

Metropolit Hierotheos (Vlachos)
von Nafpaktos:
Orthodoxe Spiritualität
Eine kurze Einführung

Erzpriester Prof. Ioannis Romanidis:
Der grundlegende Unterschied
zwischen „Ost“ und „West“

Übersetzung:
Johannes A. Wolf



ORTHODOXE QUELLEN UND ZEUGNISSE

ORTHODOXE BASIS TEXTE 2

Orthodoxe Spiritualität ist eine Übersetzung einiger Kapitel des umfangreicheren Werkes *Orthodox Spirituality* von Metropolit Hierotheos, wobei die Zählung der Kapitel verändert und mit römischen Ziffern versehen wurde. Deutsche Erstveröffentlichung in *Der Schmale Pfad*, Band 7 März/April 2004.

Der grundlegende Unterscheid zwischen „Ost“ und „West“ wurde in deutscher Übersetzung zuerst in *Der Schmale Pfad* Band 38, Dezember 2011 veröffentlicht.

Übersetzung: **Johannes A. Wolf**

Ikone auf der Titelseite:
Christus Pantokrator,
Mosaikikone in der Hagia Sophia
Konstantinopel (heute Istanbul)

Ausgabe: September 2021

© *der Übersetzung*:
Johannes A. Wolf
Großer Winkel 17 C, D-31552 Apelern.
Alle Rechte vorbehalten.

www.orthlit.de

Metropolit Hierotheos (Vlachos) von Nafpaktos:

Orthodoxe Spiritualität

Eine kurze Einführung

I. Orthodoxe Spiritualität – Klärung des Begriffs

Es ist zunächst notwendig, die Begriffe „orthodox“ und „Spiritualität“ zu definieren. Wir können nicht über orthodoxe Spiritualität sprechen, solange wir nicht genau wissen, was wir unter diesen beiden Begriffen verstehen. Genau dies haben die Heiligen Väter der Kirche vollbracht. Der hl. Johannes Damaskenos analysiert in seinem außerordentlichen Buch „Die Quelle des Wissens“ und insbesondere in den Abschnitten unter dem Titel „Philosophische Kapitel“ die Bedeutung dieser Wörter: Substanz, Natur, Hypostase, Person usw. Da diese Begriffe in anderen Zusammenhängen verschieden definiert werden können, erklärt er, aus welchem Grund er bestimmte Definitionen verwendet.

Das Adjektiv „orthodox“ kommt vom Substantiv „Orthodoxie“ und zeigt den Unterschied zwischen der Orthodoxen Kirche und jedem anderen christlichen Bekenntnis. Das Wort „Orthodoxie“ bezeichnet – nach der Definition des hl. Athanasios vom Sinai – die wahre Kenntnis über Gott und die Schöpfung [und Seine wahre Verherrlichung / Anbetung / Lebensweise].

Der Begriff Orthodoxie besteht aus zwei Wörtern: „orthos“ (wahr, richtig) und „doxa“. „Doxa“ bedeutet einerseits „Glauben, Treue, Lehre“ und andererseits „Lobpreis“ oder „Verherrlichung“ (Doxologie)“. Diese beiden Bedeutungen sind eng miteinander verbunden. Die wahre Lehre über Gott beinhaltet den wahren Lobpreis Gottes; denn wäre Gott abstrakt [nicht personhaft], so wäre auch das Gebet zu diesem Gott abstrakt [unpersönlich]. Da Gott aber personhaft ist, nimmt das Gebet einen persönlichen Charakter an. Gott hat den wahren Glauben und die wahre Lehre offenbart. Daher sagen wir, daß die Lehre über Gott und alle mit der Rettung des Menschen verbundenen Dinge von Gott offenbart wurden – und nicht vom Menschen entdeckt.

Gott hat den Menschen diese Wahrheit in Offenbarungen vermittelt, jenen, die zu ihrem Empfang vorbereitet waren. Der Apostel Judas bringt dies sehr klar mit den Worten zum Ausdruck: *Kämpft für den überlieferten Glauben, der den Heiligen ein für allemal anvertraut ist* (Judas 3). Aus diesem Zitat wie aus vielen anderen verwandten Stellen wird klar, daß Gott Sich Selbst den Heiligen offenbart, d. h. denjenigen, die ein gewisses Niveau des spirituellen Wachstums erreicht haben, um diese Offenbarung zu empfangen. Die heiligen Apostel wurden zuerst „geheilt“, dann empfangen sie die Offenbarung. Und sie vermittelten das Offenbarte ihren geistlichen Kindern nicht nur durch ihre Lehren, sondern vor allem dadurch, daß sie auf verborgene Weise deren spirituelle Wiedergeburt bewirkten. Um der Bewahrung dieses Glaubens willen formulierten die Heiligen Väter die Dogmen und Lehren. Wir akzeptieren die Dogmen und Lehren; mit anderen Worten, wir akzeptieren den offenbarten Glauben und bleiben in der Kirche, um geheilt zu werden. Denn der Glaube ist einerseits Offenbarung für die Geläuterten und Geheilten und andererseits der rechte Pfad für diejenigen, die dem „Weg“ folgen, um *theosis* (Vergöttlichung) zu erlangen.

Das Wort „Spiritualität“ (*pneumatikotis*) kommt von „spirituell“ (gr. *pneumatikōs*). Somit ist Spiritualität der Zustand des geistlichen Menschen. Der geistliche Mensch verfügt über bestimmte Verhaltensweisen und eine bestimmte Mentalität. Er handelt auf andere Weise als die nicht-spirituellen Menschen.

Die Spiritualität der Orthodoxen Kirche führt jedoch nicht zu einem abstrakten religiösen Leben; noch ist sie die Frucht der inneren Stärke des Menschen. Spiritualität ist nicht ein abstraktes religiöses Leben, da die Kirche der Leib Christi ist. Sie ist nicht einfach eine Religion, die auf theoretische Weise an Gott glaubt. Die Zweite Person der Heiligen Dreiheit – der Logos Gottes – nahm die menschliche Natur für uns an. Er vereinigte sie mit Seiner Hypostase und wurde das Haupt der Kirche.

Somit ist die Kirche der Leib des Gottmenschen: der Leib Christi. Außerdem ist die Spiritualität nicht eine Erscheinungsweise der seelischen Energien wie z. B. die Vernunft oder die Gefühle. Es ist wichtig, dies festzuhalten, denn viele Menschen neigen dazu, einen

Menschen als spirituell [bzw. geistig] zu bezeichnen, der seine rationalen Fähigkeiten kultiviert: als Wissenschaftler, Künstler, Schauspieler usw. Diese Deutung wird von der Orthodoxen Kirche nicht akzeptiert. Gewiß sind wir nicht gegen Wissenschaftler, Dichter usw., aber wir können sie nicht als spirituelle Menschen im strikten orthodoxen Wortsinn bezeichnen.

In der Lehre des Apostels Paulus wird der spirituelle Mensch klar vom „Menschen der Seele“ unterschieden. Spirituell ist der Mensch, der die Energie des Heiligen Geistes in sich hat. Der Mensch der Seele ist hingegen jener, der zwar über Körper und Seele verfügt, jedoch den Heiligen Geist nicht erworben hat, der der Seele das Leben spendet. *Der natürliche [gr. psychikos, d. h. seelische] Mensch aber vernimmt nichts vom Geiste Gottes; es ist ihm eine Torheit, und er kann es nicht erkennen; denn es muß geistlich beurteilt werden. Der geistliche Mensch aber beurteilt alles und wird doch selber von niemandem beurteilt.* (1 Kor 2,14-15)

In demselben Brief unterscheidet der Apostel Paulus zwischen dem geistlichen Menschen und dem Menschen des Fleisches. Der Mensch des Fleisches ist derjenige, der den Heiligen Geist nicht in seinem Herzen hat, jedoch all die anderen psychosomatischen Funktionen des menschlichen Wesens beibehält. Daher bezieht sich der Ausdruck „Mensch des Fleisches“ offensichtlich nicht auf den Körper, sondern auf den Menschen der Seele, der den Heiligen Geist nicht in sich trägt und aus seinem sogenannten „psychobiologischen“ Selbst heraus handelt. *Und ich, liebe Brüder, konnte nicht zu euch reden wie zu geistlichen Menschen, sondern wie zu fleischlichen, wie zu unmündigen Kindern in Christo. Milch habe ich euch zu trinken gegeben und nicht feste Speise; denn ihr konntet sie noch nicht vertragen. Auch jetzt könnt ihr's noch nicht, weil ihr noch fleischlich seid. Denn wenn Eifersucht und Zank unter euch sind, seid ihr dann nicht fleischlich und lebt nach Menschenweise?* (1 Kor 3,1-3)

Wenn wir die obenerwähnten Stellen mit jenen kombinieren, die sich darauf beziehen, daß der Christ mittels der Gnade [als Kind Gottes] adoptiert wird, stellen wir fest, daß gemäß dem Apostel Paulus der geistliche Mensch jener ist, der durch die Gnade Sohn Gottes geworden ist. *So sind wir nun, liebe Brüder, nicht dem Fleisch*

schuldig, daß wir nach dem Fleisch leben. Denn wenn ihr nach dem Fleisch lebt, so werdet ihr sterben müssen; wenn ihr aber durch den Geist die Taten des Fleisches tötet, so werdet ihr leben. Denn welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder. Denn ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermals fürchten müßtet; sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch den wir rufen: Abba, Vater! Der Geist Selbst gibt Zeugnis unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind. (Röm 8,12-16)

Spirituell ist der Mensch, welcher ein Zeuge des Heiligen Geistes in seinem Herzen ist, und daher sich der Einwohnung des Heiligen Dreieinen Gottes sehr bewußt ist. Auf diese Weise erkennt er, daß er Sohn Gottes der Gnade nach ist; und in seinem Herzen ruft er daher „Abba, Vater!“ Gemäß dem Zeugnis der Heiligen ist dieser im Herzen empfundene Ruf im wesentlichen das noetische Gebet oder das Gebet des Herzens (Herzensgebet).

Der hl. Basileios der Große lehrt – von Gott inspiriert – bei seiner Untersuchung der Bedeutung dessen, wenn es heißt „der Mensch wird zum Tempel des Heiligen Geistes“, daß der Mensch, der ein Tempel des Heiligen Geistes ist, nicht von Versuchungen und ständigen Sorgen beunruhigt wird; er sucht Gott und hat Gemeinschaft mit Ihm. Es wird sehr deutlich, daß es sich bei dem geistlichen Menschen um jenen handelt, der den Heiligen Geist in sich trägt, und dies wird dadurch bestätigt, daß er sich ununterbrochen an Gott erinnert [d. h. Gottes Gegenwart eingedenk ist].

Gemäß dem hl. Gregor Palamas wird der Mensch, welcher mit Vernunft ausgestattet ist, als vernünftig (rational) bezeichnet, und genauso wird jener, der mit dem Heiligen Geist bereichert ist, geistlich (spirituell) genannt. Somit ist der „neue Mensch“ spirituell; es ist der durch die Gnade des Allheiligsten Geistes wieder lebendig gewordene Mensch.

Dieselbe Ansicht wird von allen Heiligen Vätern vertreten. Der hl. Symeon der Neue Theologe sagt beispielsweise, daß der umsichtige, nachsichtige, sanfte Mensch, welcher betet und Gott schaut, „im Geiste wandelt“. Damit ist der spirituelle Mensch vorzüglich beschrieben.

Wiederum gemäß dem hl. Symeon dem Neuen Theologen wird der Mensch, dessen seelische Bestandteile – der *nous* [das „Auge des Geistes“] und der [rationale] Verstand – nicht „eingekleidet“ sind in das Bildnis Christi, als ein Mensch des Fleisches betrachtet, denn er hat keinen Sinn für spirituelle Herrlichkeit. Der Mensch des Fleisches ist wie der Blinde, der nicht das Licht der Sonnenstrahlen erkennen kann. In der Tat wird er als blind und als unlebendig betrachtet. Im Gegensatz dazu ist der geistliche Mensch, der an den Energien des Heiligen Geistes teilhat, lebendig in Gott.

Wie wir zuvor betont haben, macht die Gemeinschaft mit dem Allheiligen Geist den Menschen des Fleisches geistlich. Aus diesem Grund ist der spirituelle Mensch in seinem Wesen der Heilige. Dies ergibt sich mit Gewißheit daraus, daß man denjenigen als einen Heiligen betrachtet, der in verschiedenen Graden an der ungeschaffenen Gnade Gottes teilnimmt, und besonders an der vergöttlichenden Energie Gottes.

Die Heiligen sind Träger und Manifestationen der orthodoxen Spiritualität. Sie leben in Gott, und folglich sprechen sie über Ihn. In diesem Sinne ist die orthodoxe Spiritualität nicht abstrakt, sondern sie verkörpert sich in der Persönlichkeit der Heiligen. Daher sind die Heiligen nicht die „guten Menschen“ – Moralisten im strikten Sinne des Wortes oder einfach jene, die von Natur aus „gut“ sind –; sondern ein Heiliger ist derjenige, welcher unter der Führung des Heiligen Geistes in seinem Innern lebt.

Wir sind uns der Existenz der Heiligen an erster Stelle durch ihre orthodoxen Lehren gewiß. Die Heiligen empfangen und empfangen nach wie vor die Offenbarung Gottes; sie erfahren und formulieren sie. Sie sind das unfehlbare Kriterium der Ökumenischen Synoden. Die zweite Vergewisserung ist die Existenz der heiligen Reliquien der Heiligen. Die hl. Reliquien sind das Zeichen dafür, daß die Gnade Gottes durch den *nous* auch den Körper verwandelt hat. Folglich nehmen die Körper an den Energien des Allheiligsten Geistes teil.

Das hauptsächliche Werk der Kirche besteht also darin, den Menschen zur *theosis* zu führen – zur Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott. Unter dieser Voraussetzung können wir im gewissen Sinne

sagen, das Werk der Kirche bestehe darin, „Reliquien hervorzu-
bringen“.

Daher ist die orthodoxe Spiritualität die Erfahrung des Lebens in Christo, die Atmosphäre des neuen Menschen, der durch die Gnade Gottes wiederbelebt wurde.

Innerhalb dieses Rahmens können wir einige charakteristische Merkmale der orthodoxen Spiritualität aufzeigen. Sie ist erstens auf Christus zentriert, denn Christus ist aufgrund der hypostatischen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Seiner Person das einzige „Heilmittel“ für den Menschen. Zweitens ist die orthodoxe Spiritualität auf die Heilige Dreieinheit zentriert, denn Christus ist immer mit dem Vater und dem Heiligen Geist vereint. Alle Sakramente werden im Namen des Dreieinen Gottes durchgeführt. Christus, Der das Haupt der Kirche ist, kann nicht als außerhalb von ihr gedacht werden. Folglich ist orthodoxe Spiritualität auch auf die Kirche zentriert, denn nur in der Kirche können wir in die Gemeinschaft mit Christus kommen. Schließlich, wie später erläutert wird, ist orthodoxe Spiritualität mystisch und asketisch.

II. Der Unterschied zwischen orthodoxer Spiritualität und anderen Traditionen

Was wir bis zu diesem Punkt gesagt haben, zeigt deutlich, daß sich die orthodoxe Spiritualität von jeder anderen „Spiritualität“ des westlichen oder östlichen Typs unterscheidet. Man kann sie nicht mit den verschiedenen anderen Spiritualitäten verwechseln, denn die Orthodoxie hat in ihrem Mittelpunkt Gott, während bei allen anderen der Mensch im Mittelpunkt steht.

Dieser Unterschied wird in erster Linie in der dogmatischen Lehre deutlich. Wir stellen daher das Wort „orthodox“ vor das Wort „Kirche“, um sie so von jeder anderen Religion zu unterscheiden. Gewiß muß „orthodox“ mit dem Begriff „ekklesiastisch“ verbunden werden, denn Orthodoxie kann nicht außerhalb der Kirche existieren; natürlich kann genausowenig die Kirche außerhalb der Orthodoxie existieren.

Die Dogmen sind die Ergebnisse von Entscheidungen, die hinsichtlich verschiedener Dinge des Glaubens bei den Ökumenischen Konzilen getroffen wurden. Sie werden als Dogmen bezeichnet, da sie Grenzen ziehen zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen Krankheit und Gesundheit. Dogmen bringen die offenbarte Wahrheit zum Ausdruck. Sie formulieren das Leben der Kirche. Daher sind sie einerseits Ausdruck der Offenbarung und andererseits wirken sie als „Heilmittel“, um uns zur Gemeinschaft mit Gott zu führen – zum Sinn unseres Daseins.

Dogmatische Unterschiede gehen einher mit entsprechenden Unterschieden in der Therapie. Wenn ein Mensch nicht dem „rechten Weg“ folgt, kann er sein Ziel nicht erreichen. Wenn er nicht die richtigen „Heilmittel“ zu sich nimmt, kann er niemals die Gesundheit erlangen; mit anderen Worten, er wird keinen therapeutischen Nutzen daraus ziehen. Wenn wir die orthodoxe Spiritualität mit anderen christlichen Traditionen vergleichen, wird der Unterschied in der Herangehensweise und in den Therapiemethoden deutlich sichtbar.

Eine grundlegende Lehre der Heiligen Väter besteht darin, daß die Kirche ein „Krankenhaus“ ist, in dem der verwundete Mensch geheilt wird. In vielen Passagen der Heiligen Schrift wird solche Sprache verwendet. Eine dieser Stellen ist das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter: *Dann kam ein Mann aus Samarien, der auf der Reise war. Als er ihn sah, hatte er Mitleid, ging zu ihm, goß Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie. Dann hob er ihn auf sein Reittier, brachte ihn zu einer Herberge und sorgte für ihn. Am anderen Morgen holte er zwei Denare hervor, gab sie dem Wirt und sagte: Sorge für ihn, und wenn du mehr für ihn brauchst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich wiederkomme.* (Lk 10,33-35)

In diesem Gleichnis stellt der Samariter Christus dar, der den verwundeten Menschen heilt und ihn in die Herberge bringt, d. h. in das „Krankenhaus“ – die Kirche. Es ist offensichtlich, daß Christus hier den Heiler repräsentiert, den Arzt, der die Gebrechen der Menschen heilt; und die Kirche ist das wahre Krankenhaus. Es ist sehr charakteristisch, daß der hl. Johannes Chrysostomos diese Wahrheit in der Deutung des Gleichnisses besonders hervorhebt.

Das Leben des Menschen „im Paradies“ war hinabgesunken in eine Lebensweise, die vom Teufel und seinen Lügengebilden beherrscht wurde. Der Mensch, der unter die Räuber fiel, bedeutet, daß er sich in der Hand des Teufels und all seiner feindlichen Mächte befindet. Die Wunden, die der Mann erlitten hatte, sind die verschiedenen Sünden, wie der Prophet Daniel sagt: *Es stanken und faulten meine Wunden angesichts meiner Torheit* (Ps 37,6). Denn „jede Sünde ist eine Entstellung und eine Wunde“. Der Samariter ist Christus Selbst, der vom Himmel herabstieg, um den verwundeten Menschen zu heilen. Er wandte Öl und Wein an, um die Wunden zu „behandeln“; mit anderen Worten, durch „Vermischung Seines Blutes mit dem Heiligen Geist brachte er den Menschen ins Leben“. Einer anderen Deutung gemäß entspricht das „Öl“ dem tröstenden Wort und der „Wein“ dem scharfen Wort. Miteinander vermischt haben sie die Kraft, den zerstreuten Geist zu vereinigen. Er hob ihn auf sein Reittier, bedeutet: Er nahm das menschliche Fleisch auf die „Schultern“ Seiner Gottheit und stieg in Menschengestalt auf zu Seinem Vater im Himmel.

Dann bringt der Barmherzige Samariter – d. h. Christus – den Menschen in die prächtige, wundervolle und geräumige Herberge: in die Kirche. Und Er übergibt den Menschen dem Gastwirt, welcher der Apostel Paulus ist, und durch den Apostel Paulus allen Bischöfen und Priestern, indem er spricht: „Kümmert euch um die Heidenvölker, die Ich euch in der Kirche überantwortet habe. Sie leiden unter der Krankheit, verwundet von der Sünde – daher spendet ihnen Heilung und verwendet als Heilmittel die Worte der Propheten und die Lehren des Evangeliums; macht sie gesund durch die Anweisungen und trostspendenden Worte des Alten und Neuen Testaments.“ So ist also, gemäß dem hl. Johannes Chrysostomos, Paulus derjenige, der die Kirche Gottes aufrechterhält, indem er „alle Völker heilt durch seine geistlichen Unterweisungen und jedem von ihnen das anbietet, was sie wirklich benötigen.“

In dieser Deutung des Gleichnisses durch den hl. Johannes Chrysostomos wird klar aufgezeigt, daß die Kirche ein Krankenhaus ist, das von der Sünde verwundete Menschen heilt; und die Bischöfe und Priester sind die Therapeuten des Volkes Gottes.

Und genau dies ist die Arbeit der orthodoxen Theologie. Wenn wir von orthodoxer Theologie sprechen, meinen wir nicht einfach einen bestimmten historischen Weg der Theologie. Letzterer ist natürlich ein Teil davon, aber nicht absolut oder ausschließlich. In der heiligväterlichen Tradition sind die Theologen die Gottschauenden. Der hl. Gregor Palamas nennt Barlaam [der zu Anfang des 14. Jh. versuchte, in Griechenland die westliche scholastische Theologie in die Orthodoxie einzuführen] einen „Theologen“, aber er betont mit aller Deutlichkeit, daß sich seine intellektuelle Theologie erheblich von der Erfahrung der Schau Gottes unterscheidet. Gemäß dem hl. Gregor Palamas sind die Theologen Gottschauende; jene, die der „Methode“ der Kirche folgten und den vollkommenen Glauben, die Erleuchtung des *nous* und die Vergöttlichung (*theosis*) erlangt haben. Theologie ist die Frucht der Heilung des Menschen und der Pfad, der zur Heilung und zur Erlangung der Kenntnis Gottes führt.

Die westliche Theologie jedoch hat sich von der östlichen, orthodoxen Theologie entfernt. Statt therapeutisch zu sein, ist sie vom Charakter her eher intellektuell und emotional ausgerichtet. Im Westen entwickelte sich die scholastische Theologie, die der orthodoxen Tradition antithetisch gegenübersteht. Die westliche Theologie basiert auf rationalem Denken, während die orthodoxe hesychastisch [Ausdruck der hesychia, der „Stille des Geistes“] ist. Die scholastische Theologie versucht, die Offenbarung Gottes logisch zu verstehen und sie mit der philosophischen Methodik zu vereinbaren. Charakteristisch für eine solche Vorgehensweise ist der Grundsatz des Anselm: „Ich glaube, um zu erkennen [Credo, ut intelligam].“ Die Scholastiker gingen von der Existenz Gottes aus und bemühten sich dann, Seine Existenz durch logische Argumente und rationale Kategorien zu beweisen. In der Orthodoxen Kirche ist – wie von den Heiligen Vätern zum Ausdruck gebracht – der Glaube Gott Selbst, wie Er Sich dem Menschen offenbart. Wir empfangen den Glauben durch Hören, das heißt aber nicht, daß wir ihn auf rationale Weise zu verstehen vermögen, sondern daß wir unsere Herzen dadurch reinigen können, um dann den Glauben durch *theoria* (geistige Schau) zu erlangen und die Offenbarung Gottes zu erfahren.

Scholastische Theologie erreichte ihren Höhepunkt in der Person des Thomas von Aquino [ca. 1225-1274], eines Heiligen der Römisch-katholischen Kirche. Er behauptete, daß die christlichen Wahrheiten in natürliche und übernatürliche geteilt seien. „Natürliche“ Wahrheiten könnten philosophisch bewiesen werden, wie die Wahrheit der Existenz Gottes an sich. „Übernatürliche“ Wahrheiten – wie Gott als Dreiheit, die Inkarnation des Logos, die Auferstehung der Körper – könnten nicht philosophisch bewiesen, jedoch auch nicht widerlegt werden. Die Scholastik verband die Theologie sehr eng mit der Philosophie und noch enger mit der Metaphysik [von Aristoteles ausgehende Lehre von den Gründen und Zusammenhängen des Seienden]. Als Folge davon veränderte sich der Glaube. Später geriet die scholastische Philosophie in den Hintergrund, als das „Idol“ des Westens – die Metaphysik – an Bedeutung verlor. Der Scholastik wird viel Schuld an der tragischen Situation beigemessen, die im Westen in bezug auf den Glauben und die Fragen des Glaubens entstanden ist.

Die Heiligen Väter lehren, daß natürliche und metaphysische Kategorien nicht existieren, sondern sie sprechen vom Geschaffenen und dem Ungeschaffenen. Die Heiligen Väter akzeptierten niemals die Aristotelische Metaphysik. Aber ich möchte dies hier nicht weiter ausführen. Die Theologen des Westens während des Mittelalters hielten die scholastische Theologie für eine Weiterentwicklung der Lehren der Heiligen Väter, und an diesem Punkt setzte die Lehre der Franken ein, daß die scholastische Theologie der Theologie der Heiligen Väter der Kirche überlegen sei. Sie glaubten auch, daß menschliche Erkenntnis, ein Sproß der Vernunft, erhabener sei als die Offenbarung und Erfahrung.

Man sollte den Konflikt zwischen dem hl. Gregor Palamas und Barlaam innerhalb dieses Zusammenhangs sehen. Barlaam war vom Wesen her ein scholastischer Theologe, der versuchte, dem orthodoxen Osten die scholastische Theologie zu vermitteln.

Barlaams Ansichten – daß wir nicht wirklich wissen könnten, wer der Heilige Geist genau sei (eine Ausgeburt davon ist der Agnostizismus), daß die alten griechischen Philosophen den Propheten und den Aposteln überlegen seien (denn die Vernunft sei der Schau der Apo-

stel überlegen), daß das Licht der Verklärung (Transfiguration, gr. *metamorphosis*) Christi etwas Geschaffenes sei und ungeschehen gemacht werden könne, daß die hesychastische Lebensweise (d. h. die Reinigung des Herzens und das unablässige noetische Gebet) nicht wichtig sei – sind Sichtweisen, die einen scholastischen und folglich säkularisierten theologischen Standpunkt zum Ausdruck bringen. Der hl. Gregor Palamas sah die Gefahr voraus, die diese Ansichten für die Orthodoxie mit sich brachten und durch die Kraft des Allheiligen Geistes und die Erfahrung, die er selbst als ein Nachfolger der Heiligen Väter erlangt hatte, stellte er sich dieser großen Gefahr und bewahrte unverändert den orthodoxen Glauben und die orthodoxe Tradition.

Nachdem nun ein solcher Rahmen für das gegebene Thema gesteckt wurde, werden die Unterschiede zwischen der Orthodoxie gegenüber dem römischen Katholizismus und Protestantismus sofort deutlich.

Im Protestantismus gibt es keine Tradition der „therapeutischen Behandlung“. Man nimmt dort an, die Rettung bestünde darin, intellektuell an Gott zu glauben. Doch die Rettung ist nicht eine Angelegenheit der intellektuellen Akzeptanz der Wahrheit; sondern sie besteht in der Wesensumwandlung und gnadenhaften *Vergöttlichung* des Menschen. Diese Wesensumwandlung wird durch eine entsprechende „Heilbehandlung“ der Persönlichkeit des einzelnen bewirkt. In der Heiligen Schrift wird gesagt, daß der Glaube durch das Hören des Wortes und durch das „Schauen“ komme, d. h. durch *theoria*, die Schau Gottes. Wir empfangen den Glauben zuerst durch Hören, um geheilt zu werden; später erlangen wir den Glauben durch *theoria*, die den Menschen rettet. Protestanten haben keine „therapeutische Tradition“, weil sie glauben, daß das Akzeptieren der Wahrheiten des Glaubens, die theoretische Akzeptanz der Offenbarung Gottes – also der Glaube durch das Hören – den Menschen rette. Man könnte sagen, daß solch ein Begriff der Erlösung sehr naiv ist.

Der römische Katholizismus besitzt gleichfalls nicht die Vollkommenheit der therapeutischen Tradition, die in der Orthodoxen Kirche vorhanden ist. Ihre Doktrin des *Filioque* [Einfügung in das Glaubens-

bekenntnis, daß der Heilige Geist vom Vater *und vom Sohn* ausgehe] ist eine Manifestation der Schwäche in ihrer Theologie, die Beziehung zwischen der Person und der Gemeinschaft zu erfassen. Sie bringen die persönlichen Eigenschaften durcheinander: die „Ungezeugtheit“ des Vaters, das „Gezeugtsein“ des Sohnes und den Ausgang des Heiligen Geistes. Der Vater ist hingegen die alleinige Ursache der „Zeugung“ des Sohnes und des Ausgangs des Heiligen Geistes.

Die Schwäche der Lateiner, das Dogma der Trinität zu verstehen, und ihr Versagen, es zum Ausdruck zu bringen, zeigt das Nichtvorhandensein einer empirischen [d. h. auf der tatsächlichen Erfahrung Gottes beruhenden] Theologie. Die drei Jünger Christi (Petrus, Jakobus und Johannes) sahen die Herrlichkeit (*doxa*) Christi auf dem Berg Tabor; sie hörten die Stimme des Vaters: *Dies ist Mein geliebter Sohn*, und sie sahen die Ankunft des Heiligen Geistes als eine Wolke – denn die Wolke ist die Gegenwart des Heiligen Geistes, wie der hl. Gregor Palamas sagt. So erlangten die Jünger Christi das Wissen um den Dreieien Gott in der *theoria* (der Schau Gottes). Es wurde ihnen offenbart, daß Gott ein Wesen in drei Hypostasen ist.

Das ist genau das, was der hl. Symeon der Neue Theologe lehrt. In seinen Hymnen verkündet er immer und immer wieder, daß der vergöttlichte Mensch die Offenbarung Gottes in der Dreiheit erlangt, während er das ungeschaffene Licht sieht. Die Heiligen, die sich in der *theoria* befanden, brachten die hypostatischen Eigenschaften nicht durcheinander. Die Tatsache, daß die lateinische Tradition zu dem Punkt gelangte, an dem sie die hypostatischen Eigenschaften durcheinanderbrachte und lehrte, der Heilige Geist ginge auch vom Sohn [„*filioque*“] aus, zeigt, daß es bei ihnen keine empirische Theologie gab. Die lateinische Tradition spricht auch von „geschaffener Gnade“, eine Tatsache, die nahelegt, daß keine Erfahrung über die Gnade Gottes vorhanden ist. Denn, wenn der Mensch die Erfahrung Gottes erlangt, dann vermag er gut zu verstehen, daß die Gnade Gottes [Gottes Energie] ungeschaffen ist. Ohne diese Erfahrung kann es keine echte „therapeutische Tradition“ geben.

Und in der Tat können wir in der ganzen lateinischen Tradition nichts finden, was der orthodoxen therapeutischen Methode gleichwertig wäre. Über den *nous* wird nicht gesprochen; auch wird er

nicht von der Vernunft [ratio] unterschieden. Die Verfinsterung des *nous* wird nicht als Krankheit behandelt, noch gibt es die Erleuchtung des *nous* als Therapie. Viele weitverbreitete lateinische Texte sind sentimental und erschöpfen sich in einer unfruchtbaren Moralität. Im Gegensatz dazu gibt es in der Orthodoxen Kirche eine sehr umfangreiche Tradition bezüglich dieser Fragen, was zeigt, dass in ihr die wahre therapeutische Methode vorhanden ist.

Ein Glaube ist dann wahrer Glaube, wenn er therapeutischen Gewinn bringt. Wenn er fähig ist, zu heilen, dann handelt es sich um den wahren Glauben. Wenn er nicht heilt, ist er nicht der wahre Glaube. Dasselbe kann man über Arzneimittel sagen: Jener Arzt ist ein vertrauenswürdiger Wissenschaftler, der weiß, wie man heilt, und dessen Behandlungsmethoden therapeutischen Nutzen bringen, während ein Scharlatan nicht in der Lage ist zu heilen. Dieselbe Wahrheit trifft zu, wenn es um die Dinge der Seele geht. Der Unterschied zwischen Orthodoxie und der lateinischen Tradition wie auch den protestantischen Konfessionen wird an erster Stelle in der Behandlungsmethode offenkundig. Dieser Unterschied offenbart sich in den Lehren dieser Konfessionen. Dogmen sind [nach orthodoxer Auffassung] nicht philosophisch, noch ist Theologie dasselbe wie Philosophie.

Da nun die Orthodoxie sich entschieden von den „Spiritualitäten“ anderer Konfessionen unterscheidet, unterscheidet sie sich um so mehr von den „Spiritualitäten“ der östlichen Religionen, die nicht an die Theanthropische (Gottmenschliche) Natur Christi und an den Heiligen Geist glauben. Sie sind geprägt durch eine philosophische Dialektik [also eine Art von Spekulation über Gott], welche jedoch durch die Selbstoffenbarung Gottes überschritten wurde. Diese Traditionen haben keinen Begriff von der Personalität [Gottes] und daher vom hypostatischen Prinzip. Und die [selbstlose] Liebe ist als fundamentales Prinzip nicht vorhanden. Man kann natürlich in diesen östlichen Religionen seitens ihrer Anhänger ein Bemühen finden, sich von den bildhaften Vorstellungen und rationalen Gedanken zu befreien, doch dies ist in Wirklichkeit eine Bewegung hin zum Nichts, zum Nichtsein [„Nirwana“]. Es gibt dort jedoch keinen Weg,

der ihre Schüler zur *theosis*, zur Vergöttlichung des ganzen Menschen führen würde.

Daher besteht eine breite und tiefe Kluft zwischen der orthodoxen Spiritualität und den östlichen Religionen, obwohl gewisse Ähnlichkeiten in der Terminologie vorhanden sind. Zum Beispiel können sich die östlichen Religionen mit Begriffen wie Entrückung (Ekstase), Leidenschaftslosigkeit, Erleuchtung, Geistesenergie usw. befassen, doch diese sind von Inhalten geprägt, die sich von den entsprechenden Begriffen in der orthodoxen Spiritualität völlig unterscheiden.

III. Der Kern der orthodoxen Spiritualität

In der heiligen Überlieferung der Orthodoxen Kirche stehen im Zentrum der orthodoxen Spiritualität das Herz und der *nous*. Es ist dieses Zentrum, das behandelt werden muß, so daß die ganze psychosomatische Konstitution des Menschen geheilt wird. So spricht auch der Herr: *Selig sind, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen* (Mt 5,8). Um zu sehen, was das Herz und der *nous* sind, müssen wir mit einer Untersuchung der Seele beginnen.

Aus dem Bericht des Buches Genesis im Alten Testament wissen wir, daß Gott im Anfang Adams Leib erschuf, dann in ihn hauchte und seine Seele erschuf. Wenn gesagt wird: Er erschuf die Seele, wird deutlich, daß die Seele kein Teil Gottes oder der Geist Gottes ist, wie manche Menschen behaupten. Der hl. Johannes Chrysostomos sagt hingegen, daß es die Energie des Heiligen Geistes war, welche die Seele erschuf, ohne selbst die Seele zu sein, da unter der „Anhauchung“ Gottes die Energie des Heiligen Geistes zu verstehen sei. Es ist von lebenswichtiger Bedeutung, dies zu wissen, denn man kann leicht verstehen, daß die Seele daher nicht losgelöst betrachtet werden kann, sondern nur im Zusammenhang mit Gott.

Die Seele eines jeden Menschen stellt eine Einheit dar und ist zugleich vielfältig, wie der hl. Gregor Palamas sagt. In einem anderen Zusammenhang lehrt der hl. Gregor Palamas, daß Gott Dreiheit sei – Nous, Logos und Geist – und auf eine entsprechende Weise habe die Seele eine trinitarische Natur: Es gäbe dort den *nous* – das Zentrum

der Existenz des Menschen –, den Logos – gezeugt vom *nous* –, und den Geist – die „noetische (geistliche) Liebe des Menschen“.

Die Seele ist eng mit dem Körper verbunden. Sie ist nicht in einem bestimmten Teil des Körpers lokalisiert.

Gemäß der orthodoxen Lehre lenkt Gott die Welt durch Seine ungeschaffenen Energien. So wie Gott in der Natur wirkt, so bewegt und aktiviert die Seele jedes Glied des Körpers, damit es seine Funktion erfülle, wie es der hl. Gregor vom Sinai ausdrückt. Daher lenkt die Seele den Körper auf ähnliche Weise, wie Gott die Welt regiert.

Wie es der hl. Gregor Palamas zum Ausdruck bringt, besetzt die Seele den Körper, mit dem sie geschaffen wurde. Sie erfüllt den ganzen Körper und gibt dem Körper das Leben. Mit anderen Worten, die Seele ist nicht im Körper eingeschlossen, sondern sie nimmt den Körper, an den sie geheftet ist, ein.

Es besteht eine starke Verbindung zwischen der Seele und dem Körper, aber auch eine klare Unterscheidung. Der Mensch setzt sich aus Körper und Seele zusammen, wobei beide simultan ohne jede Vermischung koexistieren. So wird nicht nur die Seele Mensch genannt, auch heißt nicht nur der Körper „Mensch“, sondern beide zusammen bilden den Menschen. Die Seele gibt Leben dem ganzen Leib des Menschen durch ihre lebenserhaltenden Kräfte. Wenn jedoch dem Körper eines seiner Glieder fehlt – z. B. verliert der Mensch seine Augen –, bedeutet dies nicht, daß die lebenserhaltenden Kräfte in geringerem Maße vorhanden sind. Überdies ist die Seele nicht an und für sich gleichzusetzen mit ihren lebenserhaltenden Kräften, sondern sie enthält einzig in sich all die lebenserhaltenden Kräfte des Körpers.

Der hl. Gregor von Nyssa charakterisiert dieses Verhältnis dahingehend, daß es nicht die Seele sei, die vom Körper gehalten wird, sondern daß sie es sei, die den Körper enthalte. Mit anderen Worten, der Körper enthält nicht wie ein Gefäß oder ein Weinschlauch die Seele, sondern es ist eher der Körper in ihr. Die Seele handelt durch den ganzen Leib des Menschen.

Was bisher über die Seele gesagt wurde, mag sehr theoretisch erscheinen, aber es ist eine deutlich formulierte Lehre der Kirche, und

als solche unentbehrlich für den Leser, um den Zusammenhang von Herz und *nous* zu verstehen – dem Zentrum der orthodoxen Spiritualität. Sonst sind wir nicht in der Lage zu begreifen, wohin die Orthodoxe Kirche führt und was sie zu heilen bestrebt ist.

Wie Gott Wesen und Energie besitzt, so hat auch die Seele – geschaffen im Bildnis Gottes – Wesen und Energie. Das Wesen Gottes und Seine Energie sind natürlich ungeschaffen, während das Wesen der Seele und ihre Energie geschaffen sind. Nichts existiert ohne Energie. Das Wesen der Sonne ist jenseits der Erdatmosphäre, doch ihre Energie, welche Licht und Wärme spendet, Verbrennungen verursacht usw., erreicht die Erde und läßt ihr Licht und Wärme zukommen. Dasselbe ist der Fall mit allen Dingen. Das Wesen der Seele befindet sich im Herzen, nicht wie in einem Gefäß, sondern wie in einem Organ; ihre Energie wirkt durch die Gedanken (*logismoi*).

Gemäß dem hl. Gregor Palamas wird die Seele auch *nous* genannt. Daher findet man sowohl für das Wesen der Seele – das Herz – als auch ihre Energie – bestehend aus den Gedanken – die Bezeichnung *nous*.

Um jedoch zu vermeiden, daß hier irgendeine Verwirrung entsteht – obgleich in der biblisch-väterlichen Tradition diese Begriffe untereinander austauschbar sind –, wird hier die Seele als das spirituelle Element der menschlichen Existenz betrachtet, das Herz als das Wesen [Essenz, Substanz] der Seele, und der *nous* als Energie der Seele. Wenn daher der *nous* in das Herz eintritt und darin handelt, entsteht eine Einheit zwischen dem *nous* (Energie), dem Herzen (Wesen) und der Seele.

Alle Askese in der Kirche zielt hin auf die *theosis* (Vergöttlichung) des Menschen und seine Gemeinschaft mit Gott der Dreiheit. Dies geschieht dann, wenn die Energie der Seele (*nous*) in ihr Wesen (Herz) zurückkehrt und aufsteigt zu Gott. Denn bevor die Einheit mit Gott erlangt wird, muß zunächst durch die Gnade Gottes die Einheit der Seele verwirklicht worden sein. In der Tat ist die Sünde die Zerspaltung dieser Kräfte; sie besteht primär in der Zerstreuung der Energie der Seele – also des *nous* – unter den Dingen und ihre Trennung vom Herzen.

Nach diesen Klarstellungen ist es nun wichtig, genauer zu untersuchen, was das Herz und der *nous* in der orthodoxen Tradition sind.

Das Herz ist das Zentrum des psychosomatischen Aufbaus des Menschen, denn, wie wir zuvor festgestellt haben, besteht eine „unvermischte“ Einheit zwischen der Seele und dem Körper. Das Zentrum dieser Einheit wird Herz genannt.

Das Herz ist der Ort, welcher durch asketische Praxis im Zustand der Gnade entdeckt wird; es ist der Ort, in dem sich Gott offenbart und in Erscheinung tritt. Diese Definition scheint abstrakt zu sein, doch sie ist aus der geistlichen Erfahrung entstanden. Niemand kann den Ort des Herzens durch rationale und spekulative Definitionen vollständig aufzeigen. In jedem Fall ist das Herz das Zentrum und die Summe der drei Fähigkeiten der Seele: des Verstandes, der Kraft des Begehrens und der Kraft des Zürnens. Es ist eine Tatsache, daß ein Mensch, der das innere Leben lebt – wenn sein *nous* in seine innere Welt aus der vorherigen Zerstreuung zurückkehrt; wenn er die Bußtrauer erfährt und im tiefsten Sinne Reue empfindet –, sich der Existenz dieses Zentrums bewußt wird, d. h. der Existenz des Herzens. Er empfindet darin Schmerz und geistliche Trauer; er erfährt die Gnade Gottes; er vernimmt darin sogar die Stimme Gottes.

Gemäß der heiligväterlichen Tradition ist das Wesen der Seele, welches das Herz genannt wird, wie in einem Organ vorhanden, aber nicht in jenem Gefäß eingeschlossen, in dem sich das physische Organ des Herzens befindet. Dies sollte man im Zusammenhang damit sehen, daß die Seele den Körper trägt und ihm Leben gibt, wie zuvor gesagt wurde; sie ist nicht im Körper enthalten, sondern sie enthält den Körper des Menschen in sich. Aus dieser Perspektive heraus begreift der hl. Nikodemos der Hagiorit das Herz a) als das biophysikalische (natürliche) Zentrum, denn das Blut zirkuliert von dort aus in alle Teile des Körpers hinein; b) als ein erkranktes (entgegen der Natur) Zentrum, denn die Leidenschaften herrschen darin; c) und als ein übernatürliches Zentrum, denn die Gnade Gottes wirkt darin. Darauf weisen viele Passagen der Heiligen Schrift hin:

Ich aber sage euch: Wer eine Frau ansieht, sie zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen (Mt 5,28).

Du aber mit deinem verstockten und unbußfertigen Herzen häufst dir Zorn an auf den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes (Röm 2,5).

... daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne (Eph 3,17).

Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist (Röm 5,5).

Der *nous* ist hingegen die Energie der Seele. Gemäß der Väter wird der *nous* auch das Auge der Seele genannt. Sein natürlicher Ort befindet sich im Herzen, um dort mit dem Wesen der Seele vereinigt zu sein und das unablässige Andenken Gottes zu erfahren. Er bewegt sich seiner Natur zuwider, wenn er von den Geschöpfen Gottes und den Leidenschaften versklavt wird. Die orthodoxe Tradition unterscheidet zwischen *nous* und Verstand [gr. *diánoia*: Denkkraft, Verstand].

Der Verstand ist eine Funktion im Gehirn, während der *nous* außerhalb davon tätig ist und in seinem natürlichen Zustand mit dem Herzen vereinigt ist. Im Heiligen, der die Offenbarung und der Träger der orthodoxen Spiritualität ist, arbeitet der Verstand und ist sich der umgebenden Welt bewußt, während zugleich der *nous* im Herzen ist, unablässig betend. Die Trennung des *nous* vom Verstand ist die Grundlage des Zustandes der spirituell gesunden Person, und das ist das Ziel der orthodoxen Spiritualität.

Recht anschaulich wird dies in zwei Stellen aus den Schriften des hl. Basileios des Großen. In dem einen Text sagt er, daß im spirituellen Menschen – der ein Tempel Gottes, des Allheiligsten Geistes geworden ist – der Verstand und der *nous* existieren und simultan tätig sind. Der Verstand ist mit den irdischen Obliegenheiten beschäftigt, während sich der *nous* mit dem unablässigen Gedenken Gottes befaßt. Überdies wird der Mensch nicht von unerwarteten Versuchungen – d. h. durch Versuchungen, die durch seine Schwäche und die Vergänglichkeit seiner Natur verursacht werden – gestört, da sein *nous* mit dem Herzen vereinigt ist und sich in der Gemeinschaft mit Gott befindet.

In der anderen Passage bezieht sich der hl. Basileios auf die Rückkehr des *nous* in das Herz und seinen Aufstieg zu Gott. Diese

Stelle sollte im Zusammenhang mit der ersten und im Zusammenhang mit allen Lehren des hl. Basileios interpretiert werden. Der *nous*, der im Äußeren verstreut ist und sich durch die Sinne in die Welt verbreitet, ist krank, gefallen, ausschweifend. Er muß aus seinem verstreuten Zustand zu seiner Einheit mit und in dem Herzen zurückkehren, zu seinem natürlichen Zustand, und sich dann mit Gott vereinigen. Erleuchtet vom ungeschaffenen Licht (dem Zustand der *theosis*), vernachlässigt der *nous* sogar die eigene Natur, und die Seele ist nicht mehr um Kleidung und Schutz besorgt. Dies bedeutet nicht, daß der Mensch sich nicht mehr um Nahrung usw. kümmert. Doch da er den Zustand der *theoria* (Schau Gottes) und der *theosis* erlangt hat, treten seine körperlichen Kräfte – nicht aber jene der Seele – in den Hintergrund; mit anderen Worten, die Seele und der *nous* sind nicht den Einflüssen der Welt und der materiellen Dinge unterworfen. Der Mensch ist natürlich damit beschäftigt, doch er wird durch sie nicht beherrscht. Außerdem stellt der hl. Basileios der Große klar fest, daß durch diese Bewegung des *nous* ins Herz die Tugenden ganzheitlich erlangt werden: Umsicht, Mut, Gerechtigkeit, Weisheit zusammen mit allen anderen Tugenden.

Vater Johannes Romanides sagt, daß alle lebendigen Geschöpfe zwei bekannte Erinnerungssysteme besitzen. Erstens „gibt es das Zellgedächtnis, das die Entwicklung und das Wachstum des Individuums in bezug auf sich selbst festlegt“. Dies ist die bekannte DNA-Struktur, der genetische Code, der buchstäblich alles in der [biologischen] Konstitution des Menschen festlegt. Zweitens „gibt es das Gedächtnis in den Gehirnzellen, das die Funktionen und Beziehungen des Individuums in bezug auf sich selbst und seine Umwelt bestimmt“. Dies ist die Arbeit des Gehirns, welches die Eindrücke aller Erinnerungen der Vergangenheit wie auch des menschlichen Wissens speichert, das durch Studium und Forschung erlangt wurde. Dadurch werden auch die Beziehungen des Menschen mit seinen Mitmenschen geprägt. Zusätzlich dazu aber existiert gemäß Romanides „in jedem Menschen ein nichtfunktionales oder subfunktionales Gedächtnis im Herzen; und wenn es durch inneres Gebet [„Herzensgebet“] aktiviert wird, hat es fortwährende Erinnerung an

Gott, was dann zur Normalisierung aller anderen Beziehungen des Menschen beiträgt.“

Folglich besitzt der Heilige – der Träger der orthodoxen Spiritualität – alle drei Gedächtnisse, die simultan arbeiten und funktionieren, ohne einander zu beeinflussen. Der Heilige ist der „aller-natürlichste Mensch“. Er ist sich der Welt bewußt, beschäftigt mit mancherlei Angelegenheiten, jedoch – weil sein *nous* seine natürliche Tätigkeit eingenommen hat – „lebt er auf Erden, ist aber ein Bewohner des Himmels“.

Daher ist das Zentrum der orthodoxen Spiritualität das Herz, in dem innewohnend der *nous* des Menschen tätig zu sein hat. Die Energie der Seele – der *nous* – muß in das Wesen der Seele – in das Herz – zurückkehren, und auf diese Weise erlangt der Mensch durch Vereinigung dieser Kräfte mittels der Gnade Gottes Einheit und Gemeinschaft mit Gott der Dreiheit. Eine Spiritualität außerhalb dieser Perspektive ist nicht orthodox, sondern moralistisch, pietistisch, abstrakt und rationalistisch.

IV. praxis und theoria

In den Lehren der Heiligen Väter werden die drei Stadien des geistlichen Leben mittels der Begriffe „praxis“ und „theoria“ charakterisiert. Ich denke, auch wir sollten uns mit diesem Thema befassen, um klarer zu verstehen, was mit Reue und Reinigung des Herzens gemeint ist, und um andererseits die Mißinterpretation der Begriffe „praxis“ und „theoria“ in der heutigen Zeit zu berichtigen.

Wenn wir Texte der Heiligen Väter lesen, sehen viele Menschen diese Begriffe, ohne sich ihrer tieferen Bedeutung bewußt zu sein. Sie interpretieren sie innerhalb der Perspektive des westlichen Denkens: „theoria“ wird als spekulativ begriffen, basierend auf Theorie und nicht auf der Praxis, mit anderen Worten: Sie befaßt sich auf theoretische Weise mit logischen Schlußfolgerungen. Hingegen wird unter „praxis“ die Lehre und Anwendung dieser intellektuellen Konzepte verstanden. Wieder andere sehen in „theoria“ die Widerspiegelung göttlicher Dinge, und unter „praxis“ verstehen sie missio-

narische Unternehmungen, d. h. die Unterweisung dieser rationalen Konzepte.

In der heiligväterlichen Tradition haben die Begriffe „*praxis*“ und „*theoria*“ jedoch andere Bedeutungen, worauf wir in den folgenden Passagen kurz zu sprechen kommen.

Der hl. Gregor der Theologe sagt, daß *theoria* und *praxis* von großem Nutzen seien, denn die *theoria* erhebe den *nous* des Menschen über irdische Dinge; sie führe ihn zum Allerheiligsten und richte ihn wieder in seiner ursprünglichen Natur auf; während die *praxis* Christus empfinde und Ihm diene und die Liebe mit Taten prüfe. Ganz klar ist *theoria* die Schau Gottes – die Wiederherstellung des *nous* und die Rückkehr zu Gott; *praxis* ist die Summe aller Handlungen, die zu dieser Liebe führen.

In einem anderen Text bezieht sich der hl. Gregor der Theologe auf die letzte und schrecklichste der sieben Plagen der Ägypter – den Tod ihrer erstgeborenen Kinder – und stellt fest, daß der Mensch, um dem Todesengel zu entgehen, die Wächter seines *nous* – *praxis* und *theoria* – mit dem Blut Christi salben müsse. Somit sind *praxis* und *theoria* mit dem *nous* verbunden. Es sind die Wächter des *nous*, und sie werden geheilt durch das Blut Christi. Und dies ist gewiß unsere Identifikation mit und Partizipation an Christi Kreuzigung, Begräbnis, Auferstehung und Himmelfahrt.

In der gesamten heiligväterlichen Tradition ist klar, daß *praxis* die Reinigung der Leidenschaften des Herzens ist, während *theoria* sowohl die Erleuchtung (Illumination) des *nous* als auch die Schau der ungeschaffenen Herrlichkeit Gottes darstellt. Gemäß dem hl. Gregor dem Theologen ist *praxis* die Voraussetzung der *theoria*. Gemäß dem Altvater Elias ist *praxis* Fasten und Nachtwachen; Psalmengesang und Gebet und eine Stille, die kostbarer ist als Worte; auch ist *praxis* alles, was geduldig getan wird, ohne zu klagen. Der hl. Isaak der Syrer sagt, daß *theoria* die Schau des *nous* sei. Es muß natürlich festgehalten werden, daß es keine von *theoria* unabhängige *praxis* gibt, noch existiert *theoria* unabhängig von *praxis*. Das bedeutet, daß der Mensch zur *theoria* Gottes durch Reinigung (Purifikation) geführt wird; und wenn die *theoria* aufhört, beginnt wieder die *praxis*.

Der hl. Gregor Palamas geht analytischer vor in bezug auf die Thematik von *praxis* und *theoria*. Er lehrt, daß die *theoria* Gottes nichts anderes sei als die Schau Gottes. Daher sei *theoria* nicht Spekulation über das, was gesagt oder was gesehen wurde, sondern die Schau Gottes selbst. Wenn dies in der Tat *theoria* ist, folgt daraus, daß *praxis* nichts anderes ist als die Reinigung des Herzens und die Reue (Buße), also die vollständige hesychastische Lebensweise – die Ausbildung in der hesychia. Somit ist gemäß dem hl. Gregor Palamas die *praxis* gleichgesetzt mit dem hesychastischen Weg, einer Methode des Gebets (heilige Stille), die die Stille des *nous* erfordert, das Anhalten der Welt und das Vergessen der irdischen Dinge. Es ist eine Initiation in die Dinge der Höhe und das Beiseitelegen aller Vorstellungen über das „Gutsein“. Durch die *praxis* – die heilige hesychia – „werden wir vom Weltlichen befreit und richten uns aus auf Gott“. Dies ist der Pfad und die Art und Weise des Aufstiegs zu Gott, welcher der Allheiligsten Mutter Gottes folgt. Sie erlangte die *theosis* und wurde zur Mutter des Wortes Gottes.

Praxis ist daher die Reinigung des Herzens; daraus besteht die authentische Reue und Buße, wie sie vom hl. Johannes dem Täufer verkündet wurde, von Christus Selbst und natürlich von all Seinen Aposteln, denn Reue ist die unerläßliche Voraussetzung, um zur Erfahrung des Reiches Gottes zu gelangen.

Daher ist die Reinigung – d. h. die Läuterung unserer inneren Welt – das erste Stadium des geistlichen Lebens, welches wir durchlaufen müssen, um die Rettung zu erlangen.

Im folgenden muß geklärt werden, was die Heiligen Väter unter „Reinigung des Herzens“ verstehen. Sie haben hauptsächlich drei Dinge dabei im Sinn.

Erstens ist Reinigung (Purifikation) des Herzens die Heilung der Fähigkeiten der Seele, damit sie in Übereinstimmung mit der Natur und oberhalb der Natur tätig sind. Die Seele des Menschen ist sowohl eine Einheit als auch mannigfaltig. Sie hat primär drei Fähigkeiten: die Denkfähigkeit, das Begehren und die Erregbarkeit [d. h. das „Zürnen und Wollen“]. Alle drei Fähigkeiten sind, wenn sie normal funktionieren, auf Gott hin ausgerichtet. Das Denkvermögen sucht

Gott; das Begehren verlangt nach Gott, und der Wille muß alles tun, um die Gemeinschaft und Einheit mit Gott zu erlangen.

Zweitens ist Reinigung (Purifikation) die Befreiung des Menschen von Genuß und Schmerz, mit anderen Worten, es ist die Befreiung des Menschen von der Unterdrückung, die Genuß und Schmerz auf ihn ausüben. Wenn der Mensch gereinigt ist, ist er frei von ihrer Vorherrschaft. Nun sind es die geistlichen Freuden, die sich vor allem in ihm einfinden; und er wird nicht niedergeschlagen oder belastet, wenn ihm verschiedene Menschen oder Probleme im Leben Schmerz bereiten.

Drittens ist Reinigung (Purifikation) die Reinigung des Herzens von den verschiedenen Gedanken-Logismoi, die darin existieren. Sie werden *logismoi* genannt, denn sie müssen im Verstand wohnen und nicht im Herzen. Was bedeutet das? Wenn ein „logismos“ kommt und der Mensch nicht genügend aufmerksam ist, wird daraus ein Begehren, das erfüllt, d. h. verwirklicht, werden will. Das bedeutet, daß der Logismos aus der intelligiblen Fähigkeit der Seele [dem Denkvermögen] hervorgeht und zum Empfindungsvermögen überwechselt, d. h. zum Begehren und Wollen. Wenn der Logismos in die Tat umgesetzt wird und sich zu einer Leidenschaft entwickelt, gelangt er ins Herz und verweilt dort mit großer Macht.

Die Väter sagen, daß das Herz von *logismoi* gereinigt werden kann durch Reue und mittels der asketischen Methode der Kirche. Und die asketische Methode ist durch die göttliche Gnade inspiriert. Ein einfacher Gedanke kann in den Verstand eindringen, doch nicht weiter ins Herz vorstoßen. Wenn alle *logismoi* entfernt sind und das Herz gereinigt ist, herrscht dort nur noch das Ein-Wort-Gebet vor. Aus diesem Grund wird das Gebet „Herr Jesus Christus, erbarme Dich meiner“ das Ein-Wort-Gebet genannt. Daher verhilft das einfache Erinnern [Gottes] im Herzen dazu, das unablässige Gebet wiederzuerlangen, während der Verstand die sogenannten einfachen *logismoi* denkt – die einfachen Begriffe von Dingen, losgelöst von Leidenschaft.

Diese drei Stadien bilden das, was die Väter die Reinigung des Herzens nennen. Wenn das Herz eines Menschen gereinigt ist, wird dieser umgänglicher, ausgeglichener. Er verhält sich in der Gesell-

schaft auf richtige Weise, da seine Selbstsucht der Liebe zu Gott und der Liebe zu den Menschen gewichen ist. Selbststüchtige Liebe wird in selbstlose verwandelt. Zuvor liebte er selbststüchtig, mit einer Liebe, die das ihre suchte. Nun jedoch liebt er mit einer reinen Liebe: Er liebt andere, ohne irgend etwas dafür im Gegenzug zu erwarten. Er liebt unabhängig davon, ob andere ihn lieben. Er sucht nicht das seine in seinen Handlungen. Wenn daher selbststüchtige Liebe in selbstlose Liebe verwandelt ist, spricht man davon, daß die Person zu einem wirklichen Menschen geworden ist. Und genau darum handelt es sich bei dieser Wandlung, die als die Heilung des Menschen betrachtet wird.

In der heiligväterlichen Tradition wird *praxis* auch als Ethik (Moral) bezeichnet. Der hl. Gregor Palamas spricht von Ethik in seinen Texten, in denen er die Thematik der Reinigung des Herzens entwickelt. Darin wird der ganze Verlauf des Heilungsprozesses des Menschen beschrieben. In der orthodoxen Tradition ist Ethik keine abstrakte Bedingung oder ein pharisäisches äußeres Verhalten; sondern – Askese. Wenn daher die Väter von Ethik (Moral) sprechen, meinen sie Askese. Und da Askese für den Menschen der Übergang von der Unreinheit des *nous* zu seiner Reinigung und Erleuchtung ist, ist die orthodoxe Ethik daher die Reinigung (Purifikation) des Menschen.

Wenn *praxis* in der heiligväterlichen Tradition die Reinigung des Herzens ist, dann ist *theoria* einerseits die Erleuchtung des *nous* und andererseits die Schau des ungeschaffenen Lichtes. So wird in der Lehre des hl. Gregor Palamas deutlich, daß die *theoria* Gottes die Vereinigung des Menschen mit Gott ist. Sie wird durch Vergöttlichung (*theosis*) bewirkt und schenkt dem Menschen die Erkenntnis Gottes. *Theoria* – Vereinigung – *theosis* und Erkenntnis Gottes sind in der heiligväterlichen Tradition synonym.

Dies also ist der Pfad, der zur Heilung des Menschen führt. Genauso wie jede Wissenschaft eine besondere Vorgehensweise besitzt, um den Menschen zur Erkenntnis zu führen, so hat auch die Kirche eine Methode, um den Menschen zu Gott zu führen. Und diese Methode besteht in der Reinigung des Herzens, der Erleuch-

tung des *nous* und der Vergöttlichung (*theosis*) – und wird auch genannt: *praxis* und *theoria*.

V. Neptische und soziale Theologie

Theologie ist in ihrem authentischen Ausdruck das Wort von und über Gott. Je mehr diese Theologie an die Wahrheit und die Schau Gottes gebunden ist, desto wahrer ist das Wort über Gott. Dies setzt jedoch das Vorhandensein eines echten und gläubigen Theologen voraus. In der Lehre der Heiligen Väter ist der Theologe mit dem Gottschauenden gleichgesetzt. Nur derjenige, der Gott sehen kann und mit Ihm durch die *theosis* vereinigt wurde, hat die wahre Erkenntnis Gottes erlangt. Gemäß dem hl. Gregor dem Theologen sind diejenigen Theologen, welche *theoria* erlangt haben, nachdem sie zuvor von ihren Leidenschaften gereinigt wurden oder sich zumindest im Prozeß der Reinigung befinden.

Genau diese Position der Kirche offenbart, daß die Theologie der Kirche eine einzige ist und es keine Trennung in neptische [von gr. *nepsis*, Nüchternheit, Wachsamkeit] und soziale Theologie gibt. Alle Theologie ist zugleich neptisch und sozial. Dies weist darauf hin, daß die Heiligen Väter nicht scharf in neptische und soziale Theologen zu unterscheiden sind.

Nichtsdestotrotz wird üblicherweise ein Unterschied gemacht, wenn man über die Väter spricht, die ihr ganzes Leben in der Wüste lebten [d. h. die „neptischen Väter“], und jenen, die im pastoralen Dienst tätig waren. Doch sollte festgehalten werden, daß auch diese Trennung künstlich ist, und zwar aus zwei Gründen: erstens, weil auch die sogenannten sozialen Väter durch *nepsis* und Reinigung gingen; und zweitens, weil auch die neptischen Väter, die als Eremiten lebten, indirekt pastoralen Dienst leisteten, nämlich durch ihr Gebet für die Welt und indem sie Pilger, die sie besuchten, zur Heilung anleiteten.

Das wahre Werk der Theologie ist die Heilung der Person. Ein wahrer Theologe kennt das Problem und ist in der Lage, es zu behandeln. Die tatsächliche Krankheit besteht in der Verfinsterung des *nous*. Daher ist wahre Theologie neptisch, und der wirkliche

Theologe ist im Wesen neptisch, denn er muß all die Geheimnisse des geistlichen Kampfes kennen und Unterscheidung besitzen, die sich infolge seiner eigenen spirituellen Reise auf dem Weg der Heilung entwickelte.

Alle orthodoxe Theologie ist neptisch, denn sie bezweckt die Heilung des Menschen. Sie heilt den Menschen und befreit seinen *nous* von der Tyrannei der Vernunft, der Umgebung und der Leidenschaften. Dies wird durch Wachsamkeit und Gebet vollbracht.

Wachsamkeit (*nepsis*) ist Aufmerksamkeit, geistliche Nüchternheit. Christus sagte zu Seinen Jüngern: *Wachet und betet* (Mt 26,41). Der Apostel Paulus unterweist seinen Schüler Timotheus genauso: *Sei wachsam in allen Dingen* (2 Tim 4,5). Daher ist Wachsamkeit geistliche Aufmerksamkeit; es ist die Bereitschaft des *nous*, keinerlei verlockende Gedanken anzunehmen. Gemäß der Lehre der Heiligen Väter ist Wachsamkeit (*nepsis*) die Gegenwart der Vernunft an der Pforte des Herzens, welche Wache hält gegen den Eintritt einer Versuchung, wodurch eine Bereitschaft entstünde, die das Begehen einer Sünde zur Folge haben kann. Wachsamkeit ist eng mit dem Gebet verbunden. Gemäß dem hl. Maximos dem Bekenner bewahrt die Wachsamkeit den *nous* klar vor jedem verführerischen Vorschlag, während das Gebet reiche Gnade in das eigene Herz bringt. Daher wird die Wachsamkeit auch als Wachposten des Herzens bezeichnet. Daher sind Wachsamkeit (Aufmerksamkeit) und Gebet die beiden geistlichen Waffen, welche die „Philosophie in Christo“ begründen.

Praktische Philosophie, von welcher der hl. Maximos der Bekenner spricht, ist keine theoretische Spekulation, sondern das innere noetische Werk, durch das der Mensch zu einem brauchbaren Instrument der göttlichen Offenbarung wird. Auf diese Weise wird der Mensch zum Träger der Offenbarung, er kennt Gott. Das Herz ist befreit von allen Gedanken-Logismoi und behält nur noch eine Äußerung bei – das unablässige Gebet „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner, des Sünders“.

Das Herz akzeptiert keine anderen *logismoi*. Die Zurückweisung der *logismoi* bedeutet natürlich nicht, daß der Verstand von den Gedanken abgetrennt ist, sondern es stellt die Befreiung des eigenen *nous* und somit des Herzens dar. Dies ist die Art und Weise, durch

welche das Herz gereinigt wird, und durch das Gebet empfängt es viel Gnade von Gott. Der ganze Prozeß wird genannt: „noetische Hesychia“ oder Hesychasmus. Hesychasmus ist nichts anderes als die spirituelle „Methode“, durch welche das Herz gereinigt wird, so daß nur noch der Name Christi darin verbleibt.

Und genau diese Aktivität nimmt zugleich einen sozialen Charakter an, denn, wenn der Mensch geheilt wird, wird er zugleich der gemeinschaftlichste aller Menschen. Wenn eine Gesellschaft, eine Familie sich aus gesunden Personen zusammensetzt, sind praktisch keine schwerwiegenden sozialen oder familiären Probleme vorhanden. Vielleicht können Probleme infolge individueller Umstände oder durch das Temperament der einzelnen Personen aufkommen, doch der geheilte Mensch erkennt, was überwunden werden kann und bringt die Dinge in Ordnung. Dies kann man bei gewissen Asketen sehen, die durch Krankheiten, infolge ihres Alters oder Charakters Mängel beibehielten, doch selbst diese Fehler erscheinen „voll von Gnade“, d. h. provozieren nicht; man hält sie für natürliche Erscheinungen eines Menschen, der die ungeschaffene Gnade Gottes in sich hat.

Dementsprechend kann durch Aufstellung einiger Punkte gezeigt werden, daß der neptische Mensch den sozialen Menschen in vollendeter Gestalt darstellt.

a) Die größte und bedeutsamste soziale Tat in der Geschichte der Menschheit wurde durch die Mutter Gottes vollbracht. Die Theotokos (Gottesgebäerin) – wie sie in der Orthodoxen Kirche genannt wird – beanspruchte keinerlei Amt in der frühen Kirche. Sie diente nicht, wie es die Apostel taten. Sie befaßte sich statt dessen mit Stille und Gebet. Nichtsdestotrotz vollbrachte sie einen großen pastoralen Dienst.

Der hl. Gregor Palamas sagt, daß die Theotokos nach Christi Auffahrt in den Himmel mit geduldiger Langmut und in vielfältiger asketischer Praxis lebte, für die ganze Welt betete und die Apostel ermahnte, die in der Welt predigten. Für die Apostel war die Theotokos eine Säule der Unterstützung, auf deren Gebete sie lauschten und deren Einsichten und Beiträge zur Verkündigung des Evangeliums sie dankbar entgegennahmen. Auf diese Weise leistete

sie durch ihr Gebet und Ihre Zusammenarbeit mit den Aposteln eine höchst bedeutsame Hilfe im Werk der Mission.

Das Werk der Theotokos beschränkt sich jedoch nicht nur auf diesen Bereich. Die Panagia (die Heilige über den Heiligen) wurde die größte Missionarin der Geschichte, denn Sie bereitete sich vor und erlangte die Vergöttlichung (*theosis*) auf eine ihr bekannte Weise. Sie wurde die „höchst Gesegnete“ und schließlich wurde sie würdig, den Sohn – das Wort Gottes – zu empfangen. Sie gab Ihr Fleisch der Zweiten Person der Heiligen Dreierheit, damit Er inkarniert wurde. Sie zeigte uns daher einerseits den Pfad, dem wir folgen müssen, wenn wir wünschen, uns der Ähnlichkeit mit Gott zu nähern; und bot uns andererseits die wirksamste Arznei für unsere Krankheit: Sie wurde zum Anlaß des größten Glücks, das die Welt jemals erfuhr – sie gebar den inkarnierten Christus.

Dieses große Werk tritt auch im Leben der wahren Hesychasten zum Vorschein. Dadurch, daß sie mit der Reinigung des Herzens und der Heilung ihrer Persönlichkeit beschäftigt sind, bieten sie der Menschheit großen Trost. Die Erneuerung auch nur eines einzigen Menschen gibt Anlaß für die größte Freude in allen Welten. Die Hesychasten legen durch ihr bloßes Dasein, ihre Gebete und Lehren in allen Jahrhunderten Zeugnis für das missionarische Werk ab. Sie segnen und heiligen die Welt sogar nach ihrem Tod – durch ihre heiligen Reliquien. So geschieht in der Stille ein höchst dynamisches Werk.

b) Der Mensch, durch göttliche Gnade erneuert, wird zu einem Wesen, das gesellschaftsfähiger ist als alle anderen. Ein gutes Beispiel dafür ist das Gleichnis vom verlorenen Sohn, wie es der hl. Gregor Palamas deutet.

Besitz und Nahrung – das ist unser *nous*. Wenn unser *nous* sich auf Gott stützt, sind wir in einem guten Zustand. Wenn wir jedoch die Tür zu unseren Leidenschaften öffnen, dann breitet sich der *nous* aus und wandert ständig in Richtung weltlicher Dinge; hin zu verschiedenen Vergnügungen und leidenschaftlichen Gedanken. Er lockt uns von der wahren Liebe fort, der Liebe zu Gott und zu unserem Nächsten, hin zum Verlangen nach weltlichen Dingen und Sehnsucht nach eitler Ehre. So entwickeln sich Genußliebe, Geldgier

und Ehrgeiz. So wird der Mensch krank, wie es der hl. Gregor Palamas ausdrückt, er wird unglücklich, und hat weder Freude am Strahlen der Sonne, noch, wenn er frische Luft atmet.

Der „verlorene“ Sohn, d. h. die Entfremdung von Gott, hat Folgen nicht nur für den einzelnen, der durch seine Entwürdigung krank geworden ist, sondern auch für die gesamte Gesellschaft, denn er ist voller Wut und kämpft gegen seinen Mitmenschen, da seine unvernünftigen Wünsche nicht befriedigt werden können. Er wird gemeingefährlich und beginnt, einem wilden Tier zu ähneln.

Deshalb wird der Mensch, dessen *nous* von Gott entfremdet ist, anti-sozial, während jener zunehmend sozial wird, dessen *nous* aus seiner Zerstreung in sein Herz zurückkehrt und dann aufsteigt zu Gott. Eine geheilte Person ist die Gesundheit seines gesellschaftlichen Umfeldes.

c) Daraus folgt, daß ein Mensch, der Träger der orthodoxen Spiritualität ist, innerlich integriert ist. Er erliegt nicht der Tyrannei der Gedanken-Logismoi. Und es ist wohlbekannt, daß *logismoi* furchtbare psychologische Probleme hervorrufen und den Menschen in den Wahnsinn treiben können.

Wenn wir von *logismoi* sprechen, meinen wir damit nicht einfach nur Gedanken, sondern jene rationalen [d. h. durchaus vernünftig erscheinenden] Suggestionen, die mit Bildern und Anregungen verbunden sind, die durch Sicht oder Gehör oder beides zusammen verursacht sind. *Logismoi* sind daher Bilder und Anregungen mit einem inneren Vorschlag [Suggestionen, „Eingebungen“]. Zum Beispiel kommt uns ein Bild in den Sinn, das mit Ruhm, Reichtum oder Genuß zu tun hat. Dieses Bild wird von einem Gedanken begleitet: „Wenn du dies und das tust, wirst du Ruhm oder Geld gewinnen – du wirst sehr mächtig sein.“ Solche Rationalisierungen werden *logismoi* genannt, und durch ihre suggestive Macht kann sich die Sünde entwickeln.

„Verbindung“ bedeutet, wenn der Mensch mit dem *logismos* ein Gespräch beginnt, aber noch zögert, ob er oder ob er nicht entsprechend handeln soll. „Zustimmung“ ist ein Schritt weiter als bloße „Verbindung“. Der Mensch entscheidet sich, dem bestimmten *logismos* entsprechend zu handeln. Das Verlangen nimmt am Prozeß teil

und bewirkt das Begehen der Sünde. Wiederholte sündige Handlungen lassen eine Leidenschaft entstehen. Im Stadium der Verbindung strebt der *logismos* danach, zum Genuß anzuregen, um den *nous* gefangenzunehmen und im weiteren Verlauf den Menschen zu versklaven.

Gemäß den Heiligen Vätern sind die *logismoi* entweder einfach oder komplex. Ein einfacher *logismos* ist nicht zwanghaft, während ein komplexer Gedanke mit Leidenschaft verbunden und ein Begriff ist. Der hl. Maximus unterscheidet zwischen Leidenschaft, Begriff und Objekt. Gott ist demzufolge ein „Objekt“, wie auch eine Frau oder ein Mann. Die einfache Erinnerung an ein Objekt ist ein Begriff, und Leidenschaft ist irrationale Liebe oder zufälliger Haß, angeheftet an den Begriff eines bestimmten Objekts.

Logismoi entwickeln sich zu Sünde und Leidenschaft. Die Leidenschaft geht nicht nur aus den *logismoi* hervor, sondern wird durch sie auch gestärkt. Sie treibt machtvolle Wurzeln hervor, und dann erfährt der Mensch große Schwierigkeiten in seinem eigenen Wandlungsprozeß. Die *logismoi* lassen den Menschen buchstäblich zerfallen. Sie vergiften und beschmutzen die Seele. *Logismoi* bringen Aufruhr in die Fähigkeiten der Seele. Die Heiligen Väter führen nicht nur die Stürze eines Menschen auf die *logismoi* zurück, sondern beschreiben auch die von ihnen verursachten Störungen in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Überdies werden viele körperliche Krankheiten durch die uneingeschränkte Anwesenheit von *logismoi* hervorgerufen. Vor allem aber verliert der Mensch, der von *logismoi* besessen ist, seine Offenheit und innige Gemeinschaft mit Gott.

Wer auch immer dem Pfad der Heilung auf richtige Weise folgt, wird frei von *logismoi*; er wird innerlich ausgeglichen und verhält sich normal. Er quält weder sich noch andere. Dies ist sehr bedeutsam, denn wenn wir Menschen beobachten, die seelisch unausgeglichen sind, können wir klar erkennen, daß sie von fixen Ideen und Gedankenmustern besessen und unfähig sind, sich von ihnen zu befreien.

d) Neptisches Leben ist soziales Leben; und es ist in der Tat in hervorragendem Maße soziales Leben, denn es verhilft dem Menschen, die natürlichen Fähigkeiten seiner Seele zurückzugewinnen

und von diesem Punkt an „gemäß der Natur“ (d. h. so, wie es der Absicht Gottes entspricht) zu leben.

In den Lehren der Heiligen Väter sind die Leidenschaften keine äußeren Kräfte, die in uns hineingelangen und ausgetilgt werden müssen, sondern sie stellen verzerrte Energien der Seele dar und bedürfen der Verwandlung.

Die Seele des Menschen ist, was die Leidenschaften betrifft, in drei Fähigkeiten unterteilt: das Denkvermögen (Vernunft), das Begehren (Wünschen) und die Erregbarkeit (affektive Kraft). Diese drei Fähigkeiten müssen auf Gott ausgerichtet sein. Wenn sie sich von Ihm abwenden, werden sie zu dem, was man Leidenschaft nennt. Aus diesem Grund ist Leidenschaft die Bewegung der Seele entgegen der Natur.

Der hl. Johannes der Sinaït macht dies recht klar, indem er einige Beispiele verwendet. Eheliche Beziehungen sind hinsichtlich der Fortpflanzung natürlich; der jetzige Mensch aber hat ihre Bedeutung in etwas Banales verkehrt. Zorn ist natürlich, wenn er gegen den Bösen [d. h. den Teufel] gerichtet ist, wir jedoch verwenden ihn gegen unsere Brüder. Eifersucht ist natürlich, solange das, was sie begehrt und nachahmt, die Tugenden der Heiligen sind. Aber auch sie wird gegen unsere Brüder verwendet.

Es ist uns der Wunsch nach Ehre zu eigen, vorausgesetzt, das Reich des Himmels wird gesucht, aber unglücklicherweise erstreckt sich dieses Verlangen auf triviale, zeitliche und weltliche Dinge. Stolz, verbunden mit Ehre, ist natürlich, wenn er sich gegen die Dämonen richtet; Freude ist natürlich, wenn sie in Christo ist. Wir haben von Gott auch Groll empfangen, um ihn gegen die Dämonen zu richten. Wir haben die Neigung zu wahrer „Extravaganz“, die mit dem Verlangen nach dem Wert der Ewigkeit verbunden ist. Jetzt aber verkehren wir sie in Vergeudung. So sind die Leidenschaften die Bewegungen der Fähigkeiten der Seele, wenn sie entgegen der Natur angewendet werden.

In der Perspektive der orthodoxen Spiritualität erlangt der Mensch die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Menschen, wenn er von der Selbsttäuschung, welche Weltlichkeit, Habgier und Ruhmsucht hervorbringt, befreit ist. Er liebt dann die anderen wirklich. Er

sieht in jedem Menschen das Bildnis Gottes. Und aus diesem Grund wird er authentisch und sozial. Wer kann die Tatsache abstreiten, daß es der Mensch selbst ist, der die sozialen Institutionen verdirbt, und wiederum diese verderbten sozialen Institutionen die Menschen dann um so mehr verunstalten. Wenn eine krankhafte Person eine Autoritätsstellung einnimmt, schafft sie enorme soziale Probleme.

Eine Ausnahme bildet, wer in der hesychastischen Tradition lebt. Da er selbst verwandelt ist, wird er zum Trostspender für andere, die Probleme haben und von ihnen gequält werden.

e) Eines der größten existentiellen wie auch sozialen Probleme ist der Tod. Er belastet jeden durch sein bloßes Vorhandensein, oder wenn er uns Nahestehende trifft. Der Tod ist schrecklich für den Menschen, weil er die Einheit zwischen der Seele und dem Körper und die Einheit mit den geliebten Menschen zerreißt. Er ist die Quelle der Sünde. Nicht nur ist er das Ergebnis der Sünde, sondern er verursacht auch Sünde.

Der Mensch ist sterblich und vergänglich geboren. Folglich muß er unweigerlich den Erfordernissen von Krankheiten und der Möglichkeit des Todes ins Angesicht schauen, welche definitiv große Ungewißheit mit sich bringen. Der Mensch erfährt tatsächlich den Tod, wenn er versucht, in seinem Leben Erfolg zu haben, sich einen Namen zu machen, eine Menge Geld zu verdienen, bei den besten Versicherungsgesellschaften versichert zu sein oder von den Menschen gemocht zu werden.

Daher soll die Sünde euren sterblichen Leib nicht mehr beherrschen, und seinen Begierden sollt ihr nicht gehorchen (Röm 6,12).

Der Stachel des Todes aber ist die Sünde (1 Kor 15,56).

Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Widerstreit liegt, und mich gefangenhält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden. Ich elender Mensch! Wer wird mich aus diesem dem Tod verfallenen Leib erretten? (Röm 7,23-24).

Eine andere Folge des Zerfalls und der Sterblichkeit in unserer Natur ist die Leidenschaft der Habgier und die Liebe zu Besitztümern. Wenn der Mensch die Tragödie des Todes in seiner näheren Umgebung erfährt, indem er eine von ihm geliebte Person verliert,

empfindet er ihre Auswirkung. Er fällt in Verzweiflung und Depression.

Die Tragödie des Todes wird intensiver, je mehr der Mensch spürt, daß er selbst sich ihm ständig nähert. Wenn er nicht an Gott glaubt, ist es schwierig, die schmerzhaften Momente, die folgen werden, auszuhalten.

Der Christ jedoch, der im asketischen und sakramentalen Leben der orthodoxen Spiritualität lebt, überwindet die Sterblichkeit. Durch die Taufe und die heilige Kommunion bewegt er sich über seine biologische Existenz hinaus und erlangt die wohlbekanntere spirituelle Hypostase. Er hat Gemeinschaft mit den Heiligen, ist sich der Existenz der Triumphierenden Kirche bewußt, und auch dessen, daß der Tod durch die Auferstehung Christi überwunden wurde. Er weiß, daß es noch ein anderes Leben gibt, in das er eingehen wird, um ewig in der Liebe Gottes zu leben, jenseits der Sterblichkeit und des Zerfalls. Er weiß auch, daß die Leiber auferstehen werden.

Einige Menschen behaupten, daß die Kirche nicht an irgendwelchen sozialen Unternehmungen beteiligt sei. Dies ist nicht wahr, denn die Kirche vollbringt ein reiches und vielfältiges soziales Werk. Wenn wir sorgfältig untersuchen, werden wir feststellen, daß die lokalen Erzbischöfe und Priester verschiedene Programme zur Unterstützung der Armen, Verlassenen, Alten, Kranken und Waisenkinder entwickeln. Davon abgesehen jedoch müssen wir sagen, daß das größte soziale Angebot der Kirche ist, daß sie dafür da ist, dem Menschen zu helfen, den Tod zu überwinden. Kann nicht der Verlust einer geliebten Person einen solchen Bruch in der Familie verursachen, daß ihn nichts ersetzen kann? Und ist dies nicht eines der schwerwiegendsten sozialen Probleme?

Überdies, wie zuvor betont wurde, schaffen die Sterblichkeit und der Zerfall unserer Natur eine Menge von sozialen Problemen, indem sie das Verlangen nach Reichtum, Besitztümern usw. entstehen lassen. Die Kirche befreit den Menschen durch ihre Hirten von diesen quälenden Problemen. Sie bereitet ihn vor, mit ihnen zurechtzukommen – durch Wachsamkeit, Gelassenheit und vor allem durch den Glauben an Gott.

Auf dem Heiligen Berg Athos begegnet man Mönchen, die – wie alle Heiligen – den Tod nicht fürchten. In seiner Beschreibung des Todes des hl. Antonios berichtet der hl. Athanasios, wie der Heilige, nachdem ihn die Brüder umarmt hatten, überglücklich seine Beine ausstreckte und „entschlief“.

f) Der geheilte und nun gesunde Mensch pflegt alle anderen kulturellen Werte. Die Heiligen unserer Kirche hinterließen uns ein eminentes kulturelles Erbe – einen Sprößling ihrer geheilten Persönlichkeit: prächtige Kirchen, monastische Einrichtungen, zu ihrer Zeit und auch heute bekannt; Ikonographie, wie sie von den Heutigen nicht leicht nachgebildet werden kann; hervorragende Hymnendichtungen von außerordentlichem literarischem Wert, zusätzlich zum tiefen Glauben und zur Hingabe, die ihr innewohnen; Musik, die von den großen Musikwissenschaftlern unserer Zeit gepriesen wird. Der Mensch, welcher spirituell gesund ist, bringt „gesunde“ Werke hervor – die Früchte seiner eigenen Regeneration.

g) Da der Träger der orthodoxen Spiritualität Gott liebt und durch seinen erleuchteten *nous* die Ursachen der Wesen versteht – mit anderen Worten, er sieht die ungeschaffene Energie Gottes in der ganzen Schöpfung – behandelt er die Natur und die Welt auf richtige Weise. So kann man auch sagen, daß er seinen Beitrag zur Lösung der oft erwähnten ökologischen Probleme leistet.

VI. Zusammenfassung

1. Es ist nicht die Absicht dieser Ausführungen, im Detail alle Aspekte der orthodoxen Spiritualität zu analysieren. Der Text sollte einfach eine Einführung in die Grundlagen der orthodoxen Tradition anbieten. Der Leser sollte die Gelegenheit ergreifen, sich mit anderen Texten vertraut zu machen, um seine Kenntnis über dieses Thema zu vertiefen.

2. Besonders muß man hervorheben, daß der spirituelle Mensch derjenige ist, der an den Energien des Allheiligsten Geistes teilnimmt und Anteil erhält; jener also, der selbst ein Wohnsitz des Heiligen Geistes wird. Dies bringt keine abstrakte, emotionale oder intellektuelle Spiritualität hervor. Der Träger der orthodoxen Spiritualität ist auf herausragende Weise der Heilige, der durch seine Lehren und seine Reliquien in

Erscheinung tritt. Die nicht-spirituelle Person, die des Heiligen Geistes beraubt ist, stellt den psychischen und fleischlichen Menschen dar.

3. Genau diese Unterscheidung weist auf den Unterschied zwischen orthodoxer Spiritualität und anderen „Spiritualitäten“ hin. Orthodoxe Spiritualität unterscheidet sich beträchtlich von den „Spiritualitäten“ des Ostens und Westens. Der Unterschied im Dogma bringt gleichermaßen den Unterschied im Ethos hervor. Das Wesen der orthodoxen Spiritualität liegt in ihren therapeutischen Wirkungen. Sie heilt die Krankheiten der Person und führt den Menschen zur Integration seiner Persönlichkeit.

4. Was an erster und wichtigster Stelle geheilt wird, ist das Herz des Menschen, welches das Zentrum seines ganzen Wesens bildet. Mit anderen Worten: Es geht nicht nur um die Behandlung der sichtbaren Zeichen der Krankheiten, sondern um die Heilung des inneren Selbst - des Herzens. Solange der Mensch krank ist, ist sein *nous* mittels der Sinne in die Welt hinein verstreut. Er identifiziert sich mit dem Verstand (Intellekt), und daher muß er zurückkehren, um wieder im Herzen zu wohnen - und dies ist das Werk der orthodoxen Spiritualität. Die Orthodoxe Kirche wird genau aus diesem Grund als Krankenhaus bezeichnet, als Klinik der Seele.

5. Die Orthodoxe Kirche betont jedoch nicht nur die Notwendigkeit der Heilung; sie umreißt auch die Mittel, durch welche sie erlangt wird. Da der *nous* und das Herz des Menschen unrein sind, muß er erfolgreich die drei Stadien des Wachstums im geistlichen Leben durchlaufen: Reinigung des Herzens, Erleuchtung des *nous* und *theosis*. Orthodoxie ist nicht wie Philosophie. Sie ist enger mit den angewandten Wissenschaften verwandt, hauptsächlich mit der Medizin. Dies ist in Hinblick darauf zu sehen, daß die Heilbehandlung in der Orthodoxen Kirche durch ihre Resultate erhärtet werden kann. Diese drei Stadien des geistlichen Lebens sind in Wahrheit die Teilnahme an den reinigenden, erleuchtenden und vergöttlichenden Energien Gottes, denn sie werden durch göttliche Gnade erlangt.

6. Abgesehen von dieser Unterscheidung bezüglich des geistlichen Lebens (Reinigung, Erleuchtung, Vergöttlichung) gibt es jene in *praxis* und *theoria*. Diese bezieht sich nicht auf eine andere Kategorie, sondern auf dieselbe, denn *praxis* bezeichnet Katharsis (Läuterung) und Reue (Buße), während *theoria* Erleuchtung des *nous* und *theosis* ist.

7. Die Heilung der ganzen Person – das wesentliche Ziel der orthodoxen Spiritualität – wird durch die Mysterien (Sakramente) der Kirche und durch die Praxis des asketischen Lebens bewirkt. Ein Bruch in der Verbindung zwischen den Sakramenten und der Askese führt zum anmaßenden Moralisieren oder zu völliger Verweltlichung.

8. Genausowenig besteht eine Trennung zwischen neptischer und sozialer Theologie; auch die Heiligen Väter sind nicht in neptische und soziale Theologen zu unterscheiden. „Gesunde“ Gemeinschaftsfähigkeit ist eine Folge des neptischen Lebens, und *nepsis* (Wachsamkeit) ist die Grundlage echter Gemeinschaftsfähigkeit. Die Befreiung der Seele von *logismoi*, Leidenschaften und der Tyrannei des Todes bringt einen psychologisch wie auch sozial ausgeglichenen Menschen hervor. Auf diese Weise werden alle sozialen, politischen, ökologischen und familiären Probleme gelöst.

9. In der orthodoxen Tradition gibt es keinen klaren Unterschied zwischen Mönchen und Nonnen auf der einen Seite und Verheirateten auf der anderen Seite; auch sind keine unterschiedliche Verpflichtungen oder Richtlinien für jede Gruppe niedergelegt worden. Alle können und sollten Christi Gebote in ihrem Leben halten. Mönche und Nonnen einerseits und Verheiratete andererseits unterscheiden sich einfach nur durch den Ort und durch das Ausmaß ihrer geistlichen Praxis; das Ziel ist dasselbe. Alle sind berufen, dem Pfad zu folgen, der zur Ähnlichkeit mit Gott führt.

10. Orthodoxe Spiritualität ist christozentrisch, weil die hypostatische Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus vollbracht wurde, unteilbar, untrennbar und ohne Vermischung oder Wandlung. Deshalb ist Christus die einzige Arznei der Krankheiten des Menschen. Da Christus nicht unabhängig von den anderen Personen der Heiligen Dreieinheit und von der Kirche, die Sein Leib ist, betrachtet werden kann, ist im Kern orthodoxe Spiritualität gleichzeitig trinitarisch und ekklesiastisch.

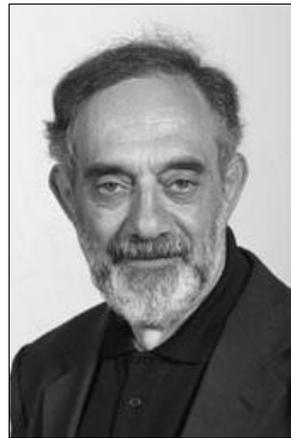
11. Im spirituellen Krankenhaus der Orthodoxen Kirche ist die Methode der Heilung der ganzen Person aufbewahrt. Auch heute noch gibt es Christen, die die Stadien des geistlichen Lebens – Reinigung, Erleuchtung, Vergöttlichung – leben. Auf dieser Grundlage sehen wir den Beitrag der Orthodoxen Kirche und der orthodoxen Spiritualität. Der Mensch, der geheilt wurde, löst mit einem Schlag all seine existentiellen und sozialen Probleme.

Erzpriester Prof. Dr. Ioannis S. Romanidis:
Der grundlegende Unterschied zwischen
„Ost“ und „West“

Zusammenfassung der Transkriptionen dreier Vorträge am Holy Cross Seminary in der Reihe der „Patriarch Athenagoras Memorial Lectures“; bearbeitet von „The Christian Activist“ (James Buchfuehrer, Frank Schaeffer), leicht gekürzt*.

Einführung

Europäische und amerikanische Historiker betrachten die Entfremdung zwischen den östlichen und den westlichen Kirchen so, als wäre diese unvermeidlich gewesen, und zwar aufgrund einer angeblichen Spaltung des Römischen Reiches selbst in „Ost“ und „West“, aufgrund von angeblichen linguistischen und kulturellen Unterschieden und aufgrund eines angeblichen Unterschieds zwischen dem legalistischen Westen und dem spekulativen Osten.¹



* Quelle: <http://greekorthodoxchurch.org/romanorthodox.html>. Zu Prof. Erzpr. Ioannis S. Romanidis (1927-2001) siehe *Der Schmale Pfad*, Band 36, Juni 2011. Der vorl. Beitrag ist ein Überblick über einige der Themen, die Romanidis in seinen Büchern (s. S. 86; bes. *Franks, Romans, Feudalism und Doctrine*) explizit erläuterte.

¹ Die Teile des Römischen Reiches, die in Europa und im Mittleren Osten lagen, wurden aus Bereichen geformt, die unter anderen linguistischen Elementen zwei große Landstriche enthielten, den keltischen und den griechischen, die geographisch gesehen parallel nebeneinander vom Atlantik bis zum Mittleren Osten verliefen. Der keltische Landstrich war nördlich des griechischen, außer in Kleinasien, wo Galatien den griechischen Landstrich im Osten und im Süden hatte. Norditalien war selbst Teil des keltischen Landstrichs, Süditalien hingegen gehörte zum griechischen (dort genannt Magna Graecia), der im Westen Südspanien, Gallien und deren Mittelmeerinseln

Anhand des Beweismaterials liegt der Schluß sehr nahe, daß die Versuche, die Trennung zwischen Ost und West so zu erklären, von den Vorurteilen geprägt sind, die aus der kulturellen Tradition der Franken und aus der jahrhundertealten Propaganda des fränkischen (germanisch dominierten) Papsttums geerbt worden sind.

Das Beweismaterial deutet klar darauf hin, daß die nationale, kulturelle und sogar linguistische Einheit zwischen Ost- und Weströmern bis in jene Zeit überlebte, als die römischen Päpste durch fränkische ersetzt wurden. Hätten die Franken nicht das Papsttum übernommen, ist es sehr wahrscheinlich, daß die lokale Synode der Kirche von Rom (mit dem Papst als Präsidenten) überlebt hätte und

umfaßte. Man sollte der Tatsache besondere Beachtung schenken, daß sowohl die keltischen als auch die griechischen Landstriche östlich und westlich des römischen Italiens lagen. Die Römer vereinnahmten zuerst die griechischen und keltischen Teile Italiens und dann die keltisch und griechisch sprechenden Völker dieser beiden Landstriche. Der keltische Landstrich wurde fast vollständig latinisiert, während der griechische Landstrich nicht nur intakt blieb, sondern infolge der römischen Politik, die die Hellenisierung der östlichen Provinzen, initiiert von den Makedoniern, förderte, auch noch erweitert. Der Grund, weswegen der keltische Landstrich, doch nicht der griechische, latinisiert wurde, bestand darin, daß die Römer selbst in Wirklichkeit und im Empfinden zweisprachig waren, denn in der Zeit ihrer explosiven Expansion sprachen sie sowohl lateinisch als auch griechisch mit einer starken Vorliebe für das letztere. Somit ist man verpflichtet, sowohl von den westlichen als auch den östlichen Teilen des europäischen Römischen Reiches zu sprechen in Hinblick auf einen lateinischen Norden und einen griechischen Süden, **doch sicher nicht von einem lateinischen Westen und einem griechischen Osten.** (*Hervorhebung Red.*) Letzteres ist ein fränkischer Mythos, der erfunden wurde für die propagandistischen Zwecke, die im ersten Vortrag beschrieben werden. Er hat bis heute in den Lehrbüchern überlebt. In Wirklichkeit sprachen die Galater von Kleinasien im vierten Jahrhundert noch immer denselben Dialekt wie die Treveri in der Provinz Belgica in der römischen Diözese von Gallien. (Albert Grenier, *Les Gaulois*, Paris 1970, S. 115). Daß die Spaltung zwischen einem lateinischen Westen und einem griechischen Osten Europas ein fränkischer Mythos ist, bezeugen bis zum heutigen Tag ungefähr 25 Millionen Römer in den Balkanländern, die römische Dialekte sprechen, und durch jene Bewohner des Balkans und des Mittleren Ostens, die sich selbst als Römer bezeichnen. Es sollte bemerkt werden, daß es sehr gut möglich ist, daß die Galater in Kleinasien noch immer dieselbe Sprache wie die Vorfahren der Walonen im Bereich der Ardennen sprachen, als der Legat des Papstes Johannes XV., Abt Leo, im Jahr 995 in Mouzon die Verurteilung von Gerbert d'Aurillac verkündete. (*Verf.*)

kein bedeutsamer Unterschied zwischen dem Papsttum und den anderen vier römischen (orthodoxen) Patriarchaten entstanden wäre.

Die Dinge entwickelten sich jedoch in eine andere Richtung. Das Papsttum wurde durch die Franken vom (orthodoxen) Osten entfremdet, so daß wir uns nun mit der Geschichte dieser Entfremdung konfrontiert sehen, wenn wir über die Wiedervereinigung getrennter Christen nachdenken. Im 8. Jahrhundert begegnen wir zum ersten Mal dem Beginn einer Spaltung im Christentum. In westeuropäischen Quellen stoßen wir auf eine Trennung zwischen dem „griechischen Osten“ und einem „lateinischen Westen“. In römischen Quellen bedingt dieselbe Trennung ein Schisma zwischen Franken (einer Konföderation germanisch-teutonischer Völker, die an den unteren Ufern des Rheins lebten und im 6. Jahrhundert n. Chr. den größten Teil Frankreichs, die Niederlande und das, was heute Deutschland ist, eroberten; *engl. Hg.*) und Römern. Man entdeckt in beiden Terminologien eine ethnische oder rassistische Basis für das Schisma, das für die begriffliche Analyse tiefgründiger und wichtiger ist als die doktrinären Behauptungen beider Seiten.

Das Römische Reich wurde in drei Phasen erobert: durch germanische Stämme (Franken), die als „Lateinische Christenheit“ bekannt wurden, durch muslimische Araber und schließlich durch muslimische Türken. Im Kontrast dazu verschwand stufenweise die kirchliche Administration des Römischen Reiches in Westeuropa, doch sie überlebte bis in die heutige Zeit in den orthodoxen Patriarchaten von Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem.

Der Grund dafür ist, daß die germanisch-fränkischen Eroberer des weströmischen Reiches, die dann als „Römisch-katholische Kirche“ bekannt wurden, die Kirche benutzten, um die römische Nation zu unterdrücken, während unter dem Islam die oströmische Nation mittels der Orthodoxen Kirche überlebte. Bei jeder Eroberung wurden die Bischöfe [der fränkischen Eroberer] zu Ethnarchen der eroberten Gebiete und wandten das römische Recht im Namen der Herrscher an. Solange die Bischöfe Römer waren, blieb die Einheit der Römischen Kirche bewahrt, trotz der theologischen Konflikte.

Römische Revolutionen und der Aufstieg des fränkischen Feudalismus und dessen Doktrin

Die Franken wandten unter ihrer Herrschaft eine Politik der Zerstörung der Einheit zwischen den Römern [in Italien] und den „Oströmern“, den Orthodoxen, die zu Konstantinopel gehörten, an. Sie spielten eine römische Partei gegen die andere aus, stellten sich auf keine der beiden Seiten, und schließlich verurteilten sie auf ihrem eigenen Konzil zu Frankfurt (794) sowohl die Ikonoklasten als auch das Siebte Ökumenische Konzil (786-7, gegen die Ikonoklasten).

Zur Zeit von Pippin von Herestal (687-715) und Charles Martel (715-741) waren viele der Franken, die die römischen Bischöfe ersetzten, Militärführer, die nach dem hl. Bonifatius „das Blut der Christen genauso wie das der Heiden vergossen“².

Die Kaiserkrönung Karls des Großen

Ein erfolgloser Anschlag wurde auf das Leben des (römischen) Papstes Leo III. (795-816) unternommen, dem Nachfolger von Hadrian. Daraufhin wurde Papst Leo wegen angeblich unsittlichen Verhaltens angeklagt. Karl der Große hatte ein persönliches und aktives Interesse an den Untersuchungen, was Leo dazu veranlaßte, zu ihm nach Paderborn zu kommen. Leo wurde nach Rom zurückgeschickt; Karl der Große folgte ihm zur Fortsetzung der Untersuchungen. Schließlich verlangte der fränkische König, Leo möge seine Unschuld auf der Bibel schwören, was er am 23. Dezember 800 tat. Zwei Tage später krönte Leo Karl den Großen zum „Kaiser der Römer“. Karl der Große hatte es arrangiert, den Titel „Kaiser“ zu bekommen im Austausch gegen Leos Entlastung. Karl der Große verfügte, daß das Filioque (der neue Zusatz zum Glaubensbekenntnis, der besagt, der Heilige Geist gehe vom „Vater und vom Sohn“ aus, statt der ursprünglichen Fassung, in der es heißt, der Heilige Geist „geht vom Vater aus“) in das fränkische Glaubensbekenntnis aufgenommen wurde, ohne zuvor den Papst zu konsultieren. Als die Kontroverse über diesen Zusatz in Jerusalem ausbrach, berief Karl der Große das Konzil zu Aachen ein (809) und

² Migne, PL 89:744.

bestimmte, dieser Zusatz sei ein Dogma, das notwendig sei für die Rettung. Mit dieser Tat, die unter seiner Herrschaft durchgesetzt wurde, versuchte er, Papst Leo dazu zu zwingen, das Filioque zu akzeptieren.³

Papst Leo verwarf das Filioque nicht nur als Zusatz zum Glaubensbekenntnis, sondern auch als Lehre, wobei er feststellte, die Väter hätten es weder aus Unwissenheit, noch aus Nachlässigkeit, noch aus Versehen aus dem Glaubensbekenntnis herausgelassen, sondern mit Absicht und durch göttliche Inspiration. Was Leo zu den Franken sagte, doch in diplomatischen Begriffen, war, daß die Zufügung des Filioques zum Glaubensbekenntnis eine Häresie sei.

Der sogenannte Bruch zwischen Ost und West war in Wirklichkeit der Import des von Karl dem Großen provozierten Schismas in das Alte Rom, ausgeführt von den Franken und Germanen, die das Papsttum vereinnahmten.

Die Bibel und die Tradition

Ein grundlegendes Merkmal der fränkischen (germanisch-lateinischen) scholastischen Methode, die durch den augustinischen Platonismus und den thomistischen Aristotelismus in die Irre geführt wurde, war deren naives Vertrauen an die objektive Existenz der Dinge, über die man rational spekulierte. Indem die Franken Augustinus folgten, ersetzten sie und die „lateinische“ römisch-katholische Kirche die patristische Beschäftigung mit der spirituellen Beobachtung (was sie fest etabliert in Gallien vorgefunden hatten, als sie diese Region eroberten) durch eine germanische Faszination für Metaphysik.

Im Gegensatz zu den Franken verstanden die Väter der Orthodoxen Kirche Theologie nicht als eine theoretische oder spekulative Wissenschaft, sondern in jeder Hinsicht als eine positive Wissenschaft. Daher ähnelt das heiligväterliche Verständnis dessen, was biblische Inspiration ist, dem, wie man die Inspiration von Texten aus dem Bereich der positiven Wissenschaften versteht.

³ Zu einer Überprüfung der historischen und doktrinären Aspekte dieser Frage siehe J. S. Romanides, *The Filioque*, Anglican Orthodox Joint Doctrinal Discussions, St. Albans 1975 – Moscow 1976 (Athen 1978).

Wissenschaftliche Handbücher werden durch die Beobachtungen von Spezialisten angeregt. Zum Beispiel zeichnet der Astronom auf, was er mittels seiner ihm zur Verfügung stehenden Instrumente beobachtet. Aufgrund seiner Ausbildung im Gebrauch seiner Instrumente wird er durch die Himmelskörper angeregt und sieht Dinge, die dem bloßen Auge nicht sichtbar sind. Dasselbe trifft zu auf alle positiven Wissenschaften. Doch Bücher über Wissenschaft können niemals die wissenschaftliche Beobachtung selbst ersetzen. Diese Texte sind nicht die Beobachtungen selbst, sondern es sind Schriften *über* diese Beobachtungen.

Dasselbe trifft auf das orthodoxe Verständnis der Bibel und der Väterchriften zu. Weder die Bibel noch die Schriften der Väter sind Offenbarungen oder das Wort Gottes. Es sind Schriften *über* Offenbarungen und *über* das Wort Gottes.

Offenbarung ist das Erscheinen Gottes vor den Propheten, Aposteln und Heiligen. Die Bibel und die Schriften der Väter handeln von diesem Erscheinen, sind aber nicht dieses Erscheinen selbst.

Daher sind es die Propheten, Apostel oder Heiligen, die Gott sehen, nicht aber diejenigen, die einfach über deren Erfahrungen der Verherrlichung [*theosis*, Vergöttlichung] lesen. Es ist offenkundig, daß weder ein Buch über Verherrlichung noch jemand, der solch ein Buch liest, jemals den Propheten, Apostel oder Heiligen ersetzen kann, der die Erfahrung der Verherrlichung hat.

Dies ist das Herz des orthodoxen Verständnisses von Tradition und apostolischer Sukzession, das sich deutlich von den „lateinischen“ (mit anderen Worten, fränkisch-germanischen) und protestantischen Traditionen abhebt, die beide aus der Theologie der Franken stammen.

In der Nachfolge Augustinus' identifizierten die Franken Offenbarung mit der Bibel und glaubten, Christus habe der Kirche den Heiligen Geist als Führer zu ihrem korrekten Verständnis gegeben. Dies wäre ähnlich, als würde man behaupten, daß ein Buch über Biologie von Mikroben und Zellen offenbart wäre, ohne daß die Biologen sie mit dem Mikroskop gesehen hätten, und daß dieselben Mikroben und Zellen zukünftige Lehrer dazu inspirieren würden, diese Bücher korrekt zu verstehen, ohne das Mikroskop zu benutzen!

Historiker haben die Naivität des fränkischen religiösen Geistes bemerkt, der geschockt war, als sich die ersten Stimmen erhoben, die das Primat der Beobachtung über die rationale Analyse geltend machten. Sogar Galileos Teleskope konnten diese Naivität nicht erschüttern. Doch schon mehrere Jahrhunderte vor Galileo waren die Franken schockiert durch die vom hl. Gregorios Palamas (1296-1359) formulierte oströmische (orthodoxe) Forderung bezüglich des Primats der Erfahrung und Beobachtung über den „Verstand“ [*ratio*] in der Theologie

Instrumente, Beobachtungen, Begriffe und Sprache

Das Universum hat sich für den Menschen als ein wesentlich größeres Mysterium herausgestellt, als sich das jemals jemand hätte vorstellen können. Es gibt deutliche Anzeichen dafür, daß es sich als ein sogar noch viel größeres Mysterium erweisen wird, als es sich der Mensch heute vorstellen kann. Im Licht dessen kann man sich humorvoll den (lateinischen) Bischof vorstellen, der die Realität dessen – geschweige denn dessen erhabene Pracht – nicht zu begreifen vermochte, die er durch Galileos Teleskop sah.

Die lateinische Tradition konnte nicht die Bedeutung jenes Instruments verstehen, durch das die Propheten, Apostel und Heiligen die Verherrlichung erlangt hatten.

Analog zu den heutigen Wissenschaften hängt auch die orthodoxe Theologie von einem Instrument ab, das allerdings nicht mit dem Verstand oder dem Intellekt identifiziert wird. Der biblische Name für dieses Instrument ist das **Herz**. Christus sagt: *Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen* (Mt 5,8).

Das Herz ist normalerweise nicht rein, d. h. es funktioniert nicht richtig. Wie die Linse eines Teleskops oder Mikroskops muß es poliert werden, damit das Licht hindurchdringen kann und es dem Menschen möglich ist, seine geistige Schau auf Dinge zu fokussieren, die dem bloßen Auge nicht sichtbar sind.

Im Lauf der Zeit gaben einige Väter jener Kraft der Seele, die im Herzen tätig ist, wenn es zu seiner normalen Funktionsweise wiederhergestellt ist, den Namen *nous*, wobei sie die Begriffe *logos* und *dianoia*

für den Intellekt und Verstand reservierten, für das also, was wir heute im Gehirn lokalisieren. Um Verwirrung zu vermeiden, verwenden wir die Begriffe *noetische Kraft* oder *noetisches Gebet*, um die Aktivität des *nous* im Herzen zu beschreiben (νοερά προσευχή).

Das Herz und nicht das Gehirn ist der Bereich, in dem die Theologie geformt wird. Theologie schließt auch den Intellekt ein, wie das alle Wissenschaften tun, doch es ist das Herz, das den Intellekt und den ganzen Menschen beobachtet und die Herrschaft Gottes erfährt. Einer der grundlegenden Unterschiede zwischen Wissenschaft und orthodoxer Theologie besteht darin, daß der Mensch sein Herz oder die noetische Kraft von Natur aus hat, während er sich die Instrumente der wissenschaftlichen Beobachtung selbst konstruiert.

Ein zweiter grundlegender Unterschied ist der folgende: Der Wissenschaftler sieht mittels seiner Instrumente und der Energie, die von dem oder auf das, was er beachtet, ausstrahlt, Dinge, die er mit Worten beschreiben kann, wenn auch zuweilen nicht adäquat. Diese Worte sind Symbole akkumulierter menschlicher Erfahrung, und jene, die dieselbe oder eine ähnliche Erfahrung haben, verstehen sie.

Im Gegensatz dazu besteht die Erfahrung der Verherrlichung darin, Gott zu sehen, Der keine Ähnlichkeit mit irgend etwas Geschaffenem hat, nicht einmal mit dem Verstand oder den Engeln. Gott ist buchstäblich einmalig und kann auf keine Weise durch Vergleich mit irgend etwas beschrieben, erkannt oder vorgestellt werden, das irgendein Geschöpf zu kennen vermag. Kein Aspekt Gottes kann in einem Begriff oder einer Sammlung von Begriffen ausgedrückt werden.

Aus diesem Grund werden in der Orthodoxie positive Aussagen über Gott ausbalanciert mit negativen, nicht um die positiven von ihren Unvollkommenheiten zu reinigen, sondern um klarzumachen, daß Gott auf keine Weise den Begriffen ähnlich ist, die in Worten vermittelt werden können, da Gott über jedem Namen und Begriff ist, der Ihm zugeschrieben wird. Obgleich Gott das Universum schuf, das weiterhin von Ihm abhängt, gehören Gott und das Universum nicht derselben Kategorie von Wahrheit an. Die Wahrheiten über die Schöpfung können nicht auf Gott angewandt werden, noch kann die Wahrheit Gottes auf die Schöpfung angewandt werden.

Diagnose und Therapie

Lassen Sie uns die Aufmerksamkeit nun auf jene Aspekte der römischen und der fränkischen Theologien richten, die starke Auswirkungen auf die Entwicklungen der Unterschiede in der Lehre der Kirche haben. Die grundlegenden Unterschiede könnte man unter Diagnose spiritueller Krankheiten und deren Therapie auflisten.

Der Orthodoxen Kirche, den „Oströmern“ gemäß, ist Verherrlichung [*theosis*] die Schau Gottes, in der die Gleichheit aller Menschen und der absolute Wert eines jeden Menschen erfahren wird. Gott liebt alle Menschen gleich und ohne Unterschied, ungeachtet sogar, in welchem sittlichen Zustand sie sich befinden. Anderes zu lehren, wie dies Augustinus und die Franken taten, wäre ein adäquater Beweis, daß sie nicht die leiseste Idee von dem hatten, was Verherrlichung ist.

Gemäß der Orthodoxen Kirche multipliziert und teilt Sich Gott in Seinen ungeschaffenen Energien ungeteilt unter geteilten Dingen, so daß Er für jedes individuelle Geschöpf und überall sowohl präsent ist in Seinem Wirken, als auch abwesend in Seiner Natur, also anwesend und abwesend zugleich ist. Dies ist das fundamentale Mysterium der Gegenwart Gottes gegenüber Seinen Geschöpfen, und dies zeigt, daß Verallgemeinerungen in Gott nicht existieren und daher nicht Teil des Zustandes der Erleuchtung sind, wie man dies hingegen in der augustininischen (fränkisch-lateinischen) Tradition annimmt.

Gemäß der Orthodoxie ist Gott Selbst sowohl Himmel als auch Hölle, Belohnung und Bestrafung. Alle Menschen sind geschaffen worden, um Gott unablässig in Seiner ungeschaffenen Herrlichkeit zu sehen. Ob Gott für den einzelnen Menschen Himmel oder Hölle sein wird, Belohnung oder Bestrafung, hängt von der Antwort des Menschen gegenüber Gottes Liebe ab und von seiner Transformation aus dem Zustand der selbstsüchtigen und selbstzentrierten Liebe zur gottähnlichen Liebe, die nicht ihre eigenen Ziele verfolgt.

Man kann sehen, wie weit das fränkische Verständnis von Himmel und Hölle, das von Dante, John Milton und James Joyce dichterisch beschrieben wurde, der orthodoxen Tradition fremd ist (doch mit der „lateinischen“ Tradition übereinstimmt).

Der Orthodoxie gemäß werden alle Menschen Gott sehen; keine Religion kann für sich die Macht beanspruchen, Menschen entweder in den Himmel oder in die Hölle zu schicken. Das bedeutet, daß wahre spirituelle Väter ihre spirituellen Schützlinge dahingehend vorbereiten, daß die Schau der Herrlichkeit Gottes für sie Himmel und nicht Hölle sein wird, Belohnung und nicht Strafe. Der primäre Sinn des orthodoxen Christentums besteht daher darin, ihre Mitglieder auf eine Erfahrung vorzubereiten, die jeder Mensch früher oder später haben wird.

Während das Gehirn (der Orthodoxie gemäß) das Zentrum der menschlichen Anpassung an die Umgebung ist, ist die noetische Kraft im Herzen das primäre Organ für die Kommunion mit Gott. Der Fall des Menschen oder der Zustand der geerbten Sünde besteht in folgendem: a) im Versagen der noetischen Kraft, auf richtige Weise zu funktionieren oder überhaupt zu funktionieren; b) in deren Vermischung mit den Funktionen des Gehirns und des Körpers im allgemeinen; c) in deren daraus resultierenden Versklavung an die Umgebung.

Jeder Mensch erfährt individuell den Fall seiner eigenen noetischen Kraft. Man sieht, warum das augustinische („lateinische“, „fränkische“) Verständnis des Falls des Menschen als einer geerbten Schuld für die Sünde Adams und Evas von der orthodoxen Tradition nicht akzeptiert wird und nicht akzeptiert werden kann.

Es sind zwei Erinnerungssysteme im Menschen bekannt, die in Lebewesen eingebaut sind: 1) das Zellgedächtnis, das die Funktionen und die Entwicklung des Individuums in bezug auf sich selbst festlegt; 2) das Gehirnzellengedächtnis, das die Funktion des Individuums in bezug auf seine Umgebung bestimmt. Zusätzlich dazu ist sich die heiligväterliche Tradition der Existenz eines jetzt normalerweise nicht funktionierenden oder sich in Unterfunktion befindlichen Gedächtnisses im Herzen bewußt, das, wenn es mittels des noetischen Gebets aktiviert wird, das unablässige Gedenken Gottes beinhaltet und daher die Normalisierung aller anderen Beziehungen.

Wenn die noetische Kraft nicht richtig funktioniert, ist der Mensch an Furcht und Ängste versklavt, und seine Beziehungen gegenüber anderen sind im wesentlichen auf Eigennutz ausgerichtet. Somit besteht die Ursache aller anormalen Beziehungen zwischen Gott und

dem Menschen und zwischen den Menschen untereinander darin, daß der gefallene Mensch – d. h. der Mensch mit einer dysfunktionalen noetischen Kraft – Gott, seine Mitmenschen und die Natur entsprechend seinem eigenen Verständnis von Sicherheit und Glück benutzt. Der Mensch außerhalb der Verherrlichung stellt sich die Existenz Gottes oder von Göttern seinen eigenen psychischen Projektionen gemäß vor, die seinen Bedürfnissen nach Sicherheit und Glück entsprechen.

Daß alle Menschen diese noetische Kraft im Herzen haben, bedeutet auch, daß sich alle auf verschiedenen Stufen in direkter Beziehung mit Gott befinden, abhängig davon, inwieweit die individuelle Persönlichkeit ihrer physischen und sozialen Umgebung widersteht und sich gestattet, von Gott geleitet zu werden. Jedes Individuum wird von der ungeschaffenen Herrlichkeit Gottes erhalten und ist ein Wohnort dieses ungeschaffenen kreativen und bewahrenden Lichtes, das die Herrschaft, Kraft, Gnade usw. Gottes genannt wird. Die menschliche Reaktion auf diese direkte Beziehung oder Kommunion mit Gott kann sich erstrecken von der Verhärtung des Herzens – d. h. dem Auslöschung des Funkens der Gnade – bis hin zur Erfahrung der Verherrlichung, die von den Propheten, Aposteln und Heiligen erlangt wurde.

Dies bedeutet, daß alle Menschen gleich sind im Besitz der noetischen Kraft, aber nicht in der Qualität oder dem Grad von deren Funktion. Es ist wichtig die klare Unterscheidung festzuhalten, die zwischen der Spiritualität, die primär in der noetischen Kraft des Herzens verwurzelt ist, und der Intellektualität, die im Hirn lokalisiert ist, besteht. Somit:

1) kann ein Mensch mit geringen intellektuellen Fähigkeiten zur höchsten Stufe der noetischen Vollkommenheit aufsteigen.

2) Andererseits kann ein Mensch mit höchsten intellektuellen Errungenschaften auf die niedrigste Stufe der noetischen Unvollkommenheit hinunterstürzen.

3) Man kann auch sowohl die höchsten intellektuellen Errungenschaften als auch die noetische Vollkommenheit erreichen. Oder:

4) man kann auch von geringem Intellekt sein, gepaart mit einer Verhärtung des Herzens.

Der hl. Basileios der Große schreibt, daß die „Einwohnung Gottes darin besteht, daß wir mittels des Gedächtnisses Gott in uns selbst fest verankert haben. So werden wir Tempel Gottes, wenn die Kontinuität des Gedächtnisses nicht unterbrochen wird durch irdische Sorgen, noch die noetische Kraft durch unerwartete Leiden erschüttert wird, sondern wenn dieser Freund Gottes [die noetische Kraft] aus allen Dingen zu Gott zurückkehrt, indem er die Leidenschaften, die ihn zur Unenthaltbarkeit verlocken, ausmerzt und in den Tätigkeiten beharrt, die ihn zur Tugend führen.“ (Brief 2)

Der hl. Gregor der Theologe unterstreicht, daß wir „uns häufiger an Gott erinnern sollten als Atem holen; und es genügt wohl zu sagen, wir sollten nichts anderes tun... oder, um Moses' Worte zu verwenden, ob der Mensch im Schlaf liegt oder aufsteht oder seinen Weg geht, oder was auch immer er tut, sollte er dies in seinem Gedächtnis um der Reinheit willen, eingeprägt halten.“ (Theologische Rede 1.5.)

Der hl. Gregor beharrt darauf, daß das Theologisieren „nur denjenigen gestattet ist, die durch Prüfungen gegangen sind und die *theoria* [Schau Gottes] erlangt haben, und die zuvor an Seele und Leib gereinigt wurden, oder sich zumindest im Prozeß der Reinigung befinden.“ (Ebd., 1.3.)

Der Zustand der *theoria* ist ein zweifacher bzw. hat zwei Stufen: a) das unablässige Gedenken Gottes, und b) die Verherrlichung; letztere ist eine Gabe Gottes, die Gott Seinen Freunden gibt, wenn es für sie und für andere notwendig ist. Während des letztgenannten Zustands der Verherrlichung wird das unablässige noetische Gebet unterbrochen, da es durch eine Schau der Herrlichkeit Gottes in Christus ersetzt wird. Die normalen Tätigkeiten des Körpers wie Schlaf, Essen, Trinken und Ausscheidung werden ausgesetzt. In anderer Hinsicht arbeiten der Verstand und der Körper normal. Man verliert nicht das Bewußtsein, wie es bei den ekstatischen mystischen Erfahrungen der nichtorthodoxen Christen und in den heidnischen Religionen der Fall ist. Man ist sich seiner Umgebung vollständig bewußt und kann auch mit den anwesenden Menschen Gespräche führen, nur, daß man alles und

jeden von der ungeschaffenen Herrlichkeit Gottes gesättigt sieht, die weder Licht noch Dunkelheit ist, nirgendwo und überall zugleich. Dieser Zustand kann von kurzer, mittlerer oder langer Dauer sein. Im Fall des Moses hielt er vierzig Tage und vierzig Nächte an. Den Gesichtern derer, die sich im Zustand der Verherrlichung befinden, entströmt ein eindrucksvolles Leuchten, wie bei Moses, und nach ihrem Tod werden ihre Körper heilige Reliquien. Diese Reliquien sondern einen eigentümlichen, süßen Duft aus, der zeitweilig stark wird. In vielen Fällen bleiben diese Reliquien unverwest in einem gut erhaltenen Zustand, ohne einbalsamiert zu sein. Sie sind völlig steif vom Kopf bis zu den Füßen, leicht, trocken und ohne Zeichen von Verwesung.

Es gibt kein metaphysisches Kriterium zur Unterscheidung zwischen guten und schlechten Menschen. Es ist viel richtiger, zwischen kranken und gesünderen Personen zu unterscheiden. Die Kranken sind jene, deren noetische Kraft entweder nicht tätig ist oder schlecht funktioniert, und die gesünderen sind jene, deren noetische Kraft gereinigt und erleuchtet ist.

Diese Stufen sind in die Struktur der vier Evangelien selbst inkorporiert, sowie in das liturgische Leben der Kirche. Die Evangelien von Markus, Matthäus und Lukas bilden die katechetische Unterweisung vor der Taufe zur Reinigung des Herzens, und das Johannes-Evangelium reflektiert die Katechese nach der Taufe, die über das Stadium der Erleuchtung zur *theoria* führt. Christus Selbst ist der geistliche Vater, Der die Apostel zur Verherrlichung auf dem Weg der Reinigung und Erleuchtung anleitet, wie Er es mit Moses und den Propheten getan hatte.

Man kann diese drei Stufen der Vervollkommnung (nach orthodoxem Verständnis) wie folgt zusammenfassen: a) jene des Knechtes, der die Gebote erfüllt aus Furcht davor, Gott als verzehrendes Feuer zu sehen; b) jene des Tagelöhners, dessen Motiv darin besteht, zur Belohnung Gott als Herrlichkeit zu sehen; c) jene des Freundes Gottes, dessen noetische Kraft völlig frei ist, dessen Liebe selbstlos geworden ist und der deshalb sogar bereit ist, um der Rettung seiner Mitmenschen verdammt zu werden, wie im Fall des Moses oder Paulus.

Das Filioque

Historischer Hintergrund

Die Franken provozierten vorsätzlich zwischen den Oströmern und den Weströmern Unterschiede in der Lehre, um die nationale und ekklesiastische Einheit der ursprünglichen römischen Nation aufzubrechen. Infolge dieser wohlüberlegten Politik nahm die Filioque-Frage irreparable Dimensionen an. Doch die Identität der Weströmer und der Oströmer als einer unteilbaren Nation, die den römischen christlichen Glauben, der von den Ökumenischen Konzilien verkündet wurde, treu im östlichen Teil des Reiches aufrechterhielt, ging bei den Historikern, die einen germanischen Hintergrund hatten, völlig verloren, seit die Oströmer durchgängig als „Griechen“ oder „Byzantiner“ bezeichnet wurden.

Auf diese Weise wurde der historische Mythos geschaffen, daß die weströmischen Väter der Kirche, die Franken, Lombarden, Burgunder, Normannen usw., ein einziges ungebrochenes „lateinisches“ Christentum bilden würden, das sich klar von einem vermeintlich „griechischen“ Christentum unterscheiden würde. Der Bezugsrahmen, der seit so vielen Jahrhunderten von westlichen Historikern rückhaltlos akzeptiert wurde, war demzufolge: „der griechische Osten und der lateinische Westen“.

Ein viel genaueres Verständnis der Geschichte der Filioque-Kontroverse in ihrer wahrheitsgemäßen historischen Perspektive, basierend auf der römischen Sichtweise der Kirchengeschichte, findet man in (sowohl lateinischen als auch griechischen) römischen Quellen, ebenso in syrischen, äthiopischen, arabischen und türkischen Quellen. All diese deuten auf eine Unterscheidung zwischen dem fränkischen und dem römischen Christentum, nicht aber zwischen einem, zum Mythos gemachten „lateinischen“ und „griechischen“ Christentum. Unter den Römern waren lateinisch und griechisch Nationalsprachen, nicht aber Bezeichnungen für verschiedene Nationen. Die Väter sind weder „Lateiner“ noch „Griechen“, sondern Römer.

Wenn man diesen historischen Hintergrund im Sinn behält, kann man die Bedeutung gewisser historischer und theologischer Faktoren,

die der sogenannten Filioque-Kontroverse zugrunde liegen, würdigen. Diese Kontroverse war im wesentlichen eine Fortsetzung der germanischen oder fränkischen Bemühungen, nicht nur die Angehörigen der (west-)römischen Nation, die nun in die Leibeigenschaft des fränkischen Feudalismus gezwungen wurden, zu kontrollieren, sondern ebenso auch den Rest der römischen Nation und des Römischen Imperiums.

Das historische Erscheinen der fränkischen Theologie fällt zusammen mit den Anfängen der Filioque-Kontroverse. Da die römischen Väter der Kirche in dieser Frage eine strenge Haltung einnahmen – wie auch in der Frage der Ikonen (die ursprünglich von den Franken ebenfalls verdammt wurden) –, schlossen die Franken automatisch die Epoche der Väter in der Theologie mit dem hl. Johannes von Damaskus im Osten (nachdem sie das 7. Ökumenische Konzil akzeptiert hatten) und Isidor von Sevilla im Westen ab. Danach konnte [gemäß der fränkischen Auffassung] das Römische Reich keine Kirchenväter mehr hervorbringen, da die Römer das fränkische Filioque zurückwiesen. Indem sie dies taten, hätten sich die Römer (nach dem fränkischen Verständnis der Dinge) vom zentralen Stamm des Christentums getrennt, das nun vermeintlich identisch wurde mit dem fränkischen Christentum, vor allem, als die Ostfranken die Römer aus dem Papstamt vertrieben und es selbst übernahmen.

Aus römischem Blickwinkel jedoch war die römischen Tradition der Väter im 8. Jahrhundert nicht nur nicht beendet, sondern lebte im Osten, wie auch in den arabisch besetzten Gegenden, auf nachdrückliche Weise und kraftvoll weiter. Die heutige Forschung führt nun zum Schluß, daß die römische heiligväterliche Epoche sich direkt bis zur Epoche des Osmanischen Reiches nach dem Fall von Konstantinopel, dem Neuen Rom, erstreckte. Das bedeutet, daß das Achte Ökumenische Konzil (879) unter Photios, das sogenannte Palamitische Konzil im vierzehnten Jahrhundert [zusammengefaßt als das „Neunte Ökumenische Konzil“] und die Konzile der römischen Patriarchate während der osmanischen Epoche alle eine Fortsetzung und ein integraler Teil

der Geschichte der heiliggväterlichen Theologie sind.⁴ Sie ist auch eine Fortsetzung der römischen christlichen Tradition abzüglich des Patriarchats des Alten Roms, das, seit es im Jahr 1009 erobert wurde, aufhörte, eine römische Institution zu sein und statt dessen zu einer fränkischen wurde.

Ohne die Franken direkt zu erwähnen, verurteilte das Achte Ökumenische Konzil von 879 jene, die dem Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel entweder etwas hinzufügten oder etwas daraus entfernten, und auch jene, die noch nicht das Siebente Ökumenische Konzil akzeptiert hatten.

⁴ Zusätzlich zu den sieben Ökumenischen Konzilen, die alle unter Beteiligung von Gesandten des Alten Roms im Territorium des Neuen Roms (= Konstantinopel) stattfanden, geht Romanidis davon aus, daß man noch zwei weitere Konzile als Ökumenische Konzile betrachten muß.

Das Achte Ökumenische Konzil, Konstantinopel 879-880: Veranlaßt durch die fränkische Hinzufügung des *filioque*, verurteilte das Konzil jeden, der dem Glaubensbekenntnis von Nicäa-Konstantinopel entweder etwas hinzufügte oder daraus etwas entfernte.

Der damalige Papst Johannes VIII. sandte Legaten zu dem Konzil und stimmte der Verurteilung des *filioque*-Zusatzes zu. Erst später, nach der Übernahme des Papsttums durch die Franken, wurde dieses Konzil von fränkisch(-lateinischer) Seite aus diskreditiert und abgelehnt. Die endgültige Einfügung des *filioque* in das Glaubensbekenntnis des Alten Roms, das seit 1009 völlig vom fränkischen Feudalismus beherrscht wurde, geschah zwischen 1009 und 1014. Romanidis erklärt, daß der letzte „römische Papst“ Johannes XVIII., der im Jahr 1009 starb, noch versucht hatte, die mit den östlichen Patriarchaten übereinstimmende Tradition des Alten Roms zu bewahren, danach jedoch wurde das Papsttum von einem römischen Patriarchat in ein fränkisches umgewandelt, wodurch eine völlig veränderte, fränkisch-germanische, d. h. feudalistisch-anti-hesychastische Spiritualität die Oberhand gewann. Dies führte nach der endgültigen Einführung des *filioque* schließlich zum Schisma zwischen dem Patriarchat von Alt-Rom und den verbliebenen vier östlichen Patriarchaten. Man beachte, daß das *anathema* dieses Konzils über jene, die das *filioque* in das Glaubensbekenntnis eingefügt haben und es aufrechterhalten, weiterhin – bis heute – besteht.

Das Neunte Ökumenische Konzil, Konstantinopel 1341. Dieses und eine Reihe weiterer Konzile verurteilten die Lehre des Kalabriers Barlaam und bestätigten den hesychastischen Standpunkt des hl. Gregorios Palamas bzgl. der Unterscheidung zwischen dem Wesen und den ungeschaffenen Energien Gottes, mithin die Lehre über die Vergöttlichung des Menschen durch die ungeschaffene Gnade Gottes.

Es muß betont werden, daß dies der erste Fall in der Geschichte war, in dem ein Ökumenisches Konzil Häretiker verurteilte, ohne sie namentlich zu erwähnen. In diesem Fall sind die Häretiker klar die überall gefürchteten Franken. Es wird stets von protestantischen, anglikanischen und lateinischen Gelehrten behauptet, daß seit der Zeit von Hadrian I. oder Leo III. und während der Periode von Johannes VIII. das Papsttum dem Filioque nur als Zufügung in das Glaubensbekenntnis, nicht als Lehre oder theologische Meinung. entgegengestanden hätte. So wird behauptet, Johannes VIII. hätte zwar die Verurteilung dieser Hinzufügung zum Glaubensbekenntnis, die das Achte Ökumenische Konzil ausgesprochen hatte, akzeptiert, nicht aber jene des Filioque als Lehre.

Doch sowohl Photios als auch der Brief Johannes' VIII. bezeugen, daß dieser Papst auch das Filioque als Lehre verurteilte. Und doch konnte das Filioque durch die Kirche von Alt-Rom nicht öffentlich als Häresie verurteilt werden. Warum? Einfach deshalb, weil die Franken die militärische Kontrolle über das päpstliche Rom hatten und als ungebildete Barbaren fähig waren, jedwede kriminelle Tat gegen den römischen Klerus und gegen die Bevölkerung durchzuführen. Die Franken bildeten eine gefährliche Gegenwart im päpstlichen Rom, und man mußte im Umgang mit ihnen mit großer Vorsicht und Takt vorgehen.

Und doch konnten die Römer im Westen die Einfügung des Filioque in das Glaubensbekenntnis niemals unterstützen, nicht, weil sie die „Griechen“ nicht verärgern wollten, sondern weil es sich um eine Häresie handelte. Die Weströmer wußten sehr wohl, daß der Begriff „Ausgang“ [des Heiligen Geistes] als Parallele zur „Zeugung“ [des Sohnes] in das Glaubensbekenntnis eingefügt worden war und daß beide die ursächliche Beziehung zum Vater bedeuteten - und nicht Energie oder Sendung.

Diese Haltung zum Filioque ist die durchgängige Position der römischen Päpste, ganz klar so im Fall Leo III. Die Protokolle des Gesprächs, das im Jahr 810 zwischen den drei Abgesandten Karls des Großen und Papst Leo III. stattfand und vom fränkischen Mönch Smaragdus aufgezeichnet wurde, bezeugen diese Konsistenz in der

päpstlichen Vorgehensweise.⁵ Wenn man diese Protokolle liest und sich daran erinnert, daß die Franken in Rom eine gefährliche Präsenz darstellten, die auf grausamste und barbarischste Weise handeln konnte, wenn man sie provozierte, dann kommt man zur klaren Erkenntnis, daß Leo III. den Franken in deutlichen, aber diplomatischen Begriffen mitteilte, daß das Filioque im Glaubensbekenntnis eine Häresie ist.

Im Licht des hier Gesagten haben wir nicht die Situation, wie sie gewöhnlich von europäischen, amerikanischen und russischen Historikern präsentiert wird, bei denen das Filioque als ein integraler Teil des sogenannten „lateinischen“ Christentums erscheint, zu dem ein angeblich „griechisches“ Christentum unter dem Vorwand seiner Einfügung in das Glaubensbekenntnis in Opposition gestanden hätte. (Angeblich hätten sich die Päpste der Einfügung des Filioque in das Glaubensbekenntnis nicht aus doktrinären Gründen widersetzt, sondern nur dem Akt der Hinzufügung selbst, um nicht die „Griechen“ zu verärgern.) Doch was wir in Wirklichkeit haben, ist eine vereinte West- und Oströmische christliche Nation im Gegensatz zu einer aufstrebenden Gruppe germanischer Stämme, die die Römer zu belehren begannen, bevor sie selbst irgend etwas gelernt hatten. Natürlich konnten die germanischen Lehrer sehr überzeugend sein in Fragen des Dogmas – allein dadurch, daß sie einem ein Messer an die Kehle hielten. Die Theologen der neuen germanischen Theologie waren nur dadurch besser als ihre adligen Stammesgenossen, weil sie lesen und schreiben konnten und – vielleicht – Augustinus auswendig gelernt hatten.

Der theologische Hintergrund

Am Fundament der Filioque-Kontroverse zwischen Franken und Römern liegen wesentliche Unterschiede in der theologischen Methode, des theologischen Gegenstands, der Spiritualität und daher auch im Verständnis der eigentlichen Natur der Lehre und der Entwicklung der Sprache bzw. der Begriffe, in denen die Lehre zum Ausdruck kommt.

⁵ Zur Interpretation dieser Protokolle siehe: meine *Dogmatik*, S. 340-78.

Wenn man die Protokolle des Smaragdus über die Begegnung der Gesandten Karls des Großen und Papst Leo III. liest, ist man nicht nur erschüttert über die Tatsache, mit welcher Dreistigkeit die Franken das Filioque dem Glaubensbekenntnis hinzufügten und zum Dogma erhoben, sondern auch über die hochmütige Weise, in der sie autoritär verkündigten, das Filioque sei für die Rettung notwendig, und es sei eine Verbesserung einer zwar schon guten, aber noch nicht vollständigen Lehre über den Heiligen Geist. Dies geschah als Erwiderung auf Leos deutlichen Hinweis auf die fränkische Dreistigkeit. Leo seinerseits sprach daraufhin die Warnung aus, daß, wenn jemand versuche, etwas zu verbessern, was schon gut sei, er sich zuerst sicher sein sollte, daß er im Versuch der Verbesserung nicht in Wirklichkeit das Gute verderbe. Er betont, daß er sich nicht in eine Position bringen könne, die höher als die Väter der Konzile stände, die das Filioque nicht, weil sie es übersehen hätten, oder aus Unwissenheit *nicht* in das Glaubensbekenntnis aufgenommen hätten, sondern aufgrund von göttlicher Inspiration.

Die Frage taucht auf: „Woher in aller Welt hat die neugeborene fränkische theologische Tradition die Idee, daß das Filioque eine Verbesserung des Glaubensbekenntnisses sei und man es aus dem Bekenntnistext herausgelassen habe, weil es die Väter des Konzils übersehen hätten oder unwissend gewesen wären?“ Da Augustinus der einzige Repräsentant der römischen Theologie war, mit dem die Franken mehr oder weniger vertraut waren, muß man sich wegen einer möglichen Antwort an den Bischof von Hippo wenden. Ich denke, ich habe die Antwort gefunden im Vortrag, den der hl. Augustinus vor der Versammlung der afrikanischen Bischöfe im Jahr 393 gehalten hat. Augustinus war gebeten worden, einen Vortrag über das Glaubensbekenntnis zu halten, was er dann auch tat. Später überarbeitete er den Vortrag und veröffentlichte ihn. Ich kann nicht erkennen, warum das Glaubensbekenntnis, das er erläutert, nicht jenes von Nizäa-Konstantinopel ist, da doch die Skizze des Vortrags von Augustinus dem Glaubensbekenntnis entspricht. Zwölf Jahre waren vergangen, seit es vom Zweiten Ökumenischen Konzil angenommen worden war, und dies war doch, wenn überhaupt, eine angemessene Zeitspanne für die versammelten Bischöfe, das neue, offizielle, vom

Imperium gebilligte Glaubensbekenntnis kennenzulernen. Die Bischöfe kannten sicherlich ihr eigenes lokales Glaubensbekenntnis und bedurften keiner Belehrungen darüber. Wie dem auch sei, Augustinus begeht in diesem Vortrag drei grundlegende Schnitzer und starb viele Jahre später, ohne jemals seine Fehler zu erkennen, was dazu führte, daß die Franken und die Gesamtheit ihres germanisch-lateinischen Christentums zur Wiederholung derselben Fehler führte.

In seinem *De Fide et Symbolo*, 10, macht Augustinus eine unglaublich naive und unrichtige Aussage: „In bezug auf den Heiligen Geist jedoch hat es von Seiten der gelehrten und ausgezeichneten Erforscher der Schriften keine vollständigere, genügend sorgfältige Untersuchung des Gegenstandes gegeben, die es uns ermöglichen würde, einen verständigen Begriff dessen zu erlangen, was Seine besondere Eigentümlichkeit (*proprium*) ausmacht.“

Jeder auf dem Zweiten Ökumenischen Konzil wußte sehr wohl, daß diese Frage ein und für allemal durch das Wort „Ausgang“ im Glaubensbekenntnis gelöst worden war, das die Art und Weise der Existenz des Heiligen Geistes aus dem Vater, die Seine besondere Eigentümlichkeit ausmacht, beschreibt. Somit ist der Vater ungezeugt, d. h. Er erhält seine Existenz von keinem. Der Sohn ist durch Zeugung vom Vater. Der Heilige Geist ist vom Vater, nicht durch Zeugung, sondern durch Ausgang. Der Vater ist die Ursache, der Sohn und der Heilige Geist sind verursacht. Der Unterschied zwischen den Verursachten besteht darin, daß der eine durch Zeugung verursacht ist, der andere aber durch Ausgang, nicht durch Zeugung.

Jedenfalls verbrachte Augustinus viele Jahre damit, dieses nicht-existente Problem bezüglich der Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes zu lösen, und, aufgrund einer ganzen Reihe anderer Fehler in seinem Verständnis der Offenbarung und theologischen Methode, brachte er schließlich das *Filioque* hervor.

Kein Wunder, daß die Franken in der Annahme, Augustinus hätte ein theologisches Problem gelöst, das die anderen römischen Väter angeblich nicht bewältigt und gelöst hätten, zum Schluß kamen, sie hätten einen Theologen entdeckt, der den anderen Vätern weit überlegen wäre. In ihm hatten die Franken also einen Theologen, der vermeintlich die Lehre des Zweiten Ökumenischen Konzils verbessert

hätte. Eine zweite Serie von Fehlern unterlief Augustinus in demselben Vortrag, als er den Heiligen Geist mit dem griechischen Begriff für Gottheit identifizierte (θεότης) und als „Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn“ erklärte.

Es ist offensichtlich, daß Augustinus dabei überhaupt nicht verstand, worüber die oströmischen Väter wie der hl. Gregor von Nyssa, der hl. Gregor der Theologe und der hl. Basileios der Große sprachen. Einerseits verwarfen sie die Idee, daß der Heilige Geist die gemeinsamen Energien des Vaters und des Sohnes, bekannt als θεότης und Liebe, sei, da diese nicht Wesen (Essenz) oder Hypostasen sind, während der Heilige Geist eine Hypostase ist. In der Tat, die Väter des Zweiten Ökumenischen Konzils bestanden darauf, daß der Heilige Geist *nicht* mit irgendeiner gemeinsamen Energie des Vaters und des Sohnes zu identifizieren sei, doch sie identifizierten den Heiligen Geist auch nicht mit dem gemeinsamen Wesen des Vaters und des Sohnes.

Der Heilige Geist ist eine individuelle Hypostase mit individuellen Charakteristika oder Eigenschaften, die nicht von den anderen Hypostasen geteilt werden, doch Er hat vollen Anteil an allem, was der Vater und der Sohn gemeinsam haben, also am göttlichen Wesen und allen ungeschaffenen Energien und Kräften. Der Heilige Geist ist eine Individualität, die nicht das ist, was zwischen dem Vater und dem Sohn gemeinsam ist, sondern Er hat alles das mit dem Vater und dem Sohn gemeinsam, was diese untereinander gemeinsam haben.

Der dritte und am meisten erschreckende Fehler in Augustinus' Herangehensweise an die vor uns liegende Frage besteht darin, daß seine theologische Methode nicht nur reine Spekulation darüber ist, was man durch Glauben akzeptiert (zum Zweck des intellektuellen Verständnisses, soweit es der eigene Verstand entweder durch Erleuchtung oder ekstatische Intuition erlaubt), sondern eine Spekulation ist, die vom individuellen spekulierenden Gläubigen auf eine spekulierende Kirche übertragen wird, die, wie das Individuum, im Laufe der Zeit die Dogmen besser verstehen würde.

Somit erwartet die Kirche eine Diskussion über den Heiligen Geist, die „genügend vollständig oder sorgfältig ist, um es für uns zu ermöglichen, einen verständigen Begriff über das zu erlangen, was Seine besondere Eigentümlichkeit (proprium) ausmacht.“

Das Erstaunlichste daran ist die Tatsache, daß Augustinus damit beginnt, die individuellen Eigenschaften des Heiligen Geistes herauszufinden und Ihn sofort darauf reduziert, was dem Vater und dem Sohn gemeinsam sei. Doch in seinen späteren Zusätzen zu seinem *De Trinitate* beharrt er darauf, der Heilige Geiste sei eine individuelle Wesenheit der Heiligen Dreiheit, völlig gleich den anderen beiden Wesenheiten, mit ihnen wesensgleich.

Jedenfalls ist die augustinische Idee, die Kirche selbst würde durch einen Prozeß gehen, in dem sie ein tieferes und besseres Verständnis ihrer Dogmen erlangen würde, die eigentliche Basis der fränkischen Propaganda, daß das Filioque ein tieferes und besseres Verständnis der Lehre der Dreiheit sei. Daher sei dessen Hinzufügung in das Glaubensbekenntnis eine Verbesserung des Glaubens der Römer, die sich angeblich erlaubt hätten, faul und nachlässig über eine solch wichtige Sache hinwegzugehen. Dies wirft natürlich die ganze Fragestellung bezüglich des Verhältnisses zwischen Offenbarung und dem verbalen und ikonischen oder symbolischen Ausdruck der Offenbarung auf.

Für Augustinus gibt es keinen Unterschied zwischen Offenbarung und begrifflicher Intuition der Offenbarung. Ob nun Offenbarung dem menschlichen Verstand direkt gegeben wurde oder dem menschlichen Verstand mittels Geschöpfen oder geschaffenen Symbolen – es ist stets der menschliche Intellekt selbst, der erleuchtet wird oder dem Visionen gegeben werden. Die Schau Gottes selbst ist demnach eine intellektuelle Erfahrung, sogar oberhalb der Kräfte des Verstandes ohne angemessene Gnade.

Im Gegensatz zu dieser Weise, in der Augustinus an die Sprache und Begriffe in bezug auf Gott herangegangen ist, haben wir die heiligväterliche Position, die der hl. Gregor der Theologe gegen die Eunomianer zum Ausdruck gebracht hat. Platon hatte behauptet, es sei schwer, Gott zu begreifen, doch Ihn in Worten zu definieren, sei unmöglich. Der hl. Gregor stimmt damit nicht überein und betont, es sei „unmöglich, Ihn auszudrücken, doch noch unmöglicher, Ihn zu begreifen. Denn was man begreift, kann man vielleicht mittels der Sprache erklären, und wenn auch nicht hinreichend gut, dann doch zumindest unvollkommen...“ (*Theologische Reden*, 5,1.)

Das wichtigste Element in der Erkenntnislehre der Heiligen Väter ist, daß die partielle Begreifbarkeit der göttlichen Wirkungen und Energien und die absolute und radikale Unerkennbarkeit und Unbeschreibbarkeit des göttlichen Wesens nicht das Ergebnis philosophischer oder theologischer Spekulation ist – wie bei Paulus von Samosata, im Arianismus und Nestorianismus –, sondern der persönlichen Erfahrung der Offenbarung oder Teilnahme an der ungeschaffenen Herrlichkeit Gottes mittels der Vision oder *theoria*. Der hl. Gregor definiert einen Theologen als einen, der diese *theoria* mittels der Reinigung und Erleuchtung erlangt hat – und nicht durch dialektische Spekulation. Somit besteht die Autorität der christlichen Wahrheit nicht in den geschriebenen Worten der Bibel, die nicht in sich selbst entweder Gott ausdrücken oder einen adäquaten Begriff über Gott vermitteln können, sondern eher in dem einzelnen Apostel, Propheten oder Heiligen, der in Gott verherrlicht ist.

Da die Franken, Augustinus folgend, weder die heiligväterliche Position über dieses Thema verstanden, noch bereit waren, von den Höhen ihres majestätischen feudalen Adels herunter zu hören, wie die „Griechen“ diese Unterschiede erklärten, gingen sie daran, die Texte der Väter zu plündern. Sie nahmen Passagen aus dem Kontext heraus, um zu beweisen, daß für alle Väter – wie angeblich im Fall von Augustinus – die Tatsache, daß der Vater und der Sohn den Heiligen Geist sandten, bedeuten würde, der Heilige Geist habe Seine Existenz vom Vater und vom Sohn empfangen.

Die Väter behaupteten stets, daß Zeugung und Ausgang das seien, was den Sohn von dem Heiligen Geist unterscheidet. Da der Sohn der einziggeborene Sohn Gottes ist, ist Ausgang von Zeugung verschieden. Sonst hätten wir zwei Söhne, wobei es dann keinen einziggeborenen Sohn gäbe. Für die Väter war das sowohl eine biblische Tatsache als auch ein Mysterium, das mit gebührender Ehrfurcht zu behandeln war. Zu fragen, was Zeugung und Ausgang seien, ist genauso töricht wie zu fragen, was das göttliche Wesen ist. Nur Energien Gottes können erkannt werden, und dann auch nur so weit, wie das Geschöpf es zu erfassen vermag.

Im Gegensatz dazu machte sich Augustinus daran zu erklären, was Zeugung ist. Er identifizierte Zeugung mit dem, was die anderen

römischen Väter Handlungen oder Energien Gottes nannten, die der Heiligen Dreiheit gemeinsam sind. Auf diese Weise endete der Ausgang [des Heiligen Geistes] damit, diese selben Energien zu *sein*. Der Unterschied zwischen dem Sohn und dem Geist war, daß der Sohn von einem ist und der Heilige Geist von zweien.

Als er sein *De Trinitate*, 13, begann, versprach Augustinus, er würde erklären, warum der Sohn und der Heilige Geist nicht Brüder seien. Nachdem er sein zwölftes Buch beendet hatte, stahlen seine Freunde dieses Werk und publizierten es in einer unvollendeten und nicht korrigierten Form. Im Buch 15.45 gibt Augustinus zu, daß er nicht erklären kann, warum der Heilige Geist nicht ein Sohn des Vaters und Bruder des Logos ist und schlägt vor, daß wir dies im nächsten Leben lernen werden.

In seinen *Retractationes* erklärt Augustinus, wie er beabsichtigte zu erklären, was mit seiner anderen Schrift geschehen sei und weshalb er nicht *De Trinitate* selbst veröffentlicht hätte. Doch seine Freunde behielten die Oberhand, und er korrigierte einfach das Buch, soweit er konnte, und beendete es, ohne damit wirklich zufrieden zu sein.

Das Erstaunlichste ist aber, daß die geistigen und kulturellen Nachkommen der Franken immer noch behaupten, Augustinus sei die Autorität schlechthin für die heiligväterliche Lehre der Heiligen Dreiheit!

Offensichtlich, weil Augustinus die Lehre über die Heilige Dreiheit in eine spekulative Übung philosophischer Klügelei verwandelt hatte, ging der Blick bei jenen, die aus der scholastischen Tradition stammten, auf die einfache, schematische und biblische Natur der Trinitätslehre, wie sie in der oströmischen (orthodoxen) Tradition bestand, verloren.

Somit wurde die Geschichte der Trinitätslehre darauf reduziert, die Entwicklung solcher Begriffe und Terminologien wie drei Personen oder Hypostasen, ein Wesen, *homoousios*, Eigenschaften der Personen oder Hypostasen, eine Gottheit usw. zu erforschen.

Die Summe der heiligväterlichen theologischen Methode ist vielleicht ausreichend, um die nichtspekulative Vorgehensweise zu zeigen, mit der die Väter theologisierten und die Bibel interpretierten. Die Methode ist einfach und das Resultat schematisch. Einfach und arithmetisch formuliert, kann die ganze Trinitätslehre, soweit sie das

Filioque betrifft, auf zwei schlichte Aussagen zusammengeschnitten werden: (1) Was der Heiligen Dreieit gemeinsam ist, ist allen drei Personen oder Hypostasen gemeinsam; (2) was hypostatisch oder hypostatiches Eigentum oder Existenzweise ist, ist individuell und gehört nur zu einer Person oder Hypostase der Heiligen Dreieit. Somit haben wir das, was gemeinsam ist, und das, was nicht gemeinsam, als nur einer Hypostase zugehörig ist.

Wenn man dies im Sinn behält, erkennt man, warum die West- und Oströmer das fränkische Filioque als eine theologische Position nicht sehr ernst nahmen, besonders nicht als eine, die angeblich das Glaubensbekenntnis des Zweiten Ökumenischen Konzils verbessern würde.

Doch die Römer hatten die Franken selbst sehr ernst zu nehmen, denn diese stützten ihre fantastischen theologischen Behauptungen mit einem unglaublichen Selbstbewußtsein und mit scharfen Worten ab. Was ihnen an historischer Einsicht mangelte, kompensierten sie mit dem „Adel“ der Abstammung und einem starken Willen, ihre Argumente mit Muskeln und Stahl zu untermauern.

Die Bedeutung der Filioque-Frage

Smaragdus zeichnet auf, wie die Gesandten von Karl dem Großen sich darüber beschwerten, daß Papst Leo III. aus nur vier Silben [fi-li-o-que] einen solchen Problem machte. Natürlich, vier Silben sind nicht viel. Dennoch sind ihre Implikationen solcherart, daß das lateinische oder fränkische Christentum sich in eine Geschichte der Theologie und ekklesiastischen Praxis einschiffte, die vielleicht völlig anders verlaufen wäre, hätten die Franken den „Griechen“ Aufmerksamkeit geschenkt.

Ich möchte auf einige dieser Implikationen der Voraussetzungen des Filioque-Problems hinweisen, die bis zum heutigen Tag Probleme darstellen.

1) Selbst eine oberflächliche Studie der heutigen Bücher über Dogmengeschichte und biblische Gelehrsamkeit offenbart die eigentümliche Tatsache, daß protestantische, anglikanische, päpstliche und einige orthodoxe Theologen das Erste und Zweite Ökumenische Konzil nur formal akzeptieren. Dies ist so, weil es zumindest eine Identität der

Lehre zwischen Orthodoxen und Arianern gibt, die nicht zwischen Orthodoxen und Lateinern existiert, und zwar über die wirklichen Erscheinungen des Logos gegenüber den Propheten des Alten Testaments und über die Identität dieses Logos mit dem Logos, der im Neuen Testament Fleisch wurde. Dies, wie wir sahen, war die übereinstimmende Grundlage für die Debatte zur Bestimmung dessen, ob der von den Propheten gesehene Logos geschaffen oder ungeschaffen war. Diese Identifikation des Logos im Alten Testament ist die eigentliche Grundlage aller Römischen Ökumenischen Synoden. Wir betonen, daß die oströmischen (orthodoxen) Väter diese Lesung der Theophanien des Alten Testaments niemals fallenließen. Dies ist auch die Lehre aller weströmischen Väter mit der einzigen Ausnahme des Augustinus, der, verirrt wie üblich über das, was die Väter lehren, die Idee, daß die Propheten den Logos mit ihren körperlichen Augen gesehen haben – und, in der Tat, in Feuer, Dunkelheit, Wolke usw. –, als blasphemisch zurückweist.

Die Arianer und Eunomianer hatten, wie die Gnostiker vor ihnen, die Sichtbarkeit des Logos gegenüber den Propheten benutzt, um zu beweisen, Er wäre ein niedrigeres Wesen als Gott Selbst und ein Geschöpf. Augustinus stimmt mit den Arianern und Eunomianern überein, daß die Propheten einen geschaffenen Engel, geschaffenes Feuer, Wolke, Licht, Dunkelheit usw. sahen, doch er argumentiert gegen sie, daß keines von diesen der Logos selbst gewesen sei, sondern Symbole, mittels derer Gott oder die ganze Dreiheit gesehen und gehört wird.

Augustinus hatte keine Geduld mit der Lehre, daß der *Engel des Herrn*, das Feuer, die Herrlichkeit und die pfingstlichen Feuerzungen verbale Symbole ungeschaffener Realitäten waren, die den Propheten und Aposteln unmittelbar übermittelt wurden, denn dies hätte für ihn bedeutet, daß dieser ganze Sprachgebrauch auf eine Vision des göttlichen Wesens hingedeutet hätte. Für den Bischof von Hippo ist diese Vision identisch mit dem Gesamt dessen, was ungeschaffen ist und das nur in einer Art neoplatonischer Ekstase der Seele gesehen werden könnte, außerhalb des Körpers in der Sphäre der zeitlosen und bewegungslosen Ewigkeit, die alles diskursive Nachdenken überschreitet. Da es dies nicht ist, was er in der Bibel fand, sind die dort

beschriebenen Symbole [seiner Auffassung gemäß] keine verbalen Symbole wirklicher Visionen Gottes, sondern von Geschöpfen, die ewige Wirklichkeiten symbolisieren. Die geschaffenen verbalen Symbole der Bibel wurden demnach geschaffene objektive Symbole. Mit anderen Worten: Worte, die die ungeschaffenen Energien symbolisierten, wie Feuer usw., wurden demzufolge [in seiner Annahme] objektiv geschaffenes Feuer, Wolken, Zungen usw.

2) Dieses Versagen Augustinus', zwischen dem göttlichen Wesen und dessen natürlichen Energien (von denen einige den Freunden Gottes übermittelt werden) zu unterscheiden, führte zu einem eigentümlichen Verständnis der Bibel, demzufolge Geschöpfe oder Symbole in die Existenz kamen, um eine bestimmte göttliche Botschaft zu vermitteln, und dann wieder zu existieren aufhörten. Somit wird die Bibel voller unglaublicher Wunder und zu einem von Gott diktierten Text.

3) Abgesehen davon wird auch der biblische Begriff von Himmel und Hölle verzerrt, da die ewigen Flammen der Hölle und die äußerste Finsternis auch zu Geschöpfen werden, während sie doch die ungeschaffene Herrlichkeit Gottes sind, wie sie von denen gesehen wird, die sich weigern zu lieben. So endet man mit dem Problem des dreigeschossigen Universums mit Gott an einer bestimmten Stelle usw., was wiederum eine Demythologisierung der Bibel als notwendig erscheinen läßt, um aus einer wunderlichen christlichen Tradition für den modernen Menschen noch das zu retten, was möglich ist. Doch es ist nicht die Bibel selbst, die demythologisiert werden muß, sondern die augustiniische franko-lateinische Tradition und die Karikatur, die sie dem Westen als „griechische“ patristische Theologie verkauft hat.

4) Indem sie die obenerwähnten Grundlagen der römischen heiligmännlichen Theologie der Ökumenischen Konzile nicht ernsthaft als Schlüssel zur Interpretation der Bibel verwendeten, haben moderne Bibelgelehrte die Vorurteile, die bei Augustinus latent waren, mit solcher methodologischen Konsistenz angewandt, daß sie die Einheit und Identität des Alten und Neuen Testaments zerstörten und sich selbst gestatteten, von judaistischen Deutungen des Alten Testaments beeinflußt zu werden, die von Christus Selbst zurückgewiesen worden

waren. Aus diese Weise sind die meisten, wenn nicht gar alle, westlichen Gelehrten damit geendet, Christus nur mit dem Messiasbegriff des Alten Testaments zu identifizieren und die Trinitätslehre mit der Entwicklung außerbiblicher trinitarischer Terminologie innerhalb eines nicht heiligväterlichen Rahmens – sondern eines augustinischen – gleichzusetzen, statt sich mit der konkreten Person des Engels Gottes, des Herrn der Herrlichkeit, des Engels des Großen Rates, der Weisheit Gottes zu befassen und Ihn mit dem fleischgewordenen Logos und Christus zu identifizieren und dies als die Lehre über die Trinität zu akzeptieren. Auf diese Weise werden die sogenannten „griechischen“ Väter noch immer im Licht von Augustinus gelesen, wobei sich die Russen nach Petr Mogila dem zugesellt haben.

5) Ein weiteres höchst verheerendes Resultat der augustinischen Voraussetzungen des Filioque ist die Zerstörung des prophetischen und apostolischen Verständnisses der Gnade und dessen Ersetzung durch ein ganzes System geschaffener Gnaden, die im lateinischen Christentum durch den *hokus pokus* des Klerus ausgeteilt wird.

Für die Bibel und die Väter ist Gnade die ungeschaffene Herrlichkeit und Königsherrschaft (*basileia*) Gottes, die von den Propheten, Aposteln und Heiligen gesehen wird und an der die gläubigen Nachfolger der Propheten und Apostel teilhaben. Die Quelle dieser Herrlichkeit und Herrschaft ist der Vater, der, den Sohn zeugend und den Geist hervorgehen lassend, diese Herrlichkeit und Herrschaft vermittelt, so daß der Sohn und der Geist auch von Natur aus eine einzige Quelle der Gnade mit dem Vater sind. An dieser ungeschaffenen Gnade und Herrschaft (*basileia*) können die Gläubigen gemäß ihrer Vorbereitung auf die Empfänglichkeit teilhaben, und sie wird von den Freunden Gottes gesehen, die Götter der Gnade nach geworden sind.

Da das fränkische Filioque die Identität von ungeschaffener göttlicher Essenz (Wesen) und Energie voraussetzt und da die Teilnahme an der göttlichen Essenz unmöglich ist, wurde die lateinische Tradition automatisch dorthin gebracht, die übermittelte Gnade als geschaffene

zu begreifen, was zu deren Vergegenständlichung und magischen priesterlichen Manipulation führte.

Auf der anderen Seite hat die von Augustinus vorgenommene Reduktion dieser offenbarten Herrlichkeit und Herrschaft (*basileia*) auf die Stufe des Geschaffenen moderne biblische Gelehrte zu endlosen Diskussionen bezüglich der Ankunft eines „Königreichs“ (*basileia* beinhaltet eher „Königsherrschaft“) verleitet, ohne dessen Identität mit der ungeschaffenen Herrlichkeit und Gnade Gottes zu erkennen.

In der heiligväterlichen Tradition wird das ganze Dogma bzw. die Wahrheit in der Verherrlichung erfahren. Die finale Form der Verherrlichung ist jene von Pfingsten, bei der die Apostel vom Geist in die ganze Wahrheit geführt wurden, wie es von Christus beim letzten Abendmahl versprochen worden war. Seit Pfingsten ist jedes Geschehen der Verherrlichung eines Heiligen (mit anderen Worten, ein Heiliger besitzt die Schau der ungeschaffenen Herrlichkeit Gottes in Christus als deren Quelle) eine Ausdehnung von Pfingsten in verschiedenen Intensitätsgraden.

Diese Erfahrung schließt das Gesamt des Menschen ein, doch zugleich transzendiert es das Gesamt des Menschen, einschließlich dessen Verstandes. Somit bleibt die Erfahrung für den Verstand ein Mysterium, und sie kann nicht auf intellektuelle Weise einem anderen vermittelt werden. Somit kann die Sprache auf diese Erfahrung hinweisen, sie aber nicht übermitteln. Der geistliche Vater kann den Menschen zur Erfahrung hinführen, sie aber nicht erzeugen, da sie eine Gabe des Heiligen Geistes ist.

Wenn daher die Väter der biblischen Sprache in Hinblick auf Gott und Seine Beziehung zur Welt Begriffe wie Hypostasis, Ousia, Physis, homoousios usw. hinzufügen, tun sie dies nicht, weil sie durch ein gegenwärtiges Verständnis, das dem eines früheren Zeitalters überlegen wäre, dieses verbessern wollten. Pfingsten kann nicht übertroffen werden. Alles, was sie tun, besteht darin, die pfingstliche Erfahrung, die Worte übersteigt, in der Sprache ihrer Zeit zu verteidigen, denn eine bestimmte Häresie führt von dieser Erfahrung fort und nicht zu ihr hin – was den spirituellen Tod derer bedeutet, die in die Irre geführt werden.

Für die Väter ist die Autorität nicht nur die Bibel, sondern die Bibel plus jener, die verherrlicht bzw. vergöttlicht wurden wie die Propheten und Apostel. Die Bibel ist in sich selbst weder inspiriert noch unfehlbar. Sie wird inspiriert und unfehlbar in der Gemeinschaft der Heiligen, denn diese haben die Erfahrung der göttlichen Herrlichkeit, die in der Bibel beschrieben wird.

Die Voraussetzungen des fränkischen („lateinischen“) Filioque sind nicht begründet in dieser Erfahrung der Herrlichkeit. Jeder kann den Anspruch erheben, mit Autorität und Verständnis zu sprechen; doch wir Orthodoxen folgen den Vätern und akzeptieren nur jene als Autoritäten, die wie die Apostel einen Grad an pfingstlicher Verherrlichung erlangt haben.

Innerhalb dieses Bezugsrahmens kann es keine institutionalisierte oder garantierte Form der Unfehlbarkeit außerhalb der spiriuellen Tradition, die zur *theoria* führt – wie sie zuvor, dem hl. Gregor dem Theologen gemäß, erwähnt wurde –, geben.

Was an der Bibel wahr ist, ist auch wahr an den Konzilen, die wie die Bibel in Symbolen das, was Symbole übersteigt und erkannt wurde mittels derer, die *theoria* erreicht haben, zum Ausdruck bringen. Aus diesem Grund berufen sich die Konzile auf die Autorität nicht nur der Väter in der Bibel, sondern auch der Väter aller Epochen, da die Väter aller Epochen an derselben Wahrheit, welche Gottes Herrlichkeit in Christus ist, teilhaben.

Aus diesem Grund sagte Papst Leo III. den Franken in klaren Worten, daß die Väter das Filioque aus dem Glaubensbekenntnis nicht aus Unwissenheit oder Unterlassung herausgelassen hätten, sondern durch göttliche Inspiration. Doch die Implikationen des fränkischen Filioque wurden nicht von allen römischen Christen in den west-römischen Provinzen, die vom franko-lateinischen Christentum und seiner scholastischen Theologie erobert wurden, akzeptiert. Überbleibsel der römischen biblischen Orthodoxie und spiriuellen Praxis haben überlebt, und alle Teile mögen sich eines Tages wiedervereinen, wenn die vollständigen Implikationen der heiligväterlichen Tradition bekannt werden und die Spiritualität als Basis der Lehre zum Zentrum unserer Studien wird.