

Der Heilige Basileios und die Berufung auf die Vätertradition

von Mircea Basarab, München

In den ersten Jahrhunderten verwendeten sowohl die Orthodoxen als auch die Heterodoxen die Schrift als Argument ihrer Behauptungen. Die biblische Hermeneutik der Letzten erschien in den Augen der Orthodoxen als eine Hermeneutik der Manipulierung des Sinnes der heiligen Texte, weil sie es isoliert vom allgemeinen Sinn der Schrift betrachteten. Sie trennten manchmal den Text sogar selbst von seinem nahe stehenden Kontext und vernachlässigten den einstimmigen Glauben der universalen Kirche völlig. Die Kirchenväter plädierten von Anfang an für die Interpretation der Schrift aus der lebendigen Überlieferung der Kirche. Irenäos sprach von der *regula veritatis*, die für eine korrekte Schriftauslegung sorgte. Diese Glaubensregel (*regula fidei*) war in den apostolischen Kirchen zu finden, weil die Überlieferung ihren apostolischen Ursprung und ihre apostolische Sukzession, die sich in der Kirche bewahrte, impliziert¹. Tertullian behauptete in seinem Kampf mit den Häretikern, dass die Schrift das Buch der Kirche ist und weil sie sich außerhalb der Kirche befinden, sie kein Recht der Auslegung besitzen.

Die kirchliche Überlieferung an die die Kirchenväter appellierten, war unter verschiedenen Namen verbreitet: *regula fidei*, *regula veritatis*, »kirchliches Denken« (ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα)². Sie bildete die Aufsichts- und Auslegungsinstanz der Schrift, weil sie als die an die Apostel überlieferte Lehre des Heilands betrachtet und von denen an ihre Nachfolger weiter übermittelt wurde. Diese Überzeugung bekannten unter anderem Clemens von Rom³, Irenäos⁴, Tertullian⁵, Eusebios von Cäsarea⁶. Athanasius sprach auch vom »gesunden Glauben, den Christus geschenkt, die Apostel verkündet und die Väter, die sich in Nizäa aus der ganzen Welt versammelten, überliefert haben«⁷. Derselbe Athanasius schrieb, dass unser Glaube richtig ist, weil er von der Lehre der Apostel und von der Väterüberlieferung ausgeht und sich auf das Neue und Alte Testament stützt⁸.

»Die verborgene und geheimnisvolle Überlieferung«

Basileios unterscheidet in seinem Traktat *De Spiritu Sancto* zwischen der Tradition, der ungeschriebenen Lehre der Väter und den Verkündigungen (Kerygmata), welche schriftlich übertragen sind und feierlich der Öffentlichkeit verkündigt wurden. Der Text, der direkt diese Unterscheidung betrifft, ist der folgende: »Unter den in der Kirche bewahrten Glaubenslehren und Verkündigungen besitzen wir die einen aus der schriftlich festgelegten Unterweisung,

¹ Irenäus, Adv. Haer. III, 4,1: SC 211, 45–47; Adv. Haer. III, 2–3: SC 211, 31–39; Tertullian, Praes. haer. 21, 1–7: *Colectia »Părinți și Scriitori Bisercești«* (hier durch PSB abgekürzt) 3, 152–153.

² Eusebios von Cäsarea, Hist. eccl. V, 28: PSB 13, 220; Athanasios, Contr. Arian. I, 44: PSB 15, 209.

³ Clemens von Rom, 1 Kor 42,1–2: PSB 1, 67–68.

⁴ Irenäus, Adv. Haer. III, 2: SC 211, 33.

⁵ Tertullian, De praes. haer., 21, 1–7: PSB 3, 152–153.

⁶ Eusebios von Cäsarea, Hist. eccl. V, 28,6: PSB 134, 220.

⁷ Athanasios, Ep. Afr. 1, in: M Fiedrowicz, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 260.

⁸ Athanasios, Ad. Adelf. 6: PSB 16, 183.

die anderen haben wir von der Tradition der Apostel auf dem Weg der Mysterien⁹ überliefert empfangen. Beide haben für den Glauben die gleiche Bedeutung. Dieser Feststellung wird niemand widersprechen, der auch nur die geringste Erfahrung mit den geheiligten Satzungen der Kirche hat. Denn wenn wir es betrieben, den ungeschriebenen Brauch als minder gültig abzulehnen, dann würden wir unvermerkt auch das Evangelium an Stellen treffen, die ihrerseits von grundlegender Bedeutung sind. Mehr noch, wir beschränken die Verkündigung auf bloße Namen«¹⁰. Nach diesem Passus, der die zwei Formen der Überlieferung der christlichen Lehre (schriftlich und öffentlich oder ungeschrieben und auf dem Weg der Mysterien) festlegt, wie auch die Mittel der Überlieferung erwähnt, zitiert Basileios einen Teil der ungeschriebenen Bräuche, die wir durch die Vermittlung des Gottesdienstes erhalten haben. Man appelliert an das liturgische Argument, besonders an die Hl. Sakramente der Eucharistie und der Taufe, um eine dogmatische Lehre zu unterstützen. Der Appell an den liturgischen Riten wird von der ununterbrochenen Kette der Väter von überallher unterstützt, durch die die Apostolizität, die Kontinuität und die Universalität der christlichen Lehre bewiesen wird. Es handelt sich um ein Vermächtnis von Generation zu Generation. Die Überlieferung wie auch die Schrift versinnbildlichen das Leben der Kirche. Die Mitglieder der Kirche erfahren liturgisch, was sie theoretisch gelernt haben. Die Tradition bildet die liturgische Erfahrung der Kirche und sie kann nur als Erfahrung der Kirche verstanden werden.

Aus den ungeschriebenen Sitten erwähnt Basileios unter anderen das Zeichen des Kreuzes, die Gebethaltung nach Osten, die während der Eucharistie ausgesprochenen Worte der Epiklese, das Segnen des Taufwassers und das Öl der Salbung, wie auch andere Bräuche in Verbindung mit der Taufe. Nach diesen Erwähnungen folgt die rhetorische Frage, welche die Paternität dieser Bräuche betrifft: »Aus welcher Schrift stammt das? Etwa nicht aus dieser nichtöffentlichen, verborgenen Lehre, die unsere Väter in unbekümmerten und schlichten Schweigen bewahrt haben, wohl darüber belehrt, dass die Ehrwürdigkeit der Geheimnisse durch Schweigen bewahrt bleibt? Was die Nichteingeweihten noch nicht einmal sehen durften, wie sollte es vernünftig sein, das als Lehre schriftlich anzuposaunen?«¹¹. Um deutlicher zu sein, erwähnt der Verfasser das Beispiel von Moses hinsichtlich der Teile des Tempels, die nicht allen zugänglich waren. Selbst den Priestern blieb der Eintritt zum Allerheiligsten verwehrt. Hier erlaubte Moses nur einem auserkorenen Priester und nur einmal im Jahr den Zugang¹². Nach diesem Beispiel kommt Basileios zur Behauptung: »Auf die gleiche Weise

⁹ G. Florowsky, The Function of Tradition in the Ancient Church, *Greek Orthodox Theological Review* (1963) 181–200 bevorzugte *en mysterio* durch die Paraphrase »auf dem Weg der Mysterien« zu übersetzen und meinte, dass auf diese Weise den Sinn des Wortes *en mysterio* besser zum Ausdruck kommt. Diese Übersetzung wurde von manchen akzeptiert: J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in *Oecumenica*, Jahrbuch für ökumenische Forschung, 1967, S. 42; Basileios von Cäsarea, De Spiritu Sancto, Über den Heiligen Geist, übersetzt und eingeleitet von Hermann Josef Sieben, *Fontes Christiani* (hier FC abgekürzt) Bd. 12, Freiburg – Basel – Wien 1993, S. 273–275.

¹⁰ Basileios von Cäsarea, De Spiritu Sancto: FC 12, 273–275.

¹¹ Basileios von Cäsarea, De Spiritu Sancto: FC 12, 277.

¹² Für diese Erklärung greift Basileios auf den Text von Origenes (Hom. 5. Num.) der in ähnlichen Worten sich auf die Mosesverbote bezieht. Man wirft Basileios die Tatsache vor, dass er zu den Beispielen Origenes griff und den Eindruck hinterlässt, dass bestimmte Erklärungen nur für eine initiierte Elite reserviert sind. Es wurde viel über diesen Aspekt geschrieben, aber weniger über den liturgischen Aspekt in der Tradition der Kirche des Ostens. Aufgrund der liturgischen Tradition kommt Florowsky zur Schlussfolgerung *en mysterio* durch die Paraphrase »auf dem Weg

haben die Apostel und Väter, als sie am Anfang den Kirchen durch Gesetze ihre Ordnung gaben, den Geheimnissen durch Verbergen und Darüber-Schweigen die Erhabenheit bewahrt. Überhaupt kein Geheimnis nämlich ist, was in die Öffentlichkeit und ins erste beste Ohr ausgetragen wird. Dies ist also der Sinn der Überlieferung des Nichtgeschriebenen: Die große Masse soll in Hinblick auf die Kenntnis der Glaubenslehre nicht nachlässig werden und sie wegen der Gewöhnung nicht gering schätzen. Etwas anderes nämlich ist die Glaubenslehre, etwas anderes die Verkündigung. Über die Glaubenslehre schweigt man, die verkündigten Lehren werden in die Öffentlichkeit getragen. Eine Form des Verschweigens ist übrigens auch die Dunkelheit, deren sich die Schrift bedient, indem sie den Sinn der Glaubenslehren schwer zugänglich macht, und zwar zum Vorteil der Lesenden¹³.

In diesem Passus erscheint die Grenze zwischen Dogma und Kerygma sehr deutlich, aber man muss unterstreichen, dass in einigen seiner Episteln der Unterschied zwischen den beiden nicht so entscheidend ist. Eine bestimmte Zurückhaltung gegenüber den Ungeschriebenen-*agraphos* oder dem außerhalb der Bibel Befindlichen könnte seinen Ursprung für manche in der Tatsache haben, dass das Feld der Spekulationen für das Ungeschriebene außer Kontrolle geraten könnte. Wie es scheinen könnte entsprechen die ungeschriebenen und *en mysterio* bewahrten Lehren nicht den wissenschaftlichen Anforderungen und veranlassen aus diesem Grund eine bestimmte Zurückhaltung gegenüber diesem Bereich. Basileios selbst bietet uns den Schlüssel des Gleichgewichtes und der Kontrolle über die ungeschriebene Erbschaft. Obwohl Basileios behauptete: »was unsere Väter sagten, das sagen auch wir« nahm er nicht ohne ein kritisches Auge die Aussagen der Väter hin. »Doch es genügt uns nicht, dass dies von den Vätern überliefert wird; denn auch sie folgten ja nur dem Sinn der Schrift, wenn sie aus Zeugnissen, die wir euch aus der Schrift gerade vorgelegt haben, die Grundlagen für ihre Aussagen entnahmen«¹⁴. Wir haben hier eine wichtige Präzisierung, was das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition betrifft und gleichzeitig einen Beweis für die kritische Stellungnahme gegenüber den Aussagen der Väter. Genauso kategorisch äußert sich Basileios auch in Epistel 189,3 an Eustathe: »Für uns ist die vom Hl. Geist inspirierte Schrift der Schiedsrichter«. Die Willkür der häretischen Gegner des Bischofs von Cäsarea widersprach den Prinzipien der Schrift. Die liturgischen Argumente waren durch die Schrift verifiziert und das, was die Gemeinde bekennt, wurde durch die liturgische Erfahrung ausgedrückt¹⁵. Der Appell an das Nichtschriftliche war der Aufruf an den Glauben der Kirche, der sich auf ihre Apostolizität, Katholizität und Kontinuität stützte. Die Überlieferung ist nicht eine Quelle des Glaubens, die parallel mit der Schrift existiert, sondern die zwei bilden eine Einheit, die als Erfahrung der Offenbarung im liturgischen Leben der Kirche betrachtet wird.

Eine besondere Position wird durch Amand de Mendieta¹⁶ vertreten, der das, was Basileios mit außerhalb der biblischen Überlieferung verstand, minuziös wissenschaftlich

der Mysterien« zu übersetzen. Für das Verhältnis zwischen der 5. Homilie zu Num. und den Behauptungen von Basileios siehe J. Gribomont, *Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile*, in: *Oecumenica*, Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), S. 49–51, der meint, dass der Esoterismus von Basileios nicht doktrinär ist, sondern seinen Ursprung in den Diskussionen mit den Häretikern hat.

¹³ FC 12, 227–279.

¹⁴ FC 12, 115.

¹⁵ FC 12, 281–283.

¹⁶ Amand de Mandieta, *The Unwritten and Secret Apostolic Tradition in the Theological Thought of Basil of Caesarea*, *Scottish Journal of Theology Occasional Papers* 13 (1965) 60–70 und *Ders.*, *The Pair*

klassifizierte. Er beginnt mit der ersten Gruppe aus Riten und ersten Sakramenten, die neben Bräuchen und kirchlichen Handlungen Bestand gewinnen. Eine zweite Kategorie der Texte wird durch die Lehren, die sich in diesen Riten befinden, zusammengefasst. Die dritte Kategorie bilden die ungeschriebenen Überlieferungen der Väter, insbesondere diejenigen, die in Bezug zum Hl. Geist stehen. Theoretisch betrachtet, sind die Texte wunderbar gruppiert, praktisch ist jedoch eine Unterscheidung zwischen den letzten zwei Kategorien nicht leicht zu ziehen¹⁷. Weitere Interpretationen stützen sich auf Wörter wie *en mysterio* oder »Eingewiesene / Eingeführte«, die ihn zur Schlussfolgerung führten, dass Basileios von geheimen Doktrinen reden könnte, die nur für Eingeweihte vorgesehen sind. Man versuchte die schützende Rolle der Arkandisziplin mit der Mitteilung schwieriger Lehren zu vereinen, um einen eventuellen Schock der weniger vorbereiteten Christen zu vermeiden.

Diese Behutsamkeit war bekannt, wurde von der alexandrinischen Schule (Clemens, Origenes) praktiziert und von Basileios mit der Arkandisziplin assoziiert¹⁸. Denjenigen, die wenig mit dem Sinn des Wortes *Mysterion* vertraut sind und ihn schlicht mit der Bedeutung von Geheimnis übersetzen, mag sich hier sehr wahrscheinlich eine esoterische Disziplin eröffnen, die nur für eine intellektuelle Elite reserviert ist. Wir können nicht außer Acht lassen, dass für Basileios als überzeugten Mönch und Hierarchen das *Mysterion* nicht nur ein Geheimnis war, sondern das Wort seinen bekannten religiösen Sinn, den er im Neuen Testament hatte (1Kor 2,7; Kol 1,26–27), erhielt. Das Wort *Mysterion* bedeutete das Geheimnis Gottes, welches in Jesus Christus offenbart, weiter den Aposteln übermittelt wurde und durch sie allen, die die Taufe erhalten haben. Die in den liturgischen Riten und Handlungen eingeführte Elite war die ganze Kirche, welche die Erfahrung des liturgischen *Mysterion* lebte, d.h. die Lehre der Kirche über die Heilung der Welt durch Jesus Christus. Ohne diesen Sinn des Geheimnisses können wir nicht seine wahre Bedeutung verstehen.

Es gibt aber auch Autoren, die meinen, dass die Aussage Basileios' über das Empfangen »der Tradition der Apostel auf dem Weg der Mysterien« (*en mysterio*) keine geheime Überbringung der christlichen Lehre bedeutet. Hier müssen wir das sakramentale Leben der Kirche verstehen, das einen bedeutenden Platz in der Tradition einnimmt¹⁹. Unter *Mysterion* verstand Basileios die durch die Hl. Sakramente und die liturgische Erfahrung des Wort Gottes vermittelte christliche Lehre. All diese nicht schriftlichen Zeugnisse haben »eine große Bedeutung für das *Mysterion* des Glaubens« (*tis evseveias mysterion*)²⁰ und sie bilden die Überzeugung und das Bekenntnis des Bischofs von Cäsarea und der Kirche seiner Zeit. Er wendete sich an eine Erfahrung der Kirche, die seinen Zeitgenossen bekannt war, eine Erfahrung, die sich aber nicht in allen ihren Details erklären lässt. Es handelt sich um das Mysterium Gottes, an dem wir nur so viel wie Gott selbst will teilnehmen. Für Basileios war das Wort von Paulus (1Kor 13,12) in Bezug auf die Grenze unserer epistemologischen Möglichkeiten des Mysteriums des Glaubens bestimmend.

Kerygma and Dogma in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea, J. Ts. Vol. XVI (NS) I, 129–142.

¹⁷ R.P.C. Hanson, Basile et la doctrine de la Tradition en relation avec le Saint-Esprit, *Verbum Caro* 85–88 (vol. XXIII, 1968) 63–64.

¹⁸ R.P.C. Hanson, Basile et la doctrine de la Tradition en relation avec le Saint-Esprit, *Verbum Caro* 85–88 (vol. XXIII, 1968) 64.

¹⁹ M. Fiedrowicz, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 91.

²⁰ FC 12, 283.

Die Tradition bildet für Basileios erstens ein *modus vivendi*, eine christliche Erfahrung, die durch eine eigene Kultur ausgedrückt wird. Wir erleben die Erfahrung der Tradition in der kirchlichen Gemeinde, in der wir von anderen eingeführt werden, und hier erlernen wir neue Erfahrungen, die wir weitergeben. Niemand kann sich diesem Entwicklungsprozess entziehen. Jeder Versuch der Erklärung der Tradition außerhalb dieser kirchlichen Erfahrung kann bestimmte Aspekte ihrer »Verborgtheit« nicht verstehen. Die Tradition ist gewöhnlich ein ununterbrochenes »wieder und wieder« vom »was sich gebührt«. Erst später wird ein Teil vom »was sich gebührt« zur erfahrenen Erkenntnis, die sich durch Konzepte erklären lässt. Die Konzepte drücken aber nicht alles aus. Die ganze Zeit bleibt etwas im Verborgenen, unangesprochen. Dem Unangesprochenen können wir uns nur schweigend, durch eine schöpferische Kontemplation nähern. Dieses kontemplative Stillschweigen vertieft den Inhalt der Tradition und ihr geistig-geistliches Verständnis bezieht es oft nur durch Andeutungen ein²¹. Die Überlieferung bildet neben der Schrift nicht eine andere Quelle der kirchlichen Lehre, sondern sie kann als eine andere Weise des inneren Lebens der Kirche definiert werden²². Das Glaubensbekenntnis ist nicht nur ein konzeptioneller Begriff, der sich ausschließlich an unsere Erkenntniskraft wendet, sondern es ist ein neuer Lebensstil, der uns Gott annähert. Schon im ersten Kapitel von *De Spiritu Sancto* erklärt Basileios, dass die Theologie nicht nur aus dem Wunsch über die Religion und Gott zu reden besteht, sondern ihr Ziel ist, soweit es der menschlichen Natur möglich ist, Gott ähnlich zu werden²³.

Für ein besseres Verständnis der Überlieferung bei Basileios erscheint eine Präzisierung der Begriffe Dogma und Kerygma, wie auch der Wendung *en mysterio*, notwendig.

Δόγμα und κήρυγμα

Durch diese Begriffe versucht Basileios im 27. Kapitel seines Werkes *De Spiritu Sancto* eine Definition der Überlieferung und der Schrift darzustellen. Wir müssen von Anfang an präzisieren, um jedes Missverständnis zu vermeiden, dass Basileios das Wort Dogma nicht in seinem gewöhnlichen Sinn, als feierlich formulierte Lehre einer Synode, verwendet. Er versteht unter Dogma die liturgische Erfahrung der Kirche, die durch die Hl. Sakramente erlebte Glaubenslehre. Demzufolge ist die Wahrheit einer ungeschriebenen Tradition die Wahrheit einer erlebten Erfahrung. Sie hat keinen Wert, wenn sie nicht als Lebenserfahrung der Kirche erlebt wird. Dogma bildet das Gewissen der Kirche²⁴ überliefert durch die Erfahrung ihrer Mitglieder. In der Liturgie der Kirche erfahren die Gläubigen gleichzeitig sowohl das Charisma als auch das historische Ereignis. Im 27. Kapitel erscheinen die Termini Dogma und Kerygma sehr deutlich. Man versteht unter Dogma das ungeschriebene Denken der Kirche, das stillschweigend überbracht wird. Es unterscheidet sich von den Kerygmata, die eine öffentliche und schriftliche Form erhalten. Ein aufmerksamer Blick über das Wörterpaar Dogma und Kerygma wird uns zur Schlussfolgerung führen, dass die Grenzen zwischen den erwähnten Begriffen nicht so deutlich sind, wie sie uns auf den ersten Blick erscheinen. Die von Basileios erwähnten Dogmen beschränken sich auf die ungeschriebene Lehre der Kirche, die stillschweigend übertragen werden und den Kerygmata/Verkündigungen nicht widersprechen.

²¹ M. Basarab, Tradiția apostolică și relația ei cu Noul Testament, in: Festschrift für Pr. Prof. Univ. Dr. I. I. Ică, (rumänisch), Cluj 2007, S.674–675.

²² Andrew Louth, Deslușirea Tainei. Despre natura Teologiei, Sibiu 1999, S. 149.

²³ FC 12, 75.

²⁴ J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in : Oecumenica, Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), S.43.

Das Dogma bildet eine geistliche Erfahrung der Kirche, die ein tieferes Verständnis des biblischen Ereignisses bietet, ohne niedergeschrieben zu sein. Auf diese Weise verstanden zu sein, ist das Dogma nicht eine geheime Lehre, die einer Elite gewidmet ist, sondern sie gehört allen Christen, die am liturgischen Leben der Kirche teilnehmen²⁵.

Eine deutliche Unterscheidung finden wir nicht überall zwischen Dogma und Kerygma. An einigen Stellen erscheinen die Dogmen als synodale Bestimmungen, die überhaupt nicht im Verborgenen bewahrt und auch nicht »auf dem Weg der Mysterien« weitergegeben werden²⁶. Amand de Mendieta ist der Meinung, dass der Unterschied zwischen den beiden Begriffen nicht vollkommen ist, obwohl die verwendete Argumentation eine sichere theologische Intuition beweist²⁷. Eine ähnliche Meinung finden wir auch bei Benoît Pruche, dem bekannten Theologen aus Ottawa und Montreal, der das Werk *De Spiritu Sancto* für Sources chrétiennes übersetzt und kommentiert hat. B. Pruche meint, dass die Grenzen des Dogmas fließend sind²⁸, was das Verständnis des Begriffes schwierig macht. Es ist aufgefallen, dass einige Lehren, die sicher zu den Verkündigungen – Kerygmata als feierliche Entscheidungen der Kirche gehören, unter den Dogmen als Erlösungslehre erwähnt werden²⁹.

Die historischen Umstände verpflichten uns zu zugeben, dass die Begriffe Dogma und Kerygma, die in den 27. Kapitel *De Spiritu Sancto* verwendet werden, einen polemischen Kontext reflektieren, der von den Kämpfen mit den Häretikern und auch von den körperlichen Leiden des Verfassers gekennzeichnet ist. All diese Faktoren haben das Schreiben von Basileios geprägt, weshalb sie bei der Auslegung seines Werkes berücksichtigt werden sollten. Wir meinen, dass J. Gribomont³⁰ Recht hat, wenn er behauptet, dass das Dogma d.h. »das Denken« der Kirche im Grunde genommen nicht der Kerygma entgegengesetzt betrachtet werden darf und im Ganzen dem Gebiet der Mysterien zuzuschreiben ist. Zwischen Dogma und Kerygma gibt es eine Verbindung und diese Tatsache geht aus der Behauptung von Basileios selbst hervor: »Eine Form des Verschweigens ist übrigens auch die Dunkelheit, deren sich die Schrift bedient, indem sie den Sinn der Glaubenslehren schwer zugänglich macht...«³¹. Hier ergänzen sich die beiden Begriffe. Auf keinen Fall handelt es sich um einen Gegensatz oder eine Alternative, sondern nur um eine Vermittlungsform des Dogmas und der Kerygma. Den Inhalt der beiden bildet das Leben der Kirche selbst. Kerygma spiegelt den der Welt und den Katechumenen verkündeten Inhalt der christlichen Lehre und das Dogma ist die Kontemplation des verkündeten Wortes durch die liturgische Erfahrung für diejenigen, die die Taufe erhalten haben. Man greift auf den »Brauch

²⁵ P.C. Christou, L'enseignement de Saint Basile sur le Saint-Esprit, *Verbum Caro* 89–92 (vol. XXIII, 1969) 89.

²⁶ J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in: *Oecumenica*, Jahrbuch für ökumenische Forschung, 1967. S. 44–45; *Basileios von Cäsarea*, Ep. 90,2: *PSB* 12, 264; Ep. 244,6: *PSB* 12, 511; Ep. 263,2: *PSB* 12, 542–543; Ep. 265,2: *PSB* 12, 547.

²⁷ Amand de Mandieta, The Pair Kerygma and Dogma in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea, J. Ts. Vol. XVI (NS) I in: J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile in: *Oecumenica*, Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), S. 44.

²⁸ B. Pruche, Autour du traité sur le Saint-Esprit de Saint Basile de Césarée, *Recherches de Science Religieuse* 52 (1964) 230–231.

²⁹ *Basileios von Cäsarea*, Ep. 125, 1: *PSB* 12, 304–305; J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in: *Oecumenica*, Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), S. 45.

³⁰ Ebd.

³¹ *FC* 12, 279; J. Gribomont, ebd.

der Väter« zurück, die auf dem Weg der Mysterien oder im Verborgenen die nicht schriftlich festgelegte Lehre der Kirche bewahrt haben³². Kerygma versinnbildlicht mit anderen Worten nicht die Erschöpfung der christlichen Lehre, sondern die Verkündigung wurde stillschweigend (*en mysterio*) durch Kontemplation oder das Denken der Kirche ergänzt. Dogma umfasst die Meditation, die spirituelle liturgische Auslegung der Verkündigung/Kerygma. Das Dogma war für Basileios die *mira profunditas*, die liturgische Erfahrung des öffentlich verkündeten Wort Gottes.

Ἐν μυστηρίῳ – auf dem Weg der Mysterien, im Verborgenen

Im klassischen Griechisch wurde das Wort *mysteria* im Plural verwendet und bezeichnete den Inhalt der kultischen Feier, der als »unausgesprochen« galt, weil er dem diskursiven Denken nicht zugänglich war. Nicht einmal der Eingeweihte konnte auf dem rationalen Weg Zugang zur Bedeutung des heiligen Ereignisses erlangen. Eine gewisse Annäherung konnte nur durch ein tiefes geistliches Erlebnis stattfinden. Oft definierte man durch *Mysterion*, was verschwiegen wurde und was dazu führte das *Mysterion* in den europäischen Sprachen mit Geheimnis zu übersetzen³³. Bei Plato hat der Terminus auch einen metaphorischen Sinn bekommen. Septuaginta hat das aramäische *nās*, das dem klassischen *sōd* entspricht, durch *Mysterion* übersetzt. Das Wort ist nur in der hellenistischen Zeit zu finden. Hier bekommt es sowohl einen religiösen Sinn als auch eine profane Bedeutung, d.h. ein Geheimnis, das nicht verraten werden darf (Jdt 2,2; Tob 12,7.11; Sir 22,22–27; 2 Makk 13,21). Bei Daniel bedeute der Terminus das Geheimnis Gottes und Gott allein ist auch der Ausleger des Traumes (Dn 2,18f.27f.). Der Terminus ist auch in der apokalyptischen Literatur des Alten Testaments anwesend und deutete die Geheimnisse Gottes hinsichtlich seines Königsreichs (Hen 63,3) an. Mit dieser Sinnbedeutung finden wir das Wort auch in den Qumrantexten (1QH4, 27f; 1QpHab 7,8) und in den Werken von Philo und Joseph Flavius³⁴.

In den Evangelien designiert der Terminus *Mysterion* »das Geheimnis des Reiches Gottes« (Mk 4,11 par) und den Anfang seiner Verkündigung durch Jesus Christus. Am Anfang war das Himmelreich unbekannt und verborgen, aber es wurde durch das Werk des Herrn zuerst den Aposteln offenbart und durch sie allen, die Interesse dafür zeigten, zugänglich gemacht³⁵. Anders gesagt bedeutet Mysterium eine Lehre, die vorübergehend verborgen ist, aber den Menschen mit der Zeit von Gott durch Jesus Christus und den Heiligen Geist offenbart wird. Dennoch enthält das *Mysterion*-Geheimnis ein übernatürliches Element, das trotz der Offenbarung die Auffassungskraft des Menschen überschreitet³⁶. Paulus verwendet oft das Wort *Mysterion*, um das Geheimnis unserer Heilung in Jesus Christus, den Gekreuzigten wiederzugeben (1 Kor 2,1.23; 2,2; Röm 16,25–26). Derselbe Apostel verkündigt das Ereignis der Erlösung als der menschlichen Vernunft unzugänglich (1 Kor 1,23–25). »Vielmehr schrieb Paulus verkündigen wir das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung« (1 Kor 2,7). Das *Mysterion*

³² FC 12, 277; J. Gribomont, ebd.

³³ H. Krämer, Mysterion, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II, 2. Aufl., Stuttgart – Berlin – Köln 1992, S. 1098–1099.

³⁴ Vocabulaire de théologie biblique, Paris 1966, Kol. 667–668.

³⁵ H. Krämer, Mysterion, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II, 2. Aufl., Stuttgart – Berlin – Köln 1992, S. 1100–1101.

³⁶ Einzelheiten in: Nouveau dictionnaire Biblique, Révisé et augmenté, St. Léger (Suisse) 2004, Mystère, S. 882; Dictionar biblic, Oradea 1995, S. 1252.

ist auch im Neuen Testament mit der Weisheit Gottes verbunden, die sich den Menschen offenbart und keinen Bezug zu den griechischen Mysterienkulten oder zu den orientalischen Religionen herstellt³⁷. Paulus verkündigte den Kolossern »jenes Geheimnis (*Mysterion*), das seit ewigen Zeiten und Generationen verborgen war. Jetzt wurde es seinen Heiligen offenbart« (Kol 1,26). Wir haben hier eine Definition des christlichen *Mysterion*, das am Anfang verborgen war und jetzt den Christen offenbart wird, d.h. was über die Generationen hinweg nicht sichtbar war, kommt durch Christus für seine Nachfolger ans Tageslicht. Das *Mysterion* bildet zumindest teilweise ein Verkündigungsobjekt (Röm 16,25–26).

Für die Verdeutlichung des Sinngehalts der Wendung *en mysterio* ist die Bedeutung des Wortes *Mysterion* bei Paulus sehr wichtig. Für Paulus bedeutet es das göttliche Vorhaben im Hinblick auf die Erlösung der Menschen durch Jesus Christus. Dieses Vorhaben wird durch die Vermittlung des Hl. Geistes für Paulus erkennbar (1Kor 2,12). Wir müssen aber zugeben, dass die Grenze zwischen Dogma und der Verkündigung des Evangeliums nicht immer eindeutig ist. Manchmal besteht der Eindruck, dass das Mysterium Gottes (1Kor 1,21) mit der Verkündigung des Evangeliums (1Kor 1,17) vom Gekreuzigten Jesus (1Kor 1,23; 2,2) gleich gesetzt wird. Dieses Mysterium Gottes war bis jetzt nicht sichtbar (1Kor 2,7), aber es wird uns durch den Geist Gottes enthüllt (1Kor 2,10). Das Mysterium wird zum Gegenstand der Verkündigung, ohne es völlig von seinem unzugänglichen Charakter für das diskursive Denken zu befreien. Das Geheimnis Gottes wird aber für den Menschen, der den Geist Gottes bekommen hat, verständlich (1Kor 2,13). Auch unter diesen Umständen bewahrt aber das Mysterium einen Aspekt, der unangesprochen bleibt.

Es ist wichtig zu erwähnen, dass manche Forscher des Basileios Traktates »Über den Heiligen Geist« der Meinung sind, das Mysterium diene in der paulinischen Annahme (1Kor 2,7.12) als Hintergrund für die erwähnte Formel³⁸. *En mysterio* verkörperte eine Art die ungeschriebene Lehre der Kirche weiterzugeben. Die Tatsache, dass ein Teil des Denkens der Kirche *en mysterio* oder »auf dem Weg der Mysterien« überliefert wird, reflektiert den paulinischen Sinn des Wortes Mysterium. Das Mysterium wurde durch die Verkündigung des Evangeliums allen Völkern enthüllt und auf diese Weise das Geheimnis Gottes öffentlich proklamiert. Der tiefe Sinn des Evangeliums kann nicht enthüllt und verstanden werden, nur wenn das Evangelium eine erlebte Erfahrung im Rahmen der Kirche wird. Hierbei sollte der Vorschlag von G. Florowsky betonen *en mysterio* durch die Paraphrase »auf dem Weg der Mysterien« zu übersetzen³⁹. Dieser Vorschlag wird eigentlich von Basileios selbst durch die außerbiblischen und liturgischen Argumente angedeutet, die er zur Unterstützung der Weitergabe der apostolischen Tradition auf dem Weg der Mysterien und des liturgischen Lebens der Kirche vorsieht⁴⁰.

³⁷ X. Leon-Dufour, Wörterbuch zum Neuen Testament, München 1977, S. 184.

³⁸ FC 12, 274; J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in: Oecumenica, Jahrbuch für ökumenische Forschung, 1967, S.52; Amand de Mandieta, The Unwritten and Secret Apostolic Tradition in the Theological Thought of Basil of Caesarea, *Scottish Journal of Theology Occasional Papers* 13, 31.

³⁹ G. Florowsky, The Function of Tradition in the Ancient Church, *Greek Orthodox Theological Review* (1963) 181–200. Dieser Vorschlag wurde von H.J.Sieben, FC 12, 273–275 angenommen wie auch von J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in: Oecumenica, Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), S. 42,52.

⁴⁰ M. Basarab, Tradiția apostolică și relația ei cu Noul Testament, in: Festschrift für Pr. Prof. Univ. Dr. I. I. Ică, (rumänisch), Cluj 2007, S. 678–681.

Wichtig bleibt für uns auch die Tatsache, dass in der Tradition der Orthodoxen Kirche die Wendung *en mysterio* unsere Gedanken zu den Hl. Mysterien und ihren gott-menschlichen Charakter leitet. Der epistemologische Charakter wird vom unausgesprochenen Aspekt, der die öffentliche Erfahrung der Verkündigung ergänzt, begleitet.

Die sakramentale Einführung des Christen machte seine Beteiligung am Mysterium möglich, das zum außerordentlichen Charisma im Rahmen der Tradition wird. Durch das Schweigen werden wir in der Verborgenheit Obdach finden. Die Enthüllung des Mysteriums wird denen offenbart, die dem Mysterium angehören, und das kontemplative Schweigen ist das geeignete Mittel seinem Sinn näher zukommen. Das Schweigen bildet die einzige mögliche Hermeneutik des Mysteriums, das sich den Heiligen offenbart (Kol 1,26). Das Schweigen bedeutet eine schöpferisch-kontemplative Teilnahme am Mysterium, am Schweigen Gottes. Isaak von Ninive war der Meinung, dass »das Schweigen das Mysterium des kommenden Äons ist«⁴¹. Vladimir Losky bringt aber das Schweigen in Verbindung mit dem Text von Ignatius von Antiochien (Ephes 15,2; Magn 8,2). »Wer Jesus Wort wirklich besitzt, kann auch seine Stille vernehmen, auf das er vollkommen sei, auf das er durch sein Wort wirke und durch sein Schweigen erkannt werde wie Jesus Christus« (Ephes 15,2).

Das Schweigen bringt uns zum Hören und zum Verstehen des Wortes Jesus⁴². Die Liturgie bietet den Christen sowohl das Wort als auch sein begleitendes Schweigen. Das Wort ist durch die Schrift (schriftlich inspirierte Hymnen, Ikonen oder Riten) anwesend und lässt sich mystagogisch durch das Schweigen der Tradition erklären. Das Wort (Schrift), die Verkündigung des Evangeliums, kann vom Schweigen (Tradition) aus dem es hervorgegangen ist, nicht getrennt werden. Das liturgische Schweigen ist dasjenige, das unter dem Einfluss des Geistes zur Enthüllung des Wortes beiträgt. Die Väter und unter ihnen auch Basileios haben die Schrift von der Tradition nicht getrennt, sondern beide in der Liturgie der Kirche gemeinsam betrachtet und erfahren.

Aus dem Obengesagten kommen wir zur Schlussfolgerung, dass die christliche Lehre für Basileios zwei Aspekte hat: einen bildet die Verkündigung, die den Katechumenen und der Welt gewidmet ist und ein anderer Aspekt wird »stillschweigend« den Mitgliedern der Kirche weitergegeben. Eine äußere Mission, die sehr früh eine schriftliche Form angenommen hat und zu der eine innere Mission gehört, die im Verborgenen auf dem Weg der Mysterien den Mitgliedern der Kirche überliefert wurde. Die beiden Aspekte bilden eine unzertrennliche Einheit. Die Schrift und die Tradition umfassen das Mysterium Gottes in Christus, das von den Christen liturgisch erfahren wird.

Die Berufung auf die Vätertradition

Das 29. Kapitel des Traktates *De Spiritu Sancto* beruht eigentlich auf der Überlieferung der Väter, die sich in den Doxologien und den liturgischen Riten und Handlungen der alten Kirche bewahrt haben. Es ergänzt die Behauptungen des 27. Kapitels und ist gleichzeitig ein einmaliges Beispiel für die damalige Methodologie. Basileios stellt hier ein Florilegium aus den Texten der Kirchenväter dar, um zu beweisen, dass die Präposition *συν*-mit, die in den liturgischen Doxologien und anderen Texten verwendet wurde, die Gottheit des Hl. Geistes unterstützt. Die Berufung auf den Vorgänger war ein alter Brauch, dem wir sowohl in der Kultur als auch in der Philosophie der Antike und der Hl. Schrift begegnen. Von hier wurde

⁴¹ *Filocalia*, Bd. 10, Bukarest 1976, S. 450.

⁴² Andrew Louth, Deslușirea Tainei. Despre natura Teologiei (Discerning the Mystery. An Essay on the Nature of Theology), S. 154.

er auch von der Kirche übernommen. Mit der Berufung auf die Vorgänger bezweckte man das Altertum, die Authentizität und die Kontinuität des Glaubens zu beweisen. In diesem Sinne appellierte die alte Kirche an die Autorität der Väter⁴³ mit der Überzeugung, dass sie die Lehre der Apostel von Generation zur Generation überliefert haben. Irenäos von Lyon⁴⁴, Eusebios von Cäsarea⁴⁵, Clemens von Alexandrien⁴⁶ oder Hippolyt⁴⁷ wenden sich an die Vorgänger, die sich der Autorität erfreuen, um den apostolischen Ursprung ihrer Lehre zu beweisen.

Im 4. Jahrhundert verwendet Athanasius oft die Formel: »die Väter von Nizäa« und betrachtet sie als Vertreter der wahren Tradition, die aus Christus kommt. In seinem Werk *Epistola de decretis Nicaene synodi* (25–27) finden wir die Berufung auf die Väter, die durch ein kurzes Florilegium aus den Texten von Theognost, Dionysius von Alexandrien, Dionysius von Rom und Origenes zu erklären versucht, dass der Sinn des nizänischen Glaubens fehlerfrei von den Vätern zu den Vätern tradiert worden sei⁴⁸.

Von Athanasius stammen auch manche Interpretationsprinzipien der Traditionstexte. Der Bischof von Alexandrien war der Meinung, dass wir nicht Gefangene des Buchstabens bleiben, sondern die Aussageintention des Verfassers und des Gesamtwerkes im Auge behalten sollen⁴⁹. Die Väter selbst bildeten für Athanasius ein Interpretationskriterium, weil alles, was nicht von den Vätern kam, als eine fremde Erfindung der Häretiker betrachtet wurde⁵⁰. Das Denken der Häretiker war dem festgelegten Väterbekenntnis von Nizäa wie auch der apostolischen Lehre und der universalen Kirche fremd⁵¹. Athanasius sprach von der ursprünglichen Überlieferung und der Lehre der universalen Kirche »die Christus geschenkt, die die Apostel verkündet und die die Väter, die sich in Nizäa aus der ganzen Welt versammelten, überliefert haben. Auf sie gründet sich die Kirche⁵²«. Athanasius war eine der wichtigsten Persönlichkeiten des 4. Jahrhunderts und eine Glaubensautorität der allgemeinen Kirche.

Durch die erwähnten Aussagen wollen wir hinweisen, dass sich Basileios durch sein Florilegium und die Berufung auf die Überlieferungstexte der Väter (Kap. 27 und 29 von *De Spiritu Sancto*) in dieser Tradition eingliedern lässt. Schon in einer früheren Korrespondenz wendet sich Basileios wiederholt an die Glaubensformel der Väter von Nizäa⁵³ oder an andere ähnliche Formeln, die uns auf den apostolischen Glauben und der allgemeinen Kirche verweisen.

⁴³ Siehe zu den Vätern und ihrer Autorität: *Th. Nikolaou*, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute: *Ofo* 1 (1987) 6–18; *Th. Graumann*, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431), Tübingen 2002; *M. Fiedrowicz*, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S.225–290; *J. Ratzinger*, Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens, Theologische Prinzipienlehre, München 2005, S. 139–159.

⁴⁴ *Irenäus*, Adv. Haer., III, 3–4: *SC* 211, 33–45.

⁴⁵ *Eusebios von Cäsarea*, Hist. eccl. III, 39,2–4: *PSB* 13, 142.

⁴⁶ *Clemens von Alexandrien*, Strom. 1,11,3: *PSB* 5, 17; Protr. 113,1: *PSB* 4, 154.

⁴⁷ Hippolyt bei: *Eusebios von Cäsarea*, Hist. eccl. 5,28,6: *PSB* 13, 220–221.

⁴⁸ *M. Fiedrowicz*, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 259–265 (besonders S. 260).

⁴⁹ *M. Fiedrowicz*, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 260.

⁵⁰ *Athanasios*, Contra arianos, I, 8: *PSB* 15, 163.

⁵¹ *Athanasios*, Ad Epictet I,3: *PSB* 16, 169–170.

⁵² *Athanasios*, Ad Serapion I,28: *PSB* 16, 58.

⁵³ *Basileios von Cäsarea*, Ep. 92,3: *PSB* 12, 269; Ep. 125,1: *PSB* 12, 304–305; Ep. 140,2 *PSB* 12, 328.

Die verwendete Sprache war ein Beweis, dass die Wendung hin zur Vätertradition von Nizäa eine bestätigte Formel gewesen war, durch die man auf eine Glaubensautorität zugriff.

Ein väterliches Erbe – κλήρος πατρῶος

Der apostolische Ursprung des Glaubens war durch die Kontinuität des Glaubens der Väter gesichert, der von Basileios als ein väterliches Erbe betrachtet wurde. In seiner Beweisführung der Vaterschaft des Bekenntnisses stützt sich Basileios auf eine große Zahl der Väter, wie auch auf das ehrwürdige Alter der vorgebrachten Überlieferung. Basileios ist sehr wahrscheinlich der erste, der sich durch ein so großes Florilegium auf das Väterargument beruft⁵⁴. Es werden 13 Namen von Vätern und ein liturgischer Hymnus aufgelistet, manche mit Auszügen zitiert, andere nur namentlich genannt. Mit den zitierten Texten will Basileios beweisen, dass die drei Personen der Dreifaltigkeit sich derselben Ehre erfreuen. In diesem Sinn wendet sich Basileios an die Doxologien, die durch die Präposition *συν* (mit) oder die Konjunktion *καί* (und) den Hl. Geist mit dem Vater und dem Sohn zusammensetzt. Seine Gegner warfen ihm vor, dass die von ihm verwendete Formel keine Deckung in der Schrift findet und sie als nichtschriftlich (*ἄγραφος*) zurückgewiesen werden soll. Die Antwort lässt nicht auf sich warten und stützt sich auf 1Kor 11,2 und 2Thess 2,15, wo Paulus von in den Kirchen aus Korinth und Thessaloniki zurückgelassenen Überlieferungen (*παράδοσις*) redet. Zumindest was die Christen in Korinth betrifft, sind wir sicher, dass sich die Überlieferung auf das liturgische Leben der Gemeinde bezog und diese liturgische Überlieferung Teil der Tradition ist. Die erwähnte Überlieferung wird für Basileios besonders im liturgischen Leben der Kirche bewahrt. In dieser Tradition gliedert Basileios auch die umstrittene Doxologie ein. Das liturgische Leben stützt sich auf eine Reihe von Riten und Symbolen, die eine wichtige dogmatische Deutung haben. Genau diesen Teil des kirchlichen Lebens will Basileios zur Unterstützung seiner Aussagen bringen. Das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition drückt sich durch das Verhältnis zwischen Kerygmata und Dogmata aus, letztere »auf dem Weg der Mysterien« (*en mysterio*) überliefert⁵⁵.

Die liturgische Praxis bietet in der Anschauung von Basileios den tieferen Sinn mancher biblischen Texte und erklärt auf diese Weise Dinge, die schwer zu verstehen sind. Diese Überlieferung wird durch Riten und liturgische Praxis stillschweigend (*en mysterio*) übermittelt.

Basileios bezieht sich auch auf die juristische Praxis von Zeugenaussagen, d.h. wenn schriftliche Dokumente fehlen, versucht man die fehlenden Quellen der Schrift durch die Zeugnisse aus den Vätern zu ersetzen. Er führt Beweise an, dass die Väter schon in der apostolischen Zeit eine ähnliche Formel benutzt haben. Basileios sagt nicht, dass die von ihm verwendete Doxologie direkt von einem Apostel stammt. Apostolisch bleibt aber die Empfehlung des Apostels an den Überlieferungen festzuhalten (1Kor 11,2; Thess 2,15)⁵⁶. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, dass die erwähnten Väter der Kirche verschiedensten Regionen zugehören: Gallien, Rom, Alexandrien, Palästina, Kapadozien und der »Mensch« aus Mesopotamien. Genauso unterschiedlich ist auch die Zeit in der die zitierten Zeugen leb-

⁵⁴ B. Pruche, Basile de Césarée sur le Saint-Esprit: SC 17, 143–144.

⁵⁵ Th. Graumann, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431), Tübingen 2002, S. 202–203.

⁵⁶ J. Gribomont, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in : Oecumenica, Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), S. 54–55.

ten: von Clemens von Rom aus der apostolischen Zeit bis zu den Zeitgenossen von Basileios. Alle zitierten Auszüge unterstützen die Meinung des Bischof von Cäsarea.

Der von Basileios verwendete Terminus und die dazu gehörige Doxologie bilden ein »väterliches Erbe«, das er von seinem Vorgänger, dem Bischof Dianios von Cäsarea hat. Basileios nennt seinen Namen nicht, schätzt ihn aber sehr »weil er lange Zeit seines Lebens im Dienste Gottes verbracht hat«⁵⁷. Von ihm erhielt Basileios die Taufe und die Anregung zum Dienst in der Kirche. Zum »väterlichen Erbe« fügt Basileios eine eigene Forschung mehrerer patristischer Texte hinzu, in denen wir die umstrittenen Termini im selben Sinn finden. Wir werden darauf aufmerksam gemacht, dass Namen und zitierte Auszüge durch ihr Alter glaubwürdig sind. In diesen Texten haben einige die Präposition *συν* und andere die Konjunktion *καί* verwendet. Die doppelte Verwendung hat dem Glauben aber keinen Schaden gebracht.

Nach dieser Einführung folgt das Verzeichnis der vier Väter: Irenäus von Lyon, Clemens von Rom, Dionysius von Rom und Dionysius von Alexandrien. Die Liste der Zitate erschließt sich durch drei Auszüge aus dem Werk »Widerlegung und Verteidigung«, das der Bischof von Alexandrien Dionysius dem Bischof von Rom sendet, wo er des Sabellianismus angeklagt wurde. Bemerkenswert bleibt die Tatsache, dass Basileios um das Jahr 361/362 Dionysius von Alexandrien widerlegte, weil manche seiner Schriften wegen häretischer Ideen zu verurteilen sind⁵⁸. Aus dem Werk »Widerlegung und Verteidigung« führt Basileios eine Doxologie mit der Begründung an, dass sie »von den Presbytern vor uns Vorbild und Richtschnur übernehmen«⁵⁹. Diese Doxologie unterstützt die von ihm verwendete Wendung. Wir sind sicher, dass Basileios die Doxologie von Dionysius gerade deswegen benützt, weil sie ein vom Vorgänger des Bischofs von Alexandrien erhaltenes Erbe war. Ihr Alter veranlasst Basileios sie in seinem *argumentum patristicum* aufzunehmen.

Nach den drei Auszügen von Dionysius folgt ein Text von Clemens von Rom⁶⁰, der in einer archaischen Formel die Gleichheit der Personen der Dreifaltigkeit betont. Der Wert dieses Textes liegt in seinem Alter, weil der Verfasser der Zeit der Apostel angehörte. Irenäus, »der den Aposteln noch nahe stehende«⁶¹, ist im *argumentum patristicum* durch zwei Auszüge anwesend, die keine Doxologien, sondern eine Antithese zwischen dem Körper und dem Hl. Geist wiedergeben⁶². Allgemein wird heute angenommen, dass Basileios die letzten zwei Kirchenväter wegen ihrer Nähe zur apostolischen Zeit zitiert hat. Die unmittelbare Umgebung zu den Aposteln setzte das Alter und die Sorgfalt des Glaubens voraus. Wir haben hier einen Widerhall der Kombination aus Aposteln und Vätern als Stifter der kirchlichen Gebräuche, aber auch die Verbindung mit dem Traditionskapitel und die Verzahnung von Dogma und Kerygma mit den Mysterien⁶³.

Eusebios aus Palästina und Origenes sind in der Zeugenliste nicht in einer historisch korrekten Ordnung vertreten, sondern in absteigender Linie, was die Lehre betrifft. Die beiden haben nicht das Ansehen von Clemens und Irenäus. Eusebios wird als glaubwürdiger

⁵⁷ H. J. Sieben, in: FC 12, 295.

⁵⁸ Basileios von Cäsarea, Ep. 9,2: PSB 12, 142–143.

⁵⁹ H. J. Sieben, in: FC 12, 297.

⁶⁰ Ep. 1Kor 58,2.

⁶¹ H. J. Sieben, in: FC 12, 299.

⁶² Irenäus, Adv. haer. V, 8, 2: SC 153, 97–100; Adv. haer. V, 9, 3: SC 153, 113–117.

⁶³ Th. Graumann, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431), Tübingen 2002, S. 212.

Zeuge für seine historischen Informationen und nicht als Lehrautorität zitiert. Die angeführte Belegstelle von Eusebios entstammt einem Werk, das heute nicht mehr erhalten ist. Er schreibt dort: »Wir rufen an den heiligen Gott der Propheten, den Erleuchter durch unseren Erlöser Jesus Christus mit dem Heiligen Geist«⁶⁴. Auch Origenes wird kritisch betrachtet. Er praktiziert, meint Basileios, eine Lehre über den Hl. Geist, die nicht in allen Punkten gesund ist. Trotzdem bescheinigt Basileios Origenes in vielen Stellen, dank der »Macht der Gewohnheit«, die richtigen Worte über den Hl. Geist gefunden zu haben. Basileios erwähnt bei Origenes die Psalmenauslegung, wo er den Lobpreis auf den Hl. Geist ausspricht und zitiert einen Text aus dem Evangelium nach Johannes⁶⁵ und einen anderen aus dem Römerbrief⁶⁶. Der Auszug aus dem Evangelium nach Johannes bezog sich auf die Taufe und ihre Wirkungen und ist mit dem liturgischen Kontext, über den Basileios selbst spricht verwandt. Bemerkenswert ist die Stellungnahme gegenüber Dionysius von Alexandrien (+ 264/65) und seines Zeitgenossen Origenes (+ 253/54), wie auch die Unerstreichung, dass die Berufung auf die Macht der Gewohnheit die beiden zu Änderung der eigenen Meinungen gezwungen hat⁶⁷. Wir bemerken oft die Beharrlichkeit mit der Basileios das Alter der Formel oder die zitierte Tradition hervorhebt.

Der folgende Zeuge der Tradition ist der Geschichtsschreiber (Sextus Julius) Africanus (+ nach 240) für den die von Basileios verwendete Formel nicht fremd war. Der angeführte Auszug ist dem 5. Buch seines »Abrisses der Zeiten« entnommen. Basileios ist sich bewusst, dass es auch andere Texte gibt, die er aber wegen deren Kürze und oft mangels Gewissheit einer Silbe (σύν oder ἐν) als unsicher verwirft. Ganz anders verhält es sich mit den erwähnten Auszügen, die wegen ihrer Länge verlässlich scheinen⁶⁸.

Basileios wendet sich dann einem liturgischen Hymnus zu, der mit der Danksagung Heiteres Licht identifiziert wird und dessen Alter im 2. Jahrhundert zu suchen ist. Aus diesem Hymnus zitiert Basileios den Passus: »Wir loben den Vater und den Sohn und den heiligen Geist Gottes«. Auch hier wendet sich Basileios einem liturgischen Text zu, durch den eine dogmatische Wahrheit verteidigt wird. Nach diesem deutlichen Text erwähnt Basileios den Hymnus von Athenogenos, aus dem er keinen Auszug anführt. Es handelt sich vielleicht um einen Märtyrer aus dem 2. Jahrhundert und einen Hymnus, der auf dem Weg zum Tod ausgesprochen⁶⁹ und uns nicht erhalten wurde.

Argumentum patristicum schließt mit der Erwähnung von Gregor dem Wundertäter (210–270), Firmilian von Cäsarea (+ um 268), Meletius von Pontus (4.Jh.)⁷⁰, und einem Mann aus Mesopotamien. Unter diesen erfreut sich Gregor einer besonderen Darstellung. Es handelt sich um ein wahres Encomium. Er wird in einer Reihe mit den Aposteln und den Propheten verehrt, ein Mann »der im gleichen Geist wie sie gewandelt ist«. Ein Mann, der sein Leben hindurch auf den Spuren der Heiligen ging und ein vorbildliches Benehmen hatte. Er

⁶⁴ H. J. Sieben, in: *FC* 12, S. 301.

⁶⁵ Origenes, *Com. Jo* VI, 33,165: *FC* 12, 229.

⁶⁶ Origenes, *Com. In Röm.* 3,8: *FC* 12, 301.

⁶⁷ Th. Graumann, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, Tübingen 2002, S. 213–215.

⁶⁸ B. Pruche, in: *SC* 17, 508, Note 3.

⁶⁹ B. Pruche, in: *SC* 17, 511 Note 1 und 2.

⁷⁰ Es handelt sich um Meletius von Pontus und nicht von Antiochien: *SC* 17 bis, 513, Note 4; *FC* 12, 305, Note 36; Th. Graumann, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, Tübingen 2002, S. 217.

bekam den Namen Wundertäter wegen der Menge der Wunder, die er vollendet hat. Er wurde sogar von den Feinden der Kirche als zweiter Moses bezeichnet. Hundert Jahre nach seinem Tod wurde seine Erinnerung in der Kirche sehr lebendig. Sein Ruf war derart groß, dass seine Nachfolger es nicht zulassen, »dass Dinge angenommen und hinzugefügt wurden, die nach ihm aufkamen«⁷¹. Das Wachrufen der Erinnerung an Gregor dient dem Verfasser des *De Spiritu Sancto* als Beweis, dass eine der von Gregor verwendeten Formeln die umstrittene Doxologie aus der Basileioszeit ist. Die Genauigkeit seiner Behauptungen kann von jedem überprüft werden, der sich die Mühe macht vor Ort zu dokumentieren. Basileios hing an Gregor auch durch die Tatsache, dass seine Großmutter Macrina, die großen Einfluss in der Familie hatte, Anhängerin des berühmten Bischofs aus dem 3. Jahrhundert war.

Firmilian von Cäsarea (+ um 268) war wie Gregor der Wundertäter Schüler von Origenes und hat den Nachfolgern genau wie Gregor denselben Glauben in der Gottheit des Heiligen Geistes hinterlassen. Die Vertrauten von Meletius von Pontus bezeugen, dass auch er diese Ansicht teilte. Interessant wird die Erwähnung eines Mannes aus Mesopotamien⁷², der der Ortsprache kundig war und sagte, dass in der Landessprache dieselbe Formel im Umlauf war.

Wir müssen zugeben, dass wir aus der Liste der Väter und der angeführten Texte die Anwesenheit des Namens von Athanasius dem Großen vermissen, der eine besondere dogmatische Autorität des 4. Jahrhunderts war. Wir bedauern es um so mehr, da Basileios einen Briefwechsel mit Athanasius führte, aus dem deutlich wird, dass er den Bischof von Alexandrien schätzte. Warum hat er ihn nicht zitiert, obwohl Athanasius so deutlich die Gottheit des Hl. Geistes erklärte? Warum vermied er sich klar in diese Richtung auszu-drücken, obwohl seine Freunde ihn zu einer Erklärung ermutigt haben?⁷³ Athanasius zeigte ihm aber Vertrauen und akzeptiert die ihm entgegen gebrachte Vorsicht⁷⁴. Es wurde behauptet, dass seine Zurückhaltung mit dem Wunsch, die umstrittenen Parteien zu versöhnen, wie auch durch eine besondere Seelsorge gegenüber seinen Gläubigen zu motivieren sei. Er wollte die Gemeinde nicht mit einer für diese Zeit zu offenen Erklärung schockieren⁷⁵.

Ein aufmerksamer Blick auf die angeführten Auszüge erlaubt uns auch zu bemerken, dass Basileios mit der Erwähnung einiger Texte nicht die dogmatische Autorität bezweckte, sondern durch liturgische Belege eine Glaubenslehre zu begründen suchte. *Lex orandi* war ein wahres Glaubensbekenntnis der Kirchen, das seinen Ursprung in der apostolischen Zeit hat. Denn das was von Anfang an auf liturgischem Weg erlebt wurde, konnte in der Anschauung des Bischofs von Cäsarea nicht falsch sein. Basileios war kein Erneuerer, kein Schöpfer neuer Worte, sondern die von ihm benutzte Doxologie hat ein besonderes Alter und fand eine beeindruckende geographische Verbreitung. Der Verdienst von Basileios

⁷¹ FC 12, 305.

⁷² Der Mann aus Mesopotamien wird mit dem Syrer aus dem 2. Hom. zu Hexaemeron identifiziert. B. Pruche meint, dass der Mann Ephraem ist SC 17 bis, 514 Note 1; FC 12, 306, Note 38 bringt in Gespräch auch Eusebios von Emesa oder Diodor von Tarsus als mögliche Informanten.

⁷³ *Basileios von Cäsarea*, Ep. 71: PSB 12, 242–243; *H. Dörries*, Wort und Sünde, Basilius und das Dogma vom Heiligen Geist, Göttingen 1966, S. 129–130.

⁷⁴ *Athanasios*, Lettres à Jean et Antiochus et à Palladios: PG 26, 1168 in *J. Gribomont*, Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basile, in: *Oecumenica*, Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), S. 28. Hier finden wir auch die Beziehungen von Basilius mit dem Kreis seinen Freunden, S. 28–40.

⁷⁵ *J. Gribomont*, a. a. O., S. 28; *H. Dörries*, Wort und Sünde, Basilius und das Dogma vom Heiligen Geist, Göttingen 1966, S. 129–130.

bleibt die Verbindung zwischen dem *argumentum ex consensu antiquitas* mit dem *argumentum ex consensu universitatis*⁷⁶. Diese Tatsache ist im ganzen Kapitel 29 nicht zu übersehen. Vermutlich bietet die Verwendung der liturgischen Texte mit der Aufbewahrung *en mysterio* einigen Lehrwahrheiten eine Erklärung für die Vorsicht des Bischofs von Cäsarea, der seine Gemeinde vor unnötiger Verwirrung schützen wollte. Der Unterschied zwischen Dogma und Kerygma kann eine Lösung des unbeugsamen Schweigens hinsichtlich einer deutlichen Erklärung der Gottheit des heiligen Geistes hervorbringen. Basileios hat diese Sache durch die zitierten Auszüge und aus der verwendeten Doxologie angedeutet, die er *en mysterio* empfangen hat und die er auf demselben Weg den Nachfolgern weitergeben wollte. Wir haben vor uns die innere Mission der Kirche, die einen Teil ihrer Lehre auf dem Weg der Mysterien und als liturgische Erfahrung der Gemeinde erlebte.

Die angeführten Namen stellen nicht immer eine Autorität hinsichtlich der Lehre der Kirche dar und Basileios macht uns auf seine Art darauf aufmerksam. Das ist der Fall z.B. für den Bischof Dianios (Epist. 51), Dionysius von Alexandrien oder Origenes, wie auch die Erwähnung einiger Namen, denen er keinen Auszug widmet. Die in die Diskussion eingebrachten Texte sind vor allem keine persönlichen Stellungnahmen, sondern oft Wiedergaben mancher Doxologien und alter liturgischer Formeln, die die liturgische Erfahrung der Kirche von überall und aus sehr unterschiedlichen Zeiten unterstreichen⁷⁷.

Statt Schlussfolgerung

Im 29. Kapitel des Traktates *De Spiritu Sancto* bringt der Verfasser sowohl vor als auch gleich nach dem eigentlichen Florilegium manche Präzisierungen bezüglich der angeführten Namen. Die »seligen Männer«, die einen Platz in seinem Florilegium gefunden haben, erfreuten sich seiner Aufmerksamkeit dank ihres Alter und auch der Genauigkeit ihrer Kenntnisse, die sie gegenüber den Zeitgenossen des Verfassers zeigten. Nach dieser Einführung, die gleich auch eine *captatio benevolentiae* bildet, folgt die Aufzählung der Beweise aus der Tradition der Kirche. Am Ende des Florilegiums erwähnt der Verfasser wieder einige Kriterien mit Bezug auf die angeführten Personen und Texte. Wieder betont Basileios, dass die verwendete Doxologie eine sehr alte Gewohnheit widerspiegelt und diejenigen, die sie verwendeten, als »Säule der Kirche« betrachtet werden, die »in jeder Kenntnis und Kraft des Geistes hervorragend sind«⁷⁸. Es handelt sich um die Übernahme eines Wortes, »das den Heiligen lieb und vertraut ist und sich auf die Gewohnheit stützt«⁷⁹. Dieses Wort hat sich schon zu Anfang der Verkündigung des Evangeliums in den Kirchen eingebürgert. Basileios betont, dass er zu dieser Formel der Doxologie von Jesus selbst angeregt wurde, weil der Herr den Hl. Geist auf dieselbe Stufe mit dem Vater und Sich selbst stellte, wie z. B. in der Formel der Taufe sichtbar wird: »Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern ; taufst sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes« (Mt 28,19).

Von diesen kurzen Bemerkungen lösen sich einige Kriterien los, die für die Bildung des Florilegiums eine wichtige Rolle spielten. Basileios sucht in den Texten der Vorgänger den »vormaligen seligen Männern« eine Bestätigung für die von Dianios geerbte Doxologie. Die Forschung hat sich gelohnt, weil die Anzahl der Zeugen zahlreich war und ihr Alter

⁷⁶ FC 12, 306, Note 37.

⁷⁷ Th. Graumann, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431), Tübingen 2002, S. 204–206.

⁷⁸ FC 12, 307.

⁷⁹ FC 12, 309.

besonders ehrwürdig. Mit Clemens von Rom und Irenäos gelangen die Zeugen bis in die apostolische Zeit zurück, deren Lehre Irenäos durch Polycarp erhalten hat. Basileios selbst begründet seinen Lobpreis des Hl. Geistes durch die Aussage Christi über die Taufe (Mt 28,19). Danach ruft die Zeugenliste zahlreiche Namen besonders aus dem 3. Jahrhundert wach: Dionysius von Alexandrien (+ 247/248), Dionysius von Rom (259–268), Origenes (+ 253/254), Sixtus Julius Africanus (+ nach 240), Athenogenes (2. Jh.), Eusebios von Cäsarea (247/248–339), der Hymnus Heiteres Licht (2.Jh.), Gregor der Wundertäter (210–270), Firmilian von Cäsarea in Kappadozien (+ um 268), Meletius von Pontus (4.Jh.) und der Zeitgenosse von Basileios, »der Mann aus Mesopotamien«. Mit dieser Zeugenliste, die ihren Ursprung in der apostolischen Zeit hat und bis an seine Zeit heranreicht, wollte Basileios das Alter seiner Doxologie beweisen und dadurch die Apostolizität, d.h. die Orthodoxie der verwendeten Formel, die umstritten war.

Man besteht im Florilegium nicht nur auf dem Alter des Glaubens und seiner Orthodoxie, sondern auch auf dem geistlichen Leben der »Säulen der Kirche« und auf ihre Kenntnisse durch die Kraft des Heiligen Geistes. Einige von ihnen starben als Märtyrer, was ihrem Leben eine besondere Aureole verlieh. Wir treffen hier *in nuce* die Merkmale an, von denen ca. 3 Jahre nach dem Konzil von Ephesus (431), Vinzenz von Lérins sprach. Es handelt sich um die in seinem Commonitorium erwähnten Merkmale: Allgemeinheit, Altertum und die Übereinstimmung (Com. I, 38). Also ca. 60 Jahre vor Vinzenz wählte Basileios die Zeugnisse der Väterüberlieferung aus und orientierte sich dafür an Alter, Universalität und Übereinstimmung der Belege, um die Orthodoxie der Glaubensformel zu beweisen. Basileios wollte durch die benutzte Doxologie die Gleichheit und die Gottheit der Personen der Hl. Dreifaltigkeit bekunden. Im 5. Jahrhundert werden diese Merkmale Kriterien für die patristische Theologie, um die Orthodoxie von der Häresie zu unterscheiden.

Die im Florilegium aufgezählten Personen haben bezüglich der Glaubenslehre nicht alle dieselbe Wertstellung, aber so wie wir schon erwähnt haben, wurden oft »aus Scheu vor der Macht der Gewohnheit an vielen Stellen die richtige Worte über den Geist gebraucht«⁸⁰. Das war der Fall von Origenes und von Dionysius von Alexandrien, der auch dem Beispiel seiner Vorgänger folgend Presbyter als Vorbild und Richtschnur nahm⁸¹. Ein Teil der erwähnten Texte bildete die Liturgie der Kirche. Als erlebter Glaube in der Liturgie vertraten sie neben ihrem ehrwürdigen Alter nicht persönliche Meinungen, sondern den Glauben der universalen Kirche. Die Eigenschaften, welche die Namen begleiten, sind oft sehr Ehrfurcht gebietend. Einige Personen werden angeführt, weil sie mehr oder weniger in der Nähe der apostolischen Zeit ihr Leben verbracht haben oder wegen ihrer großen Erfahrung bezüglich der historischen Informationen. Andere fanden ihren Platz in der Zeugenliste aufgrund des heilig geführten Lebens oder für die Kraft des Geistes, der durch sie geäußert wurde.

⁸⁰ FC 12, 299.

⁸¹ FC 12, 295.