff.): „Nur Intellektuellen war eine solche Weltschau möglich“ (S. 101).

73 Eine abschließende Untersuchung zum Verhältnis von Bildung und Kirche in Byzanz steht noch aus. Das überlieferte Auftreten der Bogomilen ähnelt dem überlieferten Auftreten anachoretischer Mönchsgemeinden.

deutlich werden⁷⁴. Beispielhaft dafür ist die zuletzt erschienene, gemeinsame Quellenausgabe von den Mediävisten J. und B. HAMILTON, in Zusammenarbeit mit Y. STOYANOV (1998), die eindeutig die bereits in der Einleitung bemerkten Kritikpunkte aufweist: 1. ausschließliche Bezüge anhand einer innerhäretischen Genealogie, 2. fehlende kritische Auswertung der bisher erschienen Quellen(diskussionen), 3. mangelnde geistesgeschichtliche Kontextualisierung. Kritikpunkte, die mit der vorliegenden Arbeit in Ansätzen aber nicht abschließend behandelt wurden, da sie vorrangig aus Sekundärquellen schöpft und einer dringenden Überprüfung anhand der Primärquellen bedarf. Als Ausgangspunkt für eine solche Aufarbeitung sind die akribischen Zusammenstellungen der bisher erschienenen Arbeiten über die Bogomilen von PODSKALSKY (2000: 124–143) sowie die Bibliographie der Historikerin K. GEČEVA (1997) zu nennen. Als Ausblick sollen noch folgende, sich aus unseren Überlegungen resultierende Fragen festgehalten werden, die als Anregung für weiterführende Arbeiten dienen können:

1. Inwiefern bildeten die Bogomilen, aufgrund ihrer mehrfach angesprochenen, für den einfachen (heidnischen) Gläubigen essentiell nachvollziehbaren dualistischen Kosmogonie, eine Synthese zwischen südosteuropäischem Christentum und Heidentum⁷⁵;
2. Welche regionalen Differenzierungen lassen sich bei der Religionsausübung erkennen – Hinweise sind immer noch hinsichtlich a) der unterschiedlichen überlieferten „bogomilischen“ Bezeichnungen; b) der uneinheitlichen Darstellung des „Trinitätsgedankens“ bei ZIGABENOS⁷⁶; c) in der Abstufung der Initiation und d) in der Ausprägung der bei SACCHONIUS überlieferten „ecclesiae“ zu finden;

74 Die Zitationen RUNCIMANS der *Panoplia dogmatica* des ZIGABENOS weichen nicht unerheblich von der deutschen Übersetzung BECKS ab (Vermutlich greift Runciman auf die *Panoplia* von Niketas CHONIATES zurück, der von Messalianern spricht und Bogomilen meint. Dies würde zumindest auch Runcimans Verknüpfung mit den Messalianern erklären; vgl. Anm. 73 und FITSCHEN 1998: 316f.); OBOLENSKY (1948: 201) erwähnt eine Textstelle in der Alexias (nach der englischen Übersetzung v. E. DAWES (1928): *The Alexiad of the Princess Anna Comnena*. London, Buch XV, Kap. 9, S. 358), die Anna von „numerous adherents in the aristocratic families in Byzantium (καὶ εἰς οἰκίας μεγίστας)“ sprechen lässt. Eine Textstelle, die in der vorliegenden dt. Übersetzung von REINSCH vorliegt. Auf einen weiteren Missstand in der Überlieferung macht FITSCHEN aufmerksam, indem er darauf hinweist, dass die von ihm verwertete Version des Briefes von Euthymios Peribleptos „erheblich“ von der „die FICKER editiert hat“ abweicht (FITSCHEN 1998: 325, Anm. 51).

75 Vgl. OBOLENSKY 1982: 122ff.; HÖSCH 1989: 113; LAMBERT 2001: 22; Parallelen finden sich evtl. mit dem vom Islam ausgehenden Derwischtum, das die Kluft zwischen christlichen und nicht-christlichen (heidnischen) Vorstellungen am effektivsten überwand.

76 Nach der bei BECK (1993: 178–194) zu findenden Übersetzung von ZIGABENOS wird die Dauer der *Drei-Personen-Gestalt* des Gottvaters einerseits mit nur 33 Jahren (dort Pkt. 2; der Zeit des irdischen Daseins Jesu Christi) eingegrenzt. Andererseits aber gibt Zigabenos über die Eingeweihten an, dass sie sich die drei Gestalten vor Augen rufen und mit Ihnen in Kontakt treten können. Selbiges trifft auf die Beschreibung der göttlichen Schaffung des Sohnes zu, die zum einen parallel mit dem Heiligen Geist in Form von Lichtstrahlen aus den göttlichen Ohren (S. 182 u. Pkt. 33) andererseits nach dem Gleichnis „Abraham zeugte Isaak, Isaak zeugte Jakob, Jakob zeugte Judas usw.“ (Pkt. 1) stattgefunden haben soll. Da-

3. Inwiefern lässt sich die These LAMBERTS (2001: 23): „Der griechische Geist war subtiler und fruchtbarer beim Hervorbringen neuer Richtungen als der lateinische“⁷⁷ mit den gelebten Begriffssemantiken (bes. Kap. 2) und der HUNGERSCHEN „Herrschaft“ von Buchstabe und Wort verbinden (vgl. FN 71);
4. Inwiefern bestätigen oder negieren die kunstgeschichtlichen Arbeiten über bogomilische Grabsteine MILETIĆS (1957), WILDS (1970) und KUTZLIS (1977) die getroffenen Aussagen;
5. In welchem Verhältnis stehen Bogomilismus und Hesychasmus (vgl. RIGO 1989);
6. Sind in der byzantinisch-slawischen Überlieferung Themen der Eschatologie im Hinblick auf das Jahr 1000 n. Chr. zu verzeichnen – inwiefern wirken sie sich auf die Entwicklung von Häresien aus?

6. Literatur Nachschlagewerke & Quellen

- ALTANER, B., STUIBER, A. (⁸1980): *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Freiburg a. Br.
- COMNENAE, A. (2001): *Alexias*. Berlin. [Nach der kommentierten dt. Übersetzung von Diether Roderich Reinsch und Athanasios Kambylis].
- DMA = STRAYER, J.; JORDAN, W. Ch. (Hgg.): *Dictionary of the Middle Ages*. 12 Bde. 1982–2003.
- DUDEN = *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*. Digitale Ausgabe. 2000.
- ³EKL = *Evangelisches Kirchenlexikon*. 1985–1997 [Digitale-Bibliothek, Bd. 98].
- GDHW = PAPE, W. (2005): *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*. Digitale-Bibliothek, Bd. 117.
- GRIMM = *Deutsches Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm GRIMM. 16 Bde. Leipzig: S. Hirzel 1854–1960. – Quellenverzeichnis 1971. Onlineversion: <<http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/dwb>> (14.04.09)
- HKG = *Handbuch der Kirchengeschichte*. 1985. [Digitale-Bibliothek, Bd. 98, nach der aktualisierten Neubearbeitung des »Jedin«].
- HRWGB = LAUBSCHER, M. (Hg.) (2001): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* I–V. Stuttgart.
- ²HWPph = RITTER, J.; GRÜNDER, K. [u.a.] (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel. ²1971–2005.
- IRENÄUS: „Against Heresis Buch V, Kap. IX“. <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ix.vii.x.html>> (14.04.09).
- KOMNENE, A. (1996): *Alexias*. Köln. Eine engl. Übersetzung findet sich online unter: <<http://www.fordham.edu/halsall/basis/AnnaComnena-Alexiad.html>> (14.04.09).
- LGWGW = MENGE, H.; GÜTHLING, O. (³⁰2001): *Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch-Deutsch*. Berlin.

nach ergibt sich ein zweigliedriges Schema des „bogomilischen Trinitätsgedankens“, in dem nur die zweite Stufe – „nachweisbar“ anhand des Neuen Testaments – einheitlich ist. Dieser Widerspruch lässt sich evt. als Vermischung der beiden Initiationsstufen deuten.

- 77 In seiner interessanten, aber dennoch spekulativen Analyse geht SCHMAUS (1977: 91) sogar soweit, den „Mutterboden“ des Bogomilismus direkt im „religiösen Synkretismus des Alten Orients“ zu suchen; als weiteres Indiz lässt sich die in Byzanz keine Entsprechung findende Einrichtung der Inquisition anführen.

- LGWLD = MENGE-GÜTHLING (²⁶2001): *Langenscheidts Großwörterbuch Lateinisch-Deutsch*. Berlin.
- LMA = BRETSCHER-GIESINGER, CH.; MEIER, Th. (Hgg.) (2000): *Lexikon des Mittelalters*. Digitale Ausgabe. Stuttgart [u.a.].
- LThK = *Lexikon für Theologie und Kirche*. 10+1 Bde. Freiburg [u.a.] 1993–2001.
- ODB = *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Bde. 1–3. 1991.
- PG = MIGNE, J. P. (1864–1865): *Patrologia Graeca*, vol. 126, 130, 131.
- PGL = LAMPE, G. W. H. (1961): *A patristic Greek lexicon*. Oxford.
- RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*. 22 Bde. Stuttgart, 1950–.
- ³RG = *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 7 Bde. Tübingen, 1957–1965. [Digitale-Bibliothek, Bd. 98, 2004]
- ⁴RG = *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 8 Bde. Tübingen. 1999–2005.
- TOCP = HONDERICH, T. (1995): *The Oxford companion to philosophy*. Oxford [u.a.].
- TBLNT = COENEN, L. (Hg.) (2000): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. 2 Bde. Wuppertal [u.a.]
- TRE = *Theologische Realenzyklopädie*. 36 Bde. Berlin, N.Y. 1977–2004.
- Vita Pachomii*. <<http://www.unifr.ch/bkv/kapitel45-7.htm>> (14.04.09).

Monographien, Aufsätze

- ANGELOV, D. [u.a.] (1967): *Bogomilstvoto v Bǎlgaria, Vizantija i Zapadna Evropa v Izvori*. Sofia.
- BACHT, H. (1951, II): „Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519)“. In: H. Bacht, A. Grillmeier (Hgg.): *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Bd. II. Würzburg. 193–314.
- BECK, H.-G. (1959): *Handbuch der Altertumswissenschaft. Byzantinisches Handbuch*, Teil 2, Bd. 1: Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München.
- BECK, H.-G. (1993): *Vom Umgang mit Ketzern*. München.
- BERKHOF, H. (1947): *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*. Zürich.
- BORST, A. (²1992): *Die Katharer*. Freiburg, Basel, Wien, bes. S. 56–64.
- BRANDT, M. (1962): „Utjecaji patristike u ranom bogumilstvu i islamu“. In: *Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti, odjel za društvene nauke*, knjiga 330. Zagreb.
- BROWN, P. (1995): *Macht und Rhetorik in der Spätantike: der Weg zu einem „christlichen Imperium“*. München.
- BUDIMIR, M. (1959): „Trikleti babuni i babice patarenske“. In: *Godišnjak Istoriskog Društva Bosne i Hercegovine* 10. 73–86.
- CAMERON, A. (2003): „How to Read Heresiology“. In: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33/3. 471–492.
- CHARANIS, P. (1971): „The Monk as an Element of Byzantine Society“. In: *Dumbarton Oaks Papers* 25. <http://www.myriobiblos.gr/texts/english/charanis_monk.html#160_top> (14.04.09).
- DASSMANN, E. (1996): *Kirchengeschichte II/1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche*. Stuttgart [u.a.].
- DIHLE, A. (1989): „Die Religion im nachconstantinischen Staat“. In: W. Eck (Hg.): *Religion und Gesellschaft in der Römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von E. Vittinghoff*. Köln, Wien. 1–13.
- DONDAINE, A. (1939): *Le liber de duobus principiis. Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle; suivi d'un Fragment de Rituel cathare*. Rom.

- DOWNY, G. (1958): "The Byzantine Church and the Presentness of the Past". In: *Theology today* 15. 84–99, <<http://theologytoday.ptsem.edu/apr1958/v15-1-article7.htm>> (14.04.2009).
- DRAGOJLOVIĆ, D.: *Bogomilstvo na Balkanu i u Maloj Aziji*: (1974) I. *Bogomilski rodonačalnici*; (1982) II. *Bogomilstvo na pravoslavnom istoku*. Belgrad.
- ELIADE, M. (1987): *Das Heilige und das Profane*. Frankfurt a.M.
- ERBSE, H. (1964): „Überlieferungsgeschichte der griechischen klassischen und hellenistischen Literatur I. [entstanden in Zusammenarbeit mit Herbert Hunger; Otto Stegmüller; Max Imhof; Karl Büchner; Hans-Georg Beck; Horst Rüdiger; Martin Bodmer]. Zürich. 207–285.
- FICKER, G. (1908): *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*. Leipzig.
- FITSCHEN, K. (1998): *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*. Göttingen.
- FRANK, S. (1964): *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum*. Münster.
- GARSOÏAN, N. (1967): *The Paulician heresy. A study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine empire*. The Hague [u.a.].
- GEČEVA, K. (1997): *Bogomilstvoto. Bibliografija*. Sofia.
- GEMEINHARDT, P. (2007): *Das Christentum und die antike pagane Bildung*. Tübingen.
- GOTTLIEB, G.; ROSENBERGER, V. (2003): *Christentum und Kirche im 4. und 5. Jahrhundert*. Heidelberg.
- GOULLARD, J. (1978): «Quatre procès de mystiques à Byzance». In: *Revue des études byzantines* 36. 5–81.
- GRESS-WRIGHT, D. (1977): "Bogomilism in Constantinople". In: *Byzantion* 47. 163–185.
- HAMILTON, B. und J. (1998): *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650–1450*. Manchester.
- HANNICK, Ch. (1994): „Die neue Christenheit im Osten: Bulgarien, Russland, Serbien“. In: G. Dagron [u.a.] (Hg.): *Die Geschichte des Christentums: 4. Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054)*. Freiburg i. Br. [u.a.]. 921–952.
- HÜBNER, S. (2005): *Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasiens*. München.
- HÖRANDNER, W. [u.a.] (Hg.) (1989): *Epidosis: gesammelte Schriften zur byzantinischen Geistes- und Kulturgeschichte*. München.
- HÖSCH, E. (1989): *Kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Bogomilenforschung*. In: R. Lauer, P. Schreiner (Hg.): *Kulturelle Traditionen in Bulgarien. Bericht über das Kolloquium der Südosteuropa-Kommission 16.–18. Juni 1987*. Göttingen.
- HUNGER, H. (1965): *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*. Graz.
- HUNGER, H. (1989): *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*. München.
- HUNGER, H. (1989, I): „Byzantinismus. Nachwirkungen byzantinischer Verhaltensweisen bis in die Gegenwart“. In: HÖRANDNER [u.a.] 1989: 3–20.
- HUNGER, H. (1989, II): „Byzanz, eine Gesellschaft mit zwei Gesichtern“. In: HÖRANDNER [u.a.] 1989: 3–35.
- HUNGER, H. (1989, IV): "State and society in Byzantium". In: HÖRANDNER [u.a.] 1989: 197–209
- HUNGER, H. (1989, XVI): „Die Herrschaft des ‚Buchstabens‘. Das Verhältnis der Byzantiner zu Schrift- und Kanzleiwesen“. In: HÖRANDNER [u.a.] 1989.
- HUSSEY, J. M. (1937): *Church and learning in the Byzantine Empire 867–1185*. London.
- KUSABU, H. (2006): *The Byzantine view of the Bogomils: a heresiological approach*. <http://www.byzantinecongress.org.uk/paper/I/I.8_Kusabu.pdf> (14.04.09).

- KUTZLI, R. (1977): *Die Bogomilen. Geschichte, Kunst, Kultur*. Stuttgart.
- LAMBERT, M. (2001): *Ketzerei im Mittelalter. Häresien von Bogomil bis Hus*. Augsburg.
 Rez. zu LAMBERT: B. STOCK (1978: May), in: *Historian* 40:3, p. 530-1; J. D. COTTS (2003). "Review of Malcolm Lambert", *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, H-Net Reviews. <<http://www.h-net.msu.edu/reviews/showrev.cgi?path=108081072294756>> (14.04.09).
- LOOS, M. (1974): *Dualist heresy in the Middle Ages*. Praha.
- LOSSKY, V. (1952): „Die Tradition und die Traditionen“. In: L. Ouspensky, V. Lossky (Hg.): *Der Sinn der Ikonen*. Bern.
- LOSSKY, V. (1961): *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Graz, Wien, Köln.
- LÖWITH, K. (1953): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart.
- MARAVAL, P. (1996): „Das Mönchtum im Osten“. In: *Die Geschichte des Christentums 2. Das Entstehen der einen Christenheit (250–430)*. Freiburg i. Br.
- MILETIĆ, M. (1957): *I "Krstjani" di Bosnia alla luce dei loro documenti di pietra*. Rom.
- MITCHELL, St. (1995): *Anatolia. Land, men, and gods in Asia Minor: II. The rise of the church*. Oxford.
- MÜHLPFORDT, G. (1968): „Bogomilenforschung z. Zt. der Aufklärung. Deutsche Arbeiten über die Bogomilen im Widerstreit zwischen konfessionellem und aufgeklärtem Denken 1688 bis 1754“. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität Berlin. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe* 17/2. 255–262.
- MÜLLER, K. (1941): *Kirchengeschichte* 1,1. Tübingen. [Überarbeitet von H. v. Campenhausen].
- NOETHLICH, K. L. (1990): „Anspruch und Wirklichkeit. Fehlverhalten und Amtspflichtverletzungen des christlichen Klerus anhand der Konzilskanones des 4.–8. Jahrhunderts“. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 107. 1–61.
- OBOLENSKY, D. (1948): *The Bogomils – A Study in Balkan Neo-Manichaeism*. Cambridge.
- OBOLENSKY, D. (1982): *The Byzantine commonwealth. Eastern Europe 500–1453*. Crestwood.
- OSTROGORSKY, G. (1965): *Geschichte des byzantinischen Staates*. München.
- OSTROGORSKY, G. (1965): "The Byzantine Background of the Moravian Mission". *Dumbarton Oaks Papers* 19. 1–18.
- PAPASOV, K. (1983): *Christen oder Ketzler – die Bogomilen*. Stuttgart.
- PETKANOVA, D. (Hg.) (1979): „*Quellen reinen Wassers ...*“ *Eine Anthologie bulgarischer mittelalterlicher Literatur*. Berlin.
- PICHT, G. (1969): „Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie“. In: Ders.: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*. Stuttgart. 108–140.
- PODSKALSKY, G. (1972): *Byzantinische Reicheschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung*. München.
- PODSKALSKY, G. (1977): *Theologie und Philosophie in Byzanz*. München.
- PODSKALSKY, G. (1996): „Zur byzantinischen Mönchskritik: Ein Vergleich zwischen zwei Erzbischöfen von Thessalonike, Eusthatios und Symeon“. In: W. Seibt (Hg.): *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit*. Wien.
- PODSKALSKY, G. (2000): *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien: 865–1459*. München.
- PODSKALSKY, G. (2004): „Der herausragende Gründer des bulgarischen Mönchtums, der Hl. Ioann von Rila († 946) in der (noch) ungeteilten Kirche“. In: M. Bielawski (Hg.): *Il monachesimo tra eredità e aperture*. Rom. 367–377.
- RIGO, A. (1989): *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*. Firenze.

- RIGO, A. (1990): "Messalianismo = Bogomilismo". In: *Orientalia Christiana Periodica* 56. 185–211.
- RIGO, A. (1993): *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio: una raccolta eresologica del XII secolo / Paolo Eleuteri*. Venedig.
- RUDOLPH, K. (1992a): „Wesen und Struktur der Sekte. Bemerkungen zum Stand der Diskussion in Religionswissenschaft und -soziologie“. In: ders.: *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*. Leiden [u.a.]. 216–234.
- RUDOLPH, K. (1992b): „Das frühe Christentum als Religionsgeschichtliches Phänomen“. In: RUDOLPH 1992a: 301–320.
- RUDOLPH, K. (1992c): „Eliade und die Religionsgeschichte“. In: RUDOLPH 1992a: 381–411.
- RUDOLPH, K. (1994): *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Leipzig.
- RUDOLPH, K. (1996): „Intellektuelle, Intellektuellenreligion und ihre Repräsentation in Gnosis und Manichäismus“. In: K. Rudolph (Hg.): *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. Leiden [u.a.]. 90–102.
- RUNCIMAN, S. (1988): *Häresie und Christentum*. München.
- RUNCIMAN, S. (1930): *A history of the first Bulgarian Empire*. London. <<http://www.kroraina.com/knigi/en/sr/index.html>> (14.04.09).
- SAVRAMIS, D. (1962): *Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums*. Leiden.
- SCHLANGE-SCHÖNINGEN, H. (1995): *Kaisertum und Bildungswesen im spätantiken Konstantinopel*. Stuttgart.
- SCHMAUS, A. (1977): „Der Neumanichäismus auf dem Balkan“. In: *Gesammelte Slavistische und Balkanologische Abhandlungen*. I. Teil [Erschienen in der Reihe: Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients. Begründet von R. Trofenik.]. München. 91–128.
- ŠPIDLÍK, T. (1997): „5. Teil: Spiritualität, Mönchtum und religiöse Volkskultur“. In: W. Nyssen [u.a.] (Hg.): *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Bd. III. Düsseldorf. 3–50.
- ŠPIDLÍK, T. (1986–2005): *The spirituality of the Christian East. A systematic handbook*. Kalamazoo, Michigan. [Orig. La spiritualité de l’Orient chrétien. Rome. 1978–1988].
- TURDEANU, E. (1981): *Apocryphes slaves et roumains de l’Ancien Testament*. Leiden.
- VAILLANT, A.; PUECH, H.-Ch. (1945): *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*. Paris.
- VAILLANT, A. (1963): «Un apocryphe pseudo-bogomile. La Vision d’Isaïe». In: *Revue des études slaves* 42. 109–121.
- VASILEV, D. (2005): *Dualist ideas in the English pre-reformation and reformation (Bogomil-Cathar Influence on Wycliffe, Tyndale, Langland and Milton)*. Sofia <<http://www.cl.bas.bg/Balkan-Studies/bogomilism/index.html>> (14.04.09).
- WERNER, E. (1962): „Die Bogomilen in Bulgarien. Forschungen und Fortschritte“. In: *Studi medievali*, ser. 3. 249–278.
- WERNER, E. (1966): „Theophilos-Bogumil“. In: *Balkan studies* 7. 49–60.
- WICKERT, J. (1910): *Die Panoplia Dogmatica des Euthymios Zigabenos. Untersuchung ihrer Anlage und Quellen, ihres Inhalts und ihrer Bedeutung*. Berlin.
- WILLIAMS, M. A. (1996): *Rethinking „Gnosticisms“*. Princeton.
- ZLATARSKI, V. (2002): *Istorija na bǎlgarskata dǎrǎvata prez srednite vekove*. Bd. 1. Teil 2. *Ot slavjanizacijata na dǎrǎvata do padaneto na Pǎrvoto carstvo* [dritte fototypische Ausgabe]. Sofija.