:CHARTOPHYLAX:

Dionisij (Schljonow)

---

3 Artikel · 12.11.2026

Inhalt

Die exegetische Argumentation des hl. Johannes Chrysostomos im theologischen Erbe des hl. Gregorios Palamas 3
Triumph der Orthodoxie 16
Der heilige Gregor Palamas: Vita, Werke, Lehre 26
Der heilige Gregor Palamas: Vita, Werke, Lehre 26

Die exegetische Argumentation des hl. Johannes Chrysostomos im theologischen Erbe des hl. Gregorios Palamas

27.11.2009 · Übersetzungen · Dionisij (Schljonow)

Annotation

Vortrag des Dozenten der Moskauer Geistlichen Akademie, Igumen Dionisij (Schljonow), auf der theologischen Konferenz „Exegetik und Hermeneutik der Heiligen Schrift", (29.-30. November 2007, Moskauer Geistliche Akademie).

Im Disput der Anhänger des hl. Gregorios Palamas mit den Antipalamiten im 14. Jahrhundert war eine der Fragen, um die besonders scharf gestritten wurde, die Frage nach dem göttlichen Wesen und der Energie. Für den hl. Gregorios Palamas waren das Wesen und die Energien Gottes verschieden und eins, und diese Verschiedenheit und Einheit folgt für ihn aus der gesamten Überlieferung der heiligen Väter. Für seinen Gegner Akyndinos jedoch ist ein Unterschied zwischen dem Wesen und den Energien eine durch nichts gerechtfertigte Neuerung. Wir wollen uns bemühen, die Rolle jener Argumentation zu analysieren, die der hl. Gregorios beim hl. Johannes Chrysostomos entlehnte, denn letzterer war zweifellos für alle beteiligten eine Autorität.

Der hl. Gregorios hat stets sehr ehrfürchtig von dem heiligen konstantinopolitaner Erzbischof gesprochen. Er bezeichnet ihn als „Vater Goldmund"[1], „goldenen Theologen und Ausleger"[2], „goldbezungt"[3]; selbst nach den Worten des Akyndinos sei er „der göttliche Chrysostomos"[4]. Man kann sich vorstellen, dass der „golden" Genannte ein besonders gewichtiger Zeuge für die Lehre von den ungeschaffenen Energien und dem Thaborlicht werden sollte.

Der hl. Gregorios Palamas bringt gegen 50 Auszüge aus verschiedenen Werken des hl. Johannes Chrysostomos (im wesentlichen Originale; sie werden ca. 145-mal wiederholt). In den Indizes der kritischen Ausgabe von P. Christou[5] werden die wesentlichen Zitate identifiziert und genauer beschrieben. Die theologische Argumentation des heiligen Erzbischofs von Thessaloniki basierte nicht zuletzt auf den exegetischen Werken des Chrysostomos.

Die Werke des hl. Johannes werden, wie auch die Werke anderer Autoren, vom hl. Gregorios auf verschiedene Weise zitiert: 1.) exakt; 2.) mit Verkürzungen oder, im Gegenteil, mit Ergänzungen[6]; 3.) mitunter gibt der hl. Gregorios den allgemeinen Gehalt des Chrysostomos in eigenen Worten wieder; 4.) mitunter wird ein exaktes Zitat oder eine Paraphrasierung ohne Angabe des Autors angeführt, welche später vom Herausgeber P. Christou[7] identifiziert wurden; 5.) meist werden Originalwerke des Chrysostomos zitiert, aber mitunter auch -- in gleichem Rang -- nicht originale[8]; 6.) schließlich werden vom hl. Gregorios Chrysostomos-Zitate gebracht, die nicht in dessen Werken auftauchen[9]. Diese Zitate können, auch wenn sie auf den ersten Blick nicht allzu überzeugend erscheinen, nichtsdestotrotz ihren Beitrag zum Verständnis der tatsächlichen theologischen Ansichten des konstantinopolitaner heiligen Erzbischofs leisten.

Es ist auch angebracht, eine Anmerkung zur Häufigkeit der Zitation des hl. Johannes

Chrysostomos bei Palamas zu machen. In den frühen Werken des hl. Gregorios und in seinen wichtigsten polemischen Werken, den „Triaden" und „Antirrhetika" gegen Akyndinos, wird Chrysostomos ziemlich häufig zitiert. In den theologischen Werken der letzten Schaffensperiode Palamas' (1348-1358), ebenso in seinen asketischen Werken, tauchen Chrysostmos-Zitate deutlich seltener auf. Üblicherweise liefern diese Zitate keinerlei neues Material, sondern geben früher schon geäußerte Interpretationen wieder. Als Beispiel könnte man die Exegese der Psalmen und des Johannesevangeliums in den 150 theologischen Kapiteln anführen -- eine verkürzte Variante der ausführlicheren Erörterungen, die man in den „Triaden" und den „Antirrhetika" antrifft[10].

Kurzum, die Autorität des heiligen Erzbischofs von Konstantinopel wird zum Beweis verschiedener Thesen des hl. Gregorios Palamas angerufen, mehr als für alles andere jedoch für den Nachweis eines Unterschieds zwischen dem Wesen und der Energie. In der Regel bestätigen die Zitate die eine oder andere polemische Behauptung. Sich auf Chrysostomos berufend, widerlegt der hl. Gregorios auch die Lehre über das Ausgehen des Heiligen Geistes „und vom Sohne"[11]. Er kritisiert jene, welche eher auf die Kraft ihres Verstandes bauen als auf den Glauben und die Frömmigkeit, indem sie mit Hilfe ihrer irdischen Gelehrsamkeit von Gott philosophieren[12]. Geschickt leitet er die Möglichkeit ab, an Gott den Energien, nicht aber dem Wesen nach teilzuhaben.

Akindynos zitierte Chrysostomos, indem er die Zitate, welche der hl. Gregorios anführt, wiederholt und auf seine Weise uminterpretiert -- wesentlich häufiger jedoch findet er vollständig eigene Interpretationen. Im Zuge einer vorläufigen Analyse seiner Werke könnte man annehmen, dass er sich vor allen Dingen um einen Nachweis bemühte, dass in den Werken des hl. Johannes davon die Rede ist, dass eine unmittelbare Schau Gottes nur in der Inkarnation Christi möglich ist („sie hätten jenes [Licht] nicht geschaut, wenn nicht durch Diesen [Christus], wie der göttliche Chrysostomos meint"[13]), ebenso auch, was die Teilhabe an Gott dem Wesen nach angeht[14].

Auf diese Weise ist im Verlauf der palamitischen Debatten das Erbe des konstantinopolitaner heiligen Erzbischofs in Teile getrennt worden, die scheinbar schlecht miteinander in Einklang zu bringen waren. Im vorliegenden Vortrag wird der Versuch unternommen, anhand von einzelnen Beispielen die Nachfolge der Werke des hl. Johannes Chrysostomos im Schaffen des hl. Gregorios Palamas aufzuzeigen.

I. Die Exegese von Ps. 44:3 und Joh. 1:16

Im ersten Teil des Vortrags wird die Auslegung des hl. Johannes Chrysostomos von Ps. 44:3 (ἐξεχύθη χάρις ἐν χείλεσίν σου) und Joh. 1:16 (ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος) vorgestellt[15].

1. Die Textstellen im Psalmenkommentar des Chrysostomos auf Ps. 44:3, die öfter vom hl. Gregorios Palamas gebracht werden, sind folgende:\ „Alle Gnade ist auf jenen Tempel ausgegossen. Denn nicht mit dem Maß gibt [der Vater -- hinzugefügt vom hl. Gregorios] diesem [sc. dem Tempel] den Geist. Denn von seiner Fülle haben wir empfangen."(Πᾶσα γὰρ ἡ χάρις ἐξεχύθη εἰς τὸν ναὸν ἐκεῖνον[16]. Οὐ γὰρ ἐν μέτρῳ δίδωσιν ἐκείνῳ τὸ Πνεῦμα[17]. Ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἐλάβομεν[18]).

> (…) Und dieser Tropfen, dieser Tau des Geistes füllte das gesamte Universum mit Weisheit. Durch ihn [diesen kleinen Tau und Teil der Energie -- Ergänzung des hl. Gregorios) geschahen Zeichen, die Versündigungen aller wurden getilgt (…)[19] Er spricht von einem Teil der Energie, denn der Paraklet ist nicht teilbar." („(…) Καὶ ἡ σταγὼν αὕτη, καὶ ἡ ῥανὶς τοῦ Πνεύματος τὴν οἰκουμένην ἅπασαν ἐνέπλησε τῆς γνώσεως. Διὰ ταύτης τὰ σημεῖα ἐγίνετο, τὰ ἁμαρτήματα πάντων ἐλύετο. (…) τὸ μέρος λέγει τῆς ἐνεργείας· οὐ γὰρ δὴ ὁ Παράκλητος μερίζεται"[20]).

Welches ist die Bedeutung dieser Abschnitte? Im ersten davon ist die Rede von der Fülle der Gnade, welche auf unserem Herrn Jesus Christus ruhte, welcher „Tempel" genannt wird. Die Vorstellung von der Fülle wird durch den Verweis darauf unterstrichen, dass Gott den Geist „nicht mit dem Maß" in den Tempel, d.h. Christus, gibt.

Im zweiten Abschnitt, welcher den ersten nach einer Auslassung von 18 Zeilen fortsetzt, wird die Oikonomia und die vorsehende Erfüllung des gesamten Universums durch Gottes Gnade beschrieben. Dabei wird unterstrichen, dass ein kleiner Teil der Gnade für das Erreichen der Fülle genügt. Dieser Teil wird als „Tropfen", „Tau" und „Unterpfand"bezeichnet. Am Schluss des Fragments wird der Ausdruck „Teil der Energie" unterstrichen, während „der Paraklet nicht teilbar" ist. In der ersten Antirrhetika schreibt der hl. Gregor, indem er denselben Gedanken ausbreitet, dass die Engel und Menschen durch einen Teil der göttlichen Energie vergöttlicht werden -- „aber nur durch einen gewissen kleinen Teil, einem gewissen Tau im Vergleich mit dem Meer, entsprechend dem Theologen Chrysostomos"[21].

2. Der Beginn der 14. in einer Reihe von Homilien des hl. Johannes Chrysostomos, in denen Joh. 1:16 ausgelegt wird, wird fragmentarisch vom hl. Gregorios Palamas in verschiedenen seiner Werke zitiert -- im „Theophanos", im „Dialog eines Orthodoxen mit einem Barlaamiten", in den „Schreiben an Akyndinos".

> Denn wenn jenes, an dem man teilhat, das Wesen und der Leib ist, wird es geteilt und ist nicht zerteilt, umso mehr dann, wenn man von der Energie spricht, besonders der Energie eines körperlosen Wesens, (leidet sie in Wahrheit nichts von alledem -- vom hl. Gregorios ausgelassen). (Εἰ γὰρ ἔνθα οὐσία ἐστὶ τὸ μεταλαμβανόμενον καὶ σῶμα, καὶ μερίζεται, καὶ οὐ μερίζεται, πολλῷ μᾶλλον ὅταν περὶ ἐνεργείας ὁ λόγος ᾖ, καὶ ἐνεργείας τῆς ἐξ ἀσωμάτου οὐσίας, οὐδὲν εἰκὸς τοιοῦτον παθεῖν[22]).

Diese Stelle wurde wörtlich im „Theophanos" 21 wiedergegeben, wo im vorangehenden Kapitel als ein kurzer Kommentar deren grundlegende Idee formuliert wird: „Und ein Teil der Energie wird wieder, dem Vater Chrysostomos gemäß, geteilt."[23] Schätzungsweise unter Bezug auf den Beginn der 14. Homilie schriebt der hl. Gregorios im „Schreiben an Akyndinos": „Und dass die Energien geteilt werden (μερίζεσθαι) und nicht die Wesen -- das behauptet Vater Chrysostomos"[24].

Das zitierte Fragment an sich ist ein wenig uneindeutig, da die Eigenschaften der göttlichen Energie hier mit den Eigenschaften des geschöpflichen Wesens verglichen werden, unter dem ein gewisses individuelles Wesen verstanden wird[25]. Nichtsdestotrotz gebraucht der hl. Johannes den Ausdruck „Energie des körperlosen Wesens" und spricht von der Teilbarkeit der Energie.

Im Kontext des gesamten Anfangs der 14. Homilie wird der Grundgedanke des Chrysostomos klarer. Bei der Auslegung der Worte des Evangeliums „von Seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade"[26] schreibt der hl. Johannes: „Er [Gott] hat keine mitteilbare Gabe, sonder Er ist selbst die Quelle und die Wurzel alles Guten[27], das Leben und das Licht selbst (αὐτοφῶς), die Wahrheit selbst (αὐτοαλήθεια)[28], und Er behält den Reichtum des Guten nicht in Sich, sondern ergießt sie auf alle anderen, und nach der Ausgießung verbleibt Er in der Fülle, wird durch die Ausgießung auf die anderen in Nichts geringer, sondern lässt die Quelle immerfort fließen und gibt allen dieses Gute, und verbleibt in derselben Vollkommenheit"[29]. Weiter vergleicht Chrysostomos das Ausgießen der „mitteilbaren"göttlichen Gabe mit einem Meer, aus dem ein Tropfen ausgeflossen ist. Wenn dabei das Meer auch nur zu einem sehr geringen Teil kleiner geworden ist, so verkleinert sich im Vergleich dazu die göttliche Quelle keineswegs[30].

Das nächste Beispiel ist ein Feuer, von dem „zahllose Leuchter entzündet werden. Zweimal, dreimal, eine Vielzahl mal. Verbleibt denn das Feuer nicht in derselben Fülle, auch nachdem es so vielen seine Energie mitgeteilt hat? Das ist vollkommen klar"[31].

Diesen doch recht passenden und beständigen Vergleich der göttlichen Energie mit dem teilbaren und nicht geteilten Feuer nutzt der hl. Gregorios Palamas speziell in seinem Werk „Von den Göttlichen Energien"(36) mit einem Querverweis auf Chrysostomos. In einem anderen Werk, wo die Energie ebenso mit Feuer verglichen wird[32], schreibt der hl. Gregorios: „Siehst du denn, dass wir der Göttlichen Energie und nicht des Wesens teilhaftig werden, und dass die Energie, welcher wir teilhaftig werden, ungeteilt mitgeteilt wird?" In der Paraphrase des Akyndinos zitiert der hl. Gregorios den Chrysostomos folgendermaßen: „Die Energie Gottes unterscheidet sich und wird unterschieden, und ihrer werden die teilhaftig, auf welche Gott einwirkt"[33].

Der von Chrysostomos angebotene Vergleich Gottes mit einer Quelle, aus der in unermessliche Weise die Segnungen hervorquellen, und Seine Bezeichnung als „das Licht Selbst" und andere ähnliche Namen ist besonders trefflich für die Beschreibung des unergründlichen Unterschieds zwischen Wesenheit und Energie; es finden sich eine Reihe von Parallelen bei den Neoplatonikern. So schrieb beispielsweise Hermeias, der Schüler des Proklos, in ganz ähnlichen Tönen: „Denn in sich selbst hat das Göttliche seinen Ursprung, und das, was am Ursprung von irgendetwas steht, ist, ähnlich wie die Sonne, die alles erleuchtet, das Licht selbst und die Quelle des Lichts..."[34].

So kann man aus den oben angeführten Fragmenten aus Chrysostomos folgende Schlüsse ziehen:

1. Die Gnade des Geistes und die Energie sind im ökonomischen Sinn als größtenteils identisch zu verstehen (vgl. den Ausdruck „Teil der Energie").
2. Die Gnade des Geistes, welche sich auf Christus ergoss, ist in ihrer Fülle nicht allen Menschen mitteilbar. Sie verbleibt unteilbar bei Gott. Gott Selbst ist die Quelle und die äußerste Tiefe dieser Fülle.
3. An der Göttlichen Gnade oder Energie kann man nur „teilweise" teilhaben, und zwar dann, wenn sie „geteilt" wird.

Die Gleichsetzung von Gnade und Energie scheint in der Lehre über Christi Ansätze für eine Lehre von der Teilung des Wesens und der Energie innerhalb der Dreiheit zu liefern, welche, wie

man üblicherweise meint, der Lehre von der göttlichen Einfachheit widerspricht. Allerdings schreibt der hl. Johannes selbst nicht von innertrinitarischen Beziehungen. Er verweist nur auf die Fülle der Gnade Christi, und an der Stelle, die vom hl. Gregorios Palamas nicht zitiert wird, auf die „Verteilung" oder die „Gabe", über welche Gott verfügt.

Im Kontext der oben angeführten Zitate ist es offensichtlich, dass die „Gabe", über die Chrysostomos schrieb, die göttliche Gnade ist, die feurige Energie, die Kraft des Heiligen Geistes. Genau diese Energie ist es, die bis zur Unendlichkeit geteilt wird, derer man „teilweise"teilhaftig werden kann, die aber ganz nicht angeeignet werden kann und ganz nicht mitteilbar ist. Dass es um die Energie-„Gabe" geht, wird in den oben angeführten Chrysostomos-Zitaten durch den Ausdruck „die Energie des körperlosen Wesens" bestätigt; durch den Vergleich mit der Energie des Feuers, den der Konstantinopolitaner heilige Erzbischof so oft in vollkommen verschiedenen Kontexten gebraucht hat.

Der hl. Gregorios Palamas verstand diese Fragmente auf folgende Weise:

1. Die Gnade des Geistes und die Energie sind identisch[35].
2. Die unteilbare und ungeschaffene Energie ist dem Göttlichen Wesen ewig inhärent.
3. Wir werden zum Teil der ungeschaffenen Energie teilhaftig, nicht aber des Wesens, das von der Energie verschieden ist.

Inwieweit ist eine solche Interpretation des hl. Gregorios Palamas gerechtfertigt? Seine Gegner würden anführen, dass der hl. Johannes Chrysostomos keinen Unterschied zwischen der Energie und der Wesenheit macht, oder dass er unter der „Gabe" des Geistes nicht die Energie, sondern die Wesenheit Gottes versteht, welcher die Heiligen und die Würdigen direkt oder vermittels der Energie teilhaftig werden können[36].

So kommentierte Akyndinos beispielsweise das obige, von ihm selbst angeführte Zitat aus Chrysostmos folgendermaßen: „Und wer widerspricht diesen Worten? Weder wir, noch er selbst... wir aber bekennen, dass all dies wahrhaftig und unzerstörbar existiert, obwohl du, diese Worte nicht verstehend, den Boden der Frömmigkeit verlässt und wie in der Vielgötterei - oder sagen wir besser: gottlos -- die allausgebreitete Einheit in Teile zerteilst. Denn jenes, das mit uns weilt und überall ist und alles erfüllt und auf alles gleichermaßen einwirkt und allen die Gaben schenkt, ist eins, die drei-hypostatische Einheit und der Übergott, und jene (Dinge), auf die eingewirkt wird, auch jedes Wirken Gottes und die Energie -- sind vielzählig, verschieden und teilbar. Und Jener, der auf alles Seine Wirkung entfaltet, ist unteilbar, einfach, nicht verschiedenartig in Sich und nicht vielzählig, ungeschaffen und vorewig, und jene, welche Sein Wirken spüren, sind sowohl in sich verschieden und teilen sich, als auch unermesslich niedriger als Jener, der auf sie einwirkt -- sie sind unbedingt Geschöpfe, keine Gottheiten, welche ungeschaffen und anfangslos und mit Gott, dem Schöpfer aller, eines Wesens wären."[37]

Das bedeutet, für Akyndinos ist die Fülle der nicht teilbaren Gnade, von der der hl. Johannes Chrysostomos schreibt, das Göttliche Wesen selbst. Die verschiedenen Handlungen dieser Gnade sind bereits ihre geschöpflichen Äußerungen, ebenso geschaffen wie jene, an welche diese Gnade gerichtet ist. Mit den Punkten des hl. Gregorios ist er absolut nicht einverstanden, und die Punkte des hl. Johannes Chrysostomos „korrigiert" er in seinem Verständnis weitaus mehr, als dies der hl. Gregorios tut.

Wir wollen einige Auslegungen aus christlichen Werken bringen, die dem hl. Johannes Chrysostomos zeitgenössisch sind, welche im Großen und Ganzen die Lehre von der Ausgießung der Gnade oder Energie und der Teilhabe an ihr nach dem Maß der Bereitschaft eines jeden bestätigen.

In den „Catenen" ist eine Auslegung des Zeitgenossen und Widersachers von Chrysostomos, des Schriftexegeten Severian von Gabala erhalten. Severin schrieb als Auslegung eines Verses aus dem Propheten Joel („Ich werde ausgießen von meinem Geist über alles Fleisch" (Joel 3:1), ein Vers, der mit Ps. 44:3 und Joh. 1:16 korrespondiert) folgendes: „Es sagte nicht: ‚meinen Geist', sondern ‚von meinem Geist': nicht der Geist wird ausgegossen, sondern die Gabe des Geistes..."[38] Unter „Geist"kann man die Fülle der Gnade und ungeschaffenen Energie verstehen, unter der „Gabe des Geistes" die Möglichkeit, daran teilzuhaben. Etwas früher drückte Didymos der Blinde in seiner Auslegung der Psalmen denselben Gedanken aus, wie schon Chrysostomos und Severian. Als Erklärung desselben Verses (Joel 3:1), schrieb er: „Die hiesigen Träger des Geistes empfangen einen Unterpfand des Geistes. Und ausgegossen wird dieser Unterpfand vom Geiste. Das Unterpfand nun ist Teil eines gewissen Ganzen (‚ἀρραβῶνα' γὰρ ‚πνεύματος' λαμβάνουσιν οἱ ἐνταῦθα πνευματ[ο]φόροι. | καὶ ἐκχεῖται ὁ ἀρραβὼν ἀπὸ τοῦ πνεύματος. ὁ δὲ ἀρραβὼν ὅλου τινὸς μέρος ἐστίν)"[39].

In seiner Auslegung des Römerbriefs schrieb der hl. Johannes Chrysostomos selbst: „Denn obwohl es die Gnade ist, wird sie nicht einfach nur ausgegossen (οὐχ ἁπλῶς ἐκχεῖται), sondern, indem sie sich nach den Möglichkeiten derer richtet, die sie empfangen, entspringt (ἐπιῤῥεῖ) sie insoweit, inwieweit sie das Gefäß des Glaubens (σκεῦος πίστεως) für sie bereitet vorfindet"[40]. Ist denn ein solch kostbares Gefäß, das vom Glauben geschaffen wurde (und der Glaube ist ja die Verbindung des Geschaffenen mit dem Ungeschaffenen, des Menschen mit Gott), nicht für Gott bereitet, sondern für Seine geschaffenen Auswirkungen? Kann denn in das geschaffene Gefäß des Glaubens etwas anderes als die ungeschaffene Göttliche Gnade gefüllt werden?

Der hl. Gregorios Palamas hat Chrysostomos mehrmals die folgenden Worte zugeschrieben: „Nicht Gott, sondern die Gnade ergießt sich" (οὐ Θεὸς, ἀλλὰ ἡ χάρις ἐκχεῖται). Obwohl P. Christou diese Worte in diesem oder jenem Werk des Chrysostomos belegt zu finden suchte, speziell unter Verweis auf die Auslegung von Ps. 44:3[41] und Joh. 14:1[42], so trifft man sie doch im ganzen Corpus des konstantinopolitaner heiligen Erzbischofs nicht an. Allerdings kann man annehmen, dass dies die genaueste, sehr kurze Exegese von Joel 3:1, Ps. 44:3 und Joh. 14:1 ist. Wenn man die Lehre vom der Möglichkeit der Teilhabe am Geiste als einer Göttlichen Energie[43] mit der Lehre der kappadozischen Väter von der Unbegreiflichkeit Gottes Seinem Wesen nach vergleicht, welche sich auf Grundlage der Polemik gegen den Eunomianismus gebildet hat, so sind die Worte Θεὸς, ἀλλὰ ἡ χάρις ἐκχεῖται durchaus eine Wiedergabe der Gedanken des Chrysostomos (und damit auch des hl. Gregorios Palamas!) wenn nicht dem Buchstaben, so doch dem Geiste nach.

II. Die Lehre des hl. Johannes Chrysostomos über Wesenheit und Energie

Allerdings bleibt die Frage, die eingangs gestellt wurde, noch offen. Hat Chrysostomos zwischen Göttlicher Wesenheit und Energie unterschieden oder nicht? Nachdem wir alle Stellen in seinen

Werken, in denen in beliebigem Kontext von Wesenheit und Energie die Rede ist, kann man diese in zwei Gruppen einteilen: 1) Stellen, in denen von den Kategorien „Wesenheit" und „Energie" der beseelten und unbeseelten Geschöpfe die Rede ist; 2) Stellen, in denen Wesenheit und Energie Gottes Selbst beschrieben werden.

1) Nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomos besitzt alles, was existiert, eine Wesenheit und Energie. Mitunter werden Energien und Wesenheiten in einer Reihe fort ohne weitere Definitionen aufgeführt[44]. Allerdings wird in der Mehrzahl der Fälle ein Unterschied zwischen Wesenheit und Energie betont. So beschreibt er beispielsweise verschiedene Arten, wie der Schöpfer die Schöpfung beeinflusst, Welcher entweder die Wesenheiten oder die Wirkungen der Wesenheiten verändert. Die wundersame Wandlung des Feuers in Tau bestätigt gerade letzteres[45]. Chrysostomos geht ebenfalls davon aus, dass die Wesenheit das ist, was speziell den Menschen allgemein ist, die Energie nun ist die konkrete Äußerung dieser Wesenheit[46].

2) Die Begriffe der Wesenheit und der Energie werden gerade in fast allen Stellen der Werke des hl. Johannes Chrysostomos, die der hl. Gregorios Palamas zitiert, auf Gott angewandt[47]. Die Erschaffung der Welt geschieht nicht dem Wesen, sondern der Energie nach[48]. Die Worte „Gott gibt den Geist nicht mit dem Maß" (Joh. 3:34) werden auf zwei Weisen verstanden: 1) die teilbare Energie des Geistes wird mit dem Maß gegeben, 2) die ganze Energie des Geistes ist unteilbar und ganzheitlich. Und das Wesen ist noch viel weniger teilbar[49]. Die Namen Gottes und die Energien werden gleichgesetzt. Wenn die Namen auch sichtbar sind, so bleibt das Wesen unsichtbar[50]. So in der Theologie über Gott, die Dreiheit.

Auf der Ebene der „oikonomischen" Theologie verwies der hl. Johannes Chrysostomos in der Polemik mit gewissen Häretikern darauf, dass die Inkarnation Christi nicht der Energie, sondern dem Wesen nach geschah[51], womit er nicht das Wesen der angenommenen Menschheit (was vollkommen offensichtlich ist) meint, sondern das Wesen der Gottheit, welche sich mit ihm verband[52]. Ist diese anti-häretische Interpretation nicht ein gewisser Stein des Anstoßes für Akyndinos geworden, der im 62. Schreiben über die Möglichkeit der Gottesschau dem Wesen nach dank der Inkarnation Gottes schrieb und auf Chrysostomos verwies[53] und dies folgendermaßen kommentierte: „das Wesen, keine andere Gottheit, denn es gibt keine zweite [Gottheit] nach der ersten"[54]? Allerdings war zu Zeiten des konstantinopolitaner heiligen Erzbischofs die „Oikonomia" der Inkarnation und die „Theologie"der Dreiheit noch nicht so strikt miteinander verknüpft -- wie bekannt ist, wurde diese Verknüpfung im nächsten, dem 6. Jahrhundert und in einer anderen Situation bewerkstelligt. In jener neuen Epoche konnte Anastasios I. von Antiochia es sich leisten, in der Polemik mit den Tritheisten[55] eine Formulierung von der Entsprechung von Wesen und Energie zu äußern („Gott, der ein Wesen ist, hat alles Seiende mit dem Göttlichen Wesen erfüllt", „die Energie aber geht nicht ohne das Wesen aus und befindet sich in allem. Also befindet sich das Wesen in allem")[56], die mit der Theologie der Kappadozier und des hl. Grgeorios Palamas schwer in Einklang zu bringen ist. Allerdings war dieses Schrifttum eher episodisch, und nicht fähig, auf eine der Hauptlinien der Theologie der heiligen Väter Einfluss zu nehmen.

In der Auslegung in Hom. 15, 1-2 des Evangelisten Johannes schrieb der hl. Johannes Chrysostomos äußerst deutlich: „Wenn [der Evangelist] an anderer Stelle sagt: Erschien im Fleische, so wundere dich nicht. Denn die Erscheinung durch das Fleisch geschah auf keinen Fall

dem Wesen nach (ἡ φανέρωσις διὰ τῆς σαρκὸς, οὐ μὴν κατὰ τὴν οὐσίαν γέγονεν). Denn dass [Gott] nicht nur den Menschen, sondern auch den höchsten Gewalten unsichtbar ist, zeigt Paulus. Denn nachdem er sagte: Erschien im Fleische, fügte er hinzu: Erschien den Engeln"[57].

Vorher wurde in Hom. 2, 4 auf den Evangelisten Johannes (1:1) ebenso gesagt: „Von Gott ist unser Wort, den man in Seiner Würde weder aussprechen noch sich vorstellen kann. Deshalb verwendet [der Evangelist] nirgends die Bezeichnung des Wesens (οὐσίας μὲν οὐδαμοῦ τίθησιν ὄνομα), denn man kann nicht ausdrücken, was Gott irgendwann dem Wesen nach ist, er zeigt Ihn uns überall nach den Energien (ἀπὸ τῶν ἐνεργειῶν δηλοῖ)"[58].

Folglich bestätigt die Betrachtung der Auslegungen der alttestamentlichen Verse in Joel 3:1, Ps. 44:3 und des neutestamentlichen Joh. 1:16 durch einige griechische Väter und kirchlichen Schriftsteller im Kontext mit den palamitischen Auseinandersetzungen, dass die Lehre des hl. Gregorios Palamas über das Wesen und die Energien eine organische Weiterführung und Entwicklung der Lehre des hl. Johannes Chrysostomos ist.

Autor: Dionisij (Schljonow), Igumen

Quelle: Bogoslov.ru

Fußnoten

---

1. Hl. Gregorios Palamas. Gegen Akyndinos 5. ↩
2. Hl. Gregorios Palamas. 2. Apodiktische Homilie 47. (ΓΠΣ. Bd. I). ↩
3. Hl. Gregorios Palamas. Schreiben an Damian 2, 3. (ΓΠΣ. Bd. II). ↩
4. I, 38:47-48. ↩
5. Die Homilien, welche nicht in diese Ausgabe aufgenommen wurden, sind dabei nicht berücksichtigt. ↩
6. Exp. in Ps. 44, 3 PG 55,186:25-34. Wird mit Verkürzungen und Ergänzungen im Schreiben des hl. Gregorios Palamas „An den Gesetzeshüter Simeon" 10. Genauer gesagt endet das Zitat mit Worten des hl. Gregorios, die es bei Chrysostomos nicht gibt: „Und wenn die Rede ist vom Kurzen, Kleinen und Dingen solcher Art, so spricht man von der ungeschaffenen Energie auch so, und nicht vom Wesen". ↩
7. Angemerkt werden muss auch, dass in der kritischen Ausgabe von P. Christou die Quellen recht willkürlich festgestellt werden, ein und dasselbe schwierige Zitat kann in verschiedenen Werken verschiedene hypothetische Attributionen haben, die miteinander nichts zu tun haben. ↩
8. Siehe, z.B. in der ersten apodiktischen Homilie (33) des hl. Gregorios Palamas: ein Zitat, das das Nichtvorhandensein einer „Ordnung" (im Sinne einer Subordination) in Gott mit offensichtlicher Anspielung auf die lateinische Lehre vom Filioque besttätigt:

   "Es soll niemand wagen, die Würde zu schmälern, wenn wir zuerst vom Geiste sprechen,

danach vom Sohn, danach vom Vater. Oder zuerst vom Sohn, danach vom Vater. Denn Gott (vgl. in der lateinischen Übersetzung „Diese Würde") besitzt keine Ordnung, nicht, weil Er ohne Ordnung sei, sondern weil Er über die Ordnung erhaben ist. Auch ein Aussehen hat Er nicht, nicht, weil Er ohne Aussehen sei, sondern weil Er nicht durch ein Aussehen darzustellen ist". Ps.-Chr. In illud Abrahae dictum (Gen. 24,2) PG 56, 555,2. ↩

9. Zum Beispiel wird im „Dialog eines Orthodoxen mit einem Barlaamiten" (11) (ΓΠΣ. Bd. 2) ein Zitat gebracht, das es beim hl. Johannes Chrysostomos nicht gibt: „Dieses hat auch der goldbemundete Vater den Strahl seiner Göttlichkeit genannt, denn er sagt: ‚Noch strahlender offenbarte sich der Herr, als die Gottheit ihre Strahlen offenbarte'." ↩

10. Siehe z.B. in den 150 Kapiteln das Kap. 74, in welchem die bekannten Stellen aus Ps. 44:3 zitiert werden. ↩

11. In der zweiten apodiktischen Homilie beruft sich der hl. Gregorios bei der Widerlegung der lateinischen Lehre des Ausgehens des Heiligen Geistes auch vom Sohne auf die Auslegung von Ps. 44:3 und Joh. 3:34f durch Chrysostomos (PG 59, 174:7-9). Das Psalmwort „Gnade ist ausgegossen über Deine Lippen" (Ps. 44:3) wird hier als Ausgehen des Geistes vom Sohne im Sinne der Oikonomia verstanden („siehst du, dass es hier um die Oikonomia geht) -- also des Geistes nicht im Sinne von „Wesen und Hypostase", sondern im Sinne von „Gnade und Energie". Als Beweis zieht er die Auslegung von zwei Versen aus dem Evangelium heran: „Denn welchen Gott gesandt hat, der redet Gottes Worte; denn Gott gibt den Geist nicht nach dem Maß"(Joh, 3:34f.), in welcher vom Hl. Geist als „Energie" die Rede ist. ↩

12. Wir möchten zwei Beispiele anführen:

    1.) „Und über Gott zwingen sie zu philosophieren, indem sie das, was niemand von ihnen jemals dem Verstande nach gewinnen konnte [, darlegen]." (Καὶ περὶ Θεοῦ δὲ ταῦτα φιλοσοφεῖν πείθουσι, ..., ἃ μηδεὶς μηδέποτε ἐκείνων μηδὲ εἰς νοῦν λαβεῖν ἴσχυσε) -- ein Ausschnitt aus einem längeren Zitat aus einer Chrysostomos-Auslegung Matthäus in Triade 1,1:23.

    2.) „‚Nicht das Wesen ist von der Weisheit, sondern die Weisheit vom Wesen', sagt der goldbemundete Theologe". Diese Stelle, die von P. Christou nicht identifiziert wird, lässt sich mit Hilfe des TLG leicht finden: οὐχ ἡ οὐσία ἀπὸ τῆς σοφίας, ἀλλ' ἡ σοφία ἐκ τῆς οὐσίας. De incomprehensibili Dei natura (= Contra Anomoeos), hom. 1:194-195 (ed. A.-M. Malingrey. TLG 2062/12). Zit. in: Darüber, dass Barlaam und Akyndinos Dichotomisten sind, 12. ↩

13. I, 57:16-17. Cp. In Ioan. homil. 12, 1. PG 59, 81:29-31. ↩

14. Akindynos. Epistel 62:117-120. Akindynos zitiert eine andere Stelle der Auslegung des Chrysostomos auf das Johannesevangelium: Ἐπειδὴ γὰρ ἔμελλεν αὐτοῦ ὁ Υἱὸς δι᾽ ἀληθινῆς σαρκὸς φανήσεσθαι ἡμῖν, ἄνωθεν αὐτοὺς προεγύμναζεν ὁρᾷν τοῦ Θεοῦ τὴν οὐσίαν, ὡς αὐτοῖς δυνατὸν ἦν ἰδεῖν (denn da der Sohn [Gottes] vorhatte, uns durch wahrhaftigen Leib zu erscheinen, hat Er [seine Jünger] von Oben darauf vorbereitet, das Wesen Gottes zu schauen, soweit ihnen dieses möglich war" (PG 59, 98:19-22), mit folgendem „Nachwort": „das Wesen, keine andere Gottheit, denn es gibt keine zweite [Gottheit] nach der ersten". Schreiben

62:121-122. ↩

15. Der hl. Gregorios hat häufig aus zwei exegetischen Werken des hl. Johannes Chrysostomos zitiert -- aus dem Psalmenkommentar und der Auslegung des Johannesevangeliums. Die recht eingeschränkte Auswahl der Verse kann man leicht identifizieren (Ps. 8:7; 44:3; Joh. 1:16; 3:5; 3:31; 4:13f.). ↩

16. Expositiones in Psalmos PG 55, 186:4-5. Zit. in: An Athanasios von Kyzikos 21. ↩

17. PG 55, 186:5-6. Zit. in: An Athanasios von Kyzikos 22. Nach dem Wort „Geist" ist im Zitat das Wort „Vater" hinzugefügt und folgender Kommentar: „Wovon er uns abermals, bei der Auslegung des Evangelisten Johannes, nicht über das Wesen, sondern die Energie des Geistes belehrt". Vgl.: Antirrhetika 2,17,18 (ΓΠΣ. Bd. 3): „dass der Geist ausgegossen und nicht mit dem Maß gegeben wird" mit Verweis auf Ps. 44:2-3. ↩

18. PG 55, 186:6-7. Zit. in: An Athanasios von Kyzikos 22. Anmerkung des hl. Gregorios: „Denn hier nennt er die Energie Geist, denn sie ist teilbar. Doch [Gott] besitzt unermessliche und die gesamte Energie." Und danach setzt der hl. Gregorios die Zitation des hl. Johannes Chrysostomos fort. ↩

19. Der ausgelassene Teil im Schreiben Palamas' „An den Gesetzeshüter Simeon" fand Einlass in die zweite „Antirrhetika"gegen Akyndinos: „ ‚Allerdings ist die in diesen Bereichen verbreitete Gnade ein Teil der Gabe und ein Unterpfand. Jener, der, sagt er, den Unterpfand des Geistes in eure Herzen gegeben hat (...)'. Dieses sprach jener mit der goldenen Zunge. Hom. über Ps. 44:2-3. PG 55, 186:29-34. Zit. in: Antirrhetika 2,16,78 (ΓΠΣ. Bd. 3). ↩

20. Exp. in Ps. 44, 3 PG 55,186:25-34. Zitiert mit Kürzungen und Ergänzungen im Schreiben des hl. Gregorios Palamas „An den Gesetzeshüter Simeon" 10. ↩

21. Antirrhetika 1,7,37 (ΓΠΣ. Bd. 3). Vgl. Exp. in Ps. 44:2-3. PG 55, 186:12-14. Ἀλλ\' ἐκεῖ μὲν ὁλόκληρος ἡ χάρις• ἐπὶ δὲ τῶν ἀνθρώπων μικρόν τι, καὶ ῥανὶς ἀπὸ τῆς χάριτος ἐκείνης („doch dort ist die gesamte Gnade, während auf den Menschen etwas kleines und ein Tau von jener Gnade ist"). ↩

22. PG 59, 92:22-25. Zit. in: Theophanos 21 (Bd. II) ↩

23. Theophanos 20:22-24. ↩

24. „Schreiben an Akyndinos" 5?. ↩

25. In dieser Analogie gebraucht der hl. Johannes Chysostomos das Wesen nicht als allgemeinen, sondern speziellen Begriff, wie das „erste Wesen" des Aristoteles. ↩

26. Joh. 1:16. ↩

27. Vgl. beim hl. Kyrillos von Alexandria: «denn das Göttliche ist in jedem Guten, und [ist] die Quelle, und die Wurzel, und das Sein einer jeglichen Tugend selbst, und von daher kommt das Gute zu uns". Responsiones ad Tiberium diaconum sociosque suos. P. 599:21-23. (ed. P. E. Pusey. TLG 4090/21). ↩

28. Vgl. die Aufzählung der Namen Christi, die vom hl. Athanasios von Alexandria angeführt wird: (…) αὐτοσοφία, αὐτολόγος, αὐτοδύναμις ἰδία τοῦ Πατρός ἐστιν, αὐτοφῶς, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαρετή, καὶ μὴν καὶ χαρακτὴρ καὶ ἀπαύγασμα καὶ εἰκών („die Weisheit selbst, das Wort selbst, die Kraft selbst, dieselbe, die der Vater hat; das Licht selbst, die Wahrheit selbst, die Gerechtigkeit selbst, die Tugend selbst, und natürlich das Ebenbild, der Abglanz und das Abbild"). Contra gentes, 46:56-59 (ed. R.W. Thomson, TLG 2035/1). Der hl. Gregorios Theologos nennt den Hl. Geist „das Licht selbst" (αὐτοφῶς). De spiritu sancto (orat. 31), 29:27 (ed. J. Barbel, 2022/11). ↩

29. PG 59, 91:31-39. In den Catenen wird dieses Fragment (bis zu den Worten „in der Fülle") dem hl. Kyrillos von Alexandria zugeschrieben. Vgl. Catena in Ioannem (catena integra) P. 88:18-27 (ed. J. A. Cramer. TLG 4102/5). ↩

30. PG 59, 91:40-48. ↩

31. Hom. Auf Joh. 14:1 // PG 59,92:52-57. Vgl.: Hl. Gregorios Palamas. Über die Göttlichen Energien 36. ↩

32. Dialog eines Orthodoxen mit einem Barlaamiten, 48 (Bd. II). ↩

33. III, 68:2-4. ↩

34. In Platonis Phaedrum scholia. P. 110:8-10 (ed. P. Couvreur. TLG 2317/1). ↩

35. In Triade 3,1,32:2-9 (ΓΠΣ. T. I) schreibt der hl. Gregorios gegen Barlaam darüber, dass man den Unterschied zwischen der „Energie Gottes" und der „gottwirkenden Gnade des Geistes" nicht erforschen soll. Vgl. beim hl. Johannes Chrysostomos: In Isaiam 1, 1:54-56 (ed. J. Dumortier. TLG 2062/497). ↩

36. Sie könnten auch sagen, dass das Meer und der Tropfen eines Wesens sind, genau wie das Feuer und der von ihm ausgehende Funke, also kann der hl. Johannes, wenn er von der Teilhabe an Gott spricht, nur von der Teilhabe am Göttlichen Wesen sprechen, nicht aber nur von der Teilhabe an der Energie. ↩

37. III, 68:4-21. ↩

38. Catena in Acta (catena Andreae) (e cod. Oxon. coll. nov. 58). P. 32:11-16. (ed. J. A. Cramer. TLG 4102/8). ↩

39. Comm. in Ps. 40-44.4, Cod. 327:19-21 (ed. M. Gronewald, 2102/20). ↩

40. PG 60, 602:55-58. ↩

41. An Athanasios von Kyzikos 20 (Bd. II). ↩

42. Von den Göttlichen Energien 35 (Bd. II). Nach der Zitation schreibt der hl. Gregorios: „So ist die Gnade zweifelsfrei ungeschaffen." ↩

43. Die Gleichsetzung der Gnade und der Energie des Geistes wurde in der kirchlichen Tradition

öfter zugelassen. So gebrauchte Bischof Basilios von Seleukia, ein Autor des 5. Jahrhunderts und jüngerer Zeitgenosse des Chrysostomos, den Ausdruck „die Gnade ergießt sich"(ἡ χάρις ἐκχεῖται) gleichzeitig mit der „Energie des Geistes"(ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος). Homilia in pentecostem PG 52, 811:21-29. ↩

44. Vgl.: De resurrectione mortuorum PG 50, 429:51-55. ↩

45. Expositiones in Psalmos, PG 55, 480:3-13. ↩

46. In Genesim (hom. 1-67), PG 53, 101:59-102:1. Beim Vergleich zwischen Mensch und dem Feuer erweist es sich, dass das Feuer seine Energie kunstfertiger gebraucht als der Mensch, welcher, indem er sündigt, der verstandeslosen Kreatur gleicht. ↩

47. Ähnlich wie das Wesen des Körpers geteilt und nicht geteilt wird, so erleidet die Energie der Gottheit („des körperlosen Wesens") bei einer Teilung nichts. PG 59, 92:22-25. Zit. in: Theophanos 21 (Bd. II). S. oben, Abschnitt I, 2. ↩

48. Vgl.: In epistulam ad Colossenses (homiliae 1-12). PG 62, 319:47-68. ↩

49. In Joannem (hom. 30, 2) (über Joh. 3:31), PG 59,174:3-9. Zit. im «Theophanos» (27:12-14) und ist in einem der Kapitel (21:14-15) gemeint. ↩

50. In Joannem (hom. 32, 1) (über Joh. 4:13f.), PG 59, 183:11-13. Das gegebene Zitat findet sich im ΓΠΣ (Bd. 2) 6-mal, beispielsweise „Über die Göttlichen Energien" 32:23-25; An Athanasios von Kyzikos 16:24-28 usw. ↩

51. Vgl.: In epistulam ad Colossenses (homiliae 1-12), PG 62, 320:65-67; In epistulam ad Philippenses (homiliae 1-15), PG 62, 219:44-50. ↩

52. Dieser Gedanke richtete sich gegen die Häretiker Markell, Photin und Sophronios, welche den inkarnierten Logos als Energie bezeichneten, nicht aber als hypostatisiertes Wesen. S.: In epistulam ad Philippenses (homiliae 1-15), 62, 219:28-32. ↩

53. «Da Sein Sohn sich uns vermittels wahren Fleisches zeigen wollte, bereitete Er sie von Oben zur Schau des Wesens Gottes vor, soweit sie fähig zu schauen waren" (Ἐπειδὴ γὰρ ἔμελλεν αὐτοῦ ὁ Υἱὸς δι\' ἀληθινῆς σαρκὸς φανήσεσθαι ἡμῖν, ἄνωθεν αὐτοὺς προεγύμναζεν ὁρᾷν τοῦ Θεοῦ τὴν οὐσίαν, ὡς αὐτοῖς δυνατὸν ἦν ἰδεῖν.) PG 59, 98:19-22. Zit. in: Akyndinos. Schreiben 62:117-120. ↩

54. Akyndinos. Epistel 62:121-122. ↩

55. Möglicherweise polemisierte Anastasios mit Stephanos Gobaros, dessen Buch der hl. Photios der Große in seiner „Bibliothek"nacherzählte (Cod. 232, 289). ↩

56. „Von den richtigen Dogmen der rechten [Lehre]", Bd. 2. „Vom Unbeschreiblichen". Αναστασίου Α΄ Αντιοχίας. Ἅπαντα τα σωζόμενα γνήσια έργα. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 45:10-11, 20-21. ↩

57. PG 59, 98:47-53. ↩

58. PG 59, 34:15-19. ↩

Triumph der Orthodoxie

10.03.2009 · Übersetzungen · Dionisij (Schljonow)

Autor: Dionisij (Schljonow), Igumen
Quelle: Bogoslov.ru

Annotation

Im Artikel des Dozenten der Moskauer Geistlichen Akademie, Igumen Dionisij (Schljonow), wird der historische Hintergrund und der ideelle Gehalt dieses Festtags detailliert dargelegt.

Heute feiert die Orthodoxe Kirche den Triumph der Orthodoxie. Im Synodikon der Orthodoxie, das während einer besonderen Gottesdienstordnung verlesen wird, werden Anathemata für die Häretiker sowie Akklamationen für die Verteidiger der Orthodoxie verkündet. Die Geschichte des Synodikons ist teilweise bekannt, auch wenn seine Rezeption in den orthodoxen Ländern vor und nach dem Fall von Byzanz einer besonderen Aufmerksamkeit bedarf. Die gottesdienstliche „Ordnung der Orthodoxie" wurde im Jahre 843 bestimmt -- als schließlich, nach mehr als ein Jahrhundert währenden theologischen Konfrontationen und heftiger Kämpfe, die Ikonenverehrung über den Ikonoklasmus triumphierte[1].

Die gottesdienstliche Ordnung des Triumphs der Orthodoxie wurde also von den Ikonenverehrern zusammengestellt, welche ihn -- im Speziellen -- als Sieg der ikonographischen Abbildungen, aber -- im Allgemeinen -- auch als Sieg der Orthodoxie über die Nicht-Orthodoxie und Heterodoxie verstanden. In seinem ursprünglichen Ansinnen handelte es sich vor allem um den Triumph der Ikonenverehrung, allerdings nicht der Ikonenverehrung als solcher, sondern dieser als logischen Abschluss und Krönung des kirchlichen Glaubensbekenntnisses. Ein Beispiel für ein solches Bekenntnis hinterließ uns eine Figur vom Beginn der zweiten Periode des Ikonoklasmus, der hl. Nikephoros von Konstantinopel, welcher nach der Darlegung der triadologischen und christologischen Dogmen meisterhaften Gebrauch von Kategorien wie der Unbeschreiblichkeit und der Beschreiblichkeit macht, um die Realität der Inkarnation Christi zu beweisen[2]. Alle erinnerten sich darüber hinaus an den zelotischen Eifer eines der herausragendsten Verteidigers der heiligen Ikonen, des hl. Theodor Studites, welcher schrieb, dass „das Bekenntnis Christi die Verteidigung Seines heiligen Bildes" sei[3] und dass „die Ikone Christi Christus sei, ähnlich wie das Bild des Kreuzes -- das Kreuz"[4].

Der Triumph der Orthodoxie ist der große Triumph der kleinen, verfolgten Herde, der Triumph der verfolgten Mönche, ein Triumph der Kirche, die sich mit Märtyrern und Bekennern füllte. Letztere wurden geradezu als erste verfolgt, und das nicht etwa von den Heiden, nicht von den Förderern der alten Häresien, sondern von jenen, die sich selbst für die Bewahrer des christlichen Glaubens und für Kämpfer gegen den Götzendienst hielten. Der Sieg war umso größer und glorreicher, je stärker und unvermittelter vorher die Verfolgung entfesselt wurde.

Obwohl die heutigen Historiker in den Erzählungen des Mönchs Theophanes und seines Nachfolgers, sowie des Mönchs Georgios, aber auch in den Viten der Ikonodulen Elemente eines nicht unbefangenen Verhältnisses zum Ikonoklasmus und zu dessen Vertretern zu finden suchen und tatsächlich auch finden, kann doch der eigentliche Kern der Berichte kaum bezweifelt

werden. Aufgrund des Fehlens von explizit ikonoklastischen Quellen, welche nach in der damaligen Zeit geltender ungeschriebener Tradition größtenteils vernichtet worden sind, bleibt uns nur, das Mosaik der Geschehnisse (ohne den Anspruch, neue wissenschaftliche Interpretationen dafür liefern zu wollen) auf Grundlage einiger verfügbarer Daten zu rekonstruieren.

Die eigentlichen herausragenden Gestalten des Triumphs der Orthodoxie sind die hl. Kaiserin Theodora und der hl. Methodios von Konstantinopel. Die wesentlichen Gegner -- der abgesetzte Patriarch Johannes Grammatikos und seine zahlreiche Gefolgschaft. In verschiedenen Erzählungen ist die Rede davon, wie die hl. Theodora einerseits den Gedanken eines ihr nahestehenden Beamten aufgreift[5], andererseits nach Gesprächen mit ikonodulischen Mönchen beschließt, die heiligen Ikonen wieder einzusetzen. Der Wiederherstellung der Ikonenverehrung geht die bekannte Geschichte von der Vergebung des Kaisers Theophilos voraus. Die verwitwete Kaiserin tritt in einen eigenartigen Wortstreit mit Vertretern der Ikonenverehrung ein, welche von ihr zur posthumen Vergebung bzw. der Anerkennung der kurz vor dem Tode erfolgten Reue ihres verstorbenen Gemahls Theophilos, des letzten Ikonoklasten-Kaisers, aufgerufen werden. Nach den Worten der Theodora sei die Vergebung des Theophilos Voraussetzung für das Wiedererrichten der Ikonenverehrung, und sie würde, im Falle der Unmöglichkeit einer Vergebung posthum, von seiner noch vor dem Tod erfolgten Reue Zeugnis ablegen.

So oder so findet der Triumph der Orthodoxie am Tage nach der posthumen Vergebung des Theophilos statt, welcher im Alter von nur 29 Jahren verstarb, und das, wie es heißt, aus tiefer Gram über seine Heimatstadt Amorion, die im Jahre 838 von den Arabern verwüstet wurde. Nach dem Tod des Theophilos, welcher das Ende des sogenannten zweiten Ikonoklasmus markiert, wurde die Ikonenverehrung mit weitaus geringeren Anstrengungen wiederhergestellt als nach dem ersten Ikonoklasmus -- ohne große Vorbereitung und ohne die Einberufung eines Ökumenischen Konzils.

1. Die Reue des Theophilos

Über die Reue und Vergebung des Theophilos gibt es eine Menge an Literatur. Die zeitgenössischen Historiker, wie z.B. D. E. Afinogenow, neigen dazu, die erfolgte Vergebung als Kalkül der Kaiserin zu betrachten[6]. Unter den historischen Quellen jener Epoche gibt es solche, die dieses Ereignis gänzlich verschweigen (wie zum Beispiel beim Mönch Georgios), in anderen wird die Reue vor dem Tod und die posthume Vergebung bestätigt (Nachfolger des Theophanes, Vita der Kaiserin Theodora, „Erzählung von der Vergebung des Theophilos"). Während der Nachfolger des Theophanes von der Reue als Faktum berichtet, indem er sich an die Darlegung der Theodora hält, beschreiben die „Vita" und die „Erzählung" die Reue des Theophilos im Genre einer Hagiographie, in welchem auch an der Realität von Wundern und wundersamen Erscheinungen kein Zweifel gelassen wird.

Nach Aussage des Nachfolgers des Theophanes antwortet der hl. Methodios auf das Vergebungsgesuch der hl. Theodora für den verstorbenen Theophilos: „Wir werden uns jedoch nicht an jenem vergreifen, was höher ist als wir, denn wir sind nicht mit Gewalt ausgestattet wie Gott, einem ins Jenseits Verschiedenen zu vergeben. Uns sind von Gott die Schlüssel des Himmels anvertraut, und wir haben die Gewalt, sie jedem zu öffnen, allerdings nur dem, der in

diesem Leben lebt und noch nicht ins jenseitige gewechselt ist"[7]. „Die Herrin aber, ob sie's gerechterweise tat, oder aus brennender Liebe zu ihrem Mann (womit auch wir einverstanden sind), schwor der heiligen Versammlung, dass ‚ich in seiner letzten Stunde weinte, schluchzte, mich bei ihm völlig ausgeweint und dargelegt habe, was uns, die Verhassten, für diese Häresie in dieser Stadt erwartet: Verbot des Gebets, Verfluchung der Stadt, Aufstände im Volk -- und da ergriff ihn die Reue über diese Häresie. Er fragte nach ihnen, ich reichte sie ihm, er küsste sie innig und übergab seine Seele den Engeln.' Sie hörten ihre Rede, und, indem sie das Gemüt der Augusta achteten (und sie war wie kaum eine andere Christusliebend), aber auch, weil es sie danach verlangte, die Verehrung der heiligen Ikonen einzuführen, gaben sie einhellig und einstimmig bekannt, dass, wenn es sich denn so verhält, er bei Gott Vergebung finden würde, worüber sie der Herrin eine schriftliche Zusicherung gaben"[8].

Ein detaillierteres Bild wird in der „Erzählung von der Vergebung des Theophilos" und in der „Vita der Theodora" mit identischer Entwicklung der Ereignisse gezeichnet. In letzterer wird von einer schrecklichen prämortalen Krankheit berichtet, unter der Theophilos litt. Die dadurch beunruhigte Theodora sah während eines Schlummers die von Engeln umringte allheilige Gottesmutter mit dem Christkind, Welches das Kreuz trug. Die Engel schlugen und geißelten den Kaiser auf seinem Totenbett, und dieser sprach: „Wehe mir, dem Elenden, wegen der Ikonen werde ich geschlagen, wegen der Ikonen werde ich gegeißelt". Nach einer solchen Folter, welche die ganze Nacht anhielt, küsste der Kaiser eine Christus-Ikone auf einem Enkolpion, das ihm von Theoktistos, einem Würdenträger, gebracht wurde, und wurde gesund. So erfuhr er an eigenem Leibe den Nutzen und das Gute an der Ikonenverehrung[9]. Einige Tage später starb[10] der Kaiser am 20. Januar 842.

2. Die Absetzung des Patriarchen Johannes Grammatikos und die Einsetzung des hl. Methodios

Nach dem Tod des Theophilos, auf dessen Reue die hl. Theodora später so fest bestanden hatte, traten die lang erwarteten Ereignisse recht schnell ein. Im Namen des minderjährigen Sohnes, Michael III, welcher damals zwischen 3 und 6 Jahre alt gewesen sein muss, ergriff Kaiserin Theodora die Macht, und sie war eine Ikonenverehrerin mit Leib und Seele. Zusammen mit Theodora wurden viele staatliche Belange, darunter auch die Frage nach den heiligen Ikonen, durch höchst einflussreiche Personen geklärt: zum Beispiel durch den Bruder der Theodora, Bardas, und den Logothetes tou dromou (d.h. den Minister der Verkehrswege) Theoktistes.

Die Kaiserin, welche durch die Mönche von der Notwendigkeit der Wiederherstellung der Ikonenverehrung überzeugt war, ließ den ikonoklastischen Patriarchen Johannes Grammatikos durch Boten wissen, er möge entweder die Ikonenverehrung zulassen oder das Amt des Patriarchen niederlegen: „Wenn du mit ihnen einig und eins bist, so möge die Kirche Gottes die frühere Pracht wiederherstellen. Wenn du weiterhin zweifelst und keinen festen Entschluss fassen kannst, so verlasse den Thron und die Stadt, begib dich auf dein Gut und erwarte dort die heiligen Väter, welche bereit sind, die Angelegenheit sowohl zu besprechen, als auch dafür zu streiten, und dich zu überzeugen, wenn du schlecht von den Ikonen sprichst"[11]. Als Reaktion darauf, so derselbe Nachfolger des Theophanes, fügte sich Patriarch Johannes Grammatikos eine blutige Wunde zu, worin er auch überführt wurde, so dass man ihn in sein Gut schickte und unter

Hausarrest stellte.

Zur Wiederherstellung der Ikonenverehrung wurde als Patriarch der berühmte Verteidiger der Ikonen, der Mönch Theodor eingesetzt, ein gebürtiger Sizilianer, der lange Zeit in Süditalien verbracht hat. Methodios war ein begnadeter Prediger, der seinerzeit, nachdem er die heiligen Ikonen verteidigte, dafür gegeißelt und im berüchtigten Gefängnis auf der Insel des hl. Andreas, einer der Prinzeninseln, eingekerkert wurde. Als höchst gebildeter Mönch beschäftigte er sich in Rom mit Abschriften der Werke des Areopagiten. Ein ganzer Korpus theologischer, kanonischer und hagiographischer Werke ist von Methodios erhalten. In der Vita des Methodios wird davon berichtet, dass er 7 Gebetsbücher („Psalter") schuf, jedes von welchen er im Verlauf einer Woche las, ohne Nahrung zu sich zu nehmen. In den Wochentagen der Fastenzeiten nahm er nicht einmal Wasser zu sich, sondern nur an Samstagen und Sonntagen[12]. Am 4. März 843 wurde er zum Bischof geweiht, am 11. März wurde er auf dem Patriarchenthron inthronisiert. „Eingesetzt aber wurde jener, der durch zahlreiche Mühen und Entbehrungen seine Tugend unangetastet bewahrte, der wegen seiner langen Einkerkerung in Fäulnis und Schmutz seine Haare verlor, von Gott und der Kaiserin aber das Steuer und die Macht in der Kirche empfing. Und das war der große Methodios -- ein unbesiegbarer Eiferer für die Kirche"[13]. Theodora „setzt den heiligen Mönch Methodios ein und stellt das Patriarchenamt wieder her, und indem sie alle vertriebenen Mönche und Bischöfe wieder [mit der Kirche] vereinte, festigte sie den orthodoxen Glauben und befriedete die Kirche"[14].

Nach seiner Einsetzung als Patriarch richtete Methodios belehrende Worte und einen Aufruf zur Vergebung hinsichtlich seiner vormaligen Verfolger an seine Herde: „Wir, die wir den orthodoxen Glauben unbefleckt bewahrt haben, müssen, auch wenn wir viele Bestrafungen und Leid von den der Häresie anheimgefallenen zu erdulden hatten, immer das Wort des Herrn in Erinnerung behalten: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie getan haben"[15]. Es kann sein, dass diese Worte von Methodios auf dem Konzil gesprochen wurden, das einige Tage nach seiner Einsetzung als Patriarch versammelt worden ist.

„Denn nach der Einberufung eines Konzils der heiligen und gott-tragenden Väter, welche die bösartigste Häresie der üblen und verruchten Ikonoklasten entlarvt haben und nachdem deren abscheuliche Faselei widerlegt war, erstrahlte das Wort der Orthodoxie wie aus den tiefen und unüberwindbaren Labyrinthen und düsteren Schluchten der verfluchten und höchst bösen Häresie"[16].

Inwieweit hat der hl. Methodios seinen Aufruf zur Vergebung in die Tat umgesetzt? Es gab die Meinung, der zufolge der ganze Klerus der Kirche von Konstantinopel fast sofort suspendiert worden sei. Da er aber ein weiser Hirte, ein Vertreter der aufgeklärten Partei und ideeller Vorgänger des hl. Photios des Großen[17] war, übte Methodios sicherlich nur dort Strenge, wo keine anderen Überzeugungsmethoden wirksam waren. So verjagte er jene Ikonoklasten, welche „seinen sanften Überzeugungsbemühungen, aber auch den Drohungen gegen den sündigen Theophilos nicht nachgaben"[18].

3. Triumph der Orthodoxie

Zu den Ereignissen, die mit dem Triumph der Orthodoxie zusammenhängen, ist die detaillierteste und dem beschriebenen Ereignissen am nächsten stehende Quelle die „Erzählung von der

Übertragung der Reliquien des Patriarchen Nikephoros"[19]; diese im Jahre 847 verfasste Erzählung ist uns leider nicht zugänglich. Obwohl die erste Erwähnung des Triumphs der Orthodoxie aus dem Jahre 899 stammt[20], ist es unzweifelhaft, dass dieser Triumph seit 843 ein unabdingbarer Teil des Lebens in Byzanz geworden ist. Der März 843 ist der Monat der Einsetzung des Methodios und des Triumphs der Orthodoxie.

Wie oben schon angemerkt fand der Triumph der Orthodoxie am Tage nach der Vergebung des Kaisers Theophilos statt. Unabhängig von der Tiefe seiner Reue erhält der Kaiser posthum die Vergebung, welche damit dem folgenden Triumph vorangeht und in gewisser Weise auch bedingt. D. E. Afinogenow rekonstruiert die Ereignisse der ersten Woche folgendermaßen. Während der ersten Woche der Großen Fastenzeit, die im Jahre 843 in die zweite Hälfte des März fiel, finden im ganzen Volk Fürbitten um die Vergebung des Theophilos statt, bei denen alle herausragenden Streiter für die heiligen Ikonen beteiligt sind. „Und seit dieser Zeit sind Totengedenken in der großen Kirche Gottes in der ersten Woche der heiligen Quadrigesima festgesetzt"[21]. Am Samstag berichtet die Kaiserin dem Patriarchen von ihrer Traumvision, in welcher sie den Christus als den Schreckensmann sah, der ihren Mann richtete und ihm Gnade schenkte[22]. Auch der hl. Methodios sah einen Engel im Traum, der ihm sagte: „Siehe, erhört ist, oh Bischof, dein Gebet und der Kaiser Theophilos hat Vergebung erfahren -- deswegen belästige Gott nicht mehr mit ihm". Der Traum des Patriarchen wurde dadurch bestätigt, dass in der Schriftrolle mit den Namen der Häretiker-Kaiser, welche von Methodios auf den Altar der Hagia Sophia niedergelegt wurde, der Name dieses Kaisers nicht gefunden wurde[23]. Am Sonntag fand als Zeichen des Dankes für die Vergebung des Kaisers eine feierliche Prozession durch die Straßen Konstantinopels statt, und die feierliche Wiederherstellung der heiligen Ikonen fand statt[24].

Der Nachfolger des Theophanes stellt fest, dass zum Triumph der Orthodoxie die Nachtwache in der Blachernenkirche, die Liturgie in der Hagia Sophia zelebriert wurde -- in den beiden größten Heiligtümern von Byzanz. „Am ersten Sonntag der heiligen Fastenzeit führten [der heiligste Methodios] zusammen mit der Herrin selbst [Theodora] die nächtlichen Gesänge in der Kirche der allerheiligsten Gottesgebärerin in den Blachernen durch und begaben sich am Morgen mit Gebeten in die große Kirche des Wortes Gottes. Und die Kirche stellte ihre Pracht wieder her, denn die heiligen Sakramente wurden nun wieder makellos gewirkt. Und die Orthodoxe Kirche blühte auf und erneuerte sich wie der Adler..."[25].

Die Hagia Sophia war mit Betenden angefüllt, unter denen sich die unbeugsamen Mönche hervorhoben, die besonders schwere Verfolgung zu erleiden hatten, sowohl in der Zeit des ersten Ikonoklasmus, als auch nun, zur Zeit des zweiten. „Und an dem für ihre Versammlung bestimmten Tag, als die Kirche Gottes sich in ihre Pracht kleidete, kamen sie herab vom bekannten Berg, dem Olymp, vom Athos und vom Ida, sowie auch von den Hängen des Kyminos, predigten leuchtend den orthodoxen Glauben..."[26]. Ob die Mönche just an diesem Tag erschienen oder ein paar Tage später, ist nicht allzu wichtig.

In der Vita der hl. Kaiserin Theodora (welche später immer am Sonntag der Orthodoxie fürs ganze Volk verlesen wurde![27]) wird gesagt: „Und es begann die Zeit der vollkommenen Orthodoxie für alle, die am ersten Sonntag der heiligen Fastenzeit fromm die heiligen und ehrwürdigen Ikonen verehren. Die Gnade wahrer Gotteserkenntnis leuchtete in der ganzen Welt,

und überall und an jedem Ort begann eine Zeit der Gerechtigkeit, des Friedens und der Wohlfahrt, und die Stille war für das Zukünftige sowie die Sorglosigkeit war für das Leben gefestigt von orthodoxen und großen Kaisern, ebenso von den heiligen und höchst seligen Vätern, Ioannikios und Arsakios, Isaias und Methodios, sowie von vielen anderen, welche damals mit diesem Ziel zusammenkamen"[28].

Doch wo fand der Sinn, der ideelle Gehalt des Triumphs der Orthodoxie Niederschlag? Das bekannteste dogmatische Werk des hl. Methodios, das „Synodikon der Orthodoxie", wurde nach der Annahme des griechischen Patrologen P. Christou erstmals am 2. März 844 verkündet. Es gab Mutmaßungen darüber, dass das Synodikon von Methodios als Homilie zur Inthronisation geschaffen wurde. Unter anderen, zu diesem Thema gehörenden Werken des hl. Methodios, gibt es noch den „kaiserlichen und patriarchalen Erlass über die Feier des Fests am Sonntag der Orthodoxie", welcher nicht überliefert ist, sowie die unveröffentlichten (?) Acta des Konzils von 843, sowie auch den Kanon des Sonntags der Orthodoxie, der unter dem Namen des Theodor Studites überliefert ist[29].

„Das ‚Synodikon der Orthodoxie' ... war eine Hymne, ein Glaubensbekenntnis, ein Aufruf zur Eintracht und Einigkeit, es war eine Warnung an jene, die falsch denken oder schreiben, und andererseits war es ein Segen und ein Ansporn für jene, die in der Wahrheit verblieben und den Schatz des christlichen Glaubens, der kirchlichen Denker und Ausleger der Heiligen Schrift bewahrten", schreibt der zeitgenössische griechische Historiker K. Souzis[30].

Mit der Zeit wurde das Synodikon mit Anathemata gegen neue Häretiker sowie mit Akklamationen auf neue Verteidiger der Orthodoxie erweitert. Eine der zahlreichen Varianten des orthodoxen Synodikons in einer schon recht späten Redaktion findet sich im griechischen und slawischen Triodion. Das alte Synodikon wurde von F. I. Uspenskij teilweise ins Russische übersetzt. Die beste und einzig kritische Ausgabe kommt von J. Gouillard (Paris 1967)[31]. Allerdings wollen wir unter bewusster Vernachlässigung aller mit dem Synodikon zusammenhängenden wissenschaftlichen Forschungen, sowohl der früheren als auch der künftigen, uns anhand eines Textes aus dem 11. Jahrhundert damit bekannt machen -- und zwar anhand einer Homilie des Patriarchen Michael Keroularios.

Zu Beginn der Homilie werden die, welche für die Ikonenverehrung gelitten haben, gepriesen. „Gedenke, Herr, der Schmähungen Deiner Knechte". Der Autor berichtet davon, dass „kurze Zeit nach dem dreißigjährigen Geifer gegen die heiligen Ikonen"[32] es ihm gelang, diese wiederherzustellen. Es scheint, als sei der Autor dieses einleitenden Textes der hl. Methodios von Konstantinopel selbst. Die Ikonenverehrer müssen „nach dem Wandel durch die Wüste" das „geistige Jerusalem"[33] in Besitz nehmen. Weiter folgt die gottesdienstliche Ordnung des Sonntags der Orthodoxie:

> Denen, die Gott das Wort, im Leibe gekommen, mit Mündern, dem Herzen und dem Verstand bekennen, ewiges Andenken.
>
> Denen, die verstehen, dass die eine Hypostase Christi in den Wesen verschieden ist, und in ihr das Geschaffene und Ungeschaffene, das Sichtbare und Unsichtbare, das Leidenschaftliche und Leidenschaftslose, das Beschreibliche und das Unbeschreibliche bekennen, dem göttlichen Wesen aber das Ungeschaffene und Ähnliche zuordnen, für die

> menschliche Natur aber das Andere und durch Worte und Bilder Beschreibliche bekennen, ewiges Andenken.
>
> Denen, die glauben und predigen, das heißt, Worte in Schriften verkünden, Werke aber in Bildern, und beides nur zum Nutzen tun: sowohl die Verkündigung des Worts und die Darstellung von Bildern der Wahrheit, ewiges Andenken.
>
> Denen, die durch das Wort ihre Münder geheiligt, sodann denen, die das Wort hören, kennen und verkündigen, dass durch die ehrwürdigen Bilder auf ähnliche Weise die Augen der sie Sehenden geheiligt werden, und dadurch der Verstand zur Gotterkenntnis emporgehoben wird, ebenso wie durch die göttlichen Kirchen und geheiligten Gefäße und andere heilige Gegenstände, ewiges Andenken. ...

Weiter folgt in der Homilie des Michael Keroularios die Auflistung der Streiter für den Glauben:

> Für jene Boten der Frömmigkeit wollen wir brüderlich und in väterlicher Liebe zu Ehren der Frömmigkeit, für die sie gekämpft haben, lobsingen und sagen: Germanos, Tarasios, Nikephoros und Methodios, den wahrhaftigen Bischöfen Gottes und Verteidigern und Lehrern der Orthodoxie, ewiges Andenken.
>
> Ignatios und Photios, den heiligsten orthodoxen und seligen Patriarchen, ewiges Andenken.
>
> Stephanos, Antonios und Nikolaos, den heiligsten und orthodoxen Patriarchen, ewiges Andenken.
>
> Alles, was gegen die heiligen Patriarchen Tarasios, Nikephoros und Methodios, Ignatios, Stephanos, Photios, Antonios und Nikolaos geschrieben oder gesagt wurde, sei Anathema.
>
> Alles, was gegen die kirchliche Überlieferung und Lehre, und gegen die Versiegelung der heiligen und seligen Väter neu eingeführt, oder vollbracht wurde oder vollbracht werden soll, sei Anathema.
>
> (...) Theodoros, dem höchst heiligen Igumen von Studion, ewiges Andenken.
>
> (...) Theophanes, dem sehr heiligen Igumen von Megas Agros[34], ewiges Andenken.

Weiterhin wurden Anathemata für jene verkündet, welche die Worte der Heiligen Schrift gegen die Götzen auf die heiligen Ikonen übertrugen.

Nach dem „ewigen Andenken" für die Kaiser wird das „ewige Andenken"für die oben genannten Patriarchen wiederholt.

> Diese Segnungen der Väter gehen von ihnen auf uns, die Söhne, die um die Frömmigkeit eifern, über. Ebenso auch die Verfluchungen...

Nun folgen wieder Anathemata.

> „Jene, die in Worten die Oikonomia des Wortes Gottes im Fleische annehmen, aber es nicht dulden, dieses durch die Bilder zu sehen ..., seien Anathema.
>
> Jene, welche prophetische Visionen, selbst unwillentlich, annehmen, aber die ihnen (o

> Wunder!) erschienenen bildhaften Darstellungen vor der Fleischwerdung des Wortes nicht annehmen, oder die davon faseln, dass das unfassbare und unsichtbare Wesen den Betrachtern erschienen sei, oder erdichteten, dass den Betrachtern Bilder und Gesichte der Wahrheit erschienen, die es aber gleichzeitig ablehnen, das fleischgewordene Wort und Sein Leiden für uns in Bildern darzustellen, seien Anathema.
>
> Jene, die in der Ikonoklastischen Häresie verharren, besonders aber in der Christus bekämpfenden Apostasie ... seien Anathema."

Nach der namentlichen Auflistung der Ikonoklasten wird das kaiserliche „auf viele Jahre" und den Patriarchen das „ewige Andenken"proklamiert[35].

Es ist bekannt, dass Patriarch Michael Keroularios im Kontext des gespannten Verhältnisses zum Westen den Namen des hl. Theodor Studites aus dem Synodikon der Orthodoxie strich. Doch Kaiser Konstantin Monomachos (1042-1055) nötigte den Patriarchen auf eine Beschwerde des Abtes des Studitenklosters, Michael Mermentulos, den Namen des hl. Theodor im Synodikon wiederherzustellen; als Buße musste er das Synodikon in einer der Wochen nach dem Osterfest verlesen („auf kaiserlichen Befehl wurde das Synodikon am Sonntag der Samariterin verlesen"), was auch ausgeführt wurde[36]. Obwohl die von uns übersetzten Passagen aus der Homilie des Keroularios zur bestimmten Zeit am Ende der ersten Woche der Großen Fastenzeit verlesen wurden, geben sie uns doch die lebendige Möglichkeit, uns in den besonderen Tag nach Pascha hineinzuversetzen, an dem das Synodikon verlesen wurde, und das nicht lange vor den dramatischen Ereignissen des Großen Schisma. Man muss bemerken, dass in dieser durchaus nicht einfachen Situation die gottesdienstliche Ordnung der Orthodoxie keine trennende, sondern eine verbindende Funktion hatte.

Der Begriff „Synodikon" entspringt derselben Wurzel, wie auch das Wort „Synode" -- das Konzil. Die strenge, unbestechliche, katholische [konziliare] Stimme der Orthodoxie scheint jenen manchmal zu streng zu sein, die mit einer Vielfalt von Glaubensüberzeugungen und Traditionen zu tun haben. Allerdings ist der Triumph des orthodoxen Glaubens auch heute noch ein unerschütterliches Faktum der geistlichen Geschichte der Menschheit. In der Strenge dieses Glaubens liegt ein Aufruf zur Reue. Treue im Kleinen führt zur Treue in Vielem und Großem. Die Treue zur Tradition ist gerichtet auf die Unversehrtheit des Wesens an sich. Das reumütige Gebet vor dem Bildnis Christi ist ein Weg, wahrhaftig mit Christus eins zu werden.

Fußnoten

---

1. Der Film des Archimandriten Tichon (Schewkunow), „Der Fall des Imperiums" [Падение империи], löste eine neue Welle ikonoklastischer Angriffe auf die Orthodoxie aus. Als charakteristisches Beispiel siehe den Kommentar des Absolventen der MGU [Moskauer Staatliche Universität], U. W. Tschaschichin [У. В. Чащихин] (http://calvinism.ru). ↩

2. Nicephori Patriarchae Constantinopolitani. Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815 (ed. J.M. Featherstone, TLG 3086/12). ↩

3. ὁμολογία γὰρ Χριστοῦ, πατέρες, ἡ τῆς ἁγίας αὐτοῦ εἰκόνος ὑπερμάχησις Theod. Stud. Ep.

63:16-17. ↩

4. Χριστὸς γὰρ ἡ Χριστοῦ εἰκὼν ὡς σταυρὸς ὁ σταυροῦ τύπος Theod. Stud. Ep. 245:20-21. ↩
5. S. beim Nachfolger des Theophanes 4:1-2 (hier und im Folgenden zit. nach: Nachfolger des Theophanes, „Biographien der byzantinischen Kaiser" [Жизнеописание византийских царей], Übersetzung, Artikel und Kommentare von J. N. Ljubarskij [Я. Н. Любарский], St. Petersburg, Nauka, 1992). ↩
6. S. Afinogenow D. E. [Афиногенов Д. Е.], „Erzählung von der Vergebung des Kaisers Theophilos und vom Triumph der Orthodoxie"[Повесть о прощении императора Феофила и торжество православия], Moskau, Indrik, 2004. ↩
7. Nachfolger des Theophanes 4, 5. ↩
8. Nachfolger des Theophanes 4, 6. ↩
9. Vita der Theodora 8. ↩
10. Vita der Theodora 9. ↩
11. Nachfolger des Theophanes 4, 2, 4. ↩
12. Vita des Methodios 8, PG 100, 1253C. ↩
13. Nachfolger des Theophanes 4, 3, 8. ↩
14. So schreibt der Mönch Georgios. S.: Georg. Mon. Chronicon breve (lib. 1-6), PG 110, 129:37-133:4. ↩
15. Vita des Methodios 13, PG 100, 1256A. ↩
16. Mönch Georgios, ebd. ↩
17. Genaueres siehe bei F. Dworkin [Ф. Дворкин] in seinem Buch „Das Photianische Schisma" [Фотианская схизма]. ↩
18. τοὺς δὲ μάστιξι πολυειδέσι παραδοὺς ἐξώρισεν (ὡς) μὴ πειθομένους παντελῶς μήτε ταῖς θωπείαις (αὐτοῦ) μήτε ταῖς ἀπειλαῖς τοῦ ἀλιτηρίου Θεοφίλου. Georg. Mon. Chronicon breve (lib. 1-6), PG 110, 1133:22-30. ↩
19. Geschrieben zwischen dem 15. März (Übertragung der Reliquien des hl. Nikephoros) und dem 11. Juni (Todestag des hl. Methodios) im Jahre 847. ↩
20. Im Klitorologion des Philotheos. ↩
21. Erzählung von der Vergebung des Theophilos. Zit. nach: Afinogenow 2004, S. 107. ↩
22. Erzählung von der Vergebung des Theophilos, ebd. ↩
23. Darüber wird in der Eloge auf Theophanes den Bekenner berichtet, welche nur in slawischer

Sprache überliefert ist. Vgl. entspr. die Übersetzung: „Der Gläubige mag hoffen, dass, wenn er um Vergebung seiner Sünden bittet, Jener, Welcher früher selbst das versiegelte Pergament des Nachts glättete, ihn wahrhaftig erhören wird". Zit. nach: Afinogenow 2004, S. 77. ↩

24. Afinogenow 2004, S. 111. ↩
25. Nachfolger des Theophanes 6, 10-12 ↩
26. Nach Genesios. Vgl. Genes. Regum lib. 4,3:29-41 (ed. A. Lesmüller-Werner, J. Thurn, TLG 3040/1). ↩
27. Am Beginn der Vita gibt es den Hinweis: „Am Sonntag der Orthodoxie, segne, Gebieter, [das Vorlesen] der Vita der lobreichen, seligen und heiligen Kaiserin Theodora" (A. Markopoulos. \"Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας [BHG 1731]\", Symmeikta 5. 1983. P. 257). ↩
28. Vita der Theodora (Markopoulos 1983. P. 266). ↩
29. PG 99, 1768-1780. ↩
30. In der Dissertation „Das Synodikon der Orthodoxie: historisch-dogmatische Analyse". ↩
31. Über den Ikonoklasmus s. die Zeilen 1-179, 752-769 (Gouillard 1967, P. 45-57, 93). ↩
32. Mich. Cerul. Homilia dicta in prima dominica quadragessimae festo restitutionis imaginum, PG 120, 725D. ↩
33. Mich. Cerul. Homilia, PG 120, 728B. ↩
34. D.i. Theophanes von Sigriane, der Autor der „Chronographia". ↩
35. Russ. Übersetzung nach: Cerul. Homilia, PG 120, 724-736. ↩
36. Io. Scyl. Synopsis historiarum 9,7:3-13 (Vita Constantini) (ed. J. Thurn, TLG 3063/1). ↩

Der heilige Gregor Palamas: Vita, Werke, Lehre

23.03.2008 · Übersetzungen · Dionisij (Schljonow)

Der heilige Gregor Palamas: Vita, Werke, Lehre

> Am zweiten Sonntag der Großen Fastenzeit gedenkt die Orthodoxe Kirche des hl. Gregor Palamas. Das Portal Bogoslov.Ru veröffentlicht dazu den dem Heiligen gewidmeten Artikel des Dezernenten des Griechisch-Lateinischen Kabinetts und Dozenten der Moskauer Geistlichen Akademie, Abt Dionisij (Schljonow).

Vita [1]

Der künftige heilige Erzbischof wurde 1296 geboren und bekam seine Ausbildung in Konstantinopel. Nach dem frühen Tod seines Vaters, des Senators Konstantin, der 1301 folgte, fiel es Gregor zu, unter dem Schutz des Kaisers Andronikos II zu kommen. Auf diese Weise verbrachte der junge Mann die ersten 20 Jahre seines Lebens am Kaiserhof, und für später stand ihm, der er verschiedentlich talentiert war, eine steile und erfolgreiche Karriere bevor. Er studierte die weltlichen Disziplinen und die Philosophie beim besten Lehrer dieser Zeit – Theodor Metochites, welcher Philologe und Theologe, Rektor der Universität und, wie man dieses Amt heutzutage nennt, Ministerpräsident war. Gregor Palamas war der beste seiner Schüler; ein besonderes Interesse hatte er zur Philosophie des Aristoteles. Im Alter von 17 Jahren hielt Gregor Palamas am Hofe des Kaisers vor selbigem und anderen hochgestellten Persönlichkeiten sogar eine Vorlesung über den Syllogismus des Aristoteles. Der Vortrag war so erfolgreich, dass Metochites am Ende ausrief: „Selbst Aristoteles würde, wäre er anwesend, nicht umhinkommen, ihn zu loben."

Ungeachtet all dessen blieb Gregor gegenüber der Politik und der „Welt" erstaunlich gleichgültig. Gegen 1316, im Alter von 20 Jahren, verließ er den Palast und die Beschäftigung mit der Philosophie und begab sich auf den Heiligen Berg[2], wo er sich einem asketischen Leben, Übungen und der Gottesschau widmete. Er gewöhnte sich noch während seiner Zeit am Hofe allmählich an äußerste Askese. Auf dem Athos lebte Gregor in einer Zelle unweit des Klosters Vatopedi unter der Anleitung des heiligen Nikodemos, von welchem er auch die Mönchstonsur erhielt. Nach dem Tod seines Meisters (gegen 1319) siedelte er ins Kloster Megisti Lavra des hl. Athanasios über, in der er drei Jahre verbrachte. Später, ab 1323, lebte er in der Skite Glossia, wo er seine Zeit im Wachen und in Gebeten verbrachte.

Zusammen mit anderen Mönchen war er 1325 aufgrund der ständigen Angriffe der Türken auf den Heiligen Berg gezwungen, diesen zu verlassen. Auf Bitte seiner Begleiter, der Mönche, wurde Gregor in Thessalonike zum Priester geweiht. Von dort begab er sich in die Gegend von Beröa, einer Stadt, in der einst der Apostel Paulus predigte; dort setzte er seine Askese fort. Fünf Tage in der Woche widmete er sich dem inneren Gebet, während er sich in seiner engen Zelle,

einer Höhle, einschloss, die sich am Hang eines von dichtem Wildwuchs besetzten Felsens an einem Bergbach befand. Am Samstag und am Sonntag verließ er seine Klausur, um am Gottesdienst teilzunehmen, der im Katholikon des Klosters zelebriert wurde.

Allerdings veranlasste der Einfall der Slawen, der auch dieses Gebiet betraf, Gregor 1331 wieder auf den Heiligen Berg zurückzukehren, wo er sein asketisches Leben in der Einsiedelei des hl. Sabbas fortsetzte, die sich im athonitischen Gebirgsvorland oberhalb der Großen Lavra befand. Diese Einsiedelei ist bis heute erhalten. Von den Winden des Athos „umspült", wie schon zu Zeiten des hl. Gregor, bezaubert sie die Pilger durch ihre absolute Einsamkeit und Stille.

Später wurde Gregor für kurze Zeit zum Abt des Klosters Esphigmenou gewählt. Ungeachtet der Aufgaben, die er damit auf sich genommen hatte, strebte er fortwährend zurück in die Stille der Einsiedelei. Er hätte dieses Streben erfüllt, hätte nicht ein gelehrter Mönch aus Kalabrien (Süditalien) namens Barlaam (1290-1350) ihn dazu veranlasst, sich der Polemik zu befleißigen. Der Streit mit Barlaam währte 6 Jahre, von 1335 bis 1341.

Barlaam entstammte einer orthodoxen griechischen Familie, beherrschte die griechische Sprache sehr gut. Er besuchte Byzanz und landete schließlich in Thessalonike. In der Mitte der 30-er Jahre des 14. Jahrhunderts belebten sich die theologischen Disputationen zwischen Griechen und Lateinern. In seinen antilateinischen Schriften, die u.a. gegen die lateinische Lehre von dem Ausgang des Heiligen Geistes *„und vom Sohne"* gerichtet waren, unterstrich Barlaam, dass Gott unergründlich sei und deswegen Aussagen über Gott nicht beweisbar seien. Daraufhin verfasste Palamas seine apodiktischen Traktate gegen die lateinische Neuerung, wobei er den theologischen „Agnostizismus" Barlaams und das übermäßige Vertrauen an die Autorität der heidnischen Philosophie einer Kritik unterzog.

Das war die erste theologische Auseinandersetzung der beiden. Die zweite folgte im Jahre 1337, als Barlaam von einigen einfachen und ungebildeten Mönchen von einem quasi technischen Kunstgriff erfuhr, den die Hesychasten beim Verrichten ihres Herzensgebetes gebrauchten. Nachdem er gleichermaßen die Werke einiger hesychastischer Väter studierte, die dem Gebet gewidmet waren, begann er, die Hesychasten heftig anzugreifen, indem er sie als Messalianer[3] und „Omphalopsychen" („Bauchseelen", ὀμφαλόψυχοι) bezeichnete. Hier wurde Palamas mit der Widerlegung der Angriffe des Barlaam betraut. Die persönliche Begegnung beider führte zu keinem positiven Ergebnis, sondern verschärfte die Meinungsverschiedenheit noch mehr. Auf dem Konzil von Konstantinopel im Jahre 1341 (das Konzil tagte am 10. Juni) wurde Barlaam, der die Hesychasten einer falschen Methode des Gebets bezichtigte und die Lehre vom Thabor-Licht bestritt, verurteilt. Und obwohl er um Vergebung bat, brach er noch im Juni desselben Jahres nach Italien auf, wo er zum römischen Katholizismus übertrat und später zum Bischof von Gerace ernannt wurde.

Nach dem Konzil von 1341 und der Abreise Barlaams war die erste Etappe der palamitischen Auseinandersetzungen beendet.

Auf der zweiten und dritten Etappe dieser Auseinandersetzungen traten Gregorios Akyndinos und Nikephoros Gregoras als Gegner Palamas' auf; im Unterschied zu Barlaam kritisierten sie nicht die psychosomatische Methode des Gebets der Hesychasten. Die Auseinandersetzung nahm einen theologischen Charakter an und berührte nun die Frage nach den göttlichen Energien, der Gnade, des ungeschaffenen Lichts.

Der zweite Teil des Streits fiel mit dem Bürgerkrieg zusammen, der zwischen Johannes Kantakouzenos und Johannes Palaiologos zwischen 1341 und 1347 entbrannte. Am 15. Juni 1341 starb Kaiser Andronikos III. Sein Thronfolger, Johannes V. Palaiologos, war noch nicht volljährig, weswegen es im Staat aufgrund von erbitterten Machtkämpfen zwischen dem Großdomestikos[4] Johannes Kantakouzenos und dem Großstrategen[5] Alexios Apokaukos zu schweren Erschütterungen kam. Patriarch Johannes Kalekas unterstützte Apokaukos, während Palamas der Ansicht war, dass der Staat nur durch Kantakouzenos bestehen würde. Die Einmischung des Palamas in die Politik bewirkte, dass er, der eigentlich nicht besonders zu politischer Aktivität neigte, den größten Teil seines weiteren Lebens in Gefängnissen und Verliesen zubrachte.

Inzwischen wurde im Juli 1341 ein weiteres Konzil einberufen, das Akyndinos verurteilte. Ende 1341 - Anfang 1342 begab sich Palamas in Klausur; erst ins Kloster des hl. Michael in Sosthenios[6], und später (nach dem 12. Mai 1342) in eine dessen Einsiedeleien. Im Mai/Juni 1342 fanden zwei Konzilien statt, welche Palamas verurteilen sollten, allerdings keinerlei Wirkung hatten. Bald darauf begab sich Palamas nach Herakleia, von wo aus er 4 Monate später unter dem Schutz eines militärischen Konvois nach Konstantinopel überführt und dort unter Bewachung in einem Kloster eingeschlossen wurde. Nach einem zweimonatigen Aufenthalt in der Hagia Sophia, wo der hl. Gregor zusammen mit seinen Jüngern aufgrund des Asylrechts Unantastbarkeit genoss, wurde er im Palastgefängnis interniert. Im November 1344 wurde der hl. Gregor Palamas exkommuniziert, und Akyndinos, sein hauptsächlicher Gegner, wurde am Ende des gleichen Jahres erst zum Diakon, dann zum Priester geweiht. Allerdings wurde Palamas dank der veränderten politischen Umstände auf einem Konzil am 2. Februar 1347 rehabilitiert, während seine Gegner verurteilt wurden.

Nach dem Sieg des Johannes Kantakouzenos und seiner Proklamation zum Kaiser wurde der Patriarchensitz (am 17. Mai 1347) von Isidoros Buchiras eingenommen, welcher ein Freund der Hesychasten war; Gregor Palamas wurde kurz darauf zum Erzbischof von Thessalonike gewählt. Hier begann die dritte Etappe der palamitischen Auseinandersetzungen. Als Hauptgegner Palamas‘ trat Nikephoros Gregoras auf. Politische Unruhen in Thessalonike hinderten Gregor daran, die Stadt zur Erfüllung seines Amtes zu betreten. Hier waren die Zeloten Herren der Lage; diese waren Freunde der Palaiologen und Gegner Kantakouzenos‘. Sie verhinderten die Ankunft Palamas bis zur Eroberung Thessalonikes durch Kantakouzenos im Jahr 1350. Bis dahin besuchte Palamas den Athos und Lemnos. Als er schließlich nach Thessalonike kam, gelang es ihm, die Bewohner zu befrieden. Allerdings setzten seine Gegner ihre eifrige Polemik fort. Deshalb fanden im Mai/Juni und im Juli 1351 zwei Konzilien statt, welche seinen Gegner Nikephoros Gregoras verurteilten und Palamas als „Verteidiger der Frömmigkeit“ verkündeten. Auf dem ersten dieser Konzilien wurde die Lehre von der Einheit Gottes und der Unterscheidung zwischen dem (göttlichen – d.Ü.) Wesen und den ungeschaffenen Energien festgeschrieben. Das zweite Konzil verkündete sechs dogmatische Bestimmungen mit den entsprechenden sechs Anathemata, die gleich nach dem Konzil ins Synodikon (des Sonntags – d.Ü.) der Orthodoxie aufgenommen wurden. Außer der Festschreibung der oben genannten Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien wurde hier die die Unmöglichkeit der Teilhabe am Göttlichen Wesen und die Möglichkeit der Teilhabe an den Göttlichen Energien, welche ungeschaffen sind, verkündet.

1354 begab sich Palamas auf den Weg nach Konstantinopel, um dort als Vermittler zwischen

Kantakouzenos und Johannes Palaiologos aufzutreten; unterwegs wurde er von den Türken gefangen genommen, welche ihn ungefähr ein Jahr festhielten, bis die Serben das geforderte Lösegeld für seine Befreiung zahlten. Seine Gefangenschaft empfand er als passende Gelegenheit, bei den Türken die göttliche Wahrheit zu predigen, was er auch in die Tat umsetzte, wie man an seinem Schreiben an die Kirche in Thessalonike sieht, oder an zwei Texten von Unterredungen mit Vertretern der Türken. Er sah, dass die Zerstörung des Reiches durch die Türken nahezu unabwendbar war, weshalb er die Meinung vertrat, die Griechen müssten unverzüglich daran gehen, die Türken zum Christentum zu bringen.

Nach der Befreiung aus türkischer Gefangenschaft und seiner Rückkehr nach Thessalonike setzte der hl. Gregor seine bischöfliche Tätigkeit fort, bis 1359 oder – nach neueren Erkenntnissen – 1357, als er einem seiner alten Leiden erlag, die ihn seit langem plagten. Der hl. Gregor starb am 14. November im Alter von 63 (oder 61) Jahren. Anfangs wurde er als lokaler Heiliger in Thessalonike verehrt, aber schon bald, 1368, wurde er durch Konzilsbeschluss von Patriarch Philotheos Kokkinos offiziell in den Kalender der Hagia Sophia eingetragen; derselbe stellte auch seine Vita und den Gottesdienst zu seinen Ehren zusammen. Erst wurden die Gebeine des hl. Gregor in der Kathedrale der Hagia Sophia in Thessalonike untergebracht, heute wird ein Teil davon in der Metropolitenkathedrale zu Ehren des hl. Gregor Palamas nahe der städtischen Uferpromenade bewahrt.

Werke

Gregor Palamas schuf zahlreiche Werke theologischen, polemischen, asketischen und moraltheologischen Charakters, außerdem viele Homilien und Epistel.

„Die Vita Petros‘ des Athoniten“ ist das erste Werk des hl. Gregor Palamas; es wurde ungefähr 1334 geschrieben.

In den „neuen Schriften“ gegen die Werke des (Patriarchen – d.Ü.) Johannes Bekkos und in zwei apodiktischen Traktaten „Gegen die Lateiner“ (geschrieben 1334/35 oder, nach neuesten Erkenntnissen, 1355) wird die Frage nach dem Hervorgang des Heiligen Geistes erörtert. Der Heilige Geist als Hypostase geht „einzig vom Vater“ aus. „Die Hypostase des Heiligen Geistes ist nicht *und vom Sohne*; sie wird von niemandem gegeben und von niemandem empfangen, [solcher Art ist] aber die Göttliche Gnade und Energie“[7]. Wie auch in der Lehre des Nikolaos, Bischof von Methone, ist das Hervorgehen eine hypostatische Eigenschaft, während die Gnade, welche Energie ist, den Drei Personen der Heiligen Dreifaltigkeit gemein ist. Nur von dieser Gemeinheit ausgehend kann man davon sprechen, dass der Heilige Geist vom Vater und von Sohn wie auch von Sich Selbst hervorgeht. Diese Ansicht über das Hervorgehen ist die gleiche, wie sie in der Lehre des Nikephoros Blemmydes und Gregors von Zypern dargestellt ist, welche, die Treue zur Überlieferung der heiligen Väter bewahrend, Hoffnungen bezüglich des theologischen Dialogs zwischen Ost und West hegten.

Das Werk „Triaden zur Verteidigung der heiligen Schweiger“ wurde geschrieben, um den Angriffen Barlaams auf die Hesychasten entgegenzutreten; darin werden auch andere theologische Fragen beantwortet, die zum Gegenstand der Auseinandersetzungen wurden. Das Werk ist in drei Triaden unterteilt, jede davon besteht aus drei Traktaten. Die erste Triade, welche im Frühjahr 1338 in Thessalonike entstand, ist der Frage nach der Ergründbarkeit Gottes

gewidmet. Indem er gegen die zu diesem Zeitpunkt gerade erst publik gewordene Meinung Barlaams auftritt, besteht Palamas darauf, dass der Weg der Gotterkenntnis keine äußerliche Philosophie ist, sondern eine Offenbarung in Christus. Christus hat den gesamten Menschen erneuert, deshalb ist der ganze Mensch, sowohl Seele, als auch Leib, dazu befähigt, am Gebet teilzunehmen. Der Mensch wird bereits in diesem Leben Gottes Gnade teilhaftig und kostet als eine Art Unterpfand das Geschenk der Vergöttlichung, welche er in Fülle in der kommenden Zeit kosten wird.

In der zweiten Triade (welche im Frühjahr-Sommer 1339 entstand) unterzieht er die Behauptung Barlaams, das philosophische Wissen könne dem Menschen das Heil bringen, einer scharfen Kritik. Der Mensch tritt nicht in die Gemeinschaft mit Gott ein, indem er geschöpfliche Mittel gebraucht, sondern einzig durch die Göttliche Gnade und durch die Teilhabe am Leben Christi.

Die dritte Triade (geschrieben im Frühjahr-Sommer 1340) beschäftigt sich mit der Frage der Vergöttlichung und mit dem Thaborlicht als ungeschaffene Göttliche Energie. Der Mensch kann nicht des göttlichen Wesens teilhaftig werden, sonst würden wir in einen Pantheismus verfallen; allerdings kann er der natürlichen Energie und der Gnade Gottes teilhaftig werden. Hier ergründet der hl. Gregor systematisch den seiner Lehre zu Grunde liegenden Unterschied zwischen dem Wesen und der Energie. Die gleichen Fragen werden in den fünf Briefen besprochen: drei an Akyndinos und zwei an Barlaam, die noch zu Beginn des Disputs geschrieben wurden.

In den Werken der Kategorie „Glaubenslehre“ (dem „Tomos Hagioretikos“ vom Frühjahr-Sommer 1340, dem „Glaubensbekenntnis“ u.a.) und in den Schriften, die unmittelbar mit der Auseinandersetzung zu tun haben („Über die Göttliche Einheit und Unterscheidung“, Sommer 1341; „Über die Göttliche und vergöttlichende Teilhabe“, Winter 1341/42; „Dialog des orthodoxen Theophanos mit Theotimos“, Herbst 1342 u.a.) sowie auch in 14 Sendschreiben, die Mönchen, Geistlichen und Laien adressiert sind (der letzte Brief ist an die Kaiserin Anna Palaiologos gerichtet) werden weiterhin strittige Fragen zwischen Palamas einerseits und Barlaam bzw. Akyndinos andererseits erörtert.

Die sieben „Antirrhitika gegen Akyndinos“ (entstanden zwischen 1342 und [deren letzte] nicht vor dem Frühjahr 1345) wurden verfasst, um den entsprechenden Antirrhitika gegen Palamas entgegenzutreten, die von Gregor Akyndinos verfasst wurden. In ihnen geht es um die Folgen der Missachtung einer Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien in Gott. Akyndinos, der die Meinung ablehnte, dass die Gnade Gottes eine natürliche Energie des göttlichen Wesens sei, sondern annahm, sie wäre vielmehr geschöpflichen Wesens, verfällt letztlich in eine Häresie, die schlimmer ist, als die des Arius. Die Gnade Gottes, so Palamas, erscheint den Heiligen als ungeschaffenes Licht, ähnlich dem, das die Apostel bei der Verklärung Christi wahrnahmen. Dieses ungeschaffene Licht und die Energien Gottes überhaupt sind allgemein der Ausdruck des einen Wesens des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

„Gegen Gregoras“ schrieb Palamas 4 entkräftende Homilien (die erste und zweite 1355/56; die dritte und vierte 1356/57). Gregoras vertrat die theologischen Thesen Barlaams, indem er behauptete, die Gnade Gottes und besonders das Licht der Verklärung sei geschaffen. Palamas widerlegt die Argumente Gregoras‘ und behauptet seinerseits, dass das Licht der Verklärung weder Geschöpf noch Symbol waren, sondern ein Abglanz des göttlichen Wesens und einer

Bestätigung einer wirklichen Kommunion zwischen Gott und Mensch.

Alle oben genannten Schriften Palamas‘ zeichnen sich durch einen deutlich polemischen Charakter aus, der auf die Widerlegung seiner Gegner ausgerichtet ist. Palamas artikuliert allerdings seine theologischen Thesen in voller Klarheit ebenso in den weniger polemischen theologischen und asketischen Werken. In den „150 theologischen, moralischen und praktischen Kapiteln“ (1349/50) legt er die grundlegenden Themen seiner Lehre in kurzen Kapiteln dar, womit er sich der für alle asketischen Schriftsteller des Ostens typischen Methode bedient. In manchen Fällen bringt er ganze Passagen aus seinen früheren Werken. Seine Theologie systematisierend, legt er sie in Klarheit und Fülle dar, nebst seinen philosophischen Ansichten.

Die Schrift „An Xenia über die Leidenschaften und die Tugenden“ (1345/46) ist an eine Nonne gerichtet, welche mit der Erziehung der Tochter Kaiser Andronikos‘ III betraut war. Es handelt sich dabei um ein umfassendes asketisches Traktat, das dem Kampf mit den Leidenschaften und dem Erlangen der christlichen Tugenden gewidmet ist.

Während der Zeit des Bischofsdienstes in Thessalonike entstand vom Ambo der Kathedralkirche der größte Teil seiner 63 Homilien des hl. Gregor Palamas. In diesen Homilien spiegelt sich seine tiefe Spiritualität, theologische Begabung und Ergebenheit der Kirche wider. Obwohl die Homilien überwiegend asketisch-moralische und sozial-patrologischen Inhalts sind, findet sich in ihnen auch Platz für Betrachtungen über das Thaborlicht (in den Homilien 34, 35 „Über die Verklärung des Herrn“). Manche Zuhörer konnten den Gedanken der Homilien des hl. Gregors nicht folgen, weil es ihnen an Bildung mangelte. Er zieht es trotzdem vor, in elaboriertem Stil zu sprechen, um so „besser die auf der Erde liegenden aufzurichten, statt die in der Höhe befindlichen um derentwillen herabzureißen“. Im Übrigen kann jeder aufmerksame Zuhörer das Gesagte klar verstehen.

Aus den Texten, die in der Zeit seiner Gefangenschaft bei den Türken entstanden sind, ist besonders der „Brief an seine Kirche [in Thessalonike]“ wertvoll, welcher außer verschiedenen historischen Zeugnissen auch einige seiner Unterredungen beschreibt und Episoden enthält, in denen Türken vorkommen.

Außer den oben genannten sind eine Menge kleinerer Werke von entkräftendem, polemischem, asketischem und theologischem Inhalt erhalten, sowie auch vier Gebete.

Lehre

Der hl. Gregor Palamas teilte der Theologie durch den Gebrauch einer schöpferisch überarbeiteten Terminologie eine gewisse neue Richtung mit. Seine Lehre war nicht einfach von philosophischen Begriffen geprägt, sondern bildete sich auf vollkommen anderen Prinzipien. Er treibt Theologie auf der Grundlage persönlicher spiritueller Erfahrung, die er in der Askese als Mönch und als Streiter wider jene bekam, welche den Glauben verzerrten, welchen er theologisch untermauerte. Deshalb begann er auch nicht in jungen Jahren, sondern erst in recht fortgeschrittenem Alter damit, seine Werke zu schreiben.

1. Philosophie und Theologie

Barlaam vergleicht das Wissen mit Gesundheit, welche er nicht unterteilt in Gesundheit, die Gott

gewährt, und Gesundheit, welche man dank der Kunst eines Arztes besitzt. Ebenso ist das Wissen, göttliches und menschliches, also die Theologie und die Philosophie, dem kalabrischen Denker zufolge eines[8]: „Die Philosophie und die Theologie sind als Gottes Gaben vor Gott gleichwertig“. Als Antwort auf den ersten Vergleich schreibt der hl. Gregor davon, dass es Ärzten unmöglich ist, unheilbare Krankheiten zu heilen, sie können zum Beispiel keine Toten auferwecken[9].

Weiterhin zieht Palamas eine absolut deutliche Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie, indem er sich vollkommen auf die Überlieferung der heiligen Väter stützt. Das äußere Wissen unterscheidet sich absolut vom wahren und geistlichen Wissen, es ist unmöglich, „vom [äußeren Wissen] irgend etwas Wahres über Gott zu erfahren“[10]. Dabei besteht zwischen dem äußeren und dem geistlichen Wissen nicht bloß ein Unterschied, sondern sogar ein Widerspruch: „es steht dem wahren und geistlichen Wissen feindlich gegenüber“[11].

Palamas zufolge gibt es zwei Arten Weisheit: die Weisheit der Welt und die göttliche Weisheit. Wenn die Weisheit der Welt der göttlichen Weisheit dienlich ist[12], stellen sie einen Baum dar, bei dem die erste Weisheit Blätter, die zweite die Früchte hervorbringt[13]. Ebenso ist „die Art der Wahrheit zweierlei“[14]: eine Wahrheit bezieht sich auf die gottinspirierte Schrift, die andere auf die äußere Bildung und Philosophie. Diese beiden Arten der Wahrheit verfolgen nicht nur verschiedene Ziele, sondern beruhen auch auf unterschiedlichen, ihnen zugrunde liegenden Prinzipien. Die Philosophie, die von den Sinneseindrücken ausgeht, gipfelt in der Erkenntnis. Die göttliche Weisheit aber beginnt von der Gnade aufgrund der Reinheit des Lebens, ebenso vom wahren Wissen des Seienden, welches nicht auf der Lehre, sondern auf der Reinheit beruht[15]. „Wenn du unrein bist, wirst du, auch wenn du alle Philosophie von Adam bis zum Ende der Welt erforscht hast, trotzdem ein Dummkopf bleiben, oder noch schlimmeres, keinesfalls aber ein Weiser“[16]. Das Ende der Weisheit ist „ein Unterpfand der kommenden Zeit, ein Nicht-Wissen, das alles Wissen übersteigt, ein geheimnisvolles Teilhaben am Geheimnisvollen, ein nicht auszudrückendes Sehen, ein geheimnisvolles und nicht ausdrückbares Schauen und Erkennen des ewigen Lichts“[17].

Die Vertreter der äußerlichen Weisheit unterschätzen die Kraft und die Gaben des Heiligen Geistes, d.h. sie kämpfen gegen die geheimnisvollen Energien des Geistes an[18]. Die Weisheit der Propheten und der Apostel wird nicht durch Belehrung erworben, sondern vom Heiligen Geist geschenkt[19]. Der Apostel Paulus, der bis in den dritten Himmel entrückt worden ist, wurde nicht durch Gedanken und den Verstand erleuchtet, sondern empfing die Erleuchtung „der Kraft des gütigen Geistes der Hypostase nach in seiner Seele“[20]. Die Erleuchtung, welche in einer reinen Seele stattfindet, ist keine Erkenntnis, weil sie jeden Gedanken und jedes Erkennen übersteigt[21]. Das „hauptsächliche Gute“ wird von Oben herab gesandt, ist eine Gabe der Gnade und keine natürliche Gabe[22].

2. Gotterkenntnis und Gottesschau

Barlaam schloss jede Möglichkeit der Gotterkenntnis und der apodiktischen Darlegung von Syllogismen über das Göttliche aus, denn für ihn war Gott unergründbar. Er ließ nur eine gewisse symbolische Gotterkenntnis zu, und das selbst nicht im irdischen Leben, sondern erst nach der Trennung des Leibes und der Seele.

Palamas ist damit einverstanden, dass Gott unergründbar ist, allerdings schreibt er diese Unergründbarkeit der grundlegenden Eigenschaft des Wesens der Gottheit zu. Seinerseits hält er eine gewisse Erkenntnis für möglich, wenn der Mensch bestimmte Voraussetzungen des Wissens von Gott erfüllt, Welcher durch Seine Energien zugänglich wird. Gott ist gleichzeitig ergründbar und unergründlich, bekannt und unbekannt, aussprechbar und unaussprechlich. Das Wissen von Gott kommt von der „Theologie“, welche zweierlei Natur haben kann: eine kataphatische und eine apophatische. Die kataphatische Theologie hat ihrerseits zwei Wege: den Verstand, der durch die Betrachtung des Seienden zu einer gewissen Erkenntnis gelangt[23], sowie die Schrift und die Väter.

Im Corpus Areopagiticus wird der apophatischen Theologie Vorrang eingeräumt, bei welcher der Asket, die Grenzen alles Sinnlichen hinter sich lassend, in die Tiefe der Göttlichen Finsternis eintaucht[24]. Nach dem heiligen Gregor Palamas ist das, was den Menschen aus der Kataphatik herausführt, der Glaube, welcher ein Beweis oder ein Über-Beweis für das Göttliche ist: „…besser als jedweder Beweis und ein gewisser, gleichermaßen keinen Beweis benötigender Anfang eines heiligen Beweises ist der Glaube“[25]. P. Christou schreibt, dass in der Lehre Palamas‘ die „apophatische Theologie ein übernatürliches Wirken des Glaubens“ darstellt[26].

Eine geistlich-erfahrungsgemäße Bestätigung des Glaubens ist die Schau, welche die Theologie krönt. Im Unterschied zu Barlaam steht für den hl. Gregor die Schau über allem, einschließlich der apophatischen Theologie. Es ist eine Sache, von Gott zu reden oder zu schweigen, eine andere ist es, Gott zu leben, zu sehen und zu besitzen. Die apophatische Theologie hört nicht auf, „Logos“ zu sein, und „die Schau steht noch über dem Logos“[27]. Barlaam sprach von der kataphatischen und apophatischen Betrachtung, Palamas dagegen von der Betrachtung, die über der Betrachtung steht, die mit dem Übernatürlichen in Verbindung steht, mit der Kraft des Verstandes als Wirken des Heiligen Geistes.

An der Betrachtung, die über der Betrachtung steht, sind die Augen des Verstands beteiligt, nicht aber die Gedanken, und zwischen beidem besteht eine unüberwindbare Schlucht. Das Besitzen der wahren Schau vergleicht Palamas mit dem Besitz von Gold; es ist eine Sache, daran zu denken, eine andere, es in seinen Händen zu halten. „Das Treiben von Theologie ist dieser Gottesschau im Lichte genauso unterlegen und genauso weit von der Kommunion mit Gott entfernt, wie das Wissen über etwas von dessen Besitz entfernt ist. Von Gott zu sprechen und Ihm zu begegnen ist nicht dasselbe“[28]. Er unterstreicht die besondere Bedeutung des „Erleidens“ des Göttlichen im Vergleich mit dem kataphatischen oder apophatischen „Theologisieren“[29]. Jene, welche sich des unausprechlichen Sehens als würdig erweisen, erkennen das, was über dem Sehen ist, nicht apophatisch, „sondern vom Sehen im Geiste dieser vergöttlichenden Energie“[30]. „Die Vereinigung und das Sehen in der Finsternis“ ist höher als „solche Theologie“[31].

Insgesamt kann man sagen, dass Palamas die orthodoxe Theologie von einem „Agnostizismus“ bewahrt, den Barlaam einzuführen versuchte. Die christliche Theologie kann, von der Einheit und der Unterscheidung des Göttlichen Wesens und der Energien ausgehend, auch noch apodiktische Syllogismen über Gott formulieren.

3. Das Wesen und die Energien in Gott

Gott ist dem Wesen nach unergründlich, aber der objektive Wert Gottes Offenbarung in der

Geschichte des Menschen wird in Seinen Energien erkannt. Das Sein Gottes besteht aus seinem „selbstexistenten“ Wesen[32], das unergründlich bleibt, und Seinen Handlungen, oder Energien, die ungeschaffen und ewig sind. Durch die Unterscheidung von Wesen und Energien wird das Erreichen eine Erkenntnis Gottes möglich, der im Wesen unerkennbar ist, aber vermittels Seiner Energien durch jene erkennbar ist, die eine gewisse Stufe der spirituellen Vollkommenheit erreicht haben. Die Unergründbarkeit und die Unmöglichkeit der Teilhabe am göttlichen Wesen schließt für den Menschen jedwede unmittelbare Teilnahme daran aus.

Die Lehre von der Unterscheidung zwischen Wesen und Energien ist besonders in den Werken der kappadozischen Väter (4. Jh.) vertreten, beim hl. Johannes Chrysostomos (Ende 4./Anfang 5. Jh.), im Corpus Areopagiticus (Anfang 4. Jh.) und beim hl. Maximos Confessor (7. Jh). Für die kappadozischen Väter ist die Lehre von der Ergründbarkeit des göttlichen Wesens als eine der Thesen des Eunomios unannehmbar, welcher, für alle Menschen gleiche Möglichkeiten der Erkenntnis Gottes und unseres Herrn Jesu Christi postulierend, auf diese Weise den Sohn Gottes erniedrigte. Für den Autor der Areopagitica ist diese Lehre eine organische Folge aus der im Corpus entwickelten apophatischen Theologie. Der heilige Maximos Confessor, der durch seine erhabene Lehre über die Logoi von innen heraus die noch nicht überwundenen Rester des Origenismus widerlegt, hat damit gleichzeitig in vielerlei Hinsicht die Lehre des heiligen Erzbischofs von Thessalonike vorweggenommen.

Im Verlauf des Frühmittelalters wurde ein Streit zwischen Nominalisten und Realisten über das Sein der Ideen geführt, folglich also auch über die Eigenschaften Gottes. Einen Widerhall dieses Streits kann man auch in den palamitischen Auseinandersetzungen hören: die Antipalamiten bestritten die wirkliche Existenz der Eigenschaften, Palamas unterstrich ihre Existenz in der Frühphase der Polemik sogar übermäßig, in dem er sagte, das eine sei die Gottheit, etwas anderes das Reich, die Heiligkeit usw[33][.] Sie sind in Gott wesentlich, wie es in dem von Palamas zitierten Sedalion zu Christi Verklärung heißt: „Den von Deinem Leib verborgenen Glanz, Christe, Deines Wesens und der göttlichen Herrlichkeit hast Du auf dem heiligen Berge gezeigt“ – und in seinen eigene Triaden, wo er vom „Licht der göttlichen und wesentlichen Herrlichkeit“[34]sprach.

Gregor Palamas selbst unterstrich vielfach die Einheit von Wesen und Energien. „Obwohl die göttliche Energie von dem göttlichen Wesen unterschieden wird, ist doch im Wesen und der Energie die eine Gottheit Gottes“[35]. Der zeitgenössische griechische Kirchenhistoriker und –rechtler Blasios Pheidas formulierte die Lehre des hl. Gregor folgendermaßen: „…[die Unterscheidung] des nicht mittelbaren göttlichen Wesens und der mitteilbaren Energien trennt die ungeschaffenen Energien nicht vom göttlichen Wesen, denn in jeder Energie ist Gott ganz anwesend, weil das göttliche Wesen unteilbar ist“[36].

4. Vergöttlichung und Heil

Die Unterscheidung zwischen Wesen und Energie in Gott gab Palamas die Grundlage für eine rechte Beschreibung der Erneuerung des Menschen, welche in Christus stattgefunden hat. Während Gott dem Wesen nach unergründlich bleibt, gibt Er dem Menschen die Möglichkeit, über Seine Energien mit Ihm in eine wirkliche Kommunion zu treten. Der Mensch, welcher der göttlichen Energien oder der göttlichen Gnade teilhaftig wird, empfängt der Gnade nach das, was

Gott dem Wesen nach besitzt. Durch die Gnade und durch die Gemeinschaft mit Gott wird der Mensch unsterblich, ungeschaffen, ewig, endlos, mit einem Wort, er wird Gott. „Gänzlich werden wir zu Göttern, ohne Ihm dem Wesen nach gleich zu sein“[37]. Alles das bekommt der Mensch von Gott als ein Geschenk der Gemeinschaft mit Ihm, als eine Gnade, die vom Wesen Gottes Selbst ausgeht, dessen aber der Menschen nie teilhaftig werden kann. „Die Vergöttlichung der Engel und der Menschen ist nicht das überwesentliche Wesen Gottes, sondern die Energie des überwesentlichen Wesens Gottes, die in den Vergöttlichten zugegen ist“[38].

Wenn der Mensch nicht aktiv an der ungeschaffenen vergöttlichenden Gnade teilnimmt, bleibt er ein geschöpfliches Resultat der schöpferischen Energie Gottes, und die einzige Verbindung, die er mit Gott hat, ist die Verbindung, welche eine Schöpfung mit ihrem Schöpfer hat. Während das natürliche Leben des Menschen ein Resultat der göttlichen Energie ist, ist das Leben in Gott seine Teilhabe an der göttlichen Energie, welche zur Vergöttlichung führt. Das Erreichen dieser Vergöttlichung wird durch zwei höchst wichtige Faktoren bestimmt – der Konzentration und der Hinwendung des Verstandes zum inneren Menschen und dem immerwährenden Gebet in einem gewissen geistlichen Wachen, dessen Krönung die Gemeinschaft mit Gott wird. In diesem Zustand bewahren die menschlichen Kräfte ihre Energie, ungeachtet dessen, dass sie über das für sie gewöhnlichen Maß emporsteigen. Ähnlich, wie Gott zum Menschen herabsteigt, so beginnt auch der Mensch sein Emporsteigen zu Gott, damit diese ihre Begegnung wahrhaftig stattfindet. In ihr wird der ganze Mensch vom ungeschaffenen Licht der Herrlichkeit Gottes erfasst, das ewig von der Dreifaltigkeit ausgeht, und der Verstand wird durch das göttliche Licht emporgerissen und wird selbst zu Licht. Auf diese Weise schaut dann der Verstand als Licht selbst das Licht. „Die vergöttlichende Gabe des Geistes ist das unausprechliche Licht, und es verwandelt jene in göttliches Licht, die seiner teilhaftig werden“[39].

Hier berühren wir eines der wichtigsten Elemente der Lehre Palamas‘. Die Erfahrung der Vergöttlichung und das Heil des Menschen sind mögliche Realität, angefangen vom jetzigen Leben mit der herrlichen Verbindung von historischem und überhistorischem. Die Seele des Menschen kostet schon hier die Erfahrung des göttlichen Lichts und die göttliche Herrlichkeit. Das Licht, das die Jünger auf dem Thabor sahen, das Licht, das die reinen Hesychasten heute sehen, und die Existenz der Güter der künftigen Zeit sind drei Etappen ein und desselben Ereignisses, die in einer überzeitlichen Realität zusammenlaufen[40]. Allerdings ist die momentane Realität für die künftige, wenn der Tod überwunden ist, ein Unterpfand[41].

Die Gleichsetzung von Wesen und Energie in Gott, welche von den Gegnern Palamas‘ gelehrt wurde, zerstört im Grunde die Möglichkeit dessen, dass das Heil stattfindet. Wenn es keine ungeschaffene Gnade und Energie Gottes gibt, dann hat der Mensch entweder am göttlichen Wesen teil, oder er kann keinerlei Gemeinschaft mit Gott haben. Im ersten Fall kommen wir zum Pantheismus, im zweiten zerstören wir die Grundlagen des christlichen Glaubens, dem zufolge dem Menschen die Möglichkeit geboten ist, wahrhaftig in die Gemeinschaft mit Gott zu kommen, welche im Gottmenschen Jesus Christus zustande gekommen ist. Die ungeschaffene Gnade Gottes befreit die Seele des Menschen nicht von den Augen des Leibes, sondern erneuert den gesamten Menschen und erhöht ihn dahin, wohin Christus bei Seiner Himmelfahrt die menschliche Natur emporgehoben hat.

5. Die Lehre vom ungeschaffenen Licht

Die Lehre Palamas‘ vom ungeschaffenen Licht der göttlichen Verklärung ist eine der grundlegenden, seine Werke dominierenden Richtungen. Er spricht aus seiner eigenen Erfahrung, die der Ausgangspunkt seiner Theologie war. Das Licht, das Christus bei der Verklärung erleuchtet hat, war nicht geschöpflich, sondern Ausdruck für die göttliche Größe, welche die Jünger zu sehen würdig gewesen sind, nachdem sie die Möglichkeit dieser Schau durch eine entsprechende Vorbereitung durch die göttliche Gnade bekommen hatten. Dieses Licht war kein geschöpfliches „Symbol der Gottheit“, wie Barlaam annahm[42], sondern göttlich und ungeschaffen. Der heilige Gregor antwortete Barlaam: „Der ganze Chor der göttlichen Theologen scheute sich, die Gnade dieses Lichts als Symbol zu bezeichnen… damit niemand dieses höchste göttliche Licht geschöpflich und der Gottheit fremd nannte…“[43].

Der heilige Maximos Confessor bezeichnet zwar dieses Licht tatsächlich als Symbol, aber nicht im Sinne eines sinnlichen Symbols, das etwas Höheres und Geistliches symbolisiert, sondern im höchsten „analogischen und anagogischen“ Sinne, der für den menschlichen Verstand vollkommen unergründbar bleibt, aber in sich die Erkenntnis der Theologie trägt und sie dem mitteilt, der zu schauen und anzunehmen fähig ist[44]. Der heilige Maximos schreibt auch vom Thaborlicht als einem „natürlichen Symbol der Gottheit“ Christi[45]. Indem er den Gedanken des heiligen Maximos interpretiert, stellt der heilige Gregor Palamas ein unnatürliches Symbol einem natürlichen gegenüber[46], das Sinnliche – dem Sinn über dem Sinnlichen, wenn „das Auge Gott nicht mit Hilfe eines fremden Symbols, sondern Gott wie ein Symbol schaut“[47]. „Der Sohn, der anfangslos vom Vater geboren ist, besitzt anfangslos einen natürlichen Strahl der Göttlichkeit; die Herrlichkeit Gottes aber wird zur Herrlichkeit des Leibes…“[48].

Folglich ist das Thaborlicht die ungeschaffene Energie Gottes[49], welche von den „gereinigten und begnadeten“ Geistesaugen des Herzens[50]geschaut wird. Gott „wird als Licht geschaut und macht jene, die reinen Herzens sind, zu Licht, weshalb Er auch als Licht bezeichnet wird“[51]. Das Licht vom Thabor ist nicht nur höher als die äußerliche Erkenntnis, sondern auch als die Erkenntnis aus der Schrift. Die Erkenntnis aus der Schrift gleicht einem Leuchter, der an eine finstre Stelle gelangen kann, das Licht der geheimnisvollen Schau gleicht einem hellen Stern, „wie die Sonne einer ist“[52]. Wenn man das Thaborlicht auch mit der Sonne vergleicht, so bleibt dies eine Analogie. Der Charakter des Thaborlichts ist übersinnlich. Das Thaborlicht war weder vom Verstand ergründbar, noch sinnlich, sondern über Sinn und Erkennen. Deswegen erstrahlte Er auch „nicht wie die Sonne, sondern heller als die Sonne. Obwohl man über sie auch der Ähnlichkeit wegen spricht, gibt es zwischen ihnen keinerlei Gleichheit…“[53].

Diese Schau des Lichts ist authentisch, real und vollkommen, die Seele nimmt daran teil und zieht die gesamte Einheit aus Körper und Seele des Menschen in diese Schau hinein. Das Schauen des Lichts führt zur Einheit mit Gott und ist ein Anzeichen für diese Einheit: „Jener, welcher dieses Licht hat, und der es schaut, ist unaussprechlich und nicht nur in der Vorstellung größer, sondern durch die wahre Schau und dadurch, dass er sich über allem Geschöpf befindet, kennt er Gott und hat Gott in sich, denn er wird nie von der ewigen Herrlichkeit getrennt“[54]. Die Schau des ungeschaffenen Lichts im irdischen Leben ist ein wertvolles Geschenk, der Vorhof der Ewigkeit: „…das ungeschaffene Licht wird nun den Würdigen als Unterpfand gewährt, und in der Ewigkeit wird es sie endlos erleuchten“[55]. Das ist eben jenes Licht, das die wahren Hesychasten

schauen, dessen auch Palamas selbst teilhaftig geworden ist. Das ist auch der Grund dafür, dass Palamas selbst zu einem Boten der Gnade und des Lichts geworden ist.

Autor: Dionisij (Schljonow), Igumen

Quelle: Bogoslov.ru

Fußnoten

---

1. Der Text der Veröffentlichung beruht auf Materialien der „Zeitgenössischen Patrologie in neugriechischer Sprache“ von P. K. Christou (Ἐκκλησιαστικὴ γραμματολογία. Τ. 2. Θεσσαλονίκη, 2003. Σ. 44-49), W. D. Phanurgagis (Ἡ χριστιανικὴ γραμματεία. Θεσσαλονίκη, 1985. Σ. 207-214), H.G. Sotiropulos (Νηπτικοὶ καὶ πατέρες τῶν μέσων χρόνων. Ἀθῆναι. S. A. Σ. 66-75), den Artikeln von P. K. Christou in der „Enzklopädie für Religion und Ethik (Ἀθῆναι, 1964. Σ. 775-796); er berücksichtigt auch den Artikel von M. Bernatskij, Erzpriester Walentin Asmus et al. im 13. Band der „Orthodoxen Enzyklopädie“ (Moskau, 2006; S. 8-40), der höchst wertvoll und im wissenschaftlichen Sinn aktuell ist. An diesen Artikel verweisen wir den Leser, der auf der Suche nach weiterführender Information ist. Der größte Teil der Werke des hl. Gregor Palamas wir nach der kritischen Ausgabe von P. K. Christou zitiert: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. Α΄-Ε΄. Θεσσαλονίκη, 1988-1992 (abgekürzt -- ΓΠΣ). ↩
2. Gemeint ist der Berg Athos. –d.Ü. ↩
3. Die Häresie der Messalianer, d.h. der „Beter“, trat am Ende des 4. Jahrhunderts auf. Außer der Ablehnung der Sakramente und anderer kirchlicher Gebote lehrten die Messalianer davon, dass die Gnade während des Gebets sinnlich spürbar sei. ↩
4. Gr. μέγας δομέστικος, Oberbefehlshaber der Armee. – d.Ü. ↩
5. Gr. auch μέγας δούξ; der Flottenadmiral, der allerdings (nach dem 13. Jh.) auch Landstreitkräfte befehligte. – d.Ü. ↩
6. Heute Istinye in der Türkei. – d.Ü. ↩
7. Apodiktisches Traktat 2, 48. ΓΠΣ. Bd. 1. Σ. 122:14-17. Russ. Übers. zit. nach: OE 13, S. 33. ↩
8. Triaden II, 1:4f. ↩
9. Triaden II, 1:4. ΓΠΣ. Bd. 2. Σ. 266. ↩
10. Triaden I, 1:12. ΓΠΣ. Bd. 2. Σ. 86. ↩
11. Triaden I, 1:10. ΓΠΣ. Bd. 2. Σ. 82-84. ↩
12. Vgl.: Triaden II, 1:6. ΓΠΣ. Bd. 2. Σ. 270. ↩
13. Vgl.: Hl. Basileos der Große, *An die Jugend 2*, PG 31, 568BC. ↩
14. Triaden II, 1:5. ΓΠΣ. Bd. 2. Σ. 270. ↩

15. Vgl.: Triaden, I, 3:42. ГПΣ. Bd. 2. Σ. 238. ↩
16. Triaden I, 1:3. ГПΣ. Bd. 2. Σ. 64. ↩
17. Triaden I, 3:42. ГПΣ. Bd. 2. Σ. 238-240. ↩
18. Vgl.: Triaden I,1:15. ГПΣ. Bd. 2. Σ. 96. ↩
19. Vgl.: Triaden III, 1:37. ГПΣ. Bd. 2. Σ. 638. ↩
20. Triaden III, 1:38. ГПΣ. Bd. 2. Σ. 239. ↩
21. Vgl.: Triaden I, 3:52. ГПΣ. Bd. 2. Σ. 258. ↩
22. Vgl.: Triaden I, 1:21. ГПΣ. Bd. 2. Σ. 112. ↩
23. Triaden I, 1:3. ↩
24. Mystische Theologie, 5. ↩
25. Gegen Akyndinos, 6:1. ↩
26. „Enzklopädie für Religion und Ethik" (ΘHE). Bd. 13. Σ. 791. ↩
27. Triaden II, 3:49. ГПΣ. Bd. 2. Σ. 504-505. ↩
28. Triaden I, 3:42. ГПΣ. Bd. 1. Σ. 453. Russ. Übers. zit. nach: OE 13, S. 30. ↩
29. Vgl. Triaden II, 3:26. ГПΣ. Bd. 2. Σ. 460f. ↩
30. ebd. ↩
31. Triaden II, 3:54. ГПΣ. Bd. 2. Σ. 516f. ↩
32. Gegen Gregoras 2. ↩
33. Apologie. ↩
34. Triaden III, 1:23. ↩
35. Über die Einheit und die Unterscheidung. ГПΣ. Bd. 2. Σ. 85. Russ. Übers. zit. nach: OE 13, S. 80. ↩
36. Φειδᾶς Β. Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. Σ. 211. ↩
37. Theophanes PG 150, 936. ↩
38. Triaden III, 1:33. ↩
39. Οὕτως ἡ θεοποιὸς δωρεὰ τοῦ Πνεύματος φῶς ἐστιν ἀπόρρητον καὶ φῶς ποιεῖ θεῖον τοὺς πλουτήσαντας αὐτήν. Triaden III, 35:19-21. ↩

40. Triaden I, 3:43. ↩
41. Triaden II, 3:66. ↩
42. Barlaam schrieb darüber, dass das Thaborlicht sinnlich gewesen ist „und in der Luft sichtbar war, damals zur Verwunderung auftrat und sofort wieder verschwand“ und es mit dem Begriff „Gottheit … als einem Symbol der Gottheit bezeichnet wird“. Vgl.: Triaden III, 1:11. ΓΠΣ Bd. 2. Σ. 586. ↩
43. Triaden III, 1:13. ΓΠΣ Bd. 2. Σ. 592f. ↩
44. Triaden III, 1:13. ΓΠΣ Bd. 2. Σ. 590-592. Vgl.: Maximos Homologetis, Über die Befremdungen, PG 91, 1125D-1128B, 1160D, 1165BC, 1168AB. ↩
45. Maximos Homologetis, Über die Befremdungen, PG 91, 1160C. ↩
46. Der Wert eines „natürlichen Symbols“ liegt darin, dass „das natürliche … immer mit der Natur gemeinsam existiert, von welcher es sein Sein hat, da es ja natürlich ist“. Triaden III, 1:14. ↩
47. Triaden III, 1:35. ↩
48. Triaden III, 1:19. ↩
49. Zwei Anathemata des Konzils von 1351 sind gegen jene gerichtet, die das Thaborlicht nicht als ungeschaffene Energie Gottes annehmen. In der siebenten Verkündigung des gleichen Konzils wird das Gedächtnis jener geehrt, die das ungeschaffene Thaborlicht und die natürliche Herrlichkeit des göttlichen Wesens bekennen, die aber dem göttlichen Wesen nicht gleichgesetzt wird. ↩
50. Triaden I, 3:17,38. ΓΠΣ Bd. 2. Σ. 188 und Σ. 228-230. ↩
51. Triaden I, 3:40. ΓΠΣ Bd. 2. Σ. 234. ↩
52. Triaden II, 3:18. ΓΠΣ Bd. 2. Σ. 448 ↩
53. Triaden II, 3:19. ΓΠΣ Bd. 2. Σ. 450 ↩
54. ebd. ↩
55. Triaden II, 3:78. ΓΠΣ Bd. 2. Σ. 564f. ↩