



Pfr. Evangelos Mageiras

DIE HESYCHASTISCHEN FEHDEN DES 14. JAHRHUNDERTS

DIE HESYCHASTISCHEN FEHDEN
DES 14. JAHRHUNDERTS

Pfr. Evangelos Mageiras

DIE HESYCHASTISCHEN FEHDEN DES 14. JAHRHUNDERTS

ATHEN 2019

Der Nachdruck dieses Buches ist erlaubt.

*Adresse des Autors und Selbstverlegers:
Kirche des Hl. Nikolaos,
22028 Liodora-Arkadien, Griechenland*

ISBN 978-618-84452-0-8

Umschlagbild: Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos inmitten der Synodenväter auf dem Konzil von Konstantinopel 1351 (Bibliothèque Nationale de France, Paris, Ms. grec 1242, fol. 5v).

Die vorliegende Schrift erschien 2015 im Japanischen unter dem Titel 十四世紀の論争と聖グレゴリオス・パラマスの神学 in einer Übersetzung von *Eleni Lygda-Kikuoki* aus dem griechischen Originaltext. Der Titel der griechischen Originalausgabe vom 2016 ist *Οι ησυχαστικές έριδες του 14^{ου} αιώνα*.

VORWORT

In der Zeitspanne vom 9. bis zu den Anfängen des 13. Jahrhunderts entwickelten sich die zwischen dem östlichen und westlichen Römischen Kaiserreich bestehenden politischen, kulturellen und theologischen Differenzen schrittweise zu einer unüberbrückbaren Kluft. Die zwei Welten entfernten sich voneinander auf jeder Ebeneⁱ.

Die Spannung in den Beziehungen der zwei Welten gipfelte jedoch im Jahre 1204. Mit der Eroberung und Beraubung von Konstantinopel seitens der Kreuzfahrer und der Teilung des Kaiserreichs wurde das politische, kulturelle und theologische Schisma definitivⁱⁱ, zumal dem Durchschnittsbürger klar wurde, dass die Westmächte ein sehr schlimmer Feind waren. Solange sogar ihre Herrschaft in einem großen Teil der Territorien des östlichen Römischen Kaiserreiches andauerte, wurde der Hass des einfachen Volkes gegen sie allumfassend^{liii}.

¹ Besonders bezeichnend dafür ist die Rede des nachfolgend zum Katholizismus übergetretenen Mönchs Barlaam 1339 vor dem Papst in Avignon, in der er meinte, dass der Grund für die zum Ausdruck gebrachte heftige Ablehnung der Vereinigung der beiden Kirchen seitens des Volkes nicht so sehr die dogmatischen Unstimmigkeiten waren, sondern der Hass gegen die Westmächte infolge unzähliger Leiden, die sie ihm auferlegt hatten: „Nehmen Sie auch diese Wahrheit zur Kenntnis: Das Herz der Griechen trennt nicht so sehr die dogmatische Differenz von Ihnen, sondern der Hass gegen die Lateiner, der ihre Seelen durchdrang auf Grund vieler und großer Leiden, die die Griechen von den Lateinern zu verschiedenen Zeiten erduldeten und immer noch täglich erdulden... Wie ich schon gesagt habe, durchdrang die Seelen der Griechen ein großer Hass gegen die Lateiner wegen der vielen Leiden, die sie ihnen zugefügt hatten. Wenn sie diesen

Diese Gefühle des byzantinischen Volkes finden sehr ausdrücklich Niederschlag im Schreiben des Patriarchen von Konstantinopel Athanasios an den Kaiser Andronikos II. Palaiologos², als dessen vierzehnjähriger Sohn Theodoros als Nachfolger seines kinderlos verstorbenen Onkels in die Markgrafschaft von Montferrat³ gehen sollte.

„Wer wird denn wagen, dafür zu bürgen“, schreibt der Patriarch, „dass er in so jungem Alter und zwar in einem von Anderssprachigen* bewohnten fremden Land mit einem höchst arroganten Volk, welches seine Vernunft völlig verloren hat, zumindest seinen Glauben makellos bewahren wird?“⁴.

Die Zeiten, in denen die Byzantiner Rom als den Ausgangspunkt ihrer Staatsmacht betrachteten^{iv} –und demzufolge die Territorien Ost- und Westeuropas einem einheitlichen Römischen Imperium gehörten– waren schon lange vorbei. Der Westen war nunmehr „ein fremdes Land“, und dessen Einwohner waren nicht mehr Römer,

Hass nicht loswerden, kann niemand den Griechen die Vereinigung mit Ihnen beibringen“ {«scitote et hoc vere, quia non tantum differentia dogmatum separat corda Graecorum a vobis, quantum odium, quod intravit in animos eorum contra Latinos ex multis et magnis malis, quae per diversa tempora passi sunt Graeci a Latinis et adhuc patiuntur per singulos dies... Quod ergo jam dixi magnum odium, intravit in animas Graecorum contra Latinos ex multis malis, quae passi sunt ab eis; quod odium nisi prius ejiciatur, nemo poterit docere Graecos vestram unionem» (Barlaami de Seminaria, *Barlaami Oratio Pro Unione, Avenione habitata coram Benedicto XII Pontifice Maximo*, PG 151, 1336B-C)}.

² Ἀνδρόνικος Β΄ Παλαιολόγος (1259-1332).

³ Das Marquisat Montferrat (Mons Ferratus) lag im westlichen Teil der italienischen Alpen nördlich von Genua und in der Nähe von Torino.

* Anm. d. Ü.: Dieser Ausdruck impliziert auch Konnotationen, die sich auf den Glauben und das kulturelle Niveau beziehen.

⁴ «Τίς γὰρ ὁ ἐγγύας δοῦναι θαρρῶν περὶ τοῦ ῥηθέντος, εἰ καὶν τηρήσῃ τὴν πίστιν ἀμώμητον ἐν τοιαύτῃ νεότητι καὶ ἀλλοδαπεῖ γῇ βαρβάροις κατοικουμένη καὶ ἔθνει κατὰ κρως ὑπερηφάνῳ καὶ ἀπονεινομένῳ τὰ μέγιστα;» (A.-M. M. Talbot, 1975, 84, Zeile 43-46).

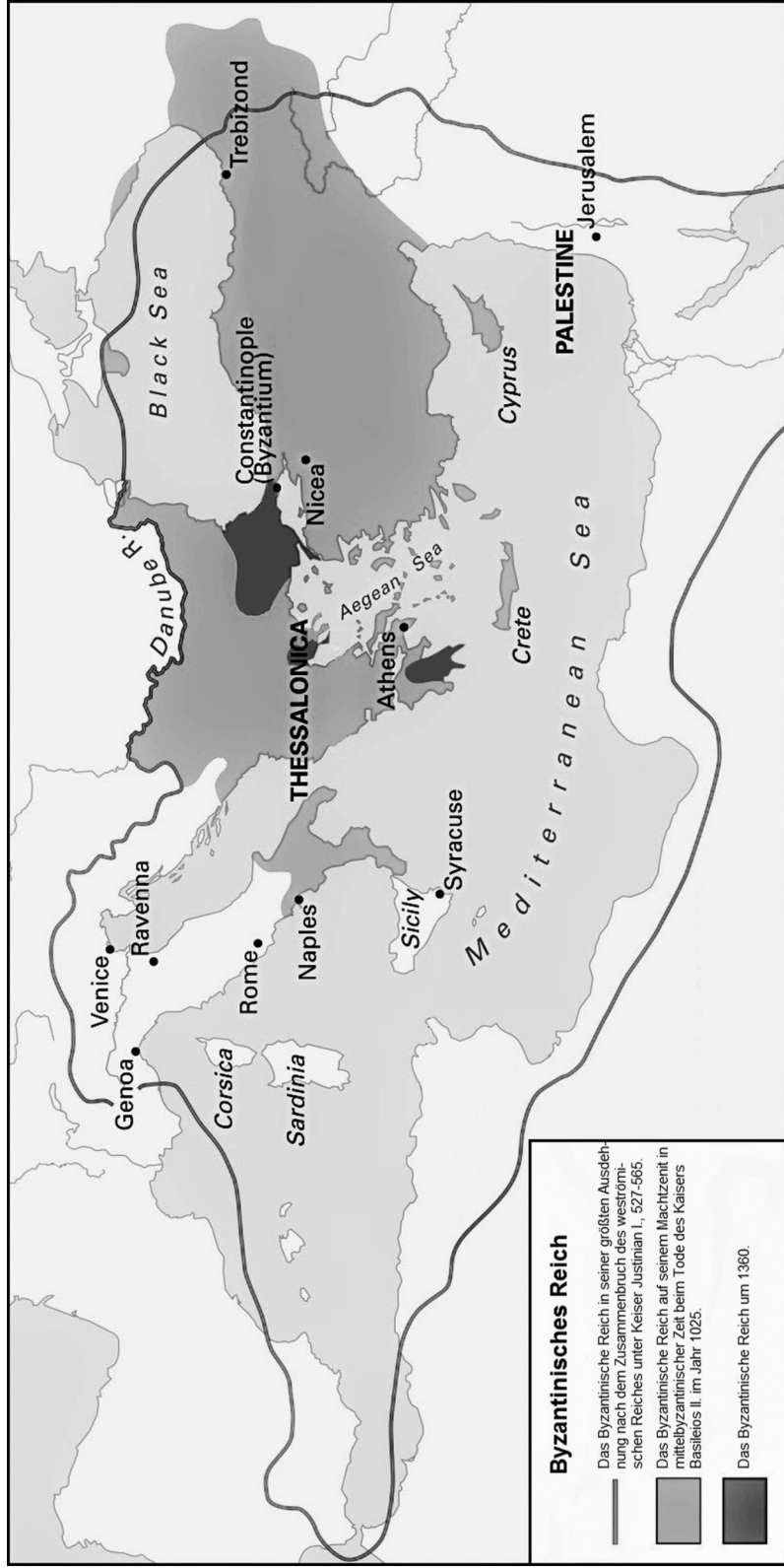
sondern Anderssprachige, und zwar mit einem anderen Glauben⁵.

Während also die Lage, die sich im 14. Jahrhundert herausgebildet hatte, die Kaiser dazu drängte, die Vereinigung der Kirchen herbeizuführen, um die Westmächte in ihren Kampf gegen die Türken einzubinden^v, blieb die überwältigende Mehrheit des Klerus und des Volkes standhaft im Glauben und in ihren Traditionen und widersetzte sich energisch jedem Versuch, die beiden Kirchen zu vereinigen^{vi}. Diese Situation ließ die Verhandlungen in einem sehr langsamen Tempo und, wie man treffend feststellt, „in gegenseitiger tückischer Verlogenheit“^{vii} verlaufen.

Diese Stimmung starker Antipathie gegenüber jeglichem Westlichen, die auf die Bewahrung der Orthodoxen Überlieferung hinzielte, erwies sich als prägend für den Verlauf der hesychastischen Fehden des 14. Jahrhunderts.

Der Westen war nunmehr „ein fremdes Land“, und dessen Einwohner waren nicht mehr Römer, sondern Anderssprachige, und zwar mit einem anderen Glauben.

⁵ Einen ähnlichen Brief verschickte der Papst Johannes XXII., als Johanna von Savoyen dabei war, auf der Seite ihres Ehemanns Andronikos III. auf den byzantinischen Thron zu steigen (Martin Hinterberger, 2004, S. 16).



EINLEITUNG

Diese Abhandlung befasst sich mit den hesychastischen Fehden des 14. Jahrhunderts. Durch die Auseinandersetzung mit der vorangegangenen hesychastischen und theologischen Tradition, die Analyse der Gründe, die zur Nichtübereinstimmung zwischen östlichem und westlichem theologischem Denken, sowie die Darstellung der Lehre von Hesychasten und Anti-Hesychasten wird versucht aufzuzeigen, dass die Kontroverse einen kulturellen und theologischen Hintergrund hatte. In der Person der Protagonisten der Kontroverse prallten der Geist des Westens (mit vorherrschendem Bestandteil den Rationalismus) und die traditionsgebundene Orthodoxie in ihrem Ringen, dem Geiste der Heiligen Schrift und der Kirchenväter treu zu bleiben, aufeinander.

Die Wichtigkeit des Sieges der Hesychasten für die Entwicklung des Selbstbewusstseins der Christen im Osmanischen Kaiserreich und die Bewahrung ihrer orthodoxen Identität in den schwierigen Jahren, die bald nach den Fehden folgten, war enorm groß.



Hl. Gregorios Palamas
(Kapelle der Heiligen Anargyroi, Kloster Vatopedi, Heiliger Berg)

KURZER LEBENSLAUF DES HEILIGEN GREGORIOS PALAMAS

Der heilige Gregorios Palamas (1296-1359) stammte aus einer adligen Familie Kleinasiens. Er wurde 1296 in Konstantinopel geboren. Mit sieben Jahren verlor er seinen Vater, aber er setzte sein Studium mit königlicher Unterstützung fort. Er studierte an der universitären Lehranstalt von Konstantinopel und zeichnete sich im Studium der aristotelischen Philosophie besonders aus. Da er dennoch Konstantinopel sehr früh verließ, ist es kaum wahrscheinlich, dass er allzu weit über die allgemeine Schulausbildung hinaus gegangen ist, auf die jeder Byzantiner angewiesen war, um einen Platz in der gebildeten Gesellschaft einzunehmen oder sein Studium in Theologie oder Philosophie fortzusetzen.

Im Alter von zwanzig Jahren wandte er sich dem Mönchsleben zu. Er lebte in Askese auf dem Berg Papikion (Παπίκιον) zwischen Makedonien und Thrakien, auf dem Heiligen Berg Athos und im Gebiet von Berrhoia. 1326 wurde er zum Priester geweiht. 1347 wählte man ihn zum Erzbischof von Thessaloniki.

Anfang 1354 geriet der heilige Gregorios Palamas, auf dem Schiff unterwegs nach Konstantinopel, in türkische Gefangenschaft und wurde nach Kleinasien geführt. Schließlich wurde er gegen Zahlung eines hohen Betrags als Lösegeld –vermutlich von Serben– im Frühjahr 1355 freigelassen.

Er starb schwer erkrankt am 14. November 1359, und das Volk ehrte ihn unmittelbar danach als Heiligen. Offiziell wurde er bald von dem Konzil von 1368 heiliggesprochen.^{viii}

Der heilige Gregorios Palamas stand in allseitiger Auseinandersetzung mit jenen orthodoxen Theologen, die zu seiner Zeit vom westlichen theologischen Denken beeinflusst wurden.

In seinem Bemühen, die patristische Lehre gegen Angriffe, welchen sie ausgesetzt war, zu verteidigen, entwickelte er weiter und systematisierte die orthodoxe Theologie. Er beanstandete die Verabsolutierung des Wesens Gottes und das Heranziehen der Philosophie als notwendiger Voraussetzung für die Erkenntnis Gottes. Dabei stützte er sich auf die Differenzierung zwischen unfassbarem Wesen Gottes und erfassbaren (teilzuhabenden) Wirkkräften (ἐνέργειαι), die Gottes Wesen als Quelle haben, und er hob die Erkenntnis Gottes nicht als Ergebnis von Denkprozessen, sondern als persönliches Erlebnis der Teilhabe (μετοχή) am trinitarischen Gott selbst hervor; indem man an den ungeschaffenen Wirkkräften Gottes teilhat, tritt man mit Gott persönlich in Kommunion, denn Gott ist kein unpersönliches Wesen, sondern eine Kommunion von Personen.

In seinem Bemühen, die patristische Lehre gegen Angriffe, welchen sie ausgesetzt war, zu verteidigen, entwickelte er weiter und systematisierte die orthodoxe Theologie.

DIE HISTORISCHE ENTWICKLUNG DES HESYCHASMUS

Die Bewegung des Hesychasmus trat nicht schlagartig im 14. Jahrhundert auf. Die Wurzeln des Hesychasmus reichen ins 4. Jahrhundert, d.h. in die Anfänge des Einsiedlerwesens, zurück^{ix}.

Schon im 4. Jahrhundert wurde das Anachoretentum von Antonios dem Großen (251-356) gewählt, der nach Athanasius dem Großen als Begründer des Mönchtums gilt und zum Vorbild für alle späteren Anachoreten wurde⁶. Die Herausbildung des Koinobitentums mit Pachomios dem Großen (292-348) beeinträchtigte nicht die weitere Entwicklung des Eremitentums oder sogar die Koexistenz von (in Gemeinschaft lebenden) Koinobiten und (allein lebenden) Anachoreten^x.

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts wurde die hesychastische Spiritualität durch die Werke eines unbekannten Autors stark beeinflusst. Dieser benutzte das Pseudonym Makarios von Ägypten. Das Zentrum des menschlichen Bewusstseins und der göttlichen Präsenz im Menschen befindet sich nach diesen Texten nicht im Gehirn, sondern im Herzen. Nach Pseudo-Makarios besteht das Ziel des Gebets nicht in der Entmaterialisierung des Gehirns, sondern in der Metamorphose

⁶ Angesichts einer unter kaiserlicher Obhut überaus glücklichen Kirche beschlossen die Anachoreten, für die Kirchengemeinde für das Ideal einzustehen, das die Kirche hätte bewahren sollen. Das Neue war nämlich nicht das Mönchtum, sondern das neue „kirchliche“ Leben und Bewusstsein der Prälaten und der breiten Schichten der im Umbruch lebenden Christen (Jean Meyendorff, 1989, S. 19).

des Menschen als Ganzes^{xi}.

Nach der Gründung des Klosters der heiligen Aikaterini im Sinai durch Kaiser Justinian 527 entwickelte sich eine Spiritualität mit gesamtorthodoxer Ausstrahlung. Im Mittelpunkt dieser Spiritualität stand die Berufung auf den Namen von Jesus Christus^{xii}.

Das anhaltende „Gebet des Gedankens“ nimmt in dieser Zeit auch bei Euagrios (6. Jhd.) einen zentralen Platz im hesychastischen Eremitentum ein^{xiii}.

Das Jesusgebet nahm schließlich die Form einer anhaltenden kurzen Berufung ein wie „Mein Herr, Jesus Christus, Gottes Sohn, erbarme dich meiner, des Sünders / Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλόν“^{7xiv}. Mit der Zeit entstand eine besondere psychosomatische Gebetmethode, die die Berufung auf den Namen Jesus Christus mit der Atemfunktion in Verbindung setzt^{xv}. Johannes Klimakos (von der Leiter, 525-606), der Kloostervorsteher im Sinai gewesen ist, äußert sich dazu: „Möge das Gedenken an Jesus in deinen Atem eingehen, und dann wirst du das Wohltun der Ruhe erkennen“⁸.

Ein großer Lehrer des Jesusgebets war Diadochos Photikes (5. Jhd.), der, wie auch Johannes Klimakos, die hesychastische Tradition in enger Bindung an die Heilige Schrift und das patristische Denken pflegte^{xvi}.

Das älteste Werk, das die hesychastische Gebetmethode beschreibt, ist vielleicht eine Abhandlung unter dem Titel *Methode der heiligen Andacht und des heiligen Gebets oder Über die drei Arten des Gebets* / Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσοχῆς καὶ προσευχῆς ἡ Περί τῶν

⁷ Als ursprüngliche Form des Gebets kann „Kyrie eleison“ angesehen werden, das schon seit dem 4. Jahrhundert benutzt wird (Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 14).

⁸ «Ἡ Ἰησοῦ μνήμη ἐνωθήτω τῇ πνοῇ σου καὶ τότε γνώση ἡσυχίας ὠφέλειαν» (Johannes Klimakos, *Klimax* 27, PG 88, 1112C).

τριῶν τρόπων τῆς προσευχῆς, die Symeon dem Neuen Theologen (949-1022) zugeschrieben wird. In Wirklichkeit entstand dieses Werk später, vielleicht im 12. Jahrhundert^{xvii}.

Der bedeutendste Mentor des stillen Gebets in dieser späten byzantinischen Zeit war Gregorios Sinaites (1255-1347). Nach ihm zielt das geistige Leben auf die Offenbarung der Grazie des Heiligen Geistes hin. Der kürzeste Weg, dieses Ziel zu erreichen, ist die konsequente Berufung auf Jesus Christus^{xviii}. Seine Lehre fand in den byzantinischen Provinzen und ganz besonders auf dem Athos Widerhall^{xix}.

Gegen Ende des 13. Jahrhunderts schlagen manche „Methoden“ des Jesusgebets eine Atemtechnik vor, die unter den Mönchen sehr breite Anwendung finden wird^{xx}.

Aus diesem kurzen Rückblick geht hervor, dass der Hesychasmus nichts anderes ist als eine Fortführung des ursprünglichen Mönchtums, wobei im Laufe der Zeit eine Hilfsmethode zur Erzielung des Hauptanliegens, d.h. der Kommunion des Heiligen Geistes und der Theosis, in die monastische Tradition eingedrungen ist^{xxi}. Parallel zum koinobitischen (gemeinschaftlichen) Mönchtum hat es immer das innere Schweigen der Anachoreten gegeben. Diese beiden Formen des Mönchtums haben einander ohne irgendeinen Widerspruch ergänzt^{xxii}.

Der heilige Gregorios Palamas beharrt nicht auf der Methode des stillen Gebets, er befasst sich sogar mit ihrer Beschreibung nicht. Er räumt vor allem nicht ein, dass die Methode eine mechanische Art zur Erlangung der Grazie Gottes darstellt. Um bloß Barlaams Bezichtigungen entgegenzutreten, besteht er auf den frühchristlichen Wurzeln der Methode, die er auf Johannes Klimakos und Makarios von Ägypten zurückführt, sowie auf ihrer theologischen und psychologischen Fundierung^{xxiii}.

Tatsächlich stellt die Methode des stillen Gebets eine diachrone Gebetsform im monastischen Leben, eine besondere Art der

Kommunikation mit Gott dar, die sich vom frühen christlichen Anachoretentum an unentwegt durch die Jahrhunderte im christlichen Mönchswesen entwickelt hat. In der Zeit des heiligen Gregorios Palamas erreichte es einen Höhepunkt, der in der darauffolgenden Zeit weder bestritten noch überschritten werden konnte^{xxiv}.

Parallel zum koinobitischen (gemeinschaftlichen) Mönchtum hat es immer das innere Schweigen der Anachoreten gegeben. Diese beiden Formen des Mönchtums haben einander ohne irgendeinen Widerspruch ergänzt.

HISTORISCHER RÜCKBLICK AUF DIE HESYCHASTISCHEN FEHDEN

Die erste Phase (1336-1341)

Die ursprüngliche Kontroverse zwischen Barlaam⁹ und dem heiligen Gregorios Palamas hatte rein theologischen Charakter^{xxv}. Der Umgang Barlaams mit westlichem Gedankengut und seine Identifizierung mit dem „humanistischen“ Umfeld trieben ihn nicht bloß zur schwärmerischen Befürwortung von Aristoteles und der Neoplatoniker, sondern auch zu ihrer Erhebung zu wesentlichen Kriterien des christlichen Denkens und zur Bedingung für die wahre Erkennt-

⁹ Barlaam (Βαρλαάμ, 1290-1348) wurde um das Jahr 1290 in Seminaria (Kalabrien) geboren. Er war ein Mönch und Philosoph griechischer Abstammung und mit griechischer Erziehung, der sich vom Geist der italienischen Renaissance beeinflussen ließ. Da er sein Wissen in der aristotelischen und platonischen Philosophie vertiefen wollte, ging er 1326 nach Arta, dann nach Thessaloniki und schließlich 1330 nach Konstantinopel. Johannes VI. Kantakouzenos, ein Förderer der klassischen Bildung, bot ihm einen Lehrstuhl für Philosophie an der Universität der Stadt an. Bald geriet aber Barlaam mit den anderen byzantinischen Philosophen in Konflikt, weil er sich ihnen gegenüber mit Hochmut verhielt. In einem öffentlichen Streitgespräch mit dem Philosophen Nikephoros Gregoras wurde er haushoch besiegt, zumal der Kreis der griechischen Intellektuellen mit Barlaams Argumentation, die auf Syllogismus und westlichem Scholastizismus beruhte, nicht vertraut war. Gedemütigt verließ er Konstantinopel und ließ sich in Thessaloniki nieder, wo er seine eigene Schule gründete. Nach der Verurteilung seiner theologischen Meinungen auf dem Konzil vom 10. Juni 1341 begab er sich nach Italien, wo er zum lateinischen Dogma übertrat und schließlich vom Papst Clemens VI. zum Bischof von Ierax (Gerace) geweiht wurde (Βέλικο Πατούνοβιτς, 1998, 1999, S. 36. Π. Κ. Χρήστου, 2003, S. 58f).

nis Gottes^{xxvi}. Auf der anderen Seite glaubte der heilige Gregorios Palamas, dass die Dialektik nicht imstande ist, das Ungeschaffene, sondern nur das Geschaffene zu erforschen^{xxvii}. Demnach sollte die antike griechische philosophische Überlieferung von Grund auf wieder erstellt werden, und nur in dieser –erneuerten, „auferstandenen“–Form in die Überlieferung der Kirche eingehen^{xxviii}.

Barlaam begann bald, die Hesychasten der Ketzerei zu bezichtigen. Er setzte sich gegen die Position der Hesychasten, dass der Leib am stillen Gebet teilnehmen kann und muss^{xxix}, und betrachtete das Thaborlicht als vergängliches und endliches Symbol der Gottheit, denn er behauptete, wenn es ungeschaffen wäre, würde es das Wesen Gottes sein^{xxx}. Er unterstellte ferner dem heiligen Gregorios Palamas, dass er zwei Götter einführt, indem er beim Gott das Wesen von der Wirkkraft (ἐνέργεια) differenziert^{xxxi}.

Als der Kaiser Andronikos III.¹⁰ feststellte, dass die Kontroverse große Dimensionen annahm und die beiden Beteiligten die Einberufung eines Konzils beantragten, wobei Barlaam die Verurteilung von Palamas als Häretiker und Gregorios Palamas den Nachweis über die Grundlosigkeit der Bezichtigungen erstrebte, musste er die Genehmigung zu seiner Einberufung erteilen^{xxxii}.

Das am 10. Juni einberufene Konzil beschränkte sich nicht auf die Verurteilung von Barlaam, sondern es erkannte die Differenzierung zwischen Wesen und Wirkkraft (ἐνέργεια) Gottes als Grundlage der Kommunion mit Gott und der ontologischen Theosis des Menschen an^{xxxiii}.

Da Barlaam erkannte, dass er keine Erfolgsperspektive hatte, ging er nach Italien, wo er zum lateinischen Dogma übertrat und schließlich vom Papst Clemens VI zum Bischof von Ierax (Gerace) geweiht wurde^{xxxiv}.

¹⁰ Andronikos III. Palaiologos (Ἀνδρόνικος Γ΄ Παλαιολόγος, 1297-1341).

Trotz der Flucht von Barlaam nach Italien nahm die Fehde kein Ende, denn bei seinem Aufenthalt in Byzanz hatte er viele Freunde und Schüler. Im Freundeskreis, der sich gebildet hatte, trat nun an seine Stelle Gregorios Akindynos^{11xxxv}.

Gregorios Akindynos, ein maßvoller und bescheidener Mensch, fühlte sich von dem heiligen Gregorios Palamas betrogen, denn vor dem Konzil waren sie übereingekommen, das theologische Problem mit der Trennung von Wesen und Wirkkraft in der Person Gottes nicht zur Sprache zu bringen. So nahm er unwillentlich einen Kampf auf, wobei er bezweifelte, dass das Konzil zu diesem theologischen Streitpunkt ein Urteil gefällt hatte^{xxxvi}.

Dieses Anzweifeln machte die Einberufung eines neuen Konzils im August 1341 erforderlich, das Barlaam und seine Gleichgesinnten verurteilte^{xxxvii}.

Mit diesem Urteil des Konzils vom August 1341 und der definitiven Verurteilung von Barlaam wäre die Fehde zu Ende gegangen, wenn die Geschichte den Lauf der Dinge nicht geändert hätte^{xxxviii}.

Die zweite Phase (1341-1347)

Dem Tod des Kaisers Andronikos III. am 15. Juni 1341 folgte eine chaotische Situation. Mit Unterstützung des Großherzogs¹² Ale-

¹¹ Gregorios Akindynos (Γρηγόριος Ἀκίνδυνος, 1300-1348) stammte aus Prilapos in Obermakedonien und war bulgarischer Abstammung. Er studierte zuerst in seiner Heimat und setzte dann sein Studium in Thessaloniki fort. Er kam dort mit Barlaams Lehre in Berührung, aber zugleich zollte er tiefen Respekt vor der Person von Gregorios Palamas, dessen Verteidigung er auf dem Konzil im Juni 1341 organisierte. Was die Gebetspraxis der hesychastischen Mönche anbetrifft, kam er nicht in Konflikt mit ihnen, und zwar nicht weil er sie akzeptierte, sondern weil er meinte, dass jeder seinem Weg religiöser Erfahrung folgen darf (Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 37. Π. Κ. Χρήστου, 2003, S. 61f).

¹² Der Großherzog hatte eines der höchsten Ämter in Byzanz inne. Er war Flottenführer. Der Titel wurde von Alexios I. Komnenos (Ἀλέξιος Α΄ Κομνηνός,

xios Apokaukos¹³ nutze Patriarch Johannes Kalekas¹⁴ die Abwesenheit des Vormunds des minderjährigen Thronnachfolgers, Johannes Kantakouzenos¹⁵, der auf einem Feldzug gegen die Bulgaren war, und überzeugte die Königsmutter Anna¹⁶, dass sie gemeinsam den Johannes Kantakouzenos von jeglichem staatlichen Amt abberufen. Die Armee billigte jedoch diesen Beschluss nicht und rief Johannes Kantakouzenos zum Kaiser aus^{xxxix}.

Der heilige Gregorios Palamas stellte sich offen auf die Seite von Johannes Kantakouzenos. Der Patriarch betrachtete nunmehr Palamas als einen Gegner und erwirkte eine neue Interpretation der Urteile der Konzile von 1341, wobei er behauptete, dass die Hesychasten nur in Bezug auf das Thaborlicht und die hesychastische Gebetsmethode, jedoch nicht auf die dogmatische Frage bestätigt wären. In einer Reihe von synodalen Beratungen gelang es ihm, die Schriften von Palamas zu verurteilen, ihn im Herbst 1342 im Kloster Akataleptos zu internieren und im Frühjahr 1343 als politischen Häftling im Palastkerker einzusperren. Darüber hinaus exkommunizierte er ihn im November 1344 und ließ den Wortlaut der Exkommunizierung in das Protokoll eines Konzils eingehen, das zu jener Zeit stattgefunden hatte^{xl}.

Im Laufe der Zeit brachte Johannes Kantakouzenos die Lage unter Kontrolle. Der Königsmutter Anna wurde also klar, dass sie nicht mehr den Patriarchen protegieren sollte. Gerade am Tag vor dem triumphalen Einzug von Johannes Kantakouzenos in Konstantinopel berief Königsmutter Anna ein Konzil ein, das Gregorios A-

1057-1118) eingeführt. Im 14. Jahrhundert erhielt er die Vollmacht, als Kanzler und Beisitzer des Kaisers über die byzantinische Aristokratie und die Bürokratie den Vorsitz zu führen.

¹³ Ἀλέξιος Ἀπόκαυκος.

¹⁴ Ἰωάννης Καλέκας.

¹⁵ Johannes VI. Kantakouzenos (Ἰωάννης ΣΤ΄ Καντακουζηνός, 1295-1383).

¹⁶ Johanna (Anna) von Savoyen {Ἰωάννα (Ἄννα) τῆς Σαβοΐας, 1306-1365}.

kindynos und seine Gleichgesinnten verurteilte, den heiligen Gregorios Palamas und seine Gleichgesinnten entlastete und den Patriarchen Johannes Kalekas absetzte^{xli}.

Anschließend wurde das Ende des sechsjährigen Bürgerkrieges mit der Ausrufung von Johannes Kantakouzenos und des minderjährigen Nachfolgers Johannes Palaiologos¹⁷ zum kaiserlichen Thron als Duumvirat nach erfolgreichen Verhandlungen vereinbart. Johannes Kalekas erkrankte und starb im Dezember 1347, während Gregorios Akindynos 1348 starb^{xlii}.

Die dritte Phase (1347-1368)

Mit dem Tode von Johannes Kalekas übernahm Nikephoros Gregoras¹⁸ die Führung des antihesychastischen Kampfes. Die Fortsetzung der Kontroverse machte die Einberufung eines neuen Konzils am 28. Mai 1351 durch Johannes Kantakouzenos und Patriarch Kallistos erforderlich. Das Konzil bekräftigte die hesychastischen theo-

¹⁷ Johannes V. Palaiologos (Ἰωάννης Ε΄ Παλαιολόγος, 1332-1391).

¹⁸ Nikephoros Gregoras (Νικηφόρος Γρηγοράς, 1295-1360) stammte aus Herakleia am Pontos und trat schon früh in den kaiserlichen Dienst. Er unterrichtete Philosophie im neugegründeten Kloster Chora. Er setzte sich gegen die Vereinigung ein und war Freund und Anhänger von Johannes Kantakouzenos auch in der Zeit des Bürgerkriegs. 1349 bot ihm Johannes Kantakouzenos den Thron des Patriarchen unter der Bedingung an, dass er den Kampf gegen den Hesychasmus einstellt. Gregoras aber weigerte sich, seine Anschauungen aufzugeben. Manche führen sein Spannungsverhältnis zu Gregorios Palamas nicht so sehr auf gravierende dogmatische Unstimmigkeiten, sondern auf die Verletzung der Selbstgefälligkeit des Philosophen durch die Überlegenheit der Persönlichkeit von Gregorios Palamas in der byzantinischen Gesellschaft zurück. Aber abgesehen von irgendwelchen persönlichen Gründen und obwohl aus erster Sicht der Eindruck erweckt wird, dass er versehentlich in die Fehde eingestiegen ist, steht fest, dass Nikephoros Gregoras denselben scholastischen Hintergrund und dieselben Meinungen vertrat wie die anderen Antihesychasten (Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 83. Π. Κ. Χρήστου, 2003, S. 63, 65. Βέλικο Παντούνοβιτς, 1998, 1999, S. 75. Γρ. Παπαμιχαήλ, 1910, S. 392ff. Δημ. Μόσχος, 1994, 2001, S. 252).

logischen Thesen zur Unterscheidung von Gottes Wesen und Gottes ungeschaffener Wirkkraft und verdamnte Barlaam, Akindynos und all ihre Gleichgesinnten^{xliii}. Nikephoros Gregoras wurde im Kloster Chora interniert, wo er Mönch gewesen war^{xliv}. Als man ihn später freiließ, hatte er keinen Einfluss mehr^{xlv}.

Mit dem Triumph der Palamischen Theologie auf dem Konzil von 1351 nahmen die hesychastischen Fehden eigentlich ein Ende. Eine Wiederbelebung riefen manche Theologen hervor, die mit der scholastischen Theologie des Westens in Berührung kamen, z.B. Demetrios Kydones¹⁹, der als offizieller Befürworter der Scholastischen Theologie in Byzanz gilt^{xlvi}.

Einer letzten Unstimmigkeit im Heiligen Berg Athos wurde mit dem Konzil von 1368 begegnet, das mit der Verurteilung des Mönchs Prochoros Kydones²⁰ und der Bekräftigung der Heiligkeit

¹⁹ Demetrios Kydones (Δημήτριος Κυδώνης, 1324-1397), Spross einer führenden Familie in Thessaloniki diente als Hochbeamter im Palast von Johannes Kantakouzenos. Er lernte die lateinische Sprache bei einem spanischen Dominikanermönch. Mangels an Lehrbüchern gab ihm der Lehrer ein Buch mit lateinischem Text, an Hand dessen er die Anwendung der grammatischen Regeln studieren konnte. Es war die berühmte *Summa contra gentiles* von Thomas Akina-tes. Demetrios Kydones war vom Denken Akinates' so sehr beeindruckt, dass er beschloss, das Buch zu übersetzen, damit sein Inhalt auch seinen Landsleuten zugänglich wird. So übersetzte er die ganze *Summa contra gentiles*, einen Teil der *Summa Theologiae* sowie weitere Schriften lateinischer Theologen. Als Minister von Johannes V. Palaiologos und äußerst begeisterter Anhänger der Vereinigung begleitete er den Kaiser nach Rom, wo sie gemeinsam zur römisch-katholischen Kirche übertraten. Demetrios Kydones bildete nicht bloß eine pro-lateinische, sondern eine richtig lateinische Fraktion in Byzanz, der profilierte Mitglieder der byzantinischen Gesellschaft beitraten. Es gelang ihm aber nicht, auch beim einfachen Volk Einfluss zu haben. Er starb als Römisch-Katholik 1397 in Kreta (Martin Hinterberger, 2004, S. 20ff. Π. Κ. Χρήστου, 2003, S. 66f).

²⁰ Prochoros Kydones (Πρόχορος Κυδώνης, 1335-1369), Bruder von Demetrios Kydones, war der Anreger der Wiederbelebung der Fehde in dieser letzten Phase. Er wurde in Thessaloniki geboren und im Kloster Megiste Laura zum Mönch geweiht. Er vervollständigte die von Thomas Akinates angefangene Übersetzung

von Gregorios Palamas die hesychastischen Fehden endgültig beendete^{xlvi}. Die antihesychastischen Meinungen beschränkten sich nunmehr unter den „Lateinischgesinnten“^{xlvi}.

Mit dem Triumph der Palamischen Theologie auf dem Konzil von 1351 nahmen die hesychastischen Fehden eigentlich ein Ende. Die antihesychastischen Meinungen beschränkten sich nunmehr unter den „Lateinischgesinnten“.

der *Summa Theologiae* und übersetzte Werke von Augustinus und Boethius. Mit seinem Werk *Über Wesen und Wirkkraft* (*Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας*) übte er Kritik gegen die Hesychasten auf theologischer Ebene. Weitere Werke von ihm sind: *Ἐλεγχος εἰς τὰς παραχρήσεις τῶν κειμένων ῥητῶν ἐν τῷ κατὰ τοῦ Ἐφέσου καὶ Γρηγοῦ τόμῳ* und *Ἀπάντησις πρὸς τοὺς Παλαμίτας μοναχοὺς τοῦ Ἁγίου Ὁρους*. Man kann aus der Lektüre seiner Werke ganz leicht den Schluss ziehen, dass sein Denken vom rationalistischen Geist der westlichen Theologie völlig beherrscht wurde. Die Mönche des Klosters Megiste Laura sowie der Bischof von Ierissos und dem Heiligen Berg verdammt Prochoros und schickten einen Brief gegen ihn an Patriarch Philotheos Kokkinos. Dieser berief am 16. April 1368 ein Konzil, das Prochoros Kydones absetzte und verdammt (Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 112, 117f, 124f. Π. Κ. Χρήστου, 2003, S. 68f).



Thomas von Aquin, der Hauptvertreter der Scholastik
(Benozzo Gozzoli, Musée du Louvre, Paris, INV 104)

DER HINTERGRUND DER FEHDE

Essentialismus und Theologie der ungeschaffenen Wirkkräfte

Im 5. Jahrhundert wird das westliche Römische Imperium aufgelöst, wobei dessen Territorien vom östlichen Römischen Imperium abgeschnitten werden. Diese Entwicklung hatte auf kultureller Ebene den ausschließlichen Gebrauch der lateinischen Sprache im Bildungswesen des westlichen Christentums zur Folge. Mit den politischen werden auch die schwachen kulturellen Bindungen zwischen den östlichen griechisch-sprechenden und den westlichen lateinisch-sprechenden Christen gelöst.

Schon in den ersten Jahrhunderten wurden die griechischen Kirchenväter in großen Bildungszentren der Rhetorik und Philosophie des Griechentums ausgebildet. So konnten sie mit der griechischen Philosophie sehr gut umgehen, sie mit Kompetenz modifizieren und den bisher ontologisch schwammigen Begriff der Person als eine ontologisch festumrissene Kategorie hervorbringen²¹, damit die christliche Theologie treffend interpretiert wird.

²¹ Das antike griechische Denken schafft eine „überaus schöne Welt“, d.h. Einheitliches und Harmonisches, und infolgedessen eine in ihrer wesentlichen Struktur und Kohärenz stabile und unveränderliche Welt. Die Spontaneität und Freiheit sowie alles, was diese Harmonie bedroht, ist abzulehnen, und jegliche Andersartigkeit ist als „Nichtsein“ anzusehen, zumal sie nicht zu diesem einheitlichen „Sein“ gehört. Unter diesen Voraussetzungen ist der Begriff der Person ontologisch unpassend. Die Seele, die das „Sein“ des Menschen sichert, hat keine ständige Bindung zum konkreten „individuellen“ Menschen. Die Unmöglichkeit einer Synthese von Beständigkeit und Individualität ist ein Kernmerkmal des ganzen antiken griechischen Denkens (Ιω. Ζηζιούλας, 2002, S. 75ff).

Auf der anderen Seite versagte die westliche lateinischsprachige Theologie bei der Umformung des altgriechischen essentialistischen Denkens (zumal sie über keine griechische Bildung verfügte) und blieb also bei der Priorität des Wesens (Seins) gegenüber der Person.^{xlix}

Die Verurteilung der westlichen essentialistischen Sichtweise durch die Orthodoxe Überlieferung bringt repräsentativ der heilige Gregorios Palamas zum Ausdruck, wenn er die Anschauungen der Antihesychasten zurückweist: „Und als Gott vor Moses erschien, sagte er nicht: ‚ich bin das Wesen‘ sondern: ‚ich bin, der ich bin (Luther)*. Denn dem Wesen ist der Existierende nicht innewohnend, sondern das Wesen wohnt dem Existierenden inne. Wenn man existiert, vereinigt man nämlich sein ganzes Wesen in sich“²². Das Vorhandensein des Existierenden ist folglich kein sekundärer Begriff gegenüber seinem Wesen^{23l}.

Der heilige Gregorios Palamas betont, dass es kein Wesen gibt, das von der Existenz losgelöst ist und ebenfalls, dass auch keine Existenz ohne Wesen gibt^{24li}. Seine Weigerung, Gott lediglich mit

* Anm. d. Ü.: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν=ich bin der Existierende (Übersetzung des adjektivischen Partizips des Griechischen und zugleich der gleichbedeutenden lutherischen Relativsatzes in die deutsche Gegenwartssprache).

²² «Καὶ τῷ Μωϋσῇ δὲ χρηματίζων ὁ Θεός, οὐκ εἶπεν “ἐγώ εἰμι ἡ οὐσία”, ἀλλ’ “ἐγώ εἰμι ὁ ὢν”· οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία· αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνέληψε τὸ εἶναι» (Gregorios Palamas, „Verteidigung der in heiliger Ruhe Betenden“ 3,2,12, in: Γρηγόριος Παλαμᾶς, 1988b, S. 666).

²³ Nach dem heiligen Gregorios Palamas und den griechischen Kirchenvätern besteht das gemeinsame Wesen nicht vor Gott und folglich tauchen die Personen nicht nachher auf. Die Person ist also dem Wesen gegenüber nicht sekundär, und das Wesen an sich stellt auch nicht die Primärursache der Existenz dar (Στ. Γιαγκάζογλου, 2006, S. 98f).

²⁴ „Wenn man den Kopf oder das Herz des Menschen erwähnt, behauptet man nicht, dass der Mensch abgesondert von Kopf und Herz existiert, und wenn man mit Bezug auf das Denken von Meinung und Gedanken spricht, behauptet man

seinem Wesen gleichzusetzen, führt ihn von der Unterscheidung zwischen Wesen und Existenzen zur Unterscheidung zwischen Wesen und Wirkkräften im Gott^{25lii}.

Die ungeschaffenen göttlichen Wirkkräfte können der Schöpfung persönlich übertragen werden, denn die Göttliche Natur ist eben den Göttlichen Personen inhärent^{liii}.

Die Theologie also der ungeschaffenen Wirkkräfte, die sich vom Wesen unterscheiden, ohne sich von ihm loszulösen, geht von der Person aus und schließt jegliche essentialistische Auffassung aus, die die Person unterschätzt.

Scholastik und Hesychastische Theologie

Die Geburt der scholastischen Theologie im 12. Jahrhundert durch Petrus Lombardus (1100-1160) vertiefte die Kirchenspaltung.

auch nicht, dass das Denken abgesondert von Meinung und Gedanken existiert. Ebenfalls, wenn man mit Bezug auf das Wesen die Existenzen erwähnt, wird nicht impliziert, dass es Wesen ohne Existenz oder Existenz ohne Wesen gibt“ {«οὐ γὰρ ὅτε λέγομεν κεφαλὴν ἢ καρδίαν ἀνθρώπου χωρὶς κεφαλῆς καὶ καρδίας ἄνθρωπον εἶναι φάμεν, οὐδ' ὅτε περὶ τὸν νοῦν εἶναι τὴν δόξαν καὶ τὴν διάνοιαν, εἶναι νοῦν λέγομεν χωρὶς αὐτῶν, οὐδ' εἰ τὰς ὑποστάσεις περὶ τὴν οὐσίαν εἴποι τις, εἶναι λέγει χωρὶς ὑποστάσεως οὐσίαν ἢ χωρὶς οὐσίας ὑπόστασιν» (Gregorios Palamas, „An Ioannis Gavras“ 19, in: Γρηγόριος Παλαμᾶς, 1966b, S. 346)}. „Es ist unmöglich, dass es Existenz ohne Wesen und Wirkkraft gibt“ {«Υπόστασιν δὲ χωρὶς οὐσίας καὶ ἐνεργείας εἶναι ἀδύνατον» (Gregorios Palamas, „An Damianos“ 18, in: Γρηγόριος Παλαμᾶς, 1966a, S. 474)}. „Man unterscheidet die Existenz vom Wesen, und wenn man über dieses spricht, stellt man seinen Unterschied von jener dar, aber es ist unmöglich, dass es Existenz ohne Wesen gibt“ {«Καὶ τὴν ὑπόστασιν γὰρ τῆς οὐσίας διαιροῦμεν καὶ τὴν πρὸς ἐκείνην διαφορὰν ἐπιδείκνυμεν περὶ αὐτῆς διαλεγόμενοί τισιν, ἀλλ' οὐκ ἔστιν ἰδεῖν ὑπόστασιν χωρὶς οὐσίας» (Gregorios Palamas, „An Ioannis Gavras“ 30, in: Γρηγόριος Παλαμᾶς, 1966b, S. 358f)}.

²⁵ „Gott ist ja dreifaltig: Wesen, Wirkkraft, der Trinität göttliche Existenzen“ {«Τριῶν ὄντων τοῦ Θεοῦ, οὐσίας, ἐνεργείας, Τριάδος ὑποστάσεων θείων» (Gregorios Palamas, *Naturwissenschaftliche, theologische, moralische und auch praktische Kapitel* 75, PG 150, 1173B)}.

Die traditionelle Theologie wird aufgegeben, und es gibt keine gemeinsame Sprache mehr zwischen den beiden Kirchen. Als Hauptvertreter der Scholastischen Theologie gilt Thomas von Aquin (1225-1274)^{liv}.

Mit seiner Lehre von den göttlichen Wirkkräften und der Teilnahme des Menschen am ungeschaffenen Licht, vom mystischen Leben und vom stillen Gebet kämpfte der heilige Gregorios Palamas gegen die westliche Scholastik^{lv}.

Selbst der Sieg der Hesychasten bezeugt, dass sie das lebendige Gedankengut der Kirche zum Ausdruck brachten. Daraus erklärt sich die Tatsache, dass der Hesychasmus nicht in einem Teil der Kirche (Geistlichkeit oder Asketen), sondern unter allen Gläubigen und in allen Schichten der Kirchengemeinde Widerhall fand^{lvi}.

Der Kampf also zwischen den Antihesychasten und Gregorios Palamas, der die Verteidigung der „heilig Ruhenden“ übernahm, hatte einen kulturellen und einen theologischen Hintergrund. Die Protagonisten in der Fehde standen stellvertretend für zwei Kulturen: das westliche Ideengut (mit herrschender Komponente den Rationalismus) und die traditionelle Orthodoxie, die bestrebt war, dem Ideengut der Heiligen Schrift und der Kirchenväter treu zu bleiben. In dem Vorrang, den Barlaam und die Humanisten (Gregorios Akindynos, Nikephoros Gregoras u.a.) der Philosophie einräumten, erkannte Palamas die Gefahr einer Verfälschung der Orthodoxen Überlieferung. Diese Weitsicht hat sich besonders in der letzten Phase der Fehde mit der Haltung der prolateinischen Theologen völlig bewahrheitet. Diese liebäugelten mit der westlichen Kultur und der scholastischen Theologie (die der antiken griechischen Philosophie eine herausragende Stellung einräumte), bekannten sich zum Rationalismus der Scholastik und traten schließlich in ihrer Mehrzahl zur Westlichen Kirche über^{lvii}.

DIE TRAGENDEN THEOLOGISCHEN PRINZIPIEN DER HESYCHASTEN

Verhältnis zwischen Wesen und Wirkkräften

Die Lehre des heiligen Gregorios Palamas von Wesen und Triebkräften stellen nicht das Ergebnis individueller philosophischer Überlegungen, sondern eine Fortsetzung und Rekapitulation der vorangegangenen biblischen und patristischen Überlieferung dar^{lviii}.

Schon im Alten Testament wird zwischen dem „Ange-sicht“ Gottes und den „ihm hintennach“ Sehenden unterschieden²⁶. Im Neuen Testament wird dann Gott, als „der Einzige Unsterbliche“, zwar als den Menschen unzugänglich und unbekannt charakterisiert²⁷, zugleich kommt er aber tatsächlich mit den Menschen in Be-rührung, nicht nur durch die Schöpfung, in der „seine ewige Kraft und Göttlichkeit“ offenbart wird²⁸, sondern auch durch „seine Wirk-kraft“, die die menschliche Natur Christi auferweckt²⁹. Auch der Hei-

²⁶ Exodus 33, 13-23.

²⁷ „Er allein besitzt Unsterblichkeit, bewohnt unzugängliches Licht, ihn hat kei-ner der Menschen gesehen noch kann ihn je einer sehen“ {«ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται» (1. Timotheus 6, 16)}.

²⁸ „Denn seit der Erschaffung der Welt sind seine ewige Kraft und seine göttliche Eigenschaft zwar unsichtbar, jedoch mit dem Verstand an seinen Schöpfungs-werken deutlich wahrnehmbar“ {«τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε αἰδὶος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης» (Römer 1, 20)}.

²⁹ „Ihr seid durch die Taufe mit ihm begraben worden und mit ihm durch den Glauben an die Wirkkraft Gottes auch auferstanden, der ihn von den Toten auf-

lige Geist wird beim „Wirken“ und Verteilen der Gaben der Kirche nach freiem Willen dargestellt³⁰.

Vor allem ist aber die Unterscheidung zwischen Wesen und Energie seit der Zeit der Apologeten im theologischen Denken bekannt^{lix}. Athenagoras (2. Jhd.) unterscheidet wörtlich das Wesen von den Wirkkräften Gottes³¹. Und Theophilus von Antiochien (2. Jhd.) bezieht sich eigentlich auf diese Unterscheidung, wenn auch mit unterschiedlichem Wortlaut³². Die Unterscheidung von Wesen und

geweckt hat“ {«συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν» (Kolosser 2, 12)}.

³⁰ „Das alles bewirkt ein und derselbe Geist; einem jeden teilt er seine besondere Gabe zu, nach dem er will“ {«πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται» (1. Korinther 12, 11)}.

³¹ „Nichts Wahres ließen sie von Verleumdung verschont noch das Wesen Gottes noch seine Erkenntnis noch seine Wirkkraft noch alles, was nachher der Reihe nach folgt und für uns die Lehre von der Frömmigkeit besiegelt“ {«Οὐδὲν γὰρ τῶν ἀληθῶν οἱ τοιοῦτοι κατέλιπον ἀσυκοφάντητον, οὐ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, οὐ τὴν γνῶσιν, οὐ τὴν ἐνέργειαν, οὐ τὰ τούτοις ἐφεξῆς καθ’ εἰρμὸν ἐπόμενα, καὶ τὸν τῆς εὐσεβείας ἡμῖν ὑπογράφοντα λόγον» (Athenagoras von Athen, *Über die Auferstehung der Toten* 1, PG 6, 976A)}.

³² „Die Gestalt Gottes ist unsagbar und unbeschreiblich und kann mit fleischerne Augen nicht gesehen werden. Er ist im Ruhm unfassbar, in der Größe unbegreiflich, in der Höhe unvorstellbar, in der Macht unvergleichlich, in der Weisheit sondergleichen, in der Güte unnachahmlich, in der Barmherzigkeit unbeschreiblich. Wenn ich ihn Licht nenne, so rede ich von seinem Schöpfungswerk... Wenn ich ihn Macht nenne, so rede ich von seinem Machtbereich... Wenn ich ihn Kraft nenne, so rede ich von seiner Wirkkraft... er kann nicht mit menschlichen Augen gesehen werden, er kann durch seine Vorsehung und seine Werke gesehen und verstanden werden“ {«τὸ μὲν εἶδος τοῦ Θεοῦ ἄρρητον καὶ ἀνέκφραστον καὶ μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι. Δόξη γὰρ ἐστὶν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος, ἰσχύϊ ἀσύγκριτος, σοφία ἀσυμβίβαστος, ἀγαθωσύνη ἀμίμητος, καλοποιΐα ἀνεκδιήγητος. Εἰ γὰρ φῶς αὐτὸν εἶπω, ποῖημα αὐτοῦ λέγω... ἰσχὺν ἐὰν εἶπω, κράτος αὐτοῦ λέγω· δύναμιν ἐὰν εἶπω, ἐνέργειαν αὐτοῦ λέγω... μὴ δύνασθαι ὁραθῆναι ὑπὸ ὀφθαλμῶν ἀνθρωπίνων· διὰ δὲ τῆς προνοίας καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ βλέπεται καὶ νοεῖται»

Wirkkräften Gottes wird aber vielmehr bei Irenäus (2.-Anfang 3. Jhd.) erörtert, der die Lehre der Gnostiker widerlegt³³. Die kreative und vorsorgliche Kraft ist nach Irenäus die Ursache aller Lebewesen und stellt die Wirkkraft Gottes dar³⁴.

Die Unterscheidung zwischen Wesen und Wirkkraft findet man auch bei den alexandrinischen Theologen Clemens (2.-Anfang 3. Jhd.) und Origenes (Ende 2.-3. Jhd.). Aber die für ihre Theologie typischen philosophischen Einflüsse tragen zu ihrer Abweichung vom vorherigen theologischen Denken^{lx}.

Eine Wende in der Distinktionstheologie von Wesen und Wirkkraft läutete Athanasios der Große (4. Jhd.) ein, der als erster die ontologische Relevanz dieser Unterscheidung erörterte, wodurch das Wesen der Personen der Heiligen Dreifaltigkeit vom Wesen der Geschöpfe, mit denen Diese –auf diese Art und Weise– nur durch die Wirkkräfte in Beziehung steht, nunmehr eindeutig differenziert wird^{lxi}.

Basilios der Große (4. Jhd.) setzte die Unterscheidung zwischen göttlichem Wesen und Wirkkräften mit der Unterscheidung zwischen göttlichem Wesen und Daseinsformen in Verbindung. Letztere Distinktion führte er als erster in die Theologie ein^{lxii}. Nach ihm beziehen sich die Personen der Heiligen Dreifaltigkeit auf Grund ihres Wesens zueinander und durch die Wirkkraft zu den Menschen. Gott kommuniziert also nicht durch sein Wesen, sondern durch seine Wirkkraft mit den Menschen^{lxiii}.

(Theophilus von Antiochia, *An Autolykos* 1, 3-5, PG 6, 1028B-1032A)}.

³³ Irenäus von Lyon, *Kontrolle und Widerlegung der falschen Erkenntnis* 3, 24, 1-2, PG 7, 966A-967B.

³⁴ „Der Wille und die Wirkkraft Gottes ist die kreative und providenzielle Ursache von Zeit und Ort und Ewigkeit sowie jeglicher Existenz“ {«Θέλησις καὶ ἐνέργεια Θεοῦ ἐστὶν ἡ παντὸς χρόνου καὶ τόπου καὶ αἰῶνος καὶ πάσης φύσεως ποιητικὴ τε καὶ προνοητικὴ αἰτία» (Irenäus von Lyon, *Fragmenta deperditorum operum* 5, PG 7, 1232B)}.

Bei den griechischen Kirchenvätern wird damit die absolute Transzendenz Gottes verteidigt und gleichzeitig wird jede Gefahr des Agnostizismus beseitigt, zumal Gott bekannt und nachvollziehbar wird. Für den Westen ist Gottes Grazie transzendental aber geschaffen, und stellt die Bedingung für die Erteilung juristischer Entlastung dar. Für den Osten vergöttlicht dagegen die Grazie, d.h. die Wirkkraft Gottes, den Menschen ontologisch und macht ihn zu einer echten „neuen Schöpfung“, jedoch immer „bedingt durch die Grazie“^{lxiv}.

Der heilige Gregorios Palamas entwickelte und systematisierte, wie schon erwähnt, die alte Lehre der kirchlichen Überlieferung von dem nicht teilzuhabenden göttlichen Wesen und den teilzuhabenden göttlichen Wirkkräften^{lxv}.

Das theologische Denken des heiligen Gregorios Palamas geht von der biblischen Konzeption von der Schöpfung aus. Diese Konzeption impliziert die Auffassung von der Existenz zweier völlig unterschiedlicher Naturen, d.h. der ungeschaffenen göttlichen und der geschaffenen Natur der Welt. Zwischen Gott und Schöpfung gibt es eine nicht ausmerzbare ontologische Kluft, die im Wesentlichen eine Kommunion zwischen beiden Seiten ausschließt^{lxvi}. Palamas lässt sich also vom theologischen Prinzip leiten, dass Gott seinem Wesen nach auf jeden Fall absolut transzendental bleibt^{lxvii}.

Existenz aber impliziert aktive Manifestation, Bewegung und Leben. Ein Gott, der nicht wirkt, existiert nicht³⁵. Die Wirkkräfte ha-

³⁵ „Was keine Wirkkraft besitzt, wirkt nicht, und was nicht wirkt, existiert nicht“ {«Τὸ δὲ μὴ ἔχον ἐνέργειαν ἀνενέργητόν ἐστι, τὸ δὲ ἀνενέργητον καὶ ἀνύπαρκτον» („Beschluss der Synode von 1351“, in: Ιω. Καρμίρης, 1952, S. 322)}. Vgl. Gregorios Palamas, „An Akindynos 1. Antirrhetikos“ 1, 15, in: Γρηγόριος Παλαμᾶς, 1970a, S. 50. Ebenda 32, S. 62. Gregorios Palamas, „An Akindynos 2. Antirrhetikos“ 2, 48, in: Γρηγόριος Παλαμᾶς, 1970b, S. 120. Gregorios Palamas, „3. Brief an Akindynos“ 3, in: Γρηγόριος Παλαμᾶς, 1988a, S. 297. Gregorios Palamas, „Verteidigung der in heiliger Ruhe Betenden“ 3, 1, 24, in: Γρηγόριος Παλαμᾶς, 1988b, S. 637.

ben also ihren ontologischen Bezug zum Wesen Gottes, sie charakterisieren es, und dieses stellt ihre Existenzquelle dar^{36lxviii}.

Der ungeschaffene Charakter der Wirkkräfte begünstigt mit der starken Betonung ihrer persönlichen Identität keineswegs den Pantheismus oder irgendwelche göttliche Emanationen im neuplatonischen Sinne, und zugleich gewährleistet er die Verwandlung des Menschen im Jesus und dadurch der ganzen Schöpfung^{37lxix}.

Nach dem heiligen Gregorios Palamas hat die Teilnahme an der göttlichen Wirkkraft eine christuszentrierte und sakramentale Grundlage. Logos, die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit, nahm die Menschheit in ihrer Ganzheit auf und wurde durch seinen Körper zum Körper und zur Quelle und zum Ort der Theosis. Die Menschheit von Jesus wird von der göttlichen Wirkkraft durchdrungen. Die Kommunion zwischen Gottheit und Menschheit impliziert keineswegs eine Verwechselung von Wesen bzw. Naturen. Die „göttlich-menschliche Wirkkraft von Christus“³⁸ durch den Heiligen Geist stellt die immerwährende Quelle der personellen Vereinigung der

³⁶ Vgl. „Ohne Wirkkraft ist weder das Vorhandensein noch das Bekanntwerden des Wesens möglich“ {«οὐτε εἶναι οὐτε γινώσκεισθαι τὴν φύσιν δυνατόν ἐνεργείας δίχα» (Johannes von Damaskus, „Genaue Abhandlung vom Orthodoxen Glauben“ 3, 15 (59), in: Ἰωάννης Δαμασκηνός, 2009, S. 282).

³⁷ Nach Barlaam dagegen ist Gott mit seinem Wesen identisch, und für den Menschen gibt es keine reale Möglichkeit zur Kommunion mit dem göttlichen Wesen. Das „göttliche Licht“ ist demnach ein auf Vermittlung der Engelscharen zugänglicher geschaffener Zustand (Ιω. Μάγιεντοφ, 1999, S. 239).

³⁸ Der heilige Gregorios Palamas spricht von der „göttlich-menschlichen lebenskräftigen Energie von Jesus“ {«τὴν θεανδρικήν τοῦ Χριστοῦ ζωοποιὸν ἐνέργειαν» (Gregorios Palamas, 42. Homilie, *Zum Evangelium nach Lukas am 3. Sonntag*, PG 151, 532C)}, wobei er veranschaulichen möchte, dass das menschliche Wesen Christi auf Grund seiner Vereinigung mit dem göttlichen geheiligt und vergöttlicht wurde, auch wenn jedes Wesen in der Person Christi seine besonderen Existenzmerkmale (sowohl den Willen als auch die Wirkkraft) beibehält. In der Person also des Göttlichen Logos wurde die Grazie der Gottheit zur Grazie der Menschheit (Στ. Γιαγκάζογλου, 1992, S. 97).

Person Gottes mit der konkreten personellen Schöpfung dar^{lxx}.

Auf diese Art und Weise beschränkt sich Jesus' menschliche Natur nicht auf eine formale Rolle gegenüber den göttlichen Wirkkräften, sondern sie wird zur Quelle des göttlichen Lichts und der Theosis. Die eucharistische Kommunion in der von der Theosis durchdrungenen Menschheit von Jesus hat in den Gaben von Brot und Wein eben diese Bedeutung. So bietet die Kirche, die auf der sakramentalen Kommunion und dem Leben von Jesus gegründet wurde, die Teilnahme an der Wirklichkeit des göttlichen Lebens selbst^{lxxi}.

Im Denken von Palamas ist das moralische Leben untrennbar mit dem Begriff der Person verbunden und verfällt nicht in eine Sittenlehre, die die moralischen Erlebnisse des Menschen zu Objekten macht. Infolgedessen unterscheidet er die Menschen nicht nach ihren Tugenden oder Lastern, sondern nach ihrer Neigung zur Reue bzw. zur Entfernung vom Gott^{lxxii}.

Die weltliche Bildung

Barlaam –mit ihm auch die mittelalterliche lateinische theologische Überlieferung– verstand die weltliche Bildung als Voraussetzung für das Erlangen von Gottes Grazie. In der Überlieferung der Griechischen Kirchenväter dagegen war es undenkbar, die Sicht Gottes von der menschlichen Erkenntnis abhängig zu machen^{lxxiii}.

Schon Clemens von Alexandria (2. Jhd.-Anfang 3. Jhd.) hatte festgestellt, dass man in Sachen Gottes keine wissenschaftliche Beweisführung anwenden kann und dass Gott wissenschaftlich unnachweisbar ist³⁹.

Auch Basilios der Große (4. Jhd.) formuliert an vielen Stellen

³⁹ „Gott ist also unnachweisbar und entzieht sich daher der Wissenschaft“ {«Ὁ μὲν οὖν Θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός» (Clemens von Alexandria, *Stromateis* 4, 25, PG 8, 1365A)}.

seiner Schrift *Homilien zum Hexaemeron* Ansichten, die auf zeitgenössische wissenschaftliche Thesen beruhen, und dabei unterscheidet er zwischen „wer die Welt erschuf“ und „wie die Welt erschaffen wurde“. „Unsere Bewunderung“, meint er, „für die Großartigkeit der Schöpfung lässt nicht nach, wenn wir zur Kenntnis nehmen, wie diese erstaunlichen Werke geschaffen wurden“⁴⁰. Die Heranziehung der Wissenschaft und der philosophischen Sprache wird von Basilios dem Großen nur zur Erforschung geschaffener Dinge sowie zur Klärung der doktrinären Lehren vorgenommen^{lxxiv}.

Die griechischen Väter machen eine deutliche Differenzierung zwischen Philosophie und Theologie, zwischen weltlicher und göttlicher Erkenntnis. Ziel der einen ist die Erkenntnis des Geschaffenen und der anderen die Erkenntnis des Ungeschaffenen^{lxxv}.

Daher benutzen die Väter eine zweifache kognitive Methode: die philosophisch-intellektualistische, die im Bereich der verschiedenen Wissenschaften Anwendung findet, und die theologisch-empirische, die im Bereich der göttlichen Dinge angewandt wird^{lxxvi}. So wird die Empirie der Theologie mit der wissenschaftlichen Erkenntnis funktional und unverwechselbar verbunden. Dieser ist auch der Grund, warum gelehrte Überlieferung und naive Spiritualität im Leben der Kirche harmonisch kombiniert werden^{lxxvii}.

Die Meinungsverschiedenheit zwischen Barlaam und Gregorios Palamas liegt nicht bloß in der Erkenntnis Gottes, sondern im Verhältnis der weltlichen Bildung zur Erlösung.

Barlaam meinte, dass die Katharsis und die Vollendung des Menschen nicht ohne die menschliche Erkenntnis und die antike griechische Bildung erreicht werden kann^{41lxxviii}.

⁴⁰ «Οὐ γὰρ ἐλαττοῦται ἡ ἐπὶ τοῖς μεγίστοις ἑκπληξίς, ἐπειδὴν ὁ τρόπος καθ' ὃν γίνεται τι τῶν παραδόξων ἐξευρεθῇ» (Basilios der Große, *Homilien zum Hexaemeron* 1, 10, PG 29, 25A).

⁴¹ „es ist unmöglich, heilig zu sein ohne Kenntnisnahme des Vorhandenen und

Der heilige Gregorios Palamas betrachtet zwar die Philosophie und im Allgemeinen die Bildung als nützlich für den Menschen⁴², aber er widersetzt sich der obengenannten Auffassung. Er widerlegt die Überbewertung der Philosophie und die Zuschreibung soteriologischer Bedeutung auf die „aristotelischen Syllogismen“^{clxxix}.

Als Grundlage der Erkenntnis Gottes und folglich der Erlösung setzt er nicht das intellektualistische Herangehen an Gott, sondern die persönliche Empirie, nämlich die wahre Vereinigung des Menschen mit Gott, die durch die göttliche Grazie des Heiligen Geistes vollbracht wird. Für das Erlebnis des „göttlichen Lichtes“ setzt er die Askese und die Reinigung des Herzens voraus^{lxxx}.

Die Katharsis, als menschliche Mitwirkung an der Grazie Gottes, hängt nicht von den intellektuellen Fähigkeiten des Menschen, sondern von der Reinheit des Herzens und seiner Bereitschaft ab, Gottes Willen zu erfüllen. Die Reinigung der Leidenschaften findet ihren wahren Ausdruck im sakramentalen Leben der Kirche. Sie wird also nicht in den Rahmen des emotionalen Erlebnisses eingeordnet, sondern sie stellt die Bemühung des Menschen dar, die göttliche Reinheit in der Kommunion mit Gott und seinen Mitmenschen zu erleben^{lxxxi}.

ohne Reinigung von dessen Unkenntnis“ {«οὐκ ἔστιν ἅγιον εἶναι μὴ τὴν γνῶσιν εἰληφότα τῶν ὄντων καὶ τῆς ἀγνοίας ταύτης κεκαθαρμένον» (Gregorios Palamas, „Verteidigung der in heiliger Ruhe Betenden“ 2, 1, 34, in: Γρηγόριος Παλαμᾶς, 1988b, S. 495)}.

⁴² Der heilige Gregorios Palamas unterschätzt das menschliche Wissen und widersetzt sich der antiken griechischen Philosophie nicht. Er verdankt seiner Ausbildung in der aristotelischen Logik viel, und darüber hinaus schmückt sein Biograph Philotheos Kokkinos seine Schriften mit Verweisen auf die antiken griechischen Autoren. Außerdem setzten sich viele Hesychasten, wie Johannes Kantakouzenos und Nikolaos Kavalas für eine Renaissance der Geisteswissenschaften ein (Π. Κ. Χρήστου, 2003, S. 57). Der Triumph des Palamismus beeinträchtigte die „Paläologische Renaissance“ nicht, die bis zu den letzten Atemzügen des Kaiserreichs andauerte (Ιω. Μάγιεντοφ, 1999, S. 225).

Der heilige Gregorios Palamas brachte es kategorisch zum Ausdruck: Er billigt die moralistische Betrachtung des geistigen Lebens nicht. Die Theologie gründet sich auf „Werke“ und „Leben“, auf wahre und sichere Dinge; es geht nämlich um die Empirie der Kirche.⁴³ Deswegen ist seine Theologie eine „Theologie von Ereignissen“ oder, besser gesagt, eine „Betrachtung Gottes“, die ihre verbale Formulierung findet, wenn es die Bedürfnisse der Kirche erfordern^{lxxxii}.

Im Gegensatz zu diesen theologischen Grundsätzen setzte sich im Westen, vor allem in der Scholastischen Theologie, eine einheitliche Methodologie durch. Die Vorbildung in den weltlichen Wissenschaften wurde nicht als bloße gedankliche Übung, sondern als unabdingbare Voraussetzung für die Theologische Wissenschaft angesehen, zumal sie nach ihrer Methode und ihrem Inhalt eine Fortsetzung des Gegenstandes der anderen Wissenschaften darstellte. Alles wurde auf die aristotelische Philosophie zurückgeführt. Alle Probleme der Natur waren von Aristoteles erforscht und gelöst worden^{lxxxiii}.

Gegenüber Barlaam, Gregoras und den anderen Antihesychasten sagte sich der heilige Gregorios Palamas nicht von der Philosophie los, sondern vom eigenständigen Humanismus als Ergebnis einer Theologie ohne Gott^{lxxxiv}.

⁴³ Wir betrachten nicht die mit Worten und Gedankengängen gewonnene, sondern die durch Werke und das Leben bestätigte Erkenntnis als wahre Theorie. Diese ist nicht nur wahr, sondern auch sicher und unveränderlich {«Ἡμεῖς δὲ οὐ τὴν διὰ λόγων καὶ συλλογισμῶν εὕρισκομένην γνῶσιν δόξαν ἀληθῆ νομίζομεν, ἀλλὰ τὴν δι' ἔργων τε καὶ βίου ἀποδεικνυμένην, ἣ καὶ μὴ μόνον ἀληθής, ἀλλὰ καὶ ἀσφαλής ἐστὶ καὶ ἀπερίτρεπτος» (Gregorios Palamas, „Verteidigung der in heiliger Ruhe Betenden“ 2, 1, 1, in: Γρηγόριος Παλαμάς, 1988b, S. 423)}.

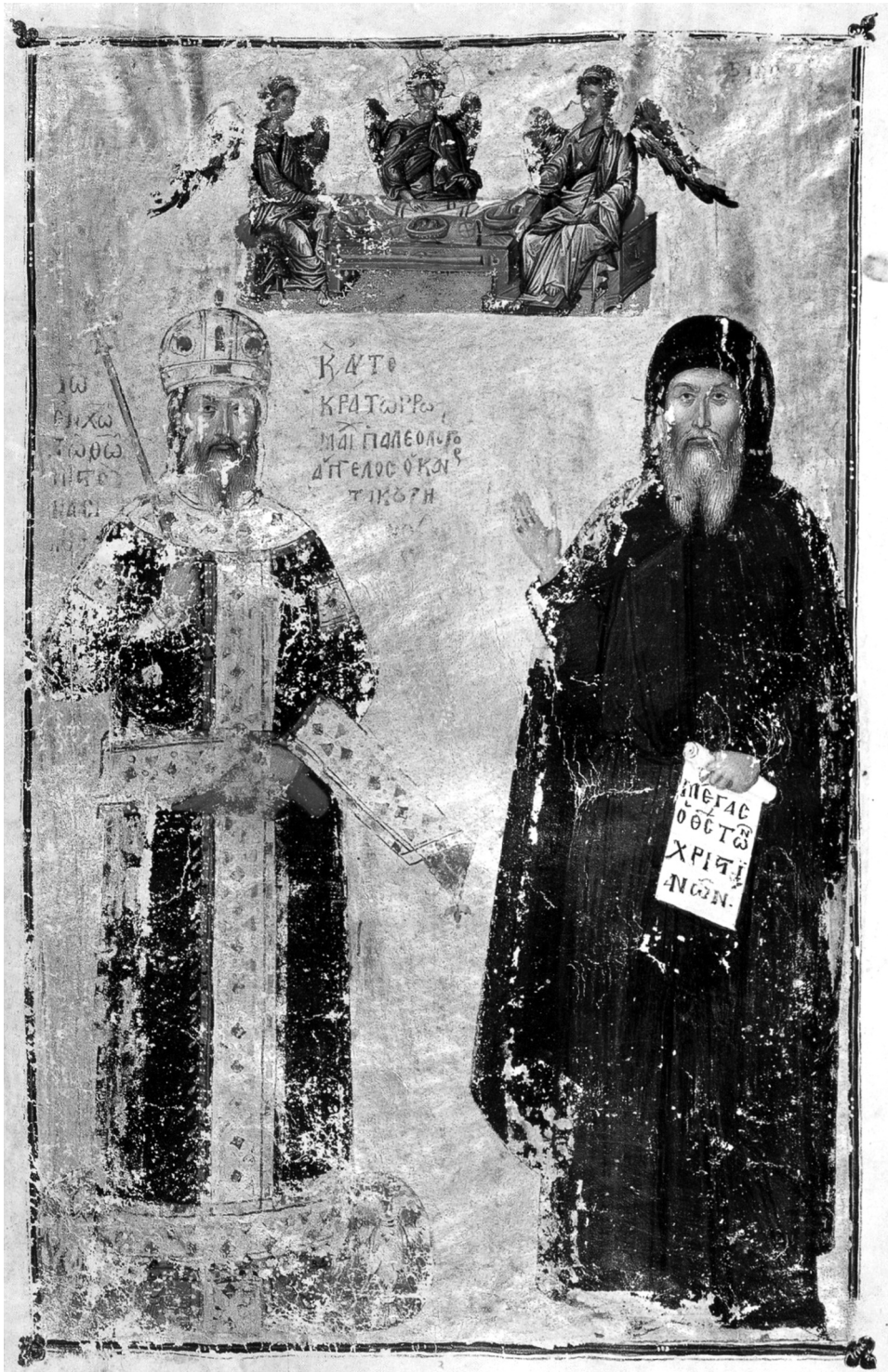


Alexios Apokaukos
(Bibliothèque Nationale de France, Paris, Ms. grec 2144, fol. 11a)

DIE BEDEUTUNG DES SIEGES DER HESYCHASTEN

Die Wirkung der hesychastischen theologischen Lehre in den Jahren nach den hesychastischen Fehden war groß und trug zur Reinheit der Orthodoxie und zu ihrer Abgrenzung von den westlichen Einflüssen sowie zur Vermeidung der Unterwerfung der Östlichen Kirche unter die Westliche bei. Mit der Beendigung der Fehde wandte sich das Kaiserreich seiner Tradition zu^{lxxxv}. Die Spiritualität des Hesychasmus wurde auch nach Russland und in alle orthodoxen Länder übertragen^{lxxxvi}.

In den bald darauffolgenden, schwierigen Jahren der osmanischen Herrschaft leistete der Sieg der Hesychasten einen sehr großen Beitrag zur Aufrechterhaltung des orthodoxen Glaubens^{lxxxvii}. Jedoch kam es in diesen schweren Jahren leider zu einer gewissen Schwächung des Selbstbewusstseins im orthodoxen theologischen Denken. In dieser Zeit studieren viele Gelehrte im Westen und akzeptieren vorbehaltlos grundlegende Prinzipien der westlichen Mentalität, die sie auf den orthodoxen Osten übertragen. Es handelt sich um eine lange Zeit der „Herrschaft“ von Prinzipien der westlichen Metaphysik über die Orthodoxen^{lxxxviii}. Der Prozess der Wiederannäherung der orthodoxen Theologie unserer Zeit an die große Tradition, die der heilige Gregorios Palamas vertritt, hält noch bis heute an^{lxxxix}.



Johannes VI. Kantakouzenos als Kaiser und als Mönch
(Bibliothèque Nationale de France, Paris, Ms. grec 1242, fol. 123v)

NACHWORT

Die politische, kulturelle und sprachliche Divergenz zwischen östlichem und westlichem Römischen Kaiserreich führte im Laufe der Zeit auch im Bereich der Kirche zu einer schrittweisen Differenzierung, die schließlich zu einer unüberbrückbaren Kluft wurde.

Die Auflösung des westlichen Teils des Römischen Kaiserreichs und die Durchsetzung der lateinischen Sprache im Westen hatten zur Folge, dass die westlichen kirchlichen Schriftsteller keine griechische Ausbildung erhielten. Nach einem langwierigen Prozess der Entfernung beider Welten voneinander kam im 12. Jahrhundert die Scholastik wie reife Frucht. Damit wurde die traditionelle Theologie im Westen endgültig aufgegeben, und es gibt zwischen beiden Kirchen keine gemeinsame Sprache mehr.

Mit der Einnahme Konstantinopels durch die Kreuzfahrer 1204 und der westlichen Herrschaft über einen großen Teil der Territorien des östlichen Römischen Kaiserreichs drang die scholastische Theologie in den orthodoxen Raum ein. Jedoch besteht für dieses Eindringen ein Hindernis: Das Volk erlebte die Auflösung seines Kaiserreichs durch die Kreuzfahrer aus dem Westen, es fühlte sich von ihnen unterdrückt und empfand sie als seine schlimmsten Feinde. Dieses Gefühl beschränkt sich nicht auf die westlichen Eindringlinge, sondern erstreckt sich auf alles Lateinische.

Der Widerstand gegen das Denken und die Sichtweise der westlichen Theologie erfolgt als zwangsläufige Reaktion des Volksbewusstseins. Der heilige Gregorios Palamas handelt nicht isoliert, sondern stellvertretend für das ganze Kirchenvolk. Daher stellt seine

Theologie nicht die Frucht individueller philosophischer Reflexion, sondern eine Fortsetzung und Zusammenfassung herkömmlicher biblischer und patristischer Überlieferung dar.

Das orthodoxe Christentum kämpfte selbstbewusst gegen die folgenden Hauptmerkmale westlichen theologischen Denkens:

- 1) den Essenzialismus.
- 2) den Rationalismus.
- 3) Die Verabsolutierung der antiken griechischen und insbesondere der aristotelischen Philosophie.

Die Antwort des heiligen Gregorios Palamas auf diese Herausforderungen war treffend und effektiv:

1) Seine Weigerung, Gott ausschließlich mit seinem Wesen gleichzusetzen, führt den heiligen Gregorios Palamas von der Unterscheidung zwischen Wesen und Existenzformen zur Unterscheidung zwischen Wesen und Wirkkräften in der Existenz Gottes. In den ungeschaffenen göttlichen Wirkkräften, die das göttliche Wesen als Quelle haben, teilt sich Gott persönlich der Schöpfung mit; den göttlichen Personen ist ja die göttliche Natur inhärent.

2) Der Rationalismus hat keinen Platz in der patristischen Theologie, denn diese gründet sich auf die Empirie der Kirche. Diese Theologie ist eine „Theologie von Ereignissen“ oder, besser gesagt, eine „Betrachtung Gottes“, die ihre verbale Formulierung findet, wenn es die Bedürfnisse der Kirche erfordern.

3) Der heilige Gregorios Palamas betrachtet zwar die Philosophie und im Allgemeinen die Bildung als nützlich für den Menschen, aber er lehnt die Überbewertung der Philosophie und die Zuschreibung soteriologischer Bedeutung auf die „aristotelischen Syllogismen“ ab. Die Philosophie wird demnach von der Theologie deutlich abgegrenzt. Ziel der ersten ist die Erkenntnis des Geschaffenen, und die zweite zielt auf die Erkenntnis des Ungeschaffenen ab. Katharsis, als menschliche Synergie mit der Grazie Gottes, hängt nicht von den intellektuellen Fähigkeiten des Menschen ab.

Die Lehre des heiligen Gregorios Palamas wurde von Rom als ketzerisch geächtet^{xc}. Die scholastische Theologie institutionalisierte sich und drang in alle Bereiche des Lebens und Denkens im Westen ein und blieb unumstritten.

Der heilige Gregorios Palamas handelt nicht isoliert, sondern stellvertretend für das ganze Kirchenvolk.



Die Verklärung Christi auf dem Berg Tabor
(Bibliothèque Nationale de France, Paris, Ms. grec 1242, fol. 92v)

BIBLIOGRAPHIE

PRIMÄRQUELLEN

-Barlaami de Seminaria, «Barlaami Oratio Pro Unione, Avenione habita coram Benedicto XII Pontifice Maximo», in: Migne J.P., *Patrologia Graeca*, Band 151, Paris 1865, Kolumne 1331-1342.

-Ioannis Cantacuzeni Eximperatoris (Ιωάννης Καντακουζηνός από βασιλέως), *historiarum libri IV* (Ιστοριῶν Βιβλία Δ'), cura L. Schopeni, Impensis Ed. Weberi, Bonnae 1831. Nachdruck der Bonner Ausgabe, εκδ. Επικαιρότητα, τ. Β', Αθήνα 2008.

-Άθηναγόρας (Athenagoras von Athen), «Περὶ Ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν (Über die Auferstehung der Toten)», in: Migne J.P., *Patrologia Graeca*, Band 6, Paris 1857, Kolumne 973-1024.

-Μ. Βασίλειος (Basilius der Große), «Εἰς τὴν Ἑξαήμερον (Homilien zum Hexaemeron)», in: Migne J.P., *Patrologia Graeca*, Band 29, Paris 1857, Kolumne 3-208.

-Γρηγόριος Παλαμᾶς (Gregorios Palamas), «Ἐπιστολὴ Γ' πρὸς Ἀκύνδυνον (3. Brief an Akindynos)», in: Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Συγγράμματα (Schriften)* τ. Α', επιμ. Π. Χρήστου, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1988⁴a, S. 296-312.

-Γρηγόριος Παλαμᾶς (Gregorios Palamas), «Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά (Naturwissenschaftliche, theologische, moralische und auch praktische Kapitel)», in: Migne J.P., *Patrologia Graeca*, Band 150, Paris 1865a, Kolumne 1121-1226.

-Γρηγόριος Παλαμᾶς (Gregorios Palamas), «Ὁμιλία ΜΒ', Εἰς τὸ τῆς τρίτης Κυριακῆς τοῦ Λουκᾶ Εὐαγγέλιον (42. Homilie, Zum Evangelium nach Lukas am 3. Sonntag)», in: Migne J.P., *Patrologia Graeca*,

Band 151, Paris 1865b, Kolumne 525-536.

-Γρηγόριος Παλαμᾶς (Gregorios Palamas), «Πρὸς Ἀκίνδυνον Ἀντιρρητικὸς πρῶτος (An Akindynos 1. Antirrhethikos)», in: Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Συγγράμματα (Schriften)* τ. Γ', επιμ. Π. Χρήστου, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1970a, S. 39-84.

-Γρηγόριος Παλαμᾶς (Gregorios Palamas), «Πρὸς Ἀκίνδυνον Ἀντιρρητικὸς δεύτερος (An Akindynos 2. Antirrhethikos)», in: Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Συγγράμματα (Schriften)* τ. Γ', επιμ. Π. Χρήστου, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1970b, S. 85-159.

-Γρηγόριος Παλαμᾶς (Gregorios Palamas), «Πρὸς Δαμιανόν (An Damianos)», in: Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Συγγράμματα (Schriften)* τ. Β', επιμ. Π. Χρήστου, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1966a, S. 455-477.

-Γρηγόριος Παλαμᾶς (Gregorios Palamas), «Πρὸς Ἰωάννην Γαβρᾶν (An Ioannis Gavras)», in: Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Συγγράμματα (Schriften)* τ. Β', επιμ. Π. Χρήστου, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1966b, S. 325-362.

-Γρηγόριος Παλαμᾶς (Gregorios Palamas), «Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων (Verteidigung der in heiliger Ruhe Betenden)», Λόγοι (Reden) 1-3, in: Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Συγγράμματα (Schriften)* τ. Α', επιμ. Π. Χρήστου, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1988^{4b}, S. 359-694.

-Εἰρηναῖος Λουγδούνου (Irenäus von Lyon), «Fragmenta deperditorum operum», in: Migne J.P., *Patrologia Graeca*, Band 7, Paris 1857a, Kolumne 1224-1264.

-Εἰρηναῖος Λουγδούνου (Irenäus von Lyon), «Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (Kontrolle und Widerlegung der falschen Erkenntnis)», in: Migne J.P., *Patrologia Graeca*, Band 7, Paris 1857b, Kolumne 431-1224.

-Θεόφιλος Ἀντιοχείας (Theophilus von Antiochia), «Πρὸς Αὐτόλυκον (An Autolykos)», in: Migne J.P., *Patrologia Graeca*, Band 6, Paris 1857, Kolumne 1023-1168.

-Ἰωάννης Δαμασκηνός (Johannes von Damaskus), *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*

τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως (*Genaue Abhandlung vom Orthodoxen Glauben*), κείμενο-μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια (Text-Übersetzung-Einführung-Kommentare) Ν. Ματσούκας, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2009.

-Ἰωάννης Σιναΐτης (Johannes Klimakos), «Κλίμαξ (Klimax)», in: Migne J.P., *Patrologia Graeca*, Band 88, Paris 1864, Kolumne 631-1164.

-Κλήμης Ἀλεξανδρεύς (Clemens von Alexandria), «Στρωματεῖς (Stromateis=Teppiche)», in: Migne J.P., *Patrologia Graeca*, Band 8, Paris 1857, Kolumne 685-1382.

SEKUNDÄRLITERATUR

-Hinterberger Martin, «Από το ορθόδοξο Βυζάντιο στην καθολική Δύση. Τέσσερις διαφορετικοί δρόμοι (Vom orthodoxen Byzanz zum katholischen Westen. Vier unterschiedliche Wege)», *Το Βυζάντιο και οι απαρχές της Ευρώπης*, επιμ. Ελένη Γραμματικοπούλου, εκδ. Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα 2004, S. 11-30.

-Meyendorff Jean, *Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς και η Ορθόδοξη Μυστική παράδοση (Der Heilige Gregorios Palamas und die Orthodoxe Mystische Überlieferung)* / (Reihe: «Ορθόδοξη Μαρτυρία» 12), μτφρ. Ελ. Μαϊνάς, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 1989².

-Ostrogorsky Georg, *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους (Geschichte des Byzantinischen Staates)*, μτφρ. Ιω. Θ. Παναγόπουλος, Ιστορικές Εκδόσεις Στέφανος Δ. Βασιλόπουλος, Αθήνα 1978.

-Runciman Steven, *Η τελευταία Βυζαντινή Αναγέννηση (Die letzte Byzantinische Renaissance)*, μτφρ. Λάμπρος Καμπερίδης, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1980.

-Talbot Alice-Mary Maffry, *The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople* (Reihe: "Corpus Fontium Historiae Byzantinae" 7), Dumbarton Oaks, Washington, D. C. 1975.

-Zizioulas John D., "Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood", *Scottish Journal of Theolo-*

gy 28(n°5)/1975, S. 401-447.

-Αναστασίου Ιωάννης Ε., *Εκκλησιαστική Ιστορία (Kirchengeschichte)* τ. Β', εκδ. Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη χ.χ.

-Γιαγκάζογλου Σταύρος, *Κοινωνία θεώσεως. Χριστολογία και πνευματολογία στη διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά (Kommunion der Theosis. Christologie und Spiritualität in der Lehre des Heiligen Gregorios Palamas)*, διατριβή επί διδακτορία υποβληθείσα στο τμήμα θεολογίας του Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1995.

-Γιαγκάζογλου Σταύρος, *Προλεγόμενα στη θεολογία των ακτίστων ενεργειών. Σπουδή στον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά (Prolegomena zur Theologie der ungeschaffenen Energien)*, εκδ. «Τέρτιος», Κατερίνη 1992.

-Γιαγκάζογλου Σταύρος, «Πρόσωπο και ετερότητα. Δοκίμιο για μια θεολογία της ετερότητας (Person und Andersartigkeit. Versuch über eine Theologie der Andersartigkeit)», *Τνδικτος* 21/2006, S. 87-125.

-Ευδοκίμοφ Πάυλος, *Η Ορθοδοξία (Die Orthodoxie)* / (Reihe: «Βιβλιοθήκη Ορθοδόξου Μαρτυρίας» 1), μτφρ. Αγαμ. Τ. Μουρτζόπουλος, εκδ. Β. Ρηγόπουλος, χ.τ. 1972.

-Ζηζιούλας Ιωάννης, Μητροπολίτης Περγάμου, «Από το προσωπείον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου (Von der Gesichtsmaske zur Person. Der Beitrag der Patristischen Theologie zum Begriff der Person)», *Ιμάτια Φωτός Αρρήτου, διεπιστημονική προσέγγιση του προσώπου (Gewänder unsagbaren Lichts, ein interdisziplinäres Herangehen an die Person)*, επιμ. Α. Σιάσος, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2002, S. 73-123.

-Καραγιαννόπουλος Ιωάννης, *Το βυζαντινό κράτος (Der byzantinische Staat)*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2001⁴.

-Κεσελόπουλος Ανέστης, *Πάθη και Αρετές στη διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά (Leidenschaften und Tugenden in der Lehre des Heiligen Gregorios Palamas)*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1982.

-Μάγιεντορφ Ιωάννης, *Η βυζαντινή κληρονομιά στην Ορθόδοξη Εκκλησία (Das byzantinische Erbe in der Orthodoxen Kirche)*, μτφρ. Δ.

Μόσχος, εκδ. Αρμός, Αθήνα 1999.

-Μαρτζέλος Γεώργιος Δ., *Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν της περί ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθοδόξου Εκκλησίας (Wesen und Wirkkräfte Gottes nach Basilius dem Großen. Ein Beitrag zur historisch-dogmatischen Analyse der Lehre der Orthodoxen Kirche über Wesen und Wirkkräfte Gottes)*, Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής, εκδ. Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1984.

-Ματσούκας Νίκος Α., *Δογματική και συμβολική θεολογία (Dogmatische und Symbolische Theologie)*, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2009.

-Μεταλληνός Γεώργιος, «Η πρώτη Άλωση της Πόλης (Die erste Eroberung Konstantinopels)», εφημερίδα *Χριστιανική*, 681(994)/6-5 -2004, S. 10.

-Μόσχος Δημήτριος, *Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις του Αντιησυχασμού του Νικηφόρου Γρηγορά (Die philosophischen Voraussetzungen des Antihesychasmus von Nikephoros Gregoras)*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα 1994, Εθνικό Κέντρο Τεκμηρίωσης 4/7/2001.

-Μπέγζος Μάριος, «Οι πρώτες διαφοροποιήσεις ανατολικού (ελληνόφωνου) και δυτικού (λατινόφωνου) χριστιανισμού {Die ersten Divergenzen zwischen dem östlichen (griechisch-sprachigen) und dem westlichen (lateinisch-sprachigen) Christentum}», in: Μ. Μπέγζος, Στ. Πορτελάνος, Αλ. Καριώτογλου και Γ. Μεταλληνός, *Η Ορθοδοξία ως κληρονομιά: Η Ορθόδοξη Εκκλησία σε Ανατολή και Δύση (Die Orthodoxie als Erbe: Die Orthodoxe Kirche in Ost und West)* τ. Β΄, εκδ. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο (Ε.Α.Π.), Πάτρα 2001, S. 19 -46.

-Παπαμιχαήλ Γρηγόριος, «Αί ήσυχαστικαὶ ἔριδες τοῦ ἰδ' αἰῶνος (Die hesychastischen Fehden des 14. Jahrhunderts)», in: *Εκκλησιαστικός Φάρος* 5/1910, S. 289-320, 385-425.

-Πορτελάνος Σταμάτης, «Το σχίσμα Ρώμης-Κωνσταντινουπόλεως και η πολεμική αντιπαράθεση Ορθοδοξίας και Ρωμαιοκαθολικισμού

(Das Schisma zwischen Rom und Konstantinopel und die kriegsähnliche Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und römischem Katholizismus)», in: Μ. Μπέγζος, Στ. Πορτελάνος, Αλ. Καριώτογλου και Γ. Μεταλληνός, *Η Ορθοδοξία ως κληρονομιά: Η Ορθόδοξη Εκκλησία σε Ανατολή και Δύση (Die Orthodoxie als Erbe: Die Orthodoxe Kirche in Ost und West)* τ. Β', εκδ. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο (Ε.Α.Π.), Πάτρα 2001, Σ. 47-100.

-Ραντούνοβιτς Βέλικο, *Τα έργα του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά στη σερβική γραμματεία του 14^{ου} αιώνα (Die Werke des Heiligen Gregorios Palamas in der serbischen Literatur des 14. Jahrhunderts)*, διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 1998, Εθνικό Κέντρο Τεκμηρίωσης 14/4/1999.

-Σταμούλης Χρυσόστομος Α., *Άσκηση αυτοσυνειδησίας (Selbstbewusstseinsübung)* / (Reihe: «Λειμών Αμφιλαφής» 7), εκδ. «Το Παλίμψηστον», Θεσσαλονίκη 2004.

-Σταμούλης Χρυσόστομος Α., *Περί φωτός. Προσωπικές ή φυσικές ενέργειες; Συμβολή στη σύγχρονη περί Αγίας Τριάδος προβληματική στον Ορθόδοξο χώρο (Über Licht. Persönliche oder natürliche Energien? Ein Beitrag zur aktuellen Problematik über die Heilige Dreifaltigkeit im Orthodoxen Raum)*, εκδ. «Το Παλίμψηστον», Θεσσαλονίκη 1999.

-Τατάκης Βασίλειος, *Η ελληνική και πατερική βυζαντινή φιλοσοφία (Die griechische und patristische byzantinische Philosophie)*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2000.

-Φειδάς Βλάσιος Ιω., *Εκκλησιαστική Ιστορία Β'. Από της εικονομαχίας μέχρι της αλώσεως, 726-1453 (Kirchengeschichte II. Vom Ikonenstreit bis zur Einnahme Konstantinopels, 726-1453)*, Αθήναι 1983.

-Χρήστου Παναγιώτης Κ., *Εκκλησιαστική Γραμματολογία. Πατέρες και Θεολόγοι του Χριστιανισμού (Kirchliche Bibliographie. Väter und Theologen des Christentums)* τ. Β', εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 2003².

-Χρήστου Παναγιώτης Κ., *Η Κοινωνιολογία του Μεγάλου Βασιλείου*

(*Die Soziologie von Basilius dem Großen*), Αθήναι 1951.

-Χριστοφορίδης Βενιζέλος, *Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ιδ' αιώνα* (*Die hesychastischen Fehden im 14. Jahrhundert*), εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1993².

i Martin Hinterberger, 2004, S. 11.

ii Ebenda, S. 12.

iii Γ. Μεταλληνός, 2004, S. 10.

iv Ιω. Καραγιαννόπουλος, 2001, S. 103.

v Βέλικο Ραντύννοβιτς, 1998, 1999, S. 34.

vi Georg Ostrogorsky, 1978, S. 359.

vii Βέλικο Ραντύννοβιτς, 1998, 1999, S. 35.

viii Ιω. Μάγιεντορφ, 1999, S. 213ff. Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 35, 106ff.

ix Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 13.

x Ιω. Μάγιεντορφ, 1999, S. 208.

xi Ebenda, S. 210.

xii Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 14.

xiii Ιω. Μάγιεντορφ, 1999, S. 209.

xiv Ebenda, S. 212f.

xv Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 14.

xvi Ιω. Μάγιεντορφ, 1999, S. 212.

xvii Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 16.

xviii Ebenda, S. 17f.

xix Βέλικο Ραντύννοβιτς, 1998, 1999, S. 64.

xx Ιω. Μάγιεντορφ, 1999, S. 213.

xxi Βέλικο Ραντύννοβιτς, 1998, 1999, S. 65.

xxii Π. Ευδοκίμοφ, 1972, S. 35.

xxiii Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 21.

xxiv Βέλικο Ραντύννοβιτς, 1998, 1999, S. 64-65.

xxv Βλ. Ιω. Φειδάς, 1983, S. 204.

-
- xxvi Ιω. Μάγιεντορφ, 1999, S. 219, 223.
xxvii Ν. Α. Ματσούκας, 2009, S. 161f.
xxviii Ιω. Μάγιεντορφ, 1999, S. 223f.
xxix Ebenda, S. 231.
xxx Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 44.
xxxi Β. Τατάκης, 2000, S. 123.
xxxii Ioannis Cantacuzeni, 1831 / 2008, S. 550ff.
xxxiii Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 52f.
xxxiv Π. Κ. Χρήστου, 2003, S. 59.
xxxv Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 56.
xxxvi Ebenda, S. 56ff.
xxxvii Π. Κ. Χρήστου, 2003, S. 61.
xxxviii Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 25.
xxxix Ebenda, S. 68.
xl Ebenda, S. 69ff.
xli Ebenda, S. 75ff.
xlii Ebenda, S. 77ff.
xliii Ebenda, S. 85, 96ff.
xliv Ιω. Ε. Αναστασίου, χ.χ., S. 103.
xlv Π. Κ. Χρήστου, 2003, S. 63f.
xlvi Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 110f.
xlvii Ebenda, S. 26.
xlviii Π. Κ. Χρήστου, 2003, S. 69.
xlix Μ. Μπέγζος, 2001, S. 25ff.
l John D. Zizioulas, 1975, S. 416.
li Στ. Γιαγκάζογλου, 1992, S. 46.
lii Ebenda, S. 66.
liii Ebenda, S. 72.
liv Στ. Πορτελάνος, 2001, S. 90.
lv Ebenda, S. 92.
lvi Δημ. Μόσχος, 1994, 2001, S. 40.
lvii Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 127.
lviii Αν. Κεσελόπουλος, 1982, S. 11.

-
- lix Γ. Δ. Μαρτζέλος, 1984, S. 18.
- lx Ebenda, S. 20.
- lxi Ebenda, S. 21.
- lxii Ebenda, S. 25.
- lxiii Π. Κ. Χρήστου, 1951, S. 24.
- lxiv Π. Ευδοκίμοφ, 1972, S. 37.
- lxv Στ. Γιαγκάζογλου, 1992, S. 11.
- lxvi Γ. Δ. Μαρτζέλος, 1984, S. 15.
- lxvii Ιω. Μάγιεντορφ, 1999, S. 228.
- lxviii Στ. Γιαγκάζογλου, 1992, S. 67.
- lxix Ebenda, S. 11.
- lxx Χρυσ. Α. Σταμούλης, 1999, S. 135.
- lxxi Ιω. Μάγιεντορφ, 1999, S. 235ff.
- lxxii Αν. Κεσελόπουλος, 1982, S. 211, 213.
- lxxiii Ιω. Μάγιεντορφ, 1999, S. 225.
- lxxiv Ν. Α. Ματσούκας, 2009, S. 142f, 148.
- lxxv Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 33f.
- lxxvi Ebenda, S. 34.
- lxxvii Ν. Α. Ματσούκας, 2009, S. 147f.
- lxxviii Ebenda, S. 39.
- lxxix Βενιζέλος Χριστοφορίδης, 1993, S. 39, 127.
- lxxx Ιω. Ε. Αναστασίου, χ.χ., S. 99.
- lxxxi Αν. Κεσελόπουλος, 1982, S. 214.
- lxxxii Ebenda, S. 16.
- lxxxiii Ν. Α. Ματσούκας, 2009, S. 150ff.
- lxxxiv Χρυσ. Α. Σταμούλης, 2004, S. 157f. lxxxv
Βέλικο Ραντούνοβιτς, 1998, 1999, S. 81.
- lxxxvi Ιω. Μάγιεντορφ, 1999, S. 217.
- lxxxvii Ebenda.
- lxxxviii Στ. Γιαγκάζογλου, 1995, S. 17.
- lxxxix Στ. Γιαγκάζογλου, 1992, S. 12.
- xc Steven Runciman, 1980, S. 63.

Schlüssel zur Bibliographie

εκδ., εκδόσεις, εκδοτικός οίκος	Verlag
επιμ., επιμέλεια	hier: Herausgeber
μτφρ., μετάφραση	Übersetzung
τ., τόμος	Band
χ.τ., χωρίς τόπο	ohne Erscheinungsort
χ.χ., χωρίς χρονολογία	ohne Entstehungsjahr
Α.Π.Θ. (Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης)	Aristotelische Universität Thessaloniki
Ανατύπωση	Nachdruck
διατριβή επί διδακτορία	Dissertationsarbeit
διδακτορική διατριβή	Dissertationsarbeit
Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών	Nationale Forschungsstiftung
Εθνικό Κέντρο Τεκμηρίωσης	Nationales Dokumentationszentrum
Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο (Ε.Α.Π.)	Griechische FernUniversität
Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής	Jahrbuch der Theologischen Fakultät

Übersetzung aus dem griechischen Original

Christakis Poumbouris

Diplomgermanist Universität Leipzig

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	7
EINLEITUNG	11
KURZER LEBENSLAUF DES HEILIGEN GREGORIOS PALAMAS	13
DIE HISTORISCHE ENTWICKLUNG DES HESYCHASMUS	15
HISTORISCHER RÜCKBLICK AUF DIE HESYCHASTISCHEN FEHDEN	
Die erste Phase (1336-1341)	19
Die zweite Phase (1341-1347)	21
Die dritte Phase (1347-1368)	23
DER HINTERGRUND DER FEHDE	
Essentialismus und Theologie der ungeschaffenen Wirkkräfte	27
Scholastik und Hesychastische Theologie	29
DIE TRAGENDEN THEOLOGISCHEN PRINZIPIEN DER HESYCHASTEN	
Verhältnis zwischen Wesen und Wirkkräften	31
Die weltliche Bildung	36
DIE BEDEUTUNG DES SIEGES DER HESYCHASTEN	41
NACHWORT	43
BIBLIOGRAPHIE	47

„Dabei stützte er sich auf die Differenzierung zwischen unfassbarem Wesen Gottes und erfassbaren (teilzuhabenden) Wirkkräften (ἐνέργειαι), die Gottes Wesen als Quelle haben, und er hob die Erkenntnis Gottes nicht als Ergebnis von Denkprozessen, sondern als persönliches Erlebnis der Teilhabe (μετοχή) am trinitarischen Gott selbst hervor; indem man an den ungeschaffenen Wirkkräften Gottes teilhat, tritt man mit Gott persönlich in Kommunion, denn Gott ist kein unpersönliches Wesen, sondern eine Kommunion von Personen“ (S. 14).