

# Die wechselseitige Wirkung zwischen lex orandi und lex credendi: Das Zeugnis der Liturgie- und Theologiegeschichte

von Georgios D. Panagopoulos, Patras und Ioannina

Im 5. Jh. gab Prosper von Aquitanien, wie bekannt, im *Indiculus de Gratia Dei* einer Idee Ausdruck, die, obschon sie in ihrem textlichen Zusammenhang nicht über eine private Meinung bezüglich einer speziellen Frage hinausging, trotzdem den Status eines allgemeinen Satzes erlangte, die bei den modernen Forschern der Liturgie- und Dogmengeschichte fast ebenso geläufig ist, wie die Einsteins' Gleichung  $E = mc^2$  auch jedem Anfänger des Physikstudiums: „ut legem credendi lex statuat supplicandi“.<sup>1</sup> Dementsprechend hatte sich A.-M. Ritter in dem hochkarätigen Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, die von C. Andresen et al. herausgegeben wurde,<sup>2</sup> auf die Vorstellung bezogen, dass das Gesetz des Glaubens eindeutig das Glaubenszeugnis der Kirche affektiert, als eine *communis sententia*, so dass es uns kaum übrig bleiben würde, als das alte Lied wieder zu singen, hätten wir uns nicht die Aufgabe gestellt, beide Größen in ihrer wechselseitigen Beziehung zu betrachten.

Der Titel des Vortrages könnte uns ohne Weiteres dem Vorwurf aussetzen, Opfer eines methodologisch unreflektierten hermeneutischen Zirkels geworden zu sein, der im Grunde genommen mit einer nichtssagenden Tautologie identisch gleichkommen würde. Dass dies nicht der Fall ist, versuchen wir im Folgenden dadurch zu zeigen, dass wir unsere Aufmerksamkeit auf zwei Punkte richten: Zunächst einmal auf die wechselseitige Beeinflussung beider Größen und dann auf ihre wahre Funktion als die in ihrer Korrelation geheimen Struktur der christlichen Existenz. Zum diesem Zweck gliedert sich die folgende Darstellung in zwei Teile ein, von denen der erste einem kurzen Überblick der vier ersten Jahrhunderte und der zweite der Bedeutung des Hesychastenstreites in Byzanz des 14. Jahrhunderts gewidmet sind.

## Altkirchliches Glaubenszeugnis im Spiegelbild der Gebetspraxis und Liturgieentwicklung der ersten vier Jahrhunderte

Ein aufschlussreiches Beispiel, anhand dessen man die Tragweite der Behauptung, dass nicht nur das Gesetz des Gebetes den Inhalt so wie die Ausdruckweise des Glaubenszeugnis der Kirche beeinflusst, sondern *vice-versa*, auch die geschichtliche Entwicklung der Dogmenformulierung die Gebetspraxis der Kirche affektiert, erproben kann, ist der Umgang Basileios' des Großen mit der trinitarischen Doxologie, eine Tatsache, mit der auch die trini-

<sup>1</sup> Vgl. M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg im Br. 2007, S. 237-254; H. J. Schulz, *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre*, *Questiones Disputatae* 163 (1996) 396-399; M. M. Garijo-Guembe, *Überlegungen für einen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus im Hinblick auf den Satz „Lex orandi, Lex credendi“*, in: K. Richter (Hg.), *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?*, Freiburg im Br. et al. 1986, S. 128-152.

<sup>2</sup> A.M. Ritter, *Dogma und Lehre in der alten Kirche*, in: C. Andresen et al. (Hgg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 1: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Göttingen 1982, S. 197.

tätstheologische Entfaltung der Gottesanrede in der byzantinischen Basileios Anaphora eng verbunden ist.<sup>3</sup>

Wie bekannt pochten die Pneumatomachen (bzw. „Tropiker“) der 2. Hälfte des 4. Jh.s auf dem ausschließlichen Gebrauch der altertümlichen Fassung der Doxologie: „Glorie sei dem Vater durch (διὰ) den Sohn im (ἐν) Heiligen Geiste“. Dabei wiesen sie nachdrücklich auf die auch in verschiedenen neutestamentlichen Stellen bezeugte alte Tradition der Kirche hin, gemäß welcher Danksagungen und Lobpreise an Gott dem Vater durch Christus als den einzigen Mittler zwischen Gott und Menschen in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes auszurichten seien. Auf der anderen Seite steht jedoch ebenso fest, dass das Neue Testament sowie das kirchliche Leben der ersten drei Jahrhunderte auch direkt an Jesus gerichtete Gebete kannte, hatte doch Eusebius von Caesarea in Palästina zu Beginn des 4. Jh.s unter Berufung ausgerechnet auf die überlieferte Gebetspraxis der Kirche, die in Psalmen und Gesängen Christus als Gott anredete,<sup>4</sup> die von den dynamistisch-Monarchianern avancierte Infragestellung der Gottheit Christi als hinfällig erwiesen (*Hist. Eccl.* 5, 28, 5; auch 7, 30, 10). Im selben Zusammenhang sei übrigens an die berühmte, von J. Jungmann<sup>5</sup> zu Unrecht vernachlässigte, Anrede *Maranatha* erinnert, in welcher der lebendige Glaube der ersten christlichen Gemeinden an Jesus als Gott den Herrn von Israel am deutlichsten zur Sprache kommt, wie in 1 Kor 16,22, in der *Johannesoffenbarung* 22,20 und in der *Didache* 10,6 deutlich herauszulesen ist. Werden solche Quellenzeugnisse mit dem, ebenso liturgischen Ursprungs, christologischen Hymnus an Christus als den im Eschaton erschienenen und erhöhten Herr von Israel (Jahwe), den Paulus im *Philipperbrief* 2,6-11 aufnahm,<sup>6</sup> zusammen betrachtet, dann darf man die betende Kirchengemeinde als den uralten Ort des Glaubenszeugnis der Kirche sehen.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> H.-J. Schulz, *Die Byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Trier 2000, S. 50.

<sup>4</sup> Plinius, *Epist.* 19,96; Justin der Märtyrer, 1 *Apologia* 13; Tertullian, *Apologeticus* 39,18. Siehe M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg im Br. 2007, S. 240.

<sup>5</sup> J. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1962.

<sup>6</sup> J. Becker, H. Conzelmann, G. Friedrich, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*, (NTD 8), Göttingen 1985, S. 149-154; vgl. auch die neutestamentlichen Stellen, die ebenfalls einen hymnologischen Charakter aufweisen: Kol 1,15-20; Hebr 1,1-14; Joh 1,1-18. Vgl. dazu L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Cambridge 2003, S. 498-500, S. 505-509 und passim; Chr. Stettler, *Der Kolosserhymnus: Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15-20*, Tübingen 2000.

<sup>7</sup> Zu *Maranatha* (Komm Herr) siehe P. Bradshaw, *God, Christ, and the Holy Spirit in Early Christian Praying*, in: Br. D. Spinks (Hg.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, Collegeville 2008, S. 51-64, hier S. 59-60; B. Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité*, Paris 2003, S. 121; C. J. Davies, *The Name and Way of the Lord*, in: *Old Testament Themes, New Testament Christology* (Journal for the Study of the New Testament Supplement 129), Sheffield 1996, S. 136-139. Über den Glauben an Jesus als Jahwe (Herr von Israel) im Spiegelbild der Gebetspraxis der primitiven Kirchengemeinden anhand von Phil 2, 6ff. siehe R. Bauckham, *The Worship of Jesus in Early Christianity*, in: *Ders., Jesus and the God of Israel. God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids - Michigan 2008, S. 137; auch K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2012, S. 188; O. Hoffius, *Der Christushymnus Philipper 2, 6-11*, Tübingen 1991; und nicht zuletzt J. Gnillka, *Theologie des Neuen Testamentes*, Freiburg - Basel - Wien 1999, S.

Sicherlich gab es, wie bekannt, auch in der modernen Forschung Autoren, die sich, wie insbesondere J. Jungmann in seiner monumentalen Abhandlung über die Stellung Christi im Gebet der Kirche, energisch für die These eintraten, dass die offiziellen von dem Gemeindevorsteher ausgesprochenen Gebete, in Absetzung von privaten bzw. volkstümlichen Gebeten, nach den frühesten kirchlichen Traditionen an Gott dem Vater durch den Sohn adressiert wurden.<sup>8</sup> Nachdem sich allerdings eine Interpretationswandlung der diesbezüglichen Quellenzeugnissen in der neuesten Forschung zu vollziehen begann, wobei die Unterscheidung zwischen offiziellen und privaten Gebetsformen in der frühesten Phase der Kirchengeschichte als eine Projizierung moderner Vorstellung in die Vergangenheit relativiert wurde und demgemäß man dem methodologischen Ansatz von J. Jungmann nicht mehr als stichhaltig sieht, dürfte man sehr vorsichtig mit dem diesbezüglichen Quellenmaterial umgehen, wie mit Recht neuerdings P. Bradshaw zeigte.<sup>9</sup>

Wie es auch sein mag, Basileios von Kaisareia antwortete auf die Pneumatomachen<sup>10</sup> in seinem berühmten Traktat *Über den Heiligen Geist*, dass er zwei Typen der Lobpreisung verwendete: Er gibt an Gott die Ehre durch den Sohn im Heiligen Geist, sieht er sich aber völlig berechtigt, den Lobpreis auch an Gott mit (μετά) dem Sohn und dem (σύν) Heiligen Geist zu richten.<sup>11</sup> Auch Basileios beruft sich selbstverständlich auf die Gebetstradition der Kirche, um sein Vorgehen zu untermauern, wobei zu bemerken sei, dass er nicht das Beispiel einer

---

27-28, der die „optimistische, ja triumphalistische Schau“ des erhöhten Jesus als „kennzeichnend für die frühchristliche Hymnodik, die in der Feier der Liturgie verwurzelt war“ betrachtet. Zur von Offenbarung am deutlichsten bezeugten Anbetung an Jesus zusammen mit dem Vater siehe nicht zuletzt L. W. Hurtado, a.a.O., S. 590-594.

<sup>8</sup> Dass das diesbezügliche Zeugnis von Origenes als besonders aufschlussreich hierin gewertet wurde, ist kein Wunder. Siehe J. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1962 (Über das Zeugnis der altkirchlichen Anaphora siehe J. McKenna, *The Eucharistic Eiclesis: A Detailed History from the Patristics to the Modern Era*, Chicago 2009, passim). Die neuesten Forschungstendenzen siehe in Br. D. Spinks, *The Place of Christ in Liturgical Prayer: What Jungmann Omitted to Say*, in: Br. D. Spinks (Hg.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, Collegeville 2008, S. 3; vgl. auch; M. Wiles, *The Making of Christian Doctrine. A study in the principles of early doctrinal development*, Cambridge 1967, S. 72-74. Am Rande sei noch vermerkt, dass es sogar heutzutage Neutestamentler gibt, die sich über Paulus' Zeugnis vom Christus als Jahwe hinwegsetzen. So interpretieren sie das 1 Kor 8,6 (das, wie bekannt, eine geniale Weiterbildung des hebräischen Schema [Deut 6,4 f.] im christlichen Kontext darstellt) dahin, als ob Paulus nur Gott dem Vater und nicht auch dem Herrn Jesus die Ehre erweisen lässt: W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen 1987, S. 152-153.

<sup>9</sup> P. Bradshaw, *God, Christ, and the Holy Spirit in Early Christian Praying*, in: Br. D. Spinks (Hg.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, Collegeville 2008, S. 51-64, hier S. 53 und passim.

<sup>10</sup> Zur Frage des bestimmten Gegners von Basileios in *De Spiritu Sancto* siehe V. H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996, S. 183-195 und passim, der sich mit der von H. Dörrie (*De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-historische Klasse], Göttingen 1956) geäußerten und *bis dato* herrschenden Meinung, es gehe bei diesem Traktat um ein Protokoll eines mit Eustathios von Sevasteia geführten Gesprächs, auseinandersetzt.

<sup>11</sup> *Basileios der Große*, *De Spiritu Sancto* 10, 3, in: B. Pruche (éd.), *Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit* (SC 17), Paris 2002, S. 256.

*stricto sensu* Lobpreisung (Doxologie), sondern den Fall des altertümlichen Hymnus  $\Phi\omega\varsigma \iota\lambda\alpha\rho\acute{o}\nu$  mit heranzieht.<sup>12</sup> Doch man dürfte der Inanspruchnahme der Altertümlichkeit seiner Doxologie nicht ernstlich widersprechen. Denn den entscheidenden Ansatz für Basileios stellte hierin die bei der Taufe erfolgende *Traditio fidei* (Glaubensüberlieferung) dar, die im Anschluss an das Herrenwort am Ende des Matthäus-Evangeliums, sowohl den Sohn als aus den Geist auf paritätische Weise neben dem Vater zitiert. Das bedeutet, dass für Basileios, der als der Theologe der charismatischen Taufferfahrung bezeichnet werden kann,<sup>13</sup> die Kirche als der sakramentale Leib Christi der charismatische Ort ist, in dem die christliche Lehre über den Dreieinig Gott und Jesus den Christus zur Sprache kommt.

Hier erkennt man selbstverständlich die entscheidende Rolle, die von der *lex orandi* bei der Entfaltung und beim Ausdruck des Glaubenszeugnisses übernommen wird. Diesem Sachverhalt verleiht übrigens der Bischof von Kaesarea in seiner *Epistel 125* Ausdruck, indem er schreibt: „Man muss, wie überliefert ist, getauft werden, und wie getauft so auch glauben, und Gott lobpreisen, gemäß unserem Glauben an Gott und den Sohn und den Heiligen Geist“.<sup>14</sup>

Aber das Gegenteil ist auch der Fall: Der in der Auseinandersetzung mit den bestimmten Irrlehren dogmengeschichtlich formulierte kirchliche Glaube hinterließ irgendwie seine Spuren in der liturgischen Praxis der Kirche, was nicht zuletzt im Fall der von Basileios dem Großen vermutlich in seine kappadozische Kirchengemeinde eingeführte Lobpreisung, die an Gott den Vater mit dem Sohn und dem Heiligen Geist gerichtet wurde, deutlich zu Tage tritt. Übrigens war der Initiative von Basileios in Kappadozien eine ähnliche in der Kirche von Antiochien vorangegangen, wo sich der dortige Bischof Flavian, zumindest nach dem Bericht von zwei Quellenzeugnissen,<sup>15</sup> entschieden für die doxologische Formulierung einsetzte: „Glorie sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist“. Die – im paritätischen Sinne – Nebeneinanderstellung vom Vater, Sohn und Geist, die durch die parataktische Ordnung des Satzes zur Sprache kommt, wurde von Flavian darauf angelegt, die wahre Lehre zum

<sup>12</sup> *Basileios der Große*, De Spiritu Sancto 29, 73, in: *B. Pruche* (Hg.), a.a.O., S. 508-510; *M. Wiles*, The Making of Christian Doctrine. A study in the principles of early doctrinal development, Cambridge 1967, S. 66-67; *A. Baumstark*, On the Historical Development of the Liturgy (Introduction, Translation, and Annotation by Fr. West), Collegeville, Minnesota, S. 181. Basileios der Große könnte sich auf Hippolyt von Rom berufen (*M. Wiles*, a.a.O., S. 83-84; vgl. aber *P. F. Bradshaw*, *M. E. Johnson*, Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation, Collegeville, Minnesota, 41 in fine) oder sogar auch auf *Ignatios von Antiochien*, Magn., 13, 1 und 2, in: *J. A. Fischer* (Hg.), Die Apostolischen Väter (Schriften des Urchristentums, 1. Teil), Göttingen 1958, S. 170; dies tut er aber nicht.

<sup>13</sup> Vgl. *B. J. Hilberath* (Hg.), Pneumatologie, in: *Th. Schneider* (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf 1992, S. 498; Siehe *Basileios der Große*, De Spiritu sancto „Πιστις καὶ βάπτισμα δύο τρόποι τῆς σωτηρίας συμφυεῖς ἀλλήλοις καὶ ἀδιαίρετοι... Ὡς γὰρ πιστευόμεν εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, οὕτω καὶ βαπτιζόμεθα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος“ (Der Glaube und die Taufe sind zwei Arten der Rettung, sie sind miteinander ungelöst verbunden ... wie man an Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist glaubt, so wird man im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft), in: *B. Pruche* (Hg.), a.a.O., S. 346; auch *Basileios der Große*, Epist. 226, 3, in: *Y. Courtonne* (éd.), Saint Basile, Lettres, Bd. III, Paris 1966, S. 23; Epist. 251, 4: „Ὡς γὰρ παρελάβομεν ὑπὸ τοῦ Κυρίου, οὕτω βαπτιζόμεθα...“, in: *Y. Courtonne* (éd.), a.a.O., S. 92.

<sup>14</sup> Epist. 125, 3, in: *Y. Courtonne* (éd.), a.a.O., Bd. II, Paris 1961, S. 33.

<sup>15</sup> *M. Wiles*, The Making of Christian Doctrine. A study in the principles of early doctrinal development, Cambridge 1967, S. 85.

dreieinigen Gott zur Geltung zu bringen. Mit Recht kommentierte M. Wiles diesbezüglich: „In the case of this particular Form of the Gloria... we can be pretty confident that it was a product rather than a cause of doctrinal conviction about the co-equality of the persons of the Trinity“.<sup>16</sup>

Es zeichnet sich somit folgende zirkuläre Entfaltungslinie ab: Taufvollzug im Anschluss an Mt 28,19 (Glaubenszeugnis, das aus der Taufferfahrung und der Gebetspraxis erwächst), Auswirkung der doktrinären Auseinandersetzungen auf die *lex orandi* durch den Weg der dogmengeschichtlichen Entfaltung bzw. Erklärung der *lex credendi*.

Ähnliches gilt umso mehr im Fall der zwei wichtigsten eucharistischen Hochgebete des byzantinischen Ritus, d.h. der byzantinischen Anaphoren von Basileios dem Großen und Johannes Chrysostomos.<sup>17</sup> Und dies wird gesagt, obwohl beide Texte sich, wie bereits H.-J. Schultz trefflich heraus hob, als organische Fortsetzung altchristlicher Hochgebetsstruktur und authentischen Glaubenszeugnisses erweisen lassen.<sup>18</sup> Trotzdem tritt uns insbesondere die Chrysostomos Anaphora als ein Spiegelbild entgegen, in dem sich das Nachwirken der auf dem 2. Ökumenischen Konzil von 381 zum Abschluss geführten Auseinandersetzungen hinsichtlich der Gottheit des Heiligen Geistes als der dritten Hypostase des Dreieinigen Gottes verfolgen lässt.

Neben der streng antiarianischen Merkmale, die Bradshaw der redaktorischen Arbeit von Johannes Chrysostomos selbst an der älteren antiochenischen Anaphora der Zwölf Apostel zuweist,<sup>19</sup> vermag in diesem liturgischen Dokument besonders „die schärfste – wir benutzen wörtlich die Aussage von Schultz – Fassung der Epiklese“ aufzufallen, d.h. die Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gaben – die offensichtlich der Entwicklung der Dogmenformulierung in der Lehre über den Heiligen Geist entspricht.<sup>20</sup> Dass der hierin auftauchende (Chrysostomos Anaphora) *terminus technicus* „μεταβάλλει“, der in dieser Anaphora eigen und zum adäquatesten Ausdruck der konsekratorischen Rolle des Heiligen Geistes bestimmt ist, nicht aus der Feder des großen Vaters selbst stammen dürfte, kann selbstverständlich die Tragweite unserer Argumentation nicht schmälern.

Die Korrelation zwischen *lex orandi* und *lex credendi*, und zwar in der oben skizzierten zirkulären Form, wird sich auch in den nächsten Jahrhunderten der christologischen Streitigkeiten am deutlichsten in den Vordergrund drängen. Während im 4. und zu Beginn des 5. Jh. Orthodoxe und Arianer stilisierte Lobpreisungen Gottes gegenüberstellten, wobei jede Gruppe ihrer eigenen Glaubensüberzeugungen Ausdruck zu geben versuchte, spiegelte sich, liturgisch betrachtet, die Auseinandersetzung zwischen Chalkedonischen Orthodoxen

<sup>16</sup> Ebd.; vgl. P. Bradshaw, God, Christ, and the Holy Spirit in Early Christian Praying, in: Br. D. Spinks (Hg.), The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology, and Liturgical Theology, Collegeville 2008, S. 55 in fine - 56.

<sup>17</sup> Über die Echtheitsfrage, die heutzutage im Grunde genommen bejaht wird, siehe G. Wagner, Der Ursprung der Chrysostomosliturgie, Münster 1973, passim; R. Taft, The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer, *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990) 5-51; H.-J. Schultz, Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt, Trier 2000, S. 23-34.

<sup>18</sup> H.-J. Schultz, a.a.O., S. 35-37.

<sup>19</sup> P. F. Bradshaw, M. E. Johnson, The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation, Collegeville, Minnesota 2012, S. 98 und S. 123.

<sup>20</sup> H.-J. Schultz, Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt, Trier 2000, S. 61-63; vgl. auch S. 42.

und den Chalkedonsgegnern im 6. Jh. im heftigen Streit um die Interpretation des im ersten Teil der Liturgie gesungenen *Trishagions*: Dass die Orthodoxen, die das Trishagion als ein Hymnus zum Dreieinigen Gott betrachteten, es als ein Einzugesang zur feierlichen Eröffnung der Liturgie verwendeten,<sup>21</sup> während die Chalkedonsgegner, die es christologisch interpretierten und dementsprechend durch die so genannte „theopaschitische“ Hinzufügung erweiterten, denselben Hymnus als einen feierlichen Gesang vor der Evangelienlesung, d.h. der feierlichen Verkündigung des Logos,<sup>22</sup> beibehielten, könnte für unser Verständnis der wechselseitigen Wirkung zwischen dem *Gesetz des Glaubens* und dem *Gesetz des Gebets* nur noch ein klares Zeugnis ablegen.<sup>23</sup>

### Die hesychastische Lehre des 14. Jh.s als Beispiel der Korrelation zwischen *lex orandi* und *lex credendi*

Die nächste Etappe unserer Untersuchung führt uns in die Mitte des 14. Jh.s in Byzanz. Es liegt uns hierbei besonders daran, die Bedeutung des Hesychastenstreites für unser Thema dadurch herauszustellen, dass wir den erfahrungsmäßigen Charakter der orthodoxen palamitischen Lehre nachweisen. Einer in der modernen Forschung weit verbreiteten Ansicht zufolge hätte sich der hl. Gregor Palamas im Rahmen seiner Verteidigung einer in der byzantinischen Kirche keineswegs als herrschend betrachtete asketisch-mystischen Strömung<sup>24</sup> die Aufgabe gestellt, das völlig unbekannte, unergründliche und unmitteilbare göttliche Wesen (Essenz) von den zum Teil mitteilbaren und erfahrbaren göttlichen Wirkungen auf einer Art und Weise zu unterscheiden, die auch wenn sie seinem mystisch-mönchischen Anliegen Genüge tun möge, trotzdem die völlige Einheit und Einfachheit Gottes aufs Spiel setzt – um von der Entfunktionalisierung der göttlichen Personen, die D. Wendeburg der palamitischen Lehre unterstellte,<sup>25</sup> ganz zu schweigen. Die dieser Betrachtungsweise zugrunde liegende Auffassung ist die des Palamismus als philosophisches System. Man betrachtet, mit anderen Worten, die palamitische Unterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes, als ob sie eine philosophisch-metaphysische wäre, was dem Missverständnis Tür und Tor öffnet, dass die in einer Reihe von Synoden der byzantinischen Orthodoxen Kirche feierlich sanktionierte palamitische Lehre eine lehramtliche Innovation darstelle, die nicht zuletzt zur Vertiefung der zwischen Ost und West seit je her bestehenden Kluft wesentlich beitrug.

Nun ist es dennoch wahr, dass viele Palamas Experten manchem Missverständnis überhaben wären, möchten sie sich durch ein sorgfältiges Studium der palamitischen Texten selbst

<sup>21</sup> J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Etudes historique*, Rome 1971, S. 91-110; H.-J. Schulz, a.a.O., S. 79-80.

<sup>22</sup> F. Bradshaw, M. E. Johnson, *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville, Minnesota 2012, S. 148.

<sup>23</sup> G. D. Panagopoulos, Christologische Streitigkeiten zwischen Chalkedon (451) und Konstantinopel II (553) und ihre Auswirkung auf das liturgische Leben der Kirche, *Ofo* 24 (2010) 43-67.

<sup>24</sup> Vgl. G. Podskalsky, Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europas), Wiesbaden 2003; ferner D. Krausmüller, The Rise of Hesychasme, in: M. Angold (ed.), *The Cambridge History to Eastern Christianity*, Cambridge 2008, S. 101-102.

<sup>25</sup> D. Wendeburg, Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie, München 1980; siehe auch Dies., Gregorios Palamas, in: H. Fries, G. Kretschmar (Hgg.), *Klassiker der Theologie*, Bd. I, Von Irinäus bis Martin Luther, München 1981, S. 252-268.

eines Besseren belehren, statt sie flüchtig durchzublättern. Abgesehen davon, dass eine Reihe von neuerdings erschienenen Studien, die kurz vorher ziemlich grob skizzierten herrschende Meinung zu entschärfen versuchen und in manchen Fällen sogar auf die Herausstellung des vermeintlich innerlich bestehenden Einklangs zwischen *Palamismus* und *Thomismus* bedacht sind,<sup>26</sup> verfällt man völlig dem Sinn der palamatischen Theologie, wollte man sich über die leicht feststellbare Tatsache hinwegsetzen, dass die berühmte palamitische Unterscheidung aus der liturgisch-mystischen Erfahrung der einen Kirche wächst, und man sie darum auf keinen Fall als eine neuartige metaphysische Betrachtung Gottes missinterpretiert werden darf.

Zunächst einmal sei darauf verwiesen, dass Palamas die diesbezüglichen Termini apophatisch zu verwenden versteht. Man soll zusätzlich darauf Rücksicht nehmen, dass die Funktion der so genannten kataphatischen und apophatischen Theologie in der orthodoxen Vätertradition von derjenigen der Scholastik deutlich abweicht, insofern die Ostkirche die metaphysische Funktionalität der westlichen Theologie ignoriert, da sie die ihr zugrunde liegende Auffassung der *analogia entis* zurückweist.<sup>27</sup> Das heißt, dass die Orthodoxe Theologie dem göttlichen Namen eine pastoral-erbaulichen Rolle zuspricht und so das Geheimnis Gottes vor der Gefahr jedweder metaphysischen *Verbegrifflichung* bewahrt.<sup>28</sup> Unter diesem Licht stellen wir die Behauptung auf, dass die orthodoxe Lehre von Gregor Palamas nur im Rahmen der wechselseitigen Beeinflussung zwischen *lex orandi* und *lex credendi* zu betrachten ist. Dies könnte in den oft sogar von Palamas Experten ignorierten Werken des großen Orthodoxen Theologen Unterstützung finden, sagt doch der hl. Gregor in aller Deutlichkeit, dass sowohl seine Intention als auch sein schriftstellerischer Kampf nicht einfach die Fragen der Gottheit und der göttlichen Wirkung, sondern das göttliche und mystische Licht betraf, in dem der Heiland selbst auf dem Taborberg leuchtete, und somit die Herrlichkeit der göttlichen Natur zeigte, in der er sich allen Heiligen mitteilt:

„Δεῖ δὲ καὶ τοῦτ' εἰδέναι, ὡς οὔτε περὶ θεότητος ἀπλῶς ἐστὶν ἡμῖν ἡ πρόθεσις καὶ ὁ ἀγὼν οὔτε περὶ ἐνεργείας θείας, ἀλλὰ περὶ τοῦ θείου καὶ ἀπορρήτου φωτός, καδ' ὁ λάμψας ὁ Σωτὴρ ἐπ' ὄρους τὴν λαμπρότητα τῆς θείας φύσεως, καδ' ἦν κοινανεῖ τοῖς ἀγίοις ὑπέδειξε” (Man muss auch wissen, dass unsere Intention und unser Kampf nicht bloß die Gottheit und das göttliche Wirken, sondern das göttliche und mystische Licht betrifft, dem gemäß der Heiland auf dem Berg (*sc. Taborberg in Galiläa*) strahlte und den Glanz der göttlichen Natur, nach dem er sich den Heiligen mitteilt, merken ließ).<sup>29</sup>

Das oben angeführte Zitat stellt mitnichten einen Ausnahmefall; vielmehr sieht sich Palamas immer wieder bemüßigt, auf den erfahrungsmäßigen, existentiellen Charakter seiner Theologie hinzuweisen. So sagt er ausdrücklich:

„Ἡμῖν δὲ περὶ θεολογίας τὴν ἀρχὴν λόγος ἦν οὐδεὶς, ἀλλὰ πρὸς τὸν εἰς τὸ φῶς τῆς θεωρίας ὕβρισαντα τοῖς ὑπὸ τῶν Πατέρων εἰρημένους προσφυῶς ἐχρησάμεθα...“.

<sup>26</sup> A. N. Williams, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford 1999.

<sup>27</sup> Was Gregor Palamas betrifft, siehe Πρὸς Ἀκίνδυνον λόγος ἀντιρρητικὸς 5, 4, 11-12, in: P. Christou (Hg.), Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 3, Thessaloniki 1970, S. 295-296.

<sup>28</sup> Siehe *inter alia* die zusammenfassende Darstellung des diesbezüglichen Sachverhaltes von J. Romanides, *An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics* (Orthodox Theological Library 1, hrsg. v. G. D. Dragas), Rollinsford NH 2004, passim.

<sup>29</sup> Gregor Palamas, Πρὸς Δανιὴλ Αἵνου 18, in: P. Christou (Hg.), Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 2, Thessaloniki 1994, S. 390.

(Uns war es eingangs über Gott überhaupt nicht die Rede; vielmehr gingen wir gegen denjenigen (sc. Barlaam), der das Licht der Gottesschau lästerte, dadurch vor, dass wir die sachgemäßen Worte der Väter aufgriffen).<sup>30</sup>

Bei anderer Gelegenheit gibt Palamas überdies der Tatsache vollen Ausdruck, dass es den grundlegenden *termini technici* seiner theologischen Traktaten, d.h. „Wesen-Essenz“ und „Wirkung-Energie“, nur relative Bedeutung zuzusprechen sei, da sich weder das Wort „ὄσια“ noch das Wort „ἐνέργεια“ im eigentlichen Sinne bei Gott verwenden lassen.<sup>31</sup>

Es taucht wieder der existenziell-erfahrungsmässige Zirkel der Orthodoxen Tradition auf, den wir schon vorher in der Form der zirkularen Korrelation zwischen *lex orandi* und *lex credendi* trafen: Palamas stützt sich auf die althergebrachte asketische Tradition der Ostkirche, der gemäß jeder Gläubige gerufen wird, auf eine unaussprechliche und charismatische Weise an der im Leib Christi offenbarte Herrlichkeit des Dreieinigen Gottes teilhaftig zu werden. Das verleiht der Tatsache klaren Ausdruck, dass die Kirche auch für Palamas, wie vorher für Symeon den Neuen Theologen und andere Mystiker der Ostkirche, der Ort der Zueignung der durch Christus herbeigebrachten Erlösung und der charismatischen Vergegenwärtigung der göttlichen Heilsgeschichte ist.

Der Kern der hesychastischen Lehre des hl. Gregor Palamas darf im folgenden Satz zusammengefasst werden: Die Kirche des 14. Jh.s ist und bleibt im Heiligen Geist identisch mit der Jerusalemer Pfingstgemeinde der Zwölf: Dies soll nicht nur dogmen- bzw. kulturgeschichtlich verstanden werden, sondern hauptsächlich erfahrungsmässig.

Palamas besteht, wie die früheren Kirchenväter, auf der Identität der Kirche durch alle Zeiten hindurch als die Gemeinschaft der Geistgaben (er selbst benutzt den Ausdruck „κοινωνία θεώσεως“ d.h. Vergöttlichungsgemeinschaft), in der sich die apostolische Lehre nicht nur tradiert sondern auch erlebt wird. Denn das apostolische Traditionsgut ist in erster Linie nicht eine Institution oder ein Ideenkomplex; vielmehr handelt es sich dabei um das Leben selbst, dass die Zwölf erfahrungsgemäß erkannten. Und dieses Leben ist Christus selbst, die Person des fleischgewordenen Logos, der im Heiligen Geist (und d.h. im liturgisch-asketischen Leben der Kirche) den lebendigen Mitgliedern seines Leibes, genau so wie seinen Aposteln am Pfingsttag, die alle Ewigkeit übersteigende Herrlichkeit seines Vaters mitteilt. Das, was die Aposteln seinen Nachfolgern weitergaben (tradierten), ist die Art und Weise, den Leib Christi zu vergegenwärtigen, Christus in einer lebendigen charismatischen Beziehung zu erkennen und in eine allerinnigste Gemeinschaft mit Christus (ihm) zu treten, genau so wie die Zwölf selbst. Nur so versteht man, dass nach die sogenannte apostolische Sukzession, nach orthodoxer Auffassung, nicht bloß in einer unaufhörlichen Ordinationskette bestehen kann, sondern sich im Tradieren der apostolischen Methode der Erleuchtung des menschlichen Herzens und der Vergöttlichung, d.h. in der charismatischen Art und Weise, lebendige Mitglieder des Christi Leibes zu werden, vollzieht. Das bedeutet, dass Pfingsten nicht ein einmaliges Geschehen der geschichtlichen Vergangenheit ist, sondern eine immerwährende charismatische Situation, in der sich die Kirche selbst als Leib Christi vollzieht.

Palamas' Lehre speist sich also vom tradierten *lex orandi* der Ostkirche; sie zielt hauptsächlich darauf ab, der liturgisch-asketischen Erfahrung der Heiligen, aber auch derjenigen, die

<sup>30</sup> Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν 50, in: P. Christou (Hg.), a.a.O., S. 135. Siehe auch Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων, in: J. Meyendorff (éd.), Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents, Fasc. 30), Leuven 1973, passim.

<sup>31</sup> Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν 50, in: P. Christou (Hg.), a.a.O., S. 107.

sich durch Reinigung des Herzens, immerwährendes Herzensgebet und Geisteserleuchtung zum lebendigen Haus Gottes durch Christus im Geiste erbauen lassen, einen unmissverständlichen Ausdruck zu verleihen. So gelangt Palamas zur einen Darstellung der orthodoxen Lehre, die keineswegs als Innovation abgetan werden darf. Er unterscheidet das mitteilbar von dem unmitteilbar in Gott, um das biblische Zeugnis von der *in Christo* den Menschen geschenkten Möglichkeit, an der unerschaffenen Herrlichkeit Gottes des Herrn teilhaftig zu werden, zur Geltung zu bringen und damit die althergebrachte Lebensweise der orthodoxen Mönche in Schutz gegen Angriffe seitens platonisierender Theologen zu nehmen. So wächst die *lex credendi* (in diesem Fall der Glaube an die Kirche als lebendiger Ort der Geistesgaben) aus der *lex orandi* (in diesem Fall besonders aus der Praxis des geistesgewirkten Herzensgebets der Ostkirche). Seinerseits wirkte aber das Gesetz des Glaubens, d.h. die orthodoxe Glaubenslehre, wie sie von den palamitischen Synoden der Zeit zwischen 1341-1351 bestätigt und von den dogmatischen und asketischen Werken von Palamas und seiner Nachfolger ausgeprägt wurde, nicht nur auf das kirchliche Leben von Byzanz aber auch über die Balkenländer (und hauptsächlich Bulgarien des hl. Euthymios von Tyrnovo) auf Russland, wo die hesychastische Spiritualität im 15. Jh. eine *bis dato* unüberbietbare Blütezeit erfuhr.<sup>32</sup>

Somit kehren wir zur Anfangsfrage zurück: Stehen wir vor einem ausgeweglosen Zirkularität, welche das Titelpaar unseres Vortrags (*Lex orandi* – *Lex credendi*) als einen kantischen analytischen Satz *a priori*, oder schlimmstenfalls als ein nutzlose Tautologie erweist? Die vorangegangene Analyse gibt uns den hermeneutischen Schlüssel zu einer adäquaten Antwort darauf: Es geht um die in der patristischen Literatur und im geistlichen Leben geläufige Doppelbetrachtung des Glaubens einerseits als schriftliches bzw. mündliches rechtgläubiges Bekenntnis und andererseits als der charismatischen Schau (*ὁρασις*) der göttlichen Wahrheiten.<sup>33</sup> Des *Öfteren* ist dabei von einer Unterscheidung zwischen *fides ex auditu* und *fides ex visu* die Rede; aber so läuft man die Gefahr den eigentlichen Sinn dieser Unterscheidung zu verfälschen: Nach orthodoxem patristischen Verständnis geht es in beiden Fälle um ein charismatisches Geschehen. Es erinnerte uns doch der Apostel Paulus, dass niemand Jesus als Herr anerkennen könne, es sei denn im Heiligen Geist; trotzdem kommt dem zweiten verinnerlichten, sozusagen, Aspekt des Glaubens als *fides ex visu* die am weitesten wichtigere Rolle zu: In diesem Sinne wird der Glaube im Leben der Kirche als eine jede sprachliche, örtliche und auch zeitliche Grenzen übersteigende charismatische Größe erlebt.

Dies ist die Lehre des Paulus im Galaterbrief (Gal 3,8-26) und einer Reihe von Kirchenvätern, die beim hl. Ignatius von Antiochien und Irenäus von Lyon anfängt und über die Kappadozier, Epiphanius von Salamis und die mittelbyzantinischen Mystiker zum

<sup>32</sup> Die Bedeutung des Hesychasmus für die geistliche und kulturelle Blüte Russlands im 15. Jh. wird sogar von Autoren der sowjetischen Ära hervorgehoben: Siehe nicht zuletzt die diesbezügliche Darstellung von D. S. Lichačev: *D. S. Lichačev, Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания премудрого* (Конец XIV-начало XV в.), Moskau - St. Petersburg 1962, passim. Darüber hinaus siehe die bedeutende Beiträge von G.M. Prochorov: *G.M. Prochorov, Некогда не народ, а ныне народ Божий... Древняя Русь как историко-культурный феномен*, St. Petersburg 2010, S. 156-242.

<sup>33</sup> Vgl. Eph 3,17: „κατοικήσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν“; siehe auch *Kyrill von Jerusalem*, Cat. 5,10-11. Diesbezüglich kommentiert der Metropolit von Naupaktos (Griechenland) Hierotheos, dass es hierbei nicht um die vernünftige Annahme von bestimmten Lehrsätzen, sondern um die Einwohnung der unerschaffenen Gnade Gottes im Herzen handelt: *Metropolit von Naupaktos und Hl. Blasios Hierotheos (Vlachos), Ἐναύσιον* 2013, Lebadeia 2014, S. 190; vgl. *Sofronij Sacharov, Видеть Бога как он есть*, Essex GB 1985.

hl. Gregor Palamas und den modernen Gerondes bzw. Starets gelangt.<sup>34</sup> Diese charismatische Situation wird dem geistesgewirkten unaufhörlichen Gebet im gereinigten Herzen des Gläubigen gleichgesetzt, wobei die menschliche Existenz als die *in Christo* mystisch erbaute Kirche erscheint und deren unaufhörliches Gottesgedächtnis im geisterfüllten Herzen als der eigentliche geistige Gottesdienst erfasst wird. Schon Apostel Petrus hatte das menschliche Herz als den Altar Gottes hingestellt, wenn er schrieb: „Κύριον δὲ τὸν Θεὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν” (1 Petr 3,15; vgl. 2,5). Dieser Wahrheit gibt die griechische Patristik immer wieder Ausdruck. Dazu sagt der hl. Gregor Sinaites, einer der bedeutendsten Erneuerer der orthodoxen Spiritualität zu Beginn des 14. Jh.s: „Das vom Heiligen Geist ohne Gedanken gewirkte Herz ist das wahre Sacerdotium (ιερατεῖον); denn alles wird dort im Geiste gesagt und vollzogen“.<sup>35</sup> Offensichtlich geht es hierbei um die biblische Vorstellung des spirituellen Kultus (Röm 12,1; 9,4; 1 Kor 3,16; Eph 5,18-19), bzw. des geistigen Opfers (Röm 12,1; Eph 5,2; Phil 4,18; Hebr 13,15). In diesem Licht versteht es sich von selbst, dass nach orthodoxem-patristischen Verständnis *lex orandi* und *lex credendi* (wobei hier der Glaube im zweiten Sinn des herzlich bewirkten Glaubens gemeint wird) zwei Aspekte eines und desselben charismatischen Phänomens, d.h. des durch den Geist Innewohnens Christi im Herzen des Gläubigen bilden. Das bedeutet keineswegs, dass der öffentliche Gottesdienst der Kirche geschmälert oder vernachlässigt wird (ein nicht eucharistischer Hesychasmus ist übrigens geschichtlich unbezeugt); im Gegenteil stellt das Eucharistiefeiern, und überdies die Kirche als der in den Sakramenten vergegenwärtigende Leib Christi immerhin den einzigen und unverwechselbaren Ort der Selbstmitteilung des Dreieinigen Gottes dar. Es sei aber nachdrücklich darauf hingewiesen, dass innerhalb der zweitausendjährigen Tradition der Kirche Gottes *in Christo* das Geheimnis des im reinen Herzen vollzogenen Liturgie das unersetzliche Korrelat zum Geheimnis des öffentlichen Eucharistiefeierns bildet, ebenso wie der öffentliche Gottesdienst der Kirche als eine Art, sozusagen, Liturgie *extra muros* im Geheimnis des Bruders fortgeführt und vollendet wird.

Nichts ist geeigneter als Abschlusswort dieses Aufsatzes als die Bemerkung von B. Bobrinsky: „nous pouvons indiquer que la liturgie et la théologie se commandent mutuellement, étant donné qu’elles ne se différencient pas ontologiquement l’une de l’autre. Bien au contraire, elles représentent des aspects complémentaires de l’homme entière et indivisible,

<sup>34</sup> *Irinäus von Lyon*, Contra Haereses I 10, 2: PG 7,552-553; *Epiphanius von Salamis*, Adversus Haereses III S. 76,15: „Ἡ μὲν γὰρ τοῦ Θεοῦ ἀγία πίστις, ἀπ’ ἀρχῆς οὕσα καὶ ἀεὶ ἀρχαῖζουσα καὶ μὴ παλαιουμένη ...“; vgl. *Maximos der Bekenner*, Capitulum quinquies centenorum centuria II, 8 καὶ 12: PG 90,1224-*Niketas Stethatos*, Θεωρία εἰς τὸν παράδεισον 33, in: *J. Darrouzès* (éd.), Nicetas Stéthatos, Opusculs et Lettres (SChr. 81), Paris 1961, S. 194-196. auch *Gregor Palamas*, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων II, 3,40, in: *J. Meyendorff* (éd.), a.a.O., Louven 1975, S. 467-469.

<sup>35</sup> *Gregor von Sinai*, Capitula 7, in: Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Bd. 4, Athen 1991, S. 31: „ιερατεῖον ἀληθινὸν καὶ πρὸ τῆς μελλούσης βιώσεως, ἢ χωρὶς λογισμῶν καρδία ἐνεργουμένη τῷ πνεύματι· πάντα γὰρ ἐκεῖ τελεῖται καὶ λέγεται πνευματικῶς“. Vgl. auch *Ders.*, a.a.O., S. 51, worin das Gebet der im Geistes Leben fortgeschrittenen Mitglieder der Kirche dem unmittelbaren Glauben gleichgesetzt wird. Siehe auch *Johannes Chrysostomos*, Homilia XI in Epist. ad Hebr. 3: PG 63,93; siehe *Niketas Stethatos*, Gnosticorum capitulum centuria III, 16: PG 120: „τῆς μυστικῆς ἱερουργίας τοῦ ἐπουρανίου θυσιαστηρίου τῆς κατὰ τὴν νοερὰν τελουμένης τοῦ νοὸς ἐργασίαν“; auch *Paisi Velitzkovski* sagt, das Herz sei wie ein Altar, auf dem „die Vernunft das mystische Opfer des Gebets Gott darbringt“ (*Hl. Paisij Velickovskij*, *Hl. Ignatij Brjančanikov*, О Молитве Иисусовой, Moskau 2005, S. 18).

vivant dans la communauté ecclésiale et tourne vers la présence trinitaire de par son être le plus profond<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> B. Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité*, Paris 2003, S. 148.