

glauben Wir doch, daß das Beten des Rosenkranzes das beste und erfolgreichste Mittel dazu ist, ganz entsprechend der außerordentlichen Empfehlung, die ihm sein mehr himmlischer als irdischer Ursprung und sein inneres Gefüge verleihen.“

Das „Jesus-Gebet“ — seine Geschichte und seine Problematik

Von Heinrich Bacht S. J., Frankfurt am Main

Wer die „Erzählungen eines russischen Pilgers“¹ gelesen hat, der weiß, welch beherrschenden Raum im Leben dieses geheimnisvollen Pilgers (mag er nun gelebt haben oder nur eine literarische Fiktion sein) eine eigenartige Form der Technik des Betens einnimmt, die unter dem Namen des „Jesusgebetes“ oder „Herzensgebetes“ bekannt ist. Vielleicht kann man sogar sagen, daß dieser Pilgerbericht nichts anderes darstellt als eine geschickte Propagandaschrift zur Verbreitung dieser Gebetsform, die in der Ostkirche seit Jahrhunderten in Übung steht. Die Frage nach Sinn und Bedeutung dieser Art des Betens ist in den letzten Jahrzehnten wiederholt diskutiert worden². Bei der engen Verbindung, welche das Jesusgebet von einem bestimmten Zeitpunkt an mit der Ideologie und Dogmatik des palamitischen Hesychasmus³ eingegangen ist, kann es nicht verwundern, daß die Urteile der westlichen Forscher zumeist betont zurückhaltend, um nicht zu sagen ablehnend sind. Hinzu kommt, daß das „Jesusgebet“ mit einer „Technik“ verbunden ist, die das abendländische Empfinden befremdlich anmutet. Endlich liegt über der Frage nach der geschichtlichen Herkunft dieses Gebetstypus noch so viel Dunkel, daß eine gewisse Reserve nur zu begreiflich ist.

Andererseits wird kaum zu bestreiten sein, daß das „Jesusgebet“ in der Frömmigkeitsgeschichte des Ostens sich als reale Macht erwiesen hat, von der bis zur Stunde lebendige Antriebe ausgehen. Es scheint sogar, daß neuerdings auch bei uns manche, die um die fundamentale Bedeutung eines Betens wissen, das nicht bloß Akt ist, sondern Lebensform wird, nach dieser Art des Betens greifen, weil sie ihren Bedürfnissen und ihrem seelischen Vermögen eher entspricht. Je mehr der techni-

¹ Deutsch von Reinhold von Walter, Berlin 1925, und L. S. Meli-Bagdasarowa, Luzern 1944; vgl. dazu I. Hausherr S. J., Un pélérin russe de la prière intérieure, in *OrChr* 6, 3 (1926) 174/6.

² In der deutschen Literatur ist davon allerdings seltener die Rede gewesen; vgl. aber etwa N. Crainic, Das Jesusgebet, in *ZtKirchGesch* 60 (1941) 341/53 (unkritisch); G. Wunderle, Zur Psychologie des hesychastischen Gebetes (Würzburg 1947). Um so mehr ist davon in der französischen Literatur zu spüren. Wir werden weiter unten eine Reihe von Autoren nennen; hier sei nur verwiesen auf E. Behr-Siegel, La prière à Jésus, in: *Dieu Vivant* 8 (1947) 69/93; vgl. *EtudByz* 7 (1950) 242/3.

³ Es ist durchaus irreführend, wenn das *DicThéolCath* unter dem Stichwort „Hésychiasme“ einfach auf den Artikel „Palamite“ verweist. Denn es gibt einen Hesychasmus lange vor Gregorios Palamas. Die Kennzeichnung, welche W. Koch in *LexThK* 4, 1030/1 vom Hesychasmus gibt, ist zu „grobkörnig“. Es wird vermutlich noch lange dauern, ehe die westlichen Autoren über diese Dinge vorurteilsloser schreiben.

sierter Mensch von dem grellen Licht des Rationalismus ausgebrannt wird, um so williger flüchtet er sich, sofern seine religiöse Sphäre noch reaktionsfähig geblieben ist, in eine Gebetsart, in der die diskursiven Kräfte auf ein Minimum abgeblendet sind und die Seele auf anderen Wegen der Begegnung mit Gott teilhaft wird. Und je mehr dieser selbe Mensch durch die wirre Vielfalt seiner Akte und Beschäftigungen sich zerrissen und in das Vordergründige gezerrt fühlt, um so mehr öffnet er sich einer Gebetsform, die ihm Ganzheit und Tiefe verspricht. Endlich ist es die Kompliziertheit des modernen Lebens, welche manche Menschen nach der „Einfachheit“ eines solchen Betens ausschauen läßt.

All diese Überlegungen zeigen, mit welchem Interesse man nach einem Werk zu greifen hat, das sich darum bemüht, die Hintergründe und die geschichtliche Verwurzelung des „Jesusgebetes“ wissenschaftlich herauszustellen. Es ist zwar nur ein schmales Bändchen, das dieser ungenannte Mönch der Ostkirche vorlegt⁴, aber es ist doch wichtig genug, daß wir uns mit ihm ernstlich auseinandersetzen. Denn jeder, der in unserer gebetsarmen Zeit verspricht, das Beten zu lehren, verdient, daß man ihn aufmerksam hört.

I

Geschichte des „Jesusgebetes“

Versuchen wir zunächst, uns den Inhalt der fünf Kapitel dieses Büchleins zu ver gegenwärtigen. „Jesusgebet“ in allgemeinster Form ist die rhythmisch wiederholte Anrufung des Jesusnamens, der für gewöhnlich in der Mitte eines kurzen Stoßgebetes steht. Wollen wir die geschichtlichen Wurzeln solchen Betens finden, müssen wir über das Neue Testament hinaus in das Alte Testament und seine für uns bisweilen schwer nachzuvollziehenden Vorstellungen vom „Namen“ Gottes vordringen. In diesem Sinne handelt Kapitel 1 von der „Anrufung des Jesusnamens in der Schrift und der patristischen Tradition“.

Exegese und Religionsgeschichte haben längst darauf hingewiesen, wie im Denken des *Alten Testamente* der „Name“ geradezu wie eine von Gott abgelöste, in sich stehende Realität erscheint, die von geheimnisvoller Macht ist. Der Engel „trägt den Namen Jahve“ (Exod 23, 21) und der Prophet Isaias sieht den Namen von weitem kommen (Is 30, 27). Die Ausrufung des Gottesnamens macht das Land, den Menschen, über den dies geschieht, zum Eigentum Gottes (Deut 28, 10). Kein Wunder, daß der Israelit eine heilige Scheu vor diesem Namen in seiner physischen Leibhaftigkeit empfand. Man durfte ihn nicht aussprechen. Nur einmal im Jahre, am großen Versöhnungsfest, durfte der Hohepriester, und nur er allein, ihn ausrufen. Sonst las man dort, wo die Schrift Jahve schrieb, Adonai = Herr⁵. Nur so kam es ja, daß in der neueren Zeit so lange über die korrekte Vokalisation des Namens JAHVE Unklarheit herrschte und sich eine Zeitlang die Lesung „Jehova“ durchsetzte. Die „Heilhaltung des Namens“ (kiddusch haschem) war für den Menschen

⁴ La prière de Jésus, par un Moine de L'Eglise d'Orient (Collection Irénikon, N. S. 4) Editions de Chevetogne 1951; es handelt sich um einen Neudruck des gleichlautenden Artikels in der Zeitschrift Irénikon 20 (1947) 249/78; 381/421; vgl. dazu EtudByz 7 (1950) 242.

⁵ F. Giesebrécht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens, 1901; O. Grether, Name und Wort Gottes im A. T., 1934.

des Alten Testamentes Inbegriff und Höhepunkt des religiösen Lebens. Sie wurde für ihn geradezu gleichbedeutend mit „Martyrium“.

Im *Neuen Testament* spielt der Name Jesus von der Stunde an, da der Engel ihn vom Himmel her verkündigt, eine zentrale Rolle. Zumal die Apostelgeschichte ist geradezu „das Buch vom Jesusnamen“. Insofern ist also die Verehrung dieses Namens ur-christliches Gut. „Im Namen“ Jesu vollziehen sich in der Apostelgeschichte fast alle Akte des christlichen Lebens. Dabei ist zu beachten, daß diese im Deutschen so abgegriffene Formel im biblischen Gebrauch sachlich wie sprachlich eine viel reichere Nuancierung kennt. Eine einläßliche Exegese⁶ könnte von hierher geradezu die Richtpunkte einer tiefen Christusfrömmigkeit erheben (S. 16).

Dabei ist aber nicht zu überschien, daß im Neuen Testament diese oben genannte „metaphysische“ Betrachtungsweise des Namens (als einer von der Person gleichsam abgehobenen Realität) zurücktritt. Dasselbe beobachten wir bei den *frühchristlichen Schriftstellern*. Höchstens bei *Pastor Hermas* (Simil 9, 14) findet sich ein Beleg für die andere Anschauung. Doch ist bekanntlich Hermas kein allzu zuverlässiger Zeuge des frühchristlichen Denkens, zumal im Bereich der Christologie. Im übrigen ist zu bemerken, daß bei Schriftstellern wie *Origenes*⁷ und vor allem *Paulinus von Nola*⁸ eine Namen-Jesu-Frömmigkeit aufklingt, die als Vorläuferin der Jesusmystik des hl. Bernhard von Clairvaux angesprochen werden kann.

In der Gebetsfrömmigkeit der *Väter der Wüste* des 4. und 5. Jahrhunderts scheint die Anrufung des Jesus-Namens noch keine besondere Bedeutung gehabt zu haben. Wohl entwickeln sie durch die Pflege der rhythmisch wiederholten Stoßgebete⁹ ein für die Herausbildung des Jesusgebetes wichtiges *formales Element*. In dem Augenblick, wo sich diese Form beständig wiederholter Gebetsworte mit der Anrufung des Jesusnamens verband, war das „Jesusgebet“ geschaffen.

Diese Verbindung geschah im *Hesychasmus*. Der Verfasser weist mit Recht darauf hin, daß dieser Ausdruck nicht auf die im 14. Jahrhundert im byzantinischen Bereich gepflegte Frömmigkeitsrichtung beschränkt werden darf, die mit dem Namen des Gregorius Palamas verbunden ist. Schon in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts ist er belegt¹⁰. Die Sache selbst aber hat in Nilus von Ancyra (= Nilus Sinaita)¹¹, Diadochus von Photike und Johannes Hesychastes bereits vom 5. Jahrhundert ab ihre Vertreter. Das hesychastische Mönchsideal steht in gradliniger Verbindung mit dem Lebensideal der großen Pioniere der strengen Anachorese: Flucht aus der Welt, Pflege des Gebetes als der eigentlichen Aufgabe des geistlichen Menschen unter bewußter Ausbildung von Gebetsmethode und -technik; unbedingter Vorrang der

⁶ Vgl. W. Heitmüller, *Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum N. T.*, speziell zur christlichen Taufe (Göttingen 1903); das Werk ist bei aller Unzulänglichkeit seiner theolog. Voraussetzungen und Urteile doch eine Materialsammlung von bleibendem Wert.

⁷ *Contra Celsum* 1, 67 (Koetschau pg. 121).

⁸ *Carmina* 4 und 5 (PL 13, 377/8).

⁹ Augustinus, ep. 20 (PL 35, 502), spricht von ihren: „orationes ... quodammodo iaculae“. Wir werden im zweiten Teil auf diese Gebetsform nochmals zu sprechen kommen.

¹⁰ Vgl. J. Bois, *Les hesychastes avant le XIV^e siècle*, in: *Echos d'Orient* 5 (1901/2) 1/11.

¹¹ Über das „Nilusproblem“ vgl. M. Viller u. K. Rahner, *Aszese u. Mystik in der Väterzeit* (Freiburg 1939) 166/74.

„Theoria“ vor der „Praxis“ — das sind die Elemente dieses Hesychasmus. Näherhin läßt sich, geschichtlich gesehen, eine *sinaitische* und eine *athonitische* Phase dieses Hesychasmus unterscheiden.

Von der Übung des „Jesusgebetes“ innerhalb des *sinaitischen Hesychasmus* handelt das 2. Kapitel. — Schon seit dem Jahre 400 lebten auf dem Sinai Mönche¹². Die Eigenart der von diesen Männern geübten Frömmigkeit ist neben dem Primat des Logos und der Theorie vor dem Ethos und der Praxis die Affektbetontheit ihres Betens. Die Spiritualität des Sinai trägt Züge einer starken Gefühlsinnigkeit, die sich zumal in der Jesusfrömmigkeit bekundet¹³. Die Anrufung des Jesusnamens wurde die natürliche Frucht derselben. Der erste Zeuge dafür scheint *Diadochus*, Bischof von *Photike* in Alt Epirus, zu sein (um 458)¹⁴. In seinen „Hundert Kapiteln über die geistliche Vollkommenheit“ mahnt er, das Herz durch das „Gedächtnis Jesu“ zu läutern und zu entflammen. Der Fromme soll unentwegt rufen: „Herr Jesus!“¹⁵ Darin ist die Grundformel und die Grundweise des „Jesusgebetes“ geschaffen. Diese Mahnung, durch die Anrufung des Jesusnamens alle Schwierigkeiten des geistlichen Lebens zu überwinden, findet sich auch bei *Barsanuphius*, dem berühmten Seelenführer im Kloster des Abba Seridus bei Askalon (gest. um 540)¹⁶. Vor allem aber wurde der bekannte Verfasser der „Paradiesesleiter“, des klassischen Werkes der sinaitischen Spiritualität, *Johannes Climacus* (gest. 649) zum Propagandisten eines solchen „Jesusgebetes“. Für ihn ist das ideale Gebet jenes, das die diskursiven Elemente, die λογικοί, ausschaltet und in ein einziges Wort zusammengefaßt ist, das „monologische“ Gebet. Das geschieht in der steten Wiederholung des bloßen Jesusnamens. Bei Climacus findet sich auch bereits die Verbindung eines solchen Betens mit dem Atemrhythmus¹⁷, die in der weiteren Entwicklung dieses Gebetes eine so wichtige Rolle spielen sollte.

Eines der wichtigsten Zeugnisse dieser frühkirchlichen Jesusfrömmigkeit und des sich entwickelnden „Jesusgebetes“ sind die „Centurien“ des *Hesychius vom Batokloster* auf dem Sinai¹⁸. Hier wird der eben erwähnte Ausspruch des Johannes Climacus über die Verbindung des „Jesusgebetes“ mit dem Rhythmus des Atmens wiederaufgenommen und breit entfaltet. Das „Jesusgebet“ (εὐχὴ τοῦ Ἰησοῦ) — die

¹² Vgl. St. Schiowitz, Das morgenländische Mönchtum, 2. Bd.: Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina im 4. Jahrhundert (Mainz 1918). Über die Spiritualität des Sinai-Mönchtums vgl. Viller-Rahner a. a. O. 147/77.

¹³ Vgl. I. Hausherr, La méthode d'oraison hésychaste (OrientChrist 9, 2) Rom 1927, S. 120. — In einem späteren Artikel in RevAscMyst 15 (1934) 169 f., der dem Verf. unserer Studie scheint entgangen ist, hat Hausherr darauf hingewiesen, daß die Frömmigkeit des Sinai ihrerseits zurückgeführt werden muß auf die Mystik des Evagrius Ponticus (gest. 399), der die Spiritualität der sketischen Wüste und der großen alexandrinischen Theologen in sich verbindet.

¹⁴ Ausführliche Literatur zu Diadochus vgl. Viller-Rahner a. a. O. 216.

¹⁵ Centum Cap. 97, 85 (PG 65, 1209. 1200).

¹⁶ Vgl. Viller-Rahner a. a. O. 149. — Unser Verfasser macht Barsanuphius aus Versehen zu einem Zeitgenossem des Diadochus.

¹⁷ Scala Parad., Gradus 27 (PG 88, 1112 C): Jesu memoria cum tuo spiritu copuletur, et tunc cognoscet solitudinis et quietis fructum.

¹⁸ PG 93, 1480/1544; bei Migne wird dieser Hesychius mit Hesychius von Jerusalem verwechselt, der bereits um 450 gestorben ist, während der Verfasser der Centurien nach Johannes Climacus und Maximus Confessor (gest. 662) gelebt haben muß, da er beide zitiert.

Bezeichnung ist hier vermutlich zum ersten Mal belegt — ist die Summe des geistlichen Lebens, wie es von Hesychius gezeichnet wird. „Das Beten eines einzigen Wortes, das ‚monologische Gebet‘, die Anrufung des Namens Jesus wird in diesen Sprüchen von Anfang bis zum Ende gepriesen¹⁹.“ Sie öffnet der Seele den Zugang zu allen Reichtümern mystischer Begnadung: „Wahrlich selig der Mensch, der Ihn ohne Unterlaß im Herzen anruft und in dessen Geist das Jesusgebet (Ἴησοῦ εὐχὴ) solcherart haftet, wie die Luft unserem Leibe anhaftet oder die Flamme der Kerze!“ (PG 93, 1541 CD).

Aus dem 8. und 9. Jahrhundert liegen keine bedeutenderen Zeugnisse für das Jesusgebet vor²⁰. Aber es ist da und wird geübt. Freilich ist seine Gestalt noch nicht fixiert. Desgleichen hat sich die psychotechnische Einkleidung noch nicht herausgebildet. Dieser Schritt wird erst in dem viel diskutierten Buch über die „Methode des heiligen Gebetes“ vollzogen, das gewöhnlich *Simeon dem Neuen Theologen* (949—1022) zugeschrieben wird, wiewohl sich seit Combefis immer wieder gewichtige Stimmen erhoben haben, welche Simeon die Autorschaft absprechen²¹. Auf jeden Fall hängt die Schrift von der durch Simeon geschaffenen Atmosphäre ab. Er ist es, der mit seiner Auffassung von der Notwendigkeit mystischer Erfahrung, von dem Vorrang des Pneumatisch-Charismatischen vor dem Hierarchisch-Institutionellen²² und der Kontemplation vor der Aktion die ganze östliche Frömmigkeit stärkstens beeinflußt hat.

Es ist wahr, daß in dem sonstigen Schrifttum des Neuen Theologen das „Jesusgebet“ keine Rolle spielt. Aber daraus allein läßt sich die Unedeltheit der „Methode“ noch nicht beweisen. Denn bei der notorischen Abhängigkeit Simeons von Johannes Climacus und Hesychius wie von der ganzen Spiritualität des Sinai müßte es wundernehmen, wenn er von dieser besonderen Übung der Jesusfrömmigkeit nichts mitbekommen hätte. Zudem war Simeon durch seine so betont christozentrische Frömmigkeit für das „Jesusgebet“ gleichsam prädisponiert. Mit Recht spricht der Verfasser von der rührenden Zartheit und Innigkeit dieser seiner Christusliebe²³. Das

¹⁹ Viller-Rahner a. a. O. 165.

²⁰ Vgl. aber das Offizium „vom allersüßesten Jesus“, das bis heute seinen Platz im liturg. Offizium der griech. Kirche hat und das vielleicht auf einen Schüler des Theodor Studites, Theoktist, zurückgeht, der im 9. Jahrhundert gelebt hat; vgl. S. Salaville, Un office grec du „Très doux Jésus“ antérieur au „Jubilus“ dit de Saint Bernard, in: RevAscMyst 25 (1949) 246/59.

²¹ Kritischer Text und französ. Übersetzung bei I. Hausherr, La méthode d’oraision hésychaste 150/209; bei PG 120, 701/10 findet sich nur eine neugriechische Übersetzung. — Auch Hausherr spricht das Werk dem Simeon kategorisch ab, hat aber Widerspruch gefunden bei M. Jugie, Les origines de la méthode d’oraision hésychaste, in: Echos d’Orient 30 (1931) 179/85. Unser Verf. möchte die Frage offenlassen, neigt aber dazu, Simeon als Verfasser gelten zu lassen.

²² Es sei nur an seine Bußlehre erinnert; dazu vgl. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen (Leipzig 1898). Ferner: J. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bußgeschichte (Donauwörth 1913) S. 260/7.

²³ Nach S. Salaville (vgl. seinen oben [Anm. 20] erwähnten Artikel S. 259 Anm. 60) ist man seit einigen Jahren mehr und mehr zu der Erkenntnis gekommen, daß die so oft wiederholte Auffassung falsch ist, als sei die zärtlich-innige Andacht zu Jesus, seiner Menschheit, seinem Leiden usw. erst mit dem hl. Bernhard aufgekommen. Wir wissen heute, daß diese

„Jesusgebet“ lebt aber gerade von dieser innigen Christusverbundenheit. Schließlich macht unser Verfasser darauf aufmerksam, daß in der Vita des Simeon, welche sein Schüler Nicetas Stethatus geschrieben hat²⁴, aus der Jugend des Simeon ein Gebetserlebnis berichtet wird, das man kaum verstehen kann, wenn man dabei nicht an das „Jesusgebet“ denkt; freilich fehlt in der Formel, die der Beter gebraucht, der Name Jesus. Aber der „Herr“, an den er sich immerfort wendet, ist niemand anders als Er.

Was ist nun das Besondere an der Form des „Jesusgebetes“, wie sie uns die „Methode“, mag sie nun von Simeon stammen oder nicht, bietet? Es ist die stark herausgehobene Psychotechnik. Wer beten will, soll sich ganz still in seine Zelle setzen, soll seinen Kopf auf die Brust senken, soll die Augen auf die Leibesmitte fixieren, soll den Atem mäßigen und gleichzeitig versuchen, sich geistig in den „Ort des Herzens“ zu versetzen. Und so soll er dann in ruhigem Rhythmus die „Anrufung Jesu Christi“ vollziehen. Anfangs wird alles Pein und Dunkelheit sein, aber dann wird man ein beseligendes und erwärmendes Licht wahrnehmen. Wenn dann wieder einmal ein schlechter Gedanke sich regt, dann vergeht er in diesem Licht wie das Wachs in der Flamme. Aber zu diesem Ziel gelangt man nur, indem man von Stufe zu Stufe fortschreitet: Beherrschung der Leidenschaften, tröstliches Psalmengebet, Ersetzen der Psalmodie durch das „Jesusgebet“, endlich die unaufhörliche Beschauung, die „Theoria“.

Die „Methode“ bietet somit ein für den westlichen Leser geradezu befreimldisches Ineinander von Anweisungen der klassischen Spiritualität der alten Mönchsväter und von seltsamen Vorstellungen und Praktiken psycho-physischer Art. Hier liegt auch gerade der Stein des Anstoßes für jene, welche gegen die Zuweisung der Schrift an Simeon protestieren²⁵. — Diese „materielle“ Seite des „Jesusgebetes“ ist vielleicht noch stärker betont in der Schrift des Mönches *Nicephorus* „De sobrietate et cordis custodia“²⁶. Die Ähnlichkeiten sind sogar so bedeutend, daß Hausherr ihn für den Verfasser der „Methode“ halten möchte²⁷, doch dürfte dies nach den Ausführungen von M. Jugie nicht mehr angehen²⁸. Bei Nicephorus erscheint das „Jesusgebet“ unter der vollständigen Formel: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner!“ Im übrigen stellt er diese Gebetsübung, wie bereits der Titel seiner Schrift zeigt, in einen Zusammenhang aszetischer Anweisungen, wie sie seit den Tagen der Väter der Wüste uns vertraut sind.

Zeitlich später als die Schrift des Nicephorus ist ein Brief, der sich zu Unrecht mit Klänge in der ostkirchlichen Frömmigkeit schon längst zu vernehmen waren, ohne daß wir freilich über die möglichen geschichtlichen Verbindungslien schon Auskunft geben könnten.

²⁴ Ediert und übersetzt von I. Hausherr und G. Horn, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien* (OrientChrist 45) Rom 1928.

²⁵ Vgl. I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste* S. 111/29.

²⁶ PG 147, 945/66; über das „Jesusgebet“ pg. 963/6.

²⁷ Note sur l'inventeur de la méthode d'oraison hésychaste (OrientChrist 66) Rom 1930.

²⁸ Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes, in: *Echos d'orient* 30 (1931) 179/85; vgl. auch M. Jugie, Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa méthode d'oraison, ebd. 35 (1936) 409/12. — Jugie korrigiert in diesen beiden Artikeln auch die von Nikodemus Hagiorites aufgebrachte Meinung (vgl. PG 147, 944; LexTheolKirche 7, 568), daß Nicephorus zu Anfang des 14. Jahrhunderts gelebt habe und ein Lehrer des Gregorius Palamas gewesen sei. Tatsächlich muß Nicephorus schon Ende des 13. Jahrhunderts gestorben sein.

dem Namen des hl. Chrysostomus schmückt²⁹. Auch hier wird das „Jesusgebet“ (seine textliche Fassung entspricht völlig derjenigen bei Nicephorus), als Form immerwährenden Gebetes empfohlen. Es fehlt dagegen der Hinweis auf die psychophysische Technik des Gebetes.

Mit *Gregorius Sinaita* (gest. 1346) treten wir in die Welt des *Hesychasmus der Athosklöster* ein. Von der Rolle, welche das „Jesusgebet“ in der Spiritualität der Hagioriten hatte, handelt das 3. Kapitel unseres Büchleins. Gregor selbst stellt gleichsam die Verbindung zwischen der sinaitischen und athonitischen Frömmigkeit her. Hatte er doch auf dem Sinai seine geistliche Ausbildung erhalten und war erst später auf den Athos gekommen. Von nun an ist der Athos das Verbreitungszentrum des „Jesusgebetes“. Verf. weist darauf hin, daß die athonitische Spiritualität starrer ist: die Gebetsformel wird nunmehr fixiert und die „materielle“ Seite tritt stärker nach vorn. Für Gregorius Sinaita steht die Übung des „Jesusgebetes“ im Rahmen seiner theologischen Auffassungen vom mystischen Leben: die immerwährende Anrufung des Jesusnamens soll das verborgene Einwohnen des Hl. Geistes aktuieren und zum Erleben bringen. In seiner Schrift „De quietudine et duobus orationis modis“³⁰ wird die Technik dieser Gebetsart ausführlich dargelegt. Der Hesychast soll es am Morgen, sitzend, in Ausdauer üben. Dabei soll er sich bemühen, den Geist (νοῦς) in das Herz zu führen. Beim Aussprechen des Jesusnamens soll der Betende diesen Namen gleich einer Speise genießen. So gelangt er zur Erfüllung des paulinischen: Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.

Bei dem Athosmönch *Maximus Kausokalybus* (ebenfalls 14. Jahrhundert) finden wir interessanterweise die Anrufung Jesu mit derjenigen der Gottesmutter verbunden, ohne daß wir Einzelheiten dieser Gebetsform wüßten. Wohl werden wir später hören, daß ein derartig erweiterter Gebetstext sich in neuester Zeit auf dem Athos durchgesetzt hat.

Der eigentliche Theoretiker des Jesusgebetes wurde *Theolept*, Erzbischof von Philadelphia (gest. um 1320), mit dem der Mönch Nicephorus Fühlung hatte³¹. Seine Schriften, die zum großen Teil noch unediert sind, bemühen sich vor allem um die psychologische Seite dieses Gebetes, d. h. um die dabei eingesetzten Seelenkräfte. — Name und Ruf des Theolept wurde aber für die Nachwelt überblendet von dem seines Schülers *Gregorius Palamas* (gest. 1359). Er war es, der die von dem Calabresischen Mönch Barlaam angegriffenen Hesychisten des Ostens literarisch verteidigte. Dadurch daß seine Lehre von der griechischen Kirche offiziell angenommen wurde³², wurde sein Name geradezu zum Exponenten des östlichen Hesychasmus, so sehr, daß man oft übersieht, daß Palamitismus und Hesychasmus durchaus nicht dasselbe bedeuten. Uns interessiert hier nicht seine Theologie von dem „ungeschaffenen Licht“, Taborlicht genannt, dessen Schau das naturgemäße Ziel des Hesychisten sein sollte, und die damit zusammenhängende Frage nach der Einfach-

²⁹ PG 60, 751/56.

³⁰ PG 150, 1313/29.

³¹ Vgl. M. Jugie in *Echos d'Orient* 35 (1936) 410; S. Salaville, *Formes ou méthodes de prière d'après un Byzantin du XIV.^{me} siècle, Théolepte de Philadelphie*, in: *Echos d' Orient* 39 (1940) 1/25.

³² Diese Anerkennung des Palamitismus hat ihre eigene Geschichte, auf die wir hier nicht eingehen können; vgl. M. Jugie in *Dictionnaire Théologique Catholique* 11, 1816/7.

heit des göttlichen Wesens³³. Für uns ist Palamas nur wichtig als Repräsentant des „Jesusgebetes“, das für ihn seinen bestimmten Platz im mystischen Aufstieg zur Schau des Taborlichtes hat. Insofern ist es richtig, wenn Verf. sagt, daß die Kontroversen des 14. Jahrhunderts sich auch um das „Jesusgebet“ drehten.

Während durch die Schriften des Gregorius Palamas ein scharfer polemischer Ton geht, sind die „Centurien“ der beiden *Xanthopoulooi Kallistus* und *Ignatius* eine rein positive Darlegung der hesychastischen Frömmigkeit, in deren Mitte das „Jesusgebet“ steht³⁴. Bei den Worten: „Herr Jesus Christus“, soll der Geist sich zu Christus aufschwingen, und bei den Worten: „Erbarme dich meiner!“ soll er wieder in sich zurückkehren. Diese doppelte Bewegung soll mit dem Rhythmus des Ein- und Ausatmens verbunden werden. Aber wie bei den früheren Autoren steht auch hier das „Jesusgebet“ nicht isoliert da, sondern eingebettet in ein Gesamtgefüge aszetischer Anweisungen, welche die Gefahr eines abwegigen Quietismus bannen. Einige dieser Anweisungen seien genannt: Übung des Stillschweigens, Lesung der Heiligen Schrift, Nachtwachen, Sich-Niederwerfen (300 mal an jedem Tag!), Fasten, Kommunionempfang, Psalmenrezitation für die, welche die Konzentration des „Jesusgebets“ noch nicht fertig bringen, usw. All das aber wird zusammengefaßt in dem einen hohen Ziel der mystischen Liebe zum Herrn.

Vom Athos aus wurde die Übung des „Jesusgebets“ in den griechischen und slavischen Osten getragen. Vom 15. Jahrhundert an ist es in *Rußland* in Übung, wo es gleichsam als Rosenkranzgebet erscheint³⁵. Unter anderem fand es in dem berühmten Starzen *Nil Sorsky* (1433—1508) einen eifrigen Förderer. Er bezeichnete es, interessanterweise als „Arbeit“ und „Aktion“; übrigens hatte auch das frühe Mönchtum die Psalmenrezitation (= meditatio) sehr oft als „Werk“ dem eigentlichen Beten, das durch jene gleichsam vorbereitet und ermöglicht wird, gegenübergestellt.

Erst im 18. Jahrhundert wurde der Athos wieder in stärkerem Maße Ausstrahlungszentrum des hesychastischen Gebetes. Zwei Namen sind vor allem zu nennen. *Makarius von Korinth* (1731—1805) hatte unter seinen Glaubensgenossen dadurch Anstoß erregt, daß er 1777 in Venedig ein „Enchiridion“ über die Teilnahme an den heiligen Mysterien veröffentlicht hatte, worin er zur öfteren Kommunion aufforderte; das galt damals als „Latinismus“³⁶. Auf dem Athos befriedete sich Makarius mit *Nikodemus Hagiorites* (1748?—1809), der seinerseits auch für gewisse Ideen des lateinischen Westens offen war, wie seine Übersetzung des „Geistlichen Kampfes“ von Skupoli und die Nachbildung der „Geistlichen Übungen“ des hl. Ignatius beweisen. Die beiden Freunde gaben 1783 das Büchlein über die häufige Kommunion in erweiterter Form wieder heraus. Wichtiger aber wurde ein anderes Buch, das sie

³³ Vgl. M. Jugie, Art. „Palamas“ und „Palamite“ (controverse) in DictThéolCath 11, 1735/76 bzw. 1777/1818. — V. Lossky, La Théologie de la Lumière chez Saint Grégoire de Thessalonique, in: Dieu Vivant 1 (o. J.) 95/118. Die beiden Autoren repräsentieren zugleich den Standpunkt der beiden Theologen des Westens bzw. des Ostens.

³⁴ PG 147, 636/812; deutsch von A. M. Amann, S. J., Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik (Würzburg 1938).

³⁵ Vgl. A. Hubatzek O. P., Une méthode de prier orientale: le „chapelet“ des moines russes, in: La VieSpirit 40 (1934) 48/52.

³⁶ Verf. S. 59, Anm. 2 weist darauf hin, daß dies Büchlein äußerst selten ist.

1782 gleichfalls in Venedig drucken ließen. Es ist die berühmte „Philocalia“ (=Liebe zur geistlichen Schönheit), eine Art hesychastischer Anthologie zur Verbreitung des „Jesusgebetes“³⁷. All die Autoren, die bisher genannt wurden, und noch manche andere dazu, werden darin auf ihren Beitrag zum „Herzensgebet“ befragt. So bildet die Philocalia geradezu „eine Summa des Jesusgebetes“.

Von Nikodemus Hagiorites stammt auch die 1801 erstmalig erschienene Schrift „Ratgeber über die Hut der fünf Sinne, der Phantasie, des Geistes und des Herzens“. Hier wird im 10. Kapitel die Technik des „Jesusgebetes“ ausführlich erörtert. Es sind die Anweisungen, die wir kennen. Aber auch hier wird betont, daß ohne die Hilfe der anderen aszetischen Mittel diese Praktiken nichts nützen. Wohl in keiner der hesychastischen Schriften nimmt der „materielle“ Aspekt des „Jesusgebetes“ einen so weiten Raum ein, mit all den psychophysischen Anweisungen und anatomischen Zeichnungen. Aber — und das ist das Frappierende — all das soll nur dazu dienen, den Beter mehr und mehr vom Stofflichen zu lösen, damit er „geistig vor den Geistigen (Gott) treten könne“. Nur wer diese für abendländisches Denken schwer zu fassende Polarität ineinsfaßt, vermag über das Anliegen dieser „letzten Hesychisten“ ein rechtes Urteil zu fällen.

Seit die Philocalia durch Paissy Welitschkowsky unter dem Titel „Dobrotljubje“ (= Liebe zum Guten) ins Kirchenslavische übersetzt worden ist, hat sie in Rußland weiteste Verbreitung gefunden. Mit ihr hielt das „Jesusgebet“ Einzug in die verschiedensten Bevölkerungskreise. Es gab aber auch Gegner. An ihre Adresse richtete Paissy den Brief „An die Feinde und Verleumder des Jesusgebetes“, in welchem er auf die lange Überlieferung hinwies, aus der diese Weise des Betens stammt: „Dieses göttliche ‚Werk‘ war die unaufhörliche Betätigung unserer gotterfüllten Väter. Gleich einer Sonne hat es unter den Mönchen allüberall in Einsiedeleien und Klöstern geleuchtet, auf dem Sinai wie in den Zellen Ägyptens, auf dem Natrongebirge wie in Jerusalem und in den umliegenden Klöstern, kurzum im ganzen Orient und später in Konstantinopel und auf dem heiligen Athosberg, auf vielen Inseln und durch die Gnade Christi in diesen letzten Zeiten auch in Rußland³⁸.

Fortan ist die Geschichte des „Jesusgebetes“ innigst mit der Geschichte dieser Philocalia bzw. ihrer slavischen Übersetzungen verschlungen, wobei deutlich das Bestreben zutage tritt, die psychologischen Praktiken in ihrer untergeordneten, sekundären Bedeutung herauszustellen. Eines der bekanntesten Zeugnisse dieser Verknüpfung des geübten Jesusgebetes mit der Philocalia sind die eingangs erwähnten „Erzählungen eines russischen Pilgers“, die 1884 erstmalig in Kasan erschienen und seither immer wieder innerhalb und außerhalb Rußlands herausgegeben worden sind. Wer der Verfasser dieser geheimnisvollen Schrift ist, und ob es sich um einen autobiographischen Erlebnisbericht handelt oder um eine literarische Fiktion, ist bis heute ungeklärt. Auf jeden Fall gibt es kein Dokument, das einen leichteren und anziehenderen Zugang zum „Jesusgebet“ gewährte. Hier wird aber auch der Rahmen und das „Klima“ sichtbar, in dem dieses Gebetsbemühen stehen muß, wenn es seine Frucht bringen soll: Es entspringt dem Verlangen, im buchstäb-

³⁷ Auch dieses Werk ist nur sehr selten in den Bibliotheken zu finden. In Deutschland und Österreich besitzt es nur die Bibliothek von Göttingen!

³⁸ Vgl. J. Smolitsch, Leben und Lehre der Starzen, Wien 1936, 119/27.

lichen Sinn immerfort zu beten; es gedeiht nur, wenn strenge Askese und die Übung der christlichen Grundtugenden, zumal der Demut und der Nächstenliebe, es begleiten; es entfaltet sich in einer innigen Christusmystik, deren Innigkeit in nichts hinter derjenigen der mittelalterlichen Jesusmystik zurückbleibt.

Durch diese verschiedenen Übersetzungen der „Erzählungen“³⁹ mit veranlaßt, hat man sich auch jenseits der orthodoxen Kirche für die Werte des „Jesusgebets“ stärker zu interessieren begonnen. Aus den mannigfachen Stimmen sei nur das Urteil der 1941 verstorbenen englischen Schriftstellerin Evelyn Underhill (= Pseudonym für Stuart Moore) hervorgehoben, die in einem ihrer letzten Werke⁴⁰ schrieb: „Diese Gebetsmethode ist so einfach, daß sie auch dem schlichtesten Beter zugänglich ist, und dabei ist sie doch wieder so tiefreichend, daß sie in die abgründigsten Geheimnisse des kontemplativen Lebens einzuführen vermag. Sie gibt ebensogut dem kindlich-schlichten Gebetsruf des frommen Bäuerleins Ausdruck wie dem unentwegten Bemühen des großen Kontemplativen“. Wenn man die zahlreichen Aufsätze durchliest, die seither allenthalben erschienen sind⁴¹, dann beginnt man dem Verfasser recht zu geben, wenn er schreibt, daß das „Jesusgebet“ keine „Reliquie der Vergangenheit“ ist, sondern daß es auch in unserer Zeit eine lebenwedkende Realität bedeutet (S. 97).

II. Theologische Probleme um das „Jesusgebet“

Wir haben im vorhergehenden an Hand des Büchleins der „Collection Irénikon“ einen Überblick über die geschichtlichen Zusammenhänge des „Jesusgebetes“ gegeben. Dabei sind wir mit Absicht so ausführlich geworden, weil es nur gut sein kann, wieder einmal den breiten Überlieferungsstrom aszetisch-mystischer Lehren aufzudecken. Trotz Migne und der Wiener bzw. Berliner Väterausgabe ist es doch meist so, daß selbst die, welche von Amts wegen über die Fragen des „geistlichen Lebens“ zu sprechen und zu urteilen haben, eine überraschend geringe Kenntnis der großen geistlichen Tradition der Kirche haben. Bisweilen hat man den Eindruck, als fange für viele diese Tradition erst mit dem 15. oder 16. Jahrhundert an. Dabei gründen doch die Wurzeln z. B. der *devotio moderna* (Thomas von Kempen) oder der Spiritualität des hl. Ignatius von Loyola derartig stark in der Frömmigkeit des 5. bis 7. Jahrhunderts, daß es fast unmöglich ist, sie ohne eine Rückbesinnung auf ihre Quellen richtig zu verstehen. Es muß einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben, dies für Ignatius einmal darzutun.

Im nachfolgenden soll eine theologische Stellungnahme zu den mit dem „Jesusgebet“ verknüpften Problemen versucht werden; so wird auch am leichtesten das

³⁹ Unser Verf. erwähnt S. 91 Anm. 1 zwei französische, eine deutsche und zwei englische Übersetzungen. Inzwischen ist in der Schweiz eine weitere deutsche Übersetzung erschienen; vgl. oben Anm. 1; diese Übersetzung ist nun auch in die bei Herder, Freiburg, erscheinende Reihe „Zeugen des Wortes“ aufgenommen.

⁴⁰ *Worship* (London 1936) S. 273.

⁴¹ Außer den oben Anm. 2 genannten sei noch erwähnt: N. Gorodetzyk, *The prayer of Jesus*, in: *Blackfriars* (1942); S. Salaville, *Formes ou méthodes de prière d'après un Byzantin du XIV^e siècle, Théolepte de Philadelphie*, in: *Echos d'Orient* 39 (1940) 11/25; B. Schultze, *Zwei Arten neurussischer Mystik*, in: *Geist und Leben* 20 (1947) 289/305; G. Wunderle, *Zur Psychologie des hesychastischen Gebetes* (Würzburg 1947).

widerspruchsvolle und wechselnde Urteil der verschiedenen Autoren in dieser Frage verständlich werden.

Das „Jesusgebet“ umfaßt in seiner entwickelten Gestalt ein doppeltes Element. Da ist zunächst die *Gebetsformel*, die um den Jesusnamen geschlossen ist. Wir sahen ihr langsames Wachsen. Im wesentlichen ist sie aus biblischen Texten zusammengefügt. Sie ist somit ein exaktes Gegenstück zum „Ave Maria“. Auf dem Athos hat sich seit langem eine ausführliche Formel entwickelt: „Herr Jesus Christus, Sohn und Wort des lebendigen Gottes, durch die Bitten deiner Allerreinsten Mutter und aller Heiligen habe Erbarmen mit uns und rette uns!“ Interessanterweise ist seit dem Mittelalter im byzantinischen Osten für das Abbeden des „Jesusgebetes“ ein Rosenkranz in Gebrauch, der zum Zählen der Gebete und der damit verbundenen „Metanien“ (= Verbeugungen bzw. Prostrationen) dient.

Vom Inhalt des Gebetes her läßt sich also keinerlei Bedenken anmelden. Das Jesusgebet ist eine überaus tiefsinngige Zusammenfassung der ganzen Heilslehre. Es ist wirklich „wesentliches“ Gebet, aus dessen Reichtum der betende Mensch unaufhörlich schöpfen kann.

In der geschichtlichen Entfaltung dieser Gebetsformel läßt sich deutlich eine Abwandlung der ursprünglichen Gebets-, „intention“ beobachten. Einmal ist es das Verbllassen der „Metaphysik des Namens“, von der dieses Gebet ursprünglich gelebt hat. Namen, Bild, Symbol als Repräsentation, d. i. Gegenwärtigsetzungen des darin ausgesprochenen Inhalts — das ist *ein* großer zusammenhängender Komplex. Wie „realistisch“ der vom Platonismus erfüllte Mensch der byzantinischen Welt hier empfand, zeigt der Symbolismus des Areopagiten⁴², zeigt noch mehr der blutige Bilderstreit des 8. und 9. Jahrhunderts, der ohne diese Voraussetzungen nicht zu begreifen ist⁴³. Aber seither ist auch für den östlichen Menschen hier vieles anders geworden. Gleichwohl ruht in diesem „Realismus“ immer noch ein Unterscheidungsmal zwischen östlicher und abendländischer Frömmigkeit, das die gegenseitige Verständigung bis zur Stunde erschwert⁴⁴.

Das andere ist die fortschreitende Erweiterung der Formel des „Jesusgebets“. In der entwickelten Gestalt ist sie ziemlich weit von dem „monologischen Gebet“ entfernt, von dem einst Johannes Climacus sprach. Doch berührt diese Wandlung nicht das eigentliche Wesen dieser Art des Betens. Entscheidend ist, daß die Rhythmik der monotonen Wiederholung gewahrt ist und daß darin die diskursiven Kräfte gebunden sind. Freilich besteht die Gefahr, daß bei einer noch weiterschreitenden Differenzierung des Gebetstextes die Formel so kompliziert wird, daß sie sich nicht mehr in den Rahmen der natürlichen Lebensrhythmen (zumal des Atems) einfügt und so nicht mehr die Möglichkeit besteht, dieses Beten mit dem naturhaften Lebensvollzug zu verbinden. Gerade darin liegt aber, wie die „Erzählungen eines russi-

⁴² Vgl. demnächst O. Semmelroth S. J., Die Θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita, in Scholastik 27 (1952).

⁴³ S. u. a. H. Menges, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus (Münster 1938).

⁴⁴ Darauf hat R. Pabel, Athos. Der heilige Berg (Münster i. W. 1940) S. 46 ff. gut hingewiesen. — Daß aber gelegentlich noch heute für unser Empfinden unbegreifliche Spekulationen, die sich von diesem „Realismus“ nähren, im Osten Raum gewinnen können, zeigt die Affäre der „Namensanbeter“, die um 1912 die Ruhe des „Heiligen Berg“ störten; darüber bei unserem Verf. S. 85/6.

schen Pilgers“ zeigen, die besondere Leichtigkeit des „Jesusgebetes“, zu einem in Wahrheit immerwährenden Gebet zu werden.

Wir röhren hiermit bereits an das andere Element des „Jesusgebetes“: die bestimmte *Technik seines Vollzugs*. Hier haben sich vor allem Bedenken und Proteste geltend gemacht. Doch scheint hier bisweilen eine Reihe von Unterscheidungen übersehen zu sein.

Daß das „Jesusgebet“ in einem erstaunlich starken Ausmaß den Leib des Betenden mit in den Gebetsvollzug einspannt, ist unbestreitbar; man denke nur an die Hunderte von „Metanien“, von denen es begleitet wird⁴⁵, oder an die psychophysische Technik, von der oben die Rede war. Um hier richtig zu sehen, ist zunächst einmal daran zu erinnern, daß die, welche dieser Art des Betens so gern das „Beten im Geiste und in der Wahrheit“ entgegenhalten, ein zu geringes Verständnis für die Hilfe haben, welche unser Geist aus dem Dienst des Leibes schöpft. Ohne irgendeinen Halt im „Leiblichen“ zerflattert unser Geist zu leicht. Die Übungen zur seelischen Konzentration, die rhythmischen Gebärden, das Benutzen einer Perlenschnur — all das ist nicht das Gebet selbst, aber es hilft der Seele, im „Gebetsraum“ zu beharren. Es wirkt, wenn ein Vergleich gestattet ist, wie die Schwungscheibe am Motor; sie erzeugt die Bewegung nicht, aber sie garantiert Dauer und Gleichmaß der Bewegung. Die Frage ist nur, in welchem Ausmaß das leibliche Element in den Vollzug des Gebetes einzubziehen ist, um dem Geist eine Hilfe zu sein und den Gehalt des Gebetes bis in die unterbewußten Schichten des Menschen eindringen zu lassen. Während hier die westliche Frömmigkeit der Neuzeit vielfach rationalistischen Tendenzen nachgab, war die östliche Frömmigkeit eher in Gefahr, in den entgegen gesetzten Irrtum zu verfallen⁴⁶.

Die Autoren, die über die Methodik des „Jesusgebets“ geschrieben haben, betonen nun durchweg die rein dienende, zweitrangige Rolle dieser Psychotechnik. Ebenso betonen sie immer wieder, daß die Fruchtbarkeit dieses Betens unlösbar an die Beobachtung der grundlegenden Forderungen christlicher Askese gebunden ist. Man würde ihnen also Unrecht tun, wollte man ihnen den Irrtum unterschieben, sie suchten durch das „Jesusgebet“ einen Weg zur Höhe mystischer Kontemplation, der an den Härten der via purgativa vorbeiführt. Man braucht nur auf die Titel zu achten, unter denen sie vom „Jesusgebet“ handeln, um sich davon zu überzeugen. Es geht in diesen Schriften um die „puritas cordis“ und um die „custodia sensuum“ — also um die elementaren Haltungen allen geistlichen Lebens. Auf dem Wege zu ihrer Erlangung ist ihnen das „Jesusgebet“ ein Mittel, wenn auch ein besonders geschätztes. Sie wissen eben, daß die konsequente Übung dieser Gebetsform im Menschen jenes „Klima“ lauterer Gottzugewandtheit schafft, in welchem alle geistlichen Tugenden sich entfalten können.

Es bleibt freilich immer noch ein Rest, der mit dem bisher Gesagten nicht geklärt ist. Es ist da noch manches rein Zeitgebundene und Zufällige, das keine Verteidigung verdient, wiewohl man immer auf der Hut sein muß, daß man nicht vorschnell

⁴⁵ Nach Auskunft unseres Verfassers (S. 69 Anm. 1) macht man auf dem Athos am Tage über 1200 große und am Abend 300 kleine Metanien!

⁴⁶ Vgl. P. Doncoeur S. J., L'humble prière de nos corps; Des saintes extravagances des stylites à l'harmonie humaine de la prière catholique, in: Etudes Bd. 176 (1924) 200/17.

den eigenen „Geschmack“ absolut setzt. Es wäre somit falsch, wollte man diese „Technik“ des „Jesusgebetes“ ohne große Diskretion beibehalten oder anpreisen. Darauf macht unser Verfasser übrigens auch selbst wiederholt aufmerksam.

Der eigentliche Streitpunkt seit den Tagen des Gregorius Palamas ist aber die hinter der Übung des „Jesusgebetes“ stehende Auffassung von der Mystik und vom geistlichen Leben überhaupt. Es kann keine Frage sein, daß der Hesychasmus — auch schon in der vorpalamitischen Form — immer in gefährlicher Nähe zu einem falschen Quietismus steht, an den er ja durch seinen Namen schon zu erinnern scheint. Dieser Primat des Gebetes vor der Aktivität kann nicht nur ein untragbares Maß an mangelnder sozialer Einsatzbereitschaft verraten — was noch kein Quietismus im technischen Sinn wäre! —, er kann auch dem Menschen eine illusionäre Ruhe und Unangreifbarkeit des sittlichen Menschen vorspiegeln, die dann in Gefahr steht, in Libertinismus umzuschlagen. Zudem besteht die Versuchung, die Intention des Betenden auf die fühlbaren Erlebnisse der Gottesnähe auszurichten, so daß allen möglichen Selbsttäuschungen Tür und Tor geöffnet wird. Wir dürfen nicht vergessen, daß sich parallel mit dem großartigen Strom der geistlichen Überlieferung der Ostkirche immerfort der Messalianismus bewegt, dessen charakteristischer Irrtum, wie schon der Name besagt, eine falsche Auffassung vom Gebet ist⁴⁷. Daß die Übung des „Jesusgebetes“ für derartige Strömungen eines falschen Mystizismus anfällig ist, hat die Geschichte des Palamitismus gezeigt. Aber auch hier soll nicht verschwiegen werden, daß es sehr schwer ist, aus dem Streit der Parteien das eigentlich Gemeinte herauszuheben⁴⁸. Doch ist nochmals zu betonen, daß die Übung des „Jesusgebets“ keineswegs mit den theologisch-mystischen Ideen des palamitischen Hesychasmus *unlöslich* verbunden ist. Darum kann es auch von hierher nicht ernsthaft in Frage gestellt werden.

Im Jahre 1833 starb einer der populärsten Heiligen der russischen Kirche, Serafim von Sarow. In seinem „Gespräch mit Motowilow“ hat er ein Wort über das „Jesusgebet“ geschrieben, das abschließend alles bisher Gesagte zusammenfassen kann. Da heißt es⁴⁹: „Um das Licht Christi im Herzen zu empfangen und zu fühlen, muß man sich soweit wie möglich von allen sichtbaren Dingen entfernen. Wenn man die Seele, im innigen Glauben an den Gekreuzigten, durch Buße und gute Werke gereinigt hat, muß man die leiblichen Augen schließen, den Verstand ins Herz versenken und unablässig den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen: ‚Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner.‘ Dann findet nach dem Maß seines Eifers und des Erglühens des Geistes zum Geliebten der Mensch im Anrufen des Namens ein Entzücken, das in ihm den Willen erweckt, die höchste Erleuchtung zu suchen.“

⁴⁷ Vgl. die bei Viller-Rahner S. 216/8 angegebene Literatur über den Messalianismus; vor allem sei verwiesen auf I. Hausherr S. J., *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*, in: OrientChristPer 1 (1935) 328/60.

⁴⁸ Vgl. etwa die Kritik I. Hausherrs an der Darstellung der mystischen Theologie der Ostkirche, wie sie V. Lossky geboten hatte: RevAscMyst 23 (1947) 3/37.

⁴⁹ Deutsch bei I. Smolitsch *Leben und Lehre der Starzen* (Wien 1936) S. 254.