

Das östliche Christentum

Abhandlungen zum Studium der Ostkirche. Herausgegeben von
Universitätsprofessor DDr. Georg Wunderle in Würzburg.

Heft 8

Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas (1296—1359)

Von

Mönch Wassilij

im Kloster St. Panteleimon auf dem Athos

Aus dem Russischen übersetzt

von

P. Hugolin Landvogt O. E. S. A.

1939

Rita-Verlag und -Druckerei, Würzburg

Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas (1296—1359)

Von

Mönch Wassilij

im Kloster St. Panteleimon auf dem Athos

Aus dem Russischen übersetzt

von

P. Hugolin Landvogt O. E. S. A.



1939

Rita-Verlag und -Druckerei, Würzburg

*30.6.1900
in St. Petersburg
(Kriwoschein)
+ Herbst 1985
in St. P.
als EB. von
Brüssel
u. Belgien

Universitätsbibliothek
Göttingen

Inhalt.

Geleitwort	6
I. Kapitel: Die asketisch-erkenntnistheoretische Grundlage der Lehre des hl. Gregorius Palamas.	8
II. Kapitel: „Wesenheit und Energie“	36
III. Kapitel: Das unerschaffene göttliche Licht	61
IV. Kapitel: Die Bedeutung des hl. Gregorius Palamas für die orthodoxe Theologie	83

21929 2

Der russische Originaltext erschien 1936 in der Sammlung „Seminarium Kondakovianum“ (Recueil d'études Archéologie, Histoire de l'art, Etudes Byzantines) im Verlag des Kondakov-Instituts, Prag.

Geleitwort.

Wer immer die Eigenart der ostkirchlichen Askese und Mystik verstehen und würdigen will, muß wieder und wieder auf jene Anschauungen und Ideen zurückgreifen, die gegen Ende der mittelbyzantinischen Geistesentwicklung im sogenannten Hesychasmus zum Durchbruch gelangten. Das Studium dieser uns Abendländern in mancher Beziehung so befremdlichen asketisch-mystischen Übungen fängt an auch bei den westeuropäischen Gelehrten Eingang zu finden. Das ist, abgesehen von seinem Werte für die Kenntnis der byzantinischen Religiosität, schon deswegen wichtig, weil dadurch die landläufige oberflächliche Verwechslung zwischen Hesychasmus und Quietismus endgültig beseitigt werden kann. An der Durchforschung des byzantinischen Hesychasmus haben sich in neuerer Zeit hervorragende katholische Gelehrte beteiligt; ich nenne nur die Namen Jugie, Hausherr, Guichardan, Ammann und Schmidt.

Mit dem Herausgeber der vorliegenden Sammlung, der den Anstoß zu der oft mühsamen und schwierigen Arbeit gegeben hat, freue ich mich die Studie eines orthodoxen Mönches aus dem russischen Athoskloster *Τῶν Ἁγίων Παντελεήμονος* über den palamitischen Hesychasmus in deutscher Übersetzung darbieten zu können. Ich habe mich bemüht, so gut als möglich die zum Teil außerordentlich verwickelten theologischen Darlegungen (man vergleiche etwa das 2. Kapitel!) dem deutschen Leser verständlich zu machen. Der Vergleich mit dem griechischen Urtext der vom Verfasser reichlich eingeflochtenen Zitate ist mit besonderem Bedachte durchgeführt worden.

Nur ganz kurz braucht gesagt zu werden, daß weder der Herausgeber noch der Übersetzer die theologischen Ansichten des orthodoxen Verfassers vorbehaltlos unterschreiben. Es war ihnen jedoch eine große Befriedigung die vorliegende Arbeit, die 1936 bereits im „Seminarium Kondakovianum“ russisch erschienen war, mit dessen freundlicher Genehmigung für die Sammlung „Das Östliche Chri-

stentum“ zu gewinnen; denn in dieser Studie spricht nicht bloß ein ehrwürdiger christlicher Mitbruder, sondern vor allem ein Mann, der als Gelehrter in das Wesen des Palamismus tief eingedrungen ist und als Mönch offensichtlich eine reiche mystische Erfahrung in dieser Hinsicht erworben hat. Daß der Verfasser seine Studie uns so bereitwillig überlassen hat, verdient unseren aufrichtigen Dank. Er hat uns nicht zugemutet, seine theologischen Anschauungen und seine Urteile, namentlich über katholische Gelehrte,* ohne weiteres zu übernehmen; darüber müssen und dürfen wir ihm die Verantwortung selbst überlassen. *

Wir wollen gemeinsam mit ihm für das Ziel arbeiten, das er selbst in einem Brief vom 18. Januar 1938 als den Sinn seines gesamten Schaffens bezeichnet hat: Die Förderung „des wechselseitigen Verständnisses des Westens und des Ostens“.

Herrn Hofrat Reinhold von Walter (Köln) sei an dieser Stelle von Herzen für die Nachprüfung meiner Übersetzung gedankt!

Würzburg, den 1. Oktober 1938.

P. Hugolin Landvogt O.E.S.A.

* Die Wahrheit ist zümtbar!

* Es sei nicht verfehlt, auf den Artikel von J. Hausherr S. J. in den *Orientalia Christiana Periodica* III (1937), pag. 260—272 hinzuweisen: „A propos de spiritualité hésychaste“.

1. Kapitel.

Die asketisch-erkenntnistheoretische Grundlage der Lehre des hl. Gregorius Palamas.¹⁾

Das religiöse Leben wird man — gleichviel, ob es als Gemeinschaft des Menschen mit Gott oder als Gotteserkenntnis des Menschen verstanden wird — immer als das gegenseitige Verhältnis und die Wech-

¹⁾ Ein beträchtlicher Teil der Werke des hl. Gregorius Palamas ist bis heute noch nicht veröffentlicht. Die Herausgabe seiner sämtlichen Schriften (wie die seiner Anhänger und Gegner) ist notwendige Voraussetzung für die weitere wissenschaftliche Erforschung seiner Lehre, seines Lebens und Wirkens. Bei der vorliegenden Studie (die nicht den Anspruch auf Vollständigkeit der Darstellung erhebt) benutzten wir folgende Werke von ihm:

a) „Λόγος εἰς θανμαστὸν καὶ ἰσάγγελον βίον τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Πέτρον τοῦ ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει τῷ Ἁθῶ ἀσκήσαντος“, Migne, Patrologia Graeca (PG.) 150, 995—1040.

b) „Περὶ προσευχῆς καὶ καθαρότητος καρδίας“ (Περὶ προσευχῆς), PG. 150, 1117—22.

c) „Πρὸς Ἐννῆν μοναχῆν“, PG. 150, 1043—1088.

d) Fragmente aus den Streitschriften gegen Barlaam „Ἐπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων“, PG. 150, 1101—1117; ebenso: Bisch. Porph. Uspenskij, Geschichte des Athos III. Teil, 2. Aufl. St. Petersburg 1892, S. XXVII—XLIV u. 688—91.

e) Inhaltsverzeichnis der Schriften gegen Akindynos: Operum Gregorii Palamae argumenta ex codicibus Coislinianis, PG. 150, 799—844.

f) „Ὀμιλία“ (Ὀμιλ.), PG. 151, 10—550.

g) „Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ Ὀμιλία“ 22 . . . Verl. Σοφοκλῆς Κ. ὁ ἐξ Οἰκονόμων . . . Ἀθήνησιν 1861 (Ὀμιλ. Σοφ.).

h) „Θεοφάνης ἡ περὶ Θεότητος“ (Θεοφ.), P.G. 150, 910—960.

i) „Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά 150“ (Κεφ.), PG. 150, 1121—1225.

k) „Ὁμολογία τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως“, PG. 151, 763—768.

Außerdem benutzten wir einige kirchliche Akten aus der Zeit des hl. Gregorius Palamas, da diese unter seiner nächsten Mitwirkung ab-

selbeziehung zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf bestimmen können. Es ist deshalb für das Verständnis der Lehre eines religiösen Schriftstellers, im vorliegenden Falle des hl. Gregorius Palamas (1296 — 14. IX. 1359), von Wichtigkeit zunächst auf-

gefaßt wurden und seine Lehre zum Ausdruck bringen: „Ἀγιορειτικὸς Τόμος ὑπὲρ τῶν ἡσυχάζοντων“ (Ἀγ. Τομ.), PG. 150, 1225—1236. Die Synodalakten der Jahre 1341—1352, PG. 151, 679—692, 717—762; 152, 1273—1284 und Porph. Uspenskij, a. a. O. S. 728—737, 741—780, 780—785.

Die vollständigste Angabe sämtlicher (auch der unveröffentlichten) Werke des hl. Gregorius Palamas siehe in dem Artikel von P. M. Jugie, Palamas (s. unten), col. 1742—1750.

Aus der verhältnismäßig umfangreichen (wenn auch bei weitem unzureichenden) Literatur über den hl. Gregorius Palamas und seine Zeit verweisen wir auf einige der interessanteren Arbeiten:

Die umfangreichste und ausführlichste Studie über den hl. Gregorius Palamas ist das Buch von Γρηγόριος Παπαμιχαήλ, Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς (Πετρούπολις-Ἀλεξάνδρεια 1911). Ein sehr nützliches Buch! Der Lehre des hl. Gregorius Palamas schenkt allerdings Prof. Papamichael nicht genügend Beachtung. Ph. Meyer, Palamas, Realenzyklopädie für protestantische Theologie, 3. Aufl. 14 (1904) S. 599—601. Gaß-Ph. Meyer, Hesychasten, ebenda 8 (1900) S. 14—18. J. Bois, Les débuts de la controverse hésychaste in Echos d'Orient V (1902) S. 353—62. Derselbe, Le Synode hésychaste de 1314, ebenda VI (1903). G. Ostrogorskij, Die athonitischen Hesychasten und ihre Gegner (russ.) in: Zapiski Rußkago Naučnago Instituta w Belgrade, Lieferung 5 S. 349—370 (Belgrad 1931). Martin Jugie, Palamas in: Diction. de Théologie Catholique 12, col. 1735—1776. Derselbe, Palamite (Controverse), ebenda col. 1777 bis 1818. Die Artikel von P. Jugie überragen, was ihren Inhalt anlangt, dank der ausgezeichneten Quellenkenntnis ihres Verfassers und dank der philosophisch-theologischen Behandlung des Themas die ganze existierende Literatur.

Speziell mit der Lehre des hl. Gregorius Palamas befassen sich außer den oben genannten Untersuchungen von Meyer und P. Jugie: K. F. Radčenko, Die religiöse und literarische Bewegung in Bulgarien vor der türkischen Eroberung (russ.), Kiew 1898. Ein interessantes Buch, wenn auch der Verfasser stellenweise eine vollständige theologische Hilflosigkeit offenbart. Bisch. Alexij Dobrodnicyn, Byzantinische kirchliche Mystiker des 14. Jahrhunderts (russ.) in: Prawoslawnyj Sobesednik 1906, I. u. II. Teil.

Sébastien Guichardan, Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV. et XV. siècles: Grégoire Palamas, Duns Scott, Georges Scholarios, Lyon 1931 (Guichardan, Le Problème).

zuzeigen, in welcher Weise er sich die Möglichkeit einer Gemeinschaft von Gott und Mensch denkt, welche Stellung er zu den Wegen der Gotteserkenntnis einnimmt und wie weit er uns zum Gotterkennen befähigt sein läßt. Das bildet, wenn man so sagen darf, die asketisch-erkenntnistheoretische Grundlage des uns hier interessierenden theologischen Systems.¹⁾ Wir werden uns daher zunächst, bevor wir uns

Verfasser betrachtet die Lehre des hl. Gregorius Palamas vom Standpunkt der thomistischen Philosophie. Eine Besprechung dieses Buches von V. Grumel, Grégoire Palamas, Duns Scott et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine in: *Echos d'Orient* XXXVIII (1935) S. 84—96.

P. M. Jugie, *De Theologia Palamitica* in seinem Werk: *Theologia dogmatica christianorum Orientalium* tom. II (Paris 1933) S. 47—183. (Jugie, *Theol. dog.*). Die wesentlichen Momente der Theologie des hl. Gregorius Palamas finden hier ihre ausführlichste Darstellung.

Eine nähere Auseinandersetzung mit einem Teil der erwähnten Literatur, wie auch Hinweise auf einige andere Arbeiten werden wir im weiteren geben. Die vollständigste Literaturangabe über den hl. Gregorius Palamas und die Hesychasten siehe in dem Buch von Prof. Papamichael. Einige Ergänzungen bei Jugie, Guichardan und Ostrogorskij.

Eine interessante Schilderung der allgemeinen kulturellen Lage und der geistigen Strömungen in dieser Epoche des „Hesychastenstreites“ bei Feodor Uspenskij, *Skizzen aus der Geschichte der byzantinischen Bildung* (russ.), St. Petersburg 1891 (in Kap. IV: Die philosophische und theologische Bewegung im 14. Jahrhundert: Barlaam, Palamas und ihre Anhänger, S. 246—364). Jedoch sind der „Hesychastenstreit“ selbst und die Lehre des hl. Gregorius Palamas von F. Uspenskij völlig ungenügend dargestellt worden.

Zur allgemeinen Orientierung über historische Ereignisse in dieser Epoche byzantinischer Geschichte sei noch genannt A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin* (Paris 1932) vol. II Kap. IX: La chute de Byzance, S. 253—439.

¹⁾ Die asketische und zum Teil auch theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas ist in gewissem Grade mit einer geistlichen Richtung im östlichen Mönchtum verknüpft, die unter dem Namen „Hesychasmus“ bekannt ist. Wir glauben darüber einige Worte sagen zu müssen. Mit dem Namen Hesychasmus wird gewöhnlich jene pneumatische Richtung im östlichen orthodoxen Mönchtum bezeichnet, die sich ganz der reinen Schau und dem Streben nach Einswerdung mit Gott im Gebete hingibt. Diese Richtung, die zur Zeit des hl. Gregorius Palamas einen der bedeutendsten Höhepunkte ihrer Entwicklung erreichte, hatte damals als Hauptzentrum den Athosberg und sein Mönchtum. Man darf aber nicht glauben, daß der athonitische Hesychasmus des

den rein theologischen Ideen des hl. Gregorius Palamas zuwenden,

14. Jahrhunderts eine völlig neue Erscheinung in der Geschichte des östlichen Mönchtums gewesen sei; denn zusammen mit dem koinobitischen, vorwiegend tätigen Mönchtum — seine Ideale sind am klarsten in den Mönchsregeln des hl. Basilius des Großen und in den Schriften des ehrw. Theodor Studita zum Ausdruck gebracht — existierte in der orthodoxen Kirche von alters her (seit der Entstehung des Mönchslebens in Ägypten im 3.—4. Jahrhundert) ohne jede Unterbrechung eine andere, mehr kontemplative Richtung, die das reine Gebet und das heilige Schweigen (*ήσυχία*) übte. Davon geben nicht nur die zahlreichen Viten von Heiligen aller Kirchengeschichtsepochen und die Berichte der alten Vätersammlungen Zeugnis, sondern auch die auf uns gekommenen, in „hesychastischem“ Geiste verfaßten asketischen Werke von Männern wie dem ehrw. Antonius dem Großen, Evagrius Pontikus, dem ehrw. Makarius von Ägypten (4. Jahrh.), Nilus Sinaita, Markus Eremita und dem ehrw. Diadochos (5. Jahrh.), Isaak dem Syrer (6. Jahrh.), Hesychius und Philotheus vom Sinai (7.—9. Jahrh.). Weiter führt dieser pneumatische Weg über den ehrw. Symeon den Neuen Theologen Niketas Stethatus (11. Jahrh.) und Nikephorus den Einsiedler (13. Jahrh.) zu den athonitischen Hesychasten (14. Jahrh.), zum ehrw. Gregorius Sinaita (gest. 1346) und dem hl. Gregorius Palamas. Es wäre indessen falsch zu glauben, das koinobitische und anachoretische Mönchtum seien sich einander scharf gegenübergestanden und hätten in sich völlig verschiedene geistliche Wege dargestellt. Diese Ansicht kann man in den unlängst erschienenen Artikeln von P. Iréné Hausherr S. J. finden: *La méthode de l'oraison hésychaste* in: *Orientalia Christiana* tom. IX, 2 (1927); und: *Un grand mystique Byzantin: Vie de Siméon le Nouveau Théologien*, *Orient. Chr.* tom. XII. (1928). Daß Koinobion und schweigend-kontemplatives Einsiedlerleben einander nicht ausschließen, ist schon daraus ersichtlich, daß wir in der Person eines so hervorragenden asketischen Schriftstellers wie des ehrw. Johannes Klimakus (6.—7. Jahrh.) eine harmonisch-einheitliche Verbindung beider Ideale finden. Bekanntlich ist in seiner „Himmelsleiter“ ein Teil der Kapitel der Schilderung des gemeinschaftlichen Lebens gewidmet, das sich auf den Gehorsam und die Abtötung des Eigenwillens gründet; der andere Teil aber hat (als die höhere Stufe) das kontemplative Leben heiligen Schweigens zum Gegenstand. Die Einheit des Buches wird dadurch in keiner Weise zerstört. Das Gleiche läßt sich auch von den Schriften des ehrw. Barsanuthius und Johannes (6. Jahrh.) sagen. Überhaupt wird das koinobitische Leben und das Leben hl. Einsamkeit und hl. Schweigens im asketischen Schrifttum wie auch in der hagiographischen Literatur nicht als ein Gegensatz zweier Richtungen, die einander ausschließen, empfunden, sondern als Stufen, die dem geistlichen Fortschritt des Mönches dienen oder dessen Charakteranlage entsprechen. Das hl. Schweigen wertete man dabei fast immer als

diese Seite seiner Lehre in ihren wesentlichen Zügen klar zu machen suchen.¹⁾

die höhere Lebensform. Schließlich wurde das Einsiedlertum gewöhnlich mehr im Sinne eines inneren geistigen Sich-lösens aus dem Kreis der ihn umgebenden Nichtigkeiten verstanden, und nicht als ein bloß „geographisches“ Sich-entfernen aus der Klosterumfriedung um in die Wüste zu gehen. Wir brauchen uns beispielshalber nur zu erinnern, daß der größte Vertreter des mystisch-kontemplativen Lebens in der byzantinischen Kirche, der ehrw. Symeon der Neue Theologe (949—1022) fast sein ganzes Leben in Koinobien verbrachte. Die Mehrzahl seiner asketischen Schriften sind Belehrungen, die sich an koinobitische Mönche richten (was ihn nicht hindert vom „hesychastischen“ Geiste erfüllt zu sein). Eine derartig harmonische Verbindung von Koinobiten- und Anachoretentum ist eine natürliche Folge der organischen Einheit des geistlichen Lebens der Orthodoxie, deren asketische Lehre aufs engste mit der dogmatischen verbunden und trotz aller Verschiedenheit in den äußeren Ausdrucksformen so innerlich eins ist. In der Geschichte des orthodoxen Mönchtums gab es allerdings Zeiten, wo mehr die eine oder die andere Richtung die Oberhand hatte. Wenn man die geschichtlichen Tatsachen verallgemeinern darf, so wird man sagen müssen, daß die übermäßige Entwicklung der koinobitischen Lebensweise auf Kosten der kontemplativ-mystischen (zusammen mit dem Entstehen großer Klöster) gewöhnlich zur Verarmung der inneren pneumatischen Kraft des Mönchtums und zu seinem Abgleiten auf äußere Dinge, oft auf rein wirtschaftliche Betätigungsformen geführt hat. Die geistige Wiedergeburt begann in der Regel mit der Rückkehr zur Innerlichkeit, mit der Wiederbelebung des kontemplativen Geistes heiligen Schweigens, mit dem Wiedererstehen des „Hesychasmus“. Auf dem Athos wurde das kontemplative Leben, das für einige Zeit fast gänzlich verschwunden war, vom ehrw. Gregorius Sinaita wiederhergestellt, wenn auch schon vor ihm dort so hervorragende Männer des heiligen Schweigens wirkten wie etwa der ehrw. Nikephorus der Einsiedler. Eine wunderbare Schilderung der Wirksamkeit des ehrw. Gregorius Sinaita auf dem Athos haben wir in seiner Vita: *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου*, Verl. N. Pomjalowskij, St. Petersburg 1894.

¹⁾ Es ist ganz klar, daß in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle bei den heiligen Vätern (speziell beim hl. Gregorius Palamas) diese erkenntnistheoretischen Elemente an den verschiedensten Stellen ihrer Werke zerstreut sind. Das erklärt sich aus der ganzen Zielsetzung der kirchlichen Schriftsteller, die vorwiegend das Praktisch-Erbauliche im Auge hatten. Wählten sie aber wirklich einmal den Weg rein abstrakter Darlegung, so nur deshalb, um häretische Angriffe auf die orthodoxe Lehre abzuwehren. Infolgedessen muß der Versuch ihre „Erkenntnistheorie“ zu systematisieren von vornherein den Charakter einer gewissen „Stilisierung“ tragen. Auch den Terminus „erkenntnistheoretisch“

Die Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis und nach ihren Wegen nimmt einen verhältnismäßig breiten Raum in den Schriften des hl. Gregorius Palamas ein. Es ist gleich im Vorhinein zu bemerken, daß der Ausgangspunkt seiner ganzen Lehre die These ist, Gott sei für den menschlichen Verstand vollkommen unfaßbar und in Worten unausdrückbar. Dieser Gedanke von der verständlichen Unfaßbarkeit Gottes ist beim hl. Gregorius Palamas eng mit seiner ganzen Lehre von der Natur der Gottheit verknüpft. Wir beschränken uns hier auf die erkenntnistheoretische Seite dieser Frage. Ein Neues liegt allerdings durchaus nicht in diesem Gedanken der verständlichen Unfaßbarkeit Gottes. Der hl. Gregorius Palamas steht darin auf dem Boden der gerade für die östliche Theologie so charakteristischen apophatischen Theologie und setzt hier nur die theologische Tradition eines hl. Gregorius von Nyssa und eines Dionysius Areopagita fort. Mit ihnen betont er gerne die völlige Unaussprechbarkeit Gottes in irgend welchen Namen und seine absolute Unbestimmbarkeit. So z. B. verbessert er sich sofort, wenn er Gott den „Abgrund der Güte“¹⁾ nennt und sagt: „Richtiger jedoch: Der auch diesen Abgrund umgreift, er, der jeden nennbaren Namen und alles, was nur denkbar, übersteigt.“²⁾ Daher ist eine wahre Gotteserkenntnis weder auf dem Wege über die sichtbare kreatürliche Welt, noch durch die rein intellektuelle Tätigkeit des menschlichen Verstandes erreichbar. Auch das feinste und alles Materielle abstreifende theologische und philosophische Denken kann uns keine wahre Gottesschau, keine Gemeinschaft mit ihm vermitteln. „Wenn wir auch über Dinge theologisieren und philosophieren, die nichts von Materie mehr an sich haben, so ist das, mag es auch der Wahrheit nahe kommen, doch weit entfernt von der Gottesschau und von einer Gemeinschaft mit ihm so verschieden, wie sich Haben und Wissen voneinander unterscheiden. Von Gott reden und seiner teilhaft sein (*συντυγχάνειν*) ist nicht ein und dasselbe.“³⁾

gebrauchen wir nur in einem sehr bedingten Sinne. Unter ihm verstehen wir alles, was eine Beziehung zur Erkenntnis, richtiger zur Gotteserkenntnis und ihren Wegen in sich schließt. Es wäre verfehlt, dieses Gebiet der patristischen Lehre vom Standpunkt der heutigen Erkenntnistheorie zu bewerten.

¹⁾ „ἄβυσσος χρηστότητος“, *Περὶ προσευχῆς*, PG. 150, 1117 B.

²⁾ Ebenda.

³⁾ *Ὁμιλ. Σοφ. σελ. 169, 170.*

In diesem Zusammenhang wird auch das Verhältnis des hl. Gregorius Palamas zu den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen, den logischen wie den empirischen, verständlich. Er anerkennt ihren relativen Wert für die Erforschung der kreatürlichen Welt und gesteht ihnen auf diesem Gebiete die ihnen eigenen Erkenntnismittel zu — Syllogismen, logische Beweise und Beispiele aus der sichtbaren Welt. Doch mit Bezug auf die Gotteserkenntnis behauptet er deren vollkommene Unzulänglichkeit und nennt es sogar unzweckmäßig sich ihrer zu bedienen.¹⁾

Die Unmöglichkeit Gott mit dem Verstande zu erfassen, führt aber den hl. Gregorius Palamas nicht zu dem Schlusse, daß Gott für den Menschen schlechthin unfaßbar und unzugänglich sei. Die Möglichkeit einer Gottesgemeinschaft gründet sich ihm auf die Eigenschaften der menschlichen Natur und die Stellung des Menschen im Weltganzen. Gehen wir deshalb etwas näher auf seine Lehre vom Menschen ein.

Der Grundgedanke des hl. Gregorius Palamas, der oftmals an verschiedenen Stellen seiner Schriften zum Ausdruck kommt, ist der Gedanke von der Schöpfung des Menschen nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes und seiner zentralen Stellung im Ganzen des Weltalls. Der Mensch, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist und als ein Wesen aus Leib und Seele die stoffliche und unstoffliche Welt in sich vereint, ist der Ansicht des hl. Gregorius Palamas zufolge gewissermaßen eine Welt im Kleinen, ein Mikrokosmos, der in sich das ganze Weltall widerspiegelt und mit sich selber zu einem einheitlichen Ganzen verbindet. „Der Mensch“, so heißt es, „diese größere im Kleinen beschlossene Welt, ist eine Zusammenfassung alles Existierenden zu einer Einheit, die Krone der Werke Gottes; daher wurde er auch als Letzter erschaffen, ähnlich, wie wir unsere Worte in Schlußfolgerungen zusammenfassen; denn man könnte das Weltall auch das Werk des selber Hypostase seienden Logos nennen.“²⁾

Diese Lehre vom Menschen, die uns in ihren Grundzügen schon bei dem hl. Gregorius von Nyssa begegnet, wird vom hl. Gregorius Palamas im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Engel- und Menschenwelt und nach der Bedeutung des menschlichen Leibes eigenartig weiterentwickelt. Entgegen den recht weit verbreiteten Vorstellungen von der Überlegenheit der Engel als

¹⁾ Ομιλ. Σοφ. σελ. 169, 170.

²⁾ Ομιλ. Σοφ. σελ. 172.

reiner Geister über den Menschen lehrt der hl. Gregorius Palamas ausdrücklich, daß dem Menschen in höherem Grade als den Engeln die Ebenbildlichkeit Gottes zuteil geworden sei. „Wenngleich sie (die Engel) uns in vielem überlegen sind, stehen sie doch in gewisser Hinsicht unter uns . . . z. B. im Sein nach dem Bilde des Schöpfers; in diesem Sinne sind wir in höherem Maße als sie nach dem Bilde Gottes geschaffen.“¹⁾ Daß dem Menschen in höherem Maße die Gottebenbildlichkeit eigen ist, offenbart sich vor allem darin, daß er im Gegensatz zu den Engeln, die nur einfache Vollstrecker der Befehle Gottes sind, gerade in seiner Eigenschaft als Geist-Körperwesen zum Herrn und Machthaber über alle Kreaturen erschaffen wurde. „Während die Engel dazu bestimmt sind dem Schöpfer zu dienen, und unter der Herrschaft Gottes zu stehen ihr alleiniger Anteil ist, es ihnen aber nicht gegeben ward Herrschaft über die unter ihnen stehenden Geschöpfe auszuüben, es sei denn, daß der Allherrscher sie dazu entsendete . . ., ist der Mensch dazu erkoren nicht nur unter der Herrschaft Gottes zu stehen, sondern auch Herrschaft über alles auf Erden auszuüben.“²⁾

Dieser Gedanke, daß es vorzüglich der Mensch sei, der der Gottebenbildlichkeit teilhaft ist, erfährt alsdann eine weitere Erläuterung in der Lehre vom menschlichen Leibe und seiner Bedeutung im geistlichen Leben des Menschen. Es ist unerlässlich zu bemerken, daß der hl. Gregorius Palamas ein entschiedener Gegner jener Ansicht war, als sei der Leib als solcher Prinzip des Bösen und Quell der Sünde im Menschen. Eine derartige Anschauung schien ihm eine Schmähung Gottes, des Schöpfers des Leibes, und eine feindliche, manichäisch-dualistische Einstellung der Materie gegenüber zu sein. Wir besitzen vom hl. Gregorius Palamas noch einen sehr interessanten und sprachlich glänzenden Dialog,³⁾ der der Widerlegung jenes einseitigen manichäischen Spiritualismus gewidmet ist, nach dessen

¹⁾ Κεφ. PG. 150, 1152 BC (κεφ. 43).

²⁾ Κεφ. PG. 150, 1152 C (κεφ. 44).

³⁾ Wir meinen seine „Προσωποποιείται . . . τίνος ἂν εἴποι λόγους ἢ μὲν ψυχῇ κατὰ σῶματος, δικαιοσύνη μετ' αὐτοῦ ἐν δικασταῖς, τὸ δὲ σῶμα κατ' αὐτῆς καὶ τῶν δικαστῶν ἀπόφρασις“, PG. 150, 1347—72. Die Echtheit dieser Schrift wird von P. Jugie auf Grund eines Artikels, der im Jahre 1915 in „Vizantijskoe Obozrenie“ Bd. I, S. 103—109 erschien, bestritten. Da wir diesen Artikel nicht zur Hand haben, können wir uns kein endgültiges Urteil bilden. Zweifellos aber entwickelt der oben genannte Dialog Gedanken, die trotz einer gewissen sprachlichen Eigentümlich-

Lehre die Seele durch den Leib in die Sünde hineingezogen wird, die Verbindung mit dem Leibe also der Grund der Sündigkeit der Seele ist. Mit großem Nachdruck wird auch hier betont, daß der Leib gleich der Seele ein Werk Gottes ist und der Mensch nicht nur Seele, sondern eine Einheit von Leib und Seele bildet. „Nicht die Seele allein und nicht den Leib allein nennt man Mensch“, lesen wir in diesem Dialog, „sondern beides zusammen, von Gott nach seinem Bilde geschaffen.“¹⁾ Der Gedanke, daß die Gottebenbildlichkeit nicht nur im seelischen, sondern auch im leiblichen Sein des Menschen zum Ausdruck kommt, begegnet uns des öfteren in den Werken des hl. Gregorius Palamas; er wird von ihm mit der Behauptung verbunden, daß der Mensch gerade infolge seiner Leiblichkeit in sich das Bild Gottes mehr widerspiegeln als die reinen Geist-Engel und daß er als Geschöpf wie als göttliche Idee Gott näher stehe als sie, wenngleich der Mensch seine Gottebenbildlichkeit nach dem Sündenfalle verloren habe und in diesem Sinne unter den Engeln stehe. Gerade der Besitz der Leiblichkeit gibt dem Menschen oft die Möglichkeit einer Gemeinschaft mit Gott, wie sie selbst den Engeln unerreichbar ist. „Wer von den Engeln“, fragt der hl. Gregorius Palamas, „könnte die Leiden Gottes und seinen Tod so nachverwirklichen, wie das der Mensch kann.“²⁾ „Die vernunft- und geistbegabte (νοερά και λογική) Wesenheit der Engel“, schreibt er an einer anderen Stelle, „die sowohl über Nous als auch über den aus dem Nous hervorgehenden Logos verfügt, . . . mag man Geist nennen, . . . aber dieser ihr Geist ist nicht lebensschaffend, da er von Gott keinen aus Erde mit ihm verbundenen Leib erhalten hat um auch die hierfür erforderlichen lebensschaffenden und lebenerhaltenden Kräfte zu empfangen. Die vernunft- und geistbegabte Wesenheit der Seele aber, die ja zugleich mit dem irdischen Leib erschaffen wurde, hat von Gott auch den lebensschaffenden Geist erhalten . . . ; nur sie allein verfügt über Nous, Logos und lebensschaffenden Geist; nur sie wurde, und zwar in höherem Maße als die der körperlosen Engel, von Gott nach seinem Bilde erschaffen.“³⁾ Selbstverständlich wird

keit ganz mit dem Inhalt der Lehre des hl. Gregorius Palamas vom Menschen, von Leib und Seele, der Natur des Bösen usw. übereinstimmen. Siehe Jugie, Palamas col. 1749.

¹⁾ PG. 150, 1361 C.

²⁾ Ebenda, PG. 150, 1370 B.

³⁾ Κεφ. PG. 150, 1145 D bis 1148 B (κεφ. 38—39).

das Bild Gottes hier nicht in der bloßen Leiblichkeit gesehen, sondern in dem dem Menschen eigentümlichen lebensschaffenden Geist; indes ist der Besitz der Leiblichkeit für den Geist nicht nur kein Hindernis, sondern im Gegenteil Anlaß zur Selbstdarstellung; die Engel aber als körperlose Wesen entraten eines solchen lebensschaffenden Geistes. Diese Gottebenbildlichkeit im Menschen ging selbst nach dem Sündenfalle nicht verloren: „Wenn wir auch nach der Sünde der Ureltern das Leben der Gottähnlichkeit (καθ' ομοίωσιν θεϊαν = übernatürliche Gottebenbildlichkeit) verloren haben, haben wir doch nicht das Leben nach seinem Bilde (κατ' εικόνα = natürliche Gottebenbildlichkeit) verloren.“¹⁾ Kurzum, „nur Häretiker konnten im Körper das Prinzip des Bösen sehen, sie, „die den Körper böse und ein Werk des Bösen nennen“;²⁾ für die Rechtgläubigen dagegen ist er „der Tempel des Heiligen Geistes“ und „die Wohnung Gottes“.³⁾

Von hier aus mag es verständlich werden, daß nach der Lehre des hl. Gregorius Palamas der Leib befähigt ist, unter dem Einfluß der Seele gewisse „geistige Zustände“ (πνευματικαὶ διαθέσεις)⁴⁾ zu erfahren, und daß ebenso die Leidenschaftslosigkeit nicht eine einfache Ertötung der Leidenschaften des Körpers, sondern seine neue, bessere Energie ist,⁵⁾ daß überhaupt der Leib nicht nur im zukünftigen Aeon, sondern schon jetzt an dem glückseligen Leben des Geistes teilzunehmen vermag; „denn, wenn alsdann der Leib mit der Seele an den unaussprechlichen Gütern teilnehmen soll, wird er zweifellos auch jetzt schon, so weit als möglich, an ihnen teilhaben . . . und er wird, wenn die leidenschaftliche Kraft der Seele dementsprechend gewandelt und geheiligt, nicht aber ertötet ist, das Göttliche kosten“.⁶⁾

Weiterhin wäre noch im Zusammenhang mit der bisher dargelegten Lehre des hl. Gregorius Palamas vom Menschen von Wichtigkeit hervorzuheben, welche Bedeutung er dem Herzen in Bezug

¹⁾ Κεφ. PG. 150, 1148 B (κεφ. 39).

²⁾ Ὑπὲρ τῶς ἱερῶς ἡσυχασόντων, PG. 150, 1104 B.

³⁾ Ebenda, 150, 1104 AB.

⁴⁾ Ἀγ. Τομ. PG. 150, 1233 BC.

⁵⁾ Im gleichen Tomus Hagioriticus wird die Meinung Barlaams verurteilt, der die Leidenschaftslosigkeit nur im Sinne einer Ertötung der Leidenschaften verstand: „τὴν τοῦ παθητικοῦ καθ' ἑξιν ῥέκρωσιν ἀπέθειν φησιν, ἀλλὰ μὴ τὴν ἐπὶ τὰ κρείττω καθ' ἑξιν ἐνέργειαν.“ Ἀγ. Τομ. PG. 150, 1233 B.

⁶⁾ Ἀγ. Τομ. PG. 150, 1233 C.

auf das geistige und geistliche Leben zuweist. Der hl. Gregorius Palamas betrachtet das Herz als den Hauptmittelpunkt des geistigen Lebens des Menschen, als Organ des Geistes, durch das er den ganzen Leib beherrscht, ja als Quell und Hüter der menschlichen Denktätigkeit. „Wir wissen genau, daß unser Denkvermögen sich im Herzen befindet wie in einem Organe; wir wurden darüber nicht von einem Menschen, sondern vom Schöpfer des Menschen selbst belehrt, der im Evangelium spricht: Aus dem Herzen kommt der Gedanke.“¹⁾ So „ist unser Herz die Schatzkammer der Gedanken“²⁾ und damit gewissermaßen „der innerste Leib unseres Leibes“ (*τὸ ἐν τῷ σώματι ἐνδοτάτον σῶμα*).³⁾ Lk. 24, 32

Die Lehre vom Menschen als einem gottähnlichen Wesen, als dem Träger des Gottesbildes, das er in seiner leiblich-geistigen Personhaftigkeit darstellt, und als einem Mikrokosmos, der gewissermaßen den ganzen Kosmos in sich umschließt, erklärt die Möglichkeit einer wirklichen Gemeinschaft unseres Wesens mit Gott und einer weit tieferen Gotteserkenntnis, als wir sie je durch intellektuelle Betätigung unseres Verstandes oder auf dem Wege über die sichtbare, äußere Welt erringen könnten. Und in der Tat behauptet der hl. Gregorius Palamas im Anschluß an seine Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen die Möglichkeit zur Gemeinschaft mit Gott zu gelangen, und zwar vor allem durch das Halten seiner Gebote. Durch die Erfüllung der Gottesgebote stellt der Mensch das in ihm sich befindende, durch die Sünde verdunkelte Bild Gottes wieder her, enthüllt es neu und nähert sich gerade dadurch, soweit es ihm als geschaffenen Wesen möglich ist, der Einigung mit Gott und der Erkenntnis Gottes. Dieser allgemeine und für jeden verbindliche Weg der Erfüllung der göttlichen Gebote findet seinen kürzesten Ausdruck in der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Nur auf diesem Wege ist Gemeinschaft mit Gott möglich. Der Gedanke der Allgemeinverpflichtung der Gebote liegt der ganzen asketischen Lehre des hl. Gregorius Palamas zu Grunde — er hielt es sogar für erforderlich, einen Kommentar zum Dekalog des Alten Bundes zu

¹⁾ „Υπερ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζόντων, PG. 150, 1105 C.

²⁾ Ebenda, PG. 150, 1105 D

³⁾ Ebenda, PG. 150, 1108 A. Über das Herz als den geheimen Mittelpunkt des Menschen siehe W. Wyśesławcew, Das Herz in der christlichen und indischen Mystik (russ.), Paris 1929, S. 12—14 u. a.

schreiben¹⁾ — und bei Darlegung der einen oder anderen Einzelheit seiner Lehre über die Wege des inneren Lebens tut er dessen als etwas Selbstverständlichem oft gar keine Erwähnung mehr. Aber bei seiner tiefen Einsicht in die Bedeutung der Gebote und die Art und Weise ihrer Erfüllung war er gleich allen tieferen asketischen Schriftstellern der orthodoxen Kirche geneigt, nicht so sehr dem äußeren Tun an sich oder selbst der Erreichung dieser oder jener Tugend, sondern vielmehr der inneren Reinigung von den Leidenschaften das Hauptgewicht beizumessen. Zur Erlangung dieser Herzensreinheit muß der Mensch vor allem den Weg der Buße und der Demut beschreiten, worin sich unsere Abkehr von der Sünde und unsere Liebe zum Herrn, der uns wieder liebt, zeigt. „Laßt uns Werke der Buße tun: demütiges Denken, Herzensrührung und Weinen im Geiste; ein sanftmütiges und erbarmendes Herz uns erwerben, das die Gerechtigkeit liebt und nach Reinheit strebt . . . ; denn das Himmelreich oder richtiger der König des Himmels . . . ist in uns und wir müssen ihm immer anhängen durch Werke der Buße, indem wir den aus allen unseren Kräften lieben, der uns so sehr geliebt.“²⁾

Ein noch wirksameres Mittel der inneren Reinigung und damit der klarste Ausdruck der Gottes- und Nächstenliebe war für den hl. Gregorius Palamas das Gebet, selbstverständlich verbunden mit dem übrigen inneren Tun des Menschen, wie überhaupt mit seinem ganzen Leben. Das Gebet steht ihm höher als die Erwerbung einzelner Tugenden. Wenn er daher auch erklärt, daß die Einswerdung mit Gott entweder auf dem Wege der Vereinigung in der Tugend³⁾ oder durch die Vereinigung im Gebet⁴⁾ erlangt wird, so legt er doch das größere Gewicht auf die Vereinigung im Gebete mit der Begründung, daß nur durch die Kraft des Gebetes das Geschöpf wirklich zur Vereinigung mit seinem Schöpfer gelangen kann. „Die Macht des Gebetes heiligt sie (die Vereinigung); denn das Gebet ist das

¹⁾ „Δεκάλογος τῆς κατὰ Χριστὸν νομοθεσίας ἤτοι τῆς Νέας Διαθήκης“, PG. 150, 1089—1101. In dieser Schrift erklärt der hl. Gregorius Palamas die alttestamentlichen Gebote im Lichte der evangelischen Offenbarung.

²⁾ Κεφ. PG. 150, 1161 D (κεφ. 57).

³⁾ „τῆ κοινωνία τῶν ὁμοίων ἀρετῶν“, Περὶ προσευχῆς, PG. 150, 1117 B.

⁴⁾ „τῆ κοινωνία τῆς κατὰ τὴν εὐχὴν πρὸς τὸν Θεὸν δεήσεώς τε καὶ ἐνώσεώς“, ebenda.

Band, das die vernünftigen Geschöpfe mit ihrem Schöpfer eint.“¹⁾ Ferner spricht der hl. Gregorius Palamas (ähnlich wie Dionysius Areopagita) von einem dreifachen Tun des Geistes (*νοῦς*), wodurch der Geist zu Gott aufsteigt. Er schreibt in der gleichen Schrift über das Gebet: „Wenn das Einige des Geistes in seiner Einheit verharrend sich dreifach entfaltet, gleicht es sich damit der urgöttlichen dreifaltigen Einheit an.“²⁾ Dieses dreifache Tun des Geistes besteht darin, daß der Geist, der gewöhnlich auf die äußeren Dinge gerichtet ist (erstes Tun), in sich selbst zurückkehrt (zweites Tun) und von dort durch das Gebet zu Gott emporsteigt (drittes Tun). „Es wird somit das Einige des Geistes in seiner Einheit verharrend zu einem dreifach sich Entfaltenden in seiner Hinwendung zu sich selbst und in seinem Aufstieg durch sich selbst zu Gott.“³⁾ Diese beiden Tätigkeiten des Geistes werden auch als seine (spiralförmige) „Selbstbewegung“ (*συνέλιξις*) und „Erhebung nach oben“⁴⁾ bezeichnet, mit der Erläuterung, daß „die Hinwendung des Geistes zu sich selbst Selbstbewahrung ist, . . . während im Gebete sich der Aufstieg zu Gott vollzieht.“⁵⁾ Wenn der Geist des Menschen sich in diesem Zustand befindet, „erlangt er das Unaussprechliche“ und „kostet den künftigen Aeon.“⁶⁾

Man darf aber dieser Erleuchtung am Anfange nicht zu viel Bedeutung beimessen, denn soweit sie noch nicht mit einer vollen Reinigung der Seele verbunden ist, kann sie trügerisch und verführerisch sein. Man muß sich im Anfange des asketischen Tuns auf die Betrachtung der Sündhaftigkeit seines Herzens beschränken, die infolge dieser Erleuchtung des Geistes offenbar wird. Die volle Reinigung des Menschen aber kann nur dann eintreten, wenn man jeder Seelenkraft das ihr entsprechende geistige Heilmittel reicht. Nur „wenn der Mensch seine Tatkraft durch die Tat, seine Erkenntniskraft durch die Erkenntnis, und seine kontemplative Kraft durch das Gebet reinigt“,⁷⁾ kann der Mensch die für die Erkenntnis Gottes erforderliche Reinheit erlangen. „Man kann sie sich nie anders an-

¹⁾ Ebenda.

²⁾ *Περὶ προσευχῆς*, PG. 150, 1117 C.

³⁾ *Περὶ προσευχῆς*, PG. 150, 1120 A.

⁴⁾ Ebenda. Im griech. Text steht *συνέλιξις!* (D. Übers.)

⁵⁾ Ebenda.

⁶⁾ Ebenda.

⁷⁾ *Περὶ προσευχῆς*, PG. 150, 1121 A.

eignen als durch Vollkommenheit im Tun, durch beharrliches Vorwärtsschreiten (auf dem Wege des asketischen Lebens), durch geistige Betrachtung (*θεωρία*) und betrachtendes Gebet (*ἡ ἐν θεωρίᾳ προσευχή*).“¹⁾

Ebenso muß man wissen, daß nicht die bloße Erreichung des dreifachen Tuns des Geistes notwendig ist und seelisch befruchtend wirkt, sondern erst das ständige und lange Beharren in diesem Tun, das ein gewisses geistiges Gefühl (*αἴσθησις νοερά*) hervorruft²⁾. Dabei weist der hl. Gregorius Palamas nachdrücklich auf die Notwendigkeit hin den Geist beständig innerhalb der Grenzen unseres Körpers zu halten. Zur Bestätigung dieses asketischen Grundsatzes beruft er sich auf die bekannte Ausführung des ehrw. Johannes Klimakus: „Hesychast ist, wer sich müht das Unkörperliche (d. h. den Geist) im Körper zu fassen.“³⁾ Und mit ihm sieht er in diesem Festhalten des Geistes im Körper das Grundmerkmal des wahren Hesychasten (Mystikers). Dagegen erscheint ihm das Verweilen des Geistes außerhalb des Körpers die Quelle jeglicher geistlicher Verirrung zu sein. „Ist der Geist tätig, indem er außerhalb des Körpers sich aufhält um dort geistige Schauungen zu empfangen, so ist das der größte (griechisch-heidnische) Irrtum, ist Wurzel und Quell alles falschen Denkens.“⁴⁾ Der hl. Gregorius Palamas sieht voraus, daß seine Lehre über das Festhalten des Geistes im Körper und noch mehr die Anweisung, man solle den Geist in den Körper „einführen“, leicht Widerspruch hervorrufen könnte: eine solche Art asketischer Praxis sei unnötig und auch unnützlich; der Geist sei doch schon natürlicher Weise mit der im Körper befindlichen Seele vereint und folglich ohne jede Mitwirkung unseres Willens dort. Diese Einwände beruhen nach der Meinung des hl. Gregorius Palamas auf einer Verwechslung des Wesens des Geistes mit seiner Tätigkeit.⁵⁾ Der Geist sei seinem Wesen nach allerdings mit der Seele geeint;

¹⁾ Ebenda.

²⁾ PG. 150, 1120 A.

³⁾ „ἡσυχαστῆς ἐστὶν ὁ τὸ ἀσώματον ἐν σώματι περιορίζειν σπεύδων“, *Ἐπεὶ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων*, PG. 150, 1109 B. Das Zitat ist dem 27. Kapitel der Himmelsleiter entnommen und nicht wörtlich, sondern nur sinngetreu wiedergegeben. — Siehe PG. 88, 1097 B.

⁴⁾ *Ἐπεὶ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων*, PG. 150, 1108 C.

⁵⁾ *Ἄγνοοῦσιν . . . ὅτι ἄλλο μὲν οὐσία νοός, ἄλλο δ' ἐτέργεια*, PG. 150, 1108 C D.

die Aufgabe des Hesychasten bestehe nun darin, daß er auch seine Tätigkeit nach innen richte. Eine derartige Bewahrung des Geistes im Gebete erfordere jedoch vom Menschen große Mühe und Kraftanstrengung. Damit verglichen sei das Mühen um jede andere Tugend klein und sehr leicht zu ertragen.¹⁾ Von hier aus läßt sich ersehen, daß man zu Unrecht im geistigen Gebete des Hesychasten den Versuch und den Wunsch erblickt hat, einen leichten Weg zur Erlösung zu gewinnen, den Mühen des Tugendstrebens auszuweichen und sozusagen „billig“ und „mechanisch“ mystischen „Enthusiasmus“ zu erlangen.²⁾ In Wirklichkeit kann von einem leichten Wege überhaupt keine Rede sein. Das geistige Gebet stellt sich nach dem hl. Gregorius Palamas als der anstrengendste, engste und leidvollste Weg zur Rettung dar. Allerdings führt er alsdann auch zu den höchsten Höhen der geistigen Vollkommenheit, wenn nur das Tun im Gebete mit dem ganzen übrigen Tun des Menschen im Einklang steht. (Diese notwendige Bedingung für den Erfolg des Gebetes macht es unmöglich, darin etwas Mechanisches zu sehen). Das ist der Grund, warum der hl. Gregorius Palamas diesen Weg zwar allen, die gerettet werden wollen, anempfiehlt, ihn auch für alle gangbar hält, aber dann trotzdem erklärt, daß man nur im Mönchsleben, fern von der Welt die günstigen Bedingungen für seine Verwirklichung finden könne. „Es ist natürlich auch für die im Ehestand Lebenden möglich nach der Erlangung dieser Reinheit zu streben, aber nur mit den allergrößten Schwierigkeiten.“³⁾

Wir haben mit Absicht die Anschauung des hl. Gregorius Palamas über die Bedeutung des Herzens oder überhaupt des Leibes im geistigen Leben des Menschen eingehender behandelt. Es sind Anschauungen, die sich auch bei den alten asketischen Schriftstellern finden und vom hl. Gregorius Palamas nur mit besonderer Deutlichkeit, in einer für ihn charakteristischen philosophischen Systematik zum Aus-

¹⁾ PG. 150, 1180 CB. (Anm des Übersetzers: Der Gedanke ist an der bezeichneten Stelle nicht zu finden).

²⁾ Ansichten dieser Art über das „hesychastische“ Gebet sind bei P. M. Jugie, *Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes* in: *Echos d'Orient* XXX (1931), S. 179—185, und bei Hausherr S. J., *La méthode d'oraison hésychaste* in: *Orientalia christiana*, vol. 9, 2 (1927) zu lesen. P. Jugie nennt die Gebetsmethode der Hesychasten eine mechanische Art, (*procède mécanique*), um billig (*à bon compte*) *ἐνδοξασμὸς* zu erlangen (a. a. O. S. 179).

³⁾ PG. 150, 1056 A.

druck gebracht wurden um uns so das Verständnis für den wahren Sinn der Seite in seiner asketischen Lehre zu erleichtern, die wohl eine der eigenartigsten ist. Wir meinen das sog. „kunstgerechte“,¹⁾ „geistige“ Gebet und dessen Methoden. Eine Schilderung der Methoden dieses „kunstgerechten“ Gebetes, die im einzelnen bei den alten Vätern fehlt — abgesehen von einigen Hinweisen beim hl. Johannes Klimakus (6. Jh.)²⁾ und bei Hesychius Sinaita (7.—8. Jh.)³⁾ — ist am ausführlichsten gegeben in einem Traktat des ehrw. Symeon des Neuen Theologen über die drei Gebetsarten (Anfang des 11. Jh.)⁴⁾, bei Nikephorus dem Einsiedler (13. Jh.)⁵⁾ und beim ehrw.

¹⁾ „*Ἐπιστημονική*“. Hausherr übersetzt es mit „scientifique“ (a. a. O. S. 110). In der Tat hat in der heutigen griechischen Sprache das Wort „*ἐπιστημονική*“ die Bedeutung „wissenschaftlich“. Doch gibt, wie mir scheint, der in unsere kirchenslawischen (und dann auch russischen) Übersetzungen aufgenommene Terminus „chudožestwennaja“ (= kunstgerecht) richtiger den Sinn wieder, den die asketischen Schriftsteller damit verbanden.

²⁾ Siehe „*Λόγος 27. Περὶ τῆς ἱερᾶς σώματος καὶ ψυχῆς ἡσυχίας*“, PG. 88, 1096—1117. „*Λόγος 28. Περὶ τῆς ἱερᾶς προσευχῆς*“, PG. 88, 1129—1140.

³⁾ *Λόγος πρὸς Θεόδουλον . . . περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς*“, PG. 93, 1480—1544.

⁴⁾ „*Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς*“. Der Originaltext dieser hervorragenden Schrift der orthodoxen asketischen Literatur wurde zum ersten Male von Hausherr veröffentlicht in seinem Artikel: *La méthode de l'oraison hésychaste*, S. 150—172. Bis dahin war nur die neugriechische Übersetzung voll bekannt; siehe *Φιλοκαλία*, S. 1178—1185 (Venedig 1782).

⁵⁾ „*Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικηφόρου Μοναχοῦ λόγος περὶ νήψεως καὶ φυλακῆς καρδίας*“, PG. 147, 945—966. Bezüglich der Datierung der Lebenszeit des ehrw. Nikephorus des Einsiedlers bestehen vielerlei Ansichten: Die einen (*Φιλοκαλία*, S. 867) sehen in ihm den Lehrer des hl. Gregorius Palamas (seine Vita gibt aber dafür keinen Anhaltspunkt). Andere verweisen ihm in das 12.—13. Jahrhundert (Jugie, *Les origines de la méthode . . .*, S. 179—185). Wir selbst nehmen die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts an und stützen uns dabei auf einen Hinweis des hl. Gregorius Palamas in seiner fünften Schrift gegen Barlaam, wo er davon spricht, daß der ehrw. Nikephorus der Einsiedler zur Zeit der Verfolgungen nach Abschluß der Union von Lyon (im Jahre 1274 durch Michael Paläologus) für die Orthodoxie zu leiden hatte. — Siehe Porph. Uspenskij, *Geschichte des Athos* (russ.) III. Teil, 2. Aufl. S. 111 und 634. Lehrer des hl. Gregorius Palamas kann daher der ehrw. Nikephorus der Einsiedler kaum sein, wie das auch aus der zweiten Schrift des hl. Gregorius Palamas gegen Barlaam

Gregorius Sinaita (14. Jh.).¹⁾ Wie immer man das Schweigen der alten Väter über diese Methoden auch erklären mag — ob damit, daß es damals diese Methoden noch nicht gab oder daß sie so lange nicht schriftlich aufgezeichnet wurden, als sie Gegenstand unmittelbarer, persönlicher Belehrung der Schüler durch die Altväter bildeten; daß sie dagegen in der Folge, als das Gerontentum allmählich auszusterben begann, nur dadurch der Gefahr der vollständigen Vergessenheit entgehen konnten, daß die Erfahrenen in dieser Gebetsweise sich veranlaßt fühlten sie aufzuzeichnen²⁾ — auf jeden Fall ist eines ohne Zweifel, daß diese Übungen des „kunstgerechten“, „geistigen“ Gebetes schon lange vor dem hl. Gregorius Palamas und den athonitischen Hesychasten des 14. Jahrhunderts verhältnismäßig weit im orthodoxen Osten bekannt waren und einen Teil seiner asketischen Überlieferung bildeten. Die von einigen vertretene Ansicht, als ob die Entstehung dieser „kunstgerechten“ Methoden auf die individuelle Erfindung einer einzelnen Persönlichkeit, vielleicht eines Zeitgenossen des hl. Gregorius Palamas, zurückzuführen sei,³⁾ ist sowohl vom historischen als auch vom religionspsychologischen Standpunkte aus ganz unwahrscheinlich. Das falsche Verständnis ihres Sinngehaltes

zu erschließen ist. Dort zählt er den ehrw. Nikephorus zu den Asketen der früheren Zeit und nicht zu den Vätern, die er persönlich kannte. — Siehe *Ἐπεὶ τῶν ἱερῶς ἡσυχαστῶν*, PG. 150, 1116 C und Jugie, a. a. O.

¹⁾ *Περὶ τῆς ἀναζωῆς*, PG. 150, 1316 C — 1317 A.

Περὶ τοῦ πῶς δεῖ καθέξασθαι, PG. 150, 1329 A — 1333 A.

²⁾ Diese Ansicht vertritt Bisch. Ignatij Brjančaninow in seinen ganz wunderbaren asketischen Werken, die für das Verständnis der Väterlehre über das „geistige“ Gebet äußerst wichtig sind (im 1., 5. und besonders 2. Band seiner Werke).

³⁾ Das behauptet Hausherr in seiner oben genannten Studie: *La méthode de l'oraison hésychaste* und vor allem in dem Artikel: *Note sur l'inventeur de la méthode d'oraison hésychaste, Orient. Chr. tom. XX (1930) S. 179—182*. Hausherr bestreitet — wie uns scheint, ohne genügenden Grund —, daß die Schrift über die drei Gebetsarten dem ehrw. Symeon dem Neuen Theologen angehört; er schreibt sie dem ehrw. Nikephorus dem Einsiedler zu, den er in die Zeit des hl. Gregorius Palamas verweist und als den „Erfinder“ des „kunstgerechten“ Gebetes betrachtet. Eine gute Widerlegung all dieser unbewiesenen Behauptungen siehe bei P. Jugie, *Les origines de la méthode*. . . P. Jugie weist überzeugend nach, daß die Schrift, wenn auch nicht dem ehrw. Symeon dem Neuen Theologen selbst angehörend, doch zweifellos in seine Epoche zu verweisen ist, nicht aber in die Zeit des hl. Gregorius Palamas.

und ihrer Bedeutung, das man so oft selbst bei orthodoxen Forschern findet,¹⁾ hat hauptsächlich darin seinen Grund, daß sie gewöhnlich als Wesensseite des geistigen Gebetes ansehen, was in Wirklichkeit nicht mehr als nur Hilfsmittel ist.²⁾ Man muß sich ebenso stets vor Augen halten, daß die asketischen Schriftsteller bei der Beschreibung des „kunstgerechten“ Gebetes nicht das Ziel verfolgten, in dem oder

¹⁾ Beispiels halber verweisen wir auf den Artikel von Gr. Nedetowskij, *Die barlaamitische Häresie* (russ.) in: *Trudy Kiewskoj Duchownoj Akademii* 1872, S. 317—357. Hier beschreibt Nedetowskij das „kunstgerechte“, „geistige“ Gebet folgendermaßen: „Im Osten existierten derartig verzerrte Formen religiöser Übungen, daß man traurig wird bei dem Gedanken, bis zu welchen Absurditäten die menschliche, ins Krankhafte gesteigerte Phantasie führen kann. So erfand der Vorsteher des Xerokerkos-Klosters, Symeon, eine ganz sonderbare Gebetsmethode“ (S. 329—330, Anm.). Dann folgt ein Zitat aus der Schrift über die drei Gebetsarten (nach Leo Allatius). Nedetowskij kommt nicht einmal auf den Gedanken, daß der von ihm erwähnte Symeon vom Xerokerkos-Kloster (zur Bezeichnung „Xerokerkos“ siehe Migne, PG. 120, 318 D — d. Übers.) kein anderer ist als der von der orthodoxen Kirche hochverehrte ehrw. Symeon der Neue Theologe, einer der größten Mystiker des orthodoxen Ostens. Bisch. Alexej, der darin Nedetowskij wiederholt, macht überdies aus Symeon vom Xerokerkos-Kl. einen Starzen, dessen Schüler Barlaam gewesen sei, als er einige Zeit auf dem Athos lebte um das Mönchsleben zu erlernen! (Siehe seinen Artikel: *Byzantinische kirchliche Mystiker* — *Prawoslawnyj Sobesednik* 1906, I. S. 105, Anm.). Es ist interessant, daß das „kunstgerechte“ Gebet von Nedetowskij als Frucht krankhaft gesteigerter Einbildung hingestellt wird. In Wirklichkeit aber ist gerade das Fernhalten jedweder Bildgestalt, der Ausschluß der Phantasie und überhaupt das Nichtgestatten des „Schwebens des Geistes“ das Unterscheidungsmerkmal dieses Gebetes.

²⁾ Diesen Fehler begeht Hausherr. In „*La méthode de l'oraison hésychaste*“ identifiziert er oftmals das Wesen des „geistigen Tuns“ mit den Hilfsmethoden. Er schreibt vom „geistigen“ Gebete: „En résumé donc, deux exercices composent la méthode: la recherche du „lieu du coeur“ — qui a valu aux hésychastes le nom „d'omphalopsychiques“ et la répétition ininterrompue de la „prière de Jésus.“ Moyennant quoi on arrivera à voir „ce qu'on ne savait pas“ c. a. d. en termes théologiques, selon Palamas, la lumière du Tabor“ (a. a. O. S. 111). An einer anderen Stelle des gleichen Artikels, wo er sich noch eingehender mit den äußeren Übungen des „geistigen Tuns“ — der Omphaloskopie, dem Rhythmus des Atmens usw. — beschäftigt, behauptet er: (Nach der Meinung der Hesychasten) „moyennant la persévérance dans cette „oraison mentale“ on finira par trouver ce qu'on cherchait, le lieu du coeur; et avec lui et en lui toutes sortes de mer-

jenem Werke eine erschöpfende Darstellung der gesamten orthodoxen asketischen Lehre zu geben, sondern daß sie sich gewöhnlich auf die Darlegung dessen beschränkten, was bei anderen keine genügende Bearbeitung gefunden oder aus irgend einem Grunde Zweifel hervorgerufen hatte. Auf jeden Fall wäre es irrig vermuten zu wollen, die von uns genannten Teilanweisungen (z. B. das „kunstgerechte“ Gebet) hätten in den Augen dieser Schriftsteller jede andere asketische Lehre der Kirche verdrängt; in Wirklichkeit setzten sie die Lehre der Kirche, die in sich ein einheitliches, harmonisches Ganze darstellt, als so allgemein bekannt voraus, daß sie es nicht für erforderlich hielten ihrer bei der Darlegung der sie interessierenden Einzelfragen beständig Erwähnung zu tun.¹⁾ Schließlich muß man sich bewußt bleiben, daß diese asketischen Werke für Menschen geschrieben wurden, die auf verschiedenen Stufen der geistlichen Vollkommenheit standen; daher lassen sich nicht selten die zuweilen auftretenden Widersprüche zwischen den einen oder anderen Schriften erklären.

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen über das „kunstgerechte“, „geistige“ Gebet wenden wir uns den konkreten diesbezüglichen Lehren des hl. Gregorius Palamas zu. Wir müssen allerdings gleich bemerken, daß sich bei ihm keine so ausführliche Beschreibung der Methoden dieses Gebetes findet wie bei seinen Vorgängern, die darüber geschrieben haben; wir denken dabei an die oben erwähnten Werke vom ehrw. Symeon dem Neuen Theologen Nikephorus dem Einsiedler und Gregorius Sinaita. Ein solches

veilles et de connaissances“ (ebenda S. 102). Kurzum das Erlangen der höchsten geistigen Zustände ist für Hausherr nach seiner Erklärung des „hesychastischen“ Gebetes gleichsam das notwendige Resultat („on finira par trouver“) der andauernden Übung der Gebetsmethoden, aber nicht Frucht der inneren Vereinigung des Menschen mit Gott und der freien Einwirkung der göttlichen Gnade, wie das doch alle lehrten, die das „geistige“ Gebet übten.

¹⁾ Daß man sich das „kunstgerechte“ Gebet nicht als einen organischen Teil der allgemeinen asketischen Lehre der Kirche denken kann, darin liegt unseres Erachtens der Grund, weshalb Jugie, Hausherr u. a. zu dem Schlusse kommen, die Hesychasten wollten den schwierigen Weg der Gebote durch eine „leichte“ und „mechanische“ Übung des Gebetes ersetzen. In Wirklichkeit aber wurde das Gebet immer im Zusammenhang mit den Geboten gesehen, so daß schon die Gegenüberstellung von Gebet und Geboten ganz unrichtig ist; das Gebet ist ja nichts anderes als die Erfüllung der beiden Hauptgebote, der Gottes- und Nächstenliebe.

Thema schien ihm vermutlich überflüssig, da das „geistige Tun“ im Mönchtum seiner Zeit allgemein bekannt war. Aber dafür finden wir bei dem hl. Gregorius Palamas eine glänzende und überaus interessante asketisch-philosophische Apologie einiger Methoden des „kunstgerechten“ Gebetes. Anlaß zu ihrer Abfassung waren die bekannten Angriffe, richtiger Schmähungen Barlaams auf die zur Zeit des hl. Gregorius Palamas lebenden athonitischen Hesychasten, die Barlaam nach seiner Auffassung des „kunstgerechten“, „geistigen“ Gebetes „Omphalopsychen“ nannte, d. h. Leute, die angeblich lehren, daß sich die Seele des Menschen im Nabel befindet. Die durch die Bedürfnisse des Augenblicks hervorgerufene apologetische Arbeit des hl. Gregorius Palamas gewinnt indes selbständiges Interesse, wenn man sie im Zusammenhang mit seinen allgemeinen, uns schon bekannten asketischen Anschauungen betrachtet. Ihr liegt der gleiche Gedanke zugrunde, daß unser Leib durchaus nichts Anstößiges an sich habe, weil er seinem Wesen nach kein böses Prinzip darstelle, sondern eine Schöpfung Gottes und ein Tempel des in uns lebenden Heiligen Geistes sei; daß es also ganz natürlich wäre ihn als Hilfsmittel bei der Übung des Gebetes zu benutzen. Unter den an die Leiblichkeit des Menschen anknüpfenden Hilfsmethoden verweilt der hl. Gregorius Palamas besonders bei den zwei folgenden: 1. bei der Verbindung des Gebetes mit dem Atmen (*ἀναπνοή*) oder deutlicher mit dem Einatmen — dadurch soll das Festhalten des Geistes im Innern des Menschen und seine Vereinigung mit dem Herzen erleichtert werden — und 2. bei der Einnahme einer bestimmten äußeren, gewöhnlich sitzenden Körperhaltung durch den Betenden zur Zeit des Gebetes (*τὸ ἔξω σχῆμα*)¹⁾, den Kopf nach unten geneigt und den Blick auf die Brust gelenkt oder noch tiefer, auf jene Stelle, wo sich beim Menschen der Nabel befindet.²⁾

Bezüglich der ersten Übung, die sich auf die Atmung³⁾ stützt, lehrt der hl. Gregorius Palamas, ihr Zweck sei rein dienender Art, und zwar um dem Menschen, besonders dem in der Übung des „geistigen“ Gebetes noch nicht fortgeschrittenen, zu helfen, seinen Geist leichter ohne Zerstreuung in seinem Inneren festzuhalten, im

¹⁾ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαστῶν, PG. 150, 1112 B.

²⁾ Ebenda, PG. 150, 1112 C.

³⁾ Über die „Atmungsmethode“ schreibt der hl. Gregorius Palamas in der gleichen Schrift: Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαστῶν. Indirekt hat auch die Synode vom Jahre 1341 diese Frage behandelt.

Bereiche des Herzens, dem, wie wir wissen, eine zentrale Bedeutung im ganzen geistlichen Leben des Menschen zukommt. Allerdings kann hier die Frage entstehen, inwieweit eine solche Verbindung von Atmung und Gebet zur Sammlung des Geistes zweckdienlich sei. Darauf ist zu sagen: Grundsätzlich ist darin keine Unmöglichkeit zu sehen, sondern es spricht sogar angesichts der aus dem täglichen Leben bekannten und von der Psychologie her erhärteten Tatsache des Zusammenhangs von seelischen und leiblichen Erscheinungen alle Wahrscheinlichkeit dafür. Darüber, was bei dieser Übung tatsächlich im Menschen vor sich geht, kann nur die Gebeterfahrung Aufschluß geben. Das betont auch der hl. Gregorius Palamas. „Warum mehr darüber sagen“, ruft er aus, „da ja alle darin Erfahrenen über jene lachen, die aus Unerfahrenheit Widerspruch erheben; denn Lehrer in solchen Dingen ist nicht das Wort, sondern das Tun und die durch dieses Tun gewonnene Erfahrung.“¹⁾ Gestützt auf die Erfahrung, sowohl die persönliche wie die allgemein kirchliche, behauptet der hl. Gregorius Palamas, daß es nicht unschicklich sei, besonders die Anfänger zu lehren, in sich selbst hineinzuschauen und den Geist mittels des Atmens dorthin (in sich) einzuführen.²⁾ Sonst bestehe die Gefahr, daß bei Unerfahrenen der Geist beständig nach außen abgelenkt und zerstreut, und dadurch dem Gebet die Fruchtbarkeit geraubt werde. Deshalb empfiehlt es sich ja auch, das Gebet mit der Atmung zu verbinden, besonders im Anfange, bis der Mystiker unter der Mitwirkung der göttlichen Gnade in der inneren Erfahrung und in der Schau Gottes im Gebete sich ganz gefestigt hat, mit anderen Worten, „bis er mit Hilfe Gottes zum Besseren fortgeschritten ist und den Geist dazu gebracht hat, nicht aus sich heraus zu gehen und sich nicht verwirren zu lassen; alsdann wird er imstande sein, aufs sicherste ihn in die „einheitliche Selbstbewegung“ (*ἑνωιδῆ συνέλεξις*)³⁾ — Terminologie des Dionysius Areopagita) hineinzuführen.“⁴⁾ Wenn der Hesychast diesen Zustand erreicht hat, daß der Geist im Innern bleibt, dann wird er sich auch leicht mit der Gnade Gottes darin bewahren; aber zur Erreichung dieses Zustandes bedarf es großer Anstrengung, Ausdauer und Geduld

¹⁾ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων, PG. 150, 1112 B.

²⁾ PG. 150, 1109 C.

³⁾ Anmerkung des Übersetzers: Im griechischen Texte heißt es *συνέλεξις*!

⁴⁾ PG. 150, 1109 D.

als Zeichen und als Folge unserer Liebe zu Gott. „Unmöglich wirst du einen Anfänger finden“, schreibt der hl. Gregorius Palamas, „der ohne Mühe etwas von dem Gesagten erreicht“.¹⁾ Bei denen aber, die durch „die völlige Einkehr der Seele schon fortgeschritten sind, geht das alles notwendig von selber, ohne Mühe und Plage vor sich“.²⁾

Das Gesagte genügt wohl, um die Stellungnahme des hl. Gregorius Palamas zu der Atmungsmethode bei Übung des „geistigen“ Gebetes zu kennzeichnen. Wir fügen dem nur hinzu, was sich als Schlußfolgerung aus dem Gesagten ergibt: 1. Diese Methode wird nicht als verbindlicher Weg zur Erreichung der Vollkommenheit im Gebet erklärt, sondern nur empfohlen; aber auch das in erster Linie für Anfänger. 2. Es wird beständig betont, daß sie nur ein Hilfsmittel zur Erlangung der Sammlung sei. 3. Der Erfolg im Gebete hängt letzten Endes von Gott (*σὸν Θεῶ ἐπὶ τὸ κρείττον προΐόντες*) und nicht allein von unseren Anstrengungen ab. 4. Unsere Anstrengungen selbst sind Äußerungen unserer Liebe zu Gott. 5. Diese Gebetsart ist sehr schwierig.

Etwas eingehender befaßt sich der hl. Gregorius Palamas mit einer anderen asketischen Übung des „kunstgerechten“ Gebetes, mit der sogenannten „Nabelschau“. Diese Übung war, wie schon erwähnt, Gegenstand der schärfsten Angriffe und des beißenden Spottes Barlaams und seiner Anhänger. Die Angriffe setzen sich bis heute noch fort, wobei man das Wesentliche der vorgebrachten Beschuldigungen kurz so formulieren kann: 1. Der ganze Inhalt des „geistigen“ Gebetes besteht nach der Lehre der Hesychasten angeblich in der Nabelschau (Omphaloskopie); 2. diese Gebetsweise gründet auf der Überzeugung, daß sich die Seele des Menschen im Nabel befindet (deshalb der Spottname „Omphalopsychen“, von Barlaam erfunden und in der Folge von Leo Allatius aufgegriffen).³⁾ Wir übergehen ähnliche polemische Angriffe und bemühen uns objektiv an den Gegenstand heranzutreten; dann werden wir sehen, daß die Omphaloskopie in der asketischen Praxis des östlichen Mönchtums eine ganz andere Bedeutung hatte. Es dürfte vor allem schon aus

¹⁾ PG. 150, 1112 A.

²⁾ Ebenda.

³⁾ Mit dem Spottnamen „*ὀμφαλοψύχοι*“ oder umbilicani be-
nennt Leo Allatius die Hesychasten in seiner Schrift: *De Ecclesiae
Occidentalis et Orientalis perpetua consensione*, PG. 150, 898 D.

dem Grunde schwierig sein, in dieser Übung die wesentliche Seite des „geistigen“ Gebetes zu sehen, weil von ihr in den asketischen Schriften sehr wenig und sehr selten die Rede ist. Wenn wir uns nicht täuschen, so erwähnt sie außer dem hl. Gregorius Palamas unmittelbar nur der ehrw. Symeon der Neue Theologe in seinem Traktat über die drei Gebetsarten.¹⁾ Weder Nikephorus der Einsiedler noch der ehrw. Gregorius Sinaita, die so eingehend die Methode des Atmens behandeln, teilen selbst Näheres darüber mit. Gleichwohl besteht kein Zweifel, daß die Omphaloskopie in der asketischen Praxis dieser Zeit als eines der Hilfsmittel beim Gebete üblich war. Deshalb hielt es ja der hl. Gregorius Palamas für notwendig, zu ihrer Verteidigung gegen die Angriffe Barlaams aufzutreten. Diese Verteidigung hat die gleichen Ausgangspunkte wie die Apologie der „Atmungsmethoden“, wenn sich auch in der Entwicklung der Beweisführung Unterschiede ergeben. Es ist immer der gleiche Gedanke von dem Zusammenhang des Seelischen mit dem Leiblichen und von der Bedeutung dieses Zusammenhangs bei der inneren „Selbstbewegung“ des Geistes und der Bewahrung der Sammlung. „Da nach dem Sündenfall Adams der innere Mensch geneigt ist, sich in allem der äußeren Gestalt anzugleichen, wie soll es da jenem, der seinen Geist in sich zu sammeln sucht, keine große Hilfe sein . . . , wenn er seine Augen nicht dahin und dorthin schweifen läßt, sondern sie wie auf einen Stützpunkt, auf seine Brust oder seinen Nabel richtet.“²⁾ Dieser Text bringt sehr deutlich den wahren Sinn der Omphaloskopie zum Ausdruck; es wird klar gezeigt daß ihr Ziel die Sammlung des Geistes in sein Selbst ist; als Hilfsmittel zur Erreichung dieses Zieles wird die Konzentration des Blickes auf eine einzige Stelle angegeben als Gegenmittel gegen das unordentliche Umherschweifen der Augen. Achten wir auch auf den Ausdruck „es wird eine Hilfe sein“ (*οὐποτελέσειε*), der deutlich darauf hinweist, daß dieser Übung nur der Sinn eines Mittels, nicht aber eine wesentliche Bedeutung zugeschrieben wird; in dem Ausdruck ist überdies die Konzentration des Blickes „auf den Nabel“ dem Worte „auf seine Brust“ als bloß sekundäre und unverbindliche Möglichkeit nachgestellt.

Es ist ebenso zu beachten, daß nach dem Gedanken des hl. Gregorius Palamas, ganz abgesehen vom Nutzen einer solchen Konzentrierung des

¹⁾ Hausherr, La méthode . . . S. 164; ebenso PG. 150, 899 A B (bei Allatius).

²⁾ PG. 150, 1112 B C.

Blickes, gerade die gebeugte und ruhige Körperhaltung ihre Bedeutung hat. Wenn der Mensch so betet, wird er, wenn auch nur äußerlich, dem Zöllner ähnlich, der nicht wagte seine Augen zum Himmel zu erheben, oder dem Propheten Elias, der während des Gebetes seinen Kopf auf die Knie legte.¹⁾ Es liegt etwas in dieser Stellung, das zur kreisförmigen Bewegung des Geistes, von der Dionysius Areopagita spricht, mithilft.²⁾ Infolgedessen ist die äußere Haltung (*τὸ ἔξω σχῆμα*), d. h. das Einnehmen einer bestimmten Körperhaltung während des Gebetes, der Erfahrung des hl. Gregorius Palamas zufolge nicht nur für Anfänger im „geistigen Tun“, sondern auch für die darin schon Fortgeschrittenen von Nutzen: „Ja warum nur von den Anfängern reden, wenn sogar manche von den Vollkommeneren durch die Übung dieser Gebetsweise von der Gottheit erhört und Ihrer teilhaft wurden.“³⁾ Beachten wir den Ausdruck „manche“ — *τῶν τελειωτέρων οἱ* — d. h. nicht alle! In dieser Weise versteht der hl. Gregorius Palamas die Bedeutung der Übung des „kunstgerechten“ Gebetes und widerlegt damit mit aller Entschiedenheit das abgeschmackte von Barlaam erfundene Märchen, die Hesychasten betrachteten den Nabel als Sitz der Seele. Von den Barlaamiten, die die Hesychasten als Omphalopsychen bezeichneten, schreibt er, sie gebrauchten diesen Spottnamen „mit offener Verleumdung derer, die sie beschuldigen; denn wer von ihnen (d. i. von den Hesychasten) hat irgendwann behauptet, daß sich die Seele im Nabel befände?“⁴⁾

Das ist in etwa die Lehre des hl. Gregorius Palamas von den Methoden des „kunstgerechten“, „geistigen“ Gebetes. In einigen seiner Werke, die zur Verteidigung der athonitischen Hesychasten geschrieben sind, hat er diesen Methoden ziemlich viel Raum gewidmet, während in anderen asketischen und moralischen Schriften allgemeineren Charakters (Brief an die Nonne Xenia, Predigten u. a.) davon überhaupt nicht die Rede ist. Der Grund, warum er der Schilderung und Verteidigung der Übungen des „kunstgerechten“, „geistigen“ Gebetes so verhältnismäßig große Aufmerksamkeit schenkt, waren wohl die Angriffe, denen das „geistige“ Gebet von Seiten der damaligen Gegner des kontemplativen Lebens ausgesetzt war. Man sah sich zur Verteidigung gezwungen und mußte die tendenziöse

¹⁾ PG. 150, 1113 C D. *τὸ εἶδος τῆς προσευχῆς*

²⁾ PG. 150, 1109 A.

³⁾ PG. 150, 1113 C.

⁴⁾ PG. 150, 1116 A.

und karikaturhafte Verzerrung des Tatsächlichen widerlegen. Aber die Werke des hl. Gregorius Palamas über das „kunstgerechte“ Gebet und die Methoden dieses Gebetes bewahren ganz unabhängig von den aktuellen Bedürfnissen, denen sie ihr Entstehen verdanken, ihren Wert; denn in ihnen finden wir zum ersten Male im asketischen Schrifttum eine systematische psychologische und theologische Begründung dieser Methoden, die in der Praxis zweifelsohne schon lange vorher bestanden. In solcher Apologie des „kunstgerechten“, „geistigen“ Gebetes besteht auch zum Teil die Eigenart und Bedeutung der asketischen Werke des hl. Gregorius Palamas im asketischen Schrifttum der Orthodoxie; es wäre aber die Meinung vollkommen verfehlt, der hl. Gregorius Palamas habe in diesen Übungen, die zwar nützlich, aber doch sekundärer Natur sind, das Wesen und den Hauptinhalt des „geistigen“ Tuns gesehen. Nicht diese oder jene asketische Übung, sondern das „Hinaufsteigen des Geistes zu Gott und das unmittelbare Sprechen mit Ihm“ sieht er, wie auch die gesamte orthodoxe Mystik auf der ganzen Linie ihrer Geschichte als das Ziel und den wesentlichen Inhalt des „geistigen, unkörperlichen Gebetes“ an.¹⁾ Diese Einigung des Geistes mit Gott ist ihm Grundlage und zugleich Gipfelpunkt des ganzen geistlichen Lebens des Menschen, sodaß die Zerstörung dieser Einheit für ihn der wahre Grund unseres immerwährenden Fallens ist. „Der Geist, der sich von Gott abwendet, wird entweder tierisch oder teuflisch,“ schreibt er mit der ihm eigenen Kraft.²⁾

In diesem Zustande der unmittelbaren Einigung mit dem Schöpfer, wenn unser Geist aus dem Rahmen seines gewöhnlichen Tuns hinaustritt und gleichsam außerhalb seiner beharrt, erlangt der Mensch die wahrhaftige Erkenntnis Gottes, jenes über alles Erkennen hinausreichende Nichterkennen, mit dem verglichen sich unsere ganze natürliche Philosophie und unser gewöhnliches, auf das Erfassen der kreatürlichen Welt sich gründendes Wissen als unzulänglich und einseitig erweist.

¹⁾ „πνευματικὴ . . . ἄυλος προσευχὴ . . . ὁμιλία ἐστὶ τοῦ πρὸς Θεὸν . . . ἐνομιλεῖν μηδενὸς μεσιτεύοντος . . . ἀνάβασις τοῦ πρὸς Θεόν . . . PG. 79, 1169 C D — 1173 D — 1181 A D. Diese bemerkenswerten Bestimmungen des Wesens des „geistigen“ Gebetes, die wir der Abhandlung über das Gebet von einem der größten asketischen Schriftsteller des Altertums, dem ehrw. Nilus Sinaita (5. Jahrhundert) entnehmen, sind vorzüglich geeignet die Lehre des hl. Gregorius Palamas über diesen Gegenstand zum Ausdruck zu bringen.

²⁾ Ὁμιλ. Σοφ. 114.

„Mit Gott eins werden (Θεῷ συγγενέσθαι) ist in Wahrheit unmöglich, wenn wir, abgesehen von unserer Reinigung, uns nicht außerhalb unserer selbst oder besser gesagt über uns selbst stellen; wir müssen alles verlassen, was der Sinnenwelt angehört und uns auch über unsere Gedanken, Schlußfolgerungen und jegliches Wissen und selbst über unsere Vernunft hinausheben, ganz der Wirkung des geistigen Gefühls hingegen . . . alsdann erlangen wir jenes Nichterkennen, das alles Erkennen oder, was das gleiche ist, jede Art von Philosophie übersteigt.“¹⁾ Diesen höchsten geistigen Zustand, in dem der Mensch von allem Geschöpflichen und Wandelbaren sich löst und mit der Gottheit sich einend von ihrem Lichte erleuchtet wird, nennt der hl. Gregorius Palamas „ἡσυχία“. „Ἠσυχία ist Stillesein des Geistes und der Welt, Vergessen des Niedrigen, geheimnisvolles Erkennen des Höheren, das Hingeben der Gedanken für etwas Besseres als sie selber sind. Das ist auch das wahre Tun, das Aufsteigen zum wahren Sehen und Schauen Gottes . . . , nur dies ist das Kennzeichen einer wahrhaft gesunden Seele; denn jedes andere gute Tun ist nur eine Arznei, die die Krankheiten der Seele heilt . . . aber die Schau ist die Frucht einer gesunden Seele; durch sie wird der Mensch vergöttlicht; nicht dadurch, daß er vom Verstande oder der sichtbaren Welt her mit Hilfe einer mutmaßlichen Analogie aufsteigt . . . , sondern durch ein Aufsteigen in diesem Schweigen . . . , denn dadurch . . . rühren wir irgendwie an die (göttliche) glückselige und unantastbare Wesenheit. Und so schauen die, die ihr Herz durch solches heilige Schweigen (ἡσυχία) gereinigt und sich auf unaussprechliche Weise mit dem alles Denken und Erkennen übersteigenden Lichte vereinigt haben, Gott in sich wie in einem Spiegel.“²⁾

Seine Lehre über das heilige Schweigen als den höchsten Zustand der Seele und den vorzüglichsten Weg zur Gotteserkenntnis und Vergottung hat der hl. Gregorius Palamas besonders klar ausgeführt in der bedeutsamen Homilie über den Tempelgang der allheiligen Gottesmutter,³⁾ der wir schon oben einige Zitate entnommen haben. Nach der Ansicht des hl. Gregorius Palamas, wie sie in dieser Homilie zum Ausdruck kommt, ist die Gottesmutter die höchste und vollkommenste Beobachterin des heiligen Schweigens und des „gei-

¹⁾ Homilie zum Feste Mariä Tempelgang, Ὁμιλ. Σοφ. σελ. 169—170.

²⁾ Ὁμιλ. Σοφ. σελ. 170—171.

³⁾ Diese Predigt liegt gedruckt vor in den Ὁμιλ. Σοφ. S. 131—180.

stigen“ Gebetes; denn sie verweilte seit ihrem dritten Lebensjahr allein mit Gott im Tempel, im Allerheiligsten, in unaufhörlichem Gebete zu Gott und in stetem Denken an ihn, fern von den Menschen und von allem Irdischen. „Die Gottesmutter vereinigte ihren Geist mit Gott, indem sie ihn durch Sammlung und durch unaufhörliches „geistiges“ Gebet auf sich selbst hinwandte . . . und hoch über die inangefüllte Fülle der Gedanken und hoch über jegliche Bildgestalt sich erhebend ging sie einen neuen und unaussprechlichen Weg zum Himmel . . . im Schweigen des Geistes (*νοητικὴ σιγή*) . . . Sie schaut die göttliche Herrlichkeit und sieht die göttliche Gnade, in nichts der Macht der Sinne unterworfen; (so ist sie selber) den reinen Seelen und Geistern ein heiliger und lieblicher Anblick.“¹⁾ Noch mehr, die Fleischwerdung des Wortes Gottes wird vom hl. Gregorius Palamas damit in Verbindung gebracht, daß die Gottesmutter von ihrer ersten Kindheit an den Weg des heiligen Schweigens und des Gebetes wandelte. „Denn sie allein von allen (Menschen), die von so früher Kindheit an auf so übernatürliche Weise das heilige Schweigen geübt, sie allein von allen hat, von keinem Manne versucht, das gottmenschliche Wort geboren.“²⁾ So findet das heilige Schweigen in der Person der Gottesmutter nicht nur seine höchste Weihe und Rechtfertigung, sondern offenbart darüber hinaus auch seine Kraft die Einswerdung des Menschen mit Gott zu verwirklichen.³⁾

Zum Abschluß unserer Darlegung der asketisch-erkenntnistheoretischen Seite der Lehre des hl. Gregorius Palamas sei folgendes über

¹⁾ *Ὁμιλ. Σοφ. σελ. 146.*

²⁾ *Ὁμιλ. Σοφ. σελ. 171.*

³⁾ Einen ähnlichen Sinn hat auch die vom hl. Gregorius Palamas verfaßte Lobrede auf den ehrw. Petrus vom Athos. Diese Rede ist eine wunderbare und lebendige Apologie des „hesychastischen“ Erlösungsweges. Die Gottwohlgefälligkeit dieses Mannes wird durch Wunder bezeugt, durch die Gott den vorbildlichen Hesychasten verherrlicht hat. Alle Einwände gegen die „*ἡσυχία*“ zu Gunsten eines mehr „tätigen Lebens“ „zum Heile des Mitmenschen“ werden in dieser Rede als vom Feinde unserer Erlösung eingegeben dargestellt. Bekanntlich ist der hl. Gregorius Palamas nicht der Verfasser der Vita des ehrw. Petrus vom Athos; sie existierte schon lange vor ihm. Er hat ihr nur ein besseres literarisches Gewand gegeben und manches im hesychastischen Geiste „stilisiert“, im übrigen aber nichts Wesentliches geändert. Siehe den ursprünglichen Text der Vita (wahrscheinlich im 9. Jahrhundert verfaßt) bei Kirsopp Lake, *The early days of monasticism on Mount Athos* (Oxford 1909) S. 18—39.

die Eigenart dieser Lehre gesagt: Vor allem ist überaus wichtig darauf hinzuweisen, welche Bedeutung er der Teilnahme des ganzen, vollen Menschen an dem Gotterkennen und dem Einswerden mit ihm zumißt. Die Vorstellung vom Menschen als einem ganzheitlichen Wesen findet bereits in jener Anschauung des hl. Gregorius Palamas klaren Ausdruck, daß der Mensch in höherem Grade als die Engel des Gottesbildes, das sich in seiner ganzen geistig-körperlichen Struktur widerspiegeln, teilhaft sei. Im Bereiche des Asketischen kommt dieser Gedanke zur Geltung durch die Lehre von der Teilhabe des Leibes am geistlichen Leben, seiner Fähigkeit gnadenhaft durchstrahlt und mit der Gottheit vereinigt zu werden in der ausschließlichen, den ganzen Menschen erfassenden Gebetstätigkeit. Erkenntnistheoretisch stellt er dem einseitigen intellektuellen Wissen, das für das Gotterkennen unzuständig ist, das überrationale Erkennen entgegen, dessen der in seinem ganzen Wesen gnadenhaft durchstrahlte und mit Gott eingewordene Mensch fähig ist.

Dieser Gedanke vom Ganzheitscharakter der Gotteserkenntnis ist überaus bezeichnend für die gesamte Lehre des hl. Gregorius Palamas. Ein anderer bezeichnender Zug seiner asketisch-erkenntnistheoretischen Anschauung ist der von ihm in seiner ganzen Polarität formulierte Gedanke: Gott ist unfaßbar und unzugänglich und doch kann der Mensch gnadenhaft mit ihm eins werden und ihn in unmittelbarer Schau genießen.

Hier stoßen wir zum ersten Male im Bereiche der Asketik und der Erkenntnislehre auf das für den hl. Gregorius Palamas so charakteristische antinomische Denken. Eine eingehendere Darlegung dieser Seite seiner Lehre wollen wir in den folgenden Kapiteln geben, die der Darstellung der rein theologischen Anschauungen gewidmet sind. Wir beschränken uns hier auf den Hinweis, daß der hl. Gregorius Palamas mit dem scheinbaren Widerspruch in der Lehre von der Gottheit und den Wegen des Gotterkennens kein Einzelgänger in der östlichen Patristik ist. Am nächsten steht ihm darin der hl. Gregorius von Nyssa. Niemand von den hl. Vätern hat wohl so wie er die Unfaßbarkeit und Unaussprechlichkeit der Gottheit betont, kaum einer hat so tief und so eingehend seine unfaßbare Wesenheit gelehrt.

2. Kapitel. „Wesenheit und Energie“.

Die Lehre des hl. Gregorius Palamas vom dreifaltigen Gott in seiner „verborgenen Überwesenheit“ und seinen „unerschaffenen Energien“.

Wir versuchen im folgenden die dogmatisch-theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas in ihren Hauptzügen darzustellen. Der Grundgedanke seiner Lehre von Gott läßt sich vielleicht in einer antinomischen Aussage zum Ausdruck bringen: Gott ist vollkommen unzugänglich, transzendent und „außerweltlich“, und doch offenbart er sich zugleich der Welt, ist ihr immanent und real in ihr gegenwärtig. Diese grundlegende Antinomie findet ihren Ausdruck in seiner Lehre von „der Wesenheit und den Energien“ der dreifaltigen Gottheit.

Wie wir schon im vorigen Kapitel sahen, lehrt der hl. Gregorius Palamas, treu dem Geiste östlicher Patristik mit ihrer Vorliebe für die apophatische Theologie — sie ist vertreten durch Namen wie den hl. Gregorius von Nyssa, Dionysius Areopagita und den ehrw. Maximus Confessor, — daß auf Gott in seinem Selbst kein Name, keine Bestimmung, ja überhaupt keine Aussage anwendbar sei. Jede derartige Aussage, mag sie nun den Charakter einer Bejahung oder Verneinung tragen, kann auch nicht annähernd das wahre Wesen Gottes zum Ausdruck bringen, wengleich freilich bei Aussagen verneinender Art leichter falsche Vorstellungen von Gott zu vermeiden sind. Mehr noch, selbst die Begriffe „Sein“ und „Wesen“ sind, streng genommen, auf Gott nicht anwendbar, da er alles uns bekannte und denkbare (relative und geschöpfliche) Sein überragt. „Jede Wesenheit“, schreibt der hl. Gregorius Palamas in dem für ihn bezeichnenden Geiste apophatischer Theologie, „ist der göttlichen Wesenheit im höchsten Grade fern und vollkommen fremd. Denn wenn Gott Wesenheit ist, ist alles andere Nicht-Wesenheit; wenn aber alles andere Wesenheit ist, dann

ist er Nicht-Wesenheit, so wie er nicht ist, wofern andere Wesen sind. Ist er aber der Seiende, dann sind die anderen nicht seiend.“¹⁾

Diese Nicht-Anwendbarkeit der Begriffe „Sein“ und „Wesen“ auf Gott ist natürlich nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob Gott in seinem Selbst des Inhalts dieser Begriffe (die dem Sein unterstehen) entbehrte, sondern daß er als Schöpfer des Seins dem Sein gegenüber unvergleichbar ist und es unendlich überragt. „Er ist nicht Wesenheit, da er jede Wesenheit überragt; er ist nicht seiend, da er alles Seiende übersteigt . . . , nichts Geschaffenes kann je Gemeinschaft oder Nähe zur höchsten Wesenheit erlangen.“²⁾ Deshalb ist die Gottheit in ihrem Selbst unennbar und unausdrückbar, weil mit allem Kreatürlichen unvergleichbar: „Es gibt für ihn keinen Namen, weder im gegenwärtigen noch im zukünftigen Aeon, kein Wort, ob in der Seele geformt oder mit der Zunge gesprochen, keine Berührung (*ἐπαφή*), weder eine sinnlich fühlbare noch eine geistige, ja überhaupt keine Bildgestalt, es sei denn, man rechnete seine vollkommene Unfaßbarkeit hieher, die man auf dem Wege der Verneinung erkennt: stufenweise aufsteigend wird alles negiert, was ist oder genannt wird. So ist es selbst unstatthaft, ihn Wesenheit oder Natur zu nennen, diese Begriffe in ihrem eigentlichen Sinne genommen.“³⁾ Der hl. Gregorius Palamas gebraucht daher, wenn er von Gott in seinem Selbst spricht, an Stelle des Wortes „Wesenheit“ (*ουσία*) lieber den Ausdruck „Überwesenheit“ (*ὑπερουσιότης*) und charakterisiert diese dabei mit apophatischen Bestimmungen, wie „verborgen“ (*ἢ ἐν κρυφοῖς*), „nicht aus ihrem Selbst heraus in Erscheinung tretend.“⁴⁾

Aber gleichzeitig mit diesem „Nicht-aus-sich-heraustreten“ Gottes behauptet er das, was er als Gottes „Ausgang“ (*πρόοδος* = Hervortreten) bezeichnet, ein bestimmter unfaßbarer, überzeitlicher Akt der Gottheit, durch den sie aus ihrem Zustande des Nicht-offenbar-seins

¹⁾ *Κεφ.* PG. 150, 1176 B (*κεφ.* 78).

²⁾ *Κεφ.* PG. 150, 1176 C (*κεφ.* 78).

³⁾ *Θεοφ.* PG. 150, 937 A. Eigentlich spricht der hl. Gregorius Palamas hier nicht von „Gott in seinem Selbst“, sondern von der göttlichen „Überwesenheit“ (auf sie bezieht sich im Texte das Wort *αὐτήν*). Wir erlaubten uns aber diese Stelle nicht nach ihrem genauen Wortlaut zu übersetzen um nicht vorher den Sinn des Terminus „Überwesenheit“ erklären zu müssen (siehe unten!). Ein wesentlicher Unterschied entsteht daraus nicht.

⁴⁾ „ἢ ἐν κρυφοῖς ὑπερουσιότης“ . . . „ἀνεκφροῦτος καὶ ἀνεκφαντος“, PG. 150, 937 C D.

und der Verborgenheit heraus sich der Welt offenbart und in Erscheinung tritt. So wird sie in gewissem Grade dem Geschöpfe zugänglich, das sich der Gottheit in ihrer Erscheinung oder, wie es der hl. Gregorius Palamas ausdrückt, in ihren „Energien“ eint. Der Zustand des Nicht-offenbar-seins der Gottheit wird dabei nur im relativen Sinne mit dem Worte „Wesenheit“ (*ουσία*) bezeichnet. Die Bezeichnung ist freilich ungenau, denn die Termini „Wesenheit“ oder „Sein“ sind nicht, wie wir oben sahen, im eigentlichen Sinne auf Gott „in seinem Selbst“ anwendbar, sondern nur auf seine „Erscheinungen“. Es werden also die Ausdrücke „ουσία“ und „φύσις“ je nach dem Sinnzusammenhang bald in ihrer relativen, bald eigentlichen Bedeutung gebraucht und sind demnach entweder als „nichtmittelbare, nicht sich offenbarende, nicht in Erscheinung tretende Überwesenheit“ oder aber, wie der hl. Gregorius Palamas in seinem Dialoge „Theophanes“ sich ausdrückt, „als das Gott wesenhaft eignende „Hervorgehen“ (*πρόοδος*), als sein Offenbarwerden und seine Energie zu verstehen.“¹⁾ Diese bedingte Bezeichnung Gottes als „Wesenheit“, „Natur“ und „Sein“ kann damit gerechtfertigt werden, daß jede kreatürliche Wesenheit oder jedes kreatürliche Sein erst zu einem solchen wird, sofern es an der göttlichen Energie teilhat. In diesem Sinne „ist Gott und wird das Sein aller Wesen genannt; denn alle nehmen an ihm teil und werden durch Teilnahme an ihm gestaltet; nicht durch Teilnahme an seiner Wesenheit — das sei ferne! — sondern durch Teilnahme an seiner Energie; so ist er sowohl das Sein alles Seienden, als überhaupt Alles in Allem.“²⁾

Es ist festzuhalten: Die in zahllosen ungeschaffenen Energien geschehende „Enthüllung“ Gottes in der Welt und die sich darin dem Geschöpfe erschließende Möglichkeit der Gottheit zu nahen, wie auch die Wirklichkeit der Teilnahme am Ungeschaffenen und Göttlichen,

¹⁾ *Θεοφ. PG. 150, 937 D.* Der hl. Johannes Damaskenus drückt sich noch klarer und zugleich kühner aus: „*ἔξαλμα Θεοῦ*“ — gleichsam ein „Sprung Gottes“ — siehe *PG. 94, 860 C.* Dieser Ausdruck findet sich beim hl. Johannes Damaskenus in dem Kapitel über die Eigenschaften der göttlichen Natur (*τὰ ἰδιώματα τῆς θείας φύσεως*) an der Stelle, wo er behauptet, diese seien allen drei Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit gemeinsam. „Einheit und Identität ihrer Bewegung; denn der einerlei Sprung und die einerlei Bewegung ist den drei Personen eigen“ (*καὶ τὸ ἓν καὶ ταῦτόν τῆς κινήσεως, ἓν γὰρ ἔξαλμα καὶ μία κίνησις τῶν τριῶν ὑποστάσεων*).

²⁾ *Κεφ. PG. 150, 1176 B C (κεφ. 78).*

all das wird in der Lehre des hl. Gregorius Palamas mit nicht geringerer Kraft und Eindringlichkeit betont als andererseits die Unzugänglichkeit und Verborgenheit Gottes in seiner „verhüllten Überwesenheit“. Wir stehen hier einer theologischen Antinomie gegenüber, die nach dem ganzen Sinn dieser Lehre ontologischen (besser „überontologischen“, sofern eben Gott die Grenzen des Seienden übersteigt), objektiven Charakter trägt, und darum nicht etwa so aufzufassen ist, als ob sie nur in unserem Denken von Gott bestünde, weil unser endlicher Verstand die göttliche Natur unmöglich in seinem Denken voll begreifen kann.¹⁾ Man muß sich für das richtige Verständnis dieser Antinomie immer gegenwärtig halten, daß in ihr nicht nur behauptet wird, Gott besitze „Wesenheit“ und „Energien“ als etwas objektiv voneinander Verschiedenes, sondern daß ständig auf ihr nicht nur gedachtes, sondern reales Ungetrenntsein hingewiesen wird. Von hier aus ist leicht zu ersehen, wie unbegründet die Angriffe von Seiten derer sind, die in der Lehre des hl. Gregorius Palamas von Gott die Verkündigung einer Zwei-Götterlehre (Ditheismus) oder gar einer Vielgötterei (weil Gott viele Energien besitzt) erblicken wollen.

Diese göttlichen Energien, die sich der hl. Gregorius Palamas als Erscheinungen und Enthüllungen Gottes und untrennbar von ihm denkt, sind nach dem Sinne seiner Gotteslehre ihrem Wesen nach ungeschaffen (denn in Gott ist nichts Geschaffenes). Sie werden mit dem Namen „Gottheit“ bezeichnet, der im Grunde genommen sogar besser auf die Energien als auf die Wesenheit Gottes paßt; denn letztere ist vollkommen unausdrückbar und unbenennbar. Die Annahme einer Geschöpflichkeit der göttlichen Energien müßte dem Gedanken des hl. Gregorius Palamas zufolge zwangsläufig auch zur Annahme der Geschöpflichkeit Gottes selber hinführen. „Wessen Energie geschöpflich ist, der ist auch selber nicht ungeschöpflich. Deshalb ist nicht die göttliche Energie — das sei ferne! — sondern das von der gött-

¹⁾ Den antinomischen Charakter seiner Lehre von der Gottheit hat der hl. Gregorius Palamas selbst erkannt. Er rechtfertigt aber diese Art des theologischen Denkens und weist des öfteren darauf hin, daß nicht jede Antinomie in sich die Gesetze der Logik verletzt: „Das eine und das andere behaupten, wenn beide Behauptungen wahr sind, tut jeder gottesfürchtige Theologe; aber sich selbst widersprechen, das tut kein vernünftiger Mensch“ „*Τὸ γὰρ νῦν μὲν τοῦτο, νῦν δ' ἕκτινο λέγειν, ἀμφοτέρων ὄντων ἀληθῶν, παντός ἐστιν θεολογοῦντος εὐσεβῶς, τὸ δὲ ταναγία λέγειν ἑαυτῷ, οὐδενός τῶν νοῦν ἐχόντων*“, *Κεφ. PG. 150, 1205 A B (κεφ. 121).*

lichen Energie Gewirkte (τὸ ἐνεργηθὲν καὶ ἀποτελεσθὲν) Kreatur.“¹⁾ Darüber belehren auch die Synoden dieser Epoche: „Gottes Wesenheit bleibt in allen ihm zugeordneten Namen unnennbar, wie sie es in Wirklichkeit auch ist. . . . Nicht die Wesenheit, sondern die schaubare Energie wird mit dem Namen „Gottheit“ zum Ausdruck gebracht;“²⁾ so die Akten der Synode vom Jahre 1351. Die Synode vom August des Jahres 1347 bestätigt die Rechtgläubigkeit der athonitischen Mönche, die behaupten, Gott sei nicht nur seiner jede Schau und alles Begreifen übersteigenden Wesenheit nach ungeschaffen, sondern auch nach seiner unzusprechlich heiligen, göttlichen Lichtherrlichkeit und Energie, die als solche in Übereinstimmung mit heiligen Theologen selbst auch Gottheit genannt werde.³⁾ Die Synode vom Jahre 1352 schließt sogar in das Verzeichnis der Irrlehren, über die die Kirche in der Woche der Orthodoxie das Anathem spricht, auch jene Ansicht ein, nach der der Name der Gottheit sich einzig und allein auf die göttliche Wesenheit, nicht aber auf seine Energien beziehe.⁴⁾ Damit steht der Satz des hl. Gregorius Palamas in Einklang: „Wenn wir die eine Gottheit nennen, nennen wir alles, was Gott ist — sowohl die Wesenheit wie die Energie.“⁵⁾

Für das richtige Verständnis der Lehre des hl. Gregorius Palamas über „Wesenheit und Energien“ der Gottheit muß man sich immer bewußt bleiben, daß der alles Begreifen übersteigende und in seinem Selbst unaussprechliche Gott der dreifaltige Gott ist. Sein Sichtbarwerden und seine Offenbarungen sind Energien des einen, dreipersönlichen Gottes. Der hl. Gregorius Palamas beschäftigt sich nicht viel mit der Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Wesenheit zu ihren Hypostasen, aber aus einzelnen Äußerungen ist zu entnehmen, daß er zwar nicht die Personen von der Wesenheit trennt (denn der ganze Gott ist ganz in jeder der drei Personen), aber sie auch nicht in ihr aufgehen läßt und zwischen Wesenheit und Personen einen gewissen, beide nicht trennenden Unterschied annimmt.⁶⁾ So, wenn er auf der einen

¹⁾ Κεφ. PG. 150, 1172 D (κεφ. 73).

²⁾ Synode vom Jahre 1351, PG. 151, 730 B C.

³⁾ Synode vom August des Jahres 1347 gegen Matthäus von Ephesus. Siehe Porph. Uspenskij, a. a. O. S. 728.

⁴⁾ Porph. Uspenskij, a. a. O. S. 782.

⁵⁾ Κεφ. PG. 150, 1209 B (κεφ. 136).

⁶⁾ Hier wird augenscheinlich einer der Unterschiede zwischen seiner und der thomistischen Philosophie offen; denn letztere leugnet jeden realen Unterschied zwischen Wesenheit und Person und anerkennt nur einen solchen zwischen den Personen in ihrem Verhältnis

Seite behauptet: „Außer der dreipersönlichen Gottheit nenne ich nichts anderes Gott, weder die göttliche Wesenheit . . . noch eine Person,“¹⁾ und gerade dadurch ihre Unteilbarkeit behauptet, so sagt er doch wieder: „Einheit und Dreiheit, aus ihm und auf ihn hin, bezeichnet nicht die Wesenheit, sondern, was an ihr gemeint ist.“²⁾ Oder noch deutlicher: „Jedes personale Attribut und jede der Personen . . . in Gott ist weder Wesenheit noch Akzidens,“³⁾ mit anderen Worten, die Dreifaltigkeit Gottes ist nicht seine Wesenheit. Im Zusammenhang mit der Entwicklung seiner Lehre über die „göttlichen Energien“ beschäftigt sich der hl. Gregorius Palamas eingehender mit dem Verhältnis der Energien zu den göttlichen Personen und zeigt, daß die Energien nicht eine Eigentümlichkeit dieser oder jener göttlichen Person als Einzelperson, sondern der ganzen Allheiligen Dreifaltigkeit in ihrer Ganzheit zu eigen sind. Die Behauptung von der Einheit und Gemeinsamkeit des Wirkens der Allheiligen Dreifaltigkeit gehört zu den Grundzügen der Lehre des hl. Gregorius Palamas von den göttlichen Energien. Diese Einheit ist ihm eine Folge der Einwesenheit des dreifaltigen Gottes: „Gott ist Selbst in sich, wobei die drei göttlichen Personen wesenhaft, ganz, von Ewigkeit her und ohne aus sich herauszutreten, zugleich aber ohne Vermischung und Verschmelzung sich gegenseitig umfassen und einander so durchdringen (περιχωρουσῶν), daß sie auch nur eine Energie haben.“⁴⁾ „Weil Vater, Sohn und Heiliger Geist unvermischt und unvermengt ineinander sind, daher wissen wir, daß ihnen genau die gleiche Bewegung und Energie zu eigen ist. Das Leben und die Kraft, die der Vater in sich hat, ist keine andere wie beim Sohne, sodaß er (der Sohn) das gleiche Leben und die gleiche Kraft mit ihm (dem Vater) besitzt; genau so auch der Heilige Geist.“⁵⁾ Diese Einheit im Wirken der Heiligsten Dreifaltigkeit ist nicht (wie es in der kreatürlichen Welt zu sein pflegt) nur eine Einheit in der Ähnlichkeit, sondern ist Identität im Vollsinn des Wortes. „Die drei göttlichen Personen besitzen eine einzige Energie, nicht bloß eine ähn-

einander. Uns scheint in dieser Frage der Thomismus seine gewohnte Unfähigkeit zu antinomischem Denken zu offenbaren.

¹⁾ Synode vom Jahre 1351, PG. 151, 725 B.

²⁾ Aus dem Briefe des hl. Gregorius Palamas an Akindynos. Siehe Porph. Uspenskij, a. a. O. S. 712.

³⁾ Κεφ. PG. 150, 1216 C (κεφ. 135).

⁴⁾ Κεφ. PG. 150, 1197 B (κεφ. 112).

⁵⁾ Κεφ. PG. 150, 1197 D (κεφ. 113).

liche wie wir, sondern in Wahrheit eine einzige, auch der Zahl nach.“¹⁾ Folglich ist auch „jede Kreatur ein Werk der Drei“ (Personen)²⁾, ihrer einzigen, ungeschaffenen und gleich-ewigen Energie.“³⁾

Wenn auch der hl. Gregorius Palamas auf dieser Gemeinsamkeit und Identität der Energien der Hl. Dreifaltigkeit besteht, so anerkennt er doch, daß in gewissen Fällen eine einzelne göttliche Person — der Sohn oder der Heilige Geist — als Energien des Vaters bezeichnet werden. Aber diese Bezeichnung ist nach seiner Erklärung kein Zeugnis für die Identität der Person des Sohnes und des Heiligen Geistes mit den Energien des Vaters, sondern nur dafür, daß sie des Vaters ganze Energiefülle besitzen. „Nicht nur der eingeborene Sohn Gottes, sondern auch der Heilige Geist wird bei den Heiligen Energie oder Kraft genannt; doch nur insofern, als ihm wie dem Vater die unverändert gleichen Kräfte und Energien eigen sind; denn auch Gott wird bei dem großen Dionysius „Kraft“ genannt.“⁴⁾ Noch klarer drückt die Synode vom Jahre 1351 diesen Gedanken aus: „Wenn Sohn und Heiliger Geist auch Kraft und Energie genannt werden, dann Kraft und Energie des Vaters; so wird der eine und der andere als vollkommene Person und als Inhaber von Kraft und Energien bezeichnet. Aber wir sprechen hier nicht von dieser Energie und Kraft, sondern von der gemeinsamen Energie der dreifaltigen Gottheit, jener Energie, die nicht Person ist, sondern ihrer Natur nach und überwesenhaft jeder der urgöttlichen Personen zu eigen ist.“⁵⁾ Die Energie ist also mit keiner göttlichen Person der Heiligsten Dreifaltigkeit identisch. Trotzdem besitzt sie keine eigene, besondere Hypostase, da sie keine selbständige und getrennte Existenz außerhalb der göttlichen Wesenheit hat. „Keine einzige Energie ist hypostatisch (*ἐνυπόστατος*), d. h. selbständig hypostatisch (*αὐθυπόστατος*).“⁶⁾ So wird die Heiligste Dreifaltigkeit durch den Besitz der ihr eigenen Energie beim hl. Gregorius Palamas nicht zu einer Vierfaltigkeit, wie ihm das zuweilen seine Gegner vorwarfen.

Es ist weiterhin wichtig darauf hinzuweisen, daß nach der Lehre des hl. Gregorius Palamas der ganze Gott sich ganz in jeder seiner

¹⁾ *Κεφ.* PG. 150, 1217 C (*κεφ.* 138).

²⁾ *Κεφ.* PG. 150, 1197 C (*κεφ.* 112).

³⁾ *Κεφ.* PG. 150, 1220 A (*κεφ.* 140).

⁴⁾ *Κεφ.* PG. 150, 1205 C (*κεφ.* 122).

⁵⁾ Synode vom Jahre 1351, PG. 151, 755 D. Siehe Porph. Uspenskij, Geschichte des Athos (Rechtfertigungen) S. 774.

⁶⁾ *Θεοφ.* PG. 150, 929 A.

Energien offenbart. Das folgt aus seiner Unteilbarkeit. „Wir werden durch jede Energie des ganzen Gottes teilhaft und denken durch jede den ganzen Gott; denn das Unkörperliche wird nicht nach Art von Körpern geteilt.“¹⁾ So war dem hl. Gregorius Palamas (wie auch Dionysius Areopagita) jener neuplatonische Gedanke, daß nämlich die Gottheit in ihrer Offenbarung an die Welt gemindert werde, fremd.²⁾ Und wenn er an einigen Stellen Wesenheit und Energie als die „höhere“ (*ὕπερχειμένη*) und „tiefere“ (*ὕφειμένη*) Gottheit bezeichnet, so ist in diesem Ausdruck des Areopagiten nicht der Gedanke einer Minderung Gottes in seinen Energien ausgesprochen, sondern, daß die Wesenheit als Ursache der Energie in diesem Sinne als das Höhere anzusehen ist. Eine Ablehnung dieser Art „kausaler“ Überlegenheit der Wesenheit über die Energien, die in gewissem Grade eine Analogie zu der Überlegenheit des Vaters über den Sohn darstellt, würde unvermeidlich zur Zerstörung der Einheit Gottes führen. „Jene, die das nicht annehmen,“ heißt es in den Akten der Synode vom Jahre 1351, „sind in Wahrheit Polytheisten; denn sie behaupten eine Vielheit von Ursprüngen und führen nicht auf eine einzige Ursache und einen einzigen Ursprung zurück, was wesenhaft an Gott wahrgenommen wird.“³⁾ In diesem Sinne (eines kausalen Verhältnisses) „überragt Gott seiner Wesenheit nach die göttliche Energie . . . und alles, was wesenhaft an ihr (der Wesenheit) zu erkennen ist.“⁴⁾

Wir sahen soeben, daß der hl. Gregorius Palamas das Verhältnis von Wesenheit und Energie als Verhältnis von Ursache und Wirkung (*τὸ αἴτιον καὶ τὸ αἰτιατόν*) bestimmt. Dieses Verhältnis denkt er sich als objektiv in Gott bestehend, ganz unabhängig von dem Verhältnis, das wir zu ihm beim Erkenntnisvorgang gewinnen. Das Bestehen einer derartigen „Beziehungsordnung“ in Gott zu leugnen, erscheint ihm deshalb als irrig. „Wie kann das richtig sein“, bemerkt die Synode vom Jahre 1351, „eine diesbezügliche Ordnung zu leugnen, wo doch das Erste wie das Zweite — gemeint sind Wesenheit und Energie — nicht nach dem Verhältnis, in dem wir stehen, existieren, sondern auf

¹⁾ *Θεοφ.* PG. 150, 936 B.

²⁾ Siehe darüber Wl. Łosskij, Die negative Theologie in der Lehre des Dionysius Areopagita (russ.) in: Seminarium Kondakovianum III (1929) S. 133—144.

³⁾ Synode vom Jahre 1351, PG. 151, 745 C. Siehe Porph. Uspenskij, a. a. O. S. 765.

⁴⁾ PG. 151, 745 C.

Grund der Rangordnung, die in ihnen ihrem Wesen nach besteht.“¹⁾ Dieses Kausalverhältnis ist aber natürlich nicht nach Art der in der kreatürlichen Welt vorhandenen Kausalität, sondern auf „gottensprechende Art“ zu verstehen, wie der hl. Gregorius Palamas zu sagen pflegt. Daher trägt auch die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energie einen ganz anderen Charakter als die gewöhnlichen logisch bestimmten und eingeteilten Unterschiede zwischen den Objekten der kreatürlichen Welt. Hier vor allem muß man sich der Antinomie unserer Gotteserkenntnis bewußt sein, die sich nicht in den gewöhnlichen logischen Rahmen einzwängen läßt. Hier muß sich das theologische Denken gemäß dem hl. Gregorius Palamas in der Weise betätigen, daß es „das Göttliche einigend unterscheidet und unterscheidend einigt.“²⁾ Denn nach der Anschauung des hl. Gregorius Palamas ist dieser Unterschied zwischen Wesenheit und Energie zugleich auch ihre unteilbare Einheit. In den Synodalakten des Jahres 1351 lesen wir: „Wir denken sie (die Energie) nicht als außerhalb der göttlichen Wesenheit befindlich, sondern, da wir sie als die wesenhafte und natürliche Bewegung Gottes wissen, sagen wir, daß sie aus der göttlichen Wesenheit wie aus einem ewigen Quell entfließt und entspringt und ohne diesen nie wahrgenommen wird. Sie bleibt mit der göttlichen Wesenheit untrennbar verbunden, koexistiert von Ewigkeit mit ihr und ist untrennbar mit ihr vereint ohne sich je, weder durch die Ewigkeit noch sonst eine zeitliche oder räumliche Trennung, von der göttlichen Wesenheit scheiden zu können; außer und vor aller Zeit geht sie aus ihr hervor und ist in untrennbarer Koexistenz mit ihr verbunden.“³⁾ In den gleichen Synodalakten heißt es: „Wie wir die göttliche und immerwährende Einheit nicht nur ihrer Unteilbarkeit nach, sondern auch nach vielen anderen Gesichtspunkten hin, nach der Gemeinsamkeit des Ungeschaffenseins und der Unbeschreiblichkeit verkünden, so wurden wir auch belehrt, die Verschiedenheit und den Unterschied (von Wesenheit und Energie) als etwas Göttliches zu verehren. Wir lassen weder die Einheit in eine völlige Trennung und Zerreißen aufgehen noch fassen wir Wesenheit und Energie als einen unwesentlichen Unterschied oder ein wesentliches Fremdsein, wir trennen auch nicht eines vom anderen durch eine Kluft — all das sei ferne! — sondern wir erkennen darin einen Unterschied, wie er zwischen Verursachen-

¹⁾ PG. 151, 739 A.

²⁾ PG. 151, 739 D.

³⁾ PG. 151, 736 C D.

dem und Verursachtem wesenhaft bestehen kann, und unterscheiden in einem einzigen Gedanken gottgemäß das, was wesenhaft geeint und untrennbar ist.“⁴⁾ Zur Erklärung, „wie diese Einheit und Verschiedenheit von der göttlichen Wesenheit und ihrer wesenhaften Energie zu verstehen ist“⁵⁾ schreibt die gleiche Synode: „Das Einssein (ist zu verstehen) nach der Geeinheit und Unteilbarkeit, die Verschiedenheit nach der Ursächlichkeit und dem, was der Ursächlichkeit entspringt. Denn weder schließt das Einssein die Verschiedenheit aus, noch zerstört die Verschiedenheit das vollkommene Einssein. Das eine und das andere muß man sehen, dann kann nie das eine vom anderen her verletzt werden.“⁶⁾

Nach der Klarstellung dieses Grundunterschiedes zwischen Wesenheit und Energien, der ein Unterschied wie zwischen Ursache und Wirkung ist, weist der hl. Gregorius Palamas sofort auf weitere wichtige Unterschiede hin: Während die Wesenheit nicht mitteilbar, unteilbar, unnenntbar und unfaßbar ist, ist die Energie mitteilbar, teilbar, benennbar und erfaßbar. Die Synode des Jahres 1351 formuliert die Lehre des hl. Gregorius Palamas so: Die göttliche Wesenheit und die Energie „unterscheiden sich von einander dadurch, daß die göttliche Energie mitteilbar ist und unteilbar geteilt sein kann, in Namen ausdrückbar ist und sich irgendwie, wenn auch unklar, aus ihren Folgen (d. h. ihren Werken) gedanklich erfassen läßt; die Wesenheit aber ist nicht mitteilbar, unteilbar und namenlos, weil jeden Namen und alles Begreifen übersteigend.“⁷⁾ Auf die Nichtmitteilbarkeit der göttlichen Wesenheit kommt der hl. Gregorius Palamas in seinen Schriften wiederholt zu sprechen, wobei er eingehend die Folgen darlegt, zu denen die gegenteilige Ansicht führen würde. Der Grundgedanke in seiner Beweisführung ist der, daß das Geschöpf bei einer Teilnahme an der göttlichen Wesenheit über die ganze Fülle der göttlichen Eigenschaften verfügen und mit Gott überhaupt wesenhaft verschmelzen würde — infolge der Unteilbarkeit von Gottes Wesenheit. Dabei würde das Geschöpf selbst eine neue göttliche Person werden — infolge der Unteilbarkeit von Person und Wesenheit; sodaß also anstelle des dreipersonlichen Gottes ein Gott mit unzähligen Personen wäre, sovielen,

¹⁾ PG. 151, 737 B C. Siehe Porph. Uspenskij, a. a. O. S. 759

²⁾ PG. 151, 738 A. Siehe Porph. Uspenskij, a. a. O. S. 759.

³⁾ PG. 151, 738 A B. Siehe Porph. Uspenskij, a. a. O. S. 759.

⁴⁾ PG. 151, 739 D—740 A. Siehe Porph. Uspenskij, a. a. O. S. 761.

als es Teilnehmer gäbe — *μυριουπόστατος*; denn „die Wesenheit verfügt über so viele Hypostasen, als an ihr teilhaben.“¹⁾ Wir würden überhaupt jede Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf verlieren, mit anderen Worten, im reinen Pantheismus enden. „Wenn wir an der göttlichen Wesenheit teilnehmen, würde jeder, der, sei es an der ganzen Wesenheit oder nur an ihrem winzigsten Stück, teilhat, allmächtig;“²⁾ denn der Unteilbarkeit der göttlichen Wesenheit zufolge würde die Teilnahme an ihr auch „alle ihre Kräfte“ (*δυνάμεις*) mitteilen.³⁾ Außerdem setzt auch jede Teilnahme eine Teilbarkeit des Mitgeteilten voraus, während doch die göttliche Wesenheit unteilbar ist.⁴⁾

Aber auch hier wäre es falsch, wenn man sich diesen Unterschied zwischen Wesenheit und Energie in ihrer Nichtmitteilbarkeit bzw. Mitteilbarkeit sehr einfach denken und den antinomischen Charakter dieser Lehre übersehend die Gottheit gleichsam in zwei Teile teilen würde, deren einer mitteilbar, der andere nicht mitteilbar wäre.⁵⁾ Auf die Antinomie seiner Lehre von der Nichtmitteilbarkeit der göttlichen Wesenheit weist der hl. Gregorius Palamas selber hin, wenn er den Sinn des apostolischen Wortes „Teilhaber der göttlichen Natur“ klarstellt. Gerade auf dieses Wort stützten sich nämlich seine Gegner gerne in ihrer Polemik gegen die Lehre von der Nichtmitteilbarkeit der göttlichen Wesenheit. Er zeigt zunächst, das diese Worte „den gleichen Doppelsinn“⁶⁾ haben wie einige andere, schon früher von ihm geprüfte theologische Aussagen, z. B. Einheit und Dreifaltigkeit Gottes,⁷⁾ und fährt dann fort: „Die Wesenheit Gottes ist nicht mitteilbar und doch irgendwie mitteilbar; wir nehmen an der göttlichen Natur teil und gleichzeitig nehmen wir in keiner Weise an ihr teil. So müssen wir das eine und das andere (der Aussagen) festhalten und beides zur Richtschnur der Frömmigkeit machen.“⁸⁾ Diese Antinomie kann man in der Weise verstehen, daß die göttliche Wesenheit, als solche (*καθ' εαυτόν*) nicht mitteilbar, durch die von ihr nicht abtrennbare Energie irgendwie mitteilbar wird; dabei verliert sie aber ihr „Nicht-aus-sich-

¹⁾ *Κεφ. PG. 150, 1195 A (κεφ. 109).*

²⁾ *Θεοφ. PG. 150, 940 B.*

³⁾ *Θεοφ. PG. 150, 940 A.*

⁴⁾ *Θεοφ. PG. 150, 944 A.*

⁵⁾ So etwa stellen P. Jugie und P. Guichardan die Lehre von dem Gott-teilhaft-sein und Gott-nicht-teilhaft-sein dar.

⁶⁾ „τῆς αὐτῆς ἔχεται διπλότης“, *Θεοφ. PG. 150, 932 A.*

⁷⁾ *Θεοφ. PG. 150, 924 D—925 B.*

⁸⁾ *Θεοφ. PG. 150, 932 D.*

heraustreten“ in keiner Weise. „Wenn du diese göttliche Natur durch die Energie hindurch mitteilbar nennst, obwohl sie es in ihrem Selbst nicht ist, bist du im wahren Glauben; denn damit bleibt gewahrt, daß jene verborgene Natur nicht mitteilbar und unzugänglich ist.“¹⁾ Denselben Gedanken einer gewissen Teilnahme an der göttlichen Natur spricht der hl. Gregorius Palamas auch in seiner Homilie zum Feste Mariä Tempelgang aus, wenn er sagt, daß wir auf dem Wege des Schweigens „irgendwie (Gottes) selige und unberührbare Natur berühren.“²⁾

Im gleichen antinomischen Geiste handelt er auch von den anderen Unterschieden zwischen Energie und Wesenheit. So wird, wie wir schon oben sahen, die Energie zwar geteilt, aber auf unteilbare Weise; wird erkannt, aber unklar und aus ihren Wirkungen.

Der hl. Gregorius Palamas beschränkt sich aber nicht allein auf die positive Darlegung seiner Lehre von dem Unterschied zwischen Wesenheit und Energie in Gott, sondern zeigt dort auch, zu welcher Folgerung es führen müßte, wenn man in Gott nicht zwischen Wesenheit und Energie unterscheiden würde und sie einfachhin identifizierte. (Bekanntlich taten das die Gegner des hl. Gregorius Palamas). Eine solche Gleichsetzung hat nach der Überzeugung des hl. Gregorius Palamas die volle Erkennbarkeit Gottes zur Folge, sofern Gott mit seinen eigenen, für uns erfassbaren Energien identifiziert wird.³⁾ Die Vertreter einer solchen Lehre von Gott, „bestimmen offen die Gottheit als vollkommen erkennbar, was nicht weniger zu verwerten ist als Vielgötterei.“⁴⁾ Mit diesem Ausdruck benannten seine Gegner die Lehre von den göttlichen Energien. Andererseits wird, wenn man in Gott nicht zwischen Wesenheit und Energie scheidet, nach der Meinung des hl. Gregorius Palamas die ganze Lehre der Kirche vom dreifaltigen Gott, vom Schöpfer und Erhalter zerstört. „Wenn sich die göttliche Energie von der göttlichen Wesenheit in nichts unterscheidet, dann besteht auch zwischen dem Erschaffen (*τὸ ποιεῖν*), das der Energie eignet, und dem „Zeugen und Ausgehen“ (*τὸ γεννῆναι καὶ ἐκπορεύεσθαι*), das der Wesenheit eignet, kein Unterschied mehr. . . . Wenn aber zwischen Erschaffen einerseits und Zeugen und Ausgehen andererseits kein Unterschied mehr besteht, fällt auch der Unterschied

¹⁾ *Θεοφ. PG. 150, 937. D.*

²⁾ S. o. S. 33 Anm 1 — Homilie zum Fest Mariä Tempelgang.

³⁾ „νοητῆ ἐνέργεια“, *Θεοφ. PG. 150, 928 D.*

⁴⁾ *Θεοφ. PG. 150, 929 C.*

zwischen den Geschöpfen und dem Gezeugten und Ausgehenden. . . . Dann ist auch der Sohn Gottes und der Hl. Geist in nichts von den Geschöpfen unterschieden. Alle Geschöpfe werden Zeugungen Gottes, des Vaters, sein, und das Geschöpf wird zu Gott und Gott wird den Geschöpfen zugezählt.“¹⁾ Der hl. Gregorius Palamas zeigt dann, daß das Nicht-unterscheiden von Wesenheit und Energie in Gott zu der Behauptung der Geschöpflichkeit der Zweiten Person führt, weil Schöpfung und Zeugung gleichgesetzt wird, und weiterhin zur Annahme einer Wesensvielfalt Gottes, da ihm eine Vielheit von Energien eignet.²⁾ Wenn ferner die einzelnen Energien in Gott nicht mehr voneinander unterschieden werden — eine unausbleibliche Folge, falls nicht zwischen Energie und Wesenheit unterschieden wird — kommt man letztlich zu einer ganzen Reihe widersinniger Folgerungen, wie z. B. zur Leugnung der Vorsehung oder der Güte Gottes. Wir lesen beim hl. Gregorius Palamas: „Wenn die göttlichen Energien von der göttlichen Wesenheit sich in nichts unterscheiden, unterscheiden sie sich auch nicht von einander. Dann ist auch der Wille in nichts von der göttlichen Vorsehung unterschieden, sodaß entweder Gott nicht alles voraussieht — denn er will nicht alles, was geschieht — oder er will auch das Böse, weil er alles voraussieht.“³⁾

Da der hl. Gregorius Palamas sehr wohl um die Unzulänglichkeit unserer rationalen Begriffe weiß, das unbegreifliche Geheimnis des Verhältnisses von Wesenheit und Energie in Gott auszudrücken, nimmt er nicht selten im Interesse einer anschaulicheren Darstellung seiner Lehre zu symbolhaften Bildern aus der sichtbaren Welt seine Zuflucht. Darin folgt er nur der alten Tradition der kirchlichen Theologie, die gerne zu dieser Art Symbolik griff. Es sei nur erinnert an die verschiedenen Versuche bei den Vätern, das Verhältnis der Heiligsten Dreifaltigkeit symbolhaft darzustellen. Den gleichen Charakter trägt auch die Symbolik des hl. Gregorius Palamas. Ein sehr oft wiederkehrendes Bild ist bei ihm der Vergleich der göttlichen Wesenheit mit der Sonnenscheibe und der von der göttlichen Wesenheit ausgehenden Energien mit den Strahlen oder der Wärme der Sonne: „Wie die Sonne denen, die an ihr teilhaben, von ihrer Wärme und ihrem Lichte ohne selbst gemindert zu werden spendet, diese also (d. h. Wärme und Licht) als ihre naturgegebenen und wesenhaften Energien

¹⁾ *Κεφ. PG. 150, 1189 B (κεφ. 96).*

²⁾ *Κεφ. PG. 150, 1189 C D (κεφ. 97—99).*

³⁾ *Κεφ. PG. 150, 1189 D (κεφ. 100).*

besitzt, so sind auch die göttlichen Mitteilungen (*μεταδόσεις*), die im Mitteilenden ohne ihn zu mindern existieren, seine natürlichen und wesenhaften Energien.“¹⁾ Übrigens ist zu beachten, daß der gedankliche Akzent bei den meisten dieser Vergleiche nicht so sehr auf dem Verhältnis von Wesenheit und Energie liegt, sondern darauf, daß letztere mittelbar ist, während die Wesenheit unzugänglich bleibt. „Wie die Sonne nicht vom Strahl und der Wärme, die sie spendet, getrennt ist, das Licht aber trotzdem jenen Empfängern ohne Augen unmittelbar bleibt und nur die Wärme des Strahles für sie wahrnehmbar wird — blinden Menschen ist es vollkommen unmöglich Licht wahrzunehmen — so und noch weit mehr wird keinem von denen, die sich des göttlichen Lichtglanzes erfreuen, die Teilnahme an der Wesenheit des Schöpfers möglich; denn kein Geschöpf besitzt die Kraft den Schöpfer in sich aufzunehmen.“²⁾ Wie wir sehen, ist der Sinn des Bildes hier etwas anders wie in dem vorhergehenden Beispiele; das Licht, das dort Symbol der Energie war, versinnbildet hier die Wesenheit, die der Wärme, dem Bilde der Energie, gegenübergestellt wird. Neben diesem grundlegenden Vergleich mit der Sonne nahmen der hl. Gregorius Palamas und seine Schüler auch Bilder wie die vom Feuer und der Glut,³⁾ der Quelle und dem Wasser⁴⁾ u. a. zu Hilfe. Nie aber hat der hl. Gregorius Palamas behauptet, daß derartige Vergleiche adäquat den symbolisierten göttlichen Inhalt wiedergeben; er erklärte, daß sie ihn nur „im unklaren Bilde der Sinnendinge“⁵⁾ widerspiegeln.

¹⁾ *Κεφ. PG. 150, 1185 D (κεφ. 92).*

²⁾ *Κεφ. PG. 150, 1188 C D (κεφ. 94).*

³⁾ Siehe die Schrift des David Dysypatos gegen Barlaam, Porph. Uspenskij, Geschichte des Athos (Rechtfertigungen) S. 823.

⁴⁾ „ὅς ἐκ πηγῆς ἀερώου“, s. Anm. 107.

⁵⁾ „κατ' ἀμυδρὰν ἐν αἰσθητοῖς εἰκόνα“, *Κεφ. PG. 150, 1188 A (κεφ. 92)*. Die Zulässigkeit und sogar Unvermeidlichkeit derartiger Bilder und Vorstellungen in der Lehre von Gott verteidigt W. W. Bolotow in seiner bekannten Untersuchung über das Filioque, siehe Christianskoe Čtenie, Mai 1913, S. 573—596. Er weist darauf hin, daß solche Vergleiche „gottgemäß“ verstanden werden wollen; d. h. man muß sich immer der Überzeitlichkeit und Außerräumlichkeit Gottes fest bewußt bleiben. „Machtlos gegen diese Einstellungen, die unser Denken in das Dogma hineinträgt, protestieren wir dagegen und verwerfen sie, wenn wir sagen, daß wir die Begriffe „immer“ und „überall“ zeitlos und außerräumlich, auf gottgemäße Art verstehen“ (S. 587). Im gleichen Artikel verteidigt der berühmte russische Kir-

Wir haben die Grundzüge der Lehre des hl. Gregorius Palamas von Gott dargelegt: Gott in seiner geheimnisvollen, unbegreiflichen „Überwesenheit“ und in seiner Offenbarung an die Welt durch die ungeschaffenen, aber dem Geschöpfe zugänglichen Energien. Diese Lehre ist von ihrem ersten Anfang an, da sie der hl. Gregorius Palamas formulierte, bis auf unsere Tage Gegenstand leidenschaftlicher Polemik und scharfer Kritik aller derer gewesen, die sie für unvereinbar hielten mit der (nach ihrer Meinung) traditionellen Lehre von Gott als dem vollkommen einfachen Wesen ohne Zusammensetzung und ohne irgendwelche Unterschiede außer dem einen: der Dreiheit der Personen.¹⁾ Die Unterscheidung zwischen „Wesenheit“ und „Energie“ in Gott trägt nach deren Meinung eine Zusammensetzung in ihn hinein, läßt ihn aus Elementen oder Teilen bestehen (was seiner Vollkommenheit widerspreche), und sei gerade deshalb nicht nur theologisch falsch, sondern geradezu häretisch.²⁾ Wir müssen uns daher kurz mit der Frage auseinandersetzen, ob denn wirklich die theologischen Anschauungen des hl. Gregorius Palamas mit der Lehre von der Einfachheit und dem Nichtzusammengesetztsein (*ἀσύνθετον*) Gottes unvereinbar sind, wie überhaupt etwa die göttliche Einfachheit zu denken ist und wie der hl. Gregorius Palamas seine Anschauungen begründet.

Vor allem müssen wir die wesentliche Feststellung machen, daß sowohl der hl. Gregorius Palamas als auch alle seine Anhänger im theologischen Streite sich mit aller Entschiedenheit als Verteidiger der Lehre von der Einfachheit und Nicht-Zusammengesetztheit der Gottheit bekannten, die gegen sie erhobenen Anklagen, als verteidigten

chenhistoriker und Theologe auch einen gewissen unvermeidlichen „Anthropomorphismus“ in unserem theologischen Denken von Gott. Er bittet, man möge sich durch die allzu realistische Ausdrucksweise seiner Argumentation nicht verwirren lassen (S. 581) und erklärt, daß „das psychologisch Gegebene“ „die Palette des Theologen“ sei (ebenda).

¹⁾ Das ist der Hauptinhalt der „antipalamitischen“ Polemik eines Akindynus, Nik. Gregoras, Isaak von Argyra, Manuel Kalekas, Johannes Kyprisiotos und anderer „antipalamitischer“ Schriftsteller des 14. und 15. Jahrhunderts. In unseren Tagen haben die PP. Jugie und Guichardan die gleichen Angriffe erneuert. (Siehe ihre oben erwähnten Schriften).

²⁾ Siehe z. B. Jugie, Palamas col. 764: „Cette doctrine considérée dans son principe fondamental n'est pas seulement une grave erreur philosophique; c'est aussi du point de vue catholique, une véritable hérésie.“

sie eine „Zweigötterlehre und eine Vielgötterei“, als unbegründet zurückwiesen; ferner, daß sie selbst nicht im geringsten daran dachten, mit ihrer Theologie von den göttlichen Energien irgendwie die traditionelle kirchliche Lehre von der Einfachheit Gottes zu zerstören und irgendwelche Zusammensetzung in Gott hineinzutragen. Der Klärung all dieser Fragen war ein Großteil der Synode vom Jahre 1351 gewidmet.¹⁾ Welche Bedeutung die Palamiten der Aufrechterhaltung der Lehre von der göttlichen Einfachheit beimaßen, ist auch daraus zu ersehen, daß sie es auf der Synode des folgenden Jahres unbedingt für notwendig hielten, in das Synodikon, das in der Woche der Orthodoxie verlesen wird, ein eigenes Anathem gegen jene einzufügen, die behaupten, die Unterscheidung von Wesenheit und Energie in Gott trage Zusammensetzung in seine Natur hinein. Im vierten Anathem dieser Synode lesen wir: „Denen, die sagen, man erhalte dadurch (d. h. durch die Unterscheidung von Wesenheit und Energie) in Gott irgendwelche Zusammensetzung . . ., die auch nicht bekennen, daß mit dieser gottentsprechenden Unterscheidung (zwischen Wesenheit und Energie) zugleich die göttliche Einfachheit gewahrt bleibe, ihnen ein dreifaches Anathema.“²⁾

Der Begründung dafür, daß die göttliche Einfachheit sehr wohl mit seiner Lehre von den göttlichen Energien vereinbar sei, gibt der hl. Gregorius Palamas in seinen Werken breiten Raum. So z. B. sagt er, wenn er seine Lehre von den verschiedenen, wenngleich ungetrennten und im gewissen Sinne sogar mit der göttlichen Wesenheit identischen Energien mit dem kirchlichen Dogma von der allerheiligsten Dreifaltigkeit in Vergleich bringt: Wie das Dogma vom dreifaltigen Gott und von der Verschiedenheit der drei göttlichen Personen untereinander nicht die Einheit und Einfachheit Gottes zerstöre, so trage auch die Unterscheidung von Wesenheit und Energie keine Zusammensetzung und keine Vielfältigkeit in ihn hinein. In seinem auf der Synode des Jahres 1351 gutgeheißenen Bekenntnis des orthodoxen Glaubens lehrt er: „Gott fällt weder durch den Unterschied und die Verschiedenheit der Personen, noch durch den Unterschied und die Vielgestaltigkeit der Kräfte und Energien aus seiner Einfachheit heraus.“³⁾

¹⁾ PG. 151, 741 A--742 A.

²⁾ Porph. Uspenskij, a. a. O. S. 732. Ebenso F. Uspenskij, Das Synodikon in der Woche der Orthodoxie (Odessa 1893) S. 33; Guichardan, a. a. O. S. 174.

³⁾ *Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, PG. 151, 766 B.

„Denn es kann weder von den vollkommenen Hypostasen her je ein Zusammengesetztsein entstehen, noch kann das Allmächtige dank dem Umstand, daß es über Kraft oder Kräfte verfügt, je in Wahrheit wegen des Kräftebesitzes zusammengesetzt genannt werden.“¹⁾ Im gleichen Bekenntnis zieht er den Schluß: Deshalb „glauben wir an die eine, dreifaltige und allmächtige Gottheit, die nie wegen der Kräfte und wegen der Personen die Einheit und Einfachheit verliert.“²⁾ Ungefähr im selben Sinne schreibt einer seiner Anhänger, Theophanes von Nizäa: „Wie die Person des Vaters wegen ihrer personhaften Eigenschaften nicht zusammengesetzt ist, so erfährt auch das göttliche Sein infolge der ihm zugehörigen wesenhaften Kräfte und Energien keine Zusammensetzung.“³⁾

Daß der Besitz von Energien keine Zusammensetzung in Gott zur Folge hat, erklärt der hl. Gregorius Palamas weiterhin dadurch, daß diese Energien nichts Selbständiges in sich und getrennt und außerhalb von Gott Existierendes darstellen, sondern Gott selbst sind in seinem Wirken und seiner Offenbarung der Welt gegenüber (wenn auch nicht der Wesenheit nach). Die Untrennbarkeit von Wesenheit und Energie, das Nicht-Hypostase- und Nicht-selbständig-sein der Energie — wir haben oben davon gesprochen — macht nach dem hl. Gregorius Palamas das Fehlen jeder Zusammensetzung in Gott trotz des Unterschiedes verständlich, der zwischen Energie und Wesenheit besteht und der gleichzeitig damit antinomisch behauptet wird. Andererseits trägt die Energie dadurch keine Zusammensetzung in Gott hinein, weil sie nicht ein mitunter daseiendes, mitunter nicht daseiendes, bald sich melirendes, bald sich minderndes, also ein sich wandelndes Etwas darstellt, mit einem Wort nicht das ist, was der hl. Gregorius Palamas mit den Termini der aristotelischen Philosophie als „Akzidentien, *συμβεβηκός*“ bezeichnet; sondern weil sie das unwandelbare, urewige, ständige Wirken Gottes ist, das sich nur im Grade seines Offenbarwerdens und des Anteilhabens der Kreatur an ihr (der

¹⁾ Ebenda, PG. 151, 766 C.

²⁾ Ebenda, PG. 151, 768 C.

³⁾ „Ὡσαυτὸν οὖν ἡ πατρικὴ ὑπόστασις οὐκέτι σύνθεσις διὰ τὰς προσούσεις αὐτῆ ὑποστατικῆς ιδιότητος, οὕτως οὐδ' ἡ θεία φύσις σύνθεσιν ἐπιδέχεται διὰ τὴν ἐνοῦσαν αὐτῆ φυσικὴν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν“. Cod. Pant. fol. 109 r, siehe Jugie, Theol. dog. S. 99. Wenn auch das angeführte Zitat dem hl. Gregorius Palamas nicht selbst angehört, so glaubten wir uns trotzdem darauf stützen zu dürfen, weil es den gleichen Gedankengang wiedergibt.

Energie) ändert. „Akzidents“ heißt es, „wird etwas genannt, was entsteht und vergeht; folglich kann auch etwas Ungeteiltes als „Akzidents“ angesehen werden. Eine angeborene Eigenschaft (Attribut) ist in gewisser Weise ein „Akzidents“, da sie sich mehren und mindern kann, z. B. die Erkenntnis in der vernunftbegabten Seele. Aber in Gott gibt es nichts dergleichen, da er vollkommen unwandelbar bleibt. Aus diesem Grunde kann über ihn nichts im Sinne eines Akzidents ausgesagt werden.“¹⁾

Mit der Unwandelbarkeit Gottes verbindet der hl. Gregorius Palamas den Gedanken an ihn als den Träger absoluter Aktivität, an Gottes Freisein von jedem Erleiden (im Sinne von Passivität — *πάθος*). Die göttlichen Energien als reine Aktivitäten Gottes können keine Wandelbarkeit und damit auch keine Zusammensetzung in Gott hineinbringen. Der hl. Gregorius Palamas führt diesen Gedanken weiter aus: „Man wirft uns vor, . . . als müßte der eine Gott zusammengesetzt sein, wenn die göttliche Energie von der göttlichen Wesenheit unterschieden werde und wenn man überhaupt irgend etwas im göttlichen Wesen erfasse. Sie schmähen uns, weil sie nicht wissen, daß nicht Wirken und Energie, sondern Passivität, Leiden und Leidenschaft Zusammensetzung bringen. Aber Gott wirkt, ohne selbst im mindesten zu leiden und ohne sich zu wandeln. Sonach ist er im Hinblick auf die Energie nicht zusammengesetzt.“²⁾ An einer anderen Stelle fragt er: „Wie kommt es, daß die in Gott erkannte Energie keine Zusammensetzung mit sich bringt? Weil er eine ganz leidenschaftslose Energie (*ἀπαθειστάτην ἐνέργειαν*) besitzt, er, der nur wirkt, aber im Hinblick auf sie (*κατ' αὐτήν*) nicht leidet, weder ein Werdender (*γινόμενος*) ist, noch sich wandelt.“³⁾

In diesen Gedanken bewegt sich die Argumentation des hl. Gregorius Palamas, die seine Theologie von den göttlichen Energien im Einklang mit der traditionellen Lehre der Väter und der Kirche von der göttlichen Einfachheit erweisen soll. Es ist nicht Aufgabe der vorliegenden Studie, diese überaus schwierige theologische Frage in ihrem ganzen Umfange erschöpfend zu behandeln; wir glauben im Rahmen dieser nur die großen Linien berücksichtigenden Darlegung der Lehre des hl. Gregorius Palamas sagen zu müssen, daß der leidenschaftliche Kampf, der gerade um diese Seite seiner Lehre entbrannte

¹⁾ *Κεφ.* PG. 150, 1209 C (*κεφ.* 127).

²⁾ *Κεφ.* PG. 150, 1221 C (*κεφ.* 146).

³⁾ *Κεφ.* PG. 150, 1212 A (*κεφ.* 128).

und Feindseligkeit und Mißverständnis hervorrief, sich unseres Erachtens weitgehend dadurch erklären läßt, daß beide streitenden Parteien sich in ihrer Polemik auf sehr verschiedene prinzipielle Grundlagen in ihrer Lehre von Gott stützten.¹⁾ Noch konkreter gesprochen,

1) Die Gründe für die Ablehnung der Theologie des hl. Gregorius Palamas beschränken sich aber nicht allein auf prinzipielle theoretische Meinungsverschiedenheiten. Sehr viele westliche Forscher lassen sich in ihren Arbeiten über den „Palamismus“ von vorhergesteckten Zielen konfessioneller Polemik und Apologetik leiten. Leider sind auch so solide und im allgemeinen abgeklärte Forschungen über den hl. Gregorius Palamas wie die unlängst erschienenen Arbeiten von P. M. Jugie nicht frei von diesem polemischen Geiste. Indirekt gesteht das P. Jugie selbst; so wenn er am Ende seines Artikels „Controverse Palamite“ bekennt: „Nos théologiens paraissent parfois à court d'arguments . . . pour démontrer que l'église dissidente d'Orient n'est pas la véritable église“ (col. 1816). Damit gibt er der Hoffnung Ausdruck, die von ihm behandelte Geschichte des palamitischen Streites werde den römisch-katholischen Theologen aus ihrer Verlegenheit helfen und ihnen die Argumente an die Hand geben, die ihnen noch für den Kampf mit der Orthodoxie fehlen. Allerdings hat P. Jugie an der angegebenen Stelle seines Artikels nicht so sehr den Inhalt der „palamitischen Doktrin“ selbst im Auge als vielmehr die (nach seiner Meinung) schwankende Haltung, die die Theologie der orthodoxen Kirche dieser Lehre gegenüber einnahm. Aber etwas weiter unten erblickt er auch im Inhalt der Lehre des hl. Gregorius Palamas und in der Tatsache ihrer Annahme durch die orthodoxe Kirche nicht nur eine „permission de Dieu“, sondern sogar ein „chatiment“, das sie gewiß zur Strafe für ihre Ablehnung der Unfehlbarkeit des päpstlichen Stuhles getroffen habe (ebenda, col. 1817). Diese Auslassungen konfessioneller Polemik, dabei noch in so naiver Form vorgebracht, können, obwohl sie uns mit dem Geiste objektiv-wissenschaftlicher Forschung schwerlich vereinbar erscheinen, doch nicht ganz die Arbeit Jugies und ihre überragende wissenschaftliche Bedeutung, die sich auf eine tiefe Kenntnis der von ihm erforschten Zeitepoche gründet, zunichte machen. Noch primitivere Auslassungen polemischer Art bei P. Guichardan. An einigen Stellen seiner Arbeit begnügt er sich, oberflächlich und rationalistisch die Eigenart der Lehre des hl. Gregorius Palamas mit der Unwissenheit des Milieus, aus dem sie herauswuchs, zu erklären (siehe seine Urteile über die „aberration mystique des moines ignorants“ (S. 79), über das „milieu illetré“ (S. 114) usw. Über den Kampf der katholischen Kirche gegen die Verehrung des hl. Gregorius Palamas siehe *Χρυσόστομος Παπαδόπουλος ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν, Περὶ τῆς ἀνακηρύξεως ἁγίων ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ. Μετ' ἐπίμετρον περὶ τοῦ πολέμου τῶν Λατίνων κατὰ τῆς μνήμης τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ. Ἐν Ἀθῆναις 1934.*

stehen wir hier vor dem Unterschied zwischen kataphatischer Theologie, die mehr dem katholischen Westen — insbesondere Thomas von Aquin und seiner Schule — eigen ist und der apophatischen, die in den Werken der Väter des orthodoxen Ostens vorwiegt. Für erstere, die kataphatische Theologie, ist der Begriff von Gott im wesentlichen identisch mit dem Begriff des Seins, wenn auch des vollkommensten und absoluten Seins. Daher sind alle Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes nichts anderes als Eigenschaften und Vollkommenheiten, die analytisch aus dem Begriff des Seins abgeleitet werden. Allerdings sind sie nicht buchstäblich, sondern analog zu fassen; doch damit ändert sich wenig an der Sache. So wird aus dem Begriff des vollkommenen Seins die Einheit Gottes und seine absolute Einfachheit abgeleitet. Zugleich wird dieses vollkommene Sein als zum Bereich des Logischen gehörend gedacht. Mit anderen Worten, die logischen Grundgesetze, die als ontologische Gesetze und als ideeller Grund des Seins verstanden werden, haben den Anhängern der kataphatischen Theologie zufolge ihre Wirkung auch auf Gott (denn auch er ist Sein) und gründen sogar in ihm. Dementsprechend sind die Kataphatiker geneigt zu glauben, daß jede gegenständliche „Unterscheidung“ in Gott, von ihnen verstanden als ein Sehen von „Teilen“ in Gott, die ontologisch von ihm in seiner „Ganzheit“ verschieden sind, unvereinbar sei mit dem Gedanken von der absoluten Vollkommenheit Gottes; denn jeder Teil ist, weil kleiner als das Ganze, unbedingt (auf Grund der logischen Gesetze) weniger vollkommen als das Ganze, und zerstört eben damit durch sein Dasein die absolute Vollkommenheit der Gottheit.

Es versteht sich von selbst, daß einer solchen Theologie der Begriff der Antinomie fremd und von ihr als eine Unvollkommenheit des Denkens oder des theologischen Aufbaus angesehen wird. Wir beabsichtigen hier nicht uns mit den obengenannten charakteristischen Gedankengängen der kataphatischen Theologie auseinanderzusetzen. Wir beschränken uns auf die Bemerkung, daß uns ihre grundlegende Position schwerlich mit dem allgemein-christlichen Dogma vom dreieinigem Gott, mit der Lehre des Dionysius Areopagita von der „*πρόοδος Θεοῦ*“ und der Lehre eines hl. Johannes Damaskenus von den in Gott existierenden ewigen „Urbildern“ und „Ideen“ aller Geschöpfe vereinbar scheint.¹⁾

1) Bemerkenswert ist Folgendes: Der hl. Augustinus verstand im allgemeinen die göttliche Einfachheit etwas anders als die östlichen Väter und zwar im Sinne einer absoluten Identität der Substanz, der

Den Gedankengängen der kataphatischen Theologie²⁾ kann man die der apophatischen gegenüberstellen, deren Grundthese wir eingangs dieses Kapitels bei der Darlegung der Lehre des hl. Gregorius

Eigenschaften und des Wirkens in Gott (vgl. etwa seine Behauptung: Gott „ideo simplex dicitur, quoniam, quod habet, hoc est. Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere, vel aliud sit habens, aliud quod habet.“ De Trinit.) Uns interessiert in diesem Zusammenhang nur die Tatsache, daß der hl. Augustinus an dieser göttlichen Einfachheit festhielt trotz oder zusammen mit seiner anderen Anschauung, nach der sich im göttlichen Geiste die Ideen aller Dinge befinden. So sah er sich bei der Erklärung gezwungen zuzugeben, daß Gott in seinem Erkennen, durch das er die Ideen der Geschöpfe umfaßt, „simpliciter multiplex“ ist (De civit. Dei 12, 18; siehe K. Λογοθέτου, *Ἡ φιλοσοφία τῶν Πατέρων καὶ τοῦ μέσου αἰῶνος*, Ἀθήναι 1930 σελ. 197—301). Gerade damit aber gibt der hl. Augustinus die Antinomie der göttlichen Einfachheit zu und berührt sich in dieser Hinsicht mit der östlichen Patristik (wenn er auch wieder durch seine anderen Lehrstücke über die göttliche Einfachheit maßgebend für die scholastische Anschauung in dieser Frage geworden ist).

²⁾ Die genaue Entwicklung der Lehre von Gott im Zusammenhang mit dem Problem der göttlichen Einfachheit, dargestellt vom Standpunkte der kataphatischen Theologie und der thomistischen Scholastik, siehe bei Guichardan a. a. O. S. 19—57. Im allgemeinen muß man sagen, daß das Buch von Guichardan, so wenig genügend es auch in dem ist, was den hl. Gregorius Palamas selbst angeht, interessanter und inhaltsreicher wird, sobald sein Autor auf die Lehre der thomistischen Scholastik, die seinem Geiste offenbar näher steht, zu sprechen kommt. Guichardan entwickelt systematisch die Lehre von Gott als von dem Sein. Die Eigenschaften Gottes sind nur die Offenbarung der Idee des vollkommenen Seins: „Nous ne nommons Dieu proprement que par la plénitude de l'être. Ce seront les propriétés de l'être, dans sa transcendence de l'analogie, qui seront ses propriétés“ (S. 22). Die Einfachheit Gottes wird bei Guichardan ebenfalls aus dem Begriff des Seins abgeleitet: „Dieu est la simplicité absolue. Garayant toute la perfection de l'être il doit posséder du même coup celle de l'unité“ (S. 24). L'unité est la première propriété transcendente de l'être“ (S. 24, Anm 1). Ebenso wird aus dem Begriff des Seins, aus der untergeordneten Geltung der logischen Grundgesetze das Fehlen einer Zusammensetzung in Gott hergeleitet. Zusammensetzung wird als ein Zusammen von „Teilen“ verstanden: „Les parties d'un composé sont moins parfaites que Lui même. Or en Lui, tout est être et rien n'est imparfait“ (S. 24). Alle diese Darlegungen Guichardans machen auf den Leser, der nicht mit der lateinischen Scholastik vertraut ist, den Eindruck eines auf die Spitze getriebenen Rationalismus und zu-

Palamas von Gott in seinem Selbst erörtert haben. Wir wiederholen noch einmal, daß im Sinne der apophatischen Theologie die Anwendung von Begriffen wie etwa „Sein“, „Wesen“ u. s. w. auf Gott, wenn auch nicht völlig falsch, so doch ungenau und relativ ist und Gott nicht erfaßt, wie er „in seinem Selbst“ (καθ' ἑαυτόν) ist; denn Gott ist nicht Sein, auch nicht vollkommenstes Sein, sondern als dessen Schöpfer höher wie dieses. Nebenbei gesagt, bringt auch nicht das Wort „Schöpfer“ Gott in seinem Eigentlichen zum Ausdruck. Infolgedessen können nicht die Eigenschaften des Seins einfachhin auf Gott übertragen und als Eigenschaften der Gottheit genommen werden, wie das die „Kataphatiker“ in der Frage der Eigenschaften Gottes tun. Ebenso wenig können auf Gott die Grundgesetze der Logik ausgedehnt werden, eben wegen ihres seinshaften und darum kreatürlichen Charakters. Denn Gott untersteht nicht den Gesetzen der Logik (wie er auch nicht als Nichtsein dem Sein untersteht),¹⁾ sondern er überhöht sie, ist nicht in sie miteinbezogen, weswegen eben unser Denken von Gott notwendig antinomischen Charakter trägt. Diese theologische Antinomie — die man nicht mit einem bloßen logischen Widerspruch verwechseln darf, s. S. 39 Anm 1 — ist nicht etwa nur eine Unzulänglichkeit unseres Denkens mit seiner Ohnmacht die göttliche Natur zu erfassen, sondern ist objektiv (und deshalb unabhängig vom erkennenden Subjekt) in Gott selbst begründet als etwas, das unfassbar in ihm mitgehalten ist. Dieser Art ist ja auch die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes, die antinomisch Dreiheit und Einheit in sich verbindet; desgleichen die Lehre der Kirche von der einen Person des menschgewordenen Wortes Gottes und seinen zwei Naturen, der göttlichen und menschlichen, wobei die Einheit der Person durch die Zweiheit der Naturen auf uns unfassbare Weise nicht zerstört wird. Der Art ist aber auch die Lehre des hl. Gregorius Palamas von der göttlichen „Überwesenheit“ und von ihren „Energien“, ihrer Identität-Verschiedenheit, ihrem Nichtverschmolzen-Nichtgetrenntsein, ihrer Mitteilbarkeit-Nichtmitteilbarkeit, Erkennbarkeit-Unfassbarkeit. Des hl. Gregorius weilen sogar einer Ehrfurchtslosigkeit Gott gegenüber, die sich in Ausdrücken äußert wie: „Le Dieu que nous avons atteint et comme disséqué“ (S. 29), als ob Gott für uns Gegenstand einer geistigen Chirurgie wäre!

¹⁾ Diesen Gedanken hebt der hl. Gregorius Palamas an der Stelle hervor, wo er die Anwendung der apophatischen Theologie im Sinne einer Minderung, nicht aber der Superiorität (über das Sein usw.) ablehnt: „μη καθ' ὑπεροχὴν χαώμενος τῇ ἀποφατικῇ θεολογίᾳ, ἀλλὰ κατ' ἔλλειψιν“, Κερ. PG. 150, 1208 A (κεφ. 123).

Palamas Verteidigung der Nichtzusammengesetztheit Gottes trotz der Unterscheidung von Wesenheit und Energie in Gott trägt denselben antinomischen Charakter. Natürlich sind „Wesenheit“ und „Energie“ nicht „Teile“ der „ganzen“ Gottheit, so wenig jede Person der Allheiligen Dreifaltigkeit ein „Teil“ des dreipersönlichen Gottes ist, sondern jede ihn ganz in sich besitzt; allerdings dort mit dem Unterschiede, daß in der „Energie“ der ganze Gott sich nicht persönlich und nicht seiner Wesenheit nach, sondern nur in seinem unverminderten Wirken zum Ausdruck bringt. Die Ignorierung dieser Grundlagen der Theologie des hl. Gregorius Palamas — wir bezeichnen sie kurz als „Apo-phatik“ und „Antinomik“ —, die er mit allen bedeutenden Vertretern der orthodoxen Patristik gemein hat, scheint uns bei der Mehrzahl seiner Gegner eine der Hauptursachen für das Unverständnis zu sein, das seine Lehre bei ihnen fand.¹⁾

¹⁾ Wir finden in den Schriften des hl. Gregorius Palamas keine systematische Abhandlung oder ein abwägendes Werturteil über die beiden Wege des theologischen Denkens, des kataphatischen und apophatischen. Einige diesbezügliche Äußerungen von ihm seien hier angeführt: „Die apophatische Theologie widerspricht nicht der kataphatischen, auch widerlegt sie sie nicht. Sie zeigt, daß die positiven Aussagen über Gott, obzwar sie wahr sind und der Frömmigkeit entsprechen, von Gott dennoch nicht so besessen werden wie von uns“ (Κεφ. PG. 150, 1205 D). „Keine einzige der göttlichen Eigenschaften ist seine Wesenheit. Wie sollten denn auch alle negativen und abstrahierenden („ἀφααιρετικά“) Bestimmungen, alle zusammen oder jede für sich, die Wesenheit sein können? Wesenheit ist nicht das, was weder das eine noch das andere ist. Ebenso bringen nach den Erklärungen der Theologen auch die positiv von Gott ausgesagten Eigenschaften nicht die göttliche Wesenheit zum Ausdruck. Gleichwohl bedienen wir uns aller dieser Namen, wenn eine Notwendigkeit sich ergibt, wobei allerdings jene Überwesenheit vollkommen namenlos und unbenennbar bleibt“ (Κεφ. PG. 150, 1204 A).

Der apophatische Charakter der Theologie des hl. Gregorius Palamas offenbart sich in seiner Lehre von der vollkommenen Namenlosigkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, ebenso in der Behauptung, daß das Wort „Gott“ nicht die göttliche Wesenheit bezeichnet; er zeigt sich weiterhin in den öfters wiederholten Erklärungen, daß die Begriffe „Wesen“, „Natur“ usw. streng genommen nicht auf Gott, wie er in seinem Selbst ist, anwendbar sind, und daß dafür bedingte Termini zu gebrauchen sind wie „Überwesenheit“, obwohl auch sie ungenügend bleiben. Sehr interessant ist in dieser Hinsicht der Dialog *Θεοράνης*. Der apophatische Charakter der Theologie des hl. Gregorius Palamas kommt darin sehr klar zum Ausdruck. Auch das deutet

Zum Abschluß dieses Kapitels seien noch ein paar Worte über den Unterschied von Wesenheit und Energie der Gottheit in der Lehre des hl. Gregorius Palamas gesagt: Aus der ganzen vorausgehenden Charakteristik seiner Theologie müßte, so scheint uns, hervorgehen, daß der Unterschied von Wesenheit und Energie der Gottheit nicht einer jener Unterschiede ist, wie sie unser Verstand an den kreatürlichen Dingen wahrnimmt; daß er also auch nicht ohne Zwang mit Hilfe der Klassifikation der Unterschiede, wie sie die scholastische Logik auf Grund der Gegebenheiten der seinhafte-kreatürlichen Welt vorgenommen hat, näher bezeichnet werden kann.¹⁾ Den Gedanken, daß der Unterschied von „Wesenheit und Energie“ der Gottheit mit allen anderen uns bekannten Arten von Unterschieden nicht vergleichbar ist, hat der hl. Gregorius Palamas selbst wiederholt ausgesprochen. Immer wieder weist er in seinen Schriften darauf hin, daß dieser Unterschied „auf gottentsprechende Weise“ (*θεοπεπλώς*) zu denken, daß er ein „gottentsprechender“ (*θεοπεπλής*) und „unaussprechlicher“ (*ἀπόρητος*) sei, ähnlich wie auch die Einheit Gottes eine „übernatürliche“ sei.²⁾ Bei dem Versuch seinen Gedanken konkret zu fassen, nennt er diesen Unterschied eine „πραγματική διάκρισις“ — eine „wirkliche Unterscheidung“, die er einerseits einer die Einheit und Einfachheit zerstörenden Zerlegung (*πραγματική διαίρεσις*), andererseits einer nur „gedachten Unterscheidung“ (*διάκρισις κατ' ἐπίνοιαν*), d. h. einer nur im Denken des erkennenden Subjekts existierenden gegenüberstellt. In diesem Sinne kann sich die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energie allerdings nur in sehr bedingter Weise mit der scholastischen „*distinctio realis minor*“ decken; d. h. sie ist im Objekte, zerstört aber nicht seine Einheit (z. B. die Seele und ihre Fähigkeiten). Wie wir aber schon sagten, wäre diese Bezeichnung sehr ungenau; denn

auf den apophatischen Charakter seiner Theologie hin, daß er oft die Schriften des größten Theologen des apophatischen Denkens, des Dionysius Areopagita, zitiert.

¹⁾ Über die verschiedenen Arten von Unterschieden (*distinctio*) siehe Guichardan, a. a. O. Kap. II S. 37—50. Auf S. 42 gibt er ein ganzes Schema von Unterschieden, die von der westlichen Scholastik herausgearbeitet wurden. Die Versuche Guichardans die östlichen Väter unter diese Terminologie einzuordnen, scheinen uns verfehlt. Guichardan selbst gesteht die Schwierigkeit eines solchen Versuches.

²⁾ Gegen Akindynus PG. 150, 823. „ὄπερ ἡ δεικνύτων τὴν ἔρωσιν“, Anathemata der Synode vom Jahre 1352. Porph. Uspenskij, a. a. O. S. 784 (Rechtfertigungen) n. 45.

in der kreatürlichen Welt gibt es nichts, das derart ungemindert seine Wesenheit in seinen Erscheinungen offenbarte, sodaß wir mit ihrer Verschiedenheit zugleich ihre Identität und eben damit ihre Einfachheit aussagen könnten. Deshalb scheint uns die Bezeichnung „gott-entsprechender Unterschied“ am treffendsten die Lehre des hl. Gregorius Palamas zum Ausdruck zu bringen.

3. Kapitel.

Das unerschaffene göttliche Licht.

Im vorigen Kapitel versuchten wir, die Lehre des hl. Gregorius Palamas von der Gottheit in ihrer unfaßbaren und unzugänglichen „Überwesenheit“ und ihrer Offenbarung an die Welt durch die ungeschaffenen „Energien“ darzustellen. Diese Energien sind zahllos; in ihnen nimmt das Geschöpf real an der Gottheit selbst teil, und Gott ist in ihnen der Schöpfung gegenwärtig. Eine dieser Offenbarungen der Gottheit an die Welt, eine seiner Energien ist nach der Lehre des hl. Gregorius Palamas das unerschaffene göttliche Licht. Es ist unerschaffen wie jede göttliche Energie, aber es ist nicht Gott selbst in seiner „Überwesenheit“; oder, wie der hl. Gregorius Palamas sich ausdrückt: „Gott wird Licht genannt, aber nicht der Wesenheit, sondern der Energie nach.“¹⁾ So findet also alles, was wir im vorausgehenden Kapitel über „Wesenheit und Energie“ und über ihre gegenseitige Beziehung zu Gott sagten, auch auf das göttliche Licht Anwendung. Das ist, kurz gesagt, die theologisch-philosophische Auffassung des hl. Gregorius Palamas in der Frage des unerschaffenen Lichtes.

In mystischer Hinsicht berührt er das gleiche Thema, wenn er die höheren Geisteszustände schildert, in denen die damit Begnadeten „auf unaussprechliche Weise mit dem den Verstand und die Sinne übersteigenden Lichte vereint werden.“²⁾ Die Lehre vom unerschaffenen Lichte hat aber sowohl im asketisch-dogmatischen System des

¹⁾ *Ὡς ὁ Θεὸς οὐ κατ' οὐσίαν, ἀλλὰ κατ' ἐνέργειαν λέγεται*, (gegen Akindynus) PG. 150, 823.

²⁾ S. o. S. 33 Anm 1. Es ist bemerkenswert, daß der hl. Gregorius Palamas diese Zeilen schon vor Beginn des „Hesychastenstreites“ — d. h. vor dem Auftreten Barlaams gegen die athonitischen Mönche — niedergeschrieben hat. Daraus ist ersichtlich, daß die Lehre des hl. Gregorius Palamas vom göttlichen Licht nicht aus apologetischen Bedürfnissen heraus geboren wurde (zur Verteidigung seiner Mitbrüder), sondern selbstständige mystische und historische Wurzeln hat.

hl. Gregorius Palamas als auch in der gegen ihn gerichteten Polemik ihre ganz wesentliche Bedeutung, sodaß es uns notwendig scheint, sie eingehender zu behandeln.

Es bedarf wohl keines besonderen Beweises, daß die Lehre vom göttlichen Lichte (wie immer wir auch diesen Ausdruck verstehen) nichts Neues darstellt, von dem wir etwa erst durch die athonitischen Hesychasten des 14. Jahrhunderts erfahren. Bereits in der Hl. Schrift sowohl des Alten wie des Neuen Testaments finden wir zahlreiche Stellen, die vom göttlichen Lichte handeln. So lesen wir schon im Alten Testamente im Buche der Psalmen: „In deinem Lichte schauen wir das Licht“ (Ps. 35, 10). „Dann erstrahlt wie die Morgenröte dein Licht,“ betet der Prophet Isaias, „ . . . und die Herrlichkeit des Herrn wird dich geleiten“ (Kap. 58, 8). „Dann wird dein Licht in der Dunkelheit erstrahlen und deine Finsternis wird wie der Mittag sein“ (Kap. 58, 10). „Sonne der Wahrheit“, nennt der Prophet Malachias den kommenden Messias (Mal. 6, 2). Im Neuen Testament sagt Christus selbst, daß „die Gerechten wie die Sonne leuchten im Reiche ihres Vaters“ (Mt. 13, 43). Und der Apostel Paulus schreibt von Gott: „Der wohnt in unzugänglichem Lichte“ (1. Tim. 6, 17). Besonders klare und bestimmte Ausdrücke finden wir im Johannes-Evangelium und in den katholischen Briefen des hl. Apostels Johannes, des Theologen: „Ich bin das Licht der Welt“ (Jo. 8, 12). „Ich bin als Licht in die Welt gekommen“ (Jo. 12, 6). „Gott ist das Licht“ (1. Jo. 1, 5). „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen“ (Jo. 1, 4). „Er war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt“ (Jo. 1, 9) u.s.w. In der Apokalypse finden wir die prophetischen Visionen der himmlischen Stadt als des Reiches des göttlichen Lichtes: „Und die Stadt bedarf nicht der Sonne noch des Mondes zu ihrer Beleuchtung, denn die Herrlichkeit Gottes macht sie erstrahlen, und ihre Leuchte ist das Lamm“ (Apok. 21, 23). „Nacht gibt es dort nicht mehr, und sie bedürfen keines Fakellichtes noch des Sonnenscheines; denn Gott, der Herr, erleuchtet sie“ (Apok. 22, 5). Mit Bezeichnungen für das göttliche Licht sind die liturgischen Lieder und Texte der orthodoxen Kirche geradezu gesättigt. Wir erinnern nur an die Benennung des Erlösers mit Worten wie „Sanftes Licht“ oder „Wahres Licht“ u. s. w. Im Glaubenssymbolum wird der Glaube der Kirche an die zweite Person als an das „Licht vom Licht“ bekannt.

All das läßt sich auch durch das gesamte patristische und asketische Schrifttum der Ostkirche hindurch verfolgen, wobei die Ausdrücke

für das Licht sowohl als Bezeichnung Gottes selbst (Objekt der Schau) gebraucht werden als auch für jenen inneren Zustand, den der Gott-erkennende erfährt. Wir werden im folgenden sehen, daß das in gewissem Sinne ein und dasselbe ist. In letzterer Bedeutung — d. h. im Sinne eines mystischen Zustandes — verwenden die asketischen Schriftsteller der orthodoxen Kirche oft den Ausdruck „Göttliche Erleuchtung“ (*ἡ θεῖα ἔλλαμψις*). Diesen mystischen Terminus liebt besonders der ehrw. Maximus Confessor (580—662). Mit besonderem Nachdruck aber und mit dem ihm eigenen schriftstellerischen Talent schildert das Schauen dieses Lichtes der ehrw. Symeon der Neue Theologe (949—1022) sowohl in seinen Lehrstücken als noch mehr in seinen erstaunlichen Dichtungen. Man darf wohl ohne Übertreibung sagen, daß keiner der orthodoxen Mystiker weder vor noch nach ihm mit solchem Glanze, solchem Freimut und so ins einzelne gehend die ihm zuteil gewordenen Schauungen des göttlichen Lichtes geschildert hat wie er. Andererseits finden wir die Gedanken von der Natur des göttlichen Lichtes, von seiner Unvergleichlichkeit und seiner Verschiedenheit von allem Kreatürlichen, von seiner Unerschaffenheit (freilich in einer unsystematischen Art und ohne theologische Begründung) bei vielen kirchlichen Schriftstellern weit früher als beim ehrw. Symeon dem Neuen Theologen. Es kann in der vorliegenden Studie nicht unsere Aufgabe sein diese ganze „vorhesychastische“ Periode der Lehre vom unerschaffenen Lichte erschöpfend darzustellen; es wäre das Gegenstand einer besonderen Untersuchung, die für das Verständnis der Lehre des hl. Gregorius Palamas von Wichtigkeit und Interesse sein könnte. So beschränken wir uns hier nur auf einige wenige Beispiele. Schon der ehrw. Makarius von Ägypten (4. Jahrh.) sagt in seiner sechsten Homilie: „Die Kronen und Diademe, die die Christen empfangen, sind ungeschaffen.“¹⁾ Der ehrw. Theodoret (5. Jahrh.) schildert in seiner „Mönchsgeschichte“ einen Einsiedler, der einst zum Fenster seiner Einsiedelei „hinausschaute“ und „ein Licht erblickte, nicht von einer Leuchte, auch nicht von Menschenhand erschaffen (*οὐ χειροποίητόν*), sondern von Gott geschenkt und strahlend im höchsten Gnadenglanze.“²⁾ Wir übergehen die zahlreichen Lichtvisionen, von denen uns die Viten der Heiligen (z. B. die des hl. Paulus vom Latros - X. Jahrh.) erzählen,

¹⁾ Hom. 6. PG. 34, 521 A—524 A. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen (Leipzig 1898) S. 217.

²⁾ PG. 82, 1328 B C; siehe Holl, a. a. O. S. 211—212.

und kehren wieder zum ehrw. Symeon dem Neuen Theologen zurück. In seinen Schriften finden wir das Wort „unerschaffen“ (ἀκτιστον) besonders häufig, wenn er die Begleiterscheinungen dieser inneren Einstrahlung schildert und das nicht in der Art einer theoretischen Erörterung, sondern als etwas unmittelbar in mystischer Erfahrung Gegebenes. (Es ist darnach verständlich, warum Combefis ihn „fons omnis Palamis erroris“¹⁾ nennt. So spricht der ehrw. Symeon der Neue Theologe in seiner ersten Hymne von einem Feuer, das in das Herz des Menschen hineinbricht, der inbrünstig nach Gott verlangt, und er nennt dieses Feuer „unerschaffen“.²⁾ In einer anderen Hymne spricht er von dem Verlangen seines Geistes „ganz außer aller Kreatur zu sein, um den ungeschaffenen und unfassbaren Glanz zu erwerben.“³⁾ Weiter schreibt er: Dieser Glanz „hat mich von allem Sichtbaren geschieden und mit Unsichtbarem geeint, hat mir die Schau des Ungeschaffenen verliehen und die Freude geschenkt von allem, was geschaffen, losgelöst zu sein . . . und eins ward ich mit dem Ungeschaffenen, Unvergänglichen, dem Anfanglosen und dem allen Unsichtbaren.“⁴⁾

¹⁾ Holl, a. a. O. S. 3.

²⁾ „Ἔστι πῦρ τὸ θεῖον ὄντως
Ἄκτιστον, ἀόρατόν γε, ἀναρχόν καὶ ἄϊλόν τε
Ἀναλλοίωτον εἰσάτιον, ἀπερίγραπτον ὡσαύτως,
Ἀσβεστον, ἀθάνατον, ἀπερίληπτον πάντη
Ἐξω πάντων τῶν κτισμάτων“.

Siehe Τοῦ ὁσίου καὶ θεοφύρου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου τὰ εὐρισκόμενα, Verl. Διονύσιος Ζαγοραῖος, ἐν Ἐζρῳ 1886 Mer. II, Λόγ. I, σελ. I.

³⁾ „ γενέσθαι
τῶν κτισμάτων ὅπως ἔξω
ἵνα δοῦρατῆται τῆς ἀγῆλης
τῆς ἀκτίστον καὶ ἀλήτιον.“

Συμεῶν ὁ Νέος Θεολόγος, Ἐρωτες τῶν θεῶν ἔμνων, Λόγος 17, 350—59. Siehe Gustav Soyter, Byzantinische Dichtung (Heidelberg 1930) S. 30.

⁴⁾ „ὄρατόν δ' ἐχώρισέ με
καὶ συνῆγεν ἀοράτοις
καὶ τὸν ἀκτιστον ὄντων με
ἐχαρίσατο . . .
καὶ ἠρώθην τῷ ἀκτίστῳ,
τῷ ἀφθάτῳ, τῷ ἀνάρχῳ
τῷ τοῖς πᾶσιν ἀοράτῳ.“

Ebenda, S. 397—406. Soyter, a. a. O. S. 531.

Neben diesen unbestreitbaren Zeugnissen für das Unerschaffensein der göttlichen Lichterstrahlung im allgemeinen sind aber auch in der alten Väterliteratur nicht weniger deutliche Hinweise auf die Göttlichkeit und Unerschaffenheit des den Christus der Verklärung umstrahlenden Lichtes zu finden; d. h. Hinweise gerade darauf, was in der Vorstellung vieler die spezifische Neuerung, ja den Hauptinhalt der Theologie des hl. Gregorius Palamas bildet. So lehrt schon der hl. Gregorius der Theologe (329—390), in seiner Rede über die heilige Taufe, das Taborlicht sei die sichtbare Erscheinung der Gottheit gewesen: „Das Licht ist die den Jüngern auf dem Berge erschienene Gottheit.“¹⁾ Von noch größerem Interesse sind in dieser Beziehung die dem hl. Andreas von Kreta (660—740) und dem ehrw. Johannes Damaskenus († 750) zugehörigen berühmten Homilien auf das Fest der Verklärung des Herrn.²⁾ Die darin entwickelte Lehre vom Taborlichte deckt sich (besonders beim ehrw. Johannes Damaskenus) nicht nur inhaltlich, sondern selbst in ihrer wörtlichen Formulierung so weitgehend mit der Lehre des hl. Gregorius Palamas, daß es uns überflüssig scheint, ausführlich darauf einzugehen; wir würden uns nur unnötigerweise wiederholen, wenn wir beim hl. Gregorius Palamas darauf zu sprechen kommen. Es sei nur hinzugefügt, daß wir beim ehrw. Johannes Damaskenus (wenn auch in einer weniger entwickelten und systematischen Form als beim hl. Gregorius Palamas) die Vorstellung finden, daß das Licht der Verklärung „das Licht der Gottheit“ sei, „unzugänglich“, „unbeschreiblich“, „ewig und zeitlos“, „die Herrlichkeit Gottes“, „das Reich Gottes“ und „unerschaffen“. Letzteres behauptet der ehrw. Johannes Damaskenus mit aller nur möglichen Bestimmtheit und zwar an jener Stelle seiner Homilie, wo er den von den Evangelisten gebrauchten Vergleich zwischen dem Lichte der Verklärung und dem Sonnenlichte, der unwillkürlich eine Ungenauigkeit in sich schließt, rechtfertigt; er stützt das mit der Erwägung, daß diese Ungenauigkeit darum unvermeidlich sei, weil das Ungeschaffene unmöglich im Geschaffenen adäquat zum Ausdruck gebracht werden könne.³⁾

¹⁾ Εἰς τὸ ἅγιον Βάπτισμα, PG. 36, 365 A.

²⁾ Die Homilie des hl. Andreas von Kreta ist bei Migne abgedruckt PG. 97, 932—957 und die des ehrw. Johannes Damaskenus: PG. 96, 545—576. Siehe auch seinen Kanon auf die Verklärung Christi, PG. 96, 848—852.

³⁾ „ἀμήχανον γὰρ ἀπαρλείπτως ἐν τῇ κτίσει τὸ ἀκτιστον εἰκονίζεσθαι“. PG. 96, 565 A. Einige Beispiele mögen zeigen, in

Wenn auch das Alter der orthodoxen Lehre von der „göttlichen Erleuchtung“ und der Schau des unerschaffenen Lichtes keinem Zweifel unterliegt, so ergeben sich doch im Zusammenhang damit manche Fragen, die einer Aufhellung bedürfen. Welcher Natur ist dieses Licht? Wie kommt es zu seiner Schau? Ist es nur eine innere, gnadenhafte Erleuchtung oder doch noch etwas anderes und vermutlich mehr als das? Alle diese Fragen bekommen eine besondere Bedeutung und Wichtigkeit, wenn wir nun von den alten Mystikern und Gottesgelehrten zu den Hesychasten des 14. Jahrhunderts und speziell zum hl. Gregorius Palamas übergehen; denn in seinen Schriften hat die Lehre vom göttlichen Lichte teils durch den natürlichen Entwicklungsgang des theologischen Denkens, teils im Verlaufe des Abwehrkampfes gegen die Angriffe der Gegner nahezu zentrale Bedeutung und syste-

welchen Ausdrücken der hl. Andreas von Kreta und der ehrw. Johannes Damaskenus vom Taborlicht sprechen: „τὸ ἀπρόσιτον καὶ ἄχρονον φῶς“ (Andr. v. Kreta PG. 97, 946 B); „τῆς ὀρατῆς θεοφανείας“ (ebenda, PG. 97, 941 C); „τῆς θείας φύσεως τὴν λαμπρότητα“ (Joh. Damasz. PG. 96, 552 B); „τὸ οἰκεῖον κάλλος“ (ebenda, PG. 96, 552 C); „τὴν ἄχρονον δόξαν τοῦ Θεοῦ Υἱοῦ θεασάμενος“ (ebenda, PG. 96, 560 C D); „τῷ φωτὶ ἀστράπτουσι τῆς θεότητος“ (ebenda, PG. 569 A); „τοῦτο τὸ φῶς κατὰ πάσης τῆς φύσεως ἔχει τὰ νικητήρια“ (ebenda, PG. 96, 569 B) usw. Die Ähnlichkeit zwischen dieser Sprache, mit der der hl. Andreas von Kreta und der ehrw. Johannes Damaskenus vom Taborlicht sprechen, und der Lehre des hl. Gregorius Palamas ist so groß und über jeden Zweifel, daß selbst jene sie nicht abzuleugnen vermögen, die in ihren Forschungen darauf ausgehen die „Neuerung“ des hl. Gregorius Palamas nachzuweisen. Siehe z. B. Jugie, Palamas col. 1760 und 1762. Ebenso in seiner Theol. dog.: „De lumine taborico in homiliis de Transfiguratione ab Andrea Cretensi, a Johanne Damasceno, ab aliis compositis . . . haud pauca occurrunt quae, si ad litteram intelligas, lumen Transfigurationis tibi exhibent ut quid divinum vel ipsam divinitatem“ (S. 107). Ebenso Guichardan, a. a. O. S. 115. Der Versuch von P. Jugie alle diese Väterausdrücke als reine Rhetorik und Ausfluß poetischer Freiheit zu deuten, scheint uns wenig überzeugend. Wir glauben nicht, daß die „Rhetorik“ der heiligen Väter sich mit ihren dogmatischen Anschauungen in Widerspruch befinden kann. Das gilt besonders für den hl. Johannes Damaskenus in allen seinen poetischen Schriften; denn er war vor allem Dogmatiker, der nach theologischer Genauigkeit und Ausführlichkeit strebte, zuweilen selbst auf Kosten der künstlerischen Gestaltung. Man kann sich nicht vorstellen, daß er sozusagen in einem Anfall von „poetischer Freiheit“ Geschaffenes ungeschaffen genannt hätte.

matischen Charakter angenommen. Wir wenden uns deshalb direkt dem hl. Gregorius Palamas zu.

In seinen Schriften finden wir verhältnismäßig viele Stellen, die vom göttlichen Lichte handeln. Aber er gibt nirgends eine genaue Erklärung, was er darunter versteht. Das rührt wesentlich daher, daß das göttliche Licht seiner innersten Natur nach für den Verstand unfaßbar und mit Worten nicht ausdrückbar, daß es unerschaffen ist; daß es auch in der kreatürlichen Welt absolut nichts gibt, das ihm genau entspricht. Auf die Unaussprechlichkeit des göttlichen Lichtes und seine Unbegreiflichkeit für jene, die seiner wirklichen Schau nicht gewürdigt wurden, legt der hl. Gregorius Palamas großen Nachdruck. Trotzdem gibt es bei aller Unaussprechlichkeit des göttlichen Lichtes und aller Verschiedenheit zwischen Erschaffenem und Unerschaffenem Erscheinungen in dieser geschöpflichen Welt, die das göttliche Licht, wenn auch nur blaß und unvollkommen, doch irgendwie widerspiegeln. So vor allem die Sonne und das von ihr ausgestrahlte geschaffene Licht. Darum ist auch, wie der hl. Gregorius Palamas erklärt, im Evangelium gesagt, daß Christus auf dem Taborberge „wie die Sonne“ leuchtete. Er fügt hinzu und wiederholt damit den schon angeführten Gedanken des ehrw. Johannes Damaskenus: „Das ist nur ein trübes Bild, aber Unerschaffenes im Erschaffenen adäquat (ἀναπαλείπτως, restlos) auszudrücken, ist unmöglich.“¹⁾ „Was in der sinnlichen Welt die Sonne, das ist in der geistigen Gott“, lesen wir an einer anderen Stelle.²⁾ Dieser Vergleich zwischen dem göttlichen Licht und dem Sonnenlicht ist aber nicht so zu verstehen, als ob ersteres wie das zweite irgendwie stofflichen Charakter trage. Den Gedanken an eine Stofflichkeit oder Sinnenfälligkeit des unerschaffenen Lichtes verwirft der hl. Gregorius Palamas mit aller Entschiedenheit und charakterisiert ihn als eine grobe Entstellung seiner Lehre. Er nennt es immer ein „unstoffliches (ἄβλόν) Licht“, sagt, „daß nichts Sinuliches an diesem Lichte ist, das auf Tabor die Apostel unstrahlte“,³⁾ und protestiert gegen die Weisen dieser Welt, die „sich über etwas verbreiten, was sie nicht gesehen, sich stolz in ihrem fleischlichen Verstande blähen und dann in ihrem Unverstande die den Verstand übersteigenden göttlichen und geistigen Lichterstrahlungen in rein sinnliche verkehren

1) Ἀγ. Τομ. PG. 150, 1232 C D.

2) Εἰς τὴν Εἴσοδον. Ὁμιλ. σελ. 176.

3) Gegen Akindynus, PG. 150, 818.

wollen.“¹⁾ Andererseits aber wäre es falsch dieses unerschaffene Licht als eine reine Erleuchtung der Vernunft, als ein bloßes rationales Begreifen sich vorzustellen. Dadurch würde man das Wort „Licht“ jedes realen Inhaltes berauben und in eine reine Allegorie abwandeln. Unseres Erachtens widerspricht eine derartige „Intellektualisierung“ des unerschaffenen Lichtes zahlreichen Aussagen des hl. Gregorius Palamas und steht mit dem Gesamtcharakter seiner Mystik durchaus nicht in Einklang, wie das aus unserer Darlegung seiner asketischen Lehre wohl hervorgeht (s. Kap. I.). Und in der Tat findet sich in einer der Schriften des hl. Gregorius Palamas gegen Akindynus (im vollen Texte noch nicht veröffentlicht) ein ganzer Abschnitt, der der Widerlegung des Gedankens gilt, es sei allein die Erkenntnis (γνώσις) das irrtumslose Licht.²⁾ Eher ist indes zu glauben, daß der Vergleich des unerschaffenen Lichtes mit dem erschaffenen, obzwar symbolischen, so doch ganz realen Charakter trägt und in dem vielen Vertretern der östlichen Väterwelt eigenen Gedanken gründet (darin treffen diese sich mit den platonisierenden philosophischen Strömungen), daß nämlich die irdische kreatürliche Welt gleichsam Spiegelung und Gleichnis sei ihres göttlichen, himmlischen Urbildes, das von Ewigkeit her in der göttlichen Erkenntnis existiert; daß folglich unser irdisches, geschaffenes Licht gleichfalls zu betrachten sei als Spiegelung und schwaches Gleichnis des ungeschaffenen, das unendlich von jenem verschieden und ihm dennoch real, wenn auch in unfaßbarer Weise ähnlich sei. Aber gerade das unerschaffene Licht, dieses Urbild des geschaffenen, ist eine der Erscheinungs- und Offenbarungsweisen Gottes in der Welt, ist anders ausgedrückt das Unerschaffene im Erschaffenen, das die Heiligen real und nicht bloß allegorisch im Geschaffenen als unsagbare göttliche Herrlichkeit und Schönheit entdeckt und geschaut haben. Dieser symbolische Realismus liegt unseres Erachtens der ganzen Lehre des hl. Gregorius Palamas vom göttlichen Lichte zugrunde; und nur von daher sind viele eigenartige (und auf den ersten Blick sogar einigermaßen seltsame) Momente dieser Lehre richtig zu verstehen.³⁾ Wie dem auch sei, jedenfalls wird das unerschaffene Licht

¹⁾ *Πρὸς τὴν Μεταμόρφωσιν* PG. 151, 441 B.

²⁾ Gegen Akindynus, PG. 150, 826.

³⁾ In nahezu gleicher Weise äußert sich Mme Lot-Borodine in ihrer hervorragenden Arbeit: *La doctrine de la déification dans l'église grecque jusqu'au XI. siècle* (in: *Revue de l'histoire des religions*, 1932/33): „Et il n'est pas question ici de simples analogies, de figures de rhétorique, mais de symboles substantiels, révélant une

als ein übernatürliches und gnadenhaftes sowohl von dem gewöhnlichen, sinnenfälligen Lichte, als auch von dem Lichte der natürlichen Vernunft klar und bestimmt unterschieden. Wir lesen im *Tomus hagiographicus*: „Der Geist (νοῦς) ist von Natur aus befähigt ein anderes Licht aufzunehmen als die Sinne: Die Sinne nehmen ein sinnliches auf, durch das uns die Sinnendinge enthüllt werden. Licht des Geistes aber ist die in Gedanken gebundene Erkenntnis. Folglich nimmt das Auge und der Geist nicht ein und dasselbe Licht auf, sondern jedes von ihnen wirkt nach seiner eigenen Natur und in deren Grenzen. Wenn aber Würdige geistliche und übernatürliche Gnade und Kraft empfangen, so schauen sie sowohl mit den Sinnen und dem Geiste, was alle Sinne und jeden Geist übersteigt . . . wie nur Gott es weiß und jene, die diese Wirkungen (der Gnade) erfahren.“¹⁾ Diesen Zustand der „göttlichen Erleuchtung“ und der Schau des unerschaffenen Lichtes beschreibt der hl. Gregorius Palamas folgendermaßen: „Den Gottschauenden ist Gott Licht und nichts anderes; und was in der Sinnenwelt die Sonne ist, das ist Gott in der Geisteswelt. . . . Der Mensch, der als Gnadengabe das göttliche Wirken erfahren hat, ist selbst gleichsam Licht und lebt im Lichte und schaut vereint mit dem Lichte in Bewußtheit, was ohne eine solche Gnade allen denen verborgen bleibt, die sich nicht nur über die körperlichen Sinne, sondern auch über alles uns Erkennbare erhoben haben. . . . Denn Gott schauen nur die, die reinen Herzens sind. . . . Er, der das Licht ist, kehrt ein und offenbart sich denen, die ihn lieben und die von ihm geliebt wer-

réalité pleine, le monde sensible n'étant que la „semblance“ de l'autre manifestant l'ένωσις . . . le symbole n'est qu'un voile transparent“ (a. a. O. S. 44). „La lumière est bien l'aspect sous lequel Dieu se montre à sa création. La révélation ou theophanie se fait dans et par la lumière. . . . Dieu est donc lumière, au sens analogique du mot“ (a. a. O. S. 46). Die Arbeit von Mme Lot-Borodine stellt eine der wertvollsten Forschungen über die Mystik der Ostkirche dar. Siehe die Besprechung von Fr. M. J. Congar O. P., *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient* in: *La Vie spirituelle* n. 188, 1. Mai 1935, S. 91—107). Im übrigen spricht Mme Lot-Borodine nur im Vorübergehen von der uns interessierenden Epoche. Wie aus dem Titel ihrer Arbeit ersichtlich ist, lag eine systematische Erforschung des Hesychasmus des 14. Jahrhunderts nicht im Bereiche ihrer Aufgabe. Eine kurze Darlegung der Lehre vom Taborlichte siehe bei Georg Florowskij, *Das Geheimnis des Taborlichtes* (russ.) in: *Sergiewskie Listki* n. 3 (89) 1935, S. 2—7.

¹⁾ *Ἀγ. Τομ.* PG. 150, 1233 D.

den . . . zeigt sich wie im Spiegel dem gereinigten Geiste. Selbst ist er in sich unschaubar: so wie auch ein Antlitz, das im Spiegel sichtbar wird, (selbst) unsichtbar bleibt; und wie man ganz unmöglich etwas im Spiegel gleichzeitig mit dem, was im Spiegel widergespiegelt wird, sehen kann.“¹⁾

Das unerschaffene göttliche Licht bleibt jedoch bei all seiner Unstofflichkeit und Übersinnlichkeit nicht immer nur rein innere „göttliche Erleuchtung“, die auf geheimnisvolle und unsagbare Weise geschieht.²⁾ Es ist so zu denken, daß sich dieses göttliche Licht in gewissen Fällen trotz seiner wesenhaften Unwandelbarkeit irgendwie „nach außen offenbart“ (s'exteriorise), aus dem inneren Erleben heraus in objektive Erscheinung tritt und selbst gewisse Eigenschaften des sichtbaren Lichtes annimmt. Etwas Ähnliches finden wir schon beim ehrw. Theodoret in seiner Beschreibung „des nicht von Menschenhand erschaffenen Lichtes“, wenn er erzählt, daß einst ein Einsiedler es schaute, „als er zum Fenster hinaussah“ (s. oben!). Zum gleichen Ergebnis kommen wir auch auf Grund einiger Beispiele, die der hl. Gregorius Palamas anführt. So spricht er von der „göttlichen Erstrahlung und göttlichen Lichtfülle, an der Adam bis zum Sündenfalle teilnehmen durfte. Und Adam war (deshalb) nicht nackt, weil er in das wahre Gewand der Herrlichkeit eingehüllt war, und er war weit schöner als alle jene, die jetzt in Gold gehüllt und mit schimmernden Edelsteinen geschmückt sind.“³⁾ In diesem Lichte, das „die Gnade des kommenden Aeons ist,“ erstrahlte das Antlitz des Moses und zu seiner Herrlichkeit vermochten die Söhne Israels nicht aufzublicken.⁴⁾ Das Leuchten dieses Lichtes auf dem Antlitz des Erzmartyrers Stephanus konnten die Juden, die zu ihm aufschauten, nicht ertragen.⁵⁾ Dieses unerschaffene Licht umstrahlte den Apostel Paulus auf dem Wege nach Damaskus,⁶⁾ und die Wirkung davon spiegelte sich trotz der Unstofflichkeit dieses Lichtes an seinen leiblichen Augen und es sahen es einige seiner Begleiter. Von diesem Lichte, „dem Lichte der Auferstehung“, war die Grabesgruft des Herrn erfüllt, als Maria Magdalena nach der Auferstehung dorthin kam und „auf göttliche Weise es schaute“. „Es

¹⁾ *Εἰς τὴν Ἐπιστολὴν. Ὁμιλ. σελ. 176—177.*

²⁾ „ἐλλάμψεις Θείας μυστικῶς καὶ ἀπορρήτως ἐγγνωμέναις“, Synode vom Jahre 1341, PG. 151, 680 A.

³⁾ PG. 151, 220 A und *Κεφ.* PG. 150, 1168 D. (*κεφ.* 67).

⁴⁾ PG. 151, 220 B.

⁵⁾ *Ebenda.*

⁶⁾ *Κεφ.* PG. 150, 1169 A (*κεφ.* 67).

ist zu beachten“, schreibt der hl. Gregorius Palamas, „ . . . auf welche Weise sie, da es doch noch dunkel war, alles deutlich und bis ins einzelne sah und bei der Dunkelheit draußen das erblickte, was sich in der Grabesgruft befand. Es war augenscheinlich draußen dunkel, da der sinnlich wahrnehmbare Tag noch nicht voll aufgestrahlt war, aber diese Grabeskammer war vom Lichte der Auferstehung erfüllt. Auf göttliche Weise für Maria sichtbar steigerte es ihre Liebe zu Christus und gab ihren Augen Kraft die Engelserscheinung zu schauen; und nicht nur die Engel zu schauen, sondern auch mit ihnen sprechen zu können. Solcher Art ist dieses Licht.“¹⁾ Es ist im vorliegenden Falle bemerkenswert, daß die gleichsam doppelte Wirkung des göttlichen Lichtes hier besonders anschaulich in Erscheinung tritt: einerseits erleuchtet es als ein rein geistiges, innerliches Licht Maria, entzündet in ihr die Liebe zum Herrn und befähigt sie, die Engel zu schauen und mit ihnen zu sprechen; andererseits erleuchtet es ähnlich dem materiellen Lichte das Innere der Grabeskammer so sehr, daß Maria alles in ihr Befindliche „genau“ sehen konnte, obwohl es doch draußen noch dunkel und „der wahrnehmbare Tag noch nicht aufgestrahlt war.“ Mit dem Worte „wahrnehmbarer Tag“ unterstreicht der hl. Gregorius Palamas die Übersinnlichkeit des Lichtglanzes in der Höhle.²⁾

Das klarste Beispiel endlich für das unerschaffene göttliche Licht ist jenes, das den Herrn auf dem Berge der Verklärung umstrahlte und das seine Jünger dort schauen durften. Dieses „Taborlicht“ wurde als der Hauptgegenstand des „Hesychastenstreites“ sozusagen „das klassische Beispiel“ für das unerschaffene Licht, sodaß sich bei vielen die Vorstellung bildete, die Erscheinung des unerschaffenen Lichtes sei identisch mit dem Lichte der Verklärung und beschränke sich auf dieses. Aber das göttliche Licht hat, wie wir sahen, neben jenem von der Verklärung des Herrn noch zahlreiche und verschiedene Weisen seiner Selbstoffenbarung in der Welt.

Der hl. Gregorius Palamas spricht in seinen Schriften oft vom Taborlicht. Er schildert es vorzugsweise in apophatischen Ausdrücken. Das ist verständlich, da das Licht der Verklärung, wie wir sahen, alle

¹⁾ PG. 151, 268 A B.

²⁾ Wir finden in der vorliegenden Schilderung des „Lichtes der Auferstehung“ nicht den Ausdruck „ungeschaffen“. Aber einige andere Ausdrücke („auf göttliche Weise sah ich“, „solcher Art ist dieses Licht“ usw.), der ganze Tenor der Homilie und ein Vergleich mit anderen analogen Beispielen lassen keinen Zweifel, daß es sich um das ungeschaffene Licht handelt.

Vernunft und alle Sinne übersteigt. So nennt er es „unaussprechlich, ungeschaffen, von Ewigkeit her seiend, zeitlos, unzugänglich, . . . unendlich, unbegrenzt“ u. s. w.¹⁾ Nach der positiven Seite hin wird es hauptsächlich als Schönheit und göttliche Herrlichkeit charakterisiert: „Urbildliche und unwandelbare Schönheit, Herrlichkeit Gottes, Herrlichkeit Christi, Herrlichkeit des Heiligen Geistes, Strahl der Gottheit.“²⁾ Es ist wichtig hinzuzufügen, daß dieses Licht nach der Lehre des hl. Gregorius Palamas nicht etwas bloß Subjektives ist, das in unserem Bewußtsein als Trug- und Phantasiegebilde (*φάσμα* oder *ἰδαλμα*) aufsteigt oder so, daß es in einem bestimmten Augenblick (der Verklärung) entsteht und gleich wieder entschwindet. Dieses Licht ist von Ewigkeit her bei Gott, und auf dem Tabor geschah nur sein Offenbarwerden; aber auch das nur teilweise, vor den Aposteln. Daraus ist zu schließen, daß dieses Licht als eine objektive Realität d. h. unabhängig von unserem Bewußtsein existiert. In sich selbst ist es unwandelbar, nur mit dem Unterschied, daß es sich, von Ewigkeit her außerhalb jedes Raumes wie die Gottheit selbst, vom Augenblick der Menschwerdung an im Leibe Christi sammelte, in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt.³⁾ Überhaupt verändert sich nicht das Licht selbst (es ist unwandelbar), sondern unsere Fähigkeit, es in größerem oder geringerem Maße in uns aufzunehmen; der Grad unserer Teilnahme an der Gottheit ändert sich.

Noch wichtiger ist folgendes, was der hl. Gregorius Palamas über das Schauen dieses Lichtes, die Art und Weise dieses Schauens lehrt; denn in der falschen Auffassung dieser Seite seiner Theologie liegt einer der Hauptgründe der Mißverständnisse überhaupt, die sich im Zusammenhang mit der Lehre vom unerschaffenen Lichte ergeben. Gingen doch bekanntlich schon Barlaam und seine Anhänger in ihren Angriffen gegen den hl. Gregorius Palamas von einer ihm zugeschriebenen Behauptung aus, als sei das Taborlicht von den Aposteln mit leiblichen Augen gesehen worden, also sei es — so folgerte Barlaam — ein sinnliches, materielles Licht, und als solches auch erschaffen und nicht göttlich — etwas nach Art einer atmosphärischen Erscheinung, wie aus einigen Worten Barlaams zu schließen ist.⁴⁾ In der Tat lehnt

¹⁾ Ἀγ. Τομ. PG. 150, 1232 B.

²⁾ Ἀγ. Τομ. PG. 150, 1232 C.

³⁾ Siehe darüber *Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν*, PG. 151, 440 A.

⁴⁾ Eine sinnliche Schau dieses Lichtes mit leiblichen Augen haben nicht nur frühere katholische Polemiker (wie z. B. Leo Allatius)

der hl. Gregorius Palamas nicht ganz die Meinung ab, daß die Apostel mit leiblichen Augen das Taborlicht sahen, aber er erklärt, die Augen der Apostel seien dabei durch die Kraft des Heiligen Geistes verwandelt worden und das Schauen des Lichtes selbst sei kein gewöhnlicher Prozeß des natürlichen Sehens, sondern ein übernatürlicher, gnadenhafter Vorgang gewesen. Im Einklang mit dem ganzen Geiste der Lehre des hl. Gregorius Palamas wird hier nicht die Körperlichkeit abgelehnt, als sei sie einer Teilnahme am göttlichen Leben unfähig — eine derartige Ansicht wäre dem hl. Gregorius Palamas als ein manichäisches Schlechtmachen des Leibes erschienen — sondern der Leib des Menschen wird schon hier auf Erden durch die Kraft des Heiligen Geistes gewandelt und lebt das Leben des kommenden Aeons . . .¹⁾

den Hesychasten zugeschrieben, sondern auch ein so hervorragender und scharfsinniger Erforscher des geistigen Lebens des östlichen Mönchtums wie K. Holl. Er versteht die Schau dieses Lichtes als ein „sinnliches Schauen“ (a. a. O. S. 211); er spricht davon, daß die Hesychasten behaupteten mit leiblichen Augen die Herrlichkeit Gottes zu sehen (ebenda S. 219). Kein Wunder, wenn dieses sinnliche Schauen Holl „unbedeutend, wenn nicht kleinlich“ (ebenda S. 213) dünkt, und daß er in Zweifel kommt, wie bei einem so großen Mystiker wie Symeon dem Neuen Theologen „ein inhaltlich so ärmliches Erlebnis wie das Schauen des Lichtes“ (ebenda S. 211) so große Bedeutung erlangen konnte. Diese Bedenken kommen aus einem falschen und vollkommen willkürlichen Verständnis der Schau des göttlichen Lichtes als eines sinnlichen Schvorganges. Wir freuen uns, daß P. Jugie in diesem Falle nicht in den Fehler Holls verfällt und es ein Unrecht (*calumnia*) nennt dem hl. Gregorius Palamas die Meinung zuzuschreiben „*lumen divinum et increatum videri posse oculis corporeis absque aliqua supernaturali elevatione et immutatione*“ (Jugie, *Theol. dog.* S. 146). Der gelehrte Byzantinist hat offenbar in diesem Falle den konfessionellen Polemiker in P. Jugie besiegt.

¹⁾ Wir können nicht der Ansicht von P. Jugie zustimmen, als sei die Verklärung der leiblichen Augen durch die Kraft des Hl. Geistes ein vollkommen unverständliches und „philosophisch widersinniges“ Wunder der göttlichen Allmacht, zu dem der hl. Gregorius Palamas notgedrungen seine Zuflucht habe nehmen müssen um nur irgendwie den Angriffen Barlaams ausweichen zu können („*ut a difficultate se expediret . . . ad miraculum confugit*“). Jugie, *Theol. dog.* S. 95). Der Gedanke einer Teilnahme des Leibes am geistlichen Leben des Menschen, seiner Aufnahmefähigkeit für die höchsten geistlichen Berührungen und seiner schon hier auf Erden durch göttliche Gnadenkraft erfolgenden Verklärung gehört zu den Grundthesen der theologischen und asketischen Anschauungen des hl. Gregorius Palamas und ist untrennbar mit seiner Lehre vom Menschen verbunden.

Einige Texte aus den Schriften des hl. Gregorius Palamas mögen das Gesagte erhärten: Nachdem er die Ansichten der Häretiker, als sei das Taborlicht eine „gespenstische Erscheinung“, ein „Symbol“, das aufsteige und wieder vergehe, aber kein wahres Sein besitze,¹⁾ widerlegt hat, behauptet er: „Das Licht der Verklärung des Herrn entsteht nicht erst und vergeht dann wieder, es ist unbeschreibbar und nicht mit sinnlicher Kraft zu erfassen, wengleich es auch mit leiblichen Augen geschaut worden . . . doch kraft einer Wandlung der Sinne drangen die Jünger des Herrn vom Fleische zum Pneuma vor (*ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐπὶ τὸ Πνεῦμα μετέβησαν*).“²⁾ „Weder ist dieses Licht sinnlich, noch schauten es die, die es schauten, mit rein sinnlichen Augen, sondern mit solchen, die durch die Kraft des göttlichen Geistes gewandelt waren.“³⁾ „So wird er (Christus) verklärt, aber er empfängt dabei nichts, was er nicht schon war, verwandelt sich nicht in etwas, was er (bis zur Verklärung) noch nicht war, sondern macht nur seinen Jüngern offenbar, was er war.“⁴⁾ „Sie sahen, ja in Wahrheit sahen sie (die Apostel) diesen unerschaffenen und göttlichen Lichtglanz, aber Gott blieb (dabei) unsichtbar in seiner verborgenen Überwesenheit.“⁵⁾

Der Zugang zu diesem von den Aposteln auf Tabor geschauten göttlichen Lichtglanz ist den vom Hl. Geiste gereinigten Menschen erschlossen und zwar schon hier auf Erden, wenn auch die volle Offenbarung des Gotteslichtes erst im künftigen Leben geschehen wird, wo wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen werden. Deshalb nennt der hl. Gregorius Palamas — er folgt hierin dem hl. Johannes Damascenus — „die große Lichtschau der Verklärung des Herrn“, „dieses göttliche und unaussprechliche Licht“ gerne „das Geheimnis des achten Tages“, d. h. „des kommenden Aeons,“ „das Schauen und heilige Genießen in unfaßbarer Ewigkeit.“⁶⁾ In diesem Sinne wird Freilich ist eine derartige Wandlung des Leibes (und speziell der leiblichen Augen) etwas Übernatürliches und Göttliches, aber vom Standpunkt der allgemeinen Weltanschauung des hl. Gregorius Palamas durchaus nichts Unverständliches. Es wäre im Gegenteil unverständlich und inkonsequent, wenn der hl. Gregorius Palamas für die leiblichen Augen die Fähigkeit an der Gottesschau teilzunehmen leugnete.

¹⁾ *Αγ. Τομ.* PG. 150, 1232 B.

²⁾ *Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν*, PG. 151, 429 A.

³⁾ *Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν*, PG. 151, 433 B.

⁴⁾ *Αγ. Τομ.* PG. 150, 1232 C.

⁵⁾ *Κεφ.* PG. 150, 1225 A (*κεφ.* 149).

⁶⁾ *Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν*, PG. 151, 428 A B; *Κεφ.* PG. 150, 1224 B (*κεφ.* 147).

das unerschaffene Licht oft Gottesreich genannt, das sich am Ende der Zeiten offenbaren wird, aber schon jetzt sich geisterfüllten Menschen ihrer inneren Vollkommenheit und Aufnahmekraft für Göttliches entsprechend teilweise enthüllt. „Diese göttliche Erfahrung wird stückweise verliehen und sie kann größer und kleiner, unteilbar teilbar sein, je nach der Würdigkeit der Empfänger.“¹⁾ Aber selbst im künftigen Leben bleibt, so vollkommen auch dann die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit und das unmittelbare Schauen „von Angesicht zu Angesicht in der Schau des unerschaffenen Lichtes sein wird, die verborgene, göttliche Überwesenheit“ dem Geschöpf trotzdem ewig unschaubar und unzugänglich, da sie in ihrer Erhabenheit jede kreatürliche Auffassungskraft übersteigt. Darum betont die Synode vom Jahre 1352 in ihren Definitionen immer wieder: Das Licht der Verklärung ist „nicht die überwesentliche Wesenheit Gottes selbst — denn letztere bleibt vollkommen unschaubar und unmitteilbar: niemand hat Gott je geschaut, d. h. wie er der Wesenheit nach ist — vielmehr ist es . . . die der überwesentlichen Wesenheit natürlich eignende Herrlichkeit, die ohne Trennung aus der Wesenheit hervorgeht und in göttlicher Menschenfreundlichkeit sich denen offenbart, die gereinigten Geistes sind.“²⁾ In seiner Homilie auf die Verklärung setzt sich der hl. Gregorius Palamas mit denen auseinander, die „das auf Tabor erstrahlende Licht nicht göttliche Herrlichkeit, Reich Gottes, Schönheit, Gnade, Lichtheit nennen“, sondern behaupten, es sei die Wesenheit Gottes.³⁾ Er erklärt: „Nur die verfluchten Messalianer konnten glauben, sie sähen die göttliche Wesenheit.“⁴⁾ Ein bildhaftes Gleichnis für diese Unmöglichkeit die göttliche Wesenheit zu schauen, sieht er in folgendem Umstand: Während die Jünger Christi das von seinem Antlitz ausstrahlende Licht der Verklärung hätten schauen können, seien sie aber, als sie die Lichtwolke überschattete, auf ihr Antlitz niedergefallen. „Was ist das für eine Lichtwolke?“, fragt der hl. Gregorius Palamas, „und wie überschattete sie jene, da sie doch Licht war? Ist sie nicht jenes unzugängliche Licht, in dem Gott wohnt? . . . Ein und dasselbe erscheint hier sowohl als Licht als auch als Dunkel, das infolge seiner

¹⁾ *Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν*, PG. 151, 448 B.

²⁾ F. Uspenskij, *Das Synodikon zur Woche der Orthodoxie* (Odessa 1893) S. 38. Ebenso Guichardan, a. a. O. S. 173. Porph. Uspenskij, *Geschichte des Athos* (Rechtfertigungen) S. 784—785.

³⁾ *Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν*, PG. 151, 445 B C.

⁴⁾ *Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν*, PG. 151, 448 C.

(alles) überragenden Lichtheit überschattet.“¹⁾ Obwohl auch das Licht vom Antlitz des Herrn unzugänglich war und „ohne Grenzen“, so „gab es sich doch schwächer leuchtend den Jüngern zu schauen; aber dann in weit größerer Fülle aufstrahlend ward es ihnen ob der übergroßen Lichtheit unschaubar.“²⁾ In diesem Sinne deutet der hl. Gregorius Palamas die in der Hl. Schrift und Väterliteratur sich findenden Ausdrücke „Finsternis“ und „Dunkel“ als symbolische Bezeichnung für den Ort des Wohnens Gottes.³⁾ Gleichzeitig ist das Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit, das unerschaffene Licht nach der ganzen Grundidee seiner Lehre von der „Wesenheit und Energie“ nicht etwas von Gott selbst Getrenntes, sondern Gott selbst in seiner ungeteilten und unverminderten Offenbarung. Es wäre also durchaus falsch dem hl. Gregorius Palamas die Ansicht zuzuschreiben, daß die Heiligen sich im künftigen Leben statt der Schau Gottes mit der Schau eines von ihm getrennten Lichtes begnügen müßten. Die Unzugänglichkeit der göttlichen Wesenheit hindert nicht, daß wir im kommenden Leben Gott „von Angesicht zu Angesicht“ schauen werden.⁴⁾

¹⁾ Ebenda, PG. 151, 441 D.

²⁾ Ebenda, PG. 151, 444 A.

³⁾ Ebenda, Homilie über die Verkörperung Christi.

⁴⁾ P. Jugie schreibt dem hl. Gregorius Palamas mit besonderer Beharrlichkeit die Ansicht zu, als müßten die Heiligen im künftigen Leben der unmittelbaren Anschauung des dreifaltigen Gottes entbehren (Theol. dog. S. 144; Palamas col. 1765). Darin erblickt Jugie eine der Häresien des „Palamismus“. Aber gerade die Behauptung der Möglichkeit einer unmittelbaren Schau der ungeschaffenen Gottheit und einer realen Vereinigung mit ihr gehört zu den charakteristischen Grundthesen der ganzen Lehre des hl. Gregorius Palamas. Ja in der Verteidigung der Möglichkeit eines unmittelbaren göttlichen Aufleuchtens liegt der ganze innere Sinn des Kampfes, den die athonitischen Hesychasten gegen Barlaam und dessen Angriffe auf das mystisch-kontemplative Leben geführt haben. Die Herrlichkeit Gottes, die von den Heiligen geschaut wird, ist nach der Lehre des hl. Gregorius Palamas die Offenbarung des dreifaltigen Gottes selbst und nicht irgendein Gut außer ihm oder getrennt von ihm. Wie ist nun diese nach unserer Ansicht unrichtige Interpretation der Lehre des hl. Gregorius Palamas durch P. Jugie zu erklären, da doch der hl. Gregorius Palamas seine Anschauungen an anderen Stellen seiner Schriften mit solcher Ausführlichkeit darlegt? Uns scheint, einmal ganz abgesehen von der für römisch-katholische Theologen überhaupt charakteristischen Tendenz in der Lehre der orthodoxen Kirche Häresien zu entdecken, Jugies Fehler in jener Schwierigkeit begründet zu lie-

Die Lehre des hl. Gregorius Palamas vom unerschaffenen göttlichen Lichte ist eng mit seiner Lehre von der Gnade verbunden. Dieser Zusammenhang ist in sich verständlich, da ja die „göttliche Erleuchtung“ und das Schauen dieses Lichtes nach ihm nicht Frucht natürlicher Leistung des Menschen ist, sondern unmittelbare Wirkung göttlicher Kraft, die sich der Mensch innerlich aneignet. Diese unmittelbare göttliche Wirkung wird, insofern sie sich im Menschen offenbart und ihn innerlich erleuchtet, vom hl. Gregorius Palamas mit der göttlichen Gnade identifiziert. Er lehrt, sie sei eine unerschaffene, unbegrenzte göttliche Kraft (Energie), die Verstand und Sinne und alles Kreatürliche übersteigt und alle, die ihrer teilhaft sind, wahrhaft mit Gott eint und vergottet (ohne ihnen freilich den geschöpflichen Charakter ihrer Natur zu nehmen). „Diese göttliche Lichteinstrahlung und vergöttlichende Energie, die ihre Empfänger vergottet, ist eine göttliche Gnade, aber nicht die göttliche Wesenheit; nicht als wenn diese fehlte . . . Gottes Wesenheit ist allgegenwärtig, aber so, daß sie niemand mitteilbar ist; denn nichts Geschaffenes . . . kann ihrer teilhaft werden. Die göttliche Energie und die Gnade des Hl. Geistes, die überall gegenwärtig ist und untrennbar von Gott beharrt, ist jenen, die ihrer Unreinheit wegen zur Teilnahme an ihr unfähig sind, nicht mitteilbar, so als wäre sie überhaupt nicht da.“¹⁾ „Die göttliche und vergöttlichende Erleuchtung und die Gnade ist nicht die Wesenheit, sondern die Energie Gottes.“²⁾ Der hl. Gregorius Palamas kommt oft in seinen Schriften auf die Unerschaffenheit der Gnade zu sprechen und weist dabei die Ansichten der Gegner zurück, die in seiner Lehre eine Häresie erblickten und jene als Häretiker brandmarkten, die die „vergottende, göttliche Gnade unerschaffen, ungezeugt und hypostatisch nannten.“³⁾ Dementsprechend versteht er die Vergottung nicht als natürlichen Prozeß der Nachahmung Gottes und der Vereinigung mit ihm durch Übung einzelner Tugenden, auch nicht als eine Eigen-

gen, in die sich überhaupt alle von der lateinischen Scholastik herkommenden Menschen hineingestellt sehen, sich nämlich die Ungeteiltheit und Einheit der göttlichen Wesenheit so zu denken, daß sie nicht durch einen gottgemäßen Unterschied zerstört wird. Daß wir im künftigen Leben der Einigung mit dem ganzen Gott (und nicht nur mit einem Teil von ihm, eine Anschauung, die Jugie dem hl. Gregorius Palamas zuschreibt) teilhaft werden, siehe darüber das Zitat S. 78, Anm 2.

¹⁾ PG. 150, 1188 B (xep. 93).

²⁾ PG. 150, 1169 C (xep. 69).

³⁾ PG. 150, 1229 A.

tümlichkeit, die der geistigen Natur des Menschen von Haus aus zustünde — in diesem Falle würde der Mensch Gott dem Wesen nach — sondern er weiß sie als unaussprechliches Geschenk Gottes, als Frucht des Wirkens seiner Gnade (wenn auch diese Frucht durch die Tugenden vorbereitet wird). „Folglich steht die Gnade der Vergottung über der Natur und Tugend; all das liegt unendlich weit unter dieser Gnade. Denn jede Tugend und unsere höchstmögliche Nachahmung Gottes macht uns wohl geeignet zur Einigung mit Gott, aber die Gnade vollzieht geheimnisvoll eben diese unaussprechliche Einswerdung.“¹⁾ „Durch sie (die Gnade) geht Gott ganz in die Seiner Würdigen ein (περιχωρεῖ) und die Heiligen gehen ganz in den ganzen Gott ein.“²⁾ „Ein Gottesgeschenk ist die Vergottung.“³⁾ „Die Vergottung hebt den Vergotteten über die Grenzen seines Seins hinaus.“⁴⁾ So können die der göttlichen Gnade Teilhaftgewordenen „ihr gemäß“ (κατ' αὐτήν, aber nicht der Wesenheit nach) „anfanglos“ und „unendlich“ genannt werden, wie der hl. Gregorius Palamas in seiner dritten Schrift gegen Akindynus schreibt. Diese Schrift führt den Untertitel: „Zeugnisse der Heiligen, die zeigen, daß die der göttlichen Gnade Teilhaftgewordenen ihr (der Gnade) gemäß anfanglos und unendlich werden.“⁵⁾

Wenn wir genauer das Verhältnis zwischen unerschaffenem Lichte und Gnade nach der Lehre des hl. Gregorius Palamas bestimmen wollen, können wir sagen, daß ihm unerschaffenes Licht und Gnade im Wesen identisch sind. Richtiger: das eine und das andere sind göttliche Energien. Gerade davon spricht er, wenn er das Taborlicht „eine unerschaffene und wesenhafte Gnade“⁶⁾ nennt, vom „Lichte der göttlichen Gnade“⁷⁾ schreibt und die Ansicht derer zurückweist, die „die vergottende göttliche Gnade eine Eigenschaft der geistigen Natur nennen, die durch bloße Nachahmung erworben werde, nicht aber eine

¹⁾ PG. 150, 1229 D.

²⁾ PG. 150, 1229 D.

³⁾ PG. 150, 1229 D.

⁴⁾ Αγ. Τομ. PG. 150, 1229 D.

⁵⁾ PG. 150, 813. Eine solche Fülle göttlicher Gnade, die die Kreatürlichkeit überwindet, besaß die Gottesmutter. Der hl. Gregorius Palamas schreibt von ihr in seiner Predigt zum Feste Mariä Himmelfahrt: „Sie allein ist die Grenze (μεθόριον) zwischen der geschöpflichen und nicht-geschöpflichen Natur.“ PG. 151, 472 B.

⁶⁾ F. Uspenskij, Synodikon . . . S. 30; Guichardan, a. a. O. S. 172.

⁷⁾ Gegen Akindynus, P. G. 150, 816.

übernatürliche und unaussprechliche Einstrahlung und göttliche Energie, die Würdigen unschaubar-schaubar und unzugänglich-zugänglich werde.“¹⁾ Uns scheint der Gedanke die Lehre des hl. Gregorius Palamas am treffendsten zum Ausdruck zu bringen, daß das unerschaffene Licht und das Schauen dieses Lichtes nicht so sehr Folge des Wirkens der göttlichen Gnade in uns ist, als vielmehr das Offenbarwerden dieser Gnade. Und dieses mit der Gnade identische unerschaffene Licht besitzt nach dem hl. Gregorius Palamas, wie wir bereits sahen, viele Weisen der Selbstoffenbarung — von der rein inneren Erleuchtung angefangen, die man geheimnisvoll im Herzen erfährt, bis zu jenem Lichtglanz, der sich gleichsam außer uns befindet, nach seinen Wirkungen dem irdischen teilweise ähnlich ist, aber zugleich innerlich den erleuchtet, der es schaut. Man möchte sogar glauben, daß auf den höheren geistlichen Stufen die göttliche Gnade sich regelmäßig, wiewohl sie unsichtbar und „übergeistig“ bleibt, als jenes unaussprechliche „übersinnliche Licht“ offenbart, das unfaßbar jene in sich selber oder außer sich schauen, die dessen würdig befunden sind. Aber wir finden in den Schriften des hl. Gregorius Palamas nirgends Hinweise, daß eine solche „übersinnliche Lichtschau“ notwendig mit der Gnade auf ihren höheren Stufen verbunden sein müsse und daß die Gnade, wofern sie nur „übergeistig“ bleibe, sich eben hiedurch als noch gemindert und nicht vollständig dartue. Man darf also annehmen, daß nach der Lehre des hl. Gregorius Palamas die Arten göttlichen Gnadenwirkens vielgestaltig und mannigfach sind, und daß es hier kein allgemein gültiges Gesetz geben kann.²⁾

¹⁾ Αγ. Τομ. PG. 150, 1229 B.

²⁾ Die Frage nach der Natur der Gnade würde wegen ihrer Verwickeltheit und ihres Umfanges über den Rahmen der vorliegenden Studie hinausgehen. Wir beschränken uns daher auf die notwendigsten Bemerkungen. Nach unserer Überzeugung liegt in der verschiedenen Auffassung von der Natur der Gnade einer der wesentlichsten Unterschiede zwischen der scholastischen Lehre des Westens und dem theologischen Bewußtsein des orthodoxen Ostens beschlossen. Dieser Unterschied kann kurz etwa so formuliert werden: Während der Osten die Gnade als eine göttliche Eigenschaft und göttliche Kraft, als etwas Unerschaffenes und Göttliches versteht, bildete sich in der römisch-katholischen Scholastik jene Anschauung, nach der die Gnade zwar auch eine übernatürliche, aber für den Menschen erschaffene und darum begrenzte Realität darstellt. Katholische Kenner der Lehre des hl. Gregorius Palamas erfaßten denn auch den in dieser Frage liegenden wichtigen Unterschied zwischen den zwei Welten, der ortho-

Das ist in großen Zügen die Lehre des hl. Gregorius Palamas vom unerschaffenen göttlichen Lichte. Diese Lehre war für das rationalistische theologische Denken immer ein Stein des Anstoßes. Es lehnte sie ab, weil sie mit dem Begriff von Gott als einem reinen und einfachen Geiste unvereinbar sei und Gott eine gewisse Materialität zuschreibe.

doxen und der römisch-katholischen. Einige aus ihnen formulierten die Lehre ihrer Kirche von der Gnade so: „qualité ou habitus d'un ordre transcendant, il est vrai et supérieur à toute réalité créée, mais en dernière analyse, créé, fini et limité“ (J. Bois, *Le Synode hésychaste* . . . S. 50). Ein anderer katholischer Schriftsteller jüngster Zeit, überzeugter Thomist, bringt uns in Erinnerung „le concept scolastique de la grâce: la grâce mode d'être créé en nous et nous deifiant“ (Guichardan, *Le problème* . . . S. 117). Hinsichtlich einer solchen Bestimmung der Gnade begnügen wir uns mit der Bemerkung, daß es uns unverständlich bleibt, wie etwas Kreatürliches, das selbst nicht göttlicher Natur ist, die Fähigkeit besitzen soll, die Vergottung zu bewirken. Die orthodoxe Lehre von der Gnade ist, wenn auch sehr unvollkommen und abgeblaßt, in den verschiedenen systematischen Darstellungen der orthodoxen Theologie zu finden (z. B. bei Malinowskij: *Die göttliche Eigenschaft in ihrem Verhältnis zum Menschen und die die Erlösung des Menschen wirkende göttliche Energie* — M. Malinowskij, *Die orthodoxe dogmatische Theologie III. Teil*, Sergiew Possad 1909, S. 358). Im alten patristischen Schrifttum ist die Lehre von der Gnade als einer göttlichen Energie (und nicht einer bloß irgendwie menschlichen Qualität und Eigenschaft) bestimmter zum Ausdruck gebracht. Diese Lehre hat beim hl. Gregorius Palamas noch eine weitere Entwicklung erfahren, die allerdings Jugie für häretisch findet. Er bemerkt „que la théorie de la grâce créée et la conséquence qu'en tire Palamas . . . frisent le pantheisme“ (Palamas col. 1764—65). Ein anderer wichtiger Unterschied zwischen dem Westen und dem Osten liegt offenbar darin, daß der Osten in seiner realistischen Auffassung der Erlösung einen größeren Nachdruck auf die sinnliche Erfahrbarkeit, Bewußtheit und selbst Sichtbarkeit der Gnade (auf den höchsten Stufen) legt im Gegensatz zu der Gnadenauffassung, die dem juristischen Denken des Westens eigentümlich ist: Gnade als Vertrag der Zurechnung der Rechtfertigung, nicht unbedingt reale, fühlbare Wirkungen im Bewußtsein des Erlösten zeitigend. Über die Fühlbarkeit der Gnade, daß sie nicht ständig verborgen und unbewußt bleiben könne, schreibt sehr klar der ehrw. Symeon der Neue Theologe an zahlreichen Stellen seiner Schriften. In der ihm eigenen scharf paradoxen Ausdrucksweise behauptet er sogar, daß, wer Gott nicht in diesem Leben schaue, ihn auch nicht im kommenden schauen werde. Siehe seine Schrift: „*Περὶ τῶν ἀοράτων ἀγγύστως ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον.*“ Hausherr, *La méthode* . . . S. 173—209.

Unseres Erachtens erklärt sich eine solche Auffassung der Lehre des hl. Gregorius Palamas aus der Schwierigkeit — die besonders bei jenen vorliegt, die im Geiste katholischer Mystik aufgewachsen sind — sich die Existenz eines immateriellen Lichtes zu denken, und daß man dann unwillkürlich dieses Licht mit einem materiellen verwechselt. Gelingt es aber über diese Schwierigkeit hinwegzukommen, dann enthüllt sich uns die Lehre des hl. Gregorius Palamas in ihrem tiefsten mystischen und theologischen Gehalt. Ihre Bedeutung für die Mystik liegt darin, daß durch sie die Echtheit unserer mystischen Erfahrung, in der uns unmittelbar Göttliches und Ungeschaffenes gegeben ist, ihre Bestätigung und Begründung findet. Wir schauen nicht eine geschöpfliche Wirkung der uns unzugänglichen göttlichen Ursache, nicht ein Licht, das vom unerschaffenen Lichte verschieden, sondern das Göttliche selbst in seiner Unmittelbarkeit.¹⁾

Daß wir das Göttliche unmittelbar schauen und mit ihm eins werden können, daß wir gnadenhaft unsere geschöpfliche Begrenztheit überwinden und die Grenzen des natürlichen Seins überschreiten können, darin liegt Sinn und Rechtfertigung des mystischen Weges des Menschen. Andererseits enthüllt sich Gott in der Ausstrahlung des unerschaffenen Lichtes der Welt als die unvergängliche und unkörperliche Schönheit, deren matter Abglanz unser irdisches Licht und die kreatürliche Schönheit der geschaffenen Welt ist. Gott ist nach der Lehre des hl. Gregorius Palamas nicht der, der allein nur mit menschlicher Verstandeskraft erfaßt werden kann, wie das die Vertreter eines ein-

¹⁾ Auch die katholische Theologie erkennt an, daß die Heiligen auf den höchsten Stufen der geistlichen Vollkommenheit einer besonderen gnadenhaften Erleuchtung gewürdigt werden, die mit einem mystischen Terminus als „vision de gloire“ bezeichnet wird. Aber diese Erleuchtung ist nicht eine unmittelbare Schau des Göttlichen, sondern nur ein von Gott gewährtes und die Seele zu intuitivem Schauen erhebendes Hilfsmittel. Das Licht „lumière de gloire“ ist geschaffen und als solches vom ungeschaffenen Lichte, das Gott selbst ist, verschieden. Folglich sieht der Mensch auch im Zustande der „lumière de gloire“ Gott nicht unmittelbar und bleibt im Bereiche und in den Grenzen der geschöpflichen Welt (so wenigstens verstehen wir diese Lehre). Siehe Michel, *Intuitive (vision)* in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* col. 2370. cfr. Guichardan, *Le problème* . . . S. 102: Er anerkennt zunächst: „Dieu est essentiellement lumière créée.“ Dann behauptet er aber: „On considère la lumière de gloire comme un secours accordé par Dieu . . . en ce sens la lumière de gloire est donc une lumière créée reçue dans l'intelligence qu'elle perfectionne.“

seitigen theologischen Intellektualismus wahr haben möchten, — er ist Quell und Urbild wahrer Schönheit und als solcher enthüllt er sich der Welt im unvergänglichen Glanze seiner göttlichen Herrlichkeit. Die Synode v. J. 1352 nennt das Taborlicht „ein unvergängliches Licht, eine unfaßbare Ausstrahlung göttlichen Glanzes, unaussprechliche Herrlichkeit, überwirkliche, vor aller Zeit seiende Herrlichkeit der Gottheit, zeitlose Herrlichkeit des Sohnes und Reich Gottes, wahre und ersuchte Schönheit der göttlich-seligen Natur, wesenhafte Herrlichkeit Gottes, Gottheit des Vaters und des Hl. Geistes, die sich spiegelnd im eingeborenen Sohne aufstrahlt.“¹⁾ Diese Schau des unerschaffenen göttlichen Lichtes als der „wahren, ersuchten Schönheit“²⁾ scheint uns einer der tiefsten und köstlichsten Einblicke des hl. Gregorius Palamas in die göttlichen Lebensgeheimnisse des dreipersönlichen Gottes in seinem Verhältnis zur geschaffenen Welt zu sein.

4. Kapitel.

Die Bedeutung des hl. Gregorius Palamas für die orthodoxe Theologie.¹⁾

In den vorausgehenden Kapiteln versuchten wir systematisch und unter Heranziehung von entsprechenden Zitaten (als Belege unserer Ausführung) die asketischen und theologischen Grundanschauungen des hl. Gregorius Palamas aufzuzeigen. Zum Schluß seien noch einige Worte über die Bedeutung seiner Lehre für den allgemeinen Entwicklungsgang des theologischen Denkens des orthodoxen Ostens gesagt. Uns scheint für das rechte Verständnis seiner Lehre die Aufhellung der Frage von großer Wichtigkeit, in welchem Maße der hl. Gregorius Palamas als kirchlicher Traditionstheologe angesprochen werden kann, welcher Richtung im asketischen und theologischen Denken der orthodoxen Kirche er angehörte und was er an Neuem in die Schatzkammer ihrer kirchlichen Theologie hineingetragen hat. Leider erschwerte auch in dieser Frage die polemische und umgekehrt die apologetische Behandlung des Gegenstandes bis heute seine objektive Darstellung. Je nach dem konfessionellen Standpunkt bemühten sich die einen zu zeigen, daß der hl. Gregorius Palamas vollkommen in der Linie der Tradition stehe, die anderen dagegen erblickten in

¹⁾ Die Frage nach dem Standort und der Bedeutung des hl. Gregorius Palamas im allgemeinen Entwicklungsgang der orthodoxen Theologie könnte Gegenstand einer besonderen Studie sein. Das vorliegende Kapitel erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit der wissenschaftlichen Analyse und begnügt sich einzelne Gedanken mehr allgemeinen Charakters herauszustellen, die einer eingehenderen Darlegung und tatsächlichen Begründung bedürfen. Es muß überhaupt in diesem Zusammenhang einmal gesagt werden, daß noch kein einziger Palamas-Forscher sich dieser Arbeit unterzogen hat. Einer der Gründe für diese Lücke ist jene konfessionelle Voreingenommenheit, von der wir im obigen Kapitel sprachen, und die stark die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Fragestellung erschwert.

¹⁾ F. Uspenskij, Synodikon . . . S. 38.

²⁾ Analoge Bezeichnungen der göttlichen Schönheit siehe oben S. 72 Anm 2; S. 75 Anm 3 usw.

ihm einen Neuerer, der mit der gesamten vorausgehenden kirchlich-theologischen Überlieferung schroff gebrochen und ein ganz „unerhörtes“ theologisches System „sich eronnen hat“.¹⁾ Aber diese beiden unseres Erachtens einseitigen Anschauungen können schwerlich wis-

¹⁾ Auf den Traditionszusammenhang und die Traditionsgebundenheit der Lehre des hl. Gregorius Palamas weisen seine früheren orthodoxen Apologeten immer hin ohne sich allerdings auf eine eingehendere Untersuchung des Wesensgehaltes seiner Lehre einzulassen. Dagegen unterstreichen sie wieder und wieder seinen Antipapismus und seinen Kampf gegen das Lateinertum, obwohl das in Wirklichkeit eine verhältnismäßig sekundäre Seite seines Wirkens und seiner Lehre darstellt. Auch Papamichael läßt sich in seinem Buche über den hl. Gregorius Palamas (s. o. S. 8 Anm 1) von dieser Auffassung leiten. Umgekehrt stellen katholische Forscher älterer wie neuerer Zeit — unter letzteren seien nur P. Jugie und besonders Guichardan genannt — den hl. Gregorius Palamas als den reinsten „Neuerer“ und folglich als „Häretiker“ hin. „Il inventa une théologie que réproouve la philosophie et la théologie chrétienne la plus élémentaire“, schreibt von ihm P. Jugie (Palamas, col. 1742) und nennt seine Lehre eine „théologie nouvelle inouïe jusque là (ebenda, col. 1738). Übrigens mildert P. Jugie an anderen Stellen seiner Arbeit in etwa seine kategorischen Urteile über die „Neuheit“ der Lehre des hl. Gregorius Palamas und entdeckt in ihr eine gewisse Ähnlichkeit mit früheren mystischen und theologisch-philosophischen Strömungen. P. Guichardan schränkt diese Ähnlichkeit einzig und allein auf die mystische Tradition ein, während er im übrigen Teil der Lehre des hl. Gregorius Palamas nur eine Neuerung und persönliche Erfindung von ihm sieht. „Aucun Père n'a professé avant lui sa doctrine, ni aucun théologien oriental. Palamas ne représente pas du tout les Pères orientaux, ni les Pères Byzantins en particulier . . . Le seul courant qui ait influencé Palamas est le courant mystique“ (a. a. O. S. 119, 121). Dieses kühne Urteil wird von Guichardan ohne jeden Beweis gefällt, wobei er es nicht für notwendig findet zu zeigen, welches die Auffassung der östlichen Väter gerade in jenen Fragen war, die der hl. Gregorius Palamas behandelt. Statt dessen legt er eingehend die entsprechende Lehre der lateinischen Scholastik dar, zweifelsohne ein interessantes, aber nicht unmittelbar zur Sache gehörendes Kapitel. Die Einseitigkeit des Urteils von P. Guichardan über die „Neuerung“ des hl. Gregorius Palamas wird von einem anderen katholischen Gelehrten, Grumel, in seiner Besprechung der Arbeit Guichardans vermerkt (s. o. S. 8 Anm 1): „On ne découvre rien chez Palamas qui permette de croire qu'il ait emprunté à sa doctrine à quelques devancier. Quant à avancer sans atténuation qu'aucun théologien oriental ne l'a professé avant lui, c'est peut être aller un peu loin“ (Echos d'Orient 1935, N. 177 S. 89).

senschaftlich und auf Tatsachen begründet sein. Vor allem ist jene Ansicht historisch unwahr, daß die Lehre des hl. Gregorius Palamas mit der vorausgehenden asketischen und theologischen Tradition keinerlei Zusammenhang habe und aus rein zufälligen Ursachen entstanden sei (aus dem Bedürfnis, Argumente zur Widerlegung der Angriffe Barlaams zu finden.¹⁾ Abgesehen davon, daß wir ähnliche Beispiele einer „Schöpfung“, die nicht mit dem Vorhergehenden in Verbindung steht, im allgemeinen sehr selten in der Geschichte menschlichen Denkens finden, ist die Möglichkeit einer derartig „reinen Neuerung“ gerade im Bereiche der byzantinischen Theologie besonders unwahrscheinlich, da diese immer äußerst konservativ, traditionsgebunden und auf die Vergangenheit hingepichtet war. Beim hl. Gregorius Palamas aber den Zusammenhang mit der Vergangenheit allein nur in seiner Mystik erblicken,²⁾ ihn dagegen für seine Dogmatik leugnen zu wollen, scheint uns unrichtig angesichts der unzweifelhaften Tatsache, daß die asketische und dogmatische Lehre der orthodoxen Kirche ganz eng und unzerreißenbar miteinander verbunden sind und sich gegenseitig bedingen (so etwa im Gottesbegriff, in der Auffassung von Welt, Mensch, Leib und Seele, Gut und Böses, Sündenfall und Erlösung u. s. w.). Dieser Zusammenhang ist im allgemeinen so eng und unzerreißenbar, daß jeder Versuch die asketischen und dogmatischen Elemente in der Väterlehre künstlich zu isolieren, nicht ohne Verge-
wältigung ihres Inhaltes durchgeführt werden kann. Das gilt in ganz besonderer Weise auch für die Theologie des hl. Gregorius Palamas. Bei dem organischen Charakter seiner Weltanschauung, in der alles miteinander so innerlich verknüpft ist, wäre eine solche Zerreißen vollkommen verfehlt. Aber auch davon abgesehen zeigt allein schon folgende Tatsache, wie sehr sich der hl. Gregorius Palamas im Strombett der

¹⁾ Guichardan besteht in seinem Buche (S. 74—77) darauf, daß die Lehre des hl. Gregorius Palamas aus dem Bedürfnis entstanden sei Argumente gegen die Angriffe Barlaams zu finden. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß der hl. Gregorius Palamas die Grundgedanken seiner Lehre vom göttlichen Lichte, von der Vergottung und der göttlichen Wesenheit schon vor Beginn der Polemik mit Barlaam ausgesprochen hat (z. B. in der Homilie zum Feste Mariä Tempelgang, s. o. S. 33 Anm 2; S. 70 Anm 1). Über die Zeit der Abfassung dieser Homilie siehe Patriarch Philotheus in seiner Vita des hl. Gregorius Palamas, PG. 151, 581 C. Jugie vermutet, daß sie zum ersten Mal am 21. November 1338 gehalten wurde; siehe Jugie, Palamas col. 1747.

²⁾ So Guichardan, siehe o. S. 84 Anm 1.

alten kirchlichen Tradition wußte und sich auch zweifellos darin befand: Während die Gegner des hl. Gregorius Palamas bei allem Streben sich als die Verteidiger der Tradition zu geben gezwungen waren vorwiegend mit Argumenten abstrakten Charakters zu operieren, konnten der hl. Gregorius Palamas und seine Anhänger in ihrer Polemik immer wieder zu den Zeugnissen des alten patristischen und asketisch-kirchlichen Schrifttums greifen,¹⁾ wo sie mühelos zahlreiche Belege für ihre Lehre fanden.²⁾ Tatsächlich ist seine asketische Lehre im wesentlichen nichts anderes als eine alte, auf Evagrius Pontikus und den ehrw. Makarius von Ägypten zurückgehende Lehre von den Wegen des kontemplativen Einsiedlerlebens, die in der Geschichte des orthodoxen Mönchtums unter dem Namen „Hesychasmus“ bekannt ist.³⁾ Vor allem die Anschauungen des hl. Gregorius Palamas über das geistige Gebet, seine Methoden und über die höheren geistlichen Zustände berühren sich sehr nahe mit den Gedanken und Unterweisungen des ehrw. Johannes Klimakus, Hesychius und Philotheus vom Sinai, des ehrw. Symeon des Neuen Theologen und des ehrw. Gregorius Sinaita. Wie wir oben sahen, finden wir die Anfänge der Lehre vom unerschaffenen göttlichen Lichte bereits beim ehrw. Makarius von Ägypten, dem ehrw. Theodoret und vor allem beim ehrw. Symeon dem Neuen Theologen. Vom Taborlicht als der Offenbarung der Gottheit lehrte schon der hl. Gregorius der Theologe; und in den Schriften des hl. Andreas von Kreta und des ehrw. Johannes Damaskenus ist im wesentlichen die ganze Theologie des hl. Gregorius Palamas über das un-

¹⁾ Besonders oft beruft sich der hl. Gregorius Palamas auf die Schriften des hl. Athanasius von Alexandrien, Basilius des Großen, Gregorius des Theologen, Gregorius von Nyssa, Cyrillus von Alexandrien, Dionysius Areopagita, Maximus Confessor, Johannes Damaskenus; und unter den asketischen Schriftstellern auf den ehrw. Makarius von Ägypten, Diadochos und Johannes Klimakus.

²⁾ Die zahlreichen Hinweise des hl. Gregorius Palamas auf Zeugnisse von heiligen Vätern bringen Guichardan bei der Verteidigung seiner These von der „Neuerung“ der „palamitischen“ Lehre nicht in Verlegenheit. Er umgeht die Schwierigkeit sehr einfach mit der Behauptung, daß der hl. Gregorius Palamas die Vätertexte gefälscht habe: „Les citations sur lesquelles il se fonde, si elles lui prêtent un appui verbal, sont faussées“ (Guichardan, *Le problème* . . . S. 119; ebenso S. 83). Angesichts dessen, daß Guichardan für seine aus der Luft gegriffene Behauptung überhaupt keine Beweise anführt, halten wir es für überflüssig weiter darauf einzugehen.

³⁾ Über den Hesychasmus siehe o. S. 10 Anm. 1.

erschaffene Licht der Verklärung des Herrn enthalten. In der Gnadenlehre steht ihm der ehrw. Makarius von Ägypten am nächsten. Die Lehre endlich von der „Wesenheit und Energie der Gottheit“ geht in ihren Grundzügen und selbst in der Terminologie auf den hl. Basilius den Großen, den hl. Gregorius von Nyssa¹⁾ und den ehrw. Johannes Damaskenus zurück. Eine mehr innere Übereinstimmung mit dieser Lehre finden wir, trotz mancher Verschiedenheiten in der Ausdrucksweise, in den Schriften des Dionysius Areopagita,²⁾ wo er

¹⁾ Es kommen hauptsächlich ihre polemischen Schriften gegen Eunomius (PG. 29, 497—775 und 45, 248—1122) und einige dogmatische Briefe über die Hl. Dreifaltigkeit in Betracht wie z. B. an Eusthathius (*Περί τῆς Ἁγίας Τριάδος*, PG. 32, 684—694), an Eulabius (*Περί τοῦ μὴ εἶναι τρεῖς Θεούς*, PG. 45, 115—136), der Brief des hl. Basilius an seinen Bruder Gregorius (*Περί διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως*, PG. 32, 325—340).

²⁾ Interessant ist die Frage nach den philosophischen Wurzeln und Tendenzen der Lehre des hl. Gregorius Palamas und nach dem Einfluß der verschiedenen philosophischen Systeme auf ihre Gestaltung. Vom formal-terminologischen Gesichtspunkte aus ist bei ihm am meisten der Einfluß von Aristoteles zu spüren (teilweise wahrscheinlich auf dem Wege über den ehrw. Johannes Damaskenus). Aristotelisch ist seiner Herkunft nach der sehr oft von ihm gebrauchte philosophische Terminus „ἐνέργεια“ (s. „Energie“ bei Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 4. Aufl. Berlin 1927—1930; ebenda das Wort „Wesen“ οὐσία usw.). Bestimmt aristotelischen Charakter tragen auch die vorkommenden Termini „προσόν“ (Attribut), „συμβεβηχός“ (Akzidens), „ἰδίωμα“ (Eigenschaft), „Κατηγορία“ usw. Dieser Einfluß geht aber über eine rein formale Ähnlichkeit nicht hinaus; nach ihrem Inhalt und ihren Grundtendenzen steht die Lehre des hl. Gregorius Palamas der platonischen Richtung des philosophischen Denkens ungleich näher. Vom Geiste platonischen Realismus¹⁾ ist sein ganzer Kampf gegen die nominalistische Auffassung von den göttlichen Energien und Eigenschaften als von bloßen Begriffen unserer Vernunft getragen. Ebenso könnte man eine Parallele zwischen der platonischen Ideenlehre und der Lehre des hl. Gregorius Palamas von den göttlichen Energien (bei allem Unterschied beider) ziehen. Man wird also schwerlich der Ansicht Jugies (Theol. dog. S. 104) zustimmen können, der in den Werken des hl. Gregorius Palamas einen gewissen (wesentlichen, nicht nur formalen) Aristotelismus feststellen und in der Lehre von der Gottheit als der reinen, keinerlei Potentialität in sich schließenden Energie eine Übereinstimmung mit dem aristotelischen „actus purus“ erblicken will; denn wenn auch für Palamas wie im gegebenen Falle P. Sergij Bulgakow richtig bemerkt, „die Energie Gott ist“, so kann man umgekehrt unmöglich sagen:

in symbolischer Art vom „Hervortreten Gottes“ (*πρόδος Θεοῦ*) schreibt, von einem Schlafen und Wachen und einem Verweilen in seiner unbegreiflichen „verborgenen Überwesenheit“ (*ἡ ἐν κρυφαῖς ὑπερουσιότης*). Trotz der zweifellosen Traditionsgebundenheit des hl. Gregorius Palamas in allen seinen asketischen und theologischen Grundanschauungen, ist es aber nicht angängig ihn als einen Kompi-

Gott ist Energie; „ihm eignet nämlich eine unfaßbare, transzendente Wesenheit“ (S. Bułgakow, *Der brennende Dornbusch*, Paris 1927, S. 249). Im übrigen ist Jugies philosophische Charakteristik der Lehre des hl. Gregorius Palamas im großen und ganzen zutreffend (siehe *Theol. dog.* S. 103—105). Man muß sich nur bewußt sein, daß jeder derartigen Charakteristik unvermeidlich eine gewisse Bedingtheit und Ungenauigkeit anhaftet. Die Lehre des hl. Gregorius Palamas, ihr ganzer mehr mystischer und theologischer als rein philosophisch-geistiger Gehalt (wie überhaupt die gesamte christliche Glaubenslehre) läßt sich schlecht in philosophische Rahmen einspannen. Es ist daher historisch unrichtig in dem Hesychasmus des 14. Jahrhunderts nur eine philosophische Polemik oder einen Widerhall des alten Kampfes zwischen byzantinischen Aristotelikern und Platonikern zu sehen (diese Meinung vertritt F. Uspenskij, *Skizzen aus der Geschichte der byzantinischen Bildung*). In den Schriften von S. Bułgakow sind bemerkenswerte, wenn auch nur fragmentarische Urteile über die Lehre des hl. Gregorius Palamas zu finden (z. B. in: *Der brennende Dornbusch* S. 136—137, 212, 249—250, 285—286; *Ikonen und Ikonenverehrung*, Paris 1931, S. 54, 82, 95, 100). Wir können aber nicht S. Bułgakows Ansicht über die innere Übereinstimmung seiner Lehre von der heiligen Sophia mit der Lehre des hl. Gregorius Palamas von den göttlichen Energien teilen (siehe *Der brennende Dornbusch*, S. 288: „Ihrem inneren Sinn nach steht auch die Lehre des hl. Gregorius Palamas von den göttlichen Energien zur Lehre von der göttlichen Weisheit in Beziehung“). Bułgakow selbst anerkennt, daß „die Feststellung dieses Zusammenhangs eine eigene Untersuchung erfordern würde“ (ebenda), die er leider bis heute noch nicht geschrieben hat. Aber auch jetzt schon scheint uns ein zweifellos wesentlicher Unterschied zwischen beiden Lehren hervorzutreten. So lehnt der hl. Gregorius Palamas entschieden jede Passivität in Gott ab, während S. Bułgakow öfters von einem passiven, „weiblichen“ Prinzip in Gott spricht, das er in der dritten Person der Hl. Dreifaltigkeit oder in der heiligen Sophia in ihrer Beziehung zur dreipersönlichen Gottheit erblickt. Weiterhin besitzt bei S. Bułgakow die göttliche Wesenheit eine gewisse Personhaftigkeit (wenn sie auch natürlich nicht als vierte Hypostase erscheint), während beim hl. Gregorius Palamas die Energien nicht hypostatisch und nicht selbständig sind usw. Daher läßt sich unseres Erachtens sehr schwer von einer inneren Übereinstimmung beider Lehren sprechen.

lator ohne jede Originalität zu betrachten oder so, als wiederhole er nur, was vor ihm schon gesagt worden. Ein Kompilator war er schon deshalb nicht, weil der Ausgangspunkt seines theologischen Denkens seine persönliche, geistliche Erfahrung war und nicht das bloße Studium der Väterchriften. Seine Lehre stellt in sich nicht etwa eine Auswahl verschiedener, nur äußerlich miteinander verbundener Elemente dar, sondern bildet ein organisches, von einem einzigen Grundgedanken durchzogenes Ganze. Die gesamten traditionellen asketischen und theologischen Probleme hat er neu durchlebt und neu aufgerollt. Vieles, was bisher nur eine ungenügende Formulierung gefunden hatte oder im einzelnen noch nicht entwickelt war, erhielt bei ihm eine ausführliche, systematische Bearbeitung und eine theologisch-philosophische Begründung. So entwickelte und begründete er in der Asketik philosophisch-theologisch die traditionelle kirchliche Lehre von der Bedeutung des Leibes im geistlichen Leben und von den Methoden des „kunstgerechten“, „geistigen“ Gebetes. Er hielt an der alten Väteranschauung vom Menschen als einem Mikrokosmos und Bindeglied zwischen zwei Welten, der sichtbaren und unsichtbaren, fest, ergänzte aber diese Lehre, indem er auf das gegenseitige Verhältnis der Engel- und Menschenwelt hinwies und dabei betonte, daß der Mensch als aktives und schöpferisches Wesen in höherem Grade als der Engel nach dem Bilde Gottes erschaffen sei. Die zerstreuten, auf die Mystik bezüglichen Äußerungen seiner Vorgänger vom unerschaffenen göttlichen Lichte bekommen erst bei ihm den Charakter einer systematischen theologischen Lehre. Auch die Lehre von der Gnade als einer göttlichen Energie hat er ausführlicher, als es vor ihm geschehen, entwickelt und vor allem mit der allgemeinen Gotteslehre in Zusammenhang gebracht. Dasselbe gilt auch bezüglich des unerschaffenen Lichtes. Die Lehre von Gott in seiner „verborgenen Überwesenheit“ und „geoffenbarten Energie“ erhielt, wenn sie auch nicht auf den hl. Gregorius Palamas zurückgeht, doch erst bei ihm im Zusammenhang mit dem Problem der göttlichen Einfachheit ihre theologische und philosophische Begründung. Wenn wir die Bedeutung des hl. Gregorius Palamas in der Entwicklung des orthodoxen Denkens kurz zusammenfassen, so dürfen wir sagen, daß die traditionelle asketisch-mystische Lehre des orthodoxen Ostens in seinen Werken nicht nur ihren vollendeten und systematischen Ausdruck, sondern auch ihre theologisch-philosophische Rechtfertigung gefunden hat. Mit seiner Lehre vom unerschaffenen Lichte und den göttlichen Energien hat er eine unzer-

störbare theologische Grundlage für die traditionelle mystische Lehre der orthodoxen Kirche geschaffen; denn nur auf Grund dieser Lehre kann man folgerichtig die Wirklichkeit einer Gottgemeinschaft des Menschen und die Realität einer Vergottung bejahen ohne dabei Gefahr zu laufen pantheistisch das Geschöpf mit der Gottheit zu verschmelzen; eine Gefahr, die sich unausweichlich bei einer Identifizierung von Wesenheit und Energie in Gott aufzutut. Es dürfte daher kaum eine Übertreibung sein, die Theologie und die Kämpfe des hl. Gregorius Palamas mit der theologischen Tat und dem Kampf des hl. Athanasius von Alexandrien für die Orthodoxie zu vergleichen. Dieser Vergleich will uns schon aus folgendem Grunde richtig scheinen: Der hl. Athanasius der Große hat trotz des Protestes der Pseudo-traditionalisten seiner Zeit — wir denken an Eusebius von Caesarea und andere Semi-Arianer — den bisher in der Kirche ungebräuchlichen theologischen Terminus „ὁμοούσιος“ (eines Wesens) eingeführt und damit der alten (wenn auch bis dahin nicht genau formulierten) kirchlichen Lehre von der Zweiten Person zum klaren Ausdruck verholfen; ebenso aber hat auch der hl. Gregorius Palamas durch eine kühne Weiterführung und theologische Präzisierung der schon vor ihm bestehenden Lehre vom unerschaffenen Lichte und von den göttlichen Energien das zum Ausdruck gebracht und neu begründet, was schon immer die echt traditionelle Lehre der Kirche war: die Wahrheit nämlich und Wirklichkeit einer Offenbarung der unerschaffenen Gottheit in der geschaffenen Welt, die Realität der mystischen Einswerdung des Menschen mit Gott und die Möglichkeit der gnadenhaften Überwindung der geschöpflichen Begrenztheit seitens des Menschen, ohne daß der Mensch damit im pantheistischen Sinne in der göttlichen Wesenheit aufgeht und von ihr verschlungen wird. Das in kirchlich-mystischer Erfahrung Gegebene in seinen letzten Tiefen und Grenzen theologisch begründet zu haben, darin liegt die große Bedeutung des hl. Gregorius Palamas beschlossen. Darum begeht auch die orthodoxe Kirche so feierlich und mit solcher Liebe jährlich sein heiliges Gedächtnis, weil sie in ihm nicht nur den Mann verehrt, der vom Wohlgeruch der Heiligkeit seines persönlichen Lebens überströmt, sondern auch einen der Pfeiler ihrer „von oben gewebten“ Theologie, den ruhmvollen Kunder „der Frömmigkeit des großen Geheimnisses“.¹⁾

¹⁾ Gewisse katholische Schriftsteller (Jugie, Palamite . . . col. 1814—16; Theol. dog. S. 175—179 und vor allem Guichardan, Le problème . . . S. 171) wollen feststellen, daß die russische orthodoxe

Kirche zum Unterschied von der griechischen schon im 18. Jahrhundert den hl. Gregorius Palamas nicht mehr zu den Heiligen gezählt habe. Diese seltsame Behauptung, deren Unmöglichkeit a priori jedem Kenner des Geistes und der Geschichte der orthodoxen Kirche klar ist, suchen Jugie und Guichardan mit der Tatsache zu begründen, daß im Jahre 1766 bei der von Bisch. Gabriel von Twer besorgten Zusammenstellung des neuen Rituale für die Woche der Orthodoxie, das seitdem in der russischen Kirche in Gebrauch ist, der Name des hl. Gregorius Palamas und die Namen seiner Gegner Barlaam und Akindynus (letztere aus der Liste der anathematisierten Häretiker) ausgetilgt wurden. „C'était le rejet sans phrases de la hérésie Palamite“, kommentiert Guichardan diese Änderung (a. a. O. S. 171). Die Schlußfolgerung P. Guichardans wäre vielleicht stichhaltig, wenn die Änderung dieses Rituales allein den hl. Gregorius Palamas oder seine dogmatischen Gegner betroffen hätte. In Wirklichkeit aber wurden in der neuen Gottesdienstordnung allgemein irgendwelche Namen von Verteidigern der Orthodoxie oder von Häretikern unterschiedslos weggelassen und durch Anathemata allgemeinen Charakters ersetzt. In dem neuen Rituale wird weder Athanasius der Große noch Cyrillus von Alexandrien erwähnt, ebenso fehlen die Namen von Arius und Nestorius usw. Wollte Guichardan konsequent sein, dann müßte er behaupten, daß die russische Kirche seit dem 18. Jahrhundert diesen Männern gegenüber ihre Haltung geändert habe. P. Guichardan vergißt auch zu erwähnen, daß die russische Kirche wie alle anderen autokephalen orthodoxen Kirchen alljährlich das Gedächtnis des hl. Gregorius Palamas am zweiten Sonntag der Großen Fasten feierlich begeht. Siehe ausführlich darüber A. Petrowskij, Anathema (russ.) in: Praw. Bogosłowska Encykłopedija I (1900) S. 679—700.