

**Katholische Péter-Pázmány-Universität
Fakultät für Theologie**

THESENHEFT

zur Dissertation

***Die Sakramente der Initiation
in den Schriften des Heiligen
Gregors von Nyssa***

vorgelegt von: Györök Tibor

eingereicht bei: Dr. Perendy László

Budapest, 2013

Inhaltsverzeichnis

ÜBERBLICK DER IN DER DISSERTATION BEHANDELTEN THEMEN.....	3
HAUPTHESEN DER DISSERTATION.....	4
I. ALLGEMEINE BERÜCKSICHTIGUNGEN UND ALLGEMEINE	
SAKRAMENTENLEHRE.....	
1. Das Ziel der Forschung.....	4
2. Zur Methodologie.....	4
3. Grundprinzipien Gregors von Nyssa bezüglich der allgemeinen Sakramentenlehre.....	5
4. Sakramente im Horizont der Kirche und der Heilsökonomie.....	5
5. Untersuchung des „Wirkungsmechanismus“ der Sakramente.....	6
6. Der „Materialismus“ Gregors.....	7
7. Sakramente als Mystagogien ins asketische und mystische Leben.....	8
II. SPEZIELLE SAKRAMENTENLEHRE.....	
8. Wie viele Sakramente kennt Gregor?.....	9
A) DIE TAUFEN.....	
9. Ziel der Taufe: die durch die Sünde verlorene Gottesebenbildlichkeit wiederherzustellen. .	9
10. Die Wirkungen der Taufe in diesem Leben.....	10
11. Die Wirkungen der Taufe im kommenden Leben.....	10
12. Heilsnotwendigkeit der Taufe.....	11
14. Die Taufe ist ein Sakrament des Glaubens.....	12
15. Die Spiritualität der Taufe.....	13
B) DIE FIRMUNG.....	
16. Methodologie.....	13
17. Die Firmung eröffnet den Weg zur Hl. Dreifaltigkeit.....	13
18. Die Früchte des Heiligen Geistes.....	14
19. Die Spiritualität der Firmung.....	14
C) DIE EUCHARISTIE.....	
20. Was hat die Eucharistie zum Ziel?.....	14
21. Gregors Lehre von der eucharistischen Wandlung und der Opfercharakter der Hl. Messe.....	14
22. Gregors eucharistische Spiritualität	15
D) BUSSSAKRAMENT, PRIESTERWEIHE, KIRCHLICHE EHE.....	
23. Das Sakrament der Versöhnung.....	15
24. Das Sakrament der Weihe.....	16
25. Die kirchliche Ehe.....	16
III. SCHLUSSWORT.....	
26. Die Relevanz von Gregors Sakramentenlehre, ihre Stärken und Schranken.....	17
VERWENDETE LITERATUR (AUSWAHL).....	19

ÜBERBLICK DER IN DER DISSERTATION BEHANDELTEN THEMEN

TEIL I.: SAKRAMENTENLEHRE IN DER PATRISTIK VOR GREGOR VON NYSSA

- Dogmengeschichtliche Entwicklung der allgemeinen Sakramentenlehre (ein Überblick)
- Allgemeine Fragen der Theologie und Liturgie der Sakramenten: Die einheitliche Ordnung der christlichen Initiation im Katechumenat; das Konzept des *mysterion* als Prinzip der Einheit unter den Sakramenten.

TEIL II.: ANALYSE

- Einteilung der Werke Gregors von Nyssa und Untersuchung ihrer Relevanz auf dem Gebiet der Sakramentenlehre
- Untersuchung der Terminologie der Sakramentenlehre beim Nyssener
- Eigentümlichkeiten der kappadokischen Liturgie
- Die Lehre Gregors von den einzelnen Sakramenten:
 - Taufe:
 - Untersuchung der Hauptwerke (*Or. cat., Bapt., Diem lum.*)
 - Behandlung des Themas gemäß Gregors Schlüsselbegriffe: Bild-Gleichnis; Reinigung; (Neu-/Wieder-)Geburt; Tod-Auferstehung; allgemeines Priestertum.
 - Eine dogmatische Frage: die Notwendigkeit der Taufe
 - Firmung:
 - Lehrentwicklung in der Ostkirche. Differenzen in der Praxis bezüglich der Reihenfolge bei Spendung der Initiationssakramenten.
 - Zwei Ansatzpunkte zur Untersuchung: Der Ritus der Salbung und die Pneumatologie des kappadokischen Vaters.
 - Eucharistie:
 - Ausgangspunkt: 37. Kapitel der *Oratio catechetica*
 - Gregors Lehre in den anderen Werken
 - Die Begriffe der μεταστοιχείωσις und der μεταποίησις als Vorentwürfe der späteren Lehre der Transsubstantiation. Der ursprüngliche Kontext der Konzepte im theologischen System Gregors.
- Die anderen Sakramente: Bußsakrament, Priesterweihe, kirchliche Ehe
 - Überblick mit Hilfe der Sekundärliteratur
 - Relevanz: Es zeigen sich mehrere gemeinsamen Punkte mit den Initiationssakramenten.

TEIL III.: SYNTHESE

- Kann man die Sakramentenlehre des Hl. Gregors von Nyssa als eine „spiritualisierte Sakramentenlehre“ bezeichnen?
 - Ähnlichkeiten zu Origenes' Sakramentenlehre und die grundsätzliche Differenz zwischen den Ideen der beiden Theologen
 - Gebrauch eines Sakramenten-Symbolismus in Gregors Werken. Sakramentaler Realismus des Nysseners und sein „Materialismus“.
- Der systematische Ort von Gregors Sakramentenlehre im Ganzen seines theologischen Systems.
 - Christologie und Soteriologie
 - Trinitätslehre
 - Anthropologie, Protologie und Eschatologie
 - Gnadenlehre und Pneumatologie
 - Mystik
- Zusammenfassung
Eigentümlichkeiten der gregorianischen Sakramentenlehre und deren Botschaft für unsere Zeit.

HAUPTHESEN DER DISSERTATION

I. ALLGEMEINE BERÜCKSICHTIGUNGEN UND ALLGEMEINE SAKRAMENTENLEHRE

1. Das Ziel der Forschung

Gregor von Nyssa erweckte im vergangenen Jahrhundert ein großes Interesse unter verschiedenen Gesichtspunkten, was sich bereits an den großen Zahl der erschienen Publikationen messen lässt. Die Merkwürdigkeit seiner Sakramentenlehre ist ebenfalls von mehreren Forschern unterstrichen worden. Zahlreiche Einzelstudien sind in Hinblick auf seine Ideen bezüglich der einzelnen Sakramente erschienen. Eine zusammenfassende und systematische Untersuchung seiner Lehre auf diesem Gebiet hat jedoch bis heute gefehlt. In meiner Dissertation habe ich unternommen, einen Beitrag zur Überwindung dieses Mangels anzubieten. Ziel meiner Forschung war es, die Rolle der Initiationssakramente im Schrifttum Gregors von Nyssa zu untersuchen, und zwar aus einer komplexen Perspektive: Was sagt der kappadokische Vater auf dem Gebiet der Dogmatik von den Sakramenten der christlichen Initiation, welche Spiritualität knüpft sich bei ihm zu den einzelnen Heilsinstrumenten und welcher Platz kommt seiner Sakramentenlehre im Ganzen seines theologischen Systems zu. Was die Sakramente der Heilung und des Dienstes für die Gemeinschaft betrifft, dies gehörte nicht zum eigentlichen Ziel meiner Forschung. Nur nebensächlich habe ich – größtenteils mit Hilfe der Sekundärliteratur – einige von Gregors diesbezüglichen Schwerpunkte behandelt, um auch dadurch ein möglichst genaues Bild der Sakramentenlehre Gregors zeichnen zu können. Wo ich deshalb im Folgenden einfach „Sakramentenlehre“ sagen werde, soll darunter in der Regel die Theologie der Initiationssakramente zu verstehen sein, obwohl sich das Gesagte oft auch für die Sakramente des *ordo* und/oder der *reconciliatio ecclesiastica* gilt.

2. Zur Methodologie

Es ist nicht einfach, die Sakramentenlehre Gregors von Nyssa zu forschen. Seine diesbezüglichen Äußerungen sind nämlich – bis auf einige Ausnahmen – nicht in einigen wenigen seiner Werke vorzufinden, sondern sie sind vielerorts, in Schriften verschiedenster Gattungen zerstreut. In meiner These habe ich mir vorgenommen, die wichtigsten, für die Sakramentenlehre relevanten gregorianischen Textabschnitte zu identifizieren, und wo sie gefehlt hat, eine ungarische Übersetzung anzufertigen. Den ersten Teil meiner These bildet eine – notwendigerweise schematische – Schilderung der altchristlichen Sakramentenlehre, ohne die es unmöglich wäre, die

Rolle Gregors in der Entwicklung der Dogmentheologie zu messen. Den Wert legte ich jedoch darauf, die Äußerungen des kappadokischen Bischofs durch andere gregorianischen Aussagen zu erhellen. Im zweiten Hauptteil meiner Arbeit („Analyse“) wurde vorgenommen, die Sakramentenlehre Gregors auf Grund wichtiger Textabschnitte aus seinem Schrifttum in Hinblick auf vorgegebene Themen zu untersuchen. Letztlich war das Anliegen des dritten Teils, die Ergebnisse der analytischen Arbeit zusammenzufassen und ihren Ort im Ganzen seines theologischen Systems aufzuzeigen.

3. Grundprinzipien Gregors von Nyssa bezüglich der allgemeinen Sakramentenlehre

Von „allgemeiner Sakramentenlehre“ kann man im Zeitalter Gregors nur auf eine sehr beschränkte Weise sprechen, insofern die Zahl der Sakramente noch längst nicht festgelegt worden war und darum auch die Möglichkeit nicht bestand, über die Grundlagen und die gemeinsamen Grundzüge der Sakramente zu reflektieren. Auf der anderen Seite zieht aber eben dieser Sachverhalt mit sich, dass es nicht die einzelnen Sakramente waren, die in dieser Zeit im Vordergrund standen, sondern die Kirche in ihrer heilvermittelnden Wirklichkeit, jene Kirche, die freilich eine Vielzahl von Instrumenten zum Erlangen des Heils anbietet. Beim Bischof von Nyssa finden wir mehrere Äußerungen, die für die allgemeine Sakramentenlehre relevant sind. Er unterstreicht zum Beispiel gegen den Neuarianern, dass Christus nicht nur Worte, sondern auch Geste an seine Jünger hinterlassen hat. Diese leben zur jetzigen Zeit als die „mystischen Bräuche“ oder „Handlungen“ (*μυστικὰ ἔθη, μυστικαὶ πράξεις*) der Kirche weiter und sie gehören zur Fülle des christlichen Erbes. Ihre Wirksamkeit gewinnen sie aus den Verheißungen Christi sowie der Gegenwart der göttlichen Kraft, die durch die Epiklese tätig ist. Das Herabrufen des Heiligen Geist spielt bei Gregor – ähnlich wie bei den sonstigen morgenländischen Vätern – eine ziemlich wichtige Rolle. Seine Äußerungen sind auch in Hinblick auf die Dogmengeschichte nicht zu unterschätzen. Dem Nyssener zufolge bestehen die Sakramente aus einem materiellen und einem immateriellen Bestandteil, und sie tragen in sich eine für das jeweilige Sakrament charakteristische Gnade, die sie an ihre Empfänger vermitteln.

4. Sakramente im Horizont der Kirche und der Heilsökonomie

Gregor kann das Erlangen des Heils grundsätzlich nur in der Kirche und ausschließlich durch Christus vorstellen. Die heidnische Philosophie bietet zwar einige wertvolle Ansatzpunkte zum sittlichen Leben, sie ist aber ohne die Wahrheit in Christus unfruchtbar. Das Wort Gottes ist deshalb in der Menschwerdung zu unserer Schwäche hinabgestiegen, um das zerstörte Bild Gottes im Menschen wiederherzustellen. Dem Erlöser kann der Mensch in den „Gesetzen und Bräuchen der Kirche“, d.h. in den Sakramenten und den anderen Institutionen des Leibes Christi begegnen. Der

Bischof von Nyssa sieht also die Taufe nicht isoliert, sondern in ein breites Gefüge des kirchlichen Lebens eingliedert. Eine sorgfältige Vorbereitung auf die Taufe und das lebenslängliche Entfalten der Taufgnade werden vorausgesetzt, wobei der Vater aus Kappadokien offensichtlich von der Praxis der Erwachsenentaufe ausgeht.

Die Kirche in ihrer zeitlichen Erscheinungsweise bildet jedoch nur einen engeren Horizont der Sakramentenlehre Gregors. Den eigentlichen Zweck der christlichen Mysterien kann man nur aus der Perspektive der ganzen Heilsgeschichte, mit Hilfe der Protologie und der Eschatologie verstehen. Dies gilt sowohl für die Taufe, als auch für die Eucharistie und das Sakrament der Versöhnung. Der Nyssener stellt die Sakramente oft als göttliche „Arzneien“, die eine tiefgehende Veränderung im Menschen bewirken, vor Augen. Er sucht das durch eine Reihe von zusammengesetzten Verben (beginnend mit μετα-) auszudrücken. Die Transformation ist jedoch nur eine Vorwegnahme jener großen Wandlung, die bei der Auferstehung stattfinden wird. Das, wozu die Sakramente eigentlich bestimmt sind, soll erst dann in Fülle erreicht werden.

5. Untersuchung des „Wirkungsmechanismus“ der Sakramente

Eine Eigentümlichkeit von Gregors Sakramentenlehre ist es, dass er auf die Frage nach dem Wirkungsmechanismus der Sakramente auch mit der Vernunft eine Antwort suchte. Dies gilt besonders für die Taufe und die Eucharistie. Die Wirksamkeit dieser beiden Sakramente verteidigt der Bischof von Nyssa sehr ausführlich und gründlich gegen die Häretiker in seiner *Oratio catechetica*. Hinter der Kraft der Sakramente stehen die Anamnese und die Epiklese: Die Feier der Heilsinstrumente ist nicht anders, als ein Nachahmen (μίμησις) der von Christus verordneten Handlungen, an die der Erlöser bestimmte Verheißungen verknüpft hat. Die Epiklese und die Anamnese stehen in einer engen Verbindung. Die Kirche hat nur deshalb die Macht, den Geist auf das sichtbare Element der Sakramente herabzurufen, weil Christus in seinem irdischen Leben mit seinen paradigmatischen Werken (man denke vor allem, aber nicht ausschließlich auf die Einsetzung der Sakramente) bereits die Kraft des Heiligen Geistes auf die Materie der Sakramente herabgeholt hat. Gregor misst neben der Taufe auch bei der Firmung, der Priesterweihe und der Altarweihe eine gleich große Bedeutung der Epiklese zu. Bei diesen Handlungen der Kirche kann an der Gegenwart der göttlichen Kraft und Gnade nicht gezweifelt werden, da Christus dies durch eindeutige Verheißungen garantiert hat.

Die christlichen liturgische Tradition nannte die Taufe – auf biblische Grundlage – seit ältester Zeit „Stempel“ (σφραγίς, ἀσφράγιστος). Das Symbol wandelte sich bald in Ritus um: Der Stempel kann die Bezeichnung der Stirn mit dem Kreuzzeichen, die Taufe selbst, oder die (*con*)*signatio* mit dem Chrisam bedeuten. Der Terminus bat auch eine entfernte Grundlage zur Ausarbeitung des späteren Begriffes des *character indelibilis*. In der Entwicklung des Dogmas mag auch Gregor eine gewisse

Rolle gespielt haben: Er sagt nämlich eindeutig, dass neben der Taufe auch die Priesterweihe – und anscheinend noch die sakramentale Salbung (die Firmung) – eine für die Sinne nicht wahrnehmbare Veränderung in der menschlichen Seele bewirkt.

6. Der „Materialismus“ Gregors

Der Bischof von Nyssa teilt das von den Zeitgenossen ebenfalls vertretene Grundprinzip, wonach die zweifache – aus einem materiellen und einem immateriellen Element bestehende – Natur der Sakramente den Aufbau der menschlichen φύσις befolgt. Origenes zog aus dieser Auffassung eine merkwürdige Folgerung. Wie man in der Schriftexegese zwischen einer „somatischen“ und einer (oder mehreren) „spirituellen“ Auflegung(en) unterscheiden könne, so lasse sich ebenfalls eine zweifache Erklärung der Sakramente geben. Für die Anfänger sei eine „leibliche“ – d. h. an die Materie gebundene – Erläuterung angemessen, für die Fortgeschrittenen dagegen eine „geistliche“. Ist das auch für Gregor wahr? – Vom kappadokischen Vater ist bereits eine Einordnung der Gläubigen in unterschiedliche Klassen der Vollkommenheit fremd. Auf eine ganz andere Weise finden wir aber bei ihm doch die beiden Arten von Erklärung der Sakramente vor. Wo sich nämlich Gregor den Sakramenten als Dogmatiker zuwendet, stützt er sich in seiner Argumentation in überraschendem Masse auf die physisch-materielle Wirklichkeit. So z.B., bei der Erklärung der Taufe misst er eine große Bedeutung den vier aristotelischen Grundelementen. Und wenn wir die *Oratio catechetica* lesen, beeindruckt uns noch mehr, mit welchem „materiellen“ Beweisgang Gregor die Notwendigkeit der Eucharistie und ihre Wirkungsweise aufzeigt und begründet. Er sieht einen Parallelismus zwischen dem Metabolismus, der sich im Leib des Fleischgewordenen Wortes abspielt (bei dem die göttliche Person Jesu sich die aufgenommene menschliche Natur anglich) und der eucharistischen Konsekration (wo wiederum das göttliche Wort die zum Sakrament gebrauchte Materie in Besitz nimmt). Für den kappadokischen Vater ist die leibliche und geistliche Dimension der Kommunion auf gleiche Weise wichtig. Dies hängt, wie es scheint, auch mit den eschatologischen Vorstellungen Gregors zusammen: Die Ernährung mit der hl. Eucharistie bereitet uns auf die Auferstehung vor. Nach seiner Meinung steht der auferstandene Leib in einer atomischen Übereinstimmung (oder Kontinuität) mit dem irdischen Leib, womit jedoch eine grundsätzliche qualitative Umwandlung nicht gelegnet werden soll. Diesen (und noch anderen) Erwägungen zufolge scheint mir nicht übertrieben sein zu sagen, dass eine gewisse „materialistische“ Tendenz in der Theologie des kappadokischen Vaters vorzufinden ist. Diese Art von Materien-Bezogenheit erinnert einigermaßen an den „Materialismus“ Tertullians.

Das bisher Gesagte bildet aber nur die eine Seite der Sakramentenerklärung Gregors. Wo er nämlich von apologetischen Anliegen oder wissenschaftlichem Interesse geleitet ist, herrscht die physisch-metaphysische Argumentation in seinen Erwägungen. In seinen exegetischen Werken, in den

Homilien und den Asketischen Schriften tritt dagegen die spirituelle Erörterung der Heilsinstrumente in den Vordergrund. Bei diesen Anlässen benützt er reichlich sämtliche Werkzeuge der sakramentalen Typologie und der allegorischen Schriftauslegung. Er kombiniert sehr oft eine Vielzahl von Gedanken und Bildern der Schrift (was das Nachvollziehen seines Gedankenganges in nicht geringem Maße beeinträchtigt). Trotzdem leuchtet auch in den „spirituellen“ Auslegungen die Genialität Gregors auf. Wir finden zahlreiche solche Textabschnitte bei Gregor in Bezug auf alle Initiationssakramente, die den Leser wegen ihrer theologischen Tiefe sowie ihrer literarischen Form beeindrucken.

7. Sakramente als Mystagogien ins asketische und mystische Leben

Wie wir gesehen haben, bildet die Untersuchung der Sakramente aus dem Blickwinkel der Metaphysik nur die eine Seite der Sakramentenlehre Gregors. Nicht weniger bedeutsam ist, was er in Bezug auf die Heilsinstrumente auf dem Gebiet der *vita christiana*, der Askese und Mystik sagt. Seine diesbezüglichen Ideen befinden sich meist in den umfangreicheren Werken, die er für die die Vollkommenheit anstrebenden Gläubigen verfasst hat. Gregor zufolge ist es allerdings die Pflicht eines jeden Christen, immer mehr seinem Herr und Erlöser gleichförmig zu werden, indem man mit der in der Taufe erhaltenen Gnade aktiv zusammenwirkt (Synergismus). Der Nyssener lehnt es ab, dass eine besondere Gruppe – wie z. B. die Gemeinschaft der unter seiner Leitung stehenden Mönche – sich als eine Elite-Christentum vorstellt. Der größte Teil seiner asketischen und mystischen Werke spricht alle Christen an, während sie auch die hohen geistlichen Ansprüche der auf die Gipfel der Mystik strebenden Seelen befriedigen. Die schönsten Momente des christlichen Lebens, bei denen man Christus begegnet und sich mit ihm identifiziert, knüpfen sich an den Empfang und an die Symbolik der Sakramente. Der in der Taufe liturgisch nachgeahmter Tod ist zwar ein einmaliges Ereignis. Das Sterben mit Christus für die sündhaften Triebe, die Reinigung und die Erleuchtung in und durch Christus sind aber alltägliche Verwirklichungen der in der Taufe erhaltenen Gnade. In Bezug auf die Firmung kann man Ähnliches sagen: Ihr Empfang ist einmalig, was aber durch den Ritus ausgedrückt wird, verwirklicht sich Tag für Tag und auf eine immer vollkommeneren Weise im Leben derer, die ein authentisches christliches Leben führen. Auch zur Eucharistie gehört eine eigentümliche Spiritualität. Gregor spricht zwar sehr selten von den für die nicht Eingeweihten völlig verborgenen Mysterien, wenn er es aber tut, sind seine Worte umso tiefgreifender.

II. SPEZIELLE SAKRAMENTENLEHRE

8. Wie viele Sakramente kennt Gregor?

Wie lässt sich Lehre des kappadokischen Vaters von den einzelnen Sakramenten zusammenfassen? In seinen Werken finden wir – mit Ausnahme der Krankensalbung – betreffs aller, heute als die „sieben Sakramente“ bekannten Heilsinstrumente reichlich Gedanken. Im Falle der Taufe, der Firmung, der Eucharistie, der Sakramente der Weihe und der kirchlichen Versöhnung kommt der sakramentale Charakter der liturgischen Handlungen deutlich zum Vorschein. Bei der Schilderung der christlichen Ehe scheinen auch mehrere solche Kennzeichen gegeben zu sein, die auf eine Gnadenvermittelnde Funktion hindeuten.

A) DIE TAUFGE

9. Ziel der Taufe: die durch die Sünde verlorene Gottesebenbildlichkeit wiederherzustellen

Die Taufe ist Mittelpunkt des ganzen christlichen Lebens. Denn christliche Existenz leitet sich, wie Gregor darauf oft hinweist, vom Namen Christi ab, jenem Namen also, der uns in der Taufe (und der Firmung) aufgelegt worden ist. Die Bedeutung des sakramentalen Bades sieht der kappadokische Vater in mehreren Gegebenheiten. Man kann sie am besten gemäß der drei Zeitrichtungen, der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft bestimmen. Was die Vergangenheit angeht, oder besser, wie die Taufe grundsätzlich auf den Urzustand des Menschen hinweist, kann Folgendes gesagt werden. Das Ziel dieses Sakramentes ist, den ursprünglichen Zustand des menschlichen Daseins, nämlich die Gottesebenbildlichkeit und das Gleichnis zu Gott (die εἰκόνη und die ὁμοίωσις τῷ θεῷ, vgl. Gen 1,27 – Gregor unterscheidet nicht zwischen den beiden Begriffen) wiederherzustellen.

Worin bestand aber dieser Urzustand? Der Nyssener geht von einer doppelten Schöpfung aus. Zunächst habe Gott die Gattung „Mensch“ ohne eine geschlechtliche Differenz und mit aller Vollkommenheit erschaffen. Darauf hätte die Schöpfung des ersten Menschenpaars, von Adam und von Eva gefolgt, deren Konstitution jedoch nicht in aller Hinsicht den ursprünglichen Ideen Gottes vom Idealmenschen entsprochen habe. Die Stammeltern seien nämlich im Vorkenntnis der zukünftigen Sünde erschaffen worden, so dass die göttliche Vorsehung dafür gesorgt habe, dass das Menschengeschlecht auch dann gerettet werden könne, wenn ihre Mitglieder durch die Sünde den Tod auf sich gezogen hätten. Die Menschennatur sei demnach mit dem geschlechtlichen Unterschied und der tierischen Art der Zeugung erst im Nachhinein ausgestattet worden. Der Sündenfall habe den Tod, die Herrschaft der Leidenschaften und das Verlieren der *parrêsia* (Freimut, offene Beziehung zu Gott) zur Folge gehabt.

10. Die Wirkungen der Taufe in diesem Leben

In welchem Maße stellt nun die Taufe das Bild Gottes im Menschen wieder her? Sie hat eine vorläufige sowie eine erst in der Zukunft zur Geltung kommende Wirkung. Die Gnaden, die wir im jetzigen Leben erhalten, sind indes dreierlei. Ein erstes Geschenk ist die Erlassung aller Sünden einschließlich der Erbsünde. (Darüber, worin sie genau besteht, gibt Gregor keine Auskunft, aber er postuliert ihre Existenz, auch wenn er sie in manchen Fällen zu ignorieren scheint.) Das sakramentale Bad bewirkt also eine umfassende κάθαρσις. Eine zweite Gabe ist es, dass wir die Scham der Sünde (die αἰσχύνη) im Sakrament ablegen und die παρρησία wiedererlangen. Erst zu Kindern Gottes neugeboren dürfen wir in aller Freimut vor den Vater treten und ihn im Gebet ansprechen. Der Heilige Geist bewohnt wieder unseren Leib. Die Taufe vermittelt damit die υιοθεσία, die Gotteskindschaft. Drittens gibt dieses Initiationssakrament die Kraft, die Leidenschaften zu bekämpfen, sie wischt sie aber nicht gänzlich ab. Dazu wäre ein wirklicher Tod erforderlich, meint Gregor. Wegen ihrer erneuernden Macht kann die Taufe auch „Sakrament der Neugeburt“ (ἀναγέννησις) oder „der Wiedergeburt“ (παλιγγενεσία) genannt werden.

11. Die Wirkungen der Taufe im kommenden Leben

Und welche sind die versprochenen Güter der Taufe? Diejenigen, die erst in der zweiten und wirklichen Wiedergeburt, d. h. bei der Auferstehung verwirklicht werden. Diese besteht vor allem in der Neugestaltung unserer Existenz ganz nach dem Bild Gottes. Erst bei der Auferstehung werden wir die Unsterblichkeit (ἀθανασία) und die Unverderblichkeit (ἀφθαρσία) erlangen. Aber auch jene Gaben, deren wir schon bei der Taufe auf unvollkommene Weise teilhaftig geworden waren, kommen zur vollen Entfaltung. Erst dann werden wir von der „Fellbekleidung“ befreit werden, also die Leidenschaften und die anderen Unvollkommenheiten unserer menschlichen Existenz ablegen. Erst bei der Auferstehung verwirklicht sich das, was die Taufe eigentlich zum Ziel hat: Die vollkommene Wiederherstellung des Gottesbildes. Was dagegen die Taufe im jetzigen Leben bewirkt, ähnelt eher jenem Zustand, in dem sich die Stammeltern vor dem Sündenfall befanden. Damit bekommt das bekannte patristische Bild vom „Wiederkehren ins Paradies“ im Kenntnis der gregorianischen Anthropologie einen präzisen Inhalt: Die Taufe setzt uns nicht in den *allerersten* Urzustand des Menschen (der jedoch anscheinend nur im Gedenke Gottes existiert hat), sondern erst in den geschichtlichen Urzustand, d.h., in das Paradies. Und auch dorthin nicht auf vollkommene Weise. Denn selbst nach der Taufe braucht es sehr viel Übung, um die Leidenschaften einigermaßen beherrschen zu können. Dagegen waren Adam und Eva vor dem Sündenfall vollkommen Herr über ihre Passionen.

12. Heilsnotwendigkeit der Taufe

Dem Nyssener zufolge ist das Sakrament der Wiedergeburt heilsnotwendig. Diese Behauptung bedarf natürlich einer genaueren Erklärung. Die Unentbehrlichkeit der Taufe ergibt sich schon daraus, dass sie als ein Keim der Auferstehung die alleinige Arznei gegen den Tod darstellt. Aber auch jene Gaben, die in einem bestimmtem Maß schon in diesem Leben zur Geltung kommen, könnte man nicht anders als durch die Taufe erwerben. Die (meta)physischen Wirkungen der Taufe bleiben zwar einstweilen (bis zur Auferstehung) unsichtbar, wie man auch die zukünftige Person im menschlichen Samen nicht erkennen kann. Und doch besteht in beiden Fällen zwischen dem Anfangspunkt und dem Endpunkt eine kausale Verbindung: Die Taufgnade bewirkt eine solche Erneuerung in der menschlichen Natur, die zur Ursache der künftigen Auferstehung wird. Gregor stellt die allgemeine Auferstehung als einen komplexen Prozess dar, der eine Reinigung und eine Verherrlichung des Menschen in Leib und Seele mit sich bringt.

Was geschieht aber mit denen, die gestorben sind, ohne die Taufe – aus welchem Grund auch immer – empfangen zu haben? Können sie das Heil erlangen? – Was diese Frage angeht, muss man unter mehreren Fällen unterscheiden. Neben der Wassertaufe kennt auch der Nyssener „die Taufe im eigenen Blut“. Die unmündigen Kinder dürfen ebenfalls an den göttlichen Güter teilhaben, selbst wenn sie nicht getauft worden waren, allerdings nicht in dem Maße, wie die Erwachsenen, die ein tugendhaftes Leben geführt haben. Wer aber aus schuldhafter Nachlässigkeit (z.B. wegen Taufvorschub) das Sakrament nicht empfangen hat, ist strenger Strafe würdig. Worin besteht diese Strafe? Die Antworten Gregors gehen auseinander. Als Bischof und Hirte droht er denen, die die Taufe verschieben, die Verdammnis, die ewige Strafe an. Als Theologe aber übernahm er die origenische Idee der *apokatastasis ton panton*: Die Länge der jenseitigen Strafe möge zwar im Falle der ins Böse tief verwickelten Seelen extrem lange dauern, jedoch nicht für die Ewigkeit. Wenn Gott „über alles und in allem“ (1Kor 15,28) herrschen wird, dann werde sich auch der Teufel mit ihm versöhnen. Die Hoffnung eines allgemeinen, alle Geschöpfe umfassenden Heiles darf man aber keinesfalls so verstehen, als ob Gregor eine Begierdetaufe postulierte. Ein ungetauft Verstorbener, der nach dem Tod durch das Feuer gereinigt wird, würde nämlich das Heil nicht in Hinblick auf seine Begierde nach dem Sakrament (oder dem Heil) erreichen, sondern ausschließlich wegen der Barmherzigkeit Gottes, der ihn von seiner Bosheit reinigt und mit sich versöhnt. Für die Rettung muss er jedoch einen sehr strengen Preis zahlen: Die jenseitige „Taufe“ im Feuer wird sehr schmerzhaft sein und ihm als ewig dauernd erscheinen. Gregor von Nyssa – ähnlich wie die anderen Väter im Westen und Osten – konnte sich keine „anonymen Christen“ vorstellen. Man ging davon aus, dass die Verkündigung des Evangeliums sich auf den ganzen Erdkreis (die οἰκουμένη) erstreckt, so dass ein jeder die Möglichkeit hat, den Ruf zum Heil zu hören und zu befolgen. Eine ablehnende Antwort kann nur aus Bosheit oder schuldhafter Nachlässigkeit erfolgen.

13. Das Verhältnis zwischen „opus operatum“ und „opus operantis“

Der Bischof von Nyssa vertritt unmissverständlich die im Sakrament objektiv enthaltene Gnade, d. h. die Lehre vom „*ex opere operato*“. Man muss das deshalb betonen, weil es in seinen asketischen Schriften und in einigen seiner Homilien auch ein anderer Gesichtspunkt zur Geltung kommt: Die Forderung eines würdigen, fruchtbaren Empfanges der Sakramente. Er weigert sich nicht mit scharfen Worten das Verhalten derer zu verurteilen, die nur dem „Schein nach“, „nicht wirklich“, sondern nur äußerlich das Taufbad überqueren, da sie die durch das Sakrament ausgedrückte Bekehrung durch ihre Lebenswandlung nicht verwirklichen. Zwischen den beiden Aussagen besteht jedoch kein unauflösbarer Widerspruch. Eine sorgfältige Analyse der *Oratio catechetica* hat gezeigt, dass der Lehrmeister der Katecheten in zwei unterschiedlichen Stellen unter zwei, grundsätzlich verschiedenen Gesichtspunkten das Thema der Taufe behandelt. In der ersten Stelle werden die dogmatischen Wahrheiten bezüglich des Sakramentes geschildert, und erst danach, an einem anderen Ort im demselben Werk, die Konsequenzen auf das christliche Leben gezogen. An dieser zweiten Stelle spricht Gregor von Früchten, die vom Empfang des Gnadengeschenks herausgehen: Welche Wirkungen sind in jenen Personen wahrzunehmen, die die „Gnade“ (d. h. die Taufe) mit rechtem Glauben empfangen haben?

Zusammenfassend kann man sagen: Dem Nyssener zufolge ist die Gnade bei der Taufe – *quantum ex parte Dei* – garantiert. Damit aber die Gnade ihr Ziel erreicht, wird auch die Antwort des Menschen verlangt, und zwar unter zwei Gesichtspunkten: Er muss sich einerseits über einen orthodoxen Glauben verfügen, und andererseits in seiner Lebensweise das christliche Ideal verwirklichen. Nur jener Gläubige kann am Heil Anteil erhalten, bei dem Orthodoxie und Orthopraxis zusammentreffen.

14. Die Taufe ist ein Sakrament des Glaubens

Vom bisher Gesagten folgt, dass die Taufe den Glauben voraussetzt. Und zwar einen *richtigen* Glauben nicht nur an Jesus Christus, sondern an der ganzen Dreifaltigkeit. Selbst einer, der sich taufen lässt, aber nicht an der Dreifaltigkeit glaubt, kann sich das Heil nicht erhoffen. Wenn jemand auch nur eine Person der Dreifaltigkeit aus der göttlichen Sphäre entfernt, glaubt er nicht mehr an den Gott der Christen, jenen Gott also, von dem das Heil alleine gehofft werden kann. Damit scheint Gregor die Gültigkeit der Ketzertaufe zu leugnen, jedenfalls dann, wenn ein unverfälschter Glaube an der Dreifaltigkeit nicht gegeben ist. Dies entspricht jedoch der allgemeinen Auffassung der Ostkirche zu jener Zeit.

15. Die Spiritualität der Taufe

Die Taufe hat ihre eigene Spiritualität. Sie besteht in erster Linie in einem Nachahmen Jesu in seinem Tod und seiner Auferstehung. Wie es schon bei der dogmatischen Behandlung der Fall war, geht Gregor auch in dieser Hinsicht von Röm 6,3–11 aus. Das Bad der Wiedergeburt ist schon der liturgischen Handlung nach ein Mit-Hineinsetzen in den Tod Christi. Das soll aber nicht nur bildhaft gezeigt werden, sondern auch in der Wirklichkeit, d.h. durch die Mortifikation der sündhaften Gewohnheiten und Trieben, erfolgen. Mit diesem geistlichen Opfer übt der Christ sein allgemeines Priestertum aus. Das ist die asketische Seite der Taufspiritualität. Die mystische Seite besteht in der Erleuchtung (φωτισμός). Wenn man tugendhaft lebt, identifiziert man sich mit Christus und erkennt man im Spiegelbild der Seele die Gegenwart Gottes.

B) DIE FIRMUNG

16. Methodologie

Hinsichtlich der Firmung war die Forschung zum Teil durch die Mangelhaftigkeit des Materials erschwert. In der *Großen Katechese* ist vom Firmsakrament nicht die Rede. Wenn man aber nahezu alle zur Verfügung stehenden Texte nebeneinander stellt, eröffnet sich eine interessante Perspektive. Dieses Heilsinstrument habe ich auf Grund zweier Gruppen von Texten untersucht. In den Abschnitten der ersten Gruppe geht es um die Salbung mit dem *Myron* (in mehreren Stellen ist zwar nicht von der Firmung, sondern von den alttestamentlichen Salbungen die Rede, aber auch diese Textabschnitte sind sehr lehrreich). Zur zweiten Gruppe gehören jene Texte, in denen Gregor die durch die Taufe vermittelten Gaben des Heiligen Geistes behandelt. (Da die Initiationssakramente in einem einzigen liturgischen Ereignis gefeiert wurden, hat es im Kontext der Ostkirche wenig Sinn, danach zu fragen, welche Rolle die Salbung mit dem Chrisam und das Eintauchen ins Taufwasser bei der Vermittlung des Heiligen Geistes spielt.)

17. Die Firmung eröffnet den Weg zur Hl. Dreifaltigkeit

Heute scheinen die Forscher darüber einig zu sein, dass es sich in Kappadokien die alte syrische Reihenfolge der Initiationssakramente gültig gemacht hat. Diese alte Tradition kannte eine einzige Salbung des Leibes, die der Wassertaufe unmittelbar vorausging. Um diese Praxis zu rechtfertigen, bezieht sich Gregor auf 1 Kor 12,3, nach dem niemand die Gottheit Christi bekennen kann, ehe er den Heiligen Geist bekommen hat. Die betroffenen Texte stehen in einem trinitätstheologischen Zusammenhang. Es ist im Heiligen Geist, dass man durch Christus den Weg zum Vater findet. Zwar ist es wahr, dass die Taufe im Namen aller drei göttlichen Personen gespendet wird. Aus dem Taufformular wird aber noch nicht ersichtlich, wie genau der Neophyt mit der Hl. Dreifaltigkeit in

Beziehung tritt. Bei der Bewegung der göttlichen Sendungen ist die Richtung ἐκ Πατρὸς – διὰ Υἱοῦ – ἐν Πνεύματι; im Fall einer Begegnung mit Gott im sakramentalen Leben ist die Richtung gerade die Umgekehrte.

18. Die Früchte des Heiligen Geistes

In einer zweiten Gruppe von Texten geht es um das postbaptismale Wirken des Heiligen Geistes in der Seele. Bei Gregor tritt nämlich die Lehre von der Innewohnung des Geistes (*inhabitatio Spiritus Sancti in anima*) sehr deutlich hervor. Der kappadokische Vater bezieht sich auf drei Ereignisse der neutestamentlichen Heilsgeschichte, um das Herabkommen des Geistes zu erläutern: Die Taufe Jesu, die Geistesgabe bei der Beauftragung zur Sündenvergebung und das Pfingstereignis.

19. Die Spiritualität der Firmung

Auch die Firmung hat ihre eigene Spiritualität. Sie basiert sich einerseits auf die Symbolik des Chrisams bzw. der Salbung, andererseits auf andere Symbole des Geistes, wie z.B. die Wolke, die Taube oder das Feuer. Der Geist ist der Wegweiser, der den suchenden Menschen zunächst zur Taufe hinführt (vgl. die vorbaptismale Salbung) und danach weiter zur Eucharistie. Firmung und Eucharistie stehen übrigens bei Gregor in einem sehr engen Zusammenhang. Der Geist ist aber auch sonst noch im spirituellen Leben der Wegweiser, der Geist der Hoffnung und der Zukunft. Askese und Mystik durchdringen sich gegenseitig. Denn einerseits ist es der Wohlgeruch Christi (2Kor 2,15) – offensichtlich ein Hinweis auf das Chrisam – , der die Nachfolger Jesu zu sich zieht. Somit ist wiederum das *Pneuma* (Geist und Windhauch), das zu Christus hinführt. Andererseits soll aber der Christ selber durch Übung der Tugenden in sich selbst wohlriechende Aromata herstellen, so dass auch andere Leute dadurch die Gegenwart des Geistes „riechen“ (wahrnehmen) können.

C) DIE EUCHARISTIE

20. Was hat die Eucharistie zum Ziel?

Die Notwendigkeit der Eucharistie begründet Gregor mit der Natur des Menschen, die eine Doppelte ist und sich ständig bewegt. Während die Seele sich mit dem Erlöser im Glauben vereinigt, kann der Leib des Menschen nur durch Essen und Trinken mit Christus in eine lebendige Beziehung treten. Das Fleisch und das Blut des Wortes vermittelt uns eine vergöttlichende Kraft, die unseren Leib unsterblich und unverderblich macht.

21. Gregors Lehre von der eucharistischen Wandlung und der Opfercharakter der Hl. Messe

Die Ideen des Nysseners von der eucharistischen Wandlung sind sehr klar und sie sind auch sehr bedeutsam in Hinblick auf die künftige Ausarbeitung einer Lehre der Transsubstantiation. Der

Beitrag des kappadokischen Vaters zur dogmatischen Entwicklung lässt sich vor allem in der Terminologie aufzeigen. Während man vor Gregor die Wandlung in den zum Sakrament benutzten Elementen meistens mit dem weniger expressiven Zeitwort γίνομαι ausdrückte, verwendet der Nyssener eine Reihe von Verben (meistens beginnend mit μετα-, wie z.B. μεταποιέω, μεταστοιχείω), die für eine tiefgehende Verwandlung stehen, um die eucharistische Wandlung vor Augen zu führen. Das Konzept der „Transelementierung“ steht nicht weit von der Lehre der Transsubstantiation. In der Forschung sucht man noch weiter, was Gregor genau unter dem Begriff verstanden hat. Aus meiner Arbeit hat sich jedenfalls klargestellt, dass die Wandlung, die in der zu den Sakramenten (vor allem aber zur Eucharistie) verwendeten Materie stattfindet, Teil und zugleich Ursache eines viel umfassenderen Wandlungsprozesses bildet. Die menschliche Natur soll in ihrer ganzen Extension mittels der Eucharistie vergöttlicht werden. Dieser Wandlungsprozess fängt bereits im jetzigen Leben an, seine volle Entfaltung wird aber erst bei der Auferstehung stattfinden.

Der kappadokische Vater hebt auch den Opfercharakter des Letzten Abendmahles und der heiligen Messe eindeutig hervor. Die Grundlage jeder Eucharistiefeier ist das Kreuzopfer Christi. Im Zönakel geschah eine Vorwegnahme, in den Gottesdiensten der Kirche dagegen eine Vergegenwärtigung des Opfers Christi. Das Bindeglied zwischen den zeitlich verschiedenen Ereignissen bildet der einzige und unveränderliche Heilswille Gottes, der alle geschichtliche Zeitalter umfasst.

22. Gregors eucharistische Spiritualität

Die eucharistische Spiritualität des Nysseners ist gekennzeichnet vom Motiv der Liebe, die er nur mit Verwendung mehrerer griechischen Worten (ἔρως, φιλία, ἀγάπη) einigermaßen beschreiben kann. Wenn die Taufe das Sakrament des Glaubens, die Firmung jenes der Hoffnung ist, so kann die Eucharistie mit Recht als Sakrament der Liebe und der Vereinigung bezeichnet werden. Die geistliche Lehre Gregors vom Herrenmahl findet ihre volle Entfaltung in der Brautmystik in den Hohelied-Homilien.

D) BUSSSAKRAMENT, PRIESTERWEIHE, KIRCHLICHE EHE

23. Das Sakrament der Versöhnung

Betreffs der kirchlichen Versöhnung finden wir sehr bedeutsame Gedanken in den Schriften des Hl. Gregors von Nyssa, vor allem in der *Epistola canonica ad Letoium episcopum* und in der Mahnrede *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*. Die Bußdisziplin war auch in Kappadokien sehr streng. Die Pönitenten wurden nach mehreren Jahren, oder sogar Jahrzehnten, in mehreren Schritten in die sakramentale Kommunion mit der Kirche zurückgenommen. Gregor schildert „das Sakrament des

Umkehr“ (τὸ τῆς μετανοίας μυστήριον) als eine von Gott gestiftete Institution und er führt sie auf die von Jesus an Petrus übertragene Binde- und Lösegewalt (Mt 16,19) zurück. Der sakramentale Charakter der *reconciliatio ecclesiastica* lässt sich noch davon ablesen, dass Gregor sie – ähnlich wie die Taufe und die Eucharistie – als Arznei (φάρμακον) bezeichnet, deren Empfang für die Gläubigen im Zustand des Todes heilsnotwendig ist.

24. Das Sakrament der Weihe

Der kappadokische Vater steht zu Beginn jener theologischen Reflexion, die das Sakrament des *ordo* vom Akt der Weihe interpretiert. Nicht nur der Bischof, sondern bereits der Presbyter hat in bestimmtem Grad am Priestertum Christi teil. Die Weihungen zum Diakonat, zum Presbyterat und zum Episkopat vermitteln eine jeweils eigentümliche, unterscheidbare Gnade. Gregor unterstreicht mit gleicher Intensität die drei *munera* des bischöflichen Amtes, die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens. Der Priester (in Gregors Zeit heißt das: der Bischof) ist ein Mann des Gebets, der Vater der Seelen, ein Fürsprecher der Schwachen und der Gläubigen in Gefahr vor Gott. Er kann noch am Dienst der Gerechtigkeit und in der kirchlichen Legislation beteiligt sein. Die zu den heiligen Ämtern bestellten Kleriker müssen hohen moralischen Ansprüchen entgegenkommen. Gregor kennt auch das „allgemeine Priestertum“ der christgläubigen Laien, das er vom geweihten priesterlichen Amt entschieden unterscheidet. Der eigentümlichste Grundzug des gemeinsamen Priestertums ist das Darbringen eines „geistlichen Opfers“ (Vgl. Röm 12,1), das vor allem mit der Übung der christlichen Tugenden verknüpft ist.

25. Die kirchliche Ehe

Das große Ideal des Lehrmeisters des spirituellen Lebens war die Jungfräulichkeit. In seinen Werken behandelt er die Ehe fast ausnahmslos nicht an und für sich, sondern im Vergleich zur *vita angelica*. Demnach ist die Ehe (gegen manche häretischen Auffassungen) gut, aber nur in einem relativen Sinne, denn es gibt etwas besseres als sie: Die jungfräuliche Lebensweise. Das Institut der Ehe ist aus göttlicher Verordnung zustande gekommen, um den aus der Sünde hervorgehenden Tod zu bekämpfen. Hielt der Hl. Gregor die Ehe für ein Sakrament? Obwohl die Frage in dieser Form für den kappadokischen Vater wahrscheinlich nicht stellte, lässt sich jedoch sagen, dass wir bei ihm mehrere Hinweise finden können, die für einen sakramentalen Charakter der Ehe sprechen. So hat die Ehe nach Gregors Auffassung eine eigenständige οἰκονομία (das Wort steht sehr oft für eine Institution von göttlicher Verordnung) und eigentümliche λειτουργίαι (hier: Dienste, Wohltaten, nicht Riten!), die mehr oder weniger den augustinischen *bona matrimonii* entsprechen. Die Taufe, die Eucharistie und die *poenitentia ecclesiastica* sind Arzneien (φάρμακα) für das ewige Leben, die Ehe dagegen ein Medizin für unser irdisches Dasein. Den Wert der Ehe zeigt noch außerdem, dass

Gregor – vor allem in seinen „mystischen“ Werken – die Verbindung der Seele bzw. der Kirche zu Christus oft wie eine „geistliche Ehe“ vor Augen stellt.

III. SCHLUSSWORT

26. Die Relevanz von Gregors Sakramentenlehre, ihre Stärken und Schranken

Die Sakramentenlehre des kappadokischen Vaters bildet einen organischen Teil der dogmengeschichtlichen Entwicklung. Im Falle meiste seiner Gedanken ist nicht schwierig, Parallele zu finden mit den früheren oder den zeitgenössischen Kirchenvätern. Sein Beitrag ist trotzdem sehr bedeutsam. Einerseits deshalb, weil er sich unter mehreren Gesichtspunkten mit den Sakramenten befasst hat. Gegen die Kritiken der Heiden und der Häretiker hat er eine konsistente „Apologie der Sakramente“ ausgearbeitet, und dabei die von der Tradition übernommene Ideen weiter entwickelt. In vielen Äußerungen bahnt er bereits den Weg zur scholastischen Methodologie: Er zeigt mit komplexen metaphysischen Beweisgängen die Wirksamkeit und Wirkungsmechanismus der Sakramente auf. Auf der anderen Seite basiert Gregor die christliche Spiritualität auf die Initiationssakramente.

Wenn es auch schwächere, oder unzureichend ausgearbeitete Entwürfe in seiner Sakramentenlehre gibt, hängt das meistens mit seinem ganzen theologischen System zusammen. Als Beispiel für solchen Mangel kann auf seine Gnadenlehre oder auf seine von origenischen Elementen durchdrungene Eschatologie hingewiesen werden, deren Konsequenzen auch im Bereich der Sakramentenlehre spüren lassen. Zur gleichen Zeit aber bietet sein theologisches System einen festen und zuverlässigen Rahmen, in dessen Kenntnis zahlreiche, mit der Sakramentenlehre verbundene Fragen und Unsicherheiten sich leicht klären lassen. Um ein richtiges Bild von seiner Lehre zu bekommen ist noch vonnöten, die verschiedenen, zum selben Sakrament gehörenden Textabschnitte nebeneinander zu stellen. Wegen der Kompliziertheit seines theologischen Systems kann eine verfehlte Methodologie sehr leicht zu falschen Schlussfolgerungen führen. Ich vertraue darauf, dass meine Arbeit zu einem besseren Verständnis der Sakramentenlehre des Kappadokischen Vaters beitragen wird und dass sie vielleicht auch einige Ideen zur Behandlung von Themen bietet, die von mir nicht, oder nicht hinreichend haben untersucht werden können.

VERWENDETE LITERATUR (AUSWAHL)

Die wichtigsten, für die Sakramentenlehre relevanten Werke Gregors von Nyssa

- Bapt.* *De iis qui baptismum differunt*
– GNO X/2 (H. POLACK, 1996), 355–370.
- Cant.* *In Canticum canticorum homiliae XV*
– GNO VI (H. LANGERGECK, 1960).
– FC 16/1–3 (F. DÜNZL, Freiburg 1994).
- Cast.* *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*
– GNO X/2 (D. TESKE, 1996), 321–332.
- Diem lum.* *In diem luminum*
– GNO IX (E. GEBHARDT, 1967), 221–242.
- Ep. can.* *Epistula canonica ad Letoium in collectione canonum (= Epist. 31)*
– VCSuppl 83 (A.M. SILVAS, 2007), 214–225.
– GNO III/5 (E. MÜHLENBERG, 2008).
- Eun. I–III* *Contra Eunomium libri*
– GNO I–II (W. JAEGER, 1960).
– SC 521 (M. R. WINLING, 2008) és SC 524 (ders, 2010) (Eun. I).
- Eust.* *Ad Eustathium de sancta trinitate (= Epist. 33)*
– GNO III/1 (F. MÜLLER, 1958), 3–16.
- Infant.* *De infantibus praemature abreptis*
– GNO III/2 (H. HÖRNER, 1987), 67–97.
- Maced.* *Adversus Macedonianos de spiritu sancto*
– GNO III/1 (F. MÜLLER, 1958), 89–115.
- Or. cat.* *Oratio catechetica magna*
– GNO III/4 (E. MÜHLENBERG, 1996).
– SC 453 (R. WINLING, 2000).
- Perf.* *De perfectione ad Olympium monachum*
– GNO VIII/1 (W. JAEGER, 1952), 173–214.
- Trid. spat.* *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Iesu Christi spatio*
(vulgo *In Christi resurrectionem I*)
– GNO IX (E. GEBHARDT, 1967), 273–306.
- Vit. Moys.* *De uita Moysis*
– GNO VII/1 (H. MUSURILLO, 1964).
– SC 1 (DANIÉLOU, 1948¹, 1955²=2000³).

Hilfsmittel

LAMPE, G. W. (Hrsg.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, 1969.

MANN, F. – HAUSCHILD, W.-D., *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa, I–VIII*, Brill, Leiden 1999–2010.

MATEO-SECO, L. F. – MASPERO, G., *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007.

Sekundärliteratur

- BÉRAUDY, R., *L'initiation chrétienne*, in *ders., L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, Desclée et Cie, Tournai 1965³, 528–584.
- COURTH, F., *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg 1995.
- CROUZEL, H., *Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente*, in *RAM* 33(1957), 189–202.
- DANIÉLOU, J., *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, Kösel, München 1963. Franz. Orig.: *Bible et liturgie, la théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Cerf, Paris 1951.
- , *Chrismation prébaptismale*, in *Recherches de Sciences Religieuses* 56(1968), 177–198.
- , *La typologie biblique de Grégoire de Nysse*, in *SMSR* (38)1967, 185–196.
- , *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944.
- , *Traversée de la mer rouge et baptême aux premiers siècles*, in *RSR* 33(1946), 402–430.
- HAMMAN, A. G., *Le baptême d'après les Pères de l'Église*, Bernard Grasset, Paris 1962.
- KRETSCHMAR, G., *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, in *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* (Hrsg. Müller, K. F. – Blankenburg, W.), vol. 5. (*Der Taufgottesdienst*), Wilhennshohe, Kassel 1970.
- MASPERO, G., art. *Trinità* in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (Hrsg. ders. – Maspero, G.), Città Nuova, Roma 2007, 538–554.
- , art. *Unità di azione*, in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (Hrsg. ders. – Maspero, G.), Città Nuova, Roma 2007, 559–560.
- MATEO-SECO, L. F., art. *Creazione* in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (Hrsg. Mateo-ders. – Maspero, G.), Città Nuova, Roma 2007, 157–163.
- , *Sacerdocio de los fieles y sacerdocio ministerial en san Gregorio de Nisa*, in *Teología del Sacerdocio*, vol. II (*Sacerdocio ministerial y laical*), Ediciones Aldecoa, Burgos 1970, 40–92.
- , *Sacerdocio de Cristo y sacerdocio ministerial en los tres grandes Capadocios*, in *Teología del Sacerdocio*, vol. IV (*Teología del sacerdocio en los primeros siglos*), Ediciones Aldecoa, Burgos 1972, 179–201.
- MEYENDORFF, J., *Östliche liturgische Theologie*, in *Geschichte der christlichen Spiritualität* (Hrsg. McGinn, B. – Meyendorff, J. – Leclercq, J.), vol. I. (*Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*), Echter, Würzburg 1993, 353–364.
- MOLL, H., *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon*, Hanstein, Köln 1975.
- MORESCHINI, C., *I padri cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Città Nuova, Roma 2008.
- NEUNHEUSER, B., *Taufe und Kirche* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/2), Herder, Freiburg 1956.
- NOCKE, F.-J., *Sakramententheologie. Ein Handbuch*, Patmos, Düsseldorf 1997.

- RILEY, H. M., *Christian initiation. A comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* (Studies in Christian Antiquity 17), The Catholic University of America Press, Washington 1974.
- SALMONA, B., *Gregorio di Nissa*, in *La mistica* (Hrsg. PAPAROZZI, M. – ANCILLI, E.), Vol. I., Città Nuova, Roma 1964, 281–313.
- SANCHO BIELSA, J., *El vocabulario en la Oratio Catechetica de san Gregorio de Nisa* in *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* (VCSuppl 12) (Hrsg. Drobner, H. R. – Klock, Ch.), Leiden 1990, Brill, 233–244.
- SCHMEMANN, A., *Vizből és Szentlélekből. Liturgikus tanulmány a keresztségről* (übers. Kaulics László), Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Budapest 2012.
- SCHMITZ, J., *A kereszvény beavatás Ambrus szerint*, in *Szent Ambrus, A Szentségekről. A misztériumokról* (ÓÖ 8) (übers. Kühár F. – Rochlitz B.), Jel, Budapest 2005², x–LV.
- SCHNEIDER, T., *Zeichen der Nähe Gottes*, Matthias-Grünwald, Mainz ⁷1998.
- SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1985.
- SCHMITZ, J., *A kereszvény beavatás Szent Ambrus szerint*, in *Szent Ambrus, A Szentségekről. A misztériumokról* (ÓÖ 8) (übers. Kühár F. – Rochlitz B.), Jel, Budapest 2005², xx–xx
- SPINKS, B., *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Ashgate, Aldershot 2006.
- TESTA, B., *Die Sakramente der Kirche* (Amateca IX), Bonifatius, Paderborn 1998.
- TÓTH J., *Test és Lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben* (Catena 8), Kairosz, Budapest 2006.
- VANYÓ L., *Az ókeresztény egyház irodalma*, vol. I., Jel, Budapest ⁵2007.
- VILLER, M. – RAHNER, K., *Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß*, Herder, Freiburg i. B. 1939.
- VORGRIMLER, H., *Sakramententheologie*, Patmos, Düsseldorf ³1992.
- VÖLKER, W., *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Steiner, Wiesbaden 1955.
- WEHR, L., *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, Aschendorff, Münster 1987.