

Die griechisch-byzantinische Theologie und ihre Methode. Aspekte und Perspektiven eines ökumenischen Problems

von Gerhard Podskalsky S.J.

Damit ein geistiger Prozeß in Gang kommt, ist es zuweilen förderlich, nicht zu viele Bedenken und Schwierigkeiten vor den Beginn zu setzen, zumal wenn es sich dabei um eine Bewegung handelt, deren Führung und Erfolg letztlich vom Beistand des Hl. Geistes und nicht von menschlicher Weisheit und Berechnung abhängt, wie dies beim Bemühen um die Wiedervereinigung der Kirchen der Fall ist. So waren die Organisatoren des offiziellen theologischen Dialogs der katholischen Kirche mit der Orthodoxie¹ sicher gut beraten, zunächst einmal das Gespräch über die gemeinsam verbindenden Elemente zu suchen und die aus Erfahrung kritischen Punkte zurückzustellen (*nicht*: auszuklammern). Nach diesem Prinzip wurde zwischen den beiden Kommissionen eine Einigung darüber erzielt, das Sakrament Christi bzw. der Kirche an den Anfang des Dialogs zu stellen, um es dann auszufalten auf die einzelnen Sakramente, insbesondere auf die Eucharistie als Zeichen der im Hl. Geist einheitsstiftenden Gemeinschaft.

Vor allem die orthodoxe Kirche Griechenlands hat jedoch vor, während und nach der ersten Plenarsitzung der beiden Delegationen (Patmos/Rhodos, 1980) ihre drängende Sorge zum Ausdruck gebracht, daß bei diesem Vorgehen das theologische Zentralthema der Ekklesiologie (d. h. konkret: universaler Jurisdiktionsprimat und weltliche Herrschaft des Papstes sowie die Existenz katholischer Gläubiger eines östlichen Ritus, griech. *οὐνία* genannt) in unzulässiger Weise untergeordnet bzw. umgangen werden könnte. Durch diesen Protest wurde schon in der Startphase wohl allen Gesprächspartnern bewußt, daß das eigentliche Problem des Dialogs die theologische Methode bzw. deren offensichtliche Divergenz in Ost und West bilden würde. Metropolitan Gerasimos-Chrysostomos Zaphiris, der Wortführer einer verbreiteten Reserve hinsichtlich der vereinbarten Form des Dialogs, spricht den Fragenkomplex der theologischen Methode erstmals direkt an², wenn er dem gemeinsam beschlossenen methodischen Vorgehen seine Bedenken gegenüberstellt, wie denn die katholische These von der per-

¹ Über Ablauf und Problematik der bisherigen Plenar- und Kommissionssitzungen unterrichten: a) von orthodoxer Seite: *G.-Chr. Zaphiris*, Der theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Möglichkeiten und Grenzen aus der Sicht der Kirche von Griechenland, in: *Theol(A)* 52 (1981) 779-853; *J. Panagopoulos*, Orthodoxie u. Katholizismus im Dialog, in: *OstKSt* 30 (1981) 303-323; b) von katholischer Seite: *F. Bowwen*, Ouverture du dialogue théologique entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe, in: *POC* 29 (1979) 314-341; *ders.*, Patmos-Rhodes 1980, in: ebd. 31 (1981) 170-186; *D. Salachas*, Schwester-Kirchen im Gespräch. Der offizielle theologische Dialog der orth. und der kath. Kirche, in: *Cath(M)* 34 (1980) 249-259; *A. de Halleux*, Inauguration du dialogue théologique officiel entre les Eglises catholique et orthodoxe, in: *RTL* 11 (1980) 394-398; (Istina-Redaktion), Catholicisme et orthodoxie: première rencontre de la Commission mixte, in: *Ist.* 25 (1980) 161-163; *H. M. Biedermann*, Der orthodox-katholische Dialog. Sein gegenwärtiger Stand, in: *OstKSt* 30 (1981) 3-21.

² a.a.O., 819-831 (Methodologie des theologischen Dialogs), bes. 819-825. - Auch Metr. Meliton von Chalkedon, herausragendes Mitglied der Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchats, umreißt dieses Problem aus orthodoxer Sicht mit den Worten: „Als orthodoxe Kirche bleiben wir fest auf dem Boden der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends und der ökumenischen Konzilien, die von beiden Kirchen anerkannt wer-

manenten Weiterentwicklung der Dogmen mit der orthodoxen Forderung von der bedingungslosen Rückkehr zum Glauben der unteilbaren (ἀδιάρητος) Kirche der ersten acht Jahrhunderte (sieben Konzilien) vereinbart werden könne. Hier ist unausgesprochen die Frage nach der Berechtigung und dem Stellenwert der *ratio theologica* in Theologie und Dogmengeschichte aufgeworfen, deren Bedeutung im folgenden systematisch und geschichtlich für die Zeit der griechischen Patristik (bis Photios) – mit einem Ausblick auf die mittelbyzantinische Zeit – vertieft werden soll³.

Die Untersuchung gliedert sich in fünf Punkte: Dem Aufweis einer schon vor der Scholastik grundsätzlich verschiedenen Einstellung zur Theologie als Wissenschaft in Ost und West (1) folgt ein Forschungsbericht über neuere Arbeiten zur Methode der patristischen (2) und byzantinischen (3) Theologie, der Nachträge ab 1975 zusammenstellt; diese theoretischen Erkenntnisse werden an einigen Autoren vom Altertum bis zum Mittelalter überprüft (4) und mit dem aktuellen Stand der orthodoxen Theologie verglichen (5).

1. Verschiedene Grundeinstellungen der lateinischen und griechischen Patristik

Die theologische und kirchengeschichtliche Forschung hat sich allgemein daraufhin verständigt, das endgültige Auseinanderbrechen der kirchlichen Einheit nach 1054, neben verschiedenen Faktoren einer sich allmählich durch die Jahrhunderte verstärkenden Entfremdung beider Kirchen, kirchenpolitisch dem kanonistisch untermauerten

den. Hinsichtlich dessen, was später hinzugefügt wurde und so Probleme geschaffen hat, müssen theologische Lösungen gefunden werden, die auf der apostolischen und patristischen Wahrheit und Überlieferung fußen. Diese Arbeit muß mit einem aufmerksamen Geist und mit Verständnis getan werden. Im allgemeinen können wir sagen, daß der Geist, der diesen sehr wichtigen Dialog, der nun beginnt, inspirieren muß, der der Diskussion sein muß und nicht ein solcher, in dem die eine Meinung die andere zu beherrschen sucht.“ (zitiert bei Salachas, a.a.O., 253).

³ Den Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen bildet meine Untersuchung: Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theol. Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine histor. Entwicklung, München 1977 (= ByA, 15). Eine kurze Zusammenfassung des Buches erschien in: ZKTh 98 (1976) 385–399. Vgl. auch die Weiterführung für die Palaiologenzeit (1261–1453): Orthodoxie und westl. Theologie, JÖB 31 (1981) 513–527. – Was die neunzehn erschienenen Rezensionen meines Buches betrifft, so möchte ich zunächst allen Autoren für die Mühe der aufgespürten Versehen meinen Dank aussprechen. Es sei mir aber erlaubt, zu angesprochenen Grundsatzfragen einige Bemerkungen zu machen: a) zu *J. Meyendorff* (ThRv 74 [1978] 390–392): Es ging in meinem Buch in keiner Weise um eine inhaltliche Konfrontation von Thomismus und Palamismus bzw. deren Kongruenz mit der Patristik, wie M. mit Hinweis auf *Ch. Journet* (RThom 60 [1960] 429–452) ohne nachträgliche Differenzierung andeutet, sondern nur um die Frage, welche Elemente einer theol. Methodik sich aus einer historisch und systematisch *immanenten* Analyse der griechisch-byzantinischen Dogmengeschichte in ihren verschiedenen Epochen ablesen lassen. – b) zu *J.-L. van Dieten* (AKuG 60 [1978] 471–473): Die mir unterstellte grenzenlose Begeisterung für den Thomismus stellt eine offensichtliche Fehlinterpretation meiner bewußt zeitneutralen Aussage (2f.) dar; es geht vielmehr um Sein oder Nichtsein einer theologischen Methodik, die wissenschaftlich diesen Namen verdient, und die – damals wie heute, und zwar überall – in ihrem Vollsinn wohl kaum ohne das rationale Argument auskommen kann: man mag das bedauern oder nicht. (Auch M. Psellos hatte übrigens diese Einsicht, wandte sie aber zu wenig an.) – c) zu *L. Lucas* (BySl 40 [1979] 55–62): Meine Behandlung der griechischen Patristik war zweifellos weder nach Autoren noch Inhalt erschöpfend; ein Teil wird hier nachgeholt. Aber auch eine detaillierte Darstellung der ersten acht Jahrhunderte würde, ähnlich wie die noch zu leistende Aufarbeitung der vorscholastischen (karolingischen) Theologie im Westen, am Ergebnis für den Osten nichts ändern. Dagegen ist das Thema der „Unbegreiflichkeit Gottes“ eher der mystischen als der wissenschaftlichen Theologie zuzuordnen.

Primatsanspruch eines Gregor VII. und theologiegeschichtlich dem Aufkommen der Scholastik zuzuschreiben⁴. Was den letzten Punkt betrifft, so liegen die Wurzeln der Verschiedenheit jedoch deutlich früher zutage – zeitlich und inhaltlich völlig unabhängig von jeder Ost-West-Konfrontation. Am Beispiel spezifischer Werke je eines Theologen, der in der lateinischen bzw. griechischen Kirche zu den bedeutendsten und gebildetsten gezählt, wenn nicht gar als *der* größte überhaupt betrachtet wird, läßt sich die frühzeitige Diskrepanz des Wissenschaftsverständnisses der Theologie klar ablesen. In dieser Absicht sollen Augustinus und Photios, und zwar die „Retractationes“ und das „Myriobiblon“ (auch: „Bibliothek“), sowie eine Reihe ihrer übrigen Werke einander gegenübergestellt werden.

In den im Jahre 427 – Augustinus stand im Alter von 74 Jahren – verfaßten „Retractationes“⁵ werden 93 (eigene) Werke mit insgesamt 232 Büchern einer kritischen Prüfung und Aktualisierung unterzogen; wegen der Vielfalt anderer Belastungen blieb dieses Unikum in der antiken Literaturgeschichte, das eigentlich das ganze Lebenswerk umschließen sollte, ein Torso, d. h. auf die (umfangreicheren) Bücher beschränkt. Einige prägnante Zitate, vor allem aus dem Prolog, mögen die Motivation und Zielsetzung des Autors verdeutlichen: „Lange schon habe ich den Plan überlegt, den ich nun mit der Hilfe des Herrn in Angriff nehme, da ich meine, ihn nicht länger aufschieben zu dürfen: Ich will meine Werke, Bücher, Briefe und Abhandlungen mit einer Art richterlicher Strenge durchsehen und, woran ich Anstoß nehme, gleichsam mit dem Griffel des Zensors anmerken.“⁶ „In meinen so zahlreichen Abhandlungen (kann) ohne Zweifel vieles gefunden werden, was, wenn auch nicht unrichtig, so doch sicher unnötig erscheinen dürfte oder gar als unnütz nachzuweisen wäre.“⁷ Und schließlich: „Sagen alle (Lehrer) dasselbe und sagen sie die Wahrheit, dann sind sie nicht mehr weit von der Lehre des einen, wahren Lehrers. Hingegen fehlen sie, wenn sie nicht die ganze Fülle seiner Lehren vermitteln, sondern ihre eigenen hinzugeben; auf solche Weise wird ein Geschwätz eben Lüge.“⁸ Augustinus will also nicht etwa nur offensichtliche Fehler ausmerzen, sondern auch an sich Richtiges noch besser, d. h. konziser und verständlicher sagen, um eben nicht sich selbst, sondern die Wahrheit zu vermitteln: ein Bemühen, das der Leser schon bei chronologisch fortschreitender Lektüre seiner Werke feststellen könne. Aus der Vielzahl der Korrekturen seien hier nur einige herausgegriffen, die das Verhältnis von Philosophie und Theologie betreffen; so heißt es über die Schrift „Contra Academicos“: „Auch das Lob, das ich dem Plato, den Platonikern und akademischen Philosophen in einem Maße gezollt habe, wie es ungläubigen Menschen nicht zusteht, mißfällt mir, weil es unverdient ist, zumal die christliche Lehre gegen ihre gro-

⁴ Zum letztgenannten Element, der Umwälzung der theol. Methode durch den Einbau der aristotel. Logik und der damit verbundenen Neustrukturierung des theol. Unterrichts: vgl. hier nur *D. Illmer*, *Artes liberales*, in: TRE IV, Berlin 1979, 156–171, bes. 161–168; *B. Geyer*, *Facultas theologica*, in: ZKG 75 (1964) 133–145.

⁵ Die lat. Vokabel läßt sich im Deutschen kaum zutreffend mit einem Wort wiedergeben; der Sinn liegt zwischen „Verbesserung, Umarbeitung (auch: Verdeutlichung), Zurücknahme“, bezogen auf das bisherige Lebenswerk. Noch in der Spätscholastik blieb das Vorbild des Augustinus lebendig: vgl. R. Bellarminus, *Recognitio librorum omnium Roberti Bellarmini. . . ab ipso. . . edito. Accessit correctorium errorum, qui typographorum negligentia in libros eiusdem cardinalis editionis venetae irrepserunt*, Rom 1607 bzw. Ingolstadt 1608 (meist geringfügige Änderungen). – An modernen Nachahmungen solchen Vorgehens sind unter den Patrologen zwei Namen zu nennen: *M. Richard*, *Opera Minora, I–III*, Turnhout–Leuven 1976/77, bes. I, 9–22 (Einleitung zu 84 Aufsätzen); *H.-I. Marrou*, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn 1982, 483–543 (Retractatio). Das letztgenannte Buch ist übrigens immer noch die beste Einführung in das Problem „Theologie als Wissenschaft“ bei Augustinus.

⁶ Aurelius Augustinus, *Die Retractationen in zwei Büchern* (übers. von *C. J. Perl*), Paderborn 1976, 3 (Prolog 1).

⁷ Ebd. (Prolog 2).

⁸ Ebd. 5 (Prolog 2).

ßen Irrtümer verteidigt werden muß.⁹ Oder ein andermal: „Auch habe ich viel zu sehr die Wichtigkeit der ‚disciplinae (= artes) liberales‘ betont, von denen die Mehrzahl der Heiligen nichts weiß, während andere, die sie kennen, keine Heiligen sind.“¹⁰

Uns kommt es hier weniger darauf an, das erzielte Ergebnis wissenschaftlicher Arbeit zu beurteilen, als vielmehr, das Streben nach je größerer Klarheit und Eindeutigkeit zu sehen und zu würdigen: ein Streben, das allerdings – im Unterschied zu vielen Absichtserklärungen und Wunschräumen anderer Theologen – tatsächlich mit Ernst und Sorgfalt realisiert wurde. Und dieses Streben äußert sich neben den auffallenden „Retractationes“ auch in entsprechenden Bemerkungen anderer Schriften, so in der bald nach den „Retractationes“ verfaßten Schrift „De dono perseverantiae“ (gegen die Semipelagianer), in der mehrmals ausdrücklich auf die vorausgehende „Generalbilanz“ Bezug genommen wird¹¹. Bis in seine persönliche Korrespondenz hinein übt Augustinus Selbstkritik und fordert die Kritik der anderen heraus, nicht zuletzt aus der Verantwortung für die zukünftigen Theologengenerationen, die nach Kräften vor überlieferten Irrtümern bewahrt bleiben sollen¹². Aber auch die Kritik darf nicht willkürlich sein, sondern muß nach feststehenden Kriterien erfolgen. Eine geradezu klassische Stelle zum rechten Ausgleich von heilsamem Glauben und gesundem Zweifel findet sich in der Vorrede zum dritten Buch des Meisterwerkes „De trinitate“; Augustinus relativiert zunächst seine Arbeit im Vergleich mit dem schon vorliegenden Schrifttum in griechischer Sprache, das ihm nur in Auswahl und Übersetzung zugänglich gewesen sei; doch eben deshalb seien seine um des Dienstes an den Brüdern willen unternommen Studien und (lateinischen) Bücher nicht nur für ihn selber nützlich und notwendig. Und dann fährt er fort: „Wenn ich für alle meine Schriften nicht nur einen ergebenen Leser, sondern auch einen freimütigen Prüfer wünsche, dann am meisten für jene Werke, bei denen die Größe der Frage den Wunsch nahelegt, daß die Wahrheit so viele Entdecker als Bekämpfer habe. Wie ich indes nicht wünsche, daß mein Leser mir ergeben ist, so möchte ich nicht, daß der Kritiker sich selbst ergeben ist. Jener soll mich nicht mehr lieben als den katholischen Glauben, dieser sich selbst nicht mehr als die katholische Wahrheit. Zu jenem sage ich: Verlaß dich auf meine Schriften nicht, wie wenn sie kanonisch wären; wenn du in den letzteren etwas findest, was du bisher nicht glaubtest, dann nimm es ohne Zaudern gläubig an; wenn du in den meinen etwas findest, was nicht gewiß zu sein scheint, dann nimm es als sichere Wahrheit erst an, wenn dir seine Gewißheit einleuchtet. Zu dem andern sage ich: Kritisiere meine Schriften nicht nach dem Maße deiner Vorurteile und Rechthabereien, sondern nach dem Maße der göttlichen Schrift und der unbeugsamen Vernunft (inconcussa ratio)! Findest du eine Wahrheit darinnen, dann ist sie durch ihr bloßes Gelten noch nicht mein Besitz, aber durch Einsicht und liebendes Ja zu ihr werde sie mein und dein Besitz. Findest du einen Irrtum darinnen, dann war das Irren mein Werk; indem wir uns aber davor hüten, sei er hinfort weder dein noch mein.“¹³

Hätte Augustinus nur die spirituell-asketische Einstellung des Theologen beschreiben wollen, ohne zuvor sein eigenes wissenschaftliches Arbeiten an den postulierten

⁹ Ebd. 13 (I, 1, 4). Zur heutigen Beurteilung dieser Schrift im Hinblick auf die Beziehung zwischen Vernunftwahrheit und Glaube: *B. J. Diggs*, St. Augustine against the Academicians, in: Tr. 7 (1949/51) 73–93. – Ähnlichen Tadel erfährt die Einschätzung der pythagoräischen Philosophie in „De ordine“: „(Es) gefällt mir (nicht), daß ich an den Philosophen Pythagoras so viel Lob verschwendet habe. Wer das hört oder liest, könnte glauben, ich fände keine Fehler in der pythagoräischen Lehre, während sie viele, und zwar Kapitalfehler enthält“ (Retractationes I, 3, 3, 19).

¹⁰ Ebd. 17 (I, 3, 2). – Vgl. *W. Speyer*, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen, Stuttgart 1981, 175 f.

¹¹ Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Semipelagianer (übers. v. *S. Kopp* u. *A. Zunkeller*), Würzburg 1955, 421 f. (XXI, 55); vgl. auch: 367–375 (XI, 26–XII, 30).

¹² Epist. 143, 2 (PL 33, 586).

¹³ *S. Aurelii Augustini De trinitate libri XV*, ed. *W. J. Mountain/F. Glorie*, Turnhout 1968, 127 f. (Liber III, Prooemium 1–2) (= Corpus christ., Series lat., L). Die deutsche

Kriterien zu messen, dann hätte er wohl kaum diese Treffsicherheit des Ausdrucks gefunden. (Vielleicht ist seine lebenslängliche Sorge um den rechten Ausdruck der Wahrheit auch aus dem schweren Kampf mit dem Manichäismus zu erklären, dem er vor der Konversion neun Jahre verfallen war, und von dem er sich – nach eigenem Bekenntnis und Mitgefühl mit den Irrenden – nur mühsam lösen konnte.) Zwar ist sein Beispiel selten in derselben Form nachgeahmt worden, aber allein sein Einfluß bis in die Theologiegeschichte der Neuzeit, gerade auch in der Lehre über die Trinität, erlaubt dennoch, sein Ideal theologischer Wissenschaft für das Abendland als typisch und verbindlich zu bezeichnen: Schrift und Vernunft als Mittel der stets neu zu leistenden Wahrheitsfindung und Irrtumskritik bleiben auch für die Hochscholastik bestimmend. Ja, man kann ohne Übertreibung sagen, daß Augustinus durch seine Vorliebe für die Dialektik der prinzipielle und zum Teil auch tatsächliche Begründer der scholastischen Theologie geworden ist^{13a}.

In der griechisch-byzantinischen Kirche gibt es eigentlich auch nur ein Buch, das sich – mutatis mutandis – mit den „Retractationes“ vergleichen läßt: das „Myriobiblon“ (alias: „Bibliothek“) ¹⁴ des Photios, des späteren Patriarchen von Konstantinopel. Verfaßt vor dem Jahre 858 (vermutlich: 845), dem Beginn der ersten Amtsperiode als Patriarch, als Photios in den 30er (oder: 40er) Jahren stand, ist das aus 280 „Codices“, die z. T. mehrere Titel eines Autors rezensieren, bestehende Kompendium nicht nur zeitlich weit von Augustinus entfernt. Das „wichtigste Werk der Literaturgeschichte des Mittelalters“ (K. Krumbacher), die Lesefrucht von etwa zwanzig Jahren, gibt uns genaue Kunde über viele ansonsten unbekannte (d. h. verlorene) Schriften des Altertums und fällt darüber hinaus eigenständige (nicht kopierte) und interessante Urteile über den Stil, selten über den Inhalt der durchgesehenen Literatur. Den 158 christlichen Autoren stehen 122 profane (einschließlich der jüdischen) gegenüber, wobei die Heiden unter ihnen kaum getadelt, eher schon auf das Wertvolle hin exzerpiert werden. Mit den „Retractationes“ des Augustinus vergleichbar ist also nur die Tatsache, daß Bücher rezensiert werden, aber eben nicht die eigenen, sondern fremde, oft nichtchristliche, und zwar weniger dem Inhalt als der literarischen Form nach. Aufschluß über die Absichten bei der Komposition der Sammlung erteilt uns der vorangestellte Widmungsbrief an seinen Bruder Tarasios¹⁵. Danach will Photios dem Bruder, anlässlich einer längeren Trennung wegen einer aufgetragenen Gesandtschaft, eine zusammenfassende Übersicht über seine Lektüre geben, die jenem zugleich den Schmerz der Trennung überwinden helfen soll. Gelegentliche Unvollkommenheiten bei den Inhaltsangaben der nach Themen bunt gemischten Werke hält er für möglich, entschuldigt sie jedoch mit der Menge des aus dem Gedächtnis zu rekonstruierenden Lesestoffes, den auch ein anderer kaum besser zu bewältigen imstande wäre. Jedenfalls ist Photios voll überzeugt, daß das Werk in seiner gegenwärtigen Form, mit seinen gelegentlichen Auslassungen bzw. Ergänzungen, dem Bruder von größtem Nutzen sein werde, sowohl zur

Übersetzung stammt aus: Aurelius Augustinus, Über den dreieinigen Gott, übers. v. M. Schmaus, München ²1951, 42. – Vgl. im selben Sinne auch: ebd. 32–34 (Lib. I, III, 5–6); dt. Übers.: 10–13.

^{13a} Vgl. J. Pépin, S. Augustin et la dialectique, Villanova 1976, bes. 221–255; G. Th. Bucher, Zur formalen Logik bei Augustinus, in: FZPhTh 29 (1982) 3–45.

¹⁴ Edition (mit frz. Übers.): Photius-Bibliothèque I–VIII, ed. R. Henry, Paris 1959–1977. Das Vorwort wurde nochmals ediert durch W. T. Treadgold, The Preface of the *Bibliotheca* of Photius, in: DOP 31 (1977), 343–349; vgl. *ders.*, The Nature of the *Bibliotheca* of Photius, Washington, D. C. 1980, 16–18 (engl. Übersetzung), 67–80 (Errors and Omissions) (= DOS 18). – Aus der reichen Literatur vgl. K. Ziegler, Art. „Photios“, in: RE 20 (39. Halbbd.), Stuttgart 1941, 667–737; F. Dvornik, Photius' Career in Teaching and Diplomacy, in: BySl 34 (1973), 211–218, bes. 216–218; S. Impellizzeri, La letteratura bizantina. Da Costantino a Fozio, Florenz 1975, 297–365 (L'umanesimo bizantino e la genesi della „Biblioteca“ di Fozio).

¹⁵ Ed. Henry, a.a.O., I, ff.; Treadgold, a.a.O., 344–346 (mit Textkonjekturen zu den Lakunen).

sachlichen Information über unbekannte Autoren wie zum besseren Verständnis der schon bekannten. Eine unverhohlene, durch die Qualität der Arbeit keineswegs unge-rechtfertigte Selbstzufriedenheit ist spürbar; dazu paßt es, wenn Photios am Ende des Werkes gleich wichtige und ähnlich konzipierte Werke für die Zukunft in Aussicht stellt¹⁶.

Man könnte nun fragen, ob angesichts solcher Verschiedenheiten ein Vergleich dieses Werkes mit Augustinus' „Retractationes“ überhaupt legitim und für die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie ergiebig sein kann. Lassen sich ein aus eigener Erfahrung systematisierendes und ein weithin nur die Gedanken anderer referierendes Werk, theologische Untersuchungen mit einer fast zur Hälfte profanen Literaturkritik, eine auf breite Leserschaft berechnete Lebensbilanz mit einem nur in zwei Grundhand-schriften überlieferten, also höchst privaten Gedankenaustausch zwischen Brüdern wirklich sinnvoll gegenüberstellen? Die Antwort hängt von der Vorfrage ab, ob das Lebenswerk eines Theologen wegen seiner herausgehobenen Stellung zu Offenbarung und Erlösung nicht notwendigerweise eine Einheit darstellen *muß*. Augustinus schließt nämlich auch seine Werke vor der Bischofszeit, ja sogar vor der Taufe (Katechumenat) in die Schlußbetrachtung mit ein¹⁷. Photios dagegen hat sich, auch als Patriarch nie dazu geäußert, wie er seine als Laie verfaßten Werke aus der Sicht des Kirchenführers und Theologen beurteilte; er sah wohl gar keinen Anlaß zu einer solchen Revision. Hier wird ein typisches Merkmal griechisch-byzantinischer Theologie deutlich, die bis zum Ende des Mittelalters keinen speziellen Studiengang des Theologen und Priesters kennt¹⁸, nicht einmal als Ausnahmefall, und darum scheinbar problemlos bei vielen Bischöfen ein Auseinanderfallen von weltlichem und geistlichem Schrifttum, sei es chronologisch gleich- oder nachgeordnet, akzeptiert. Es bleibt uns jedoch die Möglichkeit, Photios' Einstellung zur Theologie als Wissenschaft an seinen eigenen theologischen Werken zu überprüfen. Aufschlußreich sind in dieser Hinsicht verschiedene Bemerkungen im Widmungsbrief und in einzelnen Quaestiones der „Amphilochia“¹⁹, einer auf Bitten des Metropoliten Amphilochios von Kyzikos entstandenen Sammlung von 324 Fragantworten zu philosophischen, grammatischen, historischen, aber vor allem theologischen (dogmatisch-exegetischen) Problemen. Zusammen mit der stärker systematischen „Mystagogie“ kann dieses Nachschlagebuch als theologisches Hauptwerk betrachtet werden, das zugleich über Inhalt und Methode der Lehrtätigkeit seines Verfassers unterrichtet; gemeinsam ist beiden Werken, daß sie – wie die meisten und besten Bücher des Augustinus – auf Drängen der Freunde zustandekamen. Der den „Amphilochia“ vorangestellte Widmungsbrief²⁰ nennt anfangs zwei Gründe, die gegen die Niederschrift des Werkes sprechen: einmal, daß die gestellten Fragen schon in früheren Zeiten von „heiligen Männern“ die gebührende Antwort gefunden hätten, zum anderen, daß Photios selbst nicht nur schriftlich²¹ schon auf viele der Anfragen eingegangen sei, sondern sie auch mündlich dem Bittsteller erläutert habe. (Schließlich sei es eine angemessene Erwartung, das Gehörte auch im Gedächtnis zu behalten.) Doch Photios will diese möglichen Entschuldigungen, sich dem Ansinnen des Freundes zu ver-

¹⁶ Ed. Henry, a.a.O., VIII, 214 (Cod. 280).

¹⁷ Retractationes (s. Anm. 6), 5 (Prolog 3).

¹⁸ Podskalsky, Theologie und Philosophie (s. Anm. 3), 48–64 (Die „theologischen“ Schulen).

¹⁹ Edition: PG 101, 45A–1172C. Die verbesserte Edition durch S. Oikonomos, Athen 1858, ist mir nicht zugänglich. – Den immer noch besten Kommentar dazu gibt: J. Hergenröther, Photius, Patr. v. Constantinopel, III, Regensburg 1869 (Neudr.: Darmstadt 1966), 31–70; ferner: G. Bardy, La littérature patristique des „Quaestiones et responsiones“ sur l'Écriture Sainte, in: RB 42 (1933), 346–350; O. Amsler, Die exeget. Methode des Photios, München 1981 (Diss.).

²⁰ PG 101, 45A–48B.

²¹ Gemeint ist wohl die mehrere Hunderte von Nummern zählende Korrespondenz (vgl. Edition durch J. N. Valetas, London 1864).

schließen, nicht benutzen noch sich auf seine knappe Zeit berufen. Allein, wenn das Werk auch stilistisch nicht ausgefeilt sei, so bleibt Photios fest überzeugt, daß der Leser reiche Frucht daraus gewinnen könne. Im Grunde glaubt der Patriarch also, sei es den kanonischen Väterchriften, sei es seinen eigenen früheren Arbeiten nichts Neues oder Besseres hinzufügen zu können; der Gedanke einer „theologia semper reformanda“ scheint ihm völlig fern zu liegen. Einige weitere Bemerkungen relativieren zwar ein wenig die erste Selbstsicherheit; so heißt es am Ende verschiedener Fragantworten: die ausführliche Abhandlung enthalte hoffentlich nichts Anstößiges, und jeder bleibe in seiner Meinung frei²²; wer eine einsichtiger Lösung vorzuschlagen habe, sei freundlichst dazu eingeladen²³; die Ausführungen (über die Ubiquität Gottes) seien keine dogmatische Festlegung (δογματικός λόγος και ακίνητος), sondern eine „Arbeitshypothese“ (εικαστικός τε και γυμναστικός), die bis zum Erweis des Besseren gelten solle²⁴; wer aus der Hl. Schrift und von den Vätern etwas Passenderes und der Wahrheit Näherkommendes entdecke, werde erleben, wie sich der Lehrer schnell in den Schüler verwandeln wird (es geht um die Widerlegung des Monotheletismus)²⁵. Doch all diese demütigen Schlußformeln bleiben fromme Wünsche, denen unseres Wissens von seiten des Photios niemals Taten gefolgt sind. Auch in dem kurzen Vorwort zur „Mystagogie“²⁶, das sich an einen unbekannt Adressaten richtet, wird das Kompendium (σύνωπις τῶν ἐλέγχων) über den Hl. Geist eher als endgültige Aussage vorgestellt – eine Rolle, die es in der Kontroverse mit den Lateinern auch de facto gespielt hat. Mit dieser Einstellung fällt Photios keineswegs aus dem Rahmen der griechischen Patristik heraus; auch bei Basileios d. Gr. heißt es am Ende seiner an Bischof Amphiloichios von Ikonion gerichteten Schrift über den Hl. Geist: „Wenn meine Rede dir gefällt, setzen wir dem Thema hier ein Ende; wenn sie dich unbefriedigt läßt, gestehe ich dir neidlos zu, mühsam weiterzusehen und deine Kenntnisse durch Fragen zu erweitern. Der Herr gebe, daß das Fehlende ergänzt werde, sei es durch uns, sei es durch andere!“²⁷

In Wirklichkeit unternahm der Kappadokier nichts weiter. Basileios wurde von Eunomios wegen Mangels an „logischer Sorgfalt“ und „dogmatischer Akribie“ getadelt²⁸, doch die häretische Lehre der Arianer führte dazu, die Kritiker negativ als „Technologen“ abzustempeln und verhinderte, daß ihre theologische Methode größeren Einfluß auf die Kirchenväter gewann. Statt dessen nennt Photios, zusammen mit Patriarch Eulogios, den ausschließlich auf patristische Tradition fixierten Kyrillos von Alexandria den „Wächter der Akribie“²⁹, und Anastasios Sinaites nennt ihn gleichbedeutend „Siegel der Väter“³⁰. Denn Kyrillos und mit ihm die Mehrheit der griechischen Kirchenväter fanden es nicht recht, die „uralte... Glaubensüberlieferung mit unserem übertriebenen Scharfsinn aufzulösen und das, was die Vernunft übersteigt, mit auf die Spitze getriebenen Untersuchungen bezwingen zu wollen oder gar mit gewissen Definitions-künstlern vorzutreten und zu erklären: dieses ist richtig, das dagegen verhält sich anders.“³¹

²² PG 101, 120A (qu. 10).

²³ Ebd. 137A (qu. 15); vgl. auch: 196D–197A (qu. 26).

²⁴ Ebd. 468A (qu. 75).

²⁵ Ebd. 541C (qu. 80); vgl. auch: 740A (qu. 134).

²⁶ PG 102, 280A (nr. 1).

²⁷ Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit, ed. B. Pruche, Paris 21968, 530, Z. 22–28 (= SC, 17).

²⁸ L. Abramowski, Art. „Eunomios“, in: RAC 6, Stuttgart 1966, 944f.

²⁹ Ed. Henry (s. Anm. 14), V, 14 (Z. 19f.).

³⁰ Anastasii Sinaitae Viae Dux, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout-Leuven 1981, 107, Z. 101 (VII,1) (= CChr.SG 8).

³¹ De fide recta ad Theodosium: ACO I,1,1 (53, Z. 10–14). Vgl. auch: ders., Epist. 17,3 (ebd. 35, 12–14). Dazu: E. Naecke, Das Zeugnis der Väter in der theol. Beweisführung Cyrills v. Alexandria nach seinen Briefen u. antinestorianischen Schriften, München 1964. – Da Kyrillos aber andererseits die aristotel. Philosophie nicht nur kennt, sondern auch benutzt, zeigt sich an vielen Stellen seines Werkes: PG 69, 971B; PG 75, 140B–176D; 441B–453A; PG 76, 601C.

So stehen uns in Augustinus und Photios zwei Typen lateinischer und griechischer Theologie gegenüber, die sich in ihren Fundamenten und in ihren Absichten weitgehend ähneln, im methodischen Vorgehen aber doch eindeutig auseinanderfallen, und zwar zeitlich wie sachlich völlig unabhängig von der großen Wissenschaftsrevolution der Früh- und Hochscholastik. Dies ist kein Werturteil, weder über die Inhalte noch über die Wege der Theologie als Wissenschaft; es könnte aber dazu beitragen, sich aus dieser Grundverschiedenheit ergebende Engpässe und Sackgassen bei Kontroversen und Unionsverhandlungen gelassener aufzunehmen und mit der nötigen Einfühlung womöglich zu überwinden.

2. Neuere Forschungen zur Methode der griechischen Patristik

Was bisher modellhaft, jedoch mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit gesagt wurde, bedarf natürlich zu seiner Absicherung zusätzlicher, monographischer Untersuchungen einzelner Väter sowie genereller Probleme, die mit der theologischen Methode tangiert werden, wie z. B. das Verhältnis von Philosophie und Theologie, theologische Schulen und Klerikerausbildung, Sprachenkenntnis usw. Erfreulicherweise stellt dieser Komplex in den letzten Jahrzehnten eines der Hauptfelder patristischer Forschung dar, wie der folgende Überblick zeigt.

Für die Methode der christlichen Apologeten sind alle Untersuchungen über die literarische Form des Dialogs³² von Bedeutung, auch wenn deren Rahmen oft weit über diese Epoche hinaus gespannt ist. Besondere Aufmerksamkeit fand Eirenaios³³, wengleich bei ihm die theologische Methode nach ihrer rationalen Seite – bedingt durch die mangelnde Zeitdistanz zur bekämpften Gnosis – noch nicht voll entwickelt ist. Dagegen versteht sich Kyrillos von Jerusalem als entschiedener Gegner der Philosophie in der Theologie, obwohl auch er philosophische Implikationen nicht vermeiden konnte³⁴. Relativ spät entdeckt wurde die Bedeutung der Philosophie als theologischer Methodenhilfe bei Gregorios von Nazianz³⁵, da seine theologischen Inhalte und humani-

³² Vgl. *J. Andrieu*, *Le dialogue antique, Structure et présentation*. Paris 1954 (= Coll. d'Etudes latines, sér. scientif., 29); *J. Bernard*, *Die apologet. Methode bei Klemens von Alexandrien*, Leipzig 1968 (= ETHSt 21); bes. Kap. IV (43–80); *T. A. Miller*, *Mefodij Olimpiskij i tradicija platoniskogo dialoga*, in: *Antičnost' i Vizantija*, Moskau 1975, 175–194; *M. Fuhrmann* (Ed.), *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*, Vandoeuvres–Genève 1977, bes. 101–180 (= Entretiens Hardt 23).

³³ *D. B. Reynders*, *La polémique de S. Irenée: Méthode et principes*, in: *RThAM* 7 (1935) 5–27; *W. R. Schoedel*, *Philosophy and Rhetoric in the „Adversus Haereses“ of Irenaeus*, in: *VigChr* 13 (1959) 22–32; *P. Hefner*, *Theological Methodology and St. Irenaeus*, in: *JR* 44 (1964) 294–309; *D. Dritsas*, *Ἡ συγγραφικὴ μέθοδος τοῦ Εἰρηναίου*, in: *Theol(A)* 46 (1975) 338–347. – Vgl. auch zu den etwa gleichzeitigen Theophilos von Antiocheia: *R. M. Grant*, *Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus*, in: *VigChr* 13 (1959) 33–45, und Klemens von Alexandrien: *G. Apostolopoulou*, *Die Dialektik bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag z. Gesch. der philos. Methode*, Bern 1977 (= EHS. Ph 39) 87–107.

³⁴ *H. A. Wolfson*, *Religious philosophy*, Cambridge/Mass. 1961, 104–125, bes. 112–117 (Cyril's cryptic condemnation of philosophy).

³⁵ *J. Plagnieux*, *S. Grégoire de Naziance théologien*, Paris 1952 (= Etudes de sc. théol. 7) 11–35 (Hellenisme et christianisme dans l'oeuvre de G.); *Chr. N. Boukes*, *Ἡ θεολογία κατὰ Γρηγορίου τὸν Ναζιανζηνόν*, in: *Θεολ. Συμπόσιον. Χαριστήριον εἰς τὸν καθηγητὴν Π. Κ. Χρήστου*, Thessalonike 1967, 141–163, bes. 157–161 (Μέθοδος τοῦ θεολογεῖν); *D. G. Tsames*, *Ἡ διαλεκτικὴ φύσις τῆς διδασκαλίας Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου*, Thessalonike 1969 (= Ἀναλέκτα Βλατάδων, 1); *R. R. Ruether*, *Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher*, Oxford 1969. – Zur weiteren Bibliographie: *F. Trisoglio*, *San Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi (1925–1965)*, in: *Riv. Lasalliana* 40 (1973) bes. 277–322.

stischen Neigungen vorrangiges Interesse fanden. Auch Gregorios von Nyssa hindert ein tiefsitzendes Mißtrauen gegen die theologische Applikation der Philosophie (= τεχνολογία) nicht daran, seinerseits seine Gedanken zu einem System auszubauen³⁶. Ein besonderes, stets neu verlockendes Problem stellt die Erforschung der negativen (apophatischen) Theologie des Pseudo-Dionysios Areopagites³⁷ dar, dessen Identität jetzt eine ziemlich befriedigende Aufklärung gefunden zu haben scheint³⁸, mit ihrer starken Nachwirkung bis in die Gegenwart. In diesem Kontext sei darauf hingewiesen, daß die oft wiederholte Behauptung, die „Unerkennbarkeit Gottes“, (d. h. seines Wesens, nicht nur seiner Existenz) sei nicht nur typisch für die östliche Theologie, sondern werde sogar ausschließlich in ihr vertreten, falsch ist. Eine eingeschränkte Rolle als „Vorläufer der Scholastik“ kommt Patriarch Anastasios I. von Antiocheia (559–598) zu³⁹. Denn im gleichen Jahrhundert taucht noch eine ganze Reihe von meist kürzeren Texten auf, die – zusammen mit Begriffssammlungen⁴⁰ – das Vordringen des rationalen Beweises (gegenüber dem patristischen) dokumentieren⁴¹. Zum Höhepunkt und Abschluß gelangt die griechische Patristik mit Maximos Homologetes, der neben Pseudo-Dionysios Areopagites auch die negative Theologie gefördert hat⁴², und Johannes von Damaskos⁴³. Trotz dieser vielen Einzelstudien bleibt eine zusammenfassende Gno-seologie der griechischen Patristik noch ein dringendes Postulat⁴⁴.

Was die Struktur der theologischen Methode anbelangt, so wird normalerweise unterschieden zwischen dem Argument aus Schrift und Vätern (Konzilien), die teils ge-

³⁶ Vgl. die hervorragenden Aufsätze in: *H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm (Hg.)*, Gregor von Nyssa u. die Philosophie, Freckenhorst b. Münster 1972, Leiden 1976, bes. 3, 23, 39, 107. – Zu seiner exeget. Methode: *G.-I. Gargano*, La teologia di Gregorio di Nissa sul cantico dei cantici, Rom 1981 (= OrChrA 216) bes. 222–247.

³⁷ Vgl. *C. Pera*, Il metodo di Dionigi il Místico nella ricerca della verità, in: *Hum(B) 2* (1947) 355–363 (zu Epist. 6/7); *R. Roques*, De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys, in: *RAM 30* (1954) 268–274 (zu den „vier Wegen“); *J. Hochstaffl*, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patrist. Begriffs, München 1976, 120–155; *M.-J. Krabe*, Von der Wesensart negativer Theologie. Ein Beitrag zur Erhellung ihrer Struktur, München 1976 (Diss./Mschr.), bes. 161–189; *E. Stein*, Wege der Gotteserkenntnis, Dionysius der Areopagit u. seine symbol. Theologie, München 1979.

³⁸ Leider hatte *R. Riedinger* seine diesbezügliche Studie in einer wenig beachteten Zeitschrift veröffentlicht, so daß ihr Ergebnis nicht recht gewürdigt worden ist; inzwischen liegen mehrere Artikel von ihm vor: *U. (= R.) Riedinger*, Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudodionysischen Schriften, in: *SJP 5/6* (1961/62) 135–156 (FS A. Auer); *ders.*, Der Verfasser der pseudo-dionys. Schriften, in: *ZKG 75* (1964) 146–152; *ders./V. Honemann*, (Ps.-)Dionysios Areopagita, in: *VerLex II*, Berlin 1980, 154–166; *ders.*, Art. „Akoimeten“, in: *TRE II*, Berlin 1978, 148–153. – Zur Beurteilung der Theorie Riedingers: vgl. *G. O'Daly*, Art. „Dionysius Areopagita“, in: *TRE VIII*, Berlin 1981, 773f.

³⁹ *G. Weiss*, *Studia Anastasiana I*, München 1965 (= *Misc. Byz. Monac.*, 4) bes. 143–152.

⁴⁰ Zu dieser bis ins 9. Jahrhundert regelmäßig erneuerten Art von logischen „Progymnasmata“ theologischer Standardwerke: *M. Roueché*, A. Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology, in: *JÖB 29* (1980) 71–98.

⁴¹ Vgl. *K.-H. Uthemann*, Syllogistik im Dienste der Orthodoxie, in: *JÖB 30* (1981) 103–112 (mit Ed. zweier uned. Texte).

⁴² Zu Maximos Homologetes vgl. jetzt die gelungene Untersuchung von *V. Croce*, Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di S. Massimo il Confessore, Mailand 1974 (= *Stud. Patrist. Mediolanensia*, 2). – Zu Recht hatte *H. Hunger* in der Rez. meines Buches die verkürzte Darstellung des M. H. moniert: *JÖB 28* (1979) 358.

⁴³ Vgl. *A. Siclari*, Il pensiero filosofico di Giovanni di Damasco nella critica, in: *Aevum 51* (1977) 349–383.

⁴⁴ *V. V. Byckov*, Vizantijskaja estetika. Teoretičeskie problemy, Moskau 1977, 14–17.

trennt, teils als Einheit behandelt werden⁴⁵, und der rationalen Begründung einer Glaubenswahrheit. Das Väterargument als solches kennt wiederum drei besondere Interessenschwerpunkte: die beginnende Reflexion über die Autorität der Väter⁴⁶, ihre kanonische Festschreibung⁴⁷ und ihre Krise im Bilderstreit⁴⁸, insofern sich dort erstmals gewichtige Namen mit konträren Aussagen gegenüberstehen, und somit das zentrale Beweisprinzip der Einstimmigkeit nicht mehr angewandt werden kann. Mit der Betonung der „alten“ Väterautorität läuft einher die kontinuierliche Warnung vor „Neuerungen“⁴⁹ und die Zurückweisung der rein „weltlichen“ Weisheit⁵⁰.

Das Verhältnis der griechischen Väter zur Philosophie, sei es in formaler Hinsicht als Methode, sei es unter inhaltlichem Aspekt als Summe der heidnisch-griechischen „Dogmen“, bleibt ein unerschöpfliches Feld der Forschung und der Kontroverse. Nur für den Syrer Ephräm läßt sich eindeutig aufweisen, daß er weder in seinem System

⁴⁵ Zu dieser Konzeption, die durch Kanon 19 des Trullanum (Ed. P.-P. Joannou, *Discipline générale antique/IIe-IXe s.*, Rom 1962 [= Fonti, fasc. IX], 150f.) breite Geltung erlangte, vgl.: G. Florowsky, *The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers*, in: *Glaube, Geist, Geschichte*. FS E. Benz, Leiden 1967, 177–188; J. Pelikan, „Council or Father or Scripture“. *The Concept of Authority in the Theology of Maximus Confessor*, in: *OrChrA* 195, Rom 1973, 277–288; G. S. Bebis, *The Concept of Tradition in the Fathers of the Church*, in: *GOTR* 15 (1970) 22–55; R. E. Person, *The mode of theological decision making at the early ecumenical councils. An inquiry into the function of Scripture and Tradition at the councils of Nicea and Ephesus*, Basel 1978 (= ThDiss 14), bes. 129–229.

⁴⁶ Dazu: J. du Manoir, *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne*, in: *RSR* 25 (1935) 441–461; 531–559.

⁴⁷ Bezeichnend dafür ist die Herauslösung der „drei Hierarchen“ (Basileios d. Gr., Gregorios v. Nyssa, Joh. Chrysostomos) als kanonische Gruppe, die auch durch ein eigenes liturgisches Fest gefeiert wurde: E. Lamerand, *La fête des trois hiérarches dans l'Eglise grecque*, in: *Bess.* 4 (1898/99) 164–176; V. Glušač, *Problem bogomilstva*, in: *Godišn. Istor. Društva Bosne i Hercegovina* 5 (1953), 105–138, bes. 113; D. Penov, *Svetite tri svetiteli i filosofijata*, in: *DuKul* 43 (1963) 17–31.

⁴⁸ Weder Joh. v. Damaskos noch Patr. Nikephoros I. stellen sich diesem Problem in seiner ganzen Schärfe; nur die *Libri Carolini* versuchen eine Lösung durch verstärkten Rückgriff teils auf die Schrift, teils auf das rationale Argument. Zu Patr. Nikephoros: P. O'Connell, *The „Patristic Argument“ in the writings of Patriarch St. Nicephorus I of C/ople (+ 828)*, in: *StPatr* XI, Berlin 1972, 210–214 (= TU 108). – Eine zweite Krise ergab sich auf dem Konzil von Ferrara–Florenz (15. Jh.): vgl. I. P. Medvedev, *Ėkspertiza podlinnosti patriaršičeskikh tekstov na Florentijskom sobore*, in: *Vspomog. istoričeskie discipl.* 1976, 8, 274–285.

⁴⁹ Vgl. P. Stockmeier, „Alt“ und „Neu“ als Prinzipien der frühchristl. Theologie, in: *Reformatio Ecclesiae*. FS E. Iserloh, Paderborn 1980, 15–22; ferner: *Podskalsky*, *Orth. u. westl. Theol.* (s. Anm. 3), 517, Anm. 19.

⁵⁰ Zahlreiche Belege bei K. V. Skuteris, *Ἡ διάκρισις μετὰ τὸν ἀποστολικὸν καὶ ἡ ἀποστολικὴ θεολογία*, in: *Theol(A)* 42 (1971) 396–406; ferner: D. Constantelos, *Byzantine religiosity and ancient greek religiosity*, in: *Βυζαντινὰ καὶ Μεταβυζαντινὰ* 1 (1978) 135–151. – Zur Unterscheidung von weltlicher und göttlicher Weisheit als Salz- bzw. Trinkwasser (ἄλμυρός – πότιμος; vgl. *Podskalsky*, *Theologie* [s. Anm. 3], 111, Anm. 494) vgl. auch: Greg. v. Naz., *Or. in nov. dominicam* 1 (PG 36, 608A); Zacharias Schol., *De mundi opif.* (PG 85, 1105C); zwei weitere Beispiele aus byz. Zeit: Philippos Monotropos, *Dioptra*, ed. Sp. Lauriotis, in: *Ὁ Ἀθῶς* 1 (1919), Athen 1920, 167f.; Nikephoros Gregoras, *In librum Synesii de insomnia, prooemium* (PG 149, 525A); ders., *Φιλομαθῆς ἢ περὶ ὕβριστων*, ed. P. L. Leone, in: *RSBN* 8/9 (1971/72) 196, Z. 229–232. – Vgl. ferner: Symeon Metaphrastes, *Epitom. de gestis S. Petri* 125 (PG 2, 562B; zum Unterschied von Philosophie und Theologie). – In der byz. Spätzeit kommt es jedoch vor, daß sich Griechen in der Kontroverse mit den „barbarischen“ Lateinern ihrer langen Tradition weltlicher Weisheit rühmen: so ein Grieche im Disput mit Petrus Diaconus, in: *MCass* 1 (1897) 22f.; oder Michael Apostolios, in: *Podskalsky*, *Theol.* (s. Anm. 3), 229.

noch in seiner Apogetik gegen die Philosophie von den Griechen beeinflusst ist⁵¹, während es in der patristischen Spätzeit gerade die syrischen Theologen sind, die die griechische Philosophie an den Islam weitervermitteln⁵². Für die griechischen Väter selbst ist die Philosophie der Ort dauernder Anwendung der christlichen *discretio spirituum*⁵³, aus dem sie zumindest einige Strukturelemente entnehmen⁵⁴ und vorsichtig weiterempfehlen⁵⁵. Wesentliche Katalysatoren für die Entwicklung einer „christlichen“ Schulpolitik, die sich zunächst trotz gelegentlicher Polemik eng an das staatlich-heidnische Schul- und Lehrsystem anlehnte⁵⁶, waren das die Christen benachteiligende Unterrichtsgesetz (362) Kaiser Julians⁵⁷ sowie der Eingriff (529) Kaiser Justinians I. in die Gestaltung des Lernstoffes der Athener Akademie⁵⁸. Doch von dieser Intervention bis zur Eröffnung der frühmittelalterlichen Kloster- und Domschulen im Westen⁵⁹ war es

⁵¹ Vgl. E. Beck, Ephräms Rede gegen eine philos. Rede des Bardaisan, in: OrChr. 60 (1976) 24–68; N. El-Khoury, Die Interpretation der Welt bei Ephräim d. Syrer, Mainz 1976 (= Tüb. Theol. Stud. 6).

⁵² G. Klinge, Die Bedeutung der syr. Theologen als Vermittler der griech. Philosophie an den Islam, in: ZKG 58 (1939) 346–386.

⁵³ Vgl. dazu aus den letzten Jahren: K.-O. Weber, Origenes der Neuplatoniker, München 1962 (= Zet. 27); Humanisme et foi chrétienne, Mém. scientifiques du Centenaire de l'Inst. cath. de Paris, Paris 1976; R. M. Hübner, Der Gott der Kirchenväter u. der Gott der Bibel. Zur Frage d. Hellenisierung des Christentums, München 1979 (= Eichstädter Hochschulreden 16).

⁵⁴ A. Naegele, Chrysostomos und Libanios, in: Χρυσοστομικά, Rom 1908, 81–142; R. C. Gregg, Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and the two Gregories, Philadelphia 1975 (= Patrist. Monogr. Ser., 3); G. A. Lucchetta, Aristotelismo e cristianesimo in Giovanni Filopono, in: StPat 25 (1978) 573–593; A. Benito y Durán, Filosofía de S. Basilio Magno en su *Enarratio in Isaiam prophetam*, in: Überlieferungsgeschichtl. Unters., Berlin 1981, 39–60 (= TU 125).

⁵⁵ M. Naldini, Paideia origeniana nella „Oratio ad adolescentes“ di Basilio Magno, in: VetChr 13 (1976) 297–318; ders., Sulla „Oratio ad adolescentes“ di Basilio Magno, in: Prometheus 4 (1978) 36–44; E. Lamberz, Zum Verständnis von Basileios' Schrift „Ad adolescentes“, in: ZKG 90 (1979) 75–95. – Zur zentralen Metapher der Biene in dieser Programmschrift: L. Koep, Art. „Biene“ in: RAC II, Stuttgart 1954, 274–282, bes. 279f.

⁵⁶ Vgl. L. Alfonsi, Διδασκαλείον cristiano, in: Aeg. 56 (1976) 101–103 (zu Alexandria); H.-Th. Johann (Hg.), Erziehung u. Bildung in der heidn. u. christl. Antike, Darmstadt 1976 (= WdF 377), bes. 503–526 (R. Scholl, Das Bildungsproblem in der alten Kirche); M. Harl, Eglise et enseignement dans l'Orient grec au cours des premiers siècles, in: Eglise et enseignement. Actes du colloque du Xe anniversaire de l'Institut d'histoire du christianisme de l'Université Libre de Bruxelles (22–23 avril 1976), éd. J. Préaux, Brüssel 1977, 17–31.

⁵⁷ Dieses Gesetz wird in der neueren Literatur – im Gegensatz zu den Kommentaren der altchristl. Schriftsteller – nicht als Element einer Christenverfolgung, sondern als Ausdruck der Sorge um Einheit und Weiterbestand des Reiches interpretiert: C. J. Henning, De eerste schoolstrijd tussen kerk en staat onder Julianus den Afvallige, Nijmegen 1937; B. Carmon Hardy, Kaiser Julian und sein Schulgesetz, in: Julian Apostata, hg. v. R. Klein, Darmstadt 1978 (= WdF 509), 387–408; R. Klein, Kaiser Julians Rhetoren- und Unterrichtsgesetz, in: RQ 76 (1981) 73–94.

⁵⁸ Justinian veranlaßte keine Schließung der Akademie, sondern setzte nur eine allmähliche Umorientierung auf christl. Inhalte, Übungstexte usw. im Lehrbetrieb durch: H. Blumenthal, 529 and its sequels what happened to the Academy, in: Byz 48 (1978) 369–385; A. Pertusi, Giustiniano e la cultura del suo tempo, in: L'imperatore Giustiniano: storia e mito, Mailand 1978, 181–199. – Zur Entwicklung in den folgenden Jahrhunderten: A. Moffat, Schooling in the Iconoclast Centuries, in: Iconoclasm, Birmingham 1976, 85–92.

⁵⁹ Vgl. zum Überblick: O. Denk, Gesch. des gallo-fränkischen Unterrichts u. Bildungswesens. Von den ält. Zeiten bis auf Karl d. Gr., Mainz 1892; G. Hörle, Frühmittelalterl. Mönchs- u. Klerikerbildg. in Italien. Geistl. Bildungsideale u. Bildungseinrich-

noch ein weiter Weg; der christliche Osten blieb – abgesehen von einigen Klosterschulen in Syrien⁶⁰ – ohnehin bis zur Neuzeit einer allgemeinverbindlichen, am staatlichen Modell orientierten Profanbildung, auch für die „Theologen“, verhaftet, und staatliche theologische Fakultäten nach westlichem Vorbild (aber mit unterschiedlichem Lehrplan!) entstanden erst im 19. Jahrhundert. Diese deutlich getrennte Entwicklung war nicht zuletzt das Ergebnis des ab dem 6. Jahrhundert sich stetig verbreiternden Auseinanderklaffens der Sprachgebiete des Lateinischen und des Griechischen⁶¹, was zwangsläufig in zentralen dogmatischen Lehrpunkten zu gegenseitigem Unverständnis und zur Verschärfung des jeweiligen Sprachmonopols führte⁶².

3. Die Nachwirkung patristischer Optionen in der mittelbyzantinischen Theologie

Zur theologischen Methode einzelner byzantinischer Autoren liegen keine neuen monographischen Untersuchungen vor; doch zeigt sich an ihrer Einschätzung eines der Hauptprobleme, nämlich der Einbeziehung der Philosophie in die Theologie, daß sie in ihrer Mehrheit um die Erhaltung des von den Vätern mühsam erreichten Gleichgewichts zwischen einer totalen Ablehnung und der Übermacht der Ratio bemüht bleiben⁶³, auch wenn es dabei z. T. nur um die unsystematische Zurschaustellung der erworbenen *ἐγκύκλιος παιδεία* geht, während das kirchliche „Lehramt“ im Wechselspiel von Kaiser und Synode die Philosophie eher als Urheber von Häresien und Gefährdung der Reichseinheit sieht. Im Mittelpunkt des Interesses stehen dabei die Gestalten

tungen vom 6. bis 9. Jahrhundert, Freiburg 1914 (= FThSt 13); R. W. Southern, *Gestaltende Kräfte des Mittelalters. Das Abendland im 11. und 12. Jahrhundert*, Stuttgart 1960, bes. 151–194; G. Ludwig, Cassiodor. Über den Ursprung d. abendl. Schule, Frankfurt 1967; P. Ribé, Enseignement et culture intellectuelle en Occident et en Orient au IXe s. Essai d'hist. comparée, in: Actes du 95e congr. nat. des soc. sav., Reims 1970, sect. de philol. et d'hist. jusqu'à 1610, I, Paris 1975, 7–19; M. Rissel, *Rezeption antiker u. patristischer Wissenschaft bei Hrabanus Maurus*, Bern–Frankfurt 1976 (= Lat. Sprache u. Lit. des Mittelalters 7).

⁶⁰ Vgl. P. Stockmeier, Aspekte z. Ausbildung d. Klerus in der Spätantike, in: MThZ 27 (1976) 217–232 (Résumé). – Zu einzelnen Gebieten u. Personen: G. Downey, The christian school of Palestine, in: Harv. Library Bull. 12 (1958) 297–319; zum (typischen) Studiengang des Theodoros Studites: Vita (nr.6; 13), ed. V. Latyšev, in: VV 21 (1914) 260 f., 264.

⁶¹ F. Cumont, Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident?, in: Mém. P. Frédéricq, Brüssel 1904 (Nachdr.: Genf 1975), 63–66; H. Mibaescu, Die Lage der zwei Weltsprachen (Griechisch und Latein) im byz. Reich des 7. Jahrhunderts als Merkmal einer Zeitwende, in: Studien z. 7. Jahrhundert in Byzanz, Berlin 1976, 95–100; ders., La littérature byzantine, source de connaissance du latin vulgaire, in: RESEE 16 (1978) 195–215.

⁶² Zur Wechselbeziehung der dogmat. Sprachen in den ersten vier Jahrhunderten: Metr. Methodios, Ἡ σημασία τῶν ὀρων „πρόσωπον“, „φύσις“, „οὐσία“, „ὑπόστασις“, „ὑποστατικὴ ἔνωσις“, „περιχώρασις“, „κένωσις“ καὶ „οἰκονομία“ μετὰ τῶν ἀντιστοιχῶν λατινικῶν ἔννοιῶν ἐν τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ, in: Ἐκκλ. Φάρος 60 (1978) 5–32. – Später tadeln die Humanisten (Lorenzo Valla) Boethius, daß er (im Bereich der Christologie) das griechische „οὐσία“ nicht mit „essentia“, sondern mit „substantia“ wiedergegeben habe, was der „ὑπόστασις“ entspreche: G. Holms, *The Florentine Enlightenment*, N.Y. 1969, 133; S. Camporeale, Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia, Florenz 1972, 275. – Ein Beispiel für das zunehmende (griech.) liturg. Sprachmonopol in Palästina ist das Typikon des Sabasklosters (6. Jh.): ByZ 3 (1894) 169, Z. 12–17.

⁶³ Vgl. H.-G. Beck, *Das byz. Jahrtausend*, München 1978, 155 f. (Wiedergabe einer Rede des Joh. Mauropus [nach 1055] zum Fest der drei Hierarchen).

des Michael Psellos und seines Schülers Johannes Italos⁶⁴. Ihre theologischen Leistungen stellen aus heutiger Sicht eher Denkanstöße denn fertige Synthesen dar, woraus sich auch die (wohl verfehlt) Anklage des Johannes Italos vor Kirche und Kaiser wegen heidnischer und häretischer Anschauungen erklärt. Die Väter genießen bei diesen und anderen Vertretern einer „humanistischen“ Theologie Wertschätzung weniger wegen einzelner dogmatischer Lehraussagen, sondern vor allem als Begründer einer spezifisch „christlichen“ Philosophie⁶⁵ und Rhetorik⁶⁶. Die Tendenz zur „Verchristlichung“ der heidnischen Philosophen des Altertums manifestiert sich auch mit den mittelalterlichen Kirchenmalereien der Balkanhalbinsel⁶⁷. Über das Schulsystem gibt es angesichts des Mangels einer einheitlichen staatlichen oder kirchlichen Organisation (auch wenn sich einige Schulen Konstantinopels im 12. Jahrhundert mit pastoral veränderten Lehrplan in kirchlicher Trägerschaft befinden), nur lokale und damit partikuläre Erkenntnisse⁶⁸. Das beharrende, wenig schöpferische Vorgehen in der Schulentwicklung spiegelt sich in dem (erst im 13. Jahrhundert durchbrochenen) Bestreben wider, die griechische Sprache und Kultur in ihrer Reinheit von allem Fremdstämmigen

⁶⁴ Dazu: E. *Mutsopoulos*, Platon et la philosophie byzantine, in: 'Επ. 'Ετ. Βυζ. Σπ. 37 (1969/70) 76–84; D. J. *Constantelos*, Intellectual Challenges to the Authority of Tradition in Medieval Greek Church, in: GOTR 15 (1970) 56–84; J. *Whittacker*, Proclus, Procopius, Psellus and the Scholia on Gregory Nazianzen, in: VigChr 29 (1975) 309–313; R. *Browning*, Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries, in: PaP 69 (1975) 3–23; J. *Gouillard*, La religion des philosophes: Trav. et Mém. 6 (1976) 305–324; J. *Grosdidier de Matons*, Psellos et le monde de l'Irrationnel, in: ebd. 325–349; V. *Paraskevopoulos*, Some Aspects of the Phenomenon of Heresy in the Byzantine Empire and in the West, during the 11th and 12th Centuries, New York 1976 (Diss./Mschr.) 59–94; D. G. *Dakouras*, Die Rehabilitation der griech. Studien im 11. Jahrhundert und Michael Psellos, in: Theol(A) 49 (1978) 186–198; 392–411; Ja. N. *Ljubarskij*, Michail Psell. Ličnosť i tvorčestvo, Moskau 1978; L. *Clucas*, The Trial of John Italos and the Crisis on intellectual Values in Byzantium in the 11th Century, München 1981 (= Misc.Byz.Monac. 26).

⁶⁵ Vgl. U. *Criscuolo*, Un opuscula inedito di Manuele Karanteno o Saranteno, in: 'Επ. 'Ετ. Βυζ. Σπ. 42 (1975/76) 213–221, bes. 218–221; J. J. *Rizzo*, The Encomion of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian, Brüssel 1976 (= SHG 58) 19f. (Z. 21–42); 25 (Z. 1–4).

⁶⁶ P. *Levy*, Michaelis Pselli de Gregorii Theologi caractere iudicium, accedit eiusdem de Joannis Chrysostomi caractere iudicium ineditum, Leipzig 1912, 60f. (zu Greg. v. Naz.); 92, nr. 1.3 (zu Joh. Chrys., „unserem Demosthenes und Platon“); R. *Dostálová*, Zur Entwicklung der Literaturästhetik in Byzanz von Gregorios von Nazianz bis Eustathios, in: Beitr. z. byz. Gesch. im 9.–11. Jh., Prag 1978, 143–177.

⁶⁷ Vgl. dazu die Forschungen I. *Dujčevs*: Nouvelles données sur les peintures des philosophes et des écrivains paiens à Bačkovo, in: RESEE 9 (1971) 391–395; ders., Drevnoečeski mislители i pisatelji v starata bulgarska živopis, Sofia 1978. – Zu den dahinterstehenden Ideen u. Vorstellungen: D. *Pavlović*, Elementi humanizma u srpskoj književnosti XV veka, in: Prilozi knjiž. 29 (1963) 5–16; D. *Dragojlović*, Filozofske ideje antike u našem srednjem veku, in: Savremenik 1968, 10, 264–273; ders., Platonizam u srpskoj srednjovekovnoj filozofskoj književnosti, ebd. 1969, 10, 234–239; ders., Filozofsko nasleđe antike u staroj srpskoj književnosti, in: Književna istorija III/32 (1976) 549–585. – Die Ikonographie christlicher Autoren mit dem Beinamen „Philosoph“ ist noch nicht im Zusammenhang behandelt worden; vgl. vorläufig: I. *Dujčev*, Images méconnues de Cyrille et Méthode?, in: Medioevo biz.-slavo, II, Rom 1968, 169–190 (SeL 113); M. *Lacko*, Early Iconography of Sts. Cyril and Methodius in Slav Eastern Churches, in: Slovak Studies 12 (1972) 193–200.

⁶⁸ Vgl. U. *Criscuolo*, Chiesa ed insegnamento a Bizanzio nel XII secolo: sul problema della cosiddetta „Accademia patriarcale“, in: SicGym NS 28 (1975) 373–390; A. *Gouillou*, L'Ecole dans l'Italie byzantine, in: Culture et société en Italie byzantine (VIe–XIe s.), London 1978 (VI).

abzugrenzen⁶⁹, wobei die im Westen bis zum 12. Jahrhundert andauernde Unkenntnis des Griechischen⁷⁰ dieser Intention nur entgegenkam.

Ein wirklicher Neuaufbruch kommt erst mit dem Aufkommen des Palamismus und der griechischen Übersetzung scholastischer Meisterwerke zustande⁷¹; die Blüte war jedoch nur von kurzer Dauer, da der Palamismus die endgültige Absage der Theologie an den Humanismus und ihren Verzicht auf Wissenschaftlichkeit zugunsten einer irrationalen Erfahrungsspiritualität durchzusetzen entschlossen war⁷² (wenn er dieses Ziel auch nicht überall erreichte). Die palamitische Methode selbst, sofern sie sich überhaupt auf Theologie statt Spiritualität bezog⁷³, war ihren Gegnern von Anfang an unterlegen wegen ihres fehlenden philosophischen Unterbaus und ihrer umstrittenen patristischen Grundlage⁷⁴. Die Eroberung von Konstantinopel durch die Türken (29. Mai 1453) setzte dem Streit um Palamismus und lateinische Theologie ein vorzeitiges und natürliches Ende – für fast zwei Jahrhunderte.

4. Beiträge einzelner Autoren aus Patristik und Mittelalter

Alle notwendigerweise pauschalen Theorien und Kompendien müssen unbedingt auch nachträglich im Detail, d. h. hier: an einzelnen Schlüsselfiguren unter den grie-

⁶⁹ Typisch dafür sind z. B. die Vorschriften üb. die Liturgiesprache im georgischen Kloster Bačkovo (Plovdiv/Bulgarien) mit internationaler Besetzung: *A. Sanidze*, *Gruziniskij monastyr' v Bolgarii i ego tipik*, Tiflis 1971, 264 f. (ferner: 314, nr. 24); vgl. dazu: *G. Podskalsky*, *Das Verhältnis von Griechen u. Bulgaren*, in: *BySl* 39 (1978), 31, Anm. 11; 38–41. – Allgemein: *S. Runciman*, *Byzantine linguists*, in: *Προσφορά εἰς Σ. Κυριακίδη*, Athen 1953, 596–602; *M. Gigante*, *Il Latino a Bizanzio*, in: *Scritti sulla civiltà letteraria bizantina*, Neapel 1981, 65–103.

⁷⁰ Vgl. *J. Irigoien*, *La culture grecque dans l'Occident latin du VIIIe au XIe s.*, in: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, XXII: *La cultura antica nell'occidente latino dal VII all'XI secolo*, Spoleto 18–24 aprile 1974, Spoleto 1975, 425–456; *C. Mango*, *La culture grecque et l'occident au VIIIe s.*, in: ebd. 845–860; *B. M. Kaczynski*, *Greek Learning in the Medieval West: A study of St. Gall*, 816–1022, Yale (Connecticut) 1975 (Diss./Mschr.), bes. 6–12, 263–271; *M. Rentschler*, *Griech. Kultur u. Byzanz im Urteil westl. Autoren des 10. Jahrhunderts*, in: *Saec.* 29 (1978) 324–355.

⁷¹ *A. Glycofridou-Leontisini*, *La traduzione in greco delle opere di Tommaso d'Aquino*, in: *Nicolaus* 3 (1975) 429–432; *H.-G. Beck*, *Geschichte der orth. Kirche im byz. Reich*, Göttingen 1980, 218–240 (= *KIG* I, Lief. D 1).

⁷² Zu den philosophisch-theologischen Mängeln des palamitischen „Systems“: vgl. *R. D. Williams*, *The Philosophical Structures of Palamism*, in: *ECR* 9 (1977) 27–44; *I. Trethowan*, *Irrationality in Theology and the Palamite Distinction*, in: ebd. 19–26. – Zu den Verkürzungen im Bereich der traditionellen Trinitätslehre (Christologie, Pneumatologie): *D. Wendebourg*, *Geist oder Energie*, München 1980 (= *Münchener Monogr. z. hist. u. system. Theol.* 4); vgl. dazu die *Rez.* in *ByZ* 83 (1983, im Druck) (*G. Podskalsky*); *KO* 25 (1982) 193–206 (*F. v. Liliensfeld*).

⁷³ Vgl. *P. K. Chrestou*, *Περὶ τὰ αἰτία τῆς ἡσυχαστικῆς ἐριδος*, in: *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 39 (1956) 128–138; *G. I. Mantzarides*, *Ὁρθόδοξος πνευματικότης καὶ θεολογία κατὰ Γρηγόριον τὸν Παλαμᾶν*, in: ebd. 51 (1968) 54–66; *A. J. van der Aalst*, *Het Palamisme. Geschiedenis en Methode*, in: *Het christelijk Oosten* 30 (1978) 175–196, *G. Podskalsky*, *Art. „Gregorios Palamas“*, in: *TRE* XI (im Druck).

⁷⁴ Zur Philosophie: *C. Koccev*, *Küm vüprosa za filosofskata süstnost na vizantijskija isichazam*, in: *DuKul* 8 (1979) 8, 21–30. – Zur patrist. Grundlage: *A. de Halleux*, *Palamisme et tradition*, in: *Irén.* 48 (1975) 479–493; *K. Ware*, *The Debate about Palamism*, in: *ECR* 9 (1977) 45–63. – Zum philos. Hintergrund des Gegners Barlaam: vgl. *R. E. Sinkewicz*, *A new Interpretation for the First Episode in the Controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas*, in: *JThS* 31 (1980) 489–500; *ders.*, *The Solutions addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their Philosophical Context*, in: *MS* 43 (1981) 151–217, bes. 165 ff. – Die intellektuelle Unsicherheit der Byzantiner kommt im Brief 40 des Demetrios Kydones (an Neilos Kabasilos) zum Ausdruck: vgl. *F. Tinnefeld*, *Demetrios Kydones – Briefe I, 1*, Stuttgart 1981, 257–261 (vgl. *Verz.* d. Werke: ebd. 652–74).

chisch-byzantinischen Theologen, nachgeprüft werden, und so legt sich zum Schluß ein Kontrollgang durch die Jahrhunderte nahe, gerade auch im Hinblick auf bisher wenig beachtete Hinweise.

Viele für die spätere Theologie fruchtbare Grundoptionen hat Origenes in seinem der Vernichtung entgangenen exegetischen Werk vorgeprägt; die allegorische Deutung des Abschneidens der Haupthaare und der Fingernägel als „toten“ Tand bei den kriegsgefangenen Frauen (Deut. 21, 10–13) ist für ihn ein Sinnbild für den „bereinigten“, allein möglichen Gebrauch heidnischer Weisheit⁷⁵. Dagegen zeigt sich die totale, fast durchgängige Verachtung weltlicher Weisheit monastischer Kreise schon in der Antoniosvita des Athanasios von Alexandria⁷⁶. Das wenig nachgeahmte, nuancierte Urteil des „Humanisten“ unter den Kirchenvätern, Gregorios von Nazianz, basiert auf der entscheidenden Einstufung der ἐγκύκλιος παιδεία als Vorbereitung der „Christuswissenschaft“⁷⁷, und unterscheidet im übrigen scharf zwischen inhaltlich und formalistisch unhaltbaren Auswüchsen heidnischer Sophistik⁷⁸ und dem für den menschlichen Intellekt natürlichen Streben nach rationaler Gotteserkenntnis⁷⁹. In nachhaltigen Verurteilungen gerieten die Vernunftbeweise auch, nächst den heidnischen Wortkünsteleien, durch die an profaner Philosophie geschulten Häretiker; hier ist neben den Jungarianern⁸⁰ vor allem Apollinaris von Laodicea⁸¹ zu nennen. Der Terminus „Methode“ kommt in der patristischen Theologie ohnehin mehr in spiritueller denn in systematischer Verwendung vor⁸². Dennoch hat auch die orthodoxe Theologie, vor allem in den christologischen Debatten nach Chalkedon (451), den Gebrauch von Syllogismen nicht verschmäht⁸³. Maximos Homologites fand schließlich zu einem gewissen Gleichgewicht zwischen den Beweisen aus Schrift und Vätern und der φυσική θεωρία⁸⁴. Allein, insgesamt fehlte dem zunehmend selbstgenügsamen Osten der kulturschöpferische Beitrag des westlichen Mönchtums⁸⁵ (Benediktiner), der den von Boethius ausgedrückten Grundsatz der Römer hätte verwirklichen können: Quod ubicumque gentium pulchrum esset atque laudabile, id magis ac magis imitatione honestare⁸⁶.

Aus diesem vorgegebenen Rahmen ist auch die mittelbyzantinische Theologie (bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts) nicht ausgebrochen. Wichtige Aufschlüsse über die im Disput mit Lateinern und Armeniern angewandte Methode gibt das Schrifttum des Ni-

⁷⁵ Hom. VII in Leviticum 6 (GCS 29/391, Z. 1–11).

⁷⁶ Vita S. Antonii 74 (PG 26, 945B); 77 (949B–952A); 78 (952BC). – Vgl. auch: Eirenaios, Adv. Haer. II, 39, 1.

⁷⁷ Poemata II, 4, vv. 59–93 (PG 37, 1510–1512); vgl. or. IV, 30 (PG 35, 556C); 72 f. (593C–597B); 118 (657C).

⁷⁸ Or. IV, 3 (PG 35, 533B); or. XXV, 2 (PG 35, 1200A); 4 (1204B); 6 (1205A); 7 (1208AB); or. XXVII, 7 (PG 36, 20B–21A).

⁷⁹ Or. XXVIII, 4 (PG 36, 29C); 6 (32C); 7 (33BC).

⁸⁰ Vgl. Hieronymus, Dialogus contra Luciferianos 11 (PL 23, 174C); 14 (176B).

⁸¹ Vgl. H. Lietzmann, Apollinaris v. Laodicea, Tübingen 1904, 233–237 (Ed. der Syllogismen). – Auch der aus dem griech. Süditalien stammende Pelagianer Julian v. Eclanum verteidigt den Gebrauch aristotel. Kategorien in der Dogmatik u. stellt die Ratio über Schrift u. Tradition: A. Bruckner, Julian v. Eclanum, Leipzig 1897, 90–101 (= TU XV, 3a).

⁸² Vgl. Evagrius Pontikos, Capita pract. 50 (PG 40, 1233AB). Umgekehrt setzt er „Theologie“ = „Gebete“: De orat. 60 (PG 79, 1180D).

⁸³ Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt, ed. M. Richard/M. Aubineau, Turnhout–Leuven 1977, 131–133 (= CChr. SG 1).

⁸⁴ Acta II, 14 (PG 90, 152C); Quaest. ad Thal. 5 (ebd. 280B); Ep. 6 (PG 91, 425A); Disputatio cum Pyrrho (ebd. 344A).

⁸⁵ Typisch für Byzanz ist die Anweisung an die Mönche (im studistischen Schisma), sich aus Theologie und Kirchenpolitik herauszuhalten (PG 99, 1853D). – Ganz ähnlich lautet ein Jahrhundert später der Rat des Niketas Paphlagon an einen Abt Arsenios: Enthaltung von theol. Spekulation (über Prädestination): Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora, II, ed. L. G. Westerink, Leipzig 1972, 175–177.

⁸⁶ In categorias Aristotelis, lib. II, praef. (PL 64, 201B).

ketas von Byzanz, eines Zeitgenossen des Photios⁸⁷; neben dem rationalen Argument macht sich Niketas auch Gedanken zur Väterhermeneutik⁸⁸. Den Mönchen galten die asketischen Schriften des Basileios allein schon als die „Gesetzestafeln des Mose“⁸⁹. Eine besondere Intensität gewinnt die Methodendiskussion im 12. Jahrhundert, das durch die Religionsgespräche mit den Lateinern und den vorchalcedonischen Ostkirchen, aber auch durch die innerbyzantinische Kontroverse zwischen „Dialektikern“ und „Antidialektikern“ gekennzeichnet ist. So polemisiert Niketas Seides heftig gegen die Syllogistik des auch von der Synode wegen Inhalt und Form seiner Lehre verurteilten Eustratios von Nikaia⁹⁰. Theodoros Prodromos dagegen weist die Anklage wegen Gebrauchs der profanen Wissenschaften ab mit der Begründung, daß man dann auch in einem Atemzuge die drei Kappadokier, Johannes Chrysostomos und Maximos Homologetes der Häresie bezichtigen könne⁹¹. Eine feinsinnige, vermutlich beispiellose spirituall-allegorische Rechtfertigung der φυσική φιλοσοφία bzw. der ἐξῶθεν (θύραθεν) φιλοσοφία für die theologische Erkenntnis gibt der süditalienische Prediger und Exeget Philagathos von Cerami⁹²; auch seine Auslegung der dreisprachigen Kreuzesinschrift Jesu, die von den Griechen sonst immer zur Verteidigung ihres Sprachmonopols gegen die restlichen Orthodoxen (Slaven usw.) angeführt wurde⁹³, auf die drei Stufen der Theologie⁹⁴ war erst kurz zuvor aufgekommen. Eine Schlüsselfigur im Gespräch mit Lateinern und heterodoxen Orientalen ist der byzantinische Philosoph Theorianos⁹⁵, der unter Kaiser Manuel I. Komnenos mehrere Disputationen mit Armeniern und Jakobiten ausgetragen hat. Besonders die beiden Dialexeis mit dem Katholikos der Armenier stecken voller Hinweise auf den Einsatz der (aristotelischen) Philosophie und des Väterbeweises⁹⁶. Sowohl im interkonfessionellen Gespräch wie auch in seinen Auffassungen zur theologia naturalis auf Ausgleich bedacht war auch Theophylaktos von Achrida⁹⁷, dem auf lateinischer Seite die versöhnliche Haltung des Anselm von Havelberg bei den Verhandlungen am Bosphoros entsprach⁹⁸.

⁸⁷ Refut. epist. regis Armeniae 1 (PG 105, 589A); 21 (657D); 22 (661D); vgl. auch: 6 (604B–608A); 15f. (632D–644A).

⁸⁸ Ebd. 12 (624B–625A).

⁸⁹ Joh. Mauropus, Hymn. in S. Basilium 3 (PG 96, 1372BC). Vgl. ders., Hymn. in beatum Georgium 4 (ebd. 1396B).

⁹⁰ *Th. N. Zeses*, Νικήτα Σεΐδου Λόγος κατὰ Εὐστρατίου Νικαίας, Thessalonike 1976, 40–42 (nr. 9–11). – Zu dessen Debatten mit den lat. Dominikanern: Vgl. *A. Don-daine*, *Contra Graecos. Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient*, in: AFP 21 (1951) 372–375.

⁹¹ Theodoros Prodromos, *Histor. Gedichte*, ed. W. Hörandner, Wien 1974, 477 f., vv. 115–119 (Ged. 59) (= WBS 11). Vgl. ebd. 480 (vv. 183–203).

⁹² Hom. 17 (PG 132, 372C); hom. 33 (664B–668A); hom. 34 (673B).

⁹³ Vgl. *K. Kuev*, Černorizec Chrabūr, Sofia 1967, 72–84.

⁹⁴ Hom. 27 (PG 132, 585B); vgl. vorher: Theophyl. v. Achr., *Enarr. in Evang. Joannis* (PG 124, 276AB).

⁹⁵ Zu seiner Biographie: *R.-J. Loenertz*, *Byzantina et Franco-Graeca*, Rom 1970, 46 f. (= SeL 118); ferner: Anonymus, *La lettera del Filosofo bizantino Teoriano sui punti controversi fra Greci e Latini*, in: Bess. 8 (1911) 273–280.

⁹⁶ *Disput. 1* (PG 133, 125CD; 128B–136B; 156D; 165B); *Disput. 2* (ebd. 288BC; 289AC; 292AD; 296A). – Vgl. dazu: *P. Tekeyan*, *Controverses christologiques en Arméno-Cicilie dans la seconde moitié du XIIe s. (1165–1198)*, Rom 1939, 21–33 (= OrChrA 124); *B. L. Zekiyan*, *Un dialogue oecuménique au XIIe s.: Les pourparlers entre le Catholicos St. Nerses Snorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l'union des églises arménienne et byzantine*, in: *Actes du XVIe congr. intern. d'ét. byz.*, Athènes sept. 1976, IV. Histoire, Communications, Athen 1980, 420–441.

⁹⁷ *Expos. in Epist. ad Rom.* (PG 124, 353BC).

⁹⁸ *Zur Methodenfrage: Dialogi*, lib. II, 1 (PL 188, 1164D–1165D); II, 15 (1187A); II, 21 (1196AB). Ihm entsprach auf byz. Seite die Behutsamkeit des Patr. Joh. Bekkos: vgl. RSBN 14–16 (1977–79), 214 f., 223, 227 (V. Peri).

5. Die theologische Methodik in der orthodoxen Theologie der Gegenwart

Alle bisher erwähnten Beiträge und Forschungen aus der Geschichte des Methodenproblems erhalten ihren vollen Sinn erst durch die Hinordnung auf die Fragestellung der Gegenwart. Ein guter Gradmesser für den Entwicklungsstand der orthodoxen Theologie in diesem Bereich sind die Kongresse der orthodoxen theologischen Fakultäten, die bisher allerdings erst zweimal, und zwar – bedingt durch den Zweiten Weltkrieg – im Abstand von 40 Jahren stattgefunden haben (Athen 1936 bzw. 1976). Stand der erste Kongreß noch ganz im Zeichen der Abgrenzung vom Westen und des Rückzugs auf das scheinbare Spezifikum der griechischen Patristik⁹⁹, so ließ der zweite schon deutlich zwei verschiedene, ja gegenläufige Strömungen im Sinne von Aufbruch oder Bewahrung erkennen¹⁰⁰. Dennoch scheinen vorläufig die vom Palamismus inspirierten Kräfte der Abgrenzung und Bewahrung die Oberhand zu behalten¹⁰¹, was den Dialog mit den Westkirchen, sowohl der katholischen wie der protestantischen, anglikanischen und altkatholischen, nur erschweren kann. Es bleibt zu hoffen, daß durch die innere Dynamik des Dialogs selbst wieder die ganze Fülle der Tradition mit ihrer spannungsgeladenen Zweipoligkeit in den Blick kommt und den Streit um scheinbar spezifische Sonderüberlieferungen überflüssig macht.

⁹⁹ Vgl. *D. Balanos*, Die neuere orth. Theologie in ihrem Verhältnis zur patrist. Theologie u. zu den neueren theologischen Auffassungen u. Methoden, in: Procès-Verbaux du Premier Cong. de théol. orthodoxe à Athènes (29. nov.–6. déc. 1936), Athen 1939, 232–237).

¹⁰⁰ Procès-Verbaux du deuxième Congr. de théol. orthodoxe à Athènes (19–29 août 1976), Athen 1978. Für die Notwendigkeit des Aufbruchs spricht besonders *N. Nissiotis* (vgl. 60 f., 64 f.), für die Beharrung im Sinne einer weltabgewandten hesychastischen Spiritualität: *J. S. Romanides* (413–441). Die letztere Meinung erfuhr allerdings heftigen Widerspruch durch *D. J. Constantelos* (444–453).

¹⁰¹ Vgl. z. B. *C. Cavarnos*, The Nature and Proper Uses of Reason according to the greek orthodox Tradition, in: GOTR 1 (1954) 30–37; *G. Podskalsky*, Östliche Tradition gegen Dialog mit dem Westen?, in: GuL 49 (1976) 457–460.