

Gottesschau und Lichtvision bei den byzantinischen Mystikern

von Ferdinand R. Gahbauer, Ettal

Gottesschau und Lichtvision fallen dem Menschen nicht einfach zu. Sie bedürfen einer langen asketischen Vorbereitung und eines Läuterungsprozesses vonseiten des Menschen. Dies bezeugen die Mystiker einhellig. Die Tradition der byzantinischen Mystiker reicht bis ins 3. Jh. zurück. Zum Teil haben sich ja auch schon Theologen und Kirchenväter wie Origenes, Basileios der Große, Gregor von Nyssa, Euagrius Pontikos, Ps.-Dionysios Areopagites und Maximos der Bekenner neben theologischen Problemen auch asketischen Fragen und mystischen Erfahrungen ausführlich gewidmet. Einige der Genannten zählen zu den Mystikern. Sie genossen in der Orthodoxen und in der Römisch-katholischen Kirche hohes Ansehen. Auch die Mystiker der lateinischen Kirche wie Gregor der Große (+604), Bernhard von Clairvaux (+1153) und Wilhelm von St. Thierry (+1148) sprechen von der Gottesschau, allerdings zum Teil etwas anders als die byzantinischen Mystiker.¹ Gregor der Große läßt auch das Thema der Lichtvision anklingen. Weil Gottesschau und mystische Erfahrungen für Theologie und Spiritualität aller christlichen Konfessionen so bedeutsam sind, könnte solchen Fragen im Dialog der Kirchen weitaus größere Bedeutung zukommen als der Kontroverstheologie.

Von den byzantinischen Mystikern können hier nur die Klassiker des byzantinischen Mittelalters und der Spätzeit zu Wort kommen. Zu diesen zählen Johannes Klimakos (* ca. 670/80), Symeon der neue Theologe (949-1022), Gregorios Palamas (1296/7-1357/59) und die sog. Hesychasten. Die Frage nach der Möglichkeit der Gottesschau hat sich nicht erst ihnen gestellt. Bereits Ephraim der Syrer (+373) hat davon in seinem Hymnus *De Paradiso* XV gesprochen. Der Mensch war zur Schau berufen, doch durch die Ursünde wurde die Schau der Freude zur Schau der Schmerzen.² Mit der Schau der Schmerzen ist die Erkenntnis des Bösen gemeint, die dem Menschen von Gott verboten war. Durch die Übertretung des Verbotes hatte sich der Mensch von Gott entfernt. Daraus wird erkennbar, daß der Mensch einen weiten Weg zurücklegen muss, um wirklich wieder zur Gottesschau fähig zu werden. Johannes Klimakos hat einen möglichen Weg dahin aufgezeigt.

I. Johannes Klimakos

Der Abt des Sinaiklosters und Mystiker des 7. Jh. ist bekannt geworden durch das Buch über die Leiter (griech. κλίμαξ). Es handelt sich dabei um eine Schrift über den geistlichen Aufstieg des Mönchs in 30 Stufen, die von der Absage (ἀποταγή) an die

¹ K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. I, Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, S. 163-167, 268-275 und 282-283.

² E. Beck, *Ephraims Hymnen über das Paradies* (Studia Anselmiana 26), Rom 1951, S. 157.

Welt bis zur vollendeten Liebe (ἀγάπη) führen. Die Klimax ist weitgehend eine Lehre von den Tugenden, deren Besitz zur Vereinigung mit Gott führt. Das Motiv der Himmelsleiter ist freilich älter als die genannte Schrift des Johannes Klimakos. Von den 30 Stufen seiner geistlichen Leiter widmet Johannes nicht weniger als 17 der Erörterung des Wesens der Sünde und der acht Hauptlaster. Er weiß sich dabei geistlichen Lehrern wie Euagrios Pontikos, Barsanuphios, Dorotheos von Gaza und Maximos dem Bekenner verpflichtet. Die Ursachen für die Entstehung der Leidenschaften sind zahlreich. Sie reichen von falscher Ernährungsweise über schlechte Erziehung und schlechten Umgang in der Gemeinschaft der Brüder bis hin zur Abkehr von Gott. Johannes Klimakos erreicht bei der Erörterung der Ursachen der Sünde nicht die psychologische Tiefe des Euagrios. Doch sieht er in Übereinstimmung mit den geistlichen Schriftstellern vor ihm die Ursache der Leidenschaften in den Gedanken (λογισμοί), die von den Dämonen eingegeben werden. Im Unterschied zu den geistlichen Schriftstellern vor ihm hatte es Johannes Klimakos unterlassen, das Wesen der Sünde als solcher zu umschreiben. Jedoch geht er ausführlich auf die acht Hauptsünden ein, wobei er vor allem auf Euagrios Pontikos und Cassian zurückgreifen kann.

Dem Christen und vor allem dem Mönch ist der Kampf gegen die Sünde aufgegeben. Johannes Klimakos empfiehlt, in drei Schritten vorzugehen. Das erste ist die Reue über die begangenen Sünden. Der nächste Schritt gegen die Sünde ist das Denken an den Tod. Auch die Regel des hl. Benedikt empfiehlt in Kapitel 4 dem Mönch das Denken an den Tod als geistliches Werkzeug. Die Angst vor dem Tod zeugt von Sünden, die man noch nicht bereut hat.³ Ideal ist für Klimakos die "furchtlose Furcht" vor dem Tod, d. h. nicht der Tod wird gefürchtet, sondern die Möglichkeit, vor Gott als Schuldner dazustehen. Wer die "furchtlose Furcht" erlangt hat, ist ein vollkommener Mensch. Die Vollkommenheit kann nur derjenige erreichen, welcher sich vom Irdischen losgesagt hat. Ziel des Strebens nach der Tugend ist die Entfremdung von der Sünde (ἀμαρτίας ξένος).

Johannes Klimakos mahnt die Leser seiner Schrift, die geistliche Leiter zu besteigen, da der bloße Empfang der Taufe zur Erlangung der ewigen Seligkeit nicht genügt ohne das Bemühen, den Willen Gottes zu erfüllen. Jede Halbherzigkeit und vor allem die Verzweiflung, die Gegenspielerin des Strebens nach dem Guten, sind zu vermeiden. Besonderen Wert legt Johannes auf das Ertragen von Mühen, denn daraus erwachsen die Tugenden. Er unterscheidet zwischen natürlichen und übernatürlichen (ὑπὲρ φύσιν) Tugenden. Er widmet der Lehre von den Tugenden breiten Raum. Da dicht neben den Tugenden die Laster stehen können, so z. B. neben der Gastfreundschaft die Völlerei, kommt es auf die Achtsamkeit (φυλακή) an.

Diese grundsätzlichen Überlegungen führen zur Charakterisierung der einzelnen Tugenden: Sanftmut, Demut und Gottesfurcht. Dazu kommen noch die Gabe der Unterscheidung, die Apatheia - ist nicht Apathie -, sondern das Freisein von den Leidenschaften, ferner die Gottes- und Nächstenliebe sowie die Anbetung als Voraussetzung für die Vereinigung mit Gott.

Da Klimakos sich das Wirken Gottes unter dem Bild des Lichtes vorstellt, sieht er auch im Gebet eine Erleuchtung des Geistes. Er schildert, "wie das göttliche Feuer in der Seele das Gebet entstehen läßt, das zum Himmel emporgetragen wird, worauf das

³ Gradus 6: PG 88, 793 BC.

Feuer erneut ins Herz kommt.“⁴ Das göttliche Feuer, das die Sünden zerstört, erzeugt beim Beter eine hochgemute Stimmung, die eine Vorfreude des Himmels ist. Von den *Apophthegmata Patrum* übernimmt Klimakos den Gedanken, daß das Gebet den Beter zu Gott entführt. Eine besondere Form des Gebetes ist das Jesusgebet. Dieses soll sich mit dem Atem des Beters vereinigen.⁵ Das Jesusgebet verbindet den Beter mit dem Herrn, dessen Name unablässig im Herzen des Beters erklingt.

Johannes Klimakos sieht die Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια) in enger Beziehung zur Reinheit der Seele (ἀγνεία) und zur Gottähnlichkeit (ὁμοίωσις Θεῷ). Der Erwerb der Apatheia setzt den Besitz der Demut voraus. „Im Besitz der Apathie ist der Mensch ein Gebieter über die πάθη und erhaben über die Dämonen. Sein ganzes Wesen wird umgewandelt...Die Apathie stellt die Seele vor das Angesicht des Herrn, sie erweckt in ihr eine unstillbare Sehnsucht nach ihm, läßt sie über sich hinauswachsen und sich unablässig nach ihm ausstrecken...Gott lenkt sein Denken, Reden und Tun. Er nimmt Gottes Willen in sich wahr..., so daß er über alle menschliche Belehrung hinausgerückt ist.“⁶ Der Besitz der Apatheia zeigt sich daran, daß der höhere Geist des Menschen (Nous) über die geschaffene Natur erhöht ist; die Sinnesorgane sind ihm untergeordnet und die Körpernatur ist der Unvergänglichkeit teilhaft geworden. Die Apatheia erhöht über das Irdische und führt zur Schau des Göttlichen. In diesem Punkt befindet sich Johannes Klimakos in Übereinstimmung mit Euagrios und Maximus.

Johannes Klimakos spricht mit größter Ehrfurcht von der Gottesfurcht, die zur Gottesliebe führt. Ihr Endziel ist die Gottähnlichkeit (ὁμοίωσις Θεῷ). Bei der Beschreibung der Gottesliebe bedient sich Johannes Klimakos einer mystischen Sprache, da er von der „geistlichen Trunkenheit“, von der „Sehnsucht nach Erleuchtung“, von der „Verwundung der Seele“ und vom „heiligen Wahn“ spricht. Er offenbart in solchen Worten seine mystische Erfahrung. Die Seele sehnt sich nach dem Herrn und wird vom Feuer der Liebe wie von einem Pfeil getroffen.⁷ Die vollendete Liebe zu Gott wirkt sich auch körperlich aus. Die Seele erscheint im Körper wie in einem Spiegel. Der Körper braucht kaum mehr Nahrung und erkrankt nicht, da die Flamme der Reinheit die Krankheiten ausgelöscht hat. Die Asketen haben die Stufe des engelgleichen Lebens erreicht.⁸ Darin liegt jedoch noch nicht das höchste Ziel mystischen Strebens, sondern in der Vereinigung des Menschen mit Gott. Dies aber setzt die Reinheit der Seele voraus. Hat die Seele die Reinheit erreicht, kann sie teilhaben an der Erleuchtung (ἐλλαμψις Θεοῦ).⁹ Durch diese wohnt Gott im Inneren des Menschen

⁴ W. Völker, SCALA PARADISI. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen, Wiesbaden 1968, S. 241; Die Berg-Sinai-Stiftung hat eine deutsche Übersetzung der Klimax herausgegeben, die von einem Mönch Georgios Makedos gefertigt wurde auf der Grundlage eines „semikritischen Textes, basierend auf der griechischen Ausgabe der Klimax, wie er vom Kloster Parakletos, Attiki, 1978 herausgegeben wurde.“ (ebd. S. 9). Die textliche Grundlage der Übersetzung ist also recht unsicher.

⁵ Gradus 27: PG 88, 1112 C; W. Völker, a.a.O., S. 244.

⁶ W. Völker, a.a.O., S. 252-253; vgl. Gradus 29 (PG 88, 1148 B); besser wäre es gewesen, statt Apathie das ursprünglich griechische Wort Apatheia zu belassen.

⁷ Vgl. Gradus 30: PG 88, 1156 D.

⁸ Gradus 30: PG 88, 1157 B; Völker, a.a.O., S. 264.

⁹ Gradus 7: PG 88, 813 B; Gradus 25: PG 88, 988 B und Gradus 26: PG 88, 1017 BC; Völker, a.a.O., S. 269-270.

und gibt ihm durch Belehrung Anteil an der Erkenntnis.¹⁰ Die höchste Stufe der Erkenntnis ist die Schau des göttlichen Lichtes.¹¹ Jedoch wittert Klimakos die Gefahr, daß selbst bei der Schau des göttlichen Lichtes die Dämonen ihr Spiel treiben könnten. Um dies sicher zu erkennen, bedarf es der Selbstbeobachtung und der Gabe der Unterscheidung (διάκρισις), die bereits von den geistlichen Vätern wie Makarios/Symeon und Benedikt von Nursia (discretio) angemahnt wurde. Ein in der Hesychia, d. h. der Ruhe in Gott Vollendeter kann die Dämonen vertreiben. Verteilt über die Stufen der geistlichen Leiter preist Johannes Klimakos die Hesychia als Ziel monastischen Strebens. Zur Hesychia gehören das Freisein von den drückenden irdischen Sorgen (ἀμεριμνία) und die Apatheia. Die Gedanken und Erfahrungen des Johannes Klimakos haben weitergewirkt auf Symeon den Neuen Theologen und auf das Mönchtum des Athos.

II. Symeon der Neue Theologe (949-1022)

1. Leben

Seine Lebensspanne fällt in die Blütezeit des byzantinischen Reiches, in die sog. byzantinische Renaissance. Geboren als Sohn adeliger Eltern sollte er eine standesgemäße Ausbildung erhalten. Doch Symeon brach nach Abschluss der Studien der Grammatik seine Ausbildung ab. Nach längerem Suchen fand er einen hervorragenden geistlichen Lehrer in dem Studiten Symeon mit dem Beinamen Eulabes, d. h. der Gottesfürchtige. Nachdem er sechs bis sieben Jahre bei diesem die Grundlagen des geistlichen Lebens erlernt hatte, entschloss er sich, in das Kloster seines Lehrers einzutreten und nahm den Namen seines Lehrers, Symeon, an. Die enge Bindung zwischen Lehrer und Schüler erregte den Unwillen der Mönchsgemeinschaft. Daher traten beide in das Mamaskloster, das sich ebenfalls auf dem Territorium der Hauptstadt befand, über. Mit dreißig Jahren empfing Symeon die Priesterweihe und wurde ein Jahr später (980) zum Abt gewählt. Es gelang ihm, sein Kloster zu neuer geistlicher Blüte zu führen. Um 986/7 starb Symeon Eulabes. Da Symeon seinem Lehrer durch Aufstellung einer Ikone und die Einführung der Feier des Jahresgedächtnisses ein bleibendes Gedächtnis bewahren wollte, kam es zur Revolte im Kloster. Im Jahre 1005 übergab Symeon daher die Leitung des Klosters seinem Schüler Arsenios. Patriarch Sisinnios bestrafte die Aufrührer durch Ausschluss aus dem Kloster.

Doch bald bekam Symeon erneut den Widerspruch zu spüren, dieses Mal durch den Synkellos des Patriarchen, den früheren Metropolitens Stephanos. Dieser bezweifelte die Rechtgläubigkeit Symeons und die Heiligkeit seines Lehrers Symeon Eulabes. Symeon wehrte sich entschieden gegen die Vorwürfe. Der Streit zog sich jahrelang hin und endete mit der Verbannung Symeons nach Propontis in der Nähe Konstantinopels. Ein Freund schenkte Symeon eine Kapelle, die er zu einem kleinen Kloster ausbaute. Der Patriarch rief Symeon aus der Verbannung zurück und bot ihm einen Bischofsstuhl an, was Symeon aber ablehnte. Freiwillig blieb er nun in der Verbannung, baute sein Kloster weiter aus und verfasste die meisten seiner Hymnen. Im Alter von 73 Jahren starb er am 12. März 1022.

¹⁰ *Gradus* 26: PG 88, 1060 A; vgl. auch *Gradus* 28: PG 1140 C; W. Völker, a.a.O., S. 270.

¹¹ *Gradus* 26: PG 88, 1033 B; W. Völker, a.a.O., S. 274.

2. Werke und Theologie

13 Jahre nach dem Tod Symeons machte sich dessen Schüler Niketas Stethatos an die Sammlung und Herausgabe der Werke seines Lehrers. Diese umfassen Katechesen, Abhandlungen, Briefe, Unterweisungen und 58 Hymnen, welche in kritischen Ausgaben, insbesondere in den *Sources Chretiennes*, zugänglich sind.¹²

Über die Bezeichnung Symeons als „neuer Theologe“ sind viele Theorien aufgestellt worden. Sein Schüler Niketas hat ihm diesen Beinamen als Ehrentitel zuerkannt¹³ und eine Vita seines Lehrers verfasst. Symeon war kein Systematiker, seine Lehren fließen meist aus seinen religiösen Erfahrungen. Er steht in der mystischen Tradition, so daß sich Verbindungslinien zu den Kappadokiern, zu Isaak dem Syrer, Johannes Klimakos oder Maximos dem Bekenner erkennen lassen. Seinen Mönchen gibt Symeon vor allem in seinen Katechesen klare Anweisungen und führt sie in das asketische Leben ein. So verlangt er von ihnen die Unterwerfung unter die Autorität des geistlichen Vaters. Der Mönch zeichnet sich nach Symeon dadurch aus, daß er alles Sichtbare verachtet, auch sich selbst in seiner Ganzheit mit Leib und Seele, um sich auf die Gebote Gottes einzulassen. Das setzt grenzenloses Vertrauen auf die Treue Gottes voraus, daß dieser seine Verheißungen erfüllen wird. Die Verachtung der äußeren, wahrnehmbaren Welt geschieht nicht aus Geringschätzung der Schöpfung, sondern um die Seele von störenden Einflüssen zu reinigen, die an der Gottesschau hindern könnten.

Auch wenn Symeon kein systematischer Theologe war, lassen sich die Grundlinien seines Denkens erkennen. Der Mensch als Geschöpf Gottes ist Gottes Ebenbild. Die seit Klemens von Alexandrien und Irenäus von Lyon eingeführte sowie von Origenes verdeutlichte Unterscheidung zwischen Bild (εἰκών) und Gleichnis (ὁμοῶσις)¹⁴ gibt Symeon wieder auf. Träger der Gottebenbildlichkeit ist für ihn die Seele. Der Leib wird einerseits positiv, andererseits negativ beurteilt. In letzterem wird eine leibfeindliche Einstellung seiner Lehrer und mittelbar des Neuplatonismus wirksam. Das Wesen der Ursünde sieht Symeon der Neue Theologe in der Selbstüberhebung des Menschen. Ihre Folgen sind einschneidend: Verdunkelung der menschlichen Erkenntnis kraft, Unordnung im Bereich des Strebevermögens, Herrschaft der Hauptlaster (Streben nach Besitz, Macht und sexueller Lust) über den Menschen. Wie Euagrios Pontikos sieht Symeon die Ursache der Sünde des Menschen im Müßiggang und in der geistlichen Trägheit (ἀκηδία).

Aufgrund der Situation des Menschen ist auch das Verhältnis des Menschen zur Welt gespalten, denn einerseits ist sie Gottes Schöpfung, andererseits aber gefährdet sie die Vollendung des Menschen. Daher ist die Hingabe des Menschen an die Welt nicht vereinbar mit seiner Hingabe an Gott. Der Mensch ist also zur Entscheidung aufgerufen. Die Gottesliebe erscheint so als der eigentliche Antrieb für das Loslassen von der Welt. Dazu bedarf es zunächst der Befreiung von den Leidenschaften. Die Befreiung des Menschen ist nicht möglich ohne die Menschwerdung Christi. Gott

¹² Siehe dazu H. M. Biedermann, Symeon, der Neue Theologe, in: *Sudbrack/Ruhbach (Hg.)*, Große Mystiker, Leben und Werke, München 1984, S. 96-99 und 365; s. auch W. Völker, Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik, Wiesbaden 1974, und Archevêque Basile Krivochéine, Dans la lumière du Christ, S. Syméon le nouveau Théologien (Temoins de l'Eglise indivise 1), Chevetogne 1980, S. 9 f.

¹³ Siehe dazu W. Völker, a.a.O., S. 40-43.

¹⁴ F. R. Gahbauer, Art. Mensch V, TRE 22, 494 und H. M. Biedermann, Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen (949-1022) (Das östliche Christentum, N. F. 9), Würzburg 1949, S. 27.

wurde Mensch, um die ursprünglich in der Gottebenbildlichkeit geschaffene geistige Natur des Menschen wieder herzustellen. Zunächst hat Christus die Menschen mit dem Hl. Geist beschenkt. Dann schenkt er ihnen seine Gnade, die durch die Sakramente vermittelt wird. Der Weg zu Gott führt über die Reinigung der Seele und das Loslassen von der Welt unter der Führung eines erprobten geistlichen Vaters. Die Abkehr von der Welt beinhaltet auch die Reue über die Sünden. Die Trauer über die Sünden führt weiter zur Abtötung der ungeordneten Begierden und Leidenschaften sowie zum Streben nach der Apatheia. Darunter versteht Symeon das Freisein von den bösen Werken und sogar von den Gedanken, zu denen bisher die Leidenschaften angetrieben haben. Auch hier steht Symeon in einer Tradition, die über die Kirchenväter bis zur Stoa zurückreicht.¹⁵ Weitere Tugenden sind mit der Apatheia zur Einheit verbunden: Demut, Liebe und Gerechtigkeit. Das Hauptgewicht für diesen Weg liegt aber nicht beim Tun des Menschen, sondern in der Gnade, d. h. beim Heilswirken Gottes.

3. Der Weg zur Gottesschau

Erst wenn der Mensch sich durch die Hilfe der Gnade und durch sein Tun (Praxis) gereinigt hat, den Weg des Glaubens, der Demut und der Verleugnung des Eigenwillens in vielen Nachtwachen, in Beten, Leiden und Buße gegangen ist, wird er fähig zur Gottesschau (Theoria bzw. Theologia). Denn nur diejenigen, welche reinen Herzens sind, können Gott schauen (vgl. Mt 5, 8). Geradezu leidenschaftlich setzt sich Symeon mit denen auseinander, welche behaupten, daß die Gottesschau nicht oder erst nach dem Tod im jenseitigen Leben möglich sei. Er gesteht aber zu, nicht zu wissen, wo Gott ist, den er sieht, wie groß, wie beschaffen. „Er begnügt sich daher mit der Tatsache der Schau..., ist aber zugleich davon tief überzeugt, daß in der Gotteserkenntnis das Glück des Lebens zu suchen ist.“¹⁶ Die Gottheit bleibt in ihrem Wesen dem natürlichen Erkenntnisvermögen des Menschen verborgen, wird aber durch den Hl. Geist geoffenbart. Der Geist gewährt Einblick in Gott, wie er es will. Die Gottesschau ist also ein Geschenk. Der Geist hebt durch die Erleuchtung den Menschen auf eine höhere Stufe über den einfachen Zustimmungsglauben hinaus. Der vom göttlichen Licht erleuchtete Mensch, von Gott selbst unterwiesen, „bedarf keines irdischen Lehrers mehr, mag er selbst auch ganz ungebildet im weltlichen Sinn sein, wie man es Symeon vorgehalten hat.“¹⁷ Da Geistiges nur auf geistige und Göttliches nur auf göttliche Weise erkannt werden kann, verwandelt Gott den Geist des Menschen, taucht ihn in sein göttliches Licht, vereinigt sich mit ihm und schenkt ihm dadurch eine neue Weise des Erkennens. Durch diesen Vorgang ist der durch göttliche Einwirkung verwandelte Geist (Nous) des Menschen zum Träger der Lichtvision geworden. Als Organ für die Aufnahme der göttlichen Lichtstrahlen dienen ihm die geistlichen Sinne, die vom göttlichen Pneuma erleuchtet werden. Das göttliche Licht umfließt den Seher so wie einst Christus vom Taborlicht umgeben worden ist.

Symeon kennt drei Stufen der Gottesschau. Die unterste Stufe ist die Schau Gottes in den körperlichen Dingen. „Nun sehen sie nicht mehr das Sinnenfällige auf sinnhafte

¹⁵ S. dazu G. Bardy, Art. Apatheia, Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique 1 (Paris 1937), S. 727-746.

¹⁶ W. Völker, Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik, Wiesbaden 1974, S. 297-298.

¹⁷ Völker, a.a.O., S. 303.

Weise, so wie eben ein Mensch es sieht; sondern wie einer, der schon über dem Menschen steht, schauen sie Sinnliches und Körperliches auf geistige Weise, als Gleichnisse der unschaubaren Dinge ... Auch hören sie nicht mehr, sobald einer spricht, die Stimme eines Menschen oder auch vieler Menschen, sondern einzig die Stimme des lebendigen 'Wortes.'¹⁸ Der neue Mensch nimmt hinter diesen Dingen den Logos oder Gott wahr.

Ungleich höher ist die zweite Stufe. Hier schaut der Mensch Gott in der eigenen Seele. Sie ist ja nach dem Bild des dreieinigen Gottes geschaffen. Diese Ebenbildlichkeit gibt sich dem von Sünden und Leidenschaften Gereinigten zu erkennen. Der göttliche Geist wird der Seele eingehaucht und Gott wohnt wesenhaft in ihr.

Die dritte Stufe der Gottesschau ist die höchste. In ihr wird Gott der Dreieinige selbst geschaut. Dieses Schauen bedeutet höchstes Glück und höchste Seligkeit. „Ein so begnadeter Mensch sieht sich umkleidet mit der Gnade des Heiligen Geistes wie mit einem königlichen Gewand...Er erfährt eine völlige Umwandlung an sich selber: Von Licht getragen und von Licht umgeben wird er zu großem Lichte hingeführt. In diesem Licht, oder besser - meint Symeon - aus diesem Licht sieht er die Wandlung an sich geschehen: 'Eine neue Wandlung ließ er mich erkennen, ja, gewandelt hat er mich, mich neugestaltet von der Verderbtheit mich befreit und gänzlich mich...dem Tod enthoben, unsterblich Leben mir gegeben, mich von der Welt geschieden, die vergehen wird..., mit einem stofflos-lichten Kleide mich bekleidet...'“¹⁹. Symeon gibt bei der Schilderung der Gottesschau zu bedenken, daß Gott niemals begriffen werden kann und immer der ganz Andere bleibt. Die Erkenntnis Gottes in der Gottesschau bewirkt die Vereinigung mit Gott. Symeon bezeugt diesen Zustand: "Mit ihm vereint, erhebe ich über Himmel mich: Auch weiß ich, daß dies wahr und sicher ist. Wo aber dieser Körper dann, das weiß ich nicht. Ich weiß, daß der herniedersteigt, der unbeweglich ist. Ich weiß, daß den ich schaue, der unschaubar ist. Ich weiß, daß der mich an sich nimmt, der weit von aller Kreatur entfernt ist. In seinen Armen weiß ich mich versteckt und außer aller Welt mich dann entdeckt...Und während ich im Leben lebe, weiß ich, daß das ganze Leben in mir herrscht und blüht, daß ich nicht sterben werde..."²⁰. Die Gottesschau führt zur Vereinigung des Mysten mit Gott, zur Heilung des Menschen und zur Verwandlung des Leibes, der in das Gewand der Gottesherrlichkeit gekleidet und mit der Unsterblichkeit umhüllt wird. Die Vereinigung mit Gott bewirkt die Auferstehung mit Christus und ermöglicht die mystische Schau seiner Auferstehung. Symeon vergleicht die Vereinigung der Seele des Mystikers mit Gott mit der Vereinigung eines Brautpaares. Er ist also vertraut mit der Brautmystik wie zeitgenössische Mystiker des Abendlandes.²¹ Auf diese Weise kann die Mystik als Bindeglied zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens wirksam werden.

Ziel der Vereinigung mit Gott ist die Vergöttlichung des Menschen. Das bedeutet nicht die Wesensverwandlung des Menschen, sondern die Einbeziehung des Menschen als solchen in die Lebensgemeinschaft mit Gott. Die Vergöttlichung des Menschen ist

¹⁸ H. M. Biedermann, Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen (949-1022) (Das östliche Christentum, N. F. 9), Würzburg 1949, S. 97.

¹⁹ H. M. Biedermann, a.a.O., S. 100.

²⁰ H. M. Biedermann, a.a.O., S. 103.

²¹ Vgl. zur abendländischen Brautmystik Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, bes. Bd. II, Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993.

aber nur aufgrund der Menschwerdung des Gottessohnes möglich. Hier wird das Geheimnis des wunderbaren Tausches offenbar, das bereits die Kirchenväter wie Athanasius angesprochen haben: Gott wurde Mensch, damit der Mensch göttlich werde. Symeon ist also in der Tradition der Väter beheimatet. Von ihm ging aber auch eine, wenn auch nicht allzu große Wirkung auf die nachfolgende Zeit aus. Zunächst ist sein Schüler Niketas Stethatos den geistigen Spuren seines Lehrers gefolgt. Sodann hat die Philokalie des Nikodemos Hagioreites, welche im Jahre 1782 in Venedig erschienen ist, einige Passagen aus den Schriften des Neuen Theologen aufgenommen.

III. Gregorios Palamas (1296/7-1357/9)

1. Leben

Die Lebensgestaltung und die an seine Um- und Nachwelt vermittelte Gotteserfahrung des Gregorios Palamas weisen gewisse Ähnlichkeiten mit Symeon dem Neuen Theologen auf, obwohl beide zeitlich gut 300 Jahre auseinander liegen. Wie dieser entstammte auch Gregorios Palamas einer vornehmen Familie. Sein religiös veranlagter Vater Konstantin Palamas leistete am kaiserlichen Hof seine Dienste als Senator und Prinzenenerzieher.

Da Konstantin für seinen Sohn die Beamtenlaufbahn vorgesehen hatte, schickte er ihn zum Studium an die kaiserliche Universität in Konstantinopel, wo Gregorios auch die aristotelische Logik studierte. Im Alter von 20 Jahren, nach dem Tod seines Vaters, der Mönch geworden war, und nach dem Klostereintritt seiner Mutter und seiner Schwestern, brach Gregorios die Studien ab und schloss sich zusammen mit seinen zwei jüngeren Brüdern den Athosmönchen an, die seine Familie geistlich betreut hatten. Zuerst lebte er für drei Jahre in einer kleineren Mönchsgemeinschaft, ging dann in die große Lawra und lebte bis zur Vertreibung vom Athos durch die Türken im Jahre 1325 wieder zwei Jahre in der Einsamkeit, wo er sein monastisches Leben nach der Lehre des Gregorios Sinaites ausrichtete. Auf dem Athos hatte er während neun Jahren die hesychastische Gebetspraxis und damit auch das Jesusgebet kennengelernt und eingeübt. Als neue geistliche Heimat bot sich ihm Thessaloniki und dann die Einsamkeit der makedonischen Berge bei Berrhoia an, wo er in einer Klostersgemeinschaft lebte und mit 30 Jahren die Priesterweihe empfing. Da serbische Heerscharen durch ihre Streifzüge die Gegend unsicher gemacht hatten, kehrte er 1331 wieder auf den Athos zurück in eine Einsiedelei in der Nähe der großen Lawra. Für kurze Zeit war er auch Hegoumenos, d. h. Abt der großen Lawra. Dort begann er seine Tätigkeit als theologischer Schriftsteller. Diese führte zur Auseinandersetzung mit dem durch Aristoteles und Ps.-Dionysios Areopagites geschulten griechischen Mönch Barlaam aus Kalabrien. Einen Streitpunkt bildete zunächst die Frage nach der Beweisbarkeit der Dogmen über die Hl. Dreifaltigkeit, dann aber betrafen die Auseinandersetzungen die Gebetspraxis der Hesychasten und die Frage, ob der Mensch das „ungeschaffene Taborlicht“ schauen könne.

In seinen Triaden verteidigt Palamas die Schau des ungeschaffenen Taborlichtes. Bei seiner Auseinandersetzung mit Barlaam unterscheidet Gregor zwischen dem unerkennbaren Wesen und den sich mitteilenden Energien Gottes. Da er im weiteren Verlauf der Auseinandersetzungen in Triade III auch die ungeschaffenen Energien als Gottheit bezeichnet und nach Ansicht Barlaams die Einfachheit Gottes geleugnet

hatte, wurde die Angelegenheit im Jahre 1341 vor die Synode gebracht. Diese gab Palamas recht und verurteilte Barlaam. Als dieser nach Italien heimkehrte, gingen die Streitigkeiten nun mit dem neuen Gegner des Palamas, Gregorios Akindynos, weiter. Im Jahre 1344 wurde Palamas wegen Verletzung der von der Synode auferlegten Schweigepflicht von Patriarch Johannes Kalekas exkommuniziert, jedoch 1347 unter dem neuen Patriarchen Isidoros rehabilitiert und zum Erzbischof von Thessaloniki ernannt. Doch erst nachdem Kantakuzenos die Stadt im Jahre 1350 erobert hatte, konnte Palamas sie betreten. Eine Synode (1351) exkommunizierte alle Gegner des Palamas und erklärte den „Palamismus“, d. h. die Lehre des Palamas, als rechthgläubig. Im Jahre 1354 wurde Palamas von den Türken gefangengenommen, aber ein Jahr später wieder losgekauft. Auseinandersetzungen gab es auch noch mit Nikephoros Gregoras. Am 14.11.1357 bzw. 1359 - die Angaben der Jahreszahl schwanken - verstarb Palamas und wurde 1368 von der Orthodoxen Kirche unter Patriarch Philotheos Kokkinos heiliggesprochen.²² Sein Fest wird alljährlich am 2. Fastensonntag begangen.

2. Werke und Theologie des Gregorios Palamas

Er steht in der Tradition der Kirchenväter und geistlichen Schriftsteller wie z. B. Gregor von Nyssa, Makarios/Symeon, Ps.-Dionysios Areopagites sowie des Johannes Klimakos und Symeon des Neuen Theologen.²³ Das literarische Vermächtnis des Gregorios Palamas ist beachtlich. Es umfaßt 135 Titel.

Kernpunkt der Theologie des Palamas ist die Unterscheidung zwischen Wesen und Energie Gottes. Mit Hilfe dieser Unterscheidung will Palamas gegen Barlaam die Möglichkeit der Gottesschau beweisen. Beides stößt auf den entschiedenen Widerspruch Barlaams, der auf seine Weise dem aristotelischen und ps.-dionysischen Prinzip der Einfachheit Gottes treu bleibt, das keine Zusammensetzung Gottes duldet. Auch kann es für Barlaam keine Gottesschau geben, da Gott letztlich verborgen ist.

Die von Palamas getroffene Unterscheidung zwischen Wesen und Energie Gottes verletzt nicht das Prinzip der Einfachheit Gottes. Sie führt aber zu der Aussage, daß Gott die ungeschaffenen Energien besitzt, die jedoch nicht zu seinem Wesen gehören. Das Wesen Gottes ist entsprechend apophatischer Theologie das Verborgene, die Energien treten hervor und können vom Menschen wahrgenommen werden. Die apophatische Theologie bleibt nicht nur bei Barlaam, sondern auch bei Palamas, jedoch auf unterschiedliche Weise, erhalten.

Um die Einfachheit Gottes noch in etwa zu retten, bezeichnete Palamas auch die Energien als Gottheit (θεότης). Die Energien müssen göttlich sein, denn sonst gäbe es ja gar keine geistliche Sicht des Taborlichtes und keine Gottesschau. Barlaam bezichtigte daraufhin Palamas, zwischen einer übergeordneten und einer untergeordneten

²² Zur Biographie des Palamas vgl. *G. Podskalsky*, Art. Gregorios Palamas, in: *LThK* 4 (3. Aufl. 1995), S. 1008-1010 und in: *TRE* 14, S. 200-206; *J. Kuhlmann*, Gregor Palamas, in: *Ruhbach/Sudbrack*, Große Mystiker, Leben und Wirken, München 1984, S. 142-155, bes. 143-145; zur Theologie des Palamas s. auch *ders.*, Die Taten des einfachen Gottes, Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus (Das Östliche Christentum Neue Folge, 21), Würzburg 1968; *Kl. Dahme*, Byzantinische Mystik, Bd. 2, Salzburg 1995, S. 101; *H. G. Beck*, Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 713.

²³ *J. Meyendorff*, Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes, Introduction, texte critique, traduction et notes (Spicilegium sacrum Lovaniense 30 und 31), Louvain 1959, s. im Register unter References Patristiques, S. 738-746.

Gottheit zu unterscheiden. Gegen solche Vorwürfe verwahrte sich Palamas ganz entschieden. Die Auseinandersetzungen um das Taborlicht und die dazugehörigen theologischen Fragen waren kein ost-westlicher, sondern ein innerbyzantinischer Streit.²⁴ Insgesamt konzentrieren sich die Einwände der Gegner des Palamas auf drei Fragebereiche: 1. Was ist das sog. „Taborlicht“? 2. Was ist die „Energeia“? 3. Was sind die Folgen für die Lehre von der Inkarnation des Gottessohnes?

In den *Triaden* beschäftigt sich Palamas ausführlich mit der Schau des Taborlichtes. Nach Palamas ist der ganze Mensch an der Gottesschau bzw. an der Schau des Taborlichtes beteiligt, weil im ganzen Menschen Gott wohnt. Aufgrund seiner Göttlichkeit ist das Taborlicht zunächst nicht mit irdischen Augen wahrnehmbar, auch wenn die Apostel gewürdigt wurden, es zu schauen (Triade I, 3, 28). Palamas erklärt die Möglichkeit für den Menschen, das Gotteslicht zu schauen. Er sagt: „Weil Gott sich selbst durch die Seele und den Leib des Menschen betrachtet, sieht dieser mit seinen körperlichen Organen das göttliche und unzugängliche Licht. Er hat das Bewußtsein, Licht zu sein und ein Licht zu sehen, das von aller Kreatur unterschieden ist (Tr. I, 3, 36). Er hat durch das Jesus-Gebet ein engelhaftes Sein erreicht, das wie die Engel von dem 'ersten Licht'... direkt erleuchtet wird (Tr. I, 3, 39). So kann Palamas Maximos den Bekenner zitieren: 'Wer sein Herz gereinigt hat, wird nicht nur die Ursachen der Dinge erkennen, die niedriger und zweitrangig sind, sondern er sieht Gott selbst.' (Tr. I, 3, 40). Damit tritt zwar Gott keineswegs aus dem Mysterium heraus, bleibt vielmehr in der göttlichen Finsternis verborgen (Tr. I, 3, 56), aber die Schau des göttlichen Lichtes ist ein Angeld und Vorspiel des Gottesgeschenkes, das den Menschen in der Zukunft erwartet (Tr. I, 3, 37).“²⁵ Im Taborlicht als Energie sieht Palamas einen Erweis für die reale Existenz Gottes (Tr. III, 2, 24). Die Energien, die als ungeschaffene Kräfte das Dasein Gottes zum Ausdruck bringen, sind keine untergeordneten Götter. Die Energie des Geistes wirkt in der gereinigten Seele wie die Sehkraft im gesunden Auge (Tr. III, 1, 33).

Gregor Palamas umschreibt die Wirkung der >Vergöttlichung< des Menschen in Triade III, 1, 27. Er sagt:

„Über Natur, Tugend und Erkenntnis ist die Gnade der Vergottung unendlich (gemäß dem hl. Maximos) hinaus; denn jede Tugend und die Nachahmung Gottes, die an uns liegt, bereiten auf die göttliche Einigung zwar vor; die Gnade aber vollzieht sie selbst, die unsagbare Einigung. Denn durch sie ist der ganze Gott in den ganz Würdigen, und die ganzen Heiligen sind ganz im ganzen Gott, indem sie ihren Gott ganz ergreifen und als Lohn ihres Aufstiegs zu ihm nur Gott selbst besitzen, ihn, der sich zu ihnen verhält auf die Weise der Seele zum Körper, wie zu eigenen Gliedern, und sie würdigt, in Ihm selbst zu sein.“²⁶

Bei all dieser durch die Auseinandersetzungen mit den Gegnern bedingten theologischen Argumentation steht für Palamas nicht das Denken über Gott, sondern ist die Gotteserfahrung im Mittelpunkt. So sagt er:

²⁴ Siehe dazu G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.)*, seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung (Byzantinisches Archiv 15), München, bes. S. 124-173.

²⁵ Kl. Wessel, *Dogma und Lehre in der Orthodoxen Kirche von Byzanz*, in: C. Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte*, Bd. 1, Göttingen 1982, S. 384f.

²⁶ J. Kuhlmann, *Gregor von Palamas...*, S. 148.

„Wenn du eine Stadt noch nicht gesehen hast und an sie denkst: durch das Denken erlebst du sie nicht. So auch bei Gott und dem Göttlichen: durch Denken und Theologisieren erlebst du sie nicht. Es ist wie beim Gold: wenn du es nicht spürbar besitzt, spürbar in Händen hältst und spürbar siehst, magst du tausendmal den Begriff 'Gold' im Verstand haben, du besitzt und siehst darum doch überhaupt kein Gold. Ebenso magst du tausendmal über die göttlichen Schätze nachdenken - wenn du das Göttliche nicht erlebst, nicht mit geistigen, überverständlichen Augen schaust, so siehst du es weder, noch hast du, noch besitzt du etwas Göttliches in Wahrheit. Ich sprach von den geistigen Augen, da sich diesen die Kraft des Geistes nähert. Durch diese sieht man dies, da auch jenes allheilige Schauspiel des göttlichen und überhellen Lichtes selbst die geistigen Augen transzendiert.“ (Triade I, 3, 34)²⁷

3. Der Hesychasmus

Symeon der Neue Theologe und Gregorios Palamas gehören neben vielen anderen geistlichen Vätern einer von Mönchen getragenen spirituellen Bewegung an, die unter der Bezeichnung "Hesychasmus" in die Geschichte der Spiritualität eingegangen ist. Es kann hier nicht der gesamte schriftliche Niederschlag des Hesychasmus berücksichtigt werden. Nachweislich hat der Hesychasmus²⁸ seine Wurzeln bereits im ägyptischen Mönchtum des 3. und 4. Jahrhunderts. Über die Jahrhunderte hinweg hat sich der Hesychasmus über die neohesychastische Spiritualität des 18.- bis 20. Jahrhunderts den Weg bis in unsere Zeit gebahnt. Maßgeblich dafür war die Sammlung und Übersetzung geistlicher Schriften, die unter der Bezeichnung „Philokalie“ (russisch >Dobrotoljubie<) bekannt geworden ist. Der Athosmönch Nikodemos Hagiorites (1748-1819) machte sich die Sammlung dieser Schriften zur Aufgabe. Sie erschien als Buch in Venedig im Jahre 1782. Geistliche Väter der russischen Kirche wie Paisij Veličkovskij (1722-1794) und Feofan der Klausner (1815-1894) haben durch ihre Übersetzungstätigkeit zur Ausbreitung der Gedanken des Hesychasmus Entscheidendes in Rußland und Rumänien beigetragen.

Der Begriff des Hesychasmus leitet sich ab von dem griechischen Wort ἡσυχία = Ruhe, Stille. Der Hesychasmus hat aber nichts zu tun mit dem Quietismus. Ganz im Gegensatz zu dieser im 17. Jh. in Spanien (Molinas) und Frankreich entstandenen Richtung, die den Weg des Menschen zur Vereinigung mit Gott darin sieht, daß dieser sich in totaler Passivität Gott überläßt, verlangt der Hesychasmus harte Askese.

Einige Schriften aus der Zeit um Gregorios Palamas machen dies deutlich.

Gregor der Sinaite, der Lehrer des Palamas (1255-1346) beschreibt die Wirkung des Jesusgebetes. „Es verzehrt die Leidenschaften, wie das Feuer die trockenen Dornen. Es bringt der Seele Freude und Wonne und läßt nicht nach links oder rechts abirren, sondern kennt nur einen geraden Weg. In seinem Gemüt rauscht eine Quelle, die erfüllt ist vom lebenspendenden Heiligen Geist.“²⁹ Der Sinaite unterläßt es jedoch nicht, vor den Täuschungen zu warnen, die durch Visionen in die Seele eindringen und sie auf Abwege bringen können.

²⁷ Ebd.

²⁸ S. zu diesem Stichwort insbesondere F. v. Lilienfeld, Art. Hesychasmus, TRE 15, 282-289 mit zahlreichen Quellen- und Literaturangaben.

²⁹ S. Kleine Philokalie, Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet (Klassiker der Meditation), Zürich, Einsiedeln, Köln 1976, S. 167.

Auch die Zenturie (d. h. 100 Kapitel) des Kallistos und Ignatios (Ende des 14. Jh.) spricht vom Jesusgebet. Dieses ist bekannt unter der Formel: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner.“ Jedoch, so einfach das Gebet klingt, so mühsam ist seine Einübung unter der Anleitung eines erfahrenen geistlichen Meisters. Die Kapitel 19 bis 24 beschreiben die Technik des richtigen Atmens und der Einübung des Jesusgebetes. Der Verstand soll zur Vorbereitung auf das Herzensgebet von den Eindrücken abgezogen und in sich gesammelt werden. Diese Forderung hatte auch Symeon der Neue Theologe erhoben. Ähnlichkeiten mit der Meditationstechnik des Buddhismus und der Philosophie des Ps.-Dionysios Areopagites werden in Kap. 19-24 der Zenturie sichtbar.

Das Herzensgebet soll frei sein von eigenen Gedankenüberlegungen, vielmehr soll der Beter in seinem Denken mit Jesus vereint sein. Aus dem andauernd wiederholten Gebet entsteht nach dem Zeugnis vieler geistlicher Väter ein spirituelles Feuer in der Seele, welches die Herabkunft der Feuerflamme des Hl. Geistes ermöglicht. (Kap. 54) Diese durch das Gebet erzeugte spirituelle Wärme führt den Menschen zur Erleuchtung, freilich unter der Voraussetzung, daß er beim Gebet und beim Denken an Gott Ausdauer zeigt und die geistliche Nüchternheit (*νήψις*) bewahrt (Kap. 55 und 56). "Und er gelangt zu einer solchen Stufe, daß er klar erkennt, daß Gott ihn liebt und daß das ganz göttliche Gnadenlicht nach seiner Wesenheit ihm innewohnt und in ihm sich offenbart."³⁰ Es wohnt nicht mehr bloß die >Energie<, sondern vielmehr das >personifizierte Licht<, nämlich Christus, in der Seele des immerwährenden Beters. Jedoch warnt der geistliche Verfasser vor einer falschen Erleuchtung, deren Aufklärung eines erfahrenen Lehrers bedarf. (Kap. 61-63) Im Zusammenhang damit spricht er ähnlich wie bereits Gregor der Sinai Warnungen vor ungeziemenden Phantasiegebilden aus und ermahnt dazu, sich von diesen wie von allen bildhaften Eindrücken und von den Gedanken zu reinigen. (Kap. 64-65) Wenn sich der Geist von den Sinneseindrücken losgesagt hat, kehrt er in sich selbst zurück und schreitet fort zur Betrachtung Gottes. So gelangt er zur Vereinigung mit Gott und zur Ruhe. Allerdings wird auch festgestellt, daß die Erlangung der Leidenschaftslosigkeit und die Beschäftigung mit den „körperlosen Gedankendingen“ (Kap. 72) noch nicht die Vereinigung mit Gott im Gebet sicherstellt. Eine weitere Gefahr besteht in den Trugbildern, die sogar das Aussehen Christi oder eines Engels besitzen können. Daher mahnen die geistlichen Schriftsteller, den Geist stets „farb- und gestaltlos, ohne Bilder und Darstellungen“ (Kap. 73) zu bewahren. Auch wenn sich leibliche Sorgen mit dem Gebet vermischen, geht die rechte Gebetshaltung verloren. Dagegen erweisen sich Demut, Liebe und Barmherzigkeit als Waffen des Beters gegen das Böse. In Kap. 76 spricht die Zenturie von der Schau des göttlichen Lichts, das für den Menschen zugleich mystisches Dunkel ist, weil Gott in unzugänglichem Lichte wohnt (1 Tim 6, 16). Nicht das Auge, sondern der Verstand (*διάνοια*) kann die Schönheit Gottes schauen. Diese Fähigkeit aber setzt die Reinigung des Herzens voraus. In Kap. 90 ist von der Geistesschau die Rede, die weder durch die Beschäftigung mit äußeren Dingen noch durch den Tod unterbrochen wird.

Gegen Ende der Zenturie (Kap. 99) wird festgestellt, daß der beschriebene geistliche Weg viele Bezeichnungen hat, wie z. B. das in Christus verborgene Leben, Gottes-

³⁰ A. A. Ammann, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus (Das östliche Christentum 3/4), Würzburg 1948, S. 136; Kap. 60: PG 147, 744 A.

schau oder übernatürliche Vergöttlichung. Am Schluss (Kap. 100) warnen die Verfasser der Zenturie vor Unachtsamkeit, denn es geht darum, dem zu dienen, der uns aus der Gewaltherrschaft des Todes befreien will.

Ein anderer byzantinischer Mystiker, Kallistos Kataphygiotis (14./15. Jh.) bringt den Namen Gottes mit der Schau (theoria) in Beziehung. Er sagt:

„Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch; was aus dem Geist geboren ist, ist Geist (Joh 3, 6). Wenn also der aus dem Geist Geborene Geist ist, so heißt dies, daß er nach dem ihn zeugenden Geist Gott sein wird; denn wahrer Gott ist der Geist, durch den gnadenhaft der des Geistes teilhaftige Mensch geboren wurde. Ist dieser aber Gott, dann ist er notwendig ein Schauender; denn vom Schauen (theoria) hat Gott die Benennung (theos). Wer also nicht schaut, hat die geistliche Geburt und Teilhabe am Geist noch nicht empfangen, oder hat sie zwar erworben, aber unwissend die Fähigkeit zur Beschauung verloren, und sich unerfahren von den geistlichen Strahlen der Gerechtigkeitssonne abgewandt. Er war des göttlichen Vermögens teilhaftig, bleibt aber dieser Wirkkraft leider beraubt, obwohl er nach Heiligkeit strebt.“³¹ Inwiefern wird der aus Gott Gezeugte Gott? Es kann sich nach Kallistos Kataphygiotes nicht um eine Wesensverwandlung des Menschen handeln, sondern um die Verwandlung seines Wirkens. Der aus Gott Gezeugte vollbringt die Werke Gottes. Diese Unterscheidung hat ihre Grundlage wohl in der von Palamas getroffenen Unterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes. Gottähnlichkeit und Vereinigung mit Gott sind Voraussetzungen für die Fähigkeit zur Gottesschau. Das Verlassen des Vielfältigen der materiellen Welt, das Aufgeben des Denkens und Sprechens, der Eintritt in das Schweigen sowie die Erhebung des menschlichen Geistes zur bild- und gestaltlosen Beschauung führen zur Schau des göttlichen Dunkels und des aus ihm hervorstrahlenden ewigen Lichtes. Wenn der Mystiker „durch Gottesschau immer an göttlichen Stätten verweilt während er alles um Gott im gleichen geistlichen Hinblicken einfaltig zu schauen begehrt: dann tritt er in die göttliche Stille ein, genießt den tiefen Frieden Gottes und die heilige Ruhe des Herzens in Christus Jesus, unserem Herrn.“³²

Der Hesychast Theognostos (etwa 13.-14. Jh.) gibt dem einen praktischen Rat, der nach der Gottesschau strebt. Er sagt: „Wenn du der geistigen Schau des Göttlichen gewürdigt werden willst, dann ergib dich zunächst einem friedvollen Leben in Stille; darauf bemühe dich, sowohl dich wie auch Gott kennen zu lernen. Wenn du so zu einem reinen, von Leidenschaften ungestörten Zustand gelangst, dann hindert nichts deinen Geist, gleichsam in einem leisen Säuseln (vgl. 1 Kön 19, 12), den für alle Unsichtbaren wahrzunehmen....“³³ Das Säuseln in 1 Kön 19, 12 erinnert an die Gotteserfahrung, die der Prophet Elias machen durfte, nachdem er im Dienst für Gott sein Leben aufs Spiel gesetzt hatte. Gott begegnete ihm nicht in der Gewalt der Elemente, sondern er schaute ihn im Säuseln des leichten Windes.

Die Texte der Mystiker machen deutlich: Der Weg zu Gottesschau und Lichtvision ist steil und nicht ohne Gefahren. Aber nicht nur die Bemühungen des Menschen um die Reinigung seiner Seele, sondern vor allem die Gnade Gottes ermöglicht den Zugang zum Unzugänglichen.

³¹ Byzantinische Mystik, Ein Textbuch aus der „Philokalia“ ausgewählt und übersetzt von *Kl. Dahme*, Bd. 2, Salzburg 1995, S. 123 f.

³² A.a.O., S. 133

³³ A.a.O., Bd. 1, Salzburg 1989, S. 176.