

ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ. Χαριστήριον εἰς τὸν Καθηγητὴν Παναγιώτην Κ. Χρήστου. Σπουδαστήριον Ἐκκλησιαστικῆς Γραμματολογίας, 6. Θεσσαλονίκη 1967. 522 σελ.

Die vorliegende Festschrift zum 50. Geburtstag des bekannten griechischen Theologen P. K. Christu bietet eine Reihe von Beiträgen seiner Schüler, die wegen der vielseitigen und z. T. aktuellen Thematik Beachtung verdienen.

Über das koptische *Thomasewangelium* (Nag-Hammadi) steuert zunächst I. D. Karavidopulos einen vor allem für den griechischen Leser aufschlußreichen Aufsatz bei (S. 25–67). Nach einer kurzen Einleitung, in der über den heutigen Stand der Forschung referiert wird, bietet er eine mit reichhaltigem Apparat ausgestattete Rückübersetzung des Thomasevangeliums in ein *κοινή*-ähnliches Griechisch. Da diese Übertragung als *ἐπαναμετάφρασις* bezeichnet wird, möchte man annehmen, der Verfasser werde nach dem Beispiel von R. Kasser erneut versuchen, das griechische Original dieses Apokryphons anhand der vorliegenden koptischen Fassung wiederherzustellen. Das ist aber nicht der Fall, denn Karavidopulos benutzt für seine „Rückübersetzung“ nicht die koptische Vorlage, sondern die aus ihr in der jüngsten Zeit vorgenommenen modernen Versionen. Dies kann man ihm nicht ganz verübeln, zumal ihm diese Methode Gelegenheit bietet, die oft voneinander abweichenden Interpretationen miteinander zu konfrontieren. Es wäre aber von Nutzen gewesen, hätte der Verf. den koptischen Text vor Augen gehalten, um wenigstens die zahlreichen in ihm vorkommenden Hellenismen in der neuen griechischen „Rückübersetzung“ – die ja das Griechisch der „Evangelien und der apokryphen Literatur“ sprachlich nachahmen will – retten zu können. Damit wollen wir uns selbstverständlich kein Urteil über die besondere, den koptischen Entlehnungen aus dem Griechischen anhaftende Problematik erlauben. Aber in diesem konkreten Fall möchte man meinen, daß bestimmte griechische Ausdrücke im koptischen Text aussagekräftiger erscheinen als die entsprechenden in Karavidopulos' „Rückübersetzung“ [z. B. im Vers 47: *ἡ ἐπιθυμία* (kopt) – *θέλει* (Karavid.); *ἡ ἀφύβρις* (kopt) – *καταφρονήσει* (Karavid.)], abgesehen von mancher Fehlinterpretation [wie im Vers 3: *shñthalassa* (kopt) – *ὑπὸ τῆν γῆν* (Karavid.)], vor der die Beibehaltung des koptischen Hellenismus bewahrt hätte.

Der größte Teil des umfangreichen Bandes ist den Kirchenvätern gewidmet. Von der Christologie der *Ignatiusbriefe* handelt ein ausführlicher Beitrag von V. P. Stoyannos (S. 69–110). Zunächst kritisiert der Verfasser die verschiedenen Methoden, mit denen man bisher an die Ignatiusbriefe herangegangen ist. Vor allem lehnt er die Ergebnisse der dogmen- und religionsgeschichtlichen Schule ab, aus der bisher die überwiegende Mehrheit der Arbeiten über Ignatius v. Antiochien hervorgegangen ist. Er wirft den Vertretern dieser und ähnliche wissenschaftlicher Richtungen Einseitigkeit, konfessionelle Voreingenommenheit und nicht zuletzt historischen Anachronismus vor. Er plädiert dagegen für die Anwendung einer neuen „formgeschichtlichen“ Methode, die eine sachlich und historisch gerechte Analyse der Ignatiusbriefe garantieren soll. Wie diese Methode allerdings im konkreten Fall aussehen soll und wie sie anzuwenden sei, wird nicht gesagt. Der Verfasser weist lediglich auf manche stilistischen Merkmale hin (z. B. den Gebrauch von Relativ- und Partizipialkonstruktionen, die Voranstellung des Zeitwortes, den Parallelismus von zwei Sätzen usw.), deren Anwesenheit das Vorhandensein von „typisierten Elementen“ bei den Ignatiusbriefen verraten soll. Diese „typisierten Elemente“ werden von Stoyannos als Bestandteile einer schon vor Ignatius bestehenden „liturgischen Tradition“ betrachtet, die aber nicht näher bestimmt wird. Auf solche Elemente hatten schon u. a. Harnack, v. d. Goltz und Lietzmann als Entwicklungsstufen des Apostolicum hingewiesen. Stoyannos greift nun diese Ergebnisse wieder auf und bildet daraus ein für seine Argumentation notwendiges „tertium comparationis“, d. h. diese „fremden Elemente“ in den Ignatiusbriefen werden als Zeugnisse einer vorhandenen „liturgischen Tradition“ hingestellt und gleichzeitig als Maßstab für die Orthodoxie des Ignatius in seinen christologischen Ansichten angesetzt. Im Endergebnis wird daraus eine doppelte Abhängigkeit der Ignatiuschristologie (von der

Liturgie und von der Tradition im allgemeinen) gefolgert, wobei heterodoxe Einflüsse (etwa gnostischer Einschlag, wie wenigstens beim Epheserbrief Schlier vermutet) völlig auszuschließen sind. Trotz der großen Belesenheit, die der Verfasser in seiner Arbeit an den Tag legt, kann sich der Leser zum Schluß des Eindrucks nicht erwehren, das erzielte Ergebnis sei mehr durch die Einstellung des Verfassers als durch das Gewicht der vorgebrachten Argumente bedingt.

Die von *Basilius dem Großen* entwickelte Theologie der Charismen erläutert G. A. Tsananas (S. 121–140). Basilius versteht die Charismen als Gaben des hl. Geistes im Sinne des Neuen Testaments: Sie werden in der Kirche verteilt und dienen primär dem Aufbau der Gemeinde. In seiner praktischen Veranlagung redet Basilius manchmal von Charismen in einer Art, die unserer heutigen Berufsauffassung sehr nahe kommt.

Im Vergleich zum Titel „*Das ökumenische Konzil von Nizäa nach Athanasius dem Großen*“ weist der Inhalt des Aufsatzes von K. Chr. Karakolis eine spürbare Akzentverschiebung auf. Der Verfasser geht nämlich von dem heute in der Orthodoxie geltenden Begriff der Ökumenizität eines Konzils aus und versucht zu zeigen, daß das Konzil von Nizäa eben in diesem Sinne ökumenisch war. Das soll auch die Auffassung des Athanasius gewesen sein (S. 111–119).

Die Theologie und das Leben des *Gregor von Nazianz* sind Gegenstand zweier Untersuchungen. Chr. N. Bukis versucht in einer aufschlußreichen Arbeit, den Sinn von *θεολογεῖν* bei diesem Kirchenvater zu präzisieren (S. 141–164). Er betont, daß das richtige *θεολογεῖν* nach Auffassung des Gregors und anderer griechischer Kirchenväter nicht nur das logische Erfassen von bestimmten Wahrheiten, sondern auch das mystische Erleben des Wahrheitsgehaltes erfordert. Die anthropologische Voraussetzung dafür besteht darin, daß der menschliche *voûs* als Ebenbild Gottes geschaffen ist und in mannigfaltiger Weise nach ihm tendiert. In ihrem Suchen nach Gott ist die menschliche Vernunft auf die Offenbarung Gottes (Hl. Schrift und Tradition) angewiesen. Bukis untersucht weiterhin den Gegenstand, das Ziel und die Methode des *θεολογεῖν* nach Gregor von Nazianz. – D. G. Tsamis beschäftigt sich dagegen mit einem eher existentiellen Aspekt im Leben des Großen Kappadoziens. Es geht vor allem um Gegensätze wie „Unsicherheit und Festigkeit“, „Weltflucht und Präsenz in der Welt“, „Ängstlichkeit und Lebensmut“, die bei ihm sehr oft auftauchen. Tsamis versucht, das Zusammensein dieser entgegengesetzten Geisteshaltungen aufgrund von biographischen und psychologischen Beobachtungen zu erklären, und läßt oft Gregor selbst in eigener Sache zu Wort kommen (S. 165–190).

In seinem Aufsatz „*St. Augustine and St. John Cassian on Human Destiny, Human Will and Divine Grace*“ (S. 245–258) bemüht sich P. D. Carras um eine Gegenüberstellung der Ansichten der beiden Kirchenväter über diese Fragenkomplexe, wobei Cassian als Vertreter der kirchentreuen Tradition (östlicher Einfluß) und Augustin als Außenseiter hingestellt wird. Das Thema wäre sicherlich einer tiefgreifenden Behandlung wert, die jedoch weit über den Rahmen des vorliegenden Aufsatzes hinausgehen müßte.

Die Arbeit von V. St. Psevtongas stellt einen historiographischen Beitrag zur Frage über die Echtheit der *50 geistlichen Homilien des Makarios* dar. Über dieses noch immer aktuelle Problem haben Ende des XVIII. Jahrhunderts zwei griechische Kleriker eine interessante Polemik geführt, die außerhalb Griechenlands bisher kaum beachtet worden ist. Psevtongas untersucht die zwei Handschriften, in denen die Auseinandersetzung erhalten ist (Nr. 6026 des Panteleimonklosters auf dem Athos und Nr. 1267 der Athener Universitätsbibliothek), und versucht, die Autoren- und Entstehungsfrage zu klären. Als Kontrahenten werden einerseits Neophytos Kavsoakalyvitis (Gegner der Echtheit) und andererseits Dorotheos Vulismas, der die Ansichten des Neophytos zu widerlegen versucht, identifiziert. Diese Auseinandersetzung soll in Zusammenhang mit dem vom berühmten Abt des rumänischen Neamtso-Klosters (Paisi Veličkovskij) gegründeten Kreis entstanden sein. Das in den Makarioshomilien vorhandene „messalianische“ Element liefert beiden Diskussionspartnern Argumente für und wider die Autorschaft des Makarios (S. 191–214).

Das Zeugnis des *Kyrrill von Skythopolis* über die Ereignisse anläßlich des

V. Ökumenischen Konzils in Konstantinopel (i. J. 553) wird von E. Chrysos einer sorgfältigen Analyse unterzogen. Es geht hauptsächlich um die vieldiskutierte Frage, ob Origenes offiziell erst in diesem ökumenischen Konzil oder schon in einer kurz vorangegangenen „endemusa“-Synode verurteilt wurde, wie bereits F. Diekamp seinerzeit vermutet hatte. Aufgrund des von E. Schwarz besorgten kritischen Textes des Lebens des hl. Sabas von Kyrill ist E. Chrysos eine einwandfreie Untermauerung der These von Diekamp geglückt, die bisher vorwiegend auf Argumenten „ex silentio“ beruhte (S. 259–273).

*Liturgische Fragen* werden in zwei Beiträgen behandelt. Der von G. Garitte 1960 veröffentlichte *Traktat über die Beimischung von Wasser zum eucharistischen Wein* aus dem griechischen Kodex Nr. 1699 (s. XIV) des Sinaiklosters ist zunächst Gegenstand einer Untersuchung von I. M. Funtulis. Es geht vor allem um das Fragment einer Anaphora, die im Kodex (fol. 91r–91v) dem „Großen Epiphanius“ zugeschrieben wird. Dieses Fragment, wie der gesamte Traktat, ist aus dem Armenischen ins Griechische übersetzt worden, wobei die nunmehr verlorengegangene armenische Fassung auf ein griechisches Original zurückgehen dürfte. Funtulis untersucht die vorliegende fragmentarische Anaphora, und aufgrund von äußeren und inneren Kriterien (vor allem das Zeugnis des Th. Andidon und die Christologie des Fragments) kommt er zum überzeugenden Schluß, daß der Verfasser kein anderer als Epiphanius von Zypern sein kann (S. 215–244).

Von den verschiedenen Formen der *Trishagios-Hymne* in der byzantinischen Liturgie handelt der Beitrag von Ch. S. Tzogas. Die Behauptung, daß diese Hymne in der römischen Liturgie nur ein einziges Mal im Jahr gesungen wird, trifft wohl nur für die Form *ἅγιος ὁ Θεός* zu – die übrigens auch in der gallikanischen Messe anzutreffen ist –, nicht selbstverständlich für den „Sanctus“. Mit Nutzen hätte der Verfasser für den historischen Hintergrund neuere Literatur (z. B. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Bd. II, S. 161 ff.) heranziehen können (S. 277–286).

Die Geschichte der *byzantinischen Spiritualität* und des *Mönchtums* ist Gegenstand weiterer Beiträge. Über die „Imitatio Christi nach Gregorios Palamas“ schreibt G. I. Mantzarides einen aufschlußreichen Aufsatz. Abgesehen von der eingangs vorgebrachten überspitzten Bemerkung, wonach die mittelalterliche Imitatio Christi im Westen ausschließlich eine rein „ethische Nachahmung des Lebens des historischen Jesus“ darstellt haben soll, kann man dem Verfasser bei seinen Ausführungen über die palamitische Auffassung der Imitatio Christi in jedem Punkt folgen. Nach dieser Auffassung beinhaltet die Imitatio zwar die Aufforderung, das Leben des historischen Jesus nachzuahmen (Kenosis, Gehorsam, Kreuz). Das aber nur als eine Art Antwort an das sich im Menschen durch Gottes Gnade vollziehende Heilswerk, dessen Endziel die Vergöttlichung eben dieses Menschen ist. Dadurch wird er, der *κατ' εἰκόνα Θεοῦ* geschaffen ist, auch *κατ' ὁμοίωσιν*. In diesem Prozeß, der von den griechischen Kirchenvätern oft *ἀνάπλασις* genannt wird, spielt die sakramentale Teilnahme an dem Tod (Taufe) und der Auferstehung (Eucharistie) Christi eine wesentliche Rolle (S. 353–388).

Die Persönlichkeit und die Spiritualität des *Nikodemos vom Berge Athos*, der als Mönch und geistlicher Lehrer einen großen Einfluß auf das geistige Leben im Griechenland des XVIII. Jahrhunderts ausgeübt hat, ist im Westen wenig bekannt. Aufgrund einer eingehenden Studie hebt N. G. Zacharopoulos seine Bedeutung als Erneuerer der byzantinisch-palamitischen Tradition in der Auseinandersetzung mit der aus dem Westen in Südgriechenland hereinströmenden Frömmigkeitsbewegung hervor (S. 463–486).

Mit der Geschichte des *Klosters der „Phaneromen“* auf der Insel Salamina beschäftigt sich G. A. Stogioglu. Die Bedeutung dieses Klosters liegt nicht nur auf historischem Gebiet. Kirchenrechtlich gesehen bietet es nämlich die Besonderheit, durch einen Erlaß vom Ökumenischen Patriarchen Seraphim II. im Jahre 1759 „stavropigiakon“ (= exempt) geworden zu sein. Dadurch wurde es dem Ökumenischen Patriarchat direkt unterstellt und der Jurisdiktion der Erzbischöfe von Athen entzogen. Stogioglu veröffentlicht zum ersten Mal verschiedene Dokumente und „Sigillia“, in denen das „stavropigiakon“-Privileg dieses Klosters von verschiedenen

Patriarchen im Laufe des XVIII. Jahrhunderts bestätigt und erneuert wurde (S. 423–462).

Das von Kaiser Manuel I. Komnenos 1166 in *Konstantinopel einberufene Konzil*, in dem über den richtigen Sinn von Joh. 14, 28 („der Vater ist größer als ich“) diskutiert wurde, ist mehrmals untersucht worden. Nicht so die 1170 ebenfalls von Kaiser Manuel I. einberufene Synode, die man als Nachspiel des vorausgegangenen Konzils bezeichnen könnte. In vorbildlicher Weise untersucht und veröffentlicht St. N. Sakkos die spärlich erhaltenen Urkunden der Synode von 1170 und zeigt, daß der Streit um den richtigen Sinn von Joh. 14, 28 nicht 1166 mit der offiziellen Erklärung des Konzils, sondern erst 1170 mit der Verurteilung des Metropoliten von Korfu, Konstantin, und des Mönches Ioannes Eirenikos endgültig beigelegt wurde. Diese beiden hatten nämlich eine „*distinctio rationis*“ zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Christi eingeführt, um die johanneische Perikope erklären zu können, wodurch sie des Monophysitismus bezichtigt wurden (S. 311–352).

Über den bekannten Passus im Leben des *Kyryll und Method*, in dem anlässlich der Chazarenmission im Jahre 860 von den „russischen Lettern“ die Rede ist, schreibt A.-Aim. N. Tachiaos einen ausführlichen Aufsatz. Dabei lehnt er die bei den Slavisten vorherrschende Meinung ab, wonach die betreffende Stelle einen „*lapsus calami*“ der Kopisten darstellt. Statt dessen plädiert Tachiaos für eine wortgetreue Interpretation des Passus in dem Sinne, daß die Slavenapostel schon lange vor der Slavenmission im Großmährischen Reich (i. J. 863), d. h. schon bei der Chazarenmission von 860, eine slavische Schrift verwendet haben. Philologisch untermauert er seine Ansicht dadurch, daß er die Worte „*obrêť že tu evangelie i psaltyrs*“ nicht als „dort fand er d. Evangelium und d. Psalter vor“ (*εὗρε*), sondern „er nahm d. Ev. und d. Ps. mit“ (*ἔλαβε*) übersetzt. Diese Interpretation, die, obwohl theoretisch durchaus möglich, wegen des ganzen Zusammenhanges und speziell wegen des Adverbs „*tu*“ sehr fraglich erscheint, verbindet er mit dem Hinweis des Photios in seinem Brief von 867 an die orthodoxen Patriarchen auf eine angeblich kurz vorher stattgefundenene „Bekehrung“ der Russen. Dieser Hinweis ist allerdings viel zu allgemein, um daraus eine Russenmission durch die Slavenapostel auf der Krim im Jahre 860 erschließen zu können, wie der Verfasser es tut. Das klingt noch unwahrscheinlicher, wenn diese angebliche Russenmission an die Stelle der in den geschichtlichen Quellen so eindeutig und ausführlich beschriebenen Chazarenmission der Slavenapostel im Jahre 860 treten soll. Andererseits dürfte es sehr schwer sein festzustellen, inwieweit die Halbinsel Krim um diese Zeit von „*Russen*“ bevölkert war. Damit scheint die vom Verfasser aufgrund seiner Argumentation vertretene These der Priorität der kyrillischen Schrift im Vergleich zu der glagolitischen nicht plausibler geworden zu sein (S. 289–310).

Zum Schluß werden auch *ökumenische Fragen* behandelt. N. A. Matsukas untersucht in seinem Beitrag die Bedeutung der Kirchenväter in den Bekenntnisschriften der Lutheraner. Ziel seiner Arbeit ist es, das von der Reformation aus der alten Kirche übernommene und sich in den Bekenntnisschriften widerspiegelnde Gedankengut auszumachen. Dieses Bemühen wäre m. E. erfolgreicher gewesen, hätte sich der Verfasser darauf beschränkt, einen Befund und konkrete Ergebnisse zu zeigen. Statt dessen versucht er, dogmatische und ekklesiologische Zusammenhänge aufzudecken, die nicht jedem Kirchenhistoriker selbst bei ausgeprägter ökumenischer Gesinnung einleuchten dürften. Matsukas geht z. B. vom Standpunkt aus, die Reformation sei *primär* eine Art „kirchliche Revolution“ (das bezeichnet er mit den Ausdrücken *ἐπανάστασις, σχίσμα, νέα ἐκκλησία*) gewesen. Aus dem mit der Kirche von Rom vollzogenen Bruch leitet er dann die nach seiner Auffassung sekundären Merkmale der reformatorischen Auseinandersetzung (z. B. die These de sola Scriptura, die Rechtfertigung ex sola fide, die evangelische Auffassung der Kirche, die Sakramentlehre usw.) als historische Notwendigkeit ab. Den Kernpunkt der reformatorischen Bewegung, wenigstens in ihrem ersten Ansatz, sieht er dagegen in einer „krampfhaft gesuchten Rückkehr zu der nur in der orthodoxen Ostkirche erhaltenen apostolischen Tradition“ (S. 391–419).

„Kirche und nicht-christliche Religionen nach dem II. Vatikanischen Konzil“ lautet der Beitrag von A. K. Papaderos. Die Erklärung des Konzils über die Nicht-Christen wird dabei einer ausgewogenen Analyse unterzogen, die vor allem an den griechischen Leser gerichtet ist. Es wird vor allem das Prinzip „extra ecclesiam nulla salus“ diskutiert, wobei verschiedene Einwände aus orthodoxer Sicht vorgebracht werden, die jedoch beim katholischen Erlösungsverständnis nicht schwer wiegen (S. 487–499).

J. S. Romanides schildert schließlich in seinem Beitrag die *Lage der Orthodoxie* im heutigen Amerika. Aus dem Zusammenleben mit den anderen christlichen Konfessionen sind dabei der Orthodoxie Probleme erwachsen, die nach Auffassung von Romanides nur zu bewältigen sind, wenn die theologische Ausbildung des priesterlichen Nachwuchses in Amerika auf ein dem der orthodoxen theologischen Hochschulen in Europa entsprechendes Niveau gebracht wird.

Niederpleis/Siegburg

A. de Santos Otero

## Mittelalter

Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg, Bd. 2: Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften 1: Theologische Handschriften. Bearbeitet von Karin Schneider. Wiesbaden (Otto Harrassowitz) 1967. XVI, 436 S., I, 12 Taf., kart. DM 100.–.

Die Nürnberger rühmen sich, die älteste Stadtbibliothek Deutschlands zu besitzen. Schon im 14. Jahrhundert gab es eine Ratsbibliothek (siehe Karlheinz Goldmann, *Geschichte der Stadtbibliothek Nürnberg*, Nürnberg 1957). Die große Stunde erschien aber erst, als im Jahre 1538 der Rat beschloß, alle nach der Reformation ihm zugefallenen Klosterbibliotheken der Stadt im Dominikanerkloster aufzustellen. Bis nach dem 2. Weltkrieg blieb die Bibliothek dort. Die wachsenden Bestände verlangten nach einem größeren Haus, das im Jahre 1957 bezogen wurde. Daß die Bibliothek nicht nur das Haus des Predigerordens bewohnte, vielmehr die Erbin der Dominikaner wurde, das zeigt sich besonders deutlich an ihren Handschriftenbeständen. Der vorliegende 2. Band des Handschriftenkatalogs, wie der 1. vom Jahre 1965, von Karin Schneider verfaßt, enthält die Beschreibungen von 125 Handschriften, die aus dem Predigerkloster stammen, gegenüber 34 aus der Kartause, 15 aus dem Augustinerkloster und 9 aus dem Katharinenkloster der Dominikanerinnen. Welche Bedeutung der Predigerorden für das geistige Leben Nürnbergs vor der Reformation hatte, ergibt sich auch aus der großen Zahl von Stiftungen wertvoller Handschriften durch Bürger und Bürgerinnen der Stadt. Gerade die schönsten Stücke, sorgfältig geschriebene und mit figurenreichen Initialen und anderem Schmuck ausgestatteten Codices, enthalten die Namen der Stifterinnen und der Stifter. Es sind vor allem stattliche Handschriften von Werken der Dominikaner, die hier zum Ruhm des Ordens aufgestellt wurden. Albertus Magnus und sein großer Schüler Thomas von Aquino, Nikolaus de Lyra, Jakobus de Voragine, Peter von Blois, Petrus de Tarentasia, Hugo Ripelin von Straßburg, Bernhard von Trilia, Nikolaus von Gorran usw. Auch die wichtigsten Autoren der Schriften über die Disziplin des Ordens fehlen nicht: Humbertus de Romanis und Heinrich von Bitterfeld. Sie sind in den großen Sammelhandschriften Cent. II, 17 und Cent. III, 83 enthalten.

Im Jahre 1427 starb zu Nürnberg Franziscus de Retza, der Theologieprofessor in Wien gewesen war und danach als Prior des Nürnbergschen Predigerklosters wirkte. Sein Nachfolger wurde der vielseitig tätige, man kann sagen mächtige Reformator des Ordens, Johannes Nider, dessen entscheidendes Wirken im Prozeß gegen Hus auf dem Baseler Konzil bekannt ist. Von beiden besaß das Predigerkloster wichtige Werke, so die Sammlung zur Antiphon *Salve Regina* des Franziscus de Retza in drei mächtigen Bänden (Cent. II, 70 u. 71; der zweite Band ging