

Mönch Wassilij im Kloster St. Panteleimon auf dem Athos, Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas (1296—1359). Aus dem Russischen übersetzt von P. H. Landvogt O. E. S. A. (Das östliche Christentum 8). gr. 8^o (91 S.) Würzburg 1939, Rita-Verlag.

Sowohl den Herausgeber wie den Verf. der vorliegenden Studie leitete die Absicht, das wechselseitige Verständnis des Westens und des Ostens zu fördern (7). Dem westlichen Leser ist hier Gelegenheit geboten, den Ausführungen des russisch-orthodoxen Mönches Wassilij vom Berge Athos über die Lehre des großen Meisters hesychastischer Frömmigkeit, Gregorius Palamas, zu lauschen. In klarer Form und ruhiger Art werden behandelt: die asketisch-erkenntnistheoretische Grundlage der Lehre des Gregorius Palamas, das Problem der „Wesenheit und Energie“ in Gott, die Frage nach dem „unerschaffenen göttlichen Lichte“ (dem lumen Taboricum) und zum Abschluß die Bedeutung des Gregorius Palamas für die orthodoxe Theologie. W. faßt sein Urteil in die Worte zusammen: „Mit seiner Lehre vom unerschaffenen Lichte und den göttlichen Energien hat er (Gregorius Palamas) eine unzerstörbare theologische Grundlage für die traditionelle mystische Lehre der orthodoxen Kirche geschaffen, denn nur auf Grund dieser Lehre kann man folgerichtig die Wirklichkeit einer Gottgemeinschaft des Menschen und die Realität einer Vergottung bejahen, ohne dabei Gefahr zu laufen, pantheistisch das Geschöpf mit der Gottheit zu verschmelzen; eine Gefahr, die sich unausweichlich bei einer Identifizierung von Wesenheit und Energie in Gott auftut. Es dürfte daher kaum eine Übertreibung sein, die Theologie und die Kämpfe des hl. Gregorius Palamas mit der theologischen Tat und dem Kampf des hl. Athanasius von Alexandrien für die Orthodoxie zu vergleichen.“

In der Tat ist die Lehre des Gregorius Palamas für die gesamte asketisch-theologische Überlieferung der byzantinisch-russischen Ostkirche von tiefgehendster Bedeutung. Auch ist das Studium des palamitischen Hesychasmus zeitgemäß und wurde innerhalb des Katholizismus durch die ostkirchliche Bewegung, innerhalb der Orthodoxie u. a. anläßlich des Streites um die Göttliche Weisheit (Sophia) von neuem angeregt.

Die Ausführungen des Verf. sind in erster Hinsicht Darlegung; sie wollen aber auch Rechtfertigung und Verteidigung sein. Daher setzt sich W. an mehreren Stellen mit drei katholischen Autoren, die zur Frage Stellung nahmen, Jugie, Hausherr und Guichardan auseinander. Es ist W. gelungen, eine ganze Reihe von Mißverständnissen und Vorurteilen auszuräumen. Ja, in manch einem Leser könnte der Eindruck entstehen, die palamitische Askese treffe sich auf weite Strecken hin mit der abendländischen Frömmigkeit oder es bestünden kaum wesentliche Unterschiede. Mir möchte scheinen, daß mancher Zug der östlichen Frömmigkeit, den W. als typisch palamitisch darstellt (z. B. Beobachtung der Gebote, Reinigung von den Leidenschaften, Gebet: 18—19), oft in gleicher Betonung bei westlichen Lehrern des geistlichen Lebens zu finden ist.

Das Bestreben des Verf., Mißverständnissen zu begegnen, ist durchaus anzuerkennen; aber es sind doch noch mehrere Mißverständnisse geblieben, vor allem da, wo W. die Lehre der katholischen Theologen berührt und zu ihren persönlichen Auffassungen

Stellung nimmt. Zwar wendet er sich mit Recht gegen gewisse polemische Erwägungen Jugies; auch war vielleicht Guichardans Thomismus nicht immer ganz am Platze; aber die Ansicht Hausherrns ist doch mehr als ein Mal von W. ungenau und mißverständlich dargestellt worden, wie aus der eingehenden Antwort Hausherrns an den Verf. erhellt (A propos de spiritualité hésychaste: Controverse sans contradicteur: Orientalia Christiana Periodica, 1937, 260—272). Hausherrns Artikel wird vom Übersetzer erwähnt; es wäre nicht ohne Nutzen gewesen, bisweilen in Anmerkungen auf ihn Bezug zu nehmen.

Es ist verständlich, daß W. die Methode seines Lehrers zu verteidigen sucht. Aber er hätte genauer die Lehren der einzelnen Vertreter des Hesychasmus von einander abgrenzen müssen: Wenn Gregorius Palamas nicht streng zwischen zwei Methoden des geistlichen Lebens („Weg der Gebote“ und „Jesusgebet“) scheidet und nicht in den Irrtum fällt, den mühsamen Weg der Gebote durch den zweiten kürzeren und leichteren zu ersetzen, so folgt daraus noch nicht, daß alle Hesychasten dieser Versuchung entronnen sind. Hausherr zeigt (a. a. O. 265 f.), daß ausgerechnet der Lehrer des Palamas, nämlich Gregorius Sinaita von diesem Irrtum nicht freigesprochen werden kann (vgl. W. 22). Ferner macht Hausherr geltend, daß man bei Beschreibung der hesychastischen Methode nicht das 12., 13. oder 14. Jahrh. in Byzanz nach dem 19. Jahrh. in Rußland beurteilen darf; man hat nämlich im Verlauf von Jahrhunderten nach und nach die hesychastische Methode, unter dem Einfluß der Polemik seitens der auch östlichen Gegner, von all dem gereinigt, was gewisse Geister hätte stoßen können.

Den Kernpunkt der theologischen Lehre des Gregorius Palamas bildet seine *Unterscheidung zwischen Gottes verborgener Überwesenheit und seinen unerschaffenen Energien*. Ist dieser Unterschied zwischen dem „Nicht-aus-sich-Heraustreten“ Gottes und seinem „Ausgang“ in der überlieferten christlichen Lehre enthalten oder mit ihr unvereinbar? W. meint, das „unteilbare Geteiltein“ Gottes, die „objektive Unterschiede aufweisende Einfachheit“ Gottes bedeute zwar eine Antinomie, die für das theologische Denken des Gregorius Palamas ganz charakteristisch sei, aber darin liege durchaus kein Widerspruch. Nur dem katholischen Westen, vor allem Thomas von Aquin und seiner Schule, sei der Begriff der Antinomie fremd; so erkläre sich die ablehnende Haltung gegenüber der palamitischen Lehre von selbst (vgl. 55). Zwar bemerkt W. sehr richtig, daß die kataphatische Theologie mehr dem katholischen Westen eigen sei, bei den Vätern des orthodoxen Ostens jedoch (vor allem in neuerer Zeit) mehr die apophatische Theologie vorwiege. Aber es will uns nicht einleuchten, warum ein solcher Betonungsunterschied die Annahme oder Ablehnung der palamitischen Theologie erklären soll. Denn einmal sind apophatische und kataphatische Theologie (via negationis et affirmationis, und wenn man will, auch die via „per excellentiam“) nicht zwei von einander verschiedene theologische Systeme, sondern nur zwei, bzw. drei, verschiedene Aspekte derselben Theologie, die jeweils alle unsere Urteile über Gott betreffen. So ist der Westtheologe stets auch Apophatiker und der Osttheologe immer auch Kataphatiker. Sodann aber ist gerade die Energienlehre des Gregorius Palamas durchaus kataphatisch, nicht aber apophatisch. Eine schlechthin apophatische Theologie oder auch nur die Bildung

eines ausschließlich apophatischen Begriffes ist für den Menschen unvollziehbar. Und es muß festgestellt werden, daß die scholastische Lehre von der Analogie des Seins wesensmäßig antinomi-(sti)sch ist, d. h. immer ja und nein, wenn auch unter anderer Rücksicht enthält. Auch W. gibt zu (57), daß nach der „apophatischen Theologie“ die Anwendung der Begriffe „Sein“ und „Wesen“ auf Gott nicht vollkommen falsch sei. Umgekehrt können wir sagen, daß auch im Sinne der „kataphatischen Theologie“ die gleichen von den Geschöpfen genommenen Begriffe nicht ohne weiteres auf Gott angewandt werden können. Und W., der die Gesetze der Logik einerseits möglichst aus der theologischen Erkenntnis auszuschließen sucht, bemüht sich doch andererseits sehr darum, keinen logischen Widerspruch im System seines Meisters zuzugeben. Außer den wirklichen Unterschieden der drei göttlichen Personen kennt die christliche Überlieferung keine objektiven Verschiedenheiten in Gott. Einen anderen „Ausgang“ in Gott außer dem des Sohnes und des Hl. Geistes gibt es nicht. Überdies würde durch die palamitische Unterscheidung, wenn sie zu Recht bestünde, nicht nur ein relativer Unterschied wie in der Trinität behauptet, sondern ein absoluter Unterschied. Nicht also ein Unterschied östlicher und westlicher Mentalität ist die Ursache für die Ablehnung der palamitischen Lehre von seiten der katholischen Theologie, sondern die Überzeugung, daß die Lehre des Gregorius Palamas mit der überlieferten Auffassung von der Einfachheit Gottes unvereinbar ist. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Theologie des Palamas eine absolute Neuerung war. Im Gegenteil, manche ihrer Elemente stammen wohl schon aus den ersten christlichen Jahrhunderten. Aber was beweist das für ihre Echtheit? Auch die Lehre z. B. eines Nestorius war nicht traditionslos: Diodorus von Tarsus und Theodor von Mopsuestia waren „Nestorianer vor Nestorius“.

Mit Recht nimmt Gregorius Palamas als Lehrer des geistlichen Lebens Stellung gegen die zu starke Betonung des einseitig *Intellektuellen*. Das gleiche tun aber auch alle erfahrenen Asketen des christlichen Westens. Doch mindert Palamas die Bedeutung des Verstandesmäßigen in der Gotteserkenntnis und beim Gebet zu stark. W. sagt: „Erkenntnistheoretisch stellt er (Gregorius Palamas) dem einseitigen intellektuellen Wissen, das für das Gotterkennen unzuständig ist, das überrationale Erkennen entgegen, dessen der in seinem ganzen Wesen gnadenhaft durchstrahlt und mit Gott eingewordene Mensch fähig ist“ (35). Zwischen dem „einseitigen intellektuellen Wissen“ und dem „überrationalen Erkennen“ muß Platz bleiben für die klaren Worte des Römerbriefes 1, 20, daß nämlich Gott mit den natürlichen Kräften des Verstandes aus der Schöpfung sicher erkannt werden kann. Solange Gott nicht in freier Huld den Menschen in höhere Zustände erhebt, muß der Christ bei Gebet und Betrachtung auch die Kräfte des natürlichen Verstandes betätigen. Das wird wohl für die Mehrzahl der Menschen die Regel sein. Aus dem Prinzip der Ganzheit des geistlichen Lebens, das in der palamitischen Askese in anerkennender Weise betont wird, ergibt sich übrigens auch ganz von selbst die Forderung, alle menschlichen Kräfte im Verkehr mit Gott, d. h. im Gebete zu üben und anzuspannen. Es liegt kein Grund vor, den Verstand und die Gesetze des Denkens irgendwie auszuschließen. Gott soll durch den ganzen Menschen erfaßt werden, und zwar nicht *mehr* mit dem Herzen als mit dem Ver-

stande, aber auch nicht umgekehrt, sondern jede Fähigkeit soll sich in entsprechender Weise betätigen.

Beim Vergleich der palamitischen Lehre mit der *Sophialehre* Bulgakows weist W. einige Unterschiede auf. Eine innere Übereinstimmung kann man darin sehen, daß die göttliche Energie wie die göttliche Sophia als ungeschaffen bald als mit Gott identisch, bald als nicht mit ihm identisch erscheint und so eine merkwürdige Mittel- oder Doppelstellung einnimmt. Ein weiterer Unterschied aber besteht darin, daß bei Palamas die Energie nie mit Gottes Wesen gleichgesetzt wird, bei Bulgakow jedoch des öfteren.

Was die eingangs angeführten Worte von W. betrifft, so ist nicht einzusehen, warum einzig die palamitische Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energie in Gott vor dem *Pantheismus* (in der Theologie der Mystik) retten soll. Eine solche Befürchtung scheint doch nur verständlich, wenn man das vergottete Geschöpf irgendwie als mit der göttlichen Energie identifiziert betrachtet. So wäre dann das vergottete Geschöpf zwar mit Gottes Energie, aber nicht mit Gottes Wesen identisch. Wenn aber die göttlichen Energien wirklich Gott sind, ist dann nicht auch das vergöttlichte Geschöpf wirklich Gott, so daß die Gefahr des Pantheismus bestehen bleibt?

Zu zahlreich sind die in der Studie berührten Probleme, als daß sie hier auch nur kurz Erwähnung finden könnten. In jedem Falle ist es aufschlußreich und gewinnbringend, diesem gewaltigen Ringen um den wahren überlieferten Gottesbegriff beizuwohnen, wie es sich im Streit um die Theologie des Gregorius Palamas abspielt.

B. Schultze S. J.

Asting, R., Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum, dargestellt an den Begriffen „Wort Gottes“, „Evangelium“ und „Zeugnis“. gr. 8^o (XVI u. 749 S.) Stuttgart 1939, Kohlhammer. M 36.—.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, durch eine sorgfältige und umfassende Untersuchung der drei im Titel angegebenen Begriffe das Wesen der urchristlichen Verkündigung aufzuweisen. Nachdem er jeweils die Bedeutung des betreffenden Begriffes im alttestamentlich-jüdischen und griechisch-hellenistischen Schrifttum festgestellt hat, geht er in einer ausführlichen Einzellexegese auf die urchristlichen Quellen ein. Den Abschluß bildet ein 4. Teil über das Wesen der Verkündigung.

Das Hauptergebnis des inhaltreichen Werkes ist etwa dieses: Die drei Begriffe bezeichnen im Grunde genommen dieselbe Sache, nämlich den Anruf des sich in Christus offenbarenden Gottes an die Menschen, wodurch diese in die persönliche Entscheidung gestellt werden. Gottes Wort — und dasselbe gilt von den beiden verwandten Begriffen — ist seinem Wesen nach schöpferisch, d. h. es schafft selbst im Menschen die Gottesgemeinschaft; der Mensch faßt nicht den Entschluß, das Wort zu tun, sondern hat sich ihm nur zu öffnen, damit es in ihm wirksam sein kann (74). Die drei Begriffe haben also nicht so sehr rückschauende Bedeutung als Feststellung und Mitteilung eines geschichtlichen Sachverhaltes, sondern sind vor allem vorwärtsgerichtet auf das Handeln der Menschen. In dieser Bedeutung lehnen sie sich mehr an die voluntaristische Denkweise der alttestamentlich-jüdischen Quellen als an die rationalistische Auffassung der griechisch-hellenistischen Welt an, die zwischen λόγος und ἔργον unterscheidet. Da sich das