

Orthodoxe Soziallehre und innerweltliche Askese

VON DEMOSTHENES SAVRAMIS

I.

Die Feststellung von Max Weber, daß „der moderne Mensch im ganzen selbst beim besten Willen nicht imstande zu sein pflegt, sich die Bedeutung, welche religiöse Bewußtseinsinhalte auf die Lebensführung, die Kultur und die Volkscharaktere gehabt haben, so groß vorzustellen, wie sie tatsächlich gewesen ist“,¹ gilt in besonderer Weise für den europäischen Osten, und zwar konkret für die Länder und Kulturen, die sich ausschließlich unter dem Einfluß ostkirchlicher Religiosität entwickelt haben. Dies liegt auch darin begründet, daß sich in der sonstigen Literatur kein Versuch findet, die Verbindungen geistiger und wirtschaftlicher Entwicklung des ostkirchlichen Raumes aufzuzeigen.²

Die Liebe Max Webers zur *Wahrheit*³ und sein gelungener Versuch, die Askese „durch die Soziologie an die Wirklichkeit heranzuführen“, sind zwei Fakten, die für die Ostkirche von großer Bedeutung sein könnten. Deshalb liegen Sinn und Aufgabe dieses Aufsatzes, der vom Beitrag und der Methode Max Webers ausgeht, darin, zu einem besseren Verständnis und einer kritischen Betrachtung der außerweltlichen Askese bzw. Weltfremdheit der Ostkirche in bezug auf ihre realsoziologische Wirkung anzuzeigen.

Dabei kann es nicht meine Aufgabe sein, die wirtschaftliche und soziale Entwicklung des ostkirchlichen Raumes in allen Einzelheiten zu verfolgen, zu analysieren und die kausalen Zusammenhänge seiner Religiosität zu interpretieren. Dies wäre die Aufgabe eines Gelehrten, der diese Forschung als sein Lebenswerk anfassen würde, da es sich hier um ein äußerst kompliziertes und vielschichtiges Problem handelt. Das einzige Ziel dieses Aufsatzes liegt eher darin aufzuzeigen, wie wertvoll die Thesen und die Methode Webers für ein solches Unternehmen sein könnten. Deshalb dienen die Darstellungen ostkirchlicher Religiosität und der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung der Völker, die im ostkirchlichen Raum leben — vor allem Griechenland, das als einziges freies orthodoxes Land in Osteuropa überlebte —, hier nur als Beispiele und werden nur dann in Anspruch genommen, wenn es notwendig erscheint, um an ihnen die Bedeutung Max Webers für die religionssoziologischen Untersuchungen der Ostkirche besser zu erläutern.

II.

Wer sich nicht sowohl in die Prädestinationslehre „als dogmatischen Hintergrund der puritanischen Sittlichkeit im Sinn methodisch rationalisierter ethischer Lebensführung“⁵ wie auch in das Menschenverständnis der Ostkirche einarbeitet, wird leicht und ohne viel Überlegungen, wie es manchmal der Fall gewesen ist, behaupten, daß es im ostkirchlichen Raum keine ökonomische Entwicklung gab, die der in den kapitalistisch höchst entwickelten Kulturländern entspricht, weil eben in diesem Raum die Prädestinationslehre fehlte.⁶ Diese Vereinfachung der Problematik ist m. E. grundlegend falsch, und zwar im Lichte einer kurzen Betrachtung des Menschenverständnisses der Ostkirche.

Dabei wäre „der Fatalismus logisch als Konsequenz der Prädestination deduzierbar. Die *psychologische* Wirkung war aber infolge der Einschaltung des ‚Bewährungsgedankens‘ die gerade umgekehrte“⁷. Ebenso aber wäre die frohe Sicherheit logisch als Konsequenz des Menschenverständnisses der Ostkirche deduzierbar. Die *psychologische* Wirkung war aber infolge der *außerweltlichen Askese* gerade die umgekehrte. Um diese These zu beweisen, daß die Prädestinationslehre als unbedingt notwendige Voraussetzung für die ökonomische Entwicklung der orthodoxen Welt ausgeschaltet werden kann, will ich kurz die Lehre vom Menschen in der Ostkirche darstellen.⁸

Im griechischen Alten Testament heißt es im 1. Kap. Genesis Vers 27: „Laßt uns den Menschen machen nach unserem *Bild* und nach unserer *Ähnlichkeit*.“ Ebenso in der Vulgata: „Faciamus hominem ad *imaginem* et *similitudinem* nostram.“⁹ Die griechischen Kirchenväter interpretieren diese Stelle, daß das Bild in *Vernunft, Freiheit* und *Liebe* besteht. Basilios der Große sagt, daß das Bild bedeutet, der Mensch kann Gott potentiell ähnlich werden.¹⁰ Noch mehr Gewicht hat die Lehre der griechisch-orthodoxen Kirche, daß die göttliche *eikon* (= Bild) nicht völlig verdorben ist, sondern nur verdunkelt und abgeschwächt. Schon hier sehen wir, daß in der protestantischen Theologie die Rechtfertigungslehre im Vordergrund steht, nach der der Mensch infolge der Erbsünde als *gänzlich* verdorben gilt und der Rechtfertigung vor Gott bedarf. In der Ostkirche herrscht die *optimistische* Auffassung, daß der Mensch imstande ist, sich selbst zu erneuern, zu verklären, zu vollenden, ja sogar zu vergotten. Während der Calvinismus eine so stark pessimistisch gefärbte Auffassung von Gott und dem Menschen entwickelte, daß *Milton* gezwungen war zu sagen: „Mag ich zur Hölle fahren, aber solch ein Gott wird niemals meine Achtung erringen“¹¹, besitzt

die Ostkirche eine Lehre, die von einem starken Glauben an die Liebe Gottes und an die Verwandtschaft der menschlichen mit der göttlichen Natur getragen wird. Es folgt daraus, daß der orthodoxe Mensch aufgrund der Lehre seiner Kirche mit einem Enthusiasmus und einem Gefühl der Sicherheit in der Gestaltung der Welt ausgestattet wird, daß ihn *logisch* zum Mitarbeiter Gottes in seinem Geist machen müßte.

Der orthodoxe Mensch wäre viel mehr als Träger des asketischen Protestantismus geeignet, eine innerweltliche Askese zu entwickeln, da seine durch die Sünde nur schwächer gewordenen göttlichen Eigenschaften der *Vernunft*, der *Freiheit* und der *Liebe* ihn zu einer Pflichtauffassung führen müßten, die wir in der innerweltlichen Askese finden.¹² Nun erhebt sich die Frage: Wieso wurde die optimistische Auffassung vom Menschen in der orthodoxen Kirche *nicht* zur Trägerin einer wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Entwicklung in den orthodoxen Ländern? Nehmen wir zur Klärung zunächst die Antwort auf die Frage: „Wie kann ich meiner Seligkeit gewiß werden?“ vorweg.¹³ Sie ist von großer Wichtigkeit, wobei die Vergottungslehre¹⁴ der Ostkirche eine entscheidende Rolle spielt.

Schon Ireneos betrachtete die Vergottung (= theosis) des Menschen als Endzweck der Erschaffung des Menschen.¹⁵ Die klassische Formulierung finden wir jedoch bei Athanasios dem Großen, der lehrt: Gott wurde Mensch, damit wir auch Götter werden können.¹⁶ Diese Lehre von der Theosis des Menschen finden wir bei den meisten der griechischen Kirchenväter. Für unseren Zweck ist jedoch folgende Beobachtung wichtig. Während diese Lehre bei Gregorios Palamas (gest. 1359), der einer der Hauptvertreter eines asozialen bzw. antisozialen und weltfremden Christentums war, eine besondere Rolle spielt, wird der Gedanke der Theosis von Basilios dem Großen sehr vorsichtig vorgetragen, und von Johannes Chrysostomos läßt sich nur sagen, daß „ihm dieser Gedanke nicht ganz fremd geblieben ist“¹⁷. Die beiden zuletzt genannten Kirchenväter sind aber die Hauptträger orthodoxer Sozialethik und -lehre.

Obwohl das Wort Vergottung befremdend auf uns wirkt,¹⁸ besagt die Lehre von der Vergottung des Menschen noch nicht, daß der Mensch nicht in der Welt und für die Welt leben muß. Der Sinn der Theosis ist die *Erhebung* der menschlichen Natur *in die Sphäre* der göttlichen und ihre spirituelle mystische Vereinigung mit Gott. Freilich liegen hier schon Ansätze zur Notwendigkeit einer außerweltlichen Askese und einer Weltablehnung. Aber die endgültige Phase der Weltablehnung setzte erst in dem Moment ein, als man die Welt aus der Sphäre des Göttlichen auszuschließen versuchte.

Für unsere Untersuchung bleibt dabei wichtig, daß die Hauptcharakteristika der Theosis, nämlich die Überwindung des Materiellen und die Spiritualisierung des Lebens nicht in der Welt, sondern in der Einsamkeit und im Kloster verwirklicht wurden. Damit entstand ein einseitiger Spiritualismus und die Preisgabe der Welt, d.h. eine „Verschiebung des Gleichgewichts zwischen dem Transzendentalismus, d.h. der Hinneigung der Kirche auf ihre Verbindung mit der himmlischen Welt, und der Aufgabe einer christlichen Erneuerung der Welt zugunsten des Transzendentalismus“¹⁹.

Der optimistische Charakter des Menschenverständnisses der Ostkirche konnte zu einer Kraft der Erneuerung der Welt werden, und er konnte die Leistungen in der Welt befürworten. Die ostkirchliche Soteriologie jedoch, die die Welt miteinbezieht, wurde durch einseitige Askese und Mystik eine außerweltliche Soteriologie, die zu einer inneren Verbindung mit der Leistung in der Welt keine Möglichkeit offen ließ. Der Optimismus, der sich aus dem Menschenverständnis der Ostkirche ergibt, führte zu einer *Gefühls*religiosität und einer Sentimentalität, die z. B. die Worte eines jungen griechischen Theologen widerspiegeln: „Innnerhalb der orthodoxen Kirche atme ich den Duft (= aroma) der Heiligkeit“²⁰ oder: „In diesem Leben lebe ich zwar wie ein Mensch, ich benehme mich jedoch wie Gott.“²¹

Der grundlegende Unterschied von realsoziologischer Bedeutung zwischen der Ostkirche und dem asketischen Protestantismus liegt in der Form der Askese. Auf der einen Seite (Westen) haben wir eine *aktive* Askese, ein gottgewolltes *Handeln* als Werkzeug Gottes; auf der anderen Seite (Ostkirche) den kontemplativen *Heilsbesitz* der Mystik, „der ein ‚Haben‘, nicht ein Handeln bedeuten will und bei welchem der einzelne nicht Werkzeug, sondern ‚Gefäß‘ des Göttlichen ist, das Handeln in der Welt mithin als Gefährdung der durchaus irrationalen und außerweltlichen Heilzuständigkeit erscheinen muß“²².

III.

Die Frage „wie kann ich meiner Seligkeit gewiß werden?“ führt je nach den zwei möglichen Lösungen entweder zur Aktivität oder zur Passivität. Der Calvinismus beantwortete diese Frage mit einem „Ja“ zur Welt, während die Orthodoxie sich zu einem „Nein“ zur Welt entschloß. Damit nahm die christliche Mystik im Bereich der östlichen Orthodoxie Formen an, „in der die Welt und sogar der Nächste gänzlich aus dem Blick des Gläubigen heraustritt“²³. Während der Calvinist durch die innerweltliche Askese Mitgeschöpfer und Mitgestalter des gesellschaftlichen und ökonomischen Lebens

wurde, blieb der orthodoxe Mensch durch die außerweltliche Askese rein rezeptiv, indem er im Sinne eines religiösen Individualismus die Idee der Vergottung nicht für die Gesellschaft, wie es sein *könnte*, sondern *nur* für sich selbst in Anspruch nahm.

Die „Unio mystica“ mit der Gottheit wurde das Hauptcharakteristikum und der Hauptzweck der ostkirchlichen Askese, und das orthodoxe Mönchtum entfernte sich auf dem Berg Athos von seinen sozialen Grundlagen, die in den Regeln Basilios des Großen festgelegt worden waren.²⁴ Zwei Erscheinungen auf dem Berg Athos, die Entstehung der hesychastischen Bewegung²⁵ und die Idiorythmie²⁶, vertraten ein *Lebensideal*, das dem Wesen der von Basilios dem Großen entworfenen Klostergemeinschaft widersprach. Die hesychastische Bewegung forderte durch ihren berühmten Vertreter Gregorios Palamas²⁷, den ich schon in Verbindung mit der Theosis-Lehre erwähnte, als einziges Ideal die Vollendung der Sehnsucht nach der *vita contemplativa*, wobei jedes Interesse an der Welt und ihren Problemen erstarb. Besonders wichtig aber für unsere Untersuchung ist die Tatsache, daß statt „*Gebet und Arbeit*“ nunmehr eine neue Synthese „*Gebet und Ruhe*“ proklamiert wurde.

Die „innerliche Kontinuität zwischen außerweltlicher Mönchsaskese und innerweltlicher Berufsaskese“²⁸ konnte im ostkirchlichen Raum nicht bestehen.²⁹ „Die welthistorische Bedeutung der mönchischen Lebensführung im Okzident in ihrem Gegensatz zum orientalischen Mönchtum beruht darauf: Sie war im Prinzip schon in der Regel des Heiligen Benedikt, noch mehr bei den Cluniazensern, wiederum mehr bei den Zisterziensern, am entschiedensten endlich bei den Jesuiten emanzipiert von planloser Weltflucht und virtuosenhafter Selbstquälerei.“ Also trug im Okzident *auch* die außerweltliche Askese einen *rationalen* Charakter, der sich in der ostkirchlichen außerweltlichen Askese nicht durchsetzen konnte. Allerdings ist es bedauerlich, daß Max Weber³⁰ die asketischen Schriften Basilios des Großen nicht kannte. Er hätte dort sehen können, daß das „planvolle Wollen“, das er im westlichen Mönchtum entdeckte und die für die realsoziologischen Wirkungen im Westen so wichtige Idee des „*ora et labora*“ schon bei Basilios auftaucht.

Es trifft allerdings nicht zu, daß „*ora et labora*“ ein dem Westen zuzurechnendes Phänomen und Prinzip ist, das es im Osten nicht gegeben hat. Ein Grund liegt auch darin, daß wir daran gewöhnt sind, die Entwicklung im Osten und Westen *parallel* und *unabhängig* voneinander zu betrachten, wobei Ost und West als entgegengesetzt verlaufende Richtungen gesehen werden. Wenn wir diese traditionelle Art des Denkens jedoch einmal

durchbrechen würden, würden wir eine *lineare* Entwicklung verfolgen können, die bis hin zur Entdeckung des „ora et labora“ im Neuen Testament führt und die uns eine innerliche Kontinuität zwischen der außerweltlichen Askese Basilius des Großen und der innerweltlichen Askese des asketischen Protestantismus aufweisen könnte.

Die Methode Max Webers und seine Untersuchungen leiten uns an, zwischen außerweltlicher rationaler Askese (aktive Mönchsaskese), außerweltlicher planloser Askese (passive Mönchsaskese) und innerweltlicher Askese zu unterscheiden. Im Westen fand die aktive Mönchsaskese als innerweltliche Askese im Calvinismus einen Träger der christlichen Askese in der Welt. In der Ostkirche dagegen wurde die aktive Mönchsaskese auf dem Berg Athos durch eine asoziale bzw. antisoziale passive Mönchsaskese abgelöst. Damit verschwand die christliche Askese hinter den Türen der Klöster, und sie ging realsoziologisch betrachtet verloren.

Es ist also nicht die ursprüngliche, von Basilius dem Großen entworfene ostkirchliche außerweltliche Askese, die die Entstehung einer innerweltlichen Askese in der orthodoxen Welt verhinderte, sondern es war die später auf dem Berg Athos entstandene Idee des mystischen Heilsbesitzes, die die Entwertung der Welt und ihres Treibens verursachte. Diese Entwertung konnte als einzige konsequente Haltung nur eine endgültige äußerliche Weltflucht bewirken.³¹ Die außerweltliche Askese als Heiligung außerhalb des weltlichen Lebens und die innerweltliche Askese als strenge Befolgung einer vom Glauben getragenen Verantwortung und Heiligung im weltlichen Leben bildeten sich im Westen nicht zu Gegensätzen aus.

Die christliche Askese konnte im Westen in ihrer innerweltlichen Form auf den Markt und in den Alltag getragen werden, weil es den entsprechenden Träger dieser Askese gab. Die außerweltliche Askese in der Ostkirche dagegen verlor jede innerliche Kontinuität zu den Grundsätzen der Askese Basilius des Großen, die innerweltlich hätte werden können. Sie war nicht mehr in der Lage, die wichtigsten Voraussetzungen der innerweltlichen Askese, ein Berufsethos und die Richtlinien für einen christlichen Lebensstil in der Welt zu vermitteln. Das griechische Wort „askesis“, das im Altertum die positive Bedeutung der körperlichen Abhärtung des Sportlers und in der Philosophie die sittliche Zuchtübung beinhaltet hatte, dient nun einer negativen Haltung zur Erreichung positiver religiöser Ziele. Im Westen dagegen wurde durch die innerweltliche Askese die „askesis“ zu einer Haltung zur Erreichung positiver Ziele sowohl religiöser wie auch wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Art. U. a. beweist dies der Satz der Askese „ent-

sagen sollst du, sollst entsagen“ und seine Wandlung ins positiv-kapitalistische „erwerben sollst du, sollst erwerben“. ³²

IV.

Nun haben wir deutlich zwei Gegensätze herausgearbeitet: einerseits die innerweltliche Askese, in deren Fall die Welt zu einer dem religiösen Virtuosen auferlegten „Pflicht“ wird, und andererseits die ostkirchliche außerweltliche Askese, die die Welt aufgab zugunsten der „vita contemplativa“.

An Hand der Eigenart der Heilsmethodik des asketischen Protestantismus und ihrer realsoziologischen Wirkung läßt sich nun im Vergleich die realsoziologische Wirkung der durch die ostkirchlich außerweltliche Askese erfolgten Preisgabe der Welt besser verstehen.

Die Welt ist „das einzige Material, an welchem das eigene religiöse Charisma durch rationales ethisches Handeln sich bewähren muß, um des eigenen Gnadenstandes gewiß zu werden und zu bleiben. Als Gegenstand dieser aktiven Bewährung werden die Ordnungen der Welt für den Asketen, der in sie gestellt ist, zum ‚Beruf‘, den es rational zu erfüllen gilt“. ³³ Der Beruf und die rationale Systematisierung der eigenen persönlichen Lebensführung sind die Haupteigenschaften des asketischen Protestantismus, die die innerweltliche Askese zur Ursache wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschrittes werden lassen.

Der asketische Protestantismus behandelt den Beruf als ein Mittel der Bewährung, und die eifrige Berufserfüllung dient als Erkennungszeichen des Gnadenstandes ³⁴; „der erwählte Christ ist dazu — und nur dazu — da, den Ruhm Gottes in der Welt durch Vollstreckung seiner Gebote an seinem Teil zu mehren, Gott aber will die soziale Leistung des Christen, denn er will, daß die soziale Gestaltung des Lebens seinen Geboten gemäß und so eingerichtet werde, daß sie jenem Zweck entspreche. Die soziale Arbeit des Calvinisten in der Welt ist lediglich Arbeit ‚in maiorem gloriam Dei‘. Diesen Charakter trägt daher auch die *Berufsarbeit*, welche im Dienst des diesseitigen Lebens der Gesamtheit steht.“ ³⁵

Im Rahmen der ostkirchlichen Askese sieht dagegen der Asket in dem *kontemplativen* Leben die höchsten Stufen der Übernatur oder Gnade erreicht, und er fühlt sich innerlich nicht mehr den Forderungen des aktiven Lebens verpflichtet, sondern er betrachtet sie lediglich als Vorstufe zur *höheren* übernatürlichen Sittlichkeit. Die Arbeit wird ihm zur Last. *Gregorios Palamas* als Vertreter passiver Mönchsaskese erstrebt einen Weg, ohne Arbeit zu leben, ohne jedoch das *Nötigste* zum Leben zu entbehren. Dieses

Problem löste er dadurch, daß ihm die Jungfrau Maria im Traume versprach, daß die Hesychasten leben würden, ohne arbeiten zu dürfen.³⁶ An die Stelle einer religiösen Schätzung des Handelns³⁷ (Westen) tritt eine religiöse Rechtfertigung der Tatenlosigkeit (Osten).

Allerdings erleben wir hier im Bereich von Arbeit und Beruf wiederum die Entfernung der ostkirchlichen Askese von ihren ursprünglichen Idealen, die die Tatenlosigkeit ablehnten.³⁸ Basilios der Große betrachtete den Müßiggang als schädlich und böse, und es genügte ihm, die Worte des Apostels Paulus zu zitieren, „daß der nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen“.³⁹ An Hand dieses konkreten Beispiels läßt sich die schon erwähnte innerliche Kontinuität zwischen aktiver außerweltlicher Askese des Ostens und der innerweltlichen Berufsassese des Protestantismus ablesen.

Basilios schreibt: „Was brauche ich noch zu sagen, welch ein Übel die Trägheit ist, da der Apostel ausdrücklich befiehlt, daß der, der nicht arbeitet, auch nicht essen soll“ und „wie jedem die tägliche Nahrung nötig ist, ebenso nötig ist ihm auch, daß er nach Kräften arbeite.“⁴⁰

Ungefähr dasselbe meint Benedikt⁴¹, wenn er schreibt, daß die Mönche dann „in Wahrheit Mönche sind, wenn sie gleich unseren Vätern und den Aposteln von der Arbeit ihrer Hände leben“. Somit entstand im Osten eine reine Gefühlsreligiosität, die dazu führte, daß der einzelne nie die Fähigkeit entwickelte, im Blick auf die Wirklichkeit dieser Welt eine religiös bedingte systematische Selbstkontrolle zu üben.

V.

Die Gefühlsreligiosität jedoch, die als Folge der passiven, außerweltlichen Askese im ostkirchlichen Raum herrscht, zeigte noch eine andere wirtschaftlich und realsoziologisch gesehen negative und schwerwiegende Wirkung. Sie verhinderte die *rationale Systematisierung* und *Gestaltung* der eigenen persönlichen Lebensführung und dementsprechend des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens. Die ostkirchliche Welt, die oft Rationalismus und Rationalisierung mit Unglauben gleichsetzt, wird von irrationalen Kräften beherrscht, die den ökonomischen und gesellschaftlichen Alltag beeinflussen und die jede Entwicklung einer rationalen innerweltlichen Lebensführung abschneiden. Denn der „innerweltliche Asket“ ist ein Rationalist in dem Sinn der Ablehnung alles ethisch Irrationalen, sei es Künstlerischen, sei es persönlich Gefühlsmäßigen innerhalb der Welt und ihrer Ordnung. So lebte und lebt der orthodoxe Mensch in ethischer Hinsicht gewissermaßen von der Hand in den Mund. Allerdings haben zu die-

ser Situation in den orthodoxen Ländern auch andere *nichtreligiöse* Faktoren beigetragen. Dazu gehört z. B. die Tatsache, daß die orthodoxen Länder, vor allem Griechenland, jahrhundertlang unter fremder Herrschaft standen sowie die noch weithin erhaltene Agrarstruktur dieser Länder.

Eine einseitige spiritualistische, kausale Kultur- und Geschichtsdeutung der Entwicklung in den orthodoxen Ländern ist nicht meine Absicht. Dennoch ist die Wirkung der orthodoxen Religiosität überall im wirtschaftlichen und sozialen Leben des ostkirchlichen Raums nicht zu übersehen. Hier nur ein konkretes Beispiel dieser Wirkung. Der berühmte Archäologe Heinrich Schliemann schrieb schon im Jahre 1868 in seinem Reisebericht über Ithaka: „Ein großes Unglück, welches Ithaka mit ganz Griechenland gemein hat, ist der Umstand, daß außer den 52 Sonntagen jährlich 97 Festtage, also im ganzen 149 Tage gefeiert werden. Dieser ungeheure Mißbrauch ist natürlich ein großes Hindernis für die Entwicklung der landwirtschaftlichen und gewerblichen Industrie.“⁴² Ähnliches schreibt Müller-Armack: „Die einer sittlichen Beziehung entbehrende Stellung zur Arbeit macht es wohl auch verständlich, daß die *Zahl der kirchlichen Feiertage* im Südosten so wuchern konnte, daß sie fast die Zahl der Arbeitstage übertrifft. Nach Otto von Franges arbeitet der Bauer in Serbien⁴³ durchschnittlich nur 160 Tage, der Rest entfällt auf die Feiertage bzw. auf die schlechte Jahreszeit. Dazu kommt eine Fülle örtlicher Patronatsfeste, die mit den Sonntagen zusammen insgesamt 160 Feiertage im Jahr ergeben. Eingerechnet die Zeit, in der im Winter nicht gearbeitet werden kann, ergibt sich für Bulgarien eine durchschnittliche Jahresarbeit von 120 Tagen für den Bauern.“⁴⁴

Dies ist nur eine Seite der Wirkung der Religion auf die wirtschaftliche Entwicklung der orthodoxen Länder. Im Lichte der Methode Max Webers leicht aufzuzeigen ist ebenfalls die kausale Beziehung der Gefühlsreligiosität der orthodoxen Menschen zu dem *Abenteuerkapitalismus*, der die einzige Form des Kapitalismus im Osten geblieben ist. Fragen wir nach den Gründen dieses auffälligen Phänomens, so bietet sich als Antwort folgende Feststellung Max Webers an, die er für die asiatische Sekten- und Heilandsreligiosität getroffen hat: „Es fehlte gerade das für die Ökonomie des Okzidents Entscheidende: die Brechung und rationale Versachlichung des *Triebcharakters* des Erwerbsstrebens und seine Eingliederung in ein System rationaler innerweltlicher Ethik des Handelns, wie es die ‚innerweltliche Askese‘ des Protestantismus im Abendland vollbracht hat.“⁴⁵ Die schrankenlose Erwerbsgier des orthodoxen Menschen bleibt ein Erwerbstrieb, der mit allen Mitteln befriedigt wird.

Es fehlt eine christliche Auffassung des Berufes und eine Forderung asketischer Lebensführung, und somit gibt es keinen direkten christlichen Einfluß auf die Entwicklung des kapitalistischen Lebensstils. So ging das Erwerbsleben innerhalb der orthodoxen Welt seinen eigenen Weg, ohne ethische Prinzipien, und setzte sich als Abenteuerkapitalismus durch. Auch dieser Fall zeigt, wie sich die von seiten der Ostkirche erfolgte Aufgabe der aktiven Askese zugunsten der passiven auswirkte. Ein Vergleich der sozial-ethischen Lehre der Vertreter der ostkirchlichen aktiven Askese mit den Prinzipien des asketischen Protestantismus läßt wie auf dem Gebiet der Arbeit und des Berufes, so auch auf dem Gebiet des Erwerbslebens und der Verteilung des Reichtums viele Ähnlichkeiten entdecken.

Die Überzeugung des Puritanismus z. B., daß der Mensch nur „*Verwalter* der durch Gottes Gnade ihm zugewendeten Güter“ ist⁴⁶, findet sich auch bei den großen Kirchenvätern der Ostkirche Basilios dem Großen⁴⁷ und Johannes Chrysostomos⁴⁸. Letzterer vertritt an einer Stelle⁴⁹ auch die Auffassung, die für den Puritanismus eine Gewißheit war, daß Gott die Seinigen gerade in diesem Leben auch in materieller Hinsicht zu segnen pflege.⁵⁰ Als Argument gegen diejenigen orthodoxen „Asketen“, die den Lebensstil des innerweltlichen Asketen des Westens als „materialistisch“ ansehen, ist die Feststellung der übereinstimmenden Urteile des asketischen Protestantismus über den *Genuß* des Reichtums und des *Luxus* mit Johannes Chrysostomos wichtig. „Güter heißen deshalb Güter, weil man Gutes damit stiften soll, Besitz ist *Gebrauch*, nicht Eigentum“⁵¹, schreibt Chrysostomos. Allerdings gibt es auch hier wie bezüglich der Arbeitslehre und der Berufskonzeption Unterschiede zwischen dem asketischen Protestantismus und den großen Kirchenvätern, die eine Sozialethik schaffen wollten.

Diese Unterschiede sind aber m. E. dadurch zu erklären, daß z. B. Johannes Chrysostomos nicht die positiven Seiten des Erwerbslebens, des Besitzes und seines Gebrauches darstellen wollte. Er wollte vielmehr die aus der Habsucht und der Geldgier, d. h. aus dem Mammondienst jeder Art entstehende Ungerechtigkeit bekämpfen. Dazu hatte er allen Anlaß, da er in einer Gesellschaft lebte, die durch eine gesteigerte ungleiche Verteilung der Güter und eine Anhäufung der Reichtümer in wenigen Händen, begleitet von einer rücksichtslosen Ausbeutung der wirtschaftlich Schwachen geprägt war. Die große Armut, die das gesellschaftliche Bild seiner Zeit kennzeichnete⁵², erklärt auch, daß er — im Gegensatz zum asketischen Protestantismus — das *Almosengeben*⁵³ zur Haupttugend erhob.

Daß ausgerechnet in einem orthodoxen Land wie Griechenland *Armut* und *Luxus* so kraß nebeneinander existieren können, ist darauf zurückzu-

führen, daß im ostkirchlichen Raum das Entscheidende fehlte: „die asketisch bedingten, rationalen Antriebe“. Durch die Preisgabe der Welt zugunsten einer passiven außerweltlichen Askese auf dem Berg Athos geriet die Sozialethik und -lehre der großen Kirchenväter, die *nie* zu einem System entwickelt worden war, in Vergessenheit.

Für die heutige griechisch-orthodoxe Kirche jedenfalls, in der es fast überhaupt keine betriebliche Sozialpolitik gibt, erscheint die Beobachtung interessant, daß z. B. die orthodoxe Kirche und ihre Vertreter sich gegen Angriffe, die sie als asozial bezeichnen, verteidigen wollen durch den Hinweis, daß die orthodoxe Kirche auf dem Gebiet der *sozialen Fürsorge* vieles geleistet habe.

Man übersieht dabei, daß eine hochentwickelte Gesellschaft nicht *Almosen* gibt, sondern Sozialpolitik betreibt. Zugleich beweist die Haltung der Kirche und der Mangel an betrieblicher Sozialpolitik die Gefühlsreligiosität der orthodoxen Völker, die die sozialen Probleme gefühlsmäßig (Almosen) und nicht systematisch und rational (Sozialpolitik) in Angriff nehmen. Die großen Leistungen der orthodoxen Kirche auf dem Gebiet der sozialen Fürsorge und ihre positive Stellung zum Almosengeben erbringen den Beweis, daß die *sozialen Leistungen* zu den Erlösungswegen dieser Kirche gehören.⁵⁴ Es handelt sich aber hier einerseits um den Weg, den die *aktive* außerweltliche Askese, die später durch die *passive* ersetzt wurde, befolgte, während andererseits besonders heute diese sozialen Leistungen der Kirche zusammenhanglos und ohne Koordination erfolgen.

Die Gefühlsreligiosität der orthodoxen Kirche, die sich immer eng mit dem Staat verband⁵⁵ und von ihm abhängig bleibt, konnte zu keiner Rationalisierung der staatlichen Entwicklung beitragen. Mit diesem Phänomen ist auch eng die Tatsache verknüpft, daß in dem einzigen freien orthodoxen Land, in Griechenland, die Organisation eines *Fachbeamtentums* auf viele Schwierigkeiten stößt. Der Nepotismus herrscht in diesem Land anstelle einer verantwortungsvollen Besetzung der Ämter, und er macht die Beamten von Personen und Politik abhängig. Damit verhindert er die *Amtstreue*, die einem unpersönlichen *sachlichen Zweck* gelten soll.

Im Gegensatz zur Synthese von Handeln und Verantwortungsgefühl des asketischen Protestantismus konnte die passive ostkirchliche außerweltliche Askese weder zu einer verantwortlichen Tätigkeit anleiten noch eine innerweltliche Heiligenaristokratie hervorbringen. Im ostkirchlichen Raum fehlten jene „psychologischen Antriebe“, welche die Lebensführung richtungsweisend bestimmten und die das Individuum festlegen.⁵⁶ Der einzelne ist dort nicht gezwungen, seine Seligkeit selbst zu schaffen; sie wird durch

die Kirche, die als Heilsanstalt die Seligkeit in ihren Sakramenten spendet, garantiert.⁵⁷ Oft wird von seiten der orthodoxen Kirche das Argument verwendet, daß die Kirche alle Gebiete des alltäglichen Lebens *allein* durch die Kraft ihres sakramentalen Lebens durchdringen kann und sie der Vorwurf der Vernachlässigung sozialer und sozialetischer Probleme nicht treffen könne.

Die Parole „Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott“⁵⁸ gilt für den orthodoxen Menschen nicht. Als Resultat kommt es zu einem Sonntagschristentum, zu einer weiteren Stabilisierung der Gefühlsreligiosität, und das Phänomen der „Entzauberung der Welt“ tritt nicht auf, was ohne die Rationalisierung des Alltags auch unmöglich ist. Deshalb tritt in den Fällen, wo die intellektuelle und moralische Kraft, d. h. die Persönlichkeit des orthodoxen Menschen sich nicht durchzusetzen vermag, die Einsamkeit als Verlockung auf. Das Ergebnis ist die Entstehung zweitrangiger Mönchsgemeinschaften und die quantitative Vermehrung des Mönchtums, das wiederum die „Veralltäglichen des Charismas“ nach sich zieht. Dieses Phänomen ist in voller Konsequenz in Byzanz zu studieren.⁵⁹

Damit wird aber der Verzicht des Menschen auf eine Beteiligung an der Stärkung der menschlichen Ordnung durch sein Handeln in der Gesellschaft zu einer Tugend erhoben. So schreibt ein griechischer Mönch z.B. — wohlbemerkt im Jahre 1961 und nicht etwa im byzantinischen Zeitalter —, daß für das orthodoxe Mönchtum das einzige Ideal Gott und sein Reich ist, wobei er zugleich die westliche Welt anklagt wegen ihres „Aktivismus“ und ihrer „Vergottung“ der Arbeit. Noch konkreter spricht er mit Stolz davon, daß auch die besten unter den Mönchen des Ostens *keinen Wert darauf legen, sich der Gesellschaft* nützlich zu erweisen, und er erwähnt die produktive Tätigkeit der Mönche des Westens mit einer gewissen Verachtung.⁶⁰ Die außerweltliche Askese kümmerte sich nicht um die Welt, die Welt ihrerseits verlor die Askese aus ihrem Blickfeld. Dies blieb aber nicht ohne Folgen, die wir auch im Volkscharakter der Griechen entdecken können. Die innerweltliche Askese arbeitete daran, den Menschen zu einer *Persönlichkeit* zu erziehen und *Ordnung* in seine Lebensführung hineinzubringen. Die orthodoxe Kirche aber versuchte, die Menschen *nur* durch ihr sakramentales Leben zu beeinflussen.

Eine Spaltung zwischen *Lehre* und *Lebensführung* tritt ein, wie wir es u. a. im Spiegel der neugriechischen Volkslieder bemerken. Einerseits negiert die von der außerweltlichen Askese getragene Lehre die Welt⁶¹, andererseits bricht als fundamentale Empfindung im griechischen Volkslied die Bejahung des Lebens durch.⁶² Dies kommt am besten im folgenden Tanz-

lied zum Ausdruck: „Freut euch, ihr Jungen, freut euch, ihr Mädchen, denn der Tag geht allmählich zu Ende, und Charon zählt unsere Tage einen nach dem andern. Fühle den Tanz und laß alles sonst fahren, die schwarze Erde wird uns verschlingen ... Diese Erde, die wir unter den Füßen haben, sie wird uns alle verschlingen ... Diese Erde, die uns verschlingen wird, laßt uns sie im Tanze stampfen.“⁶³ Unwillkürlich werden wir erinnert an 1 Kor 15,32, wo der Apostel Paulus die Worte des Dichters Menander zitiert „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“, um zu zeigen, daß der Glaube der Korinther an die Auferstehung geschwunden ist. Diese Gesinnung und Lebensführung lassen sich offensichtlich weder mit irgendeiner Askese noch mit der Bemühung um ein ordentliches Leben vereinbaren. Ebenso deutlich ist, daß diese Lebensführung nichts mehr mit der *Lehre* der orthodoxen Kirche gemein hat.

Somit blieb die Religiosität der orthodoxen Völker — die im übrigen in vielen orthodoxen Ländern, vor allem in Griechenland, ungebrochen stark ist — ein reiner Volksglaube, der oft zum Aberglauben herabsank und der den einzelnen nicht zu einer Persönlichkeit erziehen konnte. Die von seiten der außerweltlichen Askese erfolgte Preisgabe der Welt und ihr Verzicht auf eine Tätigkeit zur Erneuerung der Welt zugunsten des Transzendentalismus verursachte eine *diesseitig* ausgerichtete Volksreligiosität, die mit allen Mitteln, auch des Aberglaubens, ein glückliches Leben *in dieser Welt* anstrebt. Dies wird aber nicht dadurch erreicht, daß man seine Lebensführung planvoll *ordnet*, sondern dadurch, daß man gewisse, von der Tradition diktierte religiöse Pflichten und Formalitäten erfüllt. Ein weiteres Resultat dieser gefühlsbetonten Religiosität ist eine *Sensibilisierung des Gewissens*, die einen reichen Griechen veranlassen kann, in einem Augenblick des Enthusiasmus einem Armen riesige Summen zu geben, während ihm andererseits nie bewußt geworden ist, daß Steuerzahlen eine ethische Pflicht ist.

Die negativen realsoziologischen Wirkungen der Preisgabe der Welt lassen sich vor allem in Griechenland auch darauf zurückführen, daß hier der politische Bürgerstand als soziales Gebilde der Stadt jahrzehntelang fehlte, was wiederum die Entstehung einer rationalen innerweltlichen Ethik verhinderte. Die Verstädterung Griechenlands ist aber jetzt in vollem Gange, und in Verbindung mit ihr treten folgende neue Entwicklungen in Erscheinung. 1. Eine von *Laien* getragene „neugriechische christliche Bewegung“, die viele Ähnlichkeiten hat mit dem asketischen Protestantismus, 2. Eine Wiederbelebung der Gefühlsreligiosität und der Weltablehnung und 3. die Säkularisierung.

Alle drei Phänome erlauben folgende Schlüsse: 1. Daß eine innerweltliche Askese im Rahmen der Ortskirche *möglich* ist, da sie dem *Wesen* der Orthodoxie nicht widerspricht, 2. daß der Traditionalismus immer noch einer rationalen Gestaltung des Lebensstils im Wege steht und 3. daß die Verweltlichung des Christentums und die Säkularisierung nicht durch einseitige Spiritualisierung des Lebens verhindert werden kann. Eine ausführliche Betrachtung der oben genannten drei Phänomene würde sicherlich mehrere interessante religionssoziologische Untersuchungen anregen. Hier möchte ich jedoch nur kurz folgende abschließende Bemerkungen machen:

a. Zum Phänomen der Wiederbelebung der Gefühlsreligiosität und der Weltablehnung ist nur zu sagen, daß ihre Anhänger den Kontakt mit der Realität des Lebens völlig verloren haben. Mit Parolen wie etwa „die einzige Hoffnung für die verlorene Menschheit bleibt die Orthodoxie“, deren Wesen und wahrer Charakter auf dem Berg Athos gesehen wird, vertiefen diese Menschen die Kluft zwischen der sozialen und wirtschaftlichen Wirklichkeit, d. h. zwischen dem Alltag und den noch existierenden geistlichen Kräften Griechenlands. Indem sie sich von irrationalen Kräften antreiben lassen, betrachten und bekämpfen sie jeden Laien, der sich durch Kritik und Handeln der Realität annehmen will und der vor allem das rationale Denken vom Westen übernehmen will, als „Fremdkörper“ innerhalb der Orthodoxie. Damit wird die Entstehung eines von ethischen Prinzipien getragenen Alltags erschwert, und die Erneuerung der Gefühlsreligiosität und der Weltablehnung kann die Lebensführung des einzelnen nicht beeinflussen oder in Ordnung bringen, da sie beide die Plan- und Systemlosigkeit des Alltagsmenschen eher erleichtern als erschweren, wie die Feststellungen Max Webers bezüglich der realsoziologischen Bedeutung einer nach religiöser Schätzung des sittlichen Handelns systematisch durchgebildeten *Methoden rationaler Lebensführung* zeigen.

b. Was das *Phänomen der Säkularisierung* anlangt, so möchte ich nur auf eine Tatsache hinweisen. Sowohl die *innerweltliche wie auch die außerweltliche Askese führten und mußten zur Säkularisierung führen. Während im Westen* die säkularisierte Welt Werte und Tugenden übernahm, die die deutlichen Früchte des asketischen Protestantismus sind und die weiterhin auch im religiösen Sinne positiv einwirken können, *besteht in Griechenland die Gefahr*, daß man dort das Kind mit dem Bade ausschüttet. Da es im ostkirchlichen Raum keine Tradition einer von religiösen Überzeugungen getragenen Methode rationaler Lebensführung gegeben hat, kann die Entzauberung der ostkirchlichen Welt, die der Säkularisierung und der Begeg-

nung mit dem Westen folgt, dazu führen, daß alle ethischen und metaphysischen Werte als nutzlos erachtet werden.

Die neue Wertung des Lebens aufgrund konkreter Vorstellungen über Geld, Konsum und Prestige, die herrschende Plan- und Systemlosigkeit und die ungerechte Verteilung der Güter sind Kräfte, die leicht dazu führen können, daß, wenn angesichts der harten Realität dieser Welt auch die Gefühlsreligiosität schwindet, die Religion überhaupt als überflüssig betrachtet wird. Die asoziale und antisoziale Haltung der Religion — d. h. in unserem Fall die Weltfremdheit der orthodoxen Kirche — kann zu einer antireligiösen Haltung der Gesellschaft führen, wie es bereits in allen orthodoxen Ländern mit Ausnahme Griechenlands, vor allem aber in Rußland der Fall war.

Während im Westen die Religion in neuen Formen in der Welt und für die Welt wirkt und Einfluß nimmt, weil dort die Säkularisierung eine Menschwerdung des Menschen bedeutet, die den Menschen befreit von allen Bevormundungen und ihn sich selbst und seinen Mitmenschen verantwortlich verpflichtet, wieder Mensch zu sein, besteht im Osten die Gefahr einer säkularisierten orthodoxen Welt, wo es dann weder Heilige noch Menschen geben wird, weil die irrationale Idee der „Vergottung“ des Menschen durch die Weltflucht abstrakt, irreal und antisozial wirkt. Die Gefahr, daß der Mensch dort zum Unmenschen wird und daß er im Namen gewisser „Ismen“ sich zum Feind des Mitmenschen entwickelt, ist groß. Dafür seien als Beispiel die orthodoxen Länder erwähnt, die unter der kommunistischen Herrschaft leben.

ANMERKUNGEN

- ¹ Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., Tübingen 1920-21, I, 25 (weiterhin als GAZRS zitiert).
- ² So A. Müller-Armack, Zur Religionssoziologie des europäischen Ostens, in: Religion und Wirtschaft, Stuttgart 1959, 331.
- ³ René König, Max Weber 1864-1920, in: Die großen Deutschen: Deutsche Biographie, Berlin 1957, 4 Bde., 410.
- ⁴ So R. König, a.a.O. 419.
- ⁵ GAZRS I, 124.
- ⁶ S. ähnliche Äußerungen bei A. Müller-Armack, a.a.O. 354.
- ⁷ GAZRS I, 111 Anm. 4.
- ⁸ S. dazu von russischer Seite: B. Zenkowsky, Das Bild vom Menschen in der Ostkirche, Stuttgart 1951, und P. Verkhowsky, Die Lehre vom Menschen im Lichte der orthodoxen Theologie, in: Evangelische Theologie 11 (1952) 310-323; von griechischer Seite: P. Bratsiotis, Das Menschenverständnis in der griechisch-orthodoxen Kirche, in: Theologische Zeitschrift 6 (1950) 376-382, und J. Karmiris, Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche, in: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, hrsg. von P. Bratsiotis, Bd. 1, Stuttgart 1959, 15-112.

- ⁹ Vgl. dazu P. Bratsiotis, Genesis I, 26 in der orthodoxen Theologie, in: Evangelische Theologie 11 (1951/52) 228-297.
- ¹⁰ Vgl. J. P. Migne, Patrologia cursus completus, series Graeca (weiterhin als P. G. zitiert) 30, 22.
- ¹¹ Zit. nach Max Weber, GAZRS I, 91.
- ¹² Zum Verständnis dieses Gedankens können auch die Erläuterungen Joh. Dieckmanns dienen, die er in seiner Kölner Dissertation: Max Webers Begriff des „modernen okzidentalen Rationalismus“ (Düsseldorf 1961) auf S. 75-77 zum Thema „der Pflichtbegriff Kants in Zusammenhang mit der Pflichtauffassung in der innerweltlichen Askese“ macht.
- ¹³ Von dieser Frage „gingen *alle* religiösen Bewegungen aus, welche breitere Schichten erfaßten“ (so Max Weber, GAZRS I, 106, Anm. 1).
- ¹⁴ Zu dieser Lehre der Ostkirche vgl. von russischer Seite: Borodine-Lot, La doctrine de la deification dans l'Eglise Grecque jusqu'au XIe siècle, in: Revue de l'histoire des religions, CV (1932), CV I (1932) und CV II (1933); von griechischer Seite: P. Bratsiotis, Die Lehre der orthodoxen Kirche über die Theosis des Menschen, Brüssel 1961, von römisch-katholischer Seite: Jules Gross, La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs, Paris 1938, und von evangelischer Seite: K. Bornhäuser, Die Vergöttlichungslehre des Athanasius und des Johannes Damascenus (1903).
- ¹⁵ Vgl. z. B. P. G. 72, 1120.
- ¹⁶ P. G. 25, 192.
- ¹⁷ So Bratsiotis, a.a.O. 5.
- ¹⁸ Mit Recht spricht die römisch-katholische Theologie lieber von „Gnade“, „adoptio“, „regeneratio“ und „vita nova“ und vermeidet das Wort Theosis. Auch Bratsiotis (a.a.O. 12) gibt zu, daß „das Wort Theosis ein starkes und westlichen Ohren vielleicht befremdliches Wort ist“.
- ¹⁹ So E. Benz, Geist und Leben der Ostkirche, Hamburg 1957, 176.
- ²⁰ A. Theodorou, Das Wesen der Orthodoxie, Athen 1961 (griech.) 8.
- ²¹ A.a.O. 9.
- ²² So E. Benz, a.a.O. 176.
- ²³ Zu einem besseren Verständnis der ostkirchlichen Mystik vgl. das Buch von Vladimir Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961.
- ²⁴ Reg. Fusius Tractatae, in: P. G. 31, 889-1052, und Reg. Brevius Tractatae, in: P. G. 31, 1051-1306.
- ²⁵ H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 322 Anm. 1 und 364 Anm. 1.
- ²⁶ Literatur siehe dazu in: Pl. de Meester, De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam, Vatikan 1942, 78-81.
- ²⁷ Zu Gregorios Palamas vgl. H. G. Beck, a.a.O. 712 ff. Dort auch weitere Literatur.
- ²⁸ GAZRS I, 116 ff, 117 Anm. 2 und 168 Anm. 1.
- ²⁹ D. Savramis, Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums, Leiden-Köln 1962, 87 ff.
- ³⁰ S. Anm. 24.
- ³¹ Vgl. auch entsprechende Äußerungen Max Webers zur asiatischen Sekten- und Heilandsreligiosität, GAZRS II, 366.
- ³² GAZRS I, 190 Anm. 1.
- ³³ Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 4. Aufl., hrsg. von J. Winkelmann, I, 329.
- ³⁴ Ähnlich bei Max Weber, GAZRS I, 200, wo die Arbeit im *Beruf* als das „*einzige* Mittel“, des Gnadenstandes sicher zu werden, bezeichnet wird. Vgl. auch GAZRS I, 134.
- ³⁵ GAZRS I, 100. Das Wort „sozial“ wird von Weber hier „im Sinn der Betätigung innerhalb der politischen, kirchlichen und anderen Gemeinschaftsorganisationen“ verstanden (a.a.O. Anm. 1).
- ³⁶ P. G. 151, 579-580.

- 37 „Denn es hat vielleicht nie eine intensivere Form religiöser Schätzung des sittlichen *Handelns* gegeben als die, welche der Calvinismus in seinen Anhängern erzeugte“ (GAzRS I, 112-113).
- 38 Vgl. dazu D. Savramis, Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums, Leiden-Köln 1962, 39 ff.
- 39 2 Thess 3, 10.
- 40 P. G. 31, 1012.
- 41 Die Regel des Heiligen Benedikt aus dem Lateinischen übersetzt von P. Pius Bihlmeyer, in: Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Bardenheuer/Schermann/Weymann, K. Bd. 20, München 1914, 298 (Kap. 48).
- 42 Ithaka, der Peleponnes und Troja, Darmstadt 1963 (Neudruck) 43.
- 43 Allerdings sind hier die Zustände in Serbien und Bulgarien vor der kommunistischen Herrschaft zugrunde gelegt.
- 44 Religion und Wirtschaft, 363.
- 45 GAZRS II, 372.
- 46 GAZRS I, 189 ff. Vgl. auch a.a.O. 176.
- 47 „Was du zur *Verwaltung* empfangen hast, das beanspruchst du als dein Eigentum?“, so fragt er die Reichen (P. G. 31, 276 ff).
- 48 Vgl. z. B. P. G. 58, 558.
- 49 Vgl. auch P. G. 31, 288.
- 50 GAZRS I, 180.
- 51 P. G. 62, 556.
- 52 Über die Zahl der Reichen und Armen in Konstantinopel spricht Johannes Chrysostomos an zwei Stellen. Einerseits (P. G. 60, 97) erwähnt er 100000 Christen und 50000 Arme, wobei er allerdings die Heiden mitzählt. An anderer Stelle (P. G. 58, 630) führt er aus, daß es 10 % Reiche, 10 % Arme und 80 % Mittelklasse gebe.
- 53 Vgl. dazu O. Plassmann, Das Almosen bei Johannes Chrysostomos, Münster 1961.
- 54 „Wie groß eure Sünde auch sei, Almosengeben wird sie alle bedecken“, sagt Johannes Chrysostomos in seiner VI. Homilie über Titus, und er verbindet damit die Idee der „redemptio animi“ eng mit einer sozialen Leistung, nämlich dem Almosengeben. (Vgl. dazu noch P. G. 60, 750, 49, 293 und 58, 510) Basilios der Große (P. G. 31, 300 und 32, 1265) dagegen wendet sich gegen den Mißbrauch der Idee der redemptio animi durch Almosengeben. Von der Verbindung der sozialen Tätigkeit der Mönche mit dem Gedanken der Erlösung vgl. D. Savramis, Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums, a.a.O. 25.
- 55 Zum besseren Verständnis der eigenartigen Entwicklung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche im ostkirchlichen Raum sollte man gewisse Beobachtungen Max Webers zur „Kreaturvergötterung“ heranziehen. (Vgl. dazu GAZRS I, 154 Anm. 3, 173-174 Anm. 3 und 187-188).
- 56 GAZRS I, 86.
- 57 Über die Wirkung der Sakramentsgnade vgl. GAZRS I, 114 ff und 144 Anm. 1.
- 58 GAZRS I, 111.
- 59 S. dazu Savramis, a.a.O. 52 ff und 58 ff.
- 60 Nektarios Chadzimichalis, Orthodoxes Mönchtum und die Welt unserer Zeit (griech.), in: Gregorios Palamas 44 (1961) 324 und 325.
- 61 Diese Negierung der Welt findet einen beredten Ausdruck in der Beerdigungsfeier der Ostkirche. Dort heißt es u. a. „Wo bleibet Gold und Silber? Alles ist Staub, alles ist Asche, alles ist Schatten.“ Über die Bedeutung ähnlicher Überzeugungen für die ethische Verwertung der empirischen Welt vgl. GAZRS I, 568 und 571.
- 62 Vgl. dazu El. Platis, Die neugriechische Volksdichtung, in: Die Volkskultur der südosteuropäischen Völker, Südosteuropa Jahrbuch 6 (1962) 55.
- 63 Vgl. N. Politis, Auswahl neugriechischer Volkslieder, Athen 1932, 233 bzw. El. Platis, a.a.O. 57.