

2007

Die mariologie des Basileios von seleukeia und Romanos der melode.

Martzelos, Georgios

Pro -Oriente Bd.

<http://hdl.handle.net/11728/7469>

Downloaded from HEPHAESTUS Repository, Neapolis University institutional repository

GEORGIOS MARTZELOS

DIE MARIOLOGIE DES BASILEIOS VON SELEUKEIA UND ROMANOS DER MELODE

Einführung

Basileios von Seleukeia war nicht nur einer der wichtigsten Väter des IV. Ökumenischen Konzils, der durch sein Bekenntnis in der Endemousa – Synode im Jahre 448 grundlegend zur Formulierung der dyophysitischen Formel der Definition von Chalkedon beigetragen hat, die, wie bekannt, die entscheidendste und entschlossenste Stelle dieses dogmatischen Textes war¹; er ist auch einer der größten kirchlichen Rhetoriker im 5. Jh., dessen Reden wahrhaftig als „Kunstwerke“ bezeichnet werden können².

Zunächst müssen wir betonen, daß die Christologie des Basileios von Seleukeia, wie sie sich in seinen Reden und in seinen synodal-dogmatischen Formulierungen in der Endemousa Synode von 448, in der s.g. „Räubersynode“ (449) und im Konzil von Chalkedon (451) entwickelte, nicht nur in seiner Zeit, während der Entwicklung der Definition von Chalkedon, einen weiten ökumenischen Wiederhall erfahren hat³, sondern auch ein Jahrhundert später, während der Zeit des Justinians. Und das nicht nur, weil, wie wir glauben, die Väter vom 5. Ökumenischen Konzil, indem sie den Fußspuren der Väter von Chalkedon nachgefolgt haben, in ihrer Definition die synodal-christologischen Formulierungen des Basileios von Seleukeia verwendeten⁴, sondern vor allem auch weil die Christologie seiner Reden und die mit ihr verbundene Mariologie, durch Romanos den Meloden in die liturgische Praxis und in das Leben der Kirche aufgenommen worden sind⁵.

Es ist eine Tatsache, daß Romanos, wie es aus der bisherigen Forschung seiner Quellen hervorgeht, den Inhalt seiner Kontakien aus den Werken fast aller großen Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts, wie z.B. Athanasius des Großen, Basileios von Cäsarea, Gregorius des Theologen, Gregorius von Nyssa, Efrems des Syrers, Johannes Chrysostomus, Kyrills von Alexandrien, Proklus

¹ Zu diesem Thema siehe G. D. Martzelos, *Γένεση και πηγές του Όρου της Χαλκηδόνας. Συμβολή στην ιστοριοδογματική διερεύνηση του Όρου της Δ' Οικουμενικής συνόδου*, hrsg. P. Pournaras, Thessaloniki 1986, S. 173 ff; 200 ff.; ders., *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της*, hrsg. P. Pournaras, Thessaloniki 1990, S. 235 ff.; ders., «Der Vater der dyophysitischen Formel von Chalkedon: Leo von Rom oder Basileios von Seleukeia?», in: Ysabel de Andia / Peter Leander Hofrichter (Hrsg.), *Christus bei den Vätern. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, Pro Oriente, Bd. XXVII, Wiener patristische Tagungen 1 (PRO ORIENTE – Studientagung über „Christus bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern im ersten Jahrtausend“ in Wien, 7.-9. Juni 2001, hrsg. von Ysabel de Andia und Peter Leander Hofrichter), Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2003, σ. 272 ff.

² Siehe B. Marx, «Der homiletische Nachlass des Basileios von Seleukeia», in: *Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941), S. 329.

³ Siehe G. D. Martzelos, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της*, hrsg. P. Pournaras, Thessaloniki 1990, S. 235 ff.

⁴ Siehe a.a.O., S. 276 ff.

⁵ Siehe a.a.O., S. 292 ff.

von Konstantinopel, Basileios von Seleukeia und vielen andren herausnimmt⁶. Am meisten scheint es jedoch, daß er, von all diesen Kirchenvätern, die er benutzt, besonders von Basileios von Seleukeia abhängig ist⁷. So wie charakteristisch P. Maas als erster festgestellt hat: „Romanos schreibt keinen der uns bekanten Väter eifriger aus als den Basileios von Seleukeia“⁸. Wir möchten an dieser Stelle unterstreichen, daß diese eindrucksvolle Abhängigkeit des Romanos von Basileios, nach der Feststellung von P. Maas, von der Forschung nochmals bestätigt worden ist⁹.

Es stellt sich also mit Recht die Frage: Warum Romanos schreibt mit so großem Eifer Basileios von Seleukeia aus, so daß seine Mariologie, die uns besonders hier interessiert, substanziell, wie wir sehen werden, diejenige von Basileios von Seleukeia ist? Bevor wir jedoch diese Frage beantworten werden, möchten wir erst die wesentlichen Bestandteile betrachten, welche die Mariologie des Basileios zusammensetzen und im nachhinein die Mariologie des Romanos beeinflusst haben.

1. Die Mariologie des Basileios von Seleukeia

a. Die Charakterisierung der Jungfrau Maria als „Gottesgebärerin - Theotokos“

So wie man es bei allen Vätern besonders des 5. Jh.s vorfindet, ist die Mariologie des Basileios von Seleukeia keine autonome Lehre bezüglich der Person der Allheiligsten Gottesgebärerin, getrennt von seiner Christologie, sondern sie ist eng und funktionell mit seiner christologischen Problematik und im allgemeinen mit seiner Christologie verbunden. Was seine Christologie angeht, müssen wir betonen, daß sie sich in zwei Phasen entwickelte: 1. die antiochenische, welche seine vorsynodale Zeitperiode beinhaltet und durch seine „nestorianisierende“ Terminologie und Problematik charakterisiert wird, und 2. die kyrillische, die sich in seiner synodalen Zeitperiode, ab der Endemousa

⁶ Zu diesem Thema siehe P. Maas, «Das Kontakion (Mit einem Exkurs über Romanos und Basileios von Seleukeia)», in: *Byzantinische Zeitschrift* 19 (1910), S. 291; C. Emereau, *Saint Ephrem le Syrien. Son œuvre littéraire grecque*, Paris 1919, S. 103; N. B. Tomadakis, *Εισαγωγή εις την Βυζαντινήν Φιλολογίαν*, Bd. 2 (Η Βυζαντινή υμνογραφία και ποίησις), Athen ³1965, S. 124 f.; K. Mitsakis, *Βυζαντινή Υμνογραφία*, Bd. 1 (Από την Καινή Διαθήκη έως την Εικονομαχία), Thessaloniki 1971, S. 420 f.; A. S. Korakidis, *Η περί του Λόγου θεολογία των Κοντακίων του Ρωμανού του Μελωδού*, Athen 1973, S. 162 ff.; 180.

⁷ Siehe K. Mitsakis, a.a.O., S. 421; 430. G. D. Martzelos, a.a.O., S. 293 ff.; ders., «Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και ο Ρωμανός ο Μελωδός», in: *Χριστιανική Θεσσαλονίκη* (III. Wissenschaftliches Symposium mit dem Thema: Christliches Thessaloniki, von der Zeit Justinians bis zur mazedonischen Dynastie), hrsg. von der Stadtgemeinde von Thessaloniki, Thessaloniki 1991, S. 98 ff.; J. G. Kourembeles, *Η Χριστολογία του Ρωμανού του Μελωδού και η σωτηριολογική σημασία της*, Diss., Thessaloniki 1998, S. 73 ff.

⁸ Siehe P. Maas, a.a.O., S. 291 f.

⁹ Siehe A. Baumstark, «Zwei syrische Weihnachslieder», in: *Orientalia Christiana* N.S. 1 (1911), S. 193 ff. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 4. Bd., Freiburg im Br. ²1924, S. 303 f. C. Emereau, a.a.O., S. 102 f. A. Fytrakis, «Η εκκλησιαστική ημών ποίησις κατά τας κυριωτέρας αυτής φάσεις», in: *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών (1955-1956)*, Athen 1957, S. 253; 257. E. Wellesz, *The Akathistos Hymn*, Copenhagen 1957, S. XXIX. N. B. Tomadakis, a.a.O., S. 124 f. K. Mitsakis, a.a.O., S. 421; 430 ff; 499 ff.

Synode von 448 und weiterhin, entwickelte, und die ohne Zweifel einen kyrillisch – theologischen Charakter hat¹⁰. Es ist folglich logisch, daß die zwei Phasen, welche die Gesamtheit seiner Christologie charakterisieren, auch seine Mariologie bestimmen und besiegeln.

Außerdem müssen wir unterstreichen, daß er während der antiochenischen Phase seiner Christologie, so wie es aus seinen vorsynodalen Reden hervorgeht, schon klar die theologischen Voraussetzungen für die Bezeichnung der Jungfrau Maria als „Gottesgebäerin/Theotokos“ akzeptiert, d.h., die Einheit der Person Christi, seine Identität mit dem Gott Logos, sowohl auch die Kommunikation seiner natürlichen Eigentümlichkeiten (*Communicatio Idiomatum*)¹¹. Paradoxerweise bezeichnet er jedoch in diesen Reden die Jungfrau Maria nie als „Gottesgebäerin/Theotokos“. Sogar seine mariologischen Stellen in diesen Reden sind sehr selten, beschränkt und gelegentlich. Nur in seiner 3. Rede bezieht er sich auf die Jungfrau Maria, mit einer umschreibenden Bezeichnung analog mit dem Terminus der „Gottesgebäerin“ (Θεοτόκος), indem er sie als „unvermählte Jungfrau, die den unsterblichen Bräutigam gebar“ bezeichnet¹². Jedoch sogar diese Bezeichnung kann dogmatisch nicht als völlig gleichwertig mit dem Terminus „Theotokos“ gelten. Anscheinend zeigt Basileios in seinen vorsynodalen Reden einen gewissen Vorbehalt, was die Bezeichnung der Jungfrau Maria als „Theotokos“ angeht.

Im Gegenteil, vermeidet Basileios in seiner 39. Rede, die mit dem Titel „In der Verkündigung der allheiligsten Gottesgebäerin“¹³ eine der größten und frömmsten mariologischen Reden des 5. Jh.s ist und während seiner synodalen Tätigkeit verlautet wurde¹⁴, die Bezeichnung der Jungfrau Maria als „Theotokos“ nicht, indem er sie 17 mal mit diesem Terminus bezeichnete. Er unterstreicht sogar mit besonderem Nachdruck, daß die Jungfrau „die Theotokos

¹⁰ Siehe G. D. Martzelos, *H Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της*, hrsg. P. Pournaras, Thessaloniki 1990, S. 29; 115 ff.

¹¹ Siehe a.a.O., S. 101 ff.

¹² Siehe *Oratio 3, In Adamum*, 4, PG 85, 61 BC.

¹³ Zur Echtheit dieser Rede, die von L. S. Le Nain de Tillemont (*Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, tome XV, Paris 1711, S. 344), P. Batiffol («Sermons de Nestorius», in : *Revue Biblique [Internationale]* 9 [1900], S. 344 f.), B. Marx (a.a.O., S. 330 f.; 333 f.; *Procliana. Untersuchungen über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos von Konstantinopel*, Münster 1940, S. 84 ff.), Fr. Diekamp («Franses, Dr. Desiderius, O. F. M., Hoogleeraar aan de R. K. Universiteit te Nijmegen, Mariavereering in de eerste eeuwen der Kerk. [Collectanea Franciscana Neederlandica V. 3] 's Hertogenbosch, Teulings' Uitgevers-Maatschappij, 1941») in: *Theologische Revue* 41 [1942], Kol. 63) und J. Quasten (*Patrology*, Vol. III, Utrecht-Antwerp 1966, S. 527) bestritten worden ist, siehe P. Maas, a.a.O., S. 304 ff.; A. Baumstark, a.a.O., S. 196 f.; F. Fenner, *De Basilio Seleuciensi quaestiones selectae*, Marburg 1912, S. 6; O. Bardenhewer, a.a.O., S. 302; D. Franses, Fr. Diekamp, a.a.O.; R. Caro, «Revaloración de algunas homilias marianas del siglo V», in: *Marianum* 29 (1967), S. 64 ff.; ders., *La homiletica mariana griega en el siglo V*, II [Marian Library Studies, Vol. 4], Dayton (Ohio) 1972, S. 288 ff.; M. van Parys, «L' évolution de la doctrine christologique de Basile de Seleucie», in: *Irénikon* 44 (1971), S. 508 f.; M. Aubineau, *Homélies Pascales* (cinq homélies inédites), Sources Chrétienne 187, Paris 1972, S. 171, Anm. 1; N. B. Tomadakis, a.a.O., S. 163 und K. Mitsakis, a.a.O., S. 499 ff.

¹⁴ Nach R. Caro, der mit sehr starken Argumenten die Echtheit der 39. Rede des Basilius unterstützt hat, ist diese Rede aller Wahrscheinlichkeit nach im Dezember 449 in Konstantinopel verlautet worden. Siehe R. Caro, «Revaloración de algunas homilias marianas del siglo V», a.a.O., S. 80; ders., *La homiletica mariana griega en el siglo V*, II [Marian Library Studies, Vol. 4], Dayton (Ohio) 1972, S. 302. Siehe auch G. D. Martzelos, a.a.O., S. 200.

ist und als solche bezeichnet wird“¹⁵, daß sie, „Theotokos genannt wird, weil sie den fleischgewordenen Gott gebärt hat“¹⁶, und daß sie „die Mutter des Herrn des Alls und wahrhaftige Theotokos ist“¹⁷.

Die Erklärung, bezüglich dieser scheinbar widersprüchlichen Stellungnahme des Basileios, ist, unserer Meinung nach, eng mit der Stellungnahme der Antiochener gegen die Bezeichnung der Jungfrau Maria als „Theotokos“, sowohl auch mit ihrer Stelle in der allgemeinen antiochenischen Tradition, verbunden. Wie bekannt, waren die Antiochener bis zur Unionsformel von 433 sehr zurückhaltend oder sogar völlig entgegengesätzlich mit dem Terminus „Theotokos“ bezüglich der Jungfrau Maria, denn sie hielten ihn für sehr gefährlich, da er ihrer Meinung nach den apolinaristischen Theopaschetismus ausdrückte¹⁸. Außerdem benutzte diesen Terminus mit einem theopaschetischen Sinn sogar Apolinarius¹⁹, was die Antiochener dazuführte, eine negative Einstellung gegen ihn eingenommen zu haben, wenigstens bis zur Unionsformel von 433. Nur durch diese Unionsformel wurde der Terminus „Theotokos“ offiziell von den Antiochenern anerkannt und so im theologischen Gebrauch der antiochenischen Tradition festgelegt. Die Antiochener nennen sogar im Text der Unionsformel die Gründe, welche die Bezeichnung der Jungfrau Maria mit dem genannten Terminus rechtfertigen²⁰. Charakteristisch für das neue Klima, das sich bei den Antiochenern nach der Unionsformel von 433 entwickelt hat, bezüglich des Terminus „Theotokos“, ist, daß sogar Theodoret von Kyros, mit dem Basileios freundschaftlich und theologisch verbunden war, trotz seiner anfänglichen Vorbehalte, schließlich in seinem Brief an Dioskorus von Alexandrien im Jahre 447 die Bezeichnung „Theotokos“ für die Jungfrau Maria als absolut orthodox anerkannte²¹.

So versteht sich, unserer Meinung nach, warum Basileios in seinen vorsynodalen Reden, die vor der Unionsformel von 433 verkündet worden sind, dem Terminus „Theotokos“ für die Jungfrau Maria systematisch aus dem Weg ging, während er in seiner 39. Rede, die er nach der Unionsformel, im Jahre 449,

¹⁵ Siehe *In sanctissimae Deiparae Annuntiationem* 2, PG 85, 429 B.

¹⁶ Siehe a.a.O.

¹⁷ Siehe a.a.O., 5, PG 85, 448 A.

¹⁸ Zu diesem Thema siehe Joh. Or. Kalogirou, *Μαρία η αιεπάρθενος Θεοτόκος κατά την ορθόδοξον πίστιν*, Thessaloniki 1957, S. 42 ff.; Chr. A. Stamoulis, *Θεοτόκος και ορθόδοξο δόγμα. Σπουδή στη διδασκαλία του Αγ. Κυρίλλου Αλεξανδρείας*, hrsg. «Το Παλίμψηστον», Thessaloniki 2003, S. 148 f.

¹⁹ Siehe z.B. *Περί της εν Χριστώ ενότητος του σώματος προς την θεότητα* 9, H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1904 und G. Olms Verlag, Hildesheim – New York 1970 (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1904), S. 188 f.; *De fide et incarnatione* 4; 5; 6; 9; H. Lietzmann, a.a.O., S. 195; 196; 197 f.; 203; *Προς Ιοβιανόν*, H. Lietzmann, S. 250 f.

²⁰ Siehe die Unionsformel von 433, in: Mansi (=J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Graz 1960-1961) VI, 668 f.; ACO (=E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berolini et Lipsiae 1927-1940) II, 1, 1, 108 f.: «Περί δε της θεοτόκου παρθένου, όπως και φρονούμεν και λέγομεν... Κατά ταύτην την της ασυγχύτου ενώσεως έννοιαν ομολογούμεν την αγίαν παρθένον θεοτόκον δια το τον θεόν λόγον σαρκωθήναι και ενανθρωπήσαι και εξ αυτής της συλλήψεως ενώσει εαυτώ τον εξ αυτής ληφθέντα ναόν».

²¹ Siehe Theodoret von Kyros, *Epistola 83, Ad Dioscorum archiepiscopum Alexandriae*, PG 83, 1273 C. Siehe auch R. Caro, «Revaloración de algunas homilias marianas del siglo V», a.a.O., S. 67; ders., *La homiletica mariana griega en el siglo V*, II [Marian Library Studies, Vol. 4], Dayton (Ohio) 1972, S. 290.

hielt, in einer Zeit also, in der die negativen Einstellungen, die Bedenken und Vorbehalte der Antiochener, hinsichtlich des Terminus „Theotokos“ für die Jungfrau Maria, gelöst worden sind, benutzt er diesen Terminus mehrfach und vorbehaltlos.

Wir müssen jedoch auch unterstreichen, daß die Vollblütigkeit dieses Terminus, der besonders in der 39. Rede von Basileios dazu neigt, ein *terminus technicus* bezüglich der Person von Maria zu werden, kommt hauptsächlich daher, daß das Zentrale Thema dieser Rede, wie auch der selbige Basileios sagt: „das große Mysterium bezüglich der Gottesgebälerin“ ist, das „sowohl die Vernunft als auch die Sprache übersteigt“²². Unabhängig jedoch von dieser Feststellung, drückt die Häufigkeit, mit der Basileios diesen Terminus benutzt, im Zusammenhang mit der Eindringlichkeit und der Leidenschaft, die ihn umrahmen, ohne Zweifel seine unaufhaltbare Begeisterung bezüglich der Richtigkeit und der Wichtigkeit des Terminus „Theotokos“ aus, dem er über so lange Zeit in seiner vorsynodalen Reden aus dem Weg ging.

Trotzdem sollen wir betonen, daß, wenn auch Basileios, als echter antiochenischer Theologe, während der vorsynodalen Phase seiner Christologie vermied, die Jungfrau Maria als „Theotokos“ zu bezeichnen, er dennoch ohne Zweifel alle grundsätzlichen dogmatischen Voraussetzungen akzeptierte, so daß er im nachhinein diesen Terminus als orthodox anerkennen konnte, der nun mehr sehr auffällig, besonders durch seine 39. Rede, die darauffolgende kyrillische Phase seiner Christologie besiegelte.

b. „Das große Mysterium der Gottesgebälerin“

Basileios bezieht sich in seiner 39. Rede auf den transzendenten und apophatischen Charakter der göttlichen Menschwerdung, indem er betont, daß sowohl die Art und Weise der Fleischwerdung des Gott-Logos in der Jungfrau Maria als auch die Art und Weise seiner Geburt durch sie die menschliche Einnahme- und Erkenntnismöglichkeit überschreiten. Die ontologische Kluft zwischen Gott und den Menschen ist „unendlich“ und erlaubt uns keine Forschungsannäherung an das Mysterium der Fleischwerdung und der Geburt des Gott-Logos „durch die Jungfrau“²³. Die einzigst passende Haltung bezüglich dieses Mysteriums ist die Lobpreisung und nicht seine Durchforschung. Diese grundsätzliche theologische Wahrheit setzt Basileios, auf eine sehr poetische Art und Weise, in den Mund der Gottesmutter, die voller Erstaunen über das übernatürliche Mysterium der Menschwerdung folgendes ausruft: „Welchen treffenden Namen kann ich für dich, mein Kind, finden? Eines Menschen? Du hast aber eine göttliche Empfängnis gehabt. Des selbigen Gottes? Du bist aber Mensch geworden. Was soll ich für dich tun? Soll ich dich stillen oder wegen dir Theologie betreiben? Soll ich dir als Mutter dienen oder dich als Magd

²² Siehe *Oratio 39, In sanctissimae Deiparae Annuntiationem*, 2, PG 85, 429 B.

²³ Siehe a.a.O. 4, PG 85, 436 A; 5, PG 85, 445 C; 6, PG 85, 448 B. Siehe auch G. D. Martzelos, a.a.O., S. 202 f.

verehren? Soll ich dich als meinen Sohn umarmen oder als meinen Gott anbeten? Soll ich dir Milch geben oder Weihrauch darbringen? Was ist denn dieses unaussprechliche und größte Wunder? Der Himmel ist dein Thron und trotzdem trägt dich mein Schoß. Du bist ganz und gar hinabgestiegen und unten geblieben; trotzdem bist du auf gar keinen Fall von oben weg gegangen. Denn es ging um kein örtliches Herabsteigen, sondern um eine göttliche Nachgabe. Ich lobe deine Menschenliebe, ich durchforsche deine Heilsökonomie nicht²⁴. Es kann also von Seiten der Menschen keinen erkenntnistheoretischen und erforschenden Zugang zum übernatürlichen Mysterium der Menschwerdung und der Geburt des Logos durch die Jungfrau Maria geben. Dies, was wir mit Sicherheit bezüglich dieses Mysteriums wissen, ist nach Basileios, daß genau so wie der Gott Logos Erde von der Erde genommen hat um den Menschen zu formen, auf die selbe Art und Weise, wie er charakteristisch sagt, „hat (der selbe Logos) wieder von der Jungfrau die Erde genommen, ich meine das Fleisch von ihr und, wie er wusste, knetete er es und wurde Mensch“²⁵.

Wir müssen jedoch unterstreichen, daß obwohl Basileios die apophatische Dimension des Mysteriums der Fleischwerdung und der Geburt des Logos durch die Jungfrau betont, ist er gezwungen, hauptsächlich aus antihäretischen Gründen, sich auch in kataphatischer Art und Weise auf dieses Mysterium zu beziehen. Sein hauptsächliches Ziel ist dabei die Unsicherheit und das Zurückhalten mancher fanatischer Antiochener zu beseitigen, die unausweichlich, auch nach der Unionsformel von 433, auf ihre Meinung beharrten, da sie die Leidenschaftslosigkeit und Unveränderlichkeit der Natur des Logos gefährdet sahen, wenn man nach ihrem Gedanken akzeptieren würde, daß „die Geburt des fleischgewordenen Gottes dem Bauch einer Frau anvertraut wurde“²⁶, und daß die Jungfrau folglich Theotokos sei. Gegen diese Einreden und Vorbehalte betont Basileios, daß auch wenn der Logos akzeptiert hat, Fleisch anzunehmen und von der Jungfrau geboren zu werden, ist er trotzdem vollkommen Gott geblieben, ohne daß die Leidenschaftslosigkeit seiner Natur zunichte gemacht wurde. Und dies, weil er während seiner Menschwerdung sich ganz in den Armen seiner Mutter befand, ohne daß er vom Schoß des Vaters fehlte²⁷. Die Menschwerdung, als eine Tat göttlicher Nachgabe und nicht örtlichen Herabsteigens, erlaubt nach Basileios überhaupt keinen Zweifel bezüglich der Leidenschaftslosigkeit und Unveränderlichkeit der Natur des Logos während seiner Fleischwerdung und seiner Geburt durch die Jungfrau Maria. Wenn die Sonne, so sagt er charakteristisch, mit ihren Strahlen die schmutzigen und übelriechenden Gegenden berührt, ohne daß ihre Reinheit infiziert wird, wie wohl mehr ist „die Sonne der Gerechtigkeit“, also der Logos, der seine Strahlen auf die Jungfrau Maria geworfen hat und durch sie seinen

²⁴ Siehe a.a.O. 5, PG 85, 448 B.

²⁵ Siehe a.a.O. 4, PG 85, 437 AB.

²⁶ Siehe a.a.O., PG 85, 440 A.

²⁷ Siehe a.a.O., PG 85, 437 CD; 5, PG 85, 448 B.

allheiligsten Leib angenommen hat, unverändert und leidenschaftslos geblieben, da er seiner Natur nach Gott ist²⁸.

c. Die Theotokos als „allheiligste“

Der Grund, wofür die Jungfrau Maria als Rüstzeug auserwählt worden ist, damit das Mysterium der göttlichen Menschwerdung erfüllt werden soll, liegt nach Basileios in ihrer Tugend und in ihrer Heiligkeit. Beschrnückt mit der Jungfräulichkeit und der Reinheit ist sie „ein wahrhaftig gottwürdiger... Tempel“, damit in ihr der große Erzpriester „nach der Ordnung von Melchisedeck“ sein Sitz hat²⁹, und sie so zur „Gottesempfängerin“ werden kann³⁰. Basileios bezieht sich öfters festlich auf die Jungfräulichkeit der Gottesgebärerin, indem er sie als „unvermählte Braut“³¹, „jungfräuliches Brautgemach“³² und „unverdorrtes Paradies der Keuschheit“, indem der Baum des Lebens eingepflanzt worden ist, damit die Frucht des Heils für die ganze Menschheit hervorsprießt³³, bezeichnet. Ihre jungfräuliche Gebärung, so betont er, war befreit von der Trauer des Schmerzes des alten Fluches, und ihre Jungfräulichkeit wurde überhaupt nicht von der Geburt Christi beschädigt³⁴, denn trotz ihrer Mutterschaft verblieb sie Jungfrau³⁵.

Ihre Keuschheit und ihre Heiligkeit, aber vor allem das Ereignis, daß sie erwürdigt wurde, in ihrem Bauch den Gott-Logos zu empfangen und zu gebären, gibt Basileios den Anstoß, sie als größte und würdigste von allen Heiligen der Kirche zu bezeichnen. Deshalb nennt er sie würdig: „allheiligste“³⁶, indem er sie für noch würdiger als die Märtyrer und die Apostel hält. „Wenn Petrus“, so sagt er, „Gelobter genannt wurde und ihm die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut wurden, wie könnte diejenige, die gewürdigt wurde den von ihm bekannten zu gebären, nicht über alles lobgepriesen werden? Wenn Paulus auserwähltes Rüstzeug bezeichnet wurde, weil er den würdigen Namen Christ getragen und in der ganzen Ökumene gepredigt hat, was für größeres Rüstzeug könnte die Gottesgebärerin sein? Sie war nicht wie der goldene Krug, der das Manna in sich hatte, sondern sie hatte in sich das himmlische Brot, das den Gläubigen zur Nahrung und zur Kräftigung gegeben wird“³⁷.

Ihre besondere Stellung, die sie bezüglich des Heilsmysteriums besitzt, bestätigt für Basileios ihre größere Kraft und Gnade im Vergleich mit allen anderen Heiligen. Wenn die Heiligen, entweder im lebendigen oder entschlafenen Zustand, von Christus die Gnadengabe der Wundertätigkeit

²⁸ Siehe a.a.O. 4, PG 85, 440 AB.

²⁹ Siehe a.a.O. 5, PG 85, 444 B.

³⁰ Siehe a.a.O. 4, PG 85, 437 C.

³¹ Siehe *Oratio 3, In Adamum*, 4, PG 85, 61 B.

³² Siehe *Oratio 39, In sanctissimae Deiparae Annuntiationem*, 3, PG 85, 433 CD.

³³ Siehe a.a.O. 5, PG 85, 444 A.

³⁴ Siehe *Oratio 3, In Adamum*, 4, PG 85, 61 BC.

³⁵ Siehe *Oratio 39, In sanctissimae Deiparae Annuntiationem*, 4, PG 85, 436 B.

³⁶ Siehe a.a.O. 6, PG 85, 452 A.

³⁷ Siehe a.a.O., PG 85, 449 AB.

empfangen haben, wurde seine eigene Mutter damit erst recht viel mehr begnadet, weil sie zum Mysterium der göttlichen Heilsökonomie beitragen hat³⁸, und sie auf diese Weise sowohl die Ermittlerin zwischen Gott und den Menschen, als auch die Brücke, die das Göttliche mit dem Irdischen eint, geworden ist³⁹. Deshalb beruft sich Basileios zum Schluß seiner 39. Rede auf ihre rettende Vermittlung am Tage des jüngsten Gerichtes: „Oh allheiligste Jungfrau... die du uns von oben barmherzig aufsiehst und dich jetzt friedvoll benimmst. Du, die uns auf den Thron des Gerichtes schamlos führst, würdige uns Teilhaber des zur Rechten stehenden Chors zu werden, indem wir in den Himmel entrückt werden, und mit den Engelscharen die ungeschaffene und wesensgleiche Trinität zu loben“⁴⁰.

2. Die Mariologie des Romanos des Meloden und ihre Abhängigkeit von Basileios von Seleukeia

a. Der mariologische Rahmen von Romanos

Die Mariologie des Romanos, wie es bei allen Vätern im 5. Jh. der Fall ist, von denen er den mariologischen Inhalt seiner Kontakien schöpft, ist eng mit seiner Christologie verbunden. Sogar, wenn er sich nur auf die Person der allheiligsten Gottesmutter bezieht, verstehen sich die Bezeichnungen oder die alttestamentlichen Vorbilder, die er ihr zuschreibt, nur in Verbindung mit dem Mysterium der göttlichen Menschwerdung, ohne welches diese Bezeichnungen und Vorbilder völlig unverständlich wären.

Die Menge der Bezeichnungen, mit denen Romanos die Jungfrau Maria schmückt, ist wahrhaftig erstaunlich. Außer der Bezeichnung „Theotokos“⁴¹, der nun ihr bezüglich ein *terminus technicus* geworden ist, bezeichnet er sie als „lebensspendende Frucht“⁴², „heiligen Tempel“⁴³, „Tempel und Gefäß des Herrn“⁴⁴, „Pforte“ des Höchsten⁴⁵, „Heilige unter den Heiligen“⁴⁶, „unbefleckte“⁴⁷, „Jungfrau nach der Geburt“⁴⁸, „die Prahlerie der Welt“⁴⁹, „angenehme Botschaft der Menschen“⁵⁰, „Mauer, Halt und Hafen für diejenigen,

³⁸ Siehe a.a.O., PG 85, 448 B – 449 A.

³⁹ Siehe a.a.O. 5, PG 85, 444 AB.

⁴⁰ Siehe a.a.O. 6, PG 85, 452 A.

⁴¹ Siehe *Kontakion 35*, *Εἰς τὴν γέννησιν τῆς υπεραγίας Θεοτόκου*, in: P. Maas – C. A. Trypanis (hrsg.), *Sancti Romani Melodi Cantica, Cantica genuina*, Oxford 1963, S. 276 ff. (Refrain des Kontakions).

⁴² Siehe a.a.O., S. 276, Stroph. α'.

⁴³ Siehe a.a.O., S. 277, Stroph. β'.

⁴⁴ Siehe a.a.O., S. 278, Stroph. ε'.

⁴⁵ Siehe a.a.O., S. 279, Stroph. ζ'.

⁴⁶ Siehe a.a.O., S. 278, Stroph. ε'.

⁴⁷ Siehe a.a.O., S. 277, Stroph. δ'.

⁴⁸ Siehe a.a.O., S. 278, Stroph. ζ'; vgl. *Kontakion 37*, *Κοντάκιον μεθεόρτιον τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως*, in: P. Maas – C. A. Trypanis (hrsg.), a.a.O., S. 289 ff. (Refrain des Kontakions).

⁴⁹ Siehe *Kontakion 35*, a.a.O., S. 279, Stroph. ι'.

⁵⁰ Siehe a.a.O.

die an sie glauben⁵¹, „Schützerin und Decke der Rettung und Hoffnung für alle Christen“⁵², „Mutter und Amme unseres Lebens“⁵³, „Königin“⁵⁴, „unbehelligte“, „gottberufene Tochter“⁵⁵, „züchtige... angenehme und gute“⁵⁶, „schöne, unbesäte und unverdorbene“⁵⁷, „Mutter ohne Mann“⁵⁸, und „ohne die Erfahrung des Mannes“⁵⁹, „unvermählte Braut“⁶⁰, „tadellose“⁶¹, „unbepflügte, unbeackerte Erde“⁶², „Tochter von Gott geschmückt“⁶³, „brennende Hitze und Schneesturm“⁶⁴, „Paradies und Kamin“⁶⁵, „räuchernden Berg“⁶⁶, „göttliche, vergasende Blume“⁶⁷, „entsetzlichen Thron“⁶⁸, „schreckliche Fußbank des Allmitleidigen“⁶⁹ usw. In einer besonderen Art und Weise betont Romanos nicht einfach ihre Jungfräulichkeit, sondern ihre ewige Jungfräulichkeit. Die Gottesgebälerin war nämlich nach ihm nicht nur vor, sondern auch während und nach der Geburt Christi Jungfrau⁷⁰.

Als Vorbilder des Mysteriums der Gottesgebälerin im Alten Testament nennt Romanos die von Gideon gesehene getaute Wolle⁷¹, den in Flammen stehenden und nicht brennenden Dornbusch auf dem Berg Sinai⁷², den Hirtenstab des Aaron, der gesprossen hat⁷³, die Lade, die den goldenen Krug mit dem Manna beinhaltete⁷⁴ und die Rute aus dem Stamm Isais, die nach dem Propheten Jesaja aufgeblüht hat⁷⁵. Abgesehen aber von diesen gottesmütterlichen Bezeichnungen und alttestamentlichen Vorbildern, welche den Rahmen der Mariologie des Romanos aufzeichnen, was uns hier besonders interessiert, ist die enge und überreichliche Abhängigkeit vieler mariologischen Stellen seiner Kontakien von Basileios von Seleukia.

⁵¹ Siehe a.a.O., S. 280, Stroph. ι´.

⁵² Siehe a.a.O.

⁵³ Siehe *Kontakion 36, Εἰς τὸν εὐαγγελισμόν τῆς υπεραγίας Θεοτόκου*, in: P. Maas – C. A. Trypanis (Hrsg.), a.a.O., S. 281, Stroph. α´. Siehe auch *Kontakion 35*, a.a.O., S. 276 ff. (Refrain des Kontakions).

⁵⁴ Siehe *Kontakion 36*, a.a.O.

⁵⁵ Siehe a.a.O.

⁵⁶ Siehe a.a.O.

⁵⁷ Siehe a.a.O.

⁵⁸ Siehe a.a.O.

⁵⁹ Siehe *Kontakion 37*, a.a.O., S. 292, Stroph. θ´.

⁶⁰ Siehe *Kontakion 36*, a.a.O., S. 281 ff. (Refrain des Kontakions).

⁶¹ Siehe a.a.O., S. 284, Stroph. η´.

⁶² Siehe a.a.O., S. 285, Stroph. θ´.

⁶³ Siehe a.a.O., S. 286, Stroph. ιγ´.

⁶⁴ Siehe a.a.O.

⁶⁵ Siehe a.a.O.

⁶⁶ Siehe a.a.O.

⁶⁷ Siehe a.a.O.

⁶⁸ Siehe a.a.O.

⁶⁹ Siehe a.a.O.

⁷⁰ Siehe *Kontakion 35*, a.a.O., S. 278, Stroph. ζ´; *Kontakion 36*, a.a.O., S. 287 f. Stroph. ιδ´; *Kontakion 37*, a.a.O., S. 289 ff. (Refrain des Kontakions).

⁷¹ Siehe *Kontakion 37*, a.a.O., S. 289, Prooem.; 293, Stroph. ιβ´. Vgl. *Richt.* 6, 37-38; *Psalm.* 71, 6.

⁷² Siehe a.a.O., S. 289, Prooem.; 291, Stroph. ε´. Vgl. *Exod.* 3, 2.

⁷³ Siehe a.a.O., S. 289, Prooem.; S. 290, Stroph. δ´. Vgl. *Num.* 17, 23.

⁷⁴ Siehe a.a.O., S. 290, Stroph. γ´; 291, Stroph. στ´. Vgl. *Exod.* 16, 33.

⁷⁵ Siehe a.a.O., S. 291, Stroph. δ´ und στ´; . Vgl. *Jes.* 11, 1.

a. Die mariologische Abhängigkeit des Romanos von Basileios von Seleukeia

Im Allgemeinen besteht die Abhängigkeit des Romanos von Basileios von Seleukeia, wie sie von der bisherigen Forschung bewiesen wurde, besonders in der Christologie des Basileios. Wir müssen jedoch betonen, daß sich diese Abhängigkeit nicht auf die Christologie beschränkt⁷⁶, sondern sich auf die in Verbindung mit dieser stehende Mariologie ausweitet. Wenn sich Romanos also auf die Person der Jungfrau Marias bezieht, steht diese immer mit der Person Christi in Verbindung, so wie es genau bei Basileios der Fall ist. Deshalb ist es nicht zufällig, daß, obwohl er den mariologischen Inhalt seiner Kontakien nur von zwei Reden des Basileios schöpft, in vielen Stellen dieser Reden mit den mariologischen Bestandteilen auch viele und wichtige christologische Bestandteile zusammengewoben sind, entsprechend dem Thema, das behandelt wird. Es handelt sich hierbei um 1) die 3. Rede des Basileios *In Adam*⁷⁷, welche seine einzige vorsynodale Rede mit einigen mariologischen Elementen ist, und 2) seine 39. Rede⁷⁸, die sich nicht nur durch den Reichtum ihrer mariologischen Elemente auszeichnet, sondern auch für ihren kyrillischen Charakter.

Damit man besser die Größe und das Ausmaß der Abhängigkeit des Romanos von Basileios von Seleukeia auswerten kann, stellen wir die charakteristischen Textstellen der beiden Männer parallel gegenüber, aus denen wir unsere bestimmten Schlussfolgerungen ziehen könnten:

R o m a n o s	B a s i l e i o s v o n S e l e u k e i a
Kontakion 36, <i>Eis ton euaggelismón της υπεραγίας θεοτόκου</i> (P. Maas – C. A. Trypanis, <i>Sancti Romani Melodica Cantica. Cantica genuina</i> , Oxford 1963, S. 281 ff.):	<i>Oratio III, In Adamum</i> (PG 85, 61 BC):
«Χαίρε, νόμφη ανύμφευτε» (Refrain des Kontakions)	«κόρην ανύμφευτον, αθάνατον νυμφίον γεννήσασαν».
Kontakion 37, <i>Μεθεόρτιον της του Χριστού γεννήσεως</i> (P. Maas – C. A. Trypanis, a.a.O., S. 289 ff.):	<i>Oratio XXXIX, In sanctissimae Deiparae Annuntiationem</i> (PG 85, 445 C):
Stroph. ζ´	
«εκ σου ο και προ σου, ο πατήρ σου υιός σου».	«Τότε κατείδεν η κτίσις, ο μη τεθέαται πρώην υιόν της τεκούσης πατέρα: βρέ-

⁷⁶ Zur christologischen Abhängigkeit des Romanos von Basileios von Seleukeia siehe G. D. Martzelos, a.a.O., S. 292 ff.; ders., «Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και ο Ρωμανός ο Μελωδός», a.a.O., S. 97 ff. J. G. Kourembeles, a.a.O., S. 73 ff.

⁷⁷ Siehe PG 85, 49 B – 61 C.

⁷⁸ Siehe PG 85, 425 C – 452 B.

και παρθένος διέμεινεν
 συμβάλλουσα...»
 υπέρ φύσιν γινώσκουσα είναι την γέννησιν
 εφοβείτο και έφριττε·
 καθ' εαυτήν δε λογιζομένη εφθέγγετο
 τοιαύτα:
 'Ποίαν εύρω, υιέ μου, επί σοι προση-
 γορίαν;
 εάν γαρ ως βλέπω άνθρωπόν σε είπω,
 υπάρχεις υπέρ άνθρωπον, ο την παρ-
 θενίαν μου φυλάξας ακήρατον,
 :ο μόνος φιλόανθρωπος:» (S. 28).

Stroph. δ'

«Τέλειον άνθρωπον είπω σε; αλλ'
 επίσταμαι
 θεϊκήν σου την σύλληψιν.
 Ουδείς ανθρώπων γαρ πάποτε
 δίχα συνουσίας και σποράς
 συλλαμβάνεται
 ώσπερ σύ, αναμάρτητε.
 Καν θεόν σε καλέσω, θαυμάζω
 ορώσα σε
 κατά πάντα μοι όμοιον·
 ουδέν γαρ έχεις παρηλλαγμένον
 ουδέν των εν ανθρώποις,
 ει και δίχα αμαρτίας συνελήφθης
 και ετέχθης·
 γαλακτοτροφήσω ή δοξολογήσω;
 θεόν γάρ σε τα πράγματα
 κηρύττουσιν άχρονον, καν γέγο-
 νας άνθρωπος,
 :ο μόνος φιλόανθρωπος:» (S. 28 f.).

Θεοτόκος, εν τ□ καρδία
 (PG 85, 448 A).

«υπέρ το πώς γάρ εστιν ο του τόκου σου
 τρόπος· αλλ' ότι και μήτηρ γέγονας και
 παρθένος έμεινας» (PG 85, 436 B).
 «Ότε γουν το θείον εκείνο τεθέαται βρέ-
 φος, φόβοις και πόθοις, ως οίμαι, κρατου-
 μένη, τοιαύτα μόνη διελέγετο μόνω. Ποί-
 αν επί σοι, παιδίον, εύρω προσηγορίαν
 αρμόττουσαν; Ανθρώπου; αλλά θεϊκήν έ-
 σχες την σύλληψιν» (PG 85, 448 A).

«Ανθρώπου; αλλά θεϊκήν έσχες την σύλ-
 ληψιν. Του Θεού; αλλ' ανθρωπικήν έλα-
 βες σάρκωσιν. Τι ουν επί σου διαπράξο-
 μαι; γαλακτοτροφήσω ή θεολογήσω; Ως
 μήτηρ θεραπεύσω, ή ως δούλη προσκυ-
 νήσω; Ως υιόν περιπτύξομαι ή ως Θεώ
 προσεύξομαι;» (PG 85, 448 AB).

Wir möchten an dieser Stelle unterstreichen, daß, auch wenn die Bezeichnung der Jungfrau Maria als „unvermählte“ Jungfrau, Mutter und Tochter bei Johannes Chrysostomus und Pseudo-Chrysostomus auftaucht⁷⁹, wir trotzdem glauben, daß der Refrain „Heil dir, unvermählte Braut“ des 36. Kontakions, *In die Verkündigung der allheiligsten Gottesgebärerin*, der ebenfalls auch im Akathistos auftaucht, seine Herkunft in der 3. Rede des Basileios von Seleukeia zu finden ist. Und das, nicht nur wegen der allgemeinen Abhängigkeit des Romanos von Basileios, sondern hauptsächlich wegen der Verwandtschaft, die der obige Refrain mit der gegensätzlichen Alliteration, die

⁷⁹ Siehe *In Ascensionem Domini nostri Jesu Christi I*, PG 52, 791; *In annuntiationem sanctissimae Deiparae* (sp. Von B. Marx ist diese Rede auf Proklos von Konstantinopel zurückgeführt worden: siehe *Procliana. Untersuchung über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos von Konstantinopel*, Münster 1940, S. 68 f.), PG 60, 759; *In natale Domini nostri Jesu Christi*, PG 61, 765; *In natale Domini et in sanctam Mariam genitricem* (sp. Nach P. Leroy stammt diese Rede aus dem 5. oder auch aus dem 4. Jh.: siehe *Le Muséon* 77 [1964], S. 161 ff.) 2, in: *Le Muséon* 77 (1964), S. 164.

es in der bezüglichen Stelle dieser Rede zwischen den Wörtern „ανύμφευτος“ (unvermählter) und „νυμφίος“ (Bräutigam) gibt.

Was die anderen mariologischen Abhängigkeiten der Kontakien des Romanos angeht, sind diese, wie wir festgestellt haben, ausschließlich mit der 39. Rede des Basileios verbunden, welche im Vergleich mit seinen anderen Reden, wie die heutige Forschung bewiesen hat, viel mehr als Quelle der Kontakien von Romanos gedient hat⁸⁰, da diese im allgemeinen seine Christologie ausdrückt und aus diesem Grunde völlig den dogmatischen Forderungen seiner Zeit entspricht.

Der große dogmatische Wert, den diese Rede für Romanos besitzt, zeigt sich auch aus der Tatsache, daß er sie als Quelle nicht nur seiner Kontakien mit mariologischen und christologischen Inhalt benutzt, sondern auch seines Kontakions *In das Heilige Pfingstfest* (Nr. 33), indem er eine rein christologische Stelle dieser Rede pneumatologisch nutzbar macht, nach der die Menschwerdung des Logos das Resultat der „göttlichen Herablassung“ (θεϊκή συγκατάβασις) und nicht der „örtlichen Herabkunft“ (τοπική κατάβασις) ist⁸¹.

⁸⁰ Siehe P. Maas, a.a.O., S., 304 ff.; K. Mitsakis, a.a.O., S. 499 ff.; G. D. Martzelos, *H Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της*, hrsg. P. Pournaras, Thessaloniki 1990, S. 306; ders., «H Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και ο Ρωμανός ο Μελωδός», a.a.O., S. 109.

⁸¹ Vgl. die unten erwähnten parallelen Stellen:

Romanos

Stroph. ζ'

«... και δη καταλαμβάνει (i.e. der Paraklet) αυτούς ευχομένους ουδαμόθεν μεθιστάμενος ο άφραστος: ου γαρ γέγονε μετάβασις η συγκατάβασις, ουδ' υπέμεινε μείωσιν: άνω γαρ ήν και κάτω ήν και πανταχού» (P. Maas – C. A. Trypanis, a.a.O., S. 262).

Basileios von Seleukeia

«Όλος τοις κάτω επέστης και ουδόλωσ των άνω απέστης: ου γαρ τοπική γέγονεν η κατάβασις, αλλά θεϊκή πέπρακται συγκατάβασις» (PG 85, 448 B).

Einen Widerhall dieser dogmatischen Meinung des Basileios von Seleukia haben wir sogar in der pseudoathanasianischen Rede *In Occursum Domini Dei ac Salvatoris nostri Jesu Christi* (siehe PG 28, 976 A: „Τίς η τοσαύτη του Λόγου περί ημάς συγκατάβασις;... Περί θεού διαλέγη και τοπικής μεταβάσεως μέμνησαι;), die sich sogar in ihren zwei Stellen auf zwei verschiedene Kontakien des Romanos bezieht (siehe P. Maas, a.a.O., S. 306, Anm. 1). Wir wissen jedoch nicht wann diese Rede gehalten worden ist, und deshalb können wir nicht mit Sicherheit sagen, ob Romanos diese Rede als Quelle benutzt hat oder ob der Schriftsteller dieser Rede von den Kontakien des Romanos seinen Inhalt herausnimmt, die schon längst in der Kirche gesungen worden sind.

P. Maas ist der Meinung, daß diese Rede von Basileios von Seleukia stammt, da er glaubt, daß ihre Ausdrucksweise mit der des Basileios ganz gleich ist. Außerdem, bemerkt er, daß noch zwei andere Reden des Basileios von Seleukeia in manchen Handschriften auf Athanasius zurückgeführt worden sind (siehe P. Mass, a.a.O.).

Es ist Tatsache, daß trotz der ausdrucksvollen Verwandtschaft dieser Rede mit den Reden des Basileios von Seleukeia, sowohl die Stelle, in der die Menschwerdung als ein Werk der «Herablassung» und nicht der «örtlichen Herabkunft» des Logos gesehen wird (PG 28, 976 A), als auch eine andere Stelle, wo die Transzendenz des Mysteriums der göttlichen Menschwerdung betont wird (PG 28, 976 CD), zeigen eine enge Verbindung dieser Rede mit der 39. Rede des Basileios (Mit den beiden oben erwähnten Stellen dieser pseudoathanasianischen Rede vgl. auch folgende Stellen: PG 85, 448 B und PG 85, 436B – 437 A der 39. Rede des Basileios). Wir müssen jedoch betonen, daß diese Gegebenheiten nicht ausreichen, um die oben erwähnte pseudoathanasianische Rede als Werk des Basileios von Seleukia zu betrachten. Im Gegenteil gibt es noch zwei Stellen dieser Rede, die nicht gerade ihre Herkunft von Basileios bestätigen bzw. vergünstigen. In der ersten Stelle wird das Partizip «γνωριζόμενον», in einem Versuch des Schriftstellers die dyophysitische Formel der Definition von Chalkedon frei zu wiedergeben, nicht, wie es bei Basileios der Fall ist, mit dem Terminus «φύσεις» in Verbindung gebracht (siehe G. M. Martzelos, *H Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η*

Romanos ist so sehr von der 39. *Rede* des Basileios abhängig, daß manche Forscher, die enge Abhängigkeit, die der Akathistos von dieser Rede hat, als Beweis sehen, daß der Hymnendichter des Akathistos und Romanos die eine und selbe Person sein muss⁸². Wie Maas schon festgestellt hat: „Zu den zahlreichen Argumenten, die für eine enge Verknüpfung des Romanos mit dem Autor des Akathistos sprechen, tritt also ein neues: beide schreiben die selbe Rede des Basileios von Seleukia aus“⁸³.

Tatsächlich ist der Akathistos, außer dem Refrain „Heil dir, unvermählte Braut“, der sich, wie wir schon gesagt haben, seinen Ursprung in der 3. *Rede* des Basileios findet, noch in vier anderen Stellen eng mit der 39. *Rede* des Basileios verbunden:

Akathistos Hymne

Georgii Pisidae, *Hymnus Acahistus*,
(PG 92, 1335 A – 1348 A):

Stroph. α´

«χαίρε δι´ ης η χαρά εκλάμπει,
χαίρε δι´ ης η αρά εκλείπει»
(PG 92, 1337 A).

Stroph. β´

«το παράδοξόν σου της φωνής
δυσπαράδεκτόν μου τη ψυχή
φαίνεται: ασπόρου γαρ συλλήψεως
την κύησιν πώς λέγεις» (PG 92,
1337 B).

Stroph. ε´

«Έχουσα θεοδόχον η Παρθένος
την μήτραν...» (PG 92, 1337 D).

Basileios von Seleukeia

*Oratio XXXIX, In sanctissimae Deiparae
Annuntiationem* (PG 85, 425 C – 452 B):

«Εκ σου γαρ η πάντων τεχθήσεται χαρά
και παύσει τούτων την αρχαίαν αράν...»
(PG 85, 444 A).

«Το παράδοξον της σης επαγγελίας δυσ-
παράδεκτον έχει πληροφορίαν. Πώς η ά-
σπορος βλαστήσω καρπόν; Πώς δε η άγα-
μος γεννήσω υιόν; (PG 85, 444 C).

«Ω γαστρός αγίας και Θεοδόχου! (PG 85,
437 C).

οικουμενική σημασία της, hrsg. P. Pournaras, Thessaloniki 1990, S. 160), sondern mit dem Ausdruck «Θεόν και άνθρωπον, μίαν εξ αμφοτέρων υπόστασιν» (siehe PG 28, 977 D). Außerdem scheint es, daß dem Schriftsteller dieser Rede das Partizip «γνωριζόμενον» nicht ausreichend im Zusammenhang mit dem oberen Ausdruck war, und deshalb hat er ihm das Partizip «όντα» hinzugefügt: «και δια μιάς ταύτης (d.h. υποστάσεως) άμφω ταύτα (d.h. Θεόν και άνθρωπον) και όντα και γνωριζόμενον» (siehe a.a.O.). Basileios reicht es jedoch, mit den zwei Naturen allein das Verb «γνωρίζειν» oder «γνωρίζεσθαι» zu verbinden und kein anderes Verb (siehe G. D. Martzelos, a.a.O., S. 157 ff.). Die zweite Stelle in dieser Rede hallt die christologische Problematik des Anfangs des 7. Jahrhunderts wider, die wegen des Monothelitismus und Monoenergenismus zum Vorschein gebracht wurde. Wie charakteristisch gesagt wird, «Χριστός κηρυχθήσεται, και Θεός ο αυτός και άνθρωπος γνωρισθήσεται, αυτεξουσίως θέλων και ενεργών ο αυτός τα μεν τη θεότητι, τα δε τη ανθρωπότητι» (PG 28, 997 C). Diese pseudoathanasianische Rede stammt also nach aller Wahrscheinlichkeit nicht von Basileios von Seleukeia, sondern von einem Schriftsteller, der im 7. Jh. gelebt hat. Die zwei Stellen dieser Rede, die im Zusammenhang mit den Kontakien des Romanos des Meloden gesehen wurden, erklären sich wahrscheinlich dadurch, daß der Schriftsteller dieser Rede die Kontakien des Romanos als Quelle verwendet hat.

⁸² Siehe P. Maas, a.a.O., S. 305 f.; K. Mitsakis, a.a.O., S. 499 ff.

⁸³ Siehe a.a.O., S. 306.

Stroph. ιε´

«Όλος ην εν τοις κάτω και των άνω ουδόλωσ απήν ο απερίγραπτος Λόγος· συγκατάβασις γαρ θεϊκή, ου μετάβασις δε τοπική γέγονε...» (PG 92, 1344 A).

«Όλος τοις κάτω επέστης και ουδ´ όλως των άνω απέστης· ου γαρ τοπική γέγονεν η κατάβασις, αλλά θεϊκή πέπρακται συγκατάβασις» (PG 85, 448 B)

Von diesen vier Stellen besitzen besonders die drei ersten ein mariologisches Interesse. Einen besonderen Eindruck erweckt die dritte Stelle, die uns aufzeigt, daß der Terminus „Theodochos“ (d.h. Gottesempfängerin), der von Nestorius im Gegensatz zum Terminus „Theotokos“ benutzt wurde, auch vom Akathistos ohne irgendwelchen dogmatischen Vorbehalt benutzt wird. Dies ist natürlich nicht zufällig. Es kommt daher, so glauben wir, da dieser Terminus von vornherein von Basileios von Seleukeia akzeptiert wurde, der ihn parallel mit dem Terminus „Theotokos“ in seiner 39. Rede benutzte und auf diese Weise dazu beigetragen hat, daß dieser theologisch legalisiert wurde.

Maas nennt diese Stelle des Akathistos nicht unter denjenigen, die er in enger Verbindung mit der 39. Rede des Basileios sah. Für ihn ist der Akathistos nur in seiner ersten, zweiten und fünfzehnten Strophe abhängig von dieser Rede⁸⁴.

Wir glauben jedoch, daß in einer so empfindlichen Zeit bezüglich des christologischen Problems, in der das Klima des Neuchalkedonismus herrschte⁸⁵, hätte der Dichter des Akathistos, der kein anderer ist, wie auch wir

⁸⁴ Siehe a.a.O., S. 305 f.

⁸⁵ Bezüglich des theologischen Klimas, das in der Zeit des Romanos des Meloden herrschte, siehe: P. Maas, «Die Chronologie der Hymnen des Romanos», in: *Byzantinische Zeitschrift* 15 (1906), S. 13 ff.; N. B. Tomadakis, a.a.O., S. 118 ff.; K. Mitsakis, a.a.O., S. 436 f. Das theologische Klima in der Zeit des Romanos war von der Bewegung des Neuchalkedonismus bestimmt. Der Terminus „Neuchalkedonismus“ wurde von westlichen Theologen gebildet, um die theologische Bewegung der Anhänger Chalkedons zu zeigen, die von Mitte des 5. Jahrhunderts bis Anfang des 7. Jahrhunderts den Versuch übernommen haben, gegenüber den Antichalkedonensern den dogmatischen Zusammenhang zwischen dem IV. Ökumenischen Konzil und der Christologie Kyrills von Alexandrien, besonders seines 3. Briefes an Nestorius und seiner zwölf Anathematismen, zu zeigen. Mehr zu diesem Thema siehe Ch. Moeller, «Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VI^e siècle en Orient, Nephalius d' Alexandrie», in: *Revue d' Histoire Ecclésiastique* 40 (1944/45), S. 73 ff.; ders., «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle», in: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, hrsg. A. Grillmeier – H. Bacht, Bd. I, Würzburg 1973, S. 666 ff.; M. Richard, «Le néo-chalcédonisme», in: *Mélanges de Science Religieuse* 3 (1946), S. 156 ff.; H. M. Diepen, «Les douze Anathématismes au Concile d' Ephèse et jusqu' en 519», in: *Revue Thomiste* 55 (1955), S. 300 ff.; ders., *Douze dialogues de Christologie ancienne*, Roma 1960, S. 116 ff.; A. Grillmeier, «Der Neuchalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte», in: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 77 (1958), S. 151 ff.; S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Diss., Bonn 1962, S. 99 ff.; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977, S. 284; Metropolit von Nikopolis Meletios (Kalamaras), *Η πέμπτη Οικουμενική σύνοδος*, Athen 1985, S. 86 ff. J. G. Kourembeles, «Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie», in: *Orthodoxes Forum* 12 (1998), S. 187 ff.; ders., *Ο Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικό σημείο διαίρεσης*; hrsg. P. Pournaras, Thessaloniki 2003, S. 19 ff.

Die meisten der oben erwähnten westlichen Forscher unterstützen die Meinung, daß der „Neuchalkedonismus“ ein Versuch war, sich von dem sogenannten „strengen Chalkedonismus“, dogmatisch zu unterscheiden, da dieser sich nach ihnen nur auf die Definition von Chalkedon und den *Tomus Leonis* berief, und

glauben, als Romanos der Melode⁸⁶, auf gar keinen Fall diesen nestorianisch geladenen Terminus benutzt, wenn er nicht die traditionelle und theologische Deckung von Seiten des Basileios von Seleukeia durch seine 39. Rede gehabt hätte. Außerdem hat er diese Rede als Quelle für den Akathistos benutzt, indem er offensichtlich auch in drei anderen Stellen von ihr abhängig ist. Darüber hinaus, die Tatsache, daß er die „Gebärmutter“ der Jungfrau als „Theodochos“ bezeichnet, also mit dem selben Terminus, mit dem Basileios ihren Unterleib nennt, und nicht die Jungfrau an sich wie es Nestorius getan hat⁸⁷, überzeugt uns davon, daß der Dichter des Akathistos auch an dieser Stelle von der 39. Rede des Basileios abhängig ist.

Trotz der überreichlichen Abhängigkeit des Romanos von der 39. Rede des Basileios, möchten wir jedoch betonen, daß diese Abhängigkeit auf gar keinen Fall blind und stur ist; im Gegenteil, ist sie angemessen angepasst, um die Christologie des großen Hymnendichters zu bedienen. Es ist charakteristisch, daß auch wenn Basileios, wie wir gesehen haben, die Gottesgebärerin mit dem „goldenen Krug, der das Manna in sich aufgenommen hat“, vergleicht, indem er dies alttestamentliche Bild als ein klar gottesmütterliches Vorbild sieht, nach dem der goldene Krug und das Manna entsprechend die Gottesmutter und das himmlische Brot, d.h. Christus, symbolisiert⁸⁸, vergleicht Romanos die Gottesmutter nicht mit dem goldenen Krug an sich, sondern mit der Lade, die den goldenen Krug mit dem Manna getragen hat. Der goldene Krug mit dem Manna symbolisiert für ihn entsprechend die menschliche Natur und den mit ihr geeinten Gott-Logos⁸⁹. Der oben genannte Vergleich von Romanos ist offenbar christologisch vollständiger

dies weil sie glauben, daß das Konzil von Chalkedon den 3. Brief Kyrills an Nestorius völlig ignoriert und außerhalb seiner christologischen Interessen gelassen hat. Wie wir jedoch schon in einer vorherigen Veröffentlichung unterstützt haben, hat das Konzil von Chalkedon diesen Brief Kyrills sehr ernst genommen, nicht nur da es ihn als Kriterium für die Orthodoxie des *Tomus Leonis* verwendet hat, sondern auch weil es ihn als grundlegende Quelle für die entgültige Definition, die es verfasste, benutzt hat (siehe G. D. Martzelos, *Γένεση και πηγές του Όρου της Χαλκηδόνας. Συμβολή στην ιστορικοδογματική διερεύνηση του Όρου της Δ' Οικουμενικής Συνόδου*, hrsg. P. Pournaras, Thessaloniki 1986, S. 150 ff.). Das heißt, daß die Bezeichnung „Neuchalkedonismus“, wie wir ihn weiter oben benutzt haben, nicht nur keine kleinste Unterscheidung von der Christologie von Chalkedon ausdrückt, sondern im Gegenteil drückt dieser Terminus diesen theologischen Versuch aus, welchen die Anhänger von Chalkedon schon direkt nach dem Konzil (451) angenommen hatten, nämlich den Antichalkedonensern, die schon längst bestehende dogmatische Übereinkunft und Einheit zwischen der Definition von Chalkedon und der Christologie Kyrills von Alexandrien, und besonders seines 3. Briefes an Nestorius mit den zwölf Anathematismen, zu beweisen. Siehe auch G. D. Martzelos, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της*, hrsg. P. Pournaras, Thessaloniki 1990, S. 232 f., Anm. 26; J. G. Kourembeles, «Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie», in: a.a.O., S. 206 ff.; ders., *Ο Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικό σημείο διαίρεσης*, hrsg. P. Pournaras, Thessaloniki 2003, S. 203 ff.

⁸⁶ Bezüglich des Problems der Herkunft des Akathistos von Romanos dem Meloden siehe, K. Mitsakis, a.a.O., S. 483 ff., wo eine große Anzahl von Wissenschaftlern angegeben werden, welche die Person des Romanos des Meloden und die des Schriftstellers des Akathistos gleichsetzen.

⁸⁷ Siehe Fr. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle 1905, S. 263; 276: «την θεοδόχον τω θεώ λόγω συνθεολογώμεν μορφήν, την θεοδόχον τω θεώ μη συνθεολογώμεν παρθένον θεοδόχον dico non θεοτόκον, δ litteram, non κ exprimi volens; unus est enim, ut ego secundum ipsos dicam, pater deus, θεοτόκος, qui hoc nomen compositum habet».

⁸⁸ Siehe a.a.O. 6, PG 85, 449 B.

⁸⁹ Siehe *Kontakion 37*, a.a.O., S. 290, Stroph. γ'; S. 291, Stroph. στ'.

als derjenige des Basileios, da er besser der theologischen Problematik der neuchalkedonischen Zeit entspricht, in der er lebte⁹⁰.

c. Die Mariologie des Romanos im Dienste seiner Christologie

Nachdem wir die mariologische Abhängigkeit des Romanos von Basileios von Seleukeia festgestellt haben, stellt sich nun mit Recht die Frage: Welche Gründe haben Romanos dazu geführt, um so eng von Basileios von Seleukeia abhängig zu sein?

Damit wir jedoch auf diese Frage eine richtige Antwort geben können, müssen wir auf jeden Fall in Betracht nehmen, daß die Abhängigkeit des Romanos von Basileios nicht nur in seiner Mariologie, sondern vor allem auch in seiner Christologie besteht⁹¹. Außerdem ist die Mariologie bei beiden nicht autonom und unabhängig, sondern untrennbar und funktionell mit ihrer Christologie verbunden.

Außer irgendwelchen rein philologischen Gründen, die wahrhaftig existieren und die Romanos dazu führen könnten, eng und unmittelbar von den mariologischen Reden des Basileios, und besonders von seiner 39. *Rede*, abhängig zu sein⁹², gibt es, unserer Meinung nach, einen noch wichtigeren Grund, nämlich den theologischen, der Romanos zur Abhängigkeit vom theologischen Denken und besonders von der Christologie des Basileios führte.

Grosdidier de Matons, bezogen auf die Abhängigkeit des Romanos vom theologischen Denken des Basileios, glaubt, daß diese Abhängigkeit an der mangelhaften theologischen Aufnahmekraft und der dogmatischen Unsicherheit des großen Hymnendichters liegt⁹³. Diese Ansicht ist jedoch, unabhängig von der Tatsache, daß die Dichtung von Romanos keine mangelhafte theologische Aufnahmekraft zeigt, sondern das Gegenteil⁹⁴, keine Antwort auf die Frage, warum Romanos vor allem Basileios von Seleukeia auserwählt hat, wenn er ja unbedingt theologisch von einigen Kirchenvätern abhängig sein müsste.

Wir glauben deshalb, daß sich die Antwort auf diese Frage in enger Verbindung mit dem umfangreichen theologischen Denken des Basileios, und besonders mit seiner Christologie befindet, die durch ihre zwei Phasen, die antiochenische und die kyrillische, dem theologischen Klima des

⁹⁰ Siehe auch J. G. Kourembeles, *H Χριστολογία του Ρωμανού του Μελωδού και η σωτηριολογική σημασία της*, Diss., Thessaloniki 1998, S. 174.

⁹¹ Zu diesem Thema siehe G. D. Martzelos, a.a.O., S. 292 ff.; ders., «Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και ο Ρωμανός ο Μελωδός», in: *Χριστιανική Θεσσαλονίκη* (III. Wissenschaftliches Symposium mit dem Thema: Christliches Thessaloniki, von der Zeit Justinians bis zur mazedonischen Dynastie), hrsg. von der Stadtgemeinde von Thessaloniki, Thessaloniki 1991, S. 97 ff.

⁹² Hinsichtlich der philologischen Gründe, die Romanos dazugeführt haben, von Basileios von Seleukeia abhängig zu sein, siehe P. Maas, «Das Kontakion. (Mit einem Exkurs über Romanos und Basileios von Seleukeia)», a.a.O., S. 290 ff. und K. Mitsakis, a.a.O., S. 186.

⁹³ Siehe J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode. Hymnes*, t. III, Paris 1966, S. 51.

⁹⁴ Siehe auch N. B. Tomadakis, a.a.O., S. 119 ff.; K. Mitsakis, a.a.O., S. 437 ff.

Neuchalkedonismus wunderbar entsprach, der besonders in der Blütezeit der Dichtung des Romanos in Konstantinopel herrschte. Außerdem ist Basileios vor allem mit seiner synodalen Christologie, die ganz klar einen kyrillischen Charakter aufweist, wie wir schon in einer unserer Arbeiten bewiesen haben, einer von den wesentlichen Vorläufern des Neuchalkedonismus im 5. Jh⁹⁵. Darüber hinaus ist es bekannt, daß Romanos nach seiner Niederlassung in Konstantinopel (491-518), wegen seines Werkes mit dem kaiserlichen Hof in Verbindung stand. Er war sogar ein starker Befürworter der Kirchenpolitik von Justinian⁹⁶, die als unmittelbares Ziel hatte, eine dogmatische Vereinigung der Antichalkedonenser mit den Orthodoxen, auf Grund der Christologie Kyrills, zu erreichen⁹⁷. Dieser Absicht diente auch das von Justinian einberufene V. Ökumenische Konzil (533). Es läßt sich also sehen, daß Romanos, der aus Syrien stammte und nicht nur die Reden, sondern auch den allgemeinen theologischen Denken des Basileios von Seleukeia kannte, sehr gut verstanden hat, daß die Christologie des Basileios mit ihren zwei Phasen und schließlich mit ihrem kyrillischen Charakter, die Frucht der lebendigen theologischen und kirchlichen Problematik des 5. Jh.s war, die geeignetste war, um den Kaiser zur Erreichung seiner theologischen und kirchenpolitischen Ziele zu verhelfen. Aus diesem Grund glauben wir, daß er durch seine liturgische Dichtung die Aufgabe angenommen hat, die Christologie und die funktionell mit ihr verbundene Mariologie der Reden, und besonders der 39. Rede, von Basileios auszunutzen, um die dogmatischen Wahrheiten für die einfachen Gläubigen erreichbar und verständlich darbringen zu können. Wenn also der Grund, wofür Romanos von Basileios abhängig ist, derjenige ist, daß er nämlich die theologischen Forderungen seiner Zeit, die vom kyrillischen Klima des Neuchalkedonismus bedingt waren, entsprechend behandeln kann, dann wird uns ebenfalls klar, daß auch seine mariologischen Stellen, die von Basileios abhängig sind, und die uns an dieser Stelle besonders interessieren, nur dazu gedient haben, seine christologischen Ziele zu bedienen. Deshalb, obwohl seine mariologische Abhängigkeit von der 39. Rede des Basileios, wie wir gesehen haben, eindrucksvoll eng ist, ist sie jedoch nicht blind und stur; sie ist im Gegenteil richtig angepasst, um den neuchalkedonischen Forderungen seiner Zeit zu entsprechen.

Schlussfolgerung

Nach all dem, was wir gesagt haben, so glauben wir, ist es klar geworden, daß die Mariologie des Basileios von Seleukeia, die nicht unabhängig von seiner Christologie gesehen werden soll, für Romanos wegen ihres kyrillischen

⁹⁵ Siehe G. D. Martzelos, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της*, hrsg. P. Pournaras, Thessaloniki 1990, S. 275 ; 320; 327 f.

⁹⁶ Zu diesem Thema siehe P. Maas, «Die Chronologie der Hymnen des Romanos», a.a.O., S. 20; 24 und J. Grosdidier de Matons, a.a.O., t. II, Paris 1965, S. 164.

⁹⁷ Siehe E. K. Chrysos, *Η εκκλησιαστική πολιτική του Ιουστινιανού κατά την έριν περί τα Τρία Κεφάλαια και την Ε' Οικουμενικήν Σύνοδον*, Thessaloniki 1969, S. 29 ff.; 101.

Charakters ein ideales Vorbild war, das er in seiner Zeit nachahmen konnte. Deshalb ließ er die Reden von Basileios, die einen bedeutsamen christologischen und mariologischen Inhalt hatten, nicht ungenutzt. Da er sehr von ihnen, und besonders von der 39. *Rede* des Basileios abhängig war, jedoch nicht stur, hat er es geschafft, durch seine Kontakien in einem rein kyrillischen und neuchalkedonischen Rahmen, nicht nur die orthodoxe Mariologie, sondern auch die mit ihr verbundene orthodoxe Christologie einerseits dem Volk greifbar zu machen und andererseits diese in funktioneller Verbindung miteinander auf eine wunderbare Art und Weise in die liturgische Praxis und in das Leben der Kirche einzuführen.

Von diesem Standpunkt aus sind wir der Meinung, daß die Bezeichnung der Lehre von Basileios von Seleukeia und von Romanos dem Meloden bezüglich der Jungfrau Maria als „Mariologie“, auch wenn wir diesen Terminus im vorliegenden Referat sehr häufig benutzt haben, nicht treffend ist. Treffender wäre unserer Meinung nach der Terminus „Theotokologie“, da dieser klarer die funktionelle Einheit zwischen Christologie und Mariologie darstellen würde, was nicht nur ein Kennzeichen der zwei oben erwähnten Väter ist, sondern allgemeiner der ganzen orthodoxen-väterlichen Tradition.