

DAS GLAUBENSBEKENNTNIS DES GREGOR PALAMAS († 1359)

SEINE THEOLOGISCHE UND KIRCHENPOLITISCHE BEDEUTUNG *

VON

Dr. HILDEGARD SCHAEGER

I. Historische Einordnung.

Das westliche theologische Denken tritt vor den zusammenschauenden Blick in drei Persönlichkeiten und deren Werk: Aurelius Augustinus—«De Civitate Dei» (Vom Göttlichen und vom Irdischen Staat), Thomas von Aquin—«Summa Theologica» und Martin Luther—«Von der Freiheit eines Christenmenschen». Wenn wir Abendländer die Ostkirche charakterisieren wollen, so sagen wir wohl mit Beziehung auf jene drei westlichen «Säulen», dass die Orthodoxie nicht teilhabe am «römischen Dualismus», an der «scholastischen philosophia perennis» und an der «germanischen individuellen Unmittelbarkeit zu Gott». Es fehlt aber weithin eine positive Darstellung des östlichen Denkens über Gott, Welt und Menschheit.

Vielmehr: nach dem ersten Höhepunkt der östlichen Theologie im 4. Jh.—ich meine die Trinitätslehre der drei grossen Kappadokier—tritt die Bedeutung der späteren orthodoxen Theologie für das Bewusstsein des gebildeten, insbesondere des protestantischen Abendländers schrittweise zurück, um mit dem Beginn der Neuzeit in ein Dunkel zu versinken. Das ist sachlich nicht begründet; aber es ist auch durch die sogenannten ökumenischen Begegnungen der letzten Jahrzehnte noch nicht ausreichend korrigiert¹.

* Vortrag gehalten auf dem X. Intern. Byzantinisten—Kongress in Konstantinopel, Sept. 1955.

1. Harnack, Dogmengeschichte II am Ende beschloss bekanntlich die orthodoxe Dogmengeschichte mit Johannes Damaskenos, 8. Jh. Er fügt aber einen Hinweis auf «jenen stillen Prozess» an, in dem die Orthodoxe Kirche sich vom 13. bis zum 17. Jh. mit dem Abendland auseinandergesetzt hat, der sich «z. Zt. der genaueren Erkenntnis entzieht und vielleicht überhaupt nicht mehr völlig aufzuhellen sein wird». Noch entschiedener wird der «Abschluss der ganzen Dogmengeschichtlichen Entwicklung des Ostens mit Johannes von Damaskus» angemeldet in dem nützlichen Büchlein von H. von Campenhausen, Griechische Kirchenväter, Urban—Bücher Nr. 14, Kohlhammer—Verlag, Stuttgart, 1955 (172 S.). In beiden Fällen bleibt neben dem Hochbyzantinismus auch die gesamte slawische Orthodoxie unberücksichtigt. Eine

Wir fragen deshalb: gibt es eine spezifisch orthodoxe Lehre von der göttlichen Offenbarung und von der göttlichen Gnade? Alles in allem: gibt es eine orthodoxe Lehre von der Selbstmitteilung der Gottheit an ihre Schöpfung?

Hier bietet sich das Werk des Gregor Palamas, des gelehrten Hauptes der asketischen «Hesychasten» und späteren Erzbischofs von Thessaloniki aus der Mitte des 14. Jh. an als ein Sammel—und Klärbecken älterer theologischer Ströme und zugleich als eine Systematisierung auf der Höhe des zeitgenössischen Denkens, ja als ein Zeugnis, das geeignet und berechtigt sein könnte, neben den Kappadokiern und Johannes Damaskenos (8. Jh.) den genannten drei grossen Manifestationen westlicher Theologie gegenübergestellt zu werden. Das gilt in luce von dem knapp und streng abgefassten Glaubensbekenntnis des Gregor Palamas, das nach vorangegangenen Disputationen durch die Aufnahme in die Konstantinopler Synodalakten von 1351 als «übereinstimmend mit der Theologie der Väter» anerkannt wurde. Sein Verfasser steht seither unter den von der Gesamtorthodoxie als heilig anerkannten und gefeierten Theologen unverändert in der ersten Reihe, gegenüber einer beharrlichen Kritik von seiten römisch-katholischer Theologie und Forschung. Doch haben Einzelkritiken an seinem theologischen Werk durch die russische, katholisch beeinflusste Theologie des 17. Jh. keine kirchlichen Konsequenzen gehabt¹.

Aber das palamitische dogmatische Schrifttum ist durch den Niedergang der gesamten griechisch-orthodoxen theologischen Wissenschaft unter der Türkenherrschaft vom 15. bis 19. Jh. in besonderem Masse verschüttet worden. Obwohl das Glaubensbekenntnis des Palamas neben wichtigsten seiner «physikalisch-moralisch-theologischen» und erkenntnistheoretischen Schriften im 19. Jh. in die Sammlung der «Patrologia Graeca» durch Migne aufgenommen wurde, ist es erst 1952 durch Professor Karmiris-Athen unter die «Orthodoxen Bekenntnisdenkmalen» eingereiht worden, und zwar, als erstes orthodoxes Glaubensbekenntnis nach dem Nicaenum². Wie in der Sammlung von

Ausnahme von dem allgemeinen negativen Befund bildet das Lebenswerk von P. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum Orientalium*, das in Bd. II Paris 1933 «Die Palamitische Theologie»—freilich von einem entschieden ablehnenden römisch-katholischen Standpunkt—darstellt.

1. Vgl. Archimandrit Kiprian (Kern), *Die Anthropologie des Hl. Gregor Palamas*, russ., Paris, YMCA Press 1950, S. 312 f.

2. J. Karmiris, *Ta Dogmatika kai symbolika mnemeia tes Orthodoxou Katholikes Ekklesias*, B. 1-2, Athen 1952/53, I 311 ff., dort ist auch wichtigste Literatur verzeichnet.

Michalcescu (1904) folgen dann das Bekenntnis des Patriarchen Genadios Scholarios aus dem 15. Jh. und weitere Bekenntnisdenkmäler des 15. bis 18. Jh. Das Bekenntnis des Palamas ist aber noch nicht durch die Wissenschaft voll ausgewertet worden und wurde auch bei den Erforschern des Hesychasmus bisher vielfach nicht erwähnt¹.

Trotz der späteren wissenschaftlichen Vernachlässigung hat die knappe Hauptschrift des Gregor Palamas aber schon entscheidend eingewirkt auf die orthodoxe Bekenntnisbildung des 15. und 16. Jh. und damit auf alle Folgezeit. Ferner hat der Autor durch seine anthropologisch-asketischen Schriften, die z. T. im 18. Jh. in die berühmte Schriftensammlung aus dem ersten Jahrtausend des griechischen Mönchtums «Philokalia», slawisch «Dobrotoljubie», aufgenommen wurden, besonderen Einfluss auf das griechische und slawische Mönchtum (der heilige Seraphim von Sarow! † 1833) gewonnen bis auf den heutigen Tag². Dennoch bleibt es bei der Feststellung, dass durch den Zusammenbruch des Byzantinischen Reiches die Werke des Gregor Palamas noch nicht zu der verdienten gesamteuropäischen Wirkung gelangt sind.

Noch auf einer vom Kirchlichen Aussenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland veranstalteten Konferenz über orthodoxe Fragen im Jahre 1950 konnte von wissenschaftlicher westlicher Seite der Versuch gemacht werden, den grossen griechischen Theologen des 14. Jh. als Schwärmer, wunderlichen Heiligen und Nabelbeschauer abzutun. (Ähnlich auch «Religion in Geschichte und Gegenwart», 2. Aufl. Schwarzlose, 1928; vgl. dagegen aber schon Wescutenn objektiven Ph. Meyer in «Protestantische Realenzyklopädie, 1900).

Aber in der orthodoxen theologischen Forschung - der griechischen

1. Auch nicht in dem Abschnitt «Palamismus und Sophiologie» des Artikels von L. Zander-Paris, «Die Weisheit Gottes im russischen Glauben und Denken» in: Kerygma und Dogma, Jg. 2, H. 1, Jan. 1956. Hier wird die Energienlehre des Palamas den russischen «sophiologischen» Konzeptionen des 19. und 20. Jh. (Wl. Solowjow, S. Bulgakow) als deren-«systematischer in keiner Weise genetisch-historischer-theologischer Prolog» vorangestellt. Man könnte aber wohl-ich glaube hier in Übereinstimmung mit der Mehrzahl der Palamas-Forscher zu befinden-die alt- und neutestamentlich fundierte asketisch-dynamische Theologie des Gregor Palamas den z. T. apokryph bedingten und statisch-ästhetischen Sophia Konzeptionen der deutschen Romantik und der russischen Religionsphilosophie des 19/20. Jh. als vorweggenommene Kritik gegenüberstellen.

2. Auszugsweise französ. Übersetzung von J. Guillard «Petite Philocalie de la Prière du Coeur. Documents Spirituels, Editions des Cahiers du Sud, Paris 1953, 336 S.

und insbesondere der russischen: ich nenne die Namen G. Papatimichael, J. Karmiris; Mönch Wassili, Ostrogorski; Wl. Lossky, Kiprian Kern, J. Meyendorff - beginnt man nun die Tatsache aufzuarbeiten, dass Gregor Palamas, der Philosoph, Athos-Mönch und spätere Erzbischof von Thessaloniki, der Heilige, in der gesamten griechischen und slawischen Orthodoxie am 2. Fastensonntag seit 600 Jahren gepriesen wird als «die Leuchte der Orthodoxie, Säule und Lehrer der Kirche, Güte der Mönche, unbesieglischer Vorkämpfer der Theologen» und «Prediger der Gnade» (Troparion 8. Ton).

Obwohl Professor J. Meyendorff-Paris die Edition der bisher noch unveröffentlichten Schriften von Palamas erst begonnen hat, wird man schon jetzt die These formulieren dürfen: Gregor Palamas hat die Ansätze der «negativen», «apophatischen» Theologie der griechischen Väter des 4. bis 6. Jh. systematisch entfaltet in seiner energetischen Offenbarungs- und Gnadenlehre, welche den Gedanken der Göttlichen Liebesenergie, das ist der geistigen pneumatischen Kraftereinwirkung Gottes auf Kosmos und Menschheit in die Mitte zwischen Trinität und Schöpfung stellt. Diese Lehre basiert auf der Heiligen Schrift («Ihr werdet die Kraft des Hl. Geistes empfangen», Ag. 1, 8. «Niemand hat Gott jemals gesehen, so wir uns untereinander lieben, so bleibt Gott in uns», 1. Joh. 4, 12. Ev. Joh. Prolog) und den Vätern seit Gregor von Nyssa. Sie ist von Gregor Palamas im Gegensatz zur römischen Scholastik ausgestaltet und begründet worden: begründet nicht auf die Konklusionen der menschlichen Vernunft, sondern auf die Antinomien, die paradoxe Widersprüchlichkeit der Erfahrung Gottes, welche dem Menschen durch die göttliche Gnade geschenkt wird. Wie denn überhaupt die östliche Theologie primär nicht aus der Philosophenschule, sondern aus der asketischen mönchischen Erfahrung stammt¹.

Das gilt es nun darzulegen.

II. Der Befund.

Das Glaubensbekenntnis des Gregor Palamas, das 3 1/2 Druckseiten umfasst, ist eine Entfaltung der 3 Glaubensartikel des Nicae-

1. E. v. Ivanka - Wien, der kürzlich die patristischen Voraussetzungen des Gregor Palamas untersucht hat in: 1054 - 1954, L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles... de separation, Bd. 2. Ed. Chevetogne, Collection Irénikon, 1955, hat im Jb. d. Österr. Byz. Ges. II/1952 mit Recht «Hesychasmus und Palamismus» von einander differenziert. Es ist aber zu betonen, dass die palamitische Theorie aus der hesychastischen Erfahrung entsprungen ist.

nums. Es ist charakterisiert durch die klare Durchführung des trinitarischen Gedankens in allen 3 Artikeln: vom Vater, vom Sohn, vom Hl. Geist: eine Dialektik der Einheit und Vielheit in der Gottheit.

Das Eigentümliche der energetischen Theologie des Palamas findet man besonders im 3. Artikel vom Hl. Geist. Hier wird die Lehre von der Offenbarwerdung der verborgenen Gottheit auf eigene Weise—«palamitisch»—entfaltet. Wir zitieren die knappen Aussagen des 3. Artikels. Zunächst—von der römischen Lehre abgesetzt, aber ohne Polemik—die Aussage über das Verhältnis des Geistes zum Sohne und zum Vater, und zum Kosmos: «...Als der Sohn zum Vater auffuhr, sandte er seinen heiligen Jüngern und Aposteln den Hl. Geist, der von dem Vater ausgeht». Es folgt ein Zusatz, der die göttliche Offenbarung aus der Trinität verdeutlicht und ihre Beziehung auf die Schöpfung anzeigt. «Der Hl. Geist wurde gesandt von dem Sohne zu seinen Jüngern, das ist, er wurde offenbart. Wie hätte auf eine andere Weise (als durch Offenbarung) von dem Sohne gesandt werden sollen, was nicht von dem Sohne zu scheiden ist? Wie sollte auf andere Weise (als durch Offenbarung) das zu mir kommen, was allenthalben ist? Ein gemeinsames Werk ist die Sendung, das heisst die Offenbarung des Geistes». Schon hier wird deutlich, dass der göttliche, Hl. Geist—«welcher allenthalben ist»—immer zugleich in der Beziehung auf den ganzen Kosmos gedacht wird, so dass in seiner Sicht Physisches und Psychisches zusammengefasst werden kann—ein sehr modernes Problem.

Nun schliesst sich die spezifisch palamitische Aussage an, welche eine Differenzierung des Wesens und der Energien der Gottheit enthält. «Der Geist offenbart sich nicht in seinem Wesen, denn niemand hat jemals Gottes Wesen gesehen oder ausgesagt, sondern in der Gnade und der Kraft und der Energie, die dem Vater, dem Sohne und dem Geist gemeinsam sind. Einem jeden von diesen eignet nämlich seine eigene Gestalt (hypostasis), und was sich auf diese bezieht. Gemeinsam aber ist ihnen nicht nur die überwesentliche Wesenheit, die ganz und gar ohne Namen und unaussprechlich und ohne Mitteilung ist, da sie über alle Benennung und Aussage und Teilhabe ist. Sondern gemeinsam ist auch die Gnade und die Kraft und die Energie und der Glanz»—dazu an späterer Stelle «und das göttlichste ungeschaffene Licht»—«und das Reich und die Unverweslichkeit und überhaupt alles, worin Gott Gemeinschaft schenkt und sich in Gnade mit den heiligen Engeln und Menschen vereinigt.

Aber ohne dabei durch die Teilung und Unterscheidung der Gestalten —der Hypostasen—noch durch die Teilung und Vielfalt der Kräfte und Energien aus der Einheit herauszufallen. So ist bei uns Ein allvermögender Gott in einer Gottheit».

Es schliessen sich immer noch im Rahmen des 3. Artikels-organisch an: Die Lehre von der Verehrung «der Bilder, des Kreuzes, der Tempel Gottes und der heiligen Gefässe und der von Gott überlieferten Worte- weil Gott in ihnen wohnt», - wieder eine Zusammenschau sinnlicher und theoretischer Begriffe! - ferner: vom Ursprung des Bösen in dem von Gott gegebenen freien Willen, und von der kirchlichen Überlieferung, welche in den göttlichen Gnadenwirkungen der Sakramente gipfelt. Es folgt die Aufzählung der bindenden Dogmen der 7 Ökumenischen Synoden des 4. - 8. Jh., sowie der Entscheidungen der Konstantinopler Synoden von 1341 und 1351¹. Diese hatten sich zu der Lehre von der göttlichen, ungeschaffenen Gnade und Kraft und Energie der dreigestaltigen Gottheit bekannt, wie Palamas sie gelehrt und gegen Angriffe wegen polytheistischer, die Gottheit spaltender Irrlehren verteidigt hatte. Den Schluss des Bekenntnisses bildet das wörtliche Zitat des letzten Satzes des Nicaenums- «Wir erwarten die Auferstehung von den Toten und das Leben der kommenden Zeit» - mit dem erläuternden Zusatz: «welches Leben kein Ende haben wird».

Das Bekenntnis des Gregor Palamas, dem auch der grosse Liturgiker Nikolaos Kabasilas zustimmte, wurde in das Synodalbum von 1351 aufgenommen mit der Feststellung der Synode, dass es «mit der Überlieferung der Theologen übereinstimmt».

III. Theologische Einordnung und Deutung.

Die hochbyzantinische Theologie des 14. Jh. ist nicht in erster Linie das System der «gläubigen Vernunft», sondern sie ist Ausdruck der Antinomien der gläubigen Praxis, welche erfahren werden. Das Glaubensbekenntnis des Gregor Palamas, des universal gebildeten Philosophen, Mönchs und späteren Kirchenfürsten, fusst auf der asketischen Erfahrung der Griechen aller vorangegangenen Jahrhunderte. Es entstand in der Auseinandersetzung mit der römischen Scholastik. Der latinisierende kalabresische Mönch Barlaam und sein Schüler Akindynos, hatten den Vorwurf der «Zwei»—oder «Vielgötterei», gegen die in Gregor Palamas' Trinitäts—, Schöpfungs—und

1. J. Karmiris I, 294 - 348.

Offenbarungslehre enthaltene Unterscheidung der Göttlichen Wesenheit und der Göttlichen Ungeschaffenen Energien gerichtet.

Diesen Gegnern wird von Palamas entgegengehalten, dass vielmehr sie «die eine Gottheit in Ungeschaffenes und Geschaffenes spalten», indem sie «alles, was sich auf irgendeine Weise unterscheidet von dem göttlichen Sein (physis), nämlich jede Kraft und Energie, als Geschöpf bezeichnen». (Es geht also nach Palamas nicht an, die Energie nur als irdisch-physikalische Grösse zu betrachten). Als Begründung der griechischen Differenzierung zwischen dem Wesen und den Kräften Gottes dient zunächst der Gesichtspunkt der negativen, apophatischen Theologie, das ja «nichts was der Gottheit im Sein zugehört, benannt werden kann». Eben von daher erscheint die scholastische Unterscheidung der Substanz und der einzelnen benannten Attribute der Gottheit ihrerseits als unzulässig, und die Ablösung aller, auch der in Wahrheit göttlichen Energien, von der Gottheit wird nunmehr mit dem Vorwurf der Vielgötterei belegt.

Es stehen sich also zwei verschiedene Sichten des Verhältnisses des Deus absconditus und des Deus revelatus gegenüber. Wagen wir die Formulierung: Der geoffenbarte Gott wird in der westlichen Scholastik primär in einer dem Natürlichen übergeordneten Sphäre gedacht, in der östlichen Askese dagegen primär in der Begegnung des Unerschaffenen mit dem Geschaffenen erfahren.

Was bedeutet der Begriff der unerschaffenen, und also unvergänglichen göttlichen Energie? Einer Energie, welche auf die Schöpfung—als Gnadenkraft—einwirkt und sich—als Liebeskraft—den Gläubigen offenbart? Einer Energie, welche den Gegensatz von Schöpfer und Geschöpf überwindet und den Unterschied des Physischen und des Psychischen umspannt? Wo liegt ferner das Kriterium der Unterscheidung der wirkenden und offenbaren göttlichen Energie von dem verborgenen Wesen der Gottheit? Diese Unterscheidung wird—dem Charakter der gesamten orthodoxen apophatisch—asketischen Theologie entsprechend—nicht auf dem Wege der logischen Analyse geführt—was auch nicht möglich wäre—sondern mit dem Mittel der gläubigen Paränese: durch den mahnenden, zur Nachfolge aufrufenden Hinweis auf den Weg der im Gottesgehorsam zu gewinnenden Erfahrung. Über diesen asketischen Weg der Erfahrung der göttlichen Liebesenergie sei noch ein abschliessendes Wort gestattet.

Der asketische Hesychasmus, eine kontemplative Bewegung, welche die Hesychia—die Stille des Gebetes—pflegt (vgl. Ps. 37, 7 und 62, 1), aus der Vätertradition hervorgegangen, durchzieht das spätere

Mittelalter und hat in Gregor Palamas seine Krönung gefunden. Aus dieser Bewegung ist auch das vorliegende Glaubensbekenntnis erwachsen. Seit dem Ende des 18. Jh. hat der Hesychasmus, der auf dem Athos niemals erstorben war, auf dem Balkan und insbesondere in Russland eine bedeutende Renaissance erfahren. Das orthodoxe Mönchtum, besonders in Russland, ist bis heute von ihm geprägt (wofür neueste Beweise vorliegen; vgl. meinen Bericht über das russische theologische Studium in der Sowjetunion in: Theologische Literaturzeitung, März, 1955).

Es geht im Hesychasmus—das macht ihn auch für die moderne Therapie interessant—um eine Neuordnung des Verhältnisses von Gehirn und Herz. Es geht, zentraler ausgedrückt, um die Antwort des Menschen auf den göttlichen Zuruf: «Gib mir, mein Kind, dein Herz!» (Sprüche Salomo 23, 26). Indem der Mensch von diesem Rufe angeührt wird, entdeckt er, dass er nicht imstande ist, ihm Folge zu leisten; denn er hat sein Herz nicht in der Hand, d. h. das Zentrum seiner geistig—seelisch—leiblichen Existenz, als dessen Symbol und Werkzeug das Herz gilt, steht nicht in seiner Verfügungsgewalt. Es ist preisgegeben an die Vielfalt und Zerrissenheit seiner Interessen, Strebungen, Wünsche und Aktionen. Der Hesychasmus—wie Gregor Palamas ihn in seinen Werken darstellt—ist der dreigestufte Weg: erstens der Lösung des Herzens aus der Bindung an die Aussenwelt, zweitens: seiner inneren Reinigung und drittens seiner Hingabe an Gott. Es ist der Weg des «unablässigen Gebetes» (Luk. 18, 1; 1. Thess. 5, 17), das aus einem sehr oft wiederholten schlichten Lippengebet «Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich über mich Sünder!» (vgl. Luk. 18, 13),—welches, auch mit anderen körperlichen Übungen verbunden werden kann, allmählich übergeht in das «geistige Tun», in das innere Geschehen im Herzen, das keiner formulierten Gebetsworte mehr bedarf, sondern die uneingeschränkte und unabgelenkte «Stille», aber damit zugleich die höchst lebendige Bereitschaft des ganzen Menschen für Gott ist. Auf diese Zubereitung in der Gebetsstille wartet Gott, um seine Gemeinschaft mit dem Menschen zu vollziehen. (Auch Plato im Symposion spricht von der Sanftheit und Stille, deren Eros zu seinem Werk bedarf). Nun wird die gnadenhafte Gottesbegegnung nach dem Zeugnis der Hesychasten vielfach erfahren als eine Lichterscheinung, deren Energie alle irdische Helligkeit übertrifft; als das Schauen des «ungeschaffenen göttlichen Lichtes» der Verklärung Christi (Matth. 17)—wie es der byzantinische Dichter Symeon der Theologe (um 1000) besungen hat. (Dazu das Zeugnis eines moderne

russischen Theologen: «Das Taborlicht wurde von Menschaugen gesehen, aber es wurde nicht menschlich - sinnlich wahrnehmbar; sondern die Jünger gingen—kraft der Verwandlung ihrer Sinne—aus dem Fleisch in den Geist über». W. Lossky, *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe*, Paris 1955 H. 6 S. 116).

Die vielfache Kunde der biblischen und byzantinischen Zeugen von der Erfahrung Gottes im wunderhaften Lichte hat in dem Werk des Gregor Palamas, dem die philosophische, natur- und geisteswissenschaftliche Bildung seiner Zeit zu Gebote stand, eine grundlegende theologische Bedeutung gewonnen. Das ungeschaffene, göttlichste Licht der Verklärung stellt Gregor Palamas z. B. in seinem Glaubensbekenntnis ausdrücklich gleich den von der göttlichen «überwesentlichen» und unsagbaren Wesenheit (*usia*) unterschiedenen göttlichen Energien (*energeiai*), durch die Gott die Gemeinschaft mit der Kreatur herstellt». Ferner nennt das Bekenntnis im selben Sinne: «die Kraft, den Glanz, das Reich, die Unverweslichkeit, u. a.». Sie alle - Geisteslicht, Geisteskraft, Herrschaft des Geistes - gehören der einen Dreieinigkeit an und strahlen von ihr aus, ohne ihre Einheit zu sprengen, und sind also überkreatürlich.

So lautet nun die Antwort der Ostkirche auf die ewige Frage der Menschheit: *finitum capax infiniti*?—ist das Endliche fähig, das Unendliche anzunehmen?—im Unterschied zu dem logischen Nein! der Scholastik vielmehr antinomisch: Nein und Ja! Und zwar: Ja—aus Gnade, in der Form der Teilhabe. Mit den Worten des Palamas: «Aufnahmefähig ist jeder von uns für die göttliche Gnade und Wirkung, weil diese ungeteilt—dennoch geteilt ist. Aber da die Wesenheit Gottes an sich überhaupt unteilbar ist—wie könnte sie von irgendeiner Kreatur aufgenommen werden?»¹.

Wir fassen zusammen: Dem römisch—logischen «*Finitum infiniti non capax*» (Lateranense IV und Vaticanum; vgl. Denzinger 428, 1782) stellt die Ostkirche in Gregor Palamas ein antinomisch—paradoxes «*Finitum non capax—tamen capax infiniti*» gegenüber. Aber das positive «*capax*» wird nicht postuliert in der Form einer Identifizierung des Entgegengesetzten, auch nicht ausgesagt im Schema einer natürlich—mechanischen «*Emanation*». Sondern—so lautet das Zeugnis der Erfahrung schon von Athanasios über Maximos Confessor, Dionysios Pseudareopagites, Johannes Damaskenos, Symeon den Theologen bis auf Gregor Palamas, Gennadios

1. Migne PG 150, Sp. 1173·74.

Scholarios im 15. und Jeremias II. im 16. Jh. und weiter bis in die Gegenwart: das Endliche empfängt das Unendliche «in Form der Gnade und der Teilhabe» d. i. der Teilhabe an der göttlichen Krafteinwirkung. In diesem «kata charin (=energeian) kai methexin» ist der Bund zwischen Platonismus und Christentum geschlossen. Dabei hat die christliche Glaubenserfahrung die Führung über die ahnende und konstruierende hellenische Vernunft übernommen. Die palamitische Energie—und Gnadenlehre—«als Ausdruck des christlichen Hellenismus der Kirchenväter—bedeutet den Sieg der Gnade über den hellenischen Naturalismus», so lautet das Urteil des Pariser orthodoxen Theologen W. Lossky (Vom Sinn der Ikonen, Bern 1952, S. 119), wobei— so fügen wir hinzu—der Mensch aber in seiner kosmischen Verbundenheit verbleibt.

Dabei wird eine deutliche Differenzierung vollzogen zwischen der Gnaden- und Energieeinwirkung auf die gesamte Kreatur—welche in Notwendigkeit geschieht und ohne Bewusstsein des Empfangenden— und der entsprechenden Einwirkung auf den vernunftbegabten Menschen—welche in freier und bewusster Entscheidung des Empfangenden sich vollzieht. Das hat Palamas ausgeführt in seinem enzyklopädischen Werk: «Hundertfünfzig physikalische, theologische, ethische und praktische Kapitel» (Kephalaia physika, theologika, ethika kai praktika 150; Migne PG 150, 1121-1125): «Wenn also jemand Gott nahe kommt, so nähert er sich ihm durch dessen Wirkung (Energie). Wie denn? So dass er an ihr Teil hat? Aber das ist allen Geschöpfen gemeinsam. Also nicht durch das natürlich Eingepflanzte, sondern durch das, was durch Wahl frei geschieht, nähert sich einer Gott oder entfernt sich von ihm; aber nur die geistigen (logischen) Wesen erfreuen sich der Freiheit. Also nur diese allein von allen Geschöpfen kommen Gott nahe oder fern, durch Tugend oder Laster nähern sie sich ihm an oder entfernen sich. Nur diese können daher auch Unseligkeit oder Seligkeit empfangen. Wir aber wollen danach trachten, die Seligkeit zu erlangen!.. Die das geistige (logische) und intellektuelle Leben erlangten, sollten durch freiwillige Bewegung ihre Einigung mit Gott empfangen und von daher göttlich und auf übernatürliche Weise leben, indem sie Gottes Vergöttlichen der Gnade und Wirkung gewürdigt werden. Denn sein Wille ist die Ursache, die die Wesen entweder aus dem Nichts schafft oder sie verbessert und zwar auf verschiedene Weise...» (Sp. 1176 u. 1185). Auch in dem 100 Jahre jüngeren Glaubensbekenntnis seines Schülers Gennadios Scholarios ist— auf dem Boden einer primären Ineinssetzung des Menschen mit der

übrigen Kreatur—der besondere, freie Empfang der Gnadenkraft durch den Bewusstseinsmenschen angedeutet.

Wichtig und m. E. wegweisend auch für unsere Zeit bleibt, dass die physische und psychische Einwirkung der Gottheit auf die Kreatur in den orthodoxen Bekenntnissen letztlich als eine einheitliche gesehen wird.

Es kann nur noch darauf hingewiesen werden, dass Gregor Palamas energetische Offenbarungs- und Gnadentheologie in einer energetischen Sakramentslehre gipfelt, welche seinem System grosse ekklesiologische Bedeutung gibt. Auch dadurch unterscheidet sich Gregors Dynamismus von der wohl nur in äusserlichem Sinne «verwandten» sophiologischen Konstruktion des 20. Jhs. des Sergius Bulgakow. Diese hat im Unterschied zu Palamas die kirchliche Zustimmung nicht erhalten (vgl. auch Anm. 4).

Wir kommen zum Schluss: Das demütig-stolze Bewusstsein der Göttlichkeit der Schöpfung und insbesondere der Göttlichkeit des Menschengeschlechts—«aus Gnade und Teilhabe» an den pneumatischen Energien des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes—hat die Orthodoxe Kirche auf den Spuren ihres grossen «Predigers der Gnade», Gregor Palamas, nicht abgelassen zu bezeugen. Dieses ihr Bekenntnis hat sie hochgehalten—wie im 14. Jh. gegenüber den logischen Distinktionen der lateinischen Scholastik¹, so im folgenden 15. Jh. vor dem Sultan Mehmed, der den griechischen Glauben kennenlernen wollte, wie auch im 16. Jh. gegenüber den evangelischen Theologen aus Tübingen, welche ihr reformatorisch-humanistisches Bekenntnis des «sola scriptura» und des «sola fide» übersandten². Die gegenwärtige erneute Hinwendung zu der «gloria Dei»—als «Ehre Gottes»—in der evangelischen, besonders reformierten Theologie (K. Barth) könnte u. E. —trotz ihrer völlig anderen Voraussetzungen

1. J. Meyendorf - Paris, *L'origin de la controverse Palamite* in: *Theologia*, Athen 1954 S. 602 ff. und 1955 S. 77 ff., zeigt auf Grund des von ihm edierten 1. Briefes des Gregor Palamas an Akindynos v. J. 1335, dass der theologische Gegensatz in der Frage der Gottesoffenbarung und Gotteserfahrung sich entwickelte aus der ursprünglichen, beiden Seiten gemeinsamen Antithese gegen das römische filioque, also am 3. Glaubensartikel entbrannt ist.

2. Der theologische Briefwechsel zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel soll demnächst erscheinen als Dokumentenheft II, hg. vom Kirchlichen Aussenamt der EKD, Luther-Verlag, Witten—Ruhr. In dem Anhang ist auch das Glaubensbekenntnis des Gregor Palamas aufgenommen.

eine gegenseitige Befruchtung mit der apophatischen, palamitischen Theologie des Ostens ermöglichen, die sich im 16. Jh. nicht vollzogen hat.

Darüber hinaus erhebt sich zum Schluss die Frage, ob die Konfrontierung mit einer solchen Theologie, insbesondere mit der weiten kosmologisch - anthropologischen Ausrichtung des orthodoxen Begriffes der göttlichen, gnadenhaften Energie, für die moderne Grundlagenforschung der Anthropologie wie auch der Naturwissenschaften eine gewisse klärende und begrenzende Bedeutung gewinnen könnte, eine Bedeutung, die freilich von dem gläubigen Bewusstsein nicht abgelöst werden kann, dennoch aber dem Schwärmertum nicht ausgeliefert ist. Das Problem kann hier nur aufgezeigt werden. Eine Einzeldisziplin, die moderne Therapie (Kretschmer jun., Zacharias) hat soeben begonnen, sich den Fragen zuzuwenden und den Palamismus mit der modernen psychosomatischen Medizin zu konfrontieren. Aber die Grundlagenbesinnung müsste weiter vorgetrieben werden, bis zu der von der griechischen Vätertheologie postulierten und von dem Hochbyzantinismus entfaltenen, letzten dynamischen Einheitsbeziehung von Trinität, Kosmos und Menschheit.

Wie sie auch der grosse abendländische Dichter des Mittelalters anschaut, indem er anbetend besingt die Gottesliebe, welche den Kosmos durchdringt:

«...l'amor che muove le sol e l'altre stelle».

(Dante, Paradiso Schluss).