

mit sich selbst und mit Gott“ (123–135), wie sie zumal in den Hymnen greifbar werde. Natürlich findet der berühmte Brief 105, der die Vorbehalte des zum Bischof gewählten Philosophen festhält, die ihm gebührende Aufmerksamkeit (132–135). „Gemeinschaft mit den anderen Menschen“ (135–146) bilde demgegenüber das Proprium der Rhetorik; unter diesem Titel werden die politische Gesandtschaft in Konstantinopel und die Auseinandersetzung des Bischofs mit dem korrupten Präfekten Andronikos dargestellt. Im Blick auf die briefliche Korrespondenz ziehen die beiden Mentoren Hypatia, die Philosophin, und Theophilus, der Patriarch, das Interesse auf sich: die verehrte Lehrerin und der väterliche Vorgesetzte. Die beiden Bezugspersonen bildeten die beiden Pole in Synesios' Leben ab: Philosophie und Kirche.

In lockerem Zusammenhalt mit dem übrigen Inhalt des Bandes stehen die drei materialreichen eschatologischen Essays, deren Ausgangspunkt Synesios' Referenzen auf Platons Jenseitsmythen (vor allem des Gorgias sowie des Phaidon und der Politeia) in Brief 43 bilden. Vom Kirchengeschichtler Adolf Martin Ritter unter Mitarbeit von H. Görgemanns und R. Feldmeier stammt die Ausführung zu „Jenseits, Jenseitsgericht und Jenseitsstrafen im Denken des antiken Griechentums“ (151–166) samt „Vorspiel in Ägypten“. Überzeugend wird die Meinung, bei der Hölle handle es sich um eine griechische Erfindung, widerlegt. Anschließend skizziert der Neutestamentler Reinhard Feldmeier die Entwicklung „Von der Wägung des Herzens zum Jüngsten Tag. Die Übernahme des Mythos vom Totengericht in die jüdisch-christliche Eschatologie“ (167–187) mit einem kühnen Schlussabschnitt zur „Allversöhnung“. Schliesslich beschäftigt sich A.M. Ritter mit der „Altchristliche(n) Eschatologie zwischen Bibel und Platon“ (189–206) und legt einen besonderen Akzent auf Basileios den Grossen. Alle drei Beiträge sind souverän entworfen und dazu materialdicht und quellennah. Trotzdem wirken sie im vorliegenden Band wie Meteoriten aus einer anderen Welt, weil sie mehr äusserlich an Synesios' Brief andocken, statt zu versuchen, dessen spezifischen Umgang mit den Platonischen Vorstellungen detailliert zu beschreiben. Das gesamte präsenzierte Spektrum (jüdisch-)christlicher eschatologischer Erwartungen (bis hin zur Apokatastasis!) steht damit unter dem Zeichens des Irrealis, eines ‚was wäre, wenn‘: wenn der Kyrenäer nämlich kraft seiner Position zwischen den beiden Welten von Hellenphilosophie und Christentum tatsächlich auch auf christliche Eschatologie zurückgegriffen hätte.

So lassen wir uns gern von Bruno Bleckmann aus ewigen Höllenstrafen und kühnen Allversöhnungsspekulationen wieder auf die Erde, nach Kyrene, zurückgeleiten: „Historische Bemerkungen zu den Briefen an und über Johannes“ (207–226). Der Althistoriker hält es für *keine* „abenteuerliche Konstruktion“, dass es sich in allen Briefen um ein und denselben Johannes handeln könnte – ein Angehöriger der provinzialen Elite, der schliesslich zum Mönch wird –, zieht es aber aus methodischen Gründen doch vor, „die drei Einzelfacetten dieser konstruierbaren Gesamtexistenz zunächst auch isoliert voneinander zu betrachten“ (215): Johannes als Kuriale angesichts der Statthalterjustiz; Johannes im Selbstverteidigungskommando; Johannes als Mönch.

Wir geben abschliessend der Herausgeberin des Bandes das Wort: Die Briefe sollen vor allem „einem Leser, dem Synesios und seine Welt der spätantiken Kyrenaika bisher fremd sind, eine Einladung zur Lektüre sein, die (hoffentlich) eine erste Annäherung erleichtert“ (22). *Tolle lege!*

Zürich

Samuel Vollenweider

Susanne Hausammann: Das lebensschaffende Licht der unauflösbaren Dunkelheit. Eine Studie zum Verständnis von Wesen und Energien des Heiligen Geistes und der Schau des göttlichen Lichtes bei den Vätern der Orthodoxen Kirche von Origenes bis Gregor Palamas, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2011, 300 S., ISBN 978-3-7887-2525-9.

„Durch die Unterscheidung zwischen *Wesen und Energien des Heiligen Geistes* und durch das Festhalten an der *Vergöttlichung* als Ziel des menschlichen Lebens, dessen Unterpand die Gläubigen schon hier und jetzt empfangen können, war die orthodoxe Kirche im Unterschied zu manchen Kirchen im Westen in der Lage, *einen tiefen Respekt vor der unfassbaren Dreiheit Gottes und eine sichtbare kirchliche Frömmigkeit zu bewahren*, die im Westen weithin verloren gegangen sind.“ (298) Mit diesen Sätzen fasst Susanne Hausmann (= H., *1931), emeritierte, einst evangelische Kirchenhistorikerin an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, Inhalt und Intention ihres Buches treffend zusammen. Inhaltlich geht es in dem Werk darum, den Weg der Behandlung der Differenz von absoluter Transzendenz Gottes auf der einen und der Erfahrbarkeit der Transzendenz im Leben von Christen auf der anderen Seite nachzuzeichnen (vgl. u.a. 283). Bei Gregor Palamas sieht H. durch dessen Unterschei-

dung zwischen dem Wesen und den unerschaffenen Energien Gottes durch letztere eine Möglichkeit zur Teilhabe an Gott, zur Vergöttlichung des Menschen. Die Erfahrung des unsagbaren Lichtes bzw. die Erleuchtung damit durch den Heiligen Geist wünscht H. bereits in der Einleitung allen Leserinnen und Lesern ihres Buches (10) – dies entspricht ein Stück weit dem Charakter des Werkes.

Die Intention des Buches lässt sich nämlich vor dem Hintergrund besser verstehen, dass die Autorin nach ihrer Emeritierung zur Orthodoxen Kirche konvertierte. Dem entsprechend versucht sie in vorliegendem Werk, „die Theologie“ „der orthodoxen Kirche“ als ein sich konsequent entwickelndes Gedankengebäude vorzustellen. So ist bereits eingangs von „orthodoxen Vätern“ die Rede (9).

Wichtig ist H. die Frage, inwiefern die Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und Gottes Wirken „für die Orthodoxe Kirche notwendig wurde.“ (9) Daher postuliert sie nicht nur Ansätze zur Lehre von den „göttlichen Energien“ bereits bei den Kappadokiern (vgl. u.a. 63; 73; 90f.; bes. 240; 284). Selbst das Herzensgebet bzw. das „hesychastische Gebet“ ist ihrer Meinung nach bereits im vierten Jahrhundert durch Evagrius Pontikos entwickelt worden (121). Vielmehr zeichnet H. gelegentlich auch ein sehr scharfes Gegenüber zur „nominalistischen“ (236) und „humanistischen“ (242f.; sic! bereits im 14. Jh., u.a. bei Barlaam; 287) westlichen Position, das andere Ansätze westlicher Theologie wie die mittelalterliche Mystik konsequent ausblendet. Ähnliches gilt für den westlichen Forschungsdiskurs: Bedeutende westliche Werke zur palamitischen Mystik werden allenfalls gestreift (Gerhard Podskalsky; 267 u.a.), in der Regel aber gar nicht erwähnt. Letzteres gilt u.a. für die Ausführungen von Dorothea Wende-
bourg und Reinhard Flogaus. Der vorliegende Band rekonstruiert „orthodoxe“ und auch „heterodoxe“ Theologie vielmehr hauptsächlich aus den Quellen und sonst meist aus Sekundärliteratur orthodoxer Provenienz. Die Quellen stellt H. weitgehend gründlich vor. Dabei reflektiert sie allerdings immer wieder auch die Frage nach dem Verhältnis von göttlichem Gnadentandeln und menschlicher Synergie, die sich aus der persönlichen Biographie der Autorin eher ergibt als aus manchen der analysierten Texte (vgl. u.a. 62; 110f.; 118; 149; 221f.; 259f.; 290).

Einige Punkte in der Darstellung der Entwicklungsgeschichte der Lehre von dem Wesen und den Energien Gottes sowie der Schau des göttlichen Lichtes in der Orthodoxen Ostkirche H.s sind kritisch zu hinterfragen.

So findet z.B. bereits eine wirkliche Diskussion der Terminologie der Kappadokier im Blick auf die *Energeia* Gottes nicht statt. Es wäre aber durchaus zu diskutieren, ob die Begriffe – wie behauptet – bei den Kappadokiern dasselbe meinen wie bei Palamas. Da an den entscheidenden Stellen der Argumentation selbst Hinweise auf Quellentexte fehlen (z.B. 73), lässt sich die Diskussion mithilfe der Ausführungen H.s nicht führen. Ähnliches gilt für die Behauptung, dass bereits Evagrius zu den ersten griechischen Mönchsvätern gehört habe, „die nachweisbar *das hesychastische Gebet übten* und lehrten ...“ (121). Die S. 131 angeführte Stelle aus der *Epistula ad Melaniam* ed. Bunge, Ep. 64,49, S. 172 dazu ist falsch. Es handelt sich bei Bunge nicht um eine Edition, sondern um eine Übersetzung. Vom hesychastischen Gebet ist S. 321 in der Bungeschen Fassung nicht die Rede. Allenfalls in Evagrius Brief 19,2 (tr. Bunge S. 232) ist von unablässigem Gebet die Rede. Dies ist aber keineswegs automatisch mit dem Herzensgebet gleichzusetzen. Bunge zieht in einer eigenen Abhandlung über das Gebet bei Evagrius den Terminus „Geistgebet“ vor.

Merkwürdig ist, dass in der Studie die gesamte Diskussion um das *filioque*, wie sie von Bernd Oberdorfer und insbesondere Peter Gemeinhardt hervorragend aufgearbeitet worden ist, allenfalls von ferne gestreift wird (z.B. 185; 192; 240; 283).

Kritisch zu betrachten sind die gelegentlich aus der orthodoxen Position heraus geprägten Pauschalurteile. So bezeichnet H. z.B. die Christologie des Theodor von Mopsoestria als „fragwürdig“ (96). Ferner setzt sie sich immer wieder kritisch mit „westlichen Theologen“ auseinander (z.B. 185; 264; 265 Anm. 806). Es ist fraglich, ob eine solche theologische Blockbildung wirklich hilfreich ist. Diadochos von Photike wird in etwas irritierender Weise „eindeutig“ als „ein Mann der Kirche“ bezeichnet (151). Die Theologie Symeons des Neuen Theologen hingegen wird zwar als in einiger Hinsicht wirklich „Neue Theologie“ verstanden, „ohne von den Konzilsbeschlüssen und dogmatischen Aussagen der orthodoxen Väter abzuweichen.“ (215) Gregor Sinaites hält sich klar an „das Bekenntnis der orthodoxen Väter“ (224). Schließlich erklärt H. gegen Ende des Buches zum bei Palamas angelegten und durch Kabbasilas weitergeführten Weg der Annäherung an das Göttliche durch die Sakramente: „Dieser Weg hat bis heute für die orthodoxen Christen seine einzigartige Gültigkeit behalten.“ (282; vgl. a. ähnlich 289) Aussagen wie diese machen deutlich, dass das Buch häufig einen weniger wissenschaftlichen, da-

für aber umso mehr katechetischen Charakter innehat.

Für unglücklich halte ich die Bezeichnung von Johannes Damaskenus als einen „der frühesten Scholastiker“ (178). Auch die mitgelieferte Definition von einem Scholastiker, „der das überlieferte Wissen sammelt und daraus ein kohärentes System baut, wobei die Ratio eine entscheidende Rolle spielt und Widersprüche sowie Unebenheiten eingeebnet werden“ (178f.), greift m.E. zu kurz. Erst recht stellt sich u.a. nach den neuesten Forschungen von Andrew Louth die Frage, ob es Johannes wirklich um ein rational durchdrungenes, „geschlossenes Weltbild“ im Sinne der Scholastiker gegangen ist. Fraglich ist ferner, ob die Selbstcharakterisierung des Damazeners in den *Capita philosophica*, von sich aus nichts Neues zu schreiben, faktisch dessen Tätigkeit trifft (180; 192; 287). H. verstrickt sich hier selber in den Widerspruch, Johannes einerseits als bloßen Sammler von Väterpositionen, andererseits aber doch als Scholastiker zu bezeichnen und in gewisser Weise auch als kreativen Theologen vorzustellen.

Diskutabel ist die Feststellung H.s, dass Gregor Palamas' Unterscheidung zwischen Wesen und Energie des Heiligen Geistes „bis heute eine der Ursachen ist für die Trennung der Orthodoxen Kirchen östlicher Provenienz von den Kirchen westlicher Herkunft.“ (234) Als Ursache für das Schisma ist der Palamismus m.W. nie bezeichnet worden, wohl aber als ein prägender Unterschied. Zwar ist auf dem Konzil von Ferrara/Florenz heftig über das *fliioque* als eine der Ursachen der Trennung der Christenheit diskutiert worden, m.W. aber nicht über die Energiel lehre des Palamas. Für eine solche Behauptung hätte H. zumindest Belege aufführen müssen.

Für fragwürdig halte ich die Bezeichnung der türkischen Eroberer Berrhoias als Barbaren (235). Hier dürfte H. byzantinische Hagiographie ungefiltert übernommen haben.

H. behauptet, dass der Palamismus mit der synodalen Beschlussfassung von 1351 für die Orthodoxen Kirchen bis heute gilt und daher nicht von einem Neo-Palamismus zu reden sei (265, bes. Anm. 806). Diese Argumentation leuchtet nicht ein. Auch in der orthodoxen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts hat es jeweils dominante Tendenzen gegeben. Der Palamismus war keineswegs immer die führende Strömung in der neueren orthodoxen Theologie (vgl. etwa die nach wie vor unübertroffene Darstellung der griechischen Orthodoxen Theologie der Gegenwart durch Yannis Spiteris). Mit dessen Förderung

insbesondere durch exilrussische Theologen wie Vladimir Lossky und Jean Meyendorff ist durchaus von einer neu-palimitischen Strömung zu reden. Damit ist keineswegs behauptet, dass palimitisches Gedankengut nicht auch vorab in den orthodoxen Ostkirchen durchgehend existiert hätte. Problematisch an der Kritik H.s ist vor allem, dass sie eine theologische Pluralität im orthodoxen Diskurs nahezu ausblendet.

Eine gründlichere Lektorierung hätte dem Band an einigen Stellen nicht geschadet. Bereits in der Titulatur wird der Name Origenes falsch geschrieben. Einige weitere Fehler seien hier gelistet: S. 15 Anm. 8: Antiphon ist feminin, nicht maskulin. S. 36 Z. 16 ist einmal das Wort „eine“ zu viel. S. 89 Z. 2 lies Ursprungslosigkeit statt Ursprunglosigkeit. S. 136 Z. 23 ist Interesse statt Interessen zu lesen. S. 145 Z. 21 müsste Warnung statt Wahrung stehen. S. 152 Z. 14 und 161 Z. 9 lies Skythopolis statt Skytopolis; S. 154 Anm. 471 Orthodox Church statt Orthodoxe Church; S. 156 Z. 36 Kapitels statt Kapiels; S. 162 Z. 30 Heiligen Geist statt Heiliger Geist; S. 185 Z. 5 lies 19. Kapitel statt 19 Kapitel; S. 233 Anm. 717 psychés statt prychês; S. 234 Z. 40 Mons St. Auxentii anstatt Monte St. Auxentius; S. 247 Z. 4 lies 1355 statt 1955; S. 255 Z. 4 seien statt seinen.

Ungeschickt ist es, griechische Texte mit französischen Titeln zu bezeichnen. So ist S. 171 Z. 29 von der „Question à Thalassios“ des Maximus Confessor die Rede. Athosklöster werden in der Regel immer im Genetiv benannt. Daher würde ich S. 219 Z. 25 von Philotheou statt Philotheos reden, S. 235 Z. 15 von Esphigmenou statt Esphigmenon. Der Vorsteher der Athosmönche wird meist als Protos, nicht als Protatos bezeichnet, so S. 220 Z. 16. Der göttliche Lichtglanz wäre im Nominativ aufzuführen, also S. 227 Z. 14 als lamprotês anstatt lamprotêta zu bezeichnen.

Bei einer kritischen Lektüre der Ausführungen H.s kann man diesen durchaus viele interessante Informationen entnehmen. Insbesondere die Auswertung und auch die Auswahl der wiedergegebenen Quellen ist wertvoll. Daher bietet der Band trotz aller genannten Kritik einen interessanten Ausgangspunkt für weitere Diskussionen.

Kiel

Andreas Müller

Christoph Marksches/Jens Schröter: *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I. Band in zwei Teilbänden: Evangelien und Verwandtes. 7. Auflage, völlig neu bearbeitete Auflage der von Edgar Hennicke begründeten und von Wilhelm