

gesagt. Und ebenso: wie man in einem gewissen Sinn immer gewußt hat, daß Gott immer größer ist als das, was das Geschöpf von ihm begreift, und dennoch diese unbegreifliche Größe Gottes des je größeren in gewissem Sinn etwas ist, das doch nur der Neuzeit angehört, aber so angehört, daß es bleibt – im selben Sinn hat man das, was im Wort von der „maior Dei gloria“ ausgesagt ist, immer gewußt, obwohl es der Neuzeit angehört, aber so angehört, daß es bleibt.

Gott ist Licht — Zur Gotteserfahrung in der griechischen Theologie und Mystik

Gerhard Podskalsky SJ, Frankfurt am Main

Gott ist, auch im Neuen Testament, derjenige, „der in unzugänglichem Licht wohnt“. Er bleibt auch nach seiner Selbstoffenbarung in Christus der ganz Andere, dessen Gedanken himmelhoch erhaben sind über unserem Begreifen. Vieles an seiner Führung erscheint uns weiterhin rätselhaft, und wir können nur demütig unser Unvermögen eingestehen, über ihn und seine Absichten etwas auszusagen.

Es ist derselbe Gott, von dem es heißt: „In ihm leben wir, weben wir und sind wir.“ Und: „Seine Liebe ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt worden ist.“ Gottes Gegenwart, seine Nähe ist Wirklichkeit und kann uns als solche bewußt werden; es gibt die vertraute Gemeinschaft mit ihm hier auf Erden, in einem Leben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, greifbar vor allem im Sakrament der Eucharistie.

Diese Spannung in der christlichen Gotteserfahrung war immer schon vorhanden, aber sie ist in unserer Zeit verschärft gegeben, weil das Ebenbild Gottes, der Mensch, ein anderer geworden ist. Die Welt ist dem Menschen nähergerückt, nicht nur die Dinge, auch die Mitmenschen; vor allem aber er selbst ist sich nähergekommen, hat mehr von seiner personalen Eigenart und ihrem Wert, aber auch von den dämonischen Mächten, die ihn ergreifen können, begriffen. Gott aber scheint entsprechend in immer größere Ferne gerückt zu sein, umgeben vom Schleier des Geheimnisses. Damit wächst notwendig die eingangs geschilderte Spannung, denn Gottes im Glauben erfahrene Nähe muß uns immer fragwürdiger werden, je

bedrückender wir andererseits seine Ferne erleben. So kommt letztlich die Frage auf uns zu, wie denn überhaupt noch Gotteserfahrung möglich sei, wenn sie nicht auf der Selbsterfahrung des Menschen aufbauen kann, weil beide Bereiche auseinandergefallen sind.

Nun bleibt es zunächst einmal offen, ob Gott nicht auf neue Weise uns nahegerückt ist in unserer Welt. Es wäre ja möglich, daß nur wir ihn bisher noch nicht dort erkannt haben bzw. erkennen konnten. Wie dem auch sei, sicher ist, daß Gott auch heute nur auf dem Untergrund des modernen Selbstverständnisses des Menschen erfahren werden kann. Jede andere sogenannte Gotteserfahrung wäre nur Ausfluß unfruchtbarer Innerlichkeit und geschichtslos abständiger Spekulation. – Doch keine Zeit ist so einmalig, daß sich nicht Momente einer früheren Epoche darin wiederholten. Auch die Frage nach der Nähe und Ferne Gottes erhebt sich nicht zum ersten Mal; sie war schon einmal in besonderer Weise Gegenstand theologischen und spirituellen Bemühens: bei den griechischen Vätern. Sicher läßt sich die damalige Fragestellung und ihre Beantwortung nicht einfach auf unsere Zeit übertragen, aber einige ihrer Elemente könnten wahrscheinlich analog adaptiert werden. Dazu will der folgende Beitrag eine Hilfe bieten.

I. Einige Vorbemerkungen zur griechischen Theologie des Lichts

Stärker als die westliche Theologie sahen die griechischen Väter in Gott die dem Menschen undurchdringliche Dunkelheit. Doch diese Dunkelheit ist für sie zugleich Quelle nie verlöschenden Lichts. Beides gehört zusammen: die Dunkelheit Gottes offenbart sich uns im Licht, und das Licht führt in die Erfahrung der göttlichen Dunkelheit. Das Licht ist also gleichsam das Tor, das Gott selbst dem Menschen zu sich geöffnet hat. Und so nimmt es nicht wunder, daß sich die griechische Theologie und Mystik¹ vorzüglich dem Licht als dem Element des Göttlichen zuwendet, im Anschluß an das Evangelium des Johannes, für den das Licht „ein anschaulicher, in die Sprache des visuellen Erlebnisses übertragener Ausdruck für die Gegenwart Gottes in der Welt und damit auch für das Wesen Gottes ist, wie es von den Menschen, die dafür aufgeschlossen sind, erlebt wird“². Gleichsam als ‚Vater der mittelalterlichen Lichtsymbolik‘ darf Ps.-Dionysius gelten. Er spricht vom „unermesslichen und überreichen Ozean des göttlichen Lichtes“, „der für alle zur willigen Mitteilung ausgebreitet ist“³. Zugleich aber

¹ Die beiden Bereiche gehören im Osten enger zusammen als bei uns im Westen. Vergleiche Vl. Lossky: *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz 1961.

² E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der joh. Theologie*, Lund 1939, 56.

³ De cael. Hierarch., IX, § 3 (PG 3, 269 AC); De div. nom. 4 § 4 (PG 3, 697 D – 699 A).

ist für ihn das Feuer Symbol der „überwesentlichen und gestaltlosen Wesenheit“⁴ Gottes. Gott ist der, der sich in unsagbarer Fülle selbst besitzt und sich uns verhüllt – und gleicherweise der, der sich verschenkt und sich uns offenbart⁵. Zwischen diesen beiden Polen eingespannt bleibt die östliche Theologie des Lichts auch in den folgenden Jahrhunderten, bis sie im 14. Jahrhundert in dem Erzbischof von Thessaloniki, Gregorios Palamas, einen Höhepunkt und vorläufigen Abschluß findet⁶.

Bevor wir uns jedoch der geistlichen Lehre des Palamas zuwenden, müssen wir zunächst nach dem offenbarungsmäßigen Ort des Lichts und der Schau im christlichen Leben fragen: Können wir so selbstverständlich Licht, Schau des Lichts, Erleuchtung als Elemente des Christentums bezeichnen? Oder kommen damit im Grund vorchristliche, aus der griechisch-hellenistischen Kultur stammende Vorstellungen ins Spiel? Man hat mit Recht bemerkt, daß die biblische Religion „nicht auf das mystische Sehen, sondern auf das Glauben und Gehorchen“ geht, daß sie „primär nicht Kundgabe göttlichen Wahrheitslichts, sondern Anruf und Tat Gottes am Menschen“ sei⁷. Das Aufeinanderstoßen des griechisch-platonischen Geistes und des christlichen Glaubens sei somit auch Begegnung einer Lichtideologie mit einer Wortideologie.

Von dieser (negativen) Kontrastierung würde jedoch eine christliche Theologie und Mystik nur dann betroffen, wenn sie das Glauben durch das schauende Erkennen ablösen wollte, wenn für sie irdisch-leibliche Existenz und erhebende Schau in dialektischem Gegensatz stünden. Wir werden aber sehen, daß es Palamas in der Hervorhebung der Schau nicht um ein Erkenntnisproblem ging, sondern um die Frage der Erfahrbarkeit und Wirksamkeit der göttlichen Gnade für Seele und Leib des Menschen⁸; einer Gnade, die die Menschen ‚reinen Herzens‘ auf die Schau Gottes hin, auf die personale Begegnung mit ihm in seinem uns zugekehrten Antlitz, dem verklärten Christus, erleuchtet. Das aber darf mit Recht als ein christliches Grundanliegen bezeichnet werden.

Wenn wir eben nur Palamas nannten, so steht sein Name stellvertretend für eine große Schule von Mönchen und Mystikern: die Hesychasten⁹.

⁴ De cael. Hierarch., XV, § 2 (PG 3, 329 AC).

⁵ De div. nom., II, § 7 (PG 3, 645 A).

⁶ Nach dem Zweiten Weltkrieg hat in der griechischen und russischen Theologie ein starkes Bemühen um den „Kirchenvater der orthodoxen Kirche“ eingesetzt.

⁷ Vgl. J. Ratzinger, *Licht und Erleuchtung*, in: Stud Gen 13 (1960), 377.

⁸ Hierin hebt sich Palamas deutlich von seinem Meister Ps.-Dionysius ab, bei dem die spekulative Frage der Schau der Engel breiten Raum einnahm; für Palamas steht umgekehrt der Mensch als Mit-Mensch Christi über den Engeln: vgl. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, 205 und 262–64.

⁹ Hesychasmus ist eine im 12. J. nachweisbare, aber auf alte Mönchstradition (Sinai) zurückgehende Form der ostkirchlichen Mystik. Die Hauptübung der Hesychasten bestand darin, den Atem möglichst lange anzuhalten und, mit dem Kinn auf der Brust,

Lange Zeit lebte Palamas unauffällig unter ihnen, bis er, durch äußere Umstände provoziert, zu ihrem theologischen Führer wurde; doch sind viele der in seinem System grundgelegten Gedanken – gerade im Bereich der Christumystik – deutlicher von seinem Schüler, Nikolaus Cabasilas († 1371), ausgesprochen worden. Trotzdem müssen wir uns hier auf ihn und sein Werk beschränken.

Gregorios Palamas, etwa 1296 in Konstantinopel geboren, trat mit 22 Jahren in das Athoskloster Batopedion ein und wurde dort von seinem Lehrer Gregorios Sinaites in die geistliche Methode des Hesychasmus eingeführt. Die im Zentrum dieser Methode stehende Schau des ungeschaffenen Taborlichtes entfachte jedoch eine heftige Kontroverse zwischen dem Mönch Barlaam und Gregorios Palamas. Barlaam bezichtigte die Athosmönche einer falschen, den Messalianern¹⁰ nahestehenden Mystik. Palamas antwortete im Sinne einer theologischen Rechtfertigung mit seiner berühmt gewordenen Unterscheidung zwischen Gottes Wesen, das immer unerkennbar bleibe, und den göttlichen Energien, darunter das Licht, die zwar mit dem Wesen in unlösbarer Verbindung stünden, aber dennoch in die Welt hineinwirkten¹¹. Kernpunkt der Diskussion aber war letztlich die Frage, inwieweit eine rein rational-syllogistisch arbeitende Theologie (Barlaam) berechtigt sei, bzw. ob nicht notwendig Theologie, Aszese und Mystik zu einer fruchtbaren Einheit verbunden werden müßten. Es ist die Frage nach der lebendigen Einheit von Wissenschaft und Glaube, die Palamas zu einer bemerkenswert biblisch-patristischen Theologie und Spiritualität führte. Sie soll das Thema unserer Betrachtung sein.

den Blick auf die Leibesmitte gerichtet, unaufhörlich das Jesusgebet (Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner!) zu wiederholen. Diese Übung führt – so die östliche Überlieferung – schließlich zur Ruhe (Hesychia) und zur Schau des unerschaffenen Lichtes Gottes, das Christus auf dem Berge Tabor umstrahlte. Als Vorbedingung der Schau gilt strenge Aszese. Zum Hauptvertreter (nicht Begründer!) wurde Gregorios Palamas, indem er durch die Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Tätigkeiten (= Energien) Gottes der Methode die theologische Grundlage gab. 1351 wurde sie gegen alle Angriffe offiziell von der orthodoxen Kirche angenommen. Zentrum des H. blieb der Athos; von dort breitete er sich auch auf die slawischen Länder aus und kam in Rußland zu neuer Blüte (vgl. A. M. Amann, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, Würzburg 1938).

¹⁰ M. nannte sich eine Sekte, die als wesentliche Eigenschaft der Gnade deren Fühlbarkeit ansah. Sie verstanden das Bibelwort „Die Gedanken kommen aus dem Herzen“ falsch und meinten, solange noch böse Gedanken oder auch nur Versuchungen dazu aus ihrem Herzen aufstiegen, wohne der Geist auch nach der Taufe noch nicht in ihnen. War die Gnade aber einmal fühlbar geworden, dann konnte sie nicht mehr verlorengehen. So war ihr Ziel eine mit den körperlichen Sinnen wahrnehmbare Gottesschau. – Dagegen erkannte der Hesychasmus immer die Notwendigkeit und Wirksamkeit der Sakramente an, achtete den geistlichen Führer hoch und lehnte die Idee einer irdischen Vollendung ab.

¹¹ Zu der jahrhundertealten, ost-westlichen Kontroverse um das Problem der ungeschaffenen Energien, das hier nicht dargestellt werden kann vgl. etwa das Buch von Vl. Lossky, *Die Schau Gottes*, Zürich 1964, das sich sehr um Einfühlung und Verständnis bemüht.

II. Licht vom Licht: Das Wesen Gottes und seine Energien

Palamas ist tief beeindruckt von der Erscheinung des Herrn auf dem Tabor. Während Moses auf dem Berg nur äußerlich vom Lichtstrahl Gottes getroffen wurde, hat das Kommen Christi eine innere Erleuchtung in den Herzen der Jünger ermöglicht¹², hat es den Schleier, der durch die Sünde Adams vor unser geistiges Auge gelegt wurde, hinweggenommen, um uns wieder unmittelbaren Zugang zu Gott zu gewähren. Was auf Tabor geschah, daß nämlich die Jünger nicht nur ein äußeres, geschaffenes, sondern das ungeschaffene, göttliche Licht, die Herrlichkeit Gottes selbst erblicken durften, ist zu einem bleibenden Angebot Gottes auch an uns geworden und wird am Ende der Zeiten vollendet werden. „Da die Verklärung des Herrn auf Tabor ein Vorspiel der sichtbaren Erscheinung Gottes in der Herrlichkeit war, die noch kommen wird, da die Apostel für würdig befunden wurden, diese mit den Augen ihres Leibes zu schauen, warum sollten die, die ihr Herz gereinigt haben, nicht mit den Augen ihrer Seele das Vorspiel und Unterpfand seiner vergeistigten Erscheinung sehen?“¹³ Die Gläubigen unserer Zeit stehen ja dem Herrn innerlich noch näher als die Jünger damals, da sie durch den Empfang seines Leibes ein Fleisch mit Christus geworden sind: „Wie würde er nicht die erleuchten, die würdig am göttlichen Licht seines Leibes, der in uns ist, teilhaben, indem er ihre Seele erleuchtet, wie er die Leiber seiner Jünger auf dem Tabor erleuchtete? Denn damals war sein Leib, Quelle des Lichtes der Gnade, noch nicht mit unseren Leibern vereinigt: er erleuchtete äußerlich die, die ihm würdig nahten und gab seine Erleuchtung in die Seele mittels der sinnlichen Augen; aber heute, nachdem er mit uns vermischt(!) ist und in uns lebt, erleuchtet er die Seele von innen her“¹⁴.

Wie ist eine solche *Erleuchtung*, von seiten Gottes und von unserer Seite aus überhaupt möglich geworden?

1) *Von seiten Gottes*, weil Christus uns seine Offenbarung in der „Verklärung“ und durch sie gegeben hat: Er, als der ersterleuchtete Abglanz des Vaters, gab uns das Licht, das natürliche Symbol der Gottheit, und zugleich doch mehr als Symbol, nämlich als eine auf die ewige Schau hin umwandelnde Wirklichkeit¹⁵. Er konnte das tun, weil er das Licht nicht nur bringt oder verkündigt, sondern selbst das Licht *ist*. Was wir jedoch von Christus empfangen, ist nicht die Fülle (oder das Wesen) Gottes: er

¹² *Défense des saints hésychastes*, éd. J. Meyendorff, Louvain 1959 (2 vol.). – Enthält griech. Text mit französ. Übersetzung; hier zitiert nach Triaden: Tr I, 3, 6–7.

¹³ Tr. I, 3, 38; vgl. auch I, 3, 43.

¹⁴ Ebd.; vgl. auch Tr III, 1, 12.

¹⁵ Tr II, 3, 20.

allein kann sie fassen; wir haben nur *von* seiner Fülle empfangen. Das meint die Unterscheidung zwischen dem Wesen Gottes, der „in unzugänglichem Licht wohnt“, und den Energien, dem Licht, „das in diese Welt gekommen ist“: dieses Licht nicht als göttlich anzuerkennen, käme einer Leugnung Gottes gleich¹⁶. Denn dieses Licht ist kein Privileg einzelner Ausgewählter, sondern die grundsätzlich allen in Christus offenstehende Liebe Gottes, die der Heilige Geist denen zuwendet, die sich dazu bereitet haben. Der Heilige Geist macht das verborgen anwesende Licht sichtbar. Ist Christus somit der heilstheologische Grund unserer ‚Lichtwerdung‘, so ist die schrittweise Enthüllung und Durchsetzung dieses Lichtes das Werk des Geistes.

Das Licht selbst läßt sich in seinem *Wesen* und in seinen Auswirkungen beschreiben. Hier geht es zunächst um das erstere, und das ist nichts anderes als der *Inbegriff des göttlichen Einwirkens in der erlösten Welt*. Palamas nennt eine Fülle von Synonymen: Licht = Leben = Geist = Gottheit = unsagbare Erleuchtung¹⁷. Dabei ist immer zu bedenken, daß diese Begriffe in einem wesentlich höheren Sinn zu verstehen sind als in jeder möglichen irdischen Verwendung. Licht ist Gnade, jedoch nicht als sachhafte Teilhabe an göttlicher Substanz, sondern als Vorbereitung und Beginn einer personalen Begegnung mit Gott in seinem Tun, die in eine allmähliche Umformung unseres Ich und in Einigung mit ihm münden muß. – Vielleicht treffen darum die folgenden Umschreibungen – denn ein Einfangen der ganzen Bedeutungsfülle in die notwendig unzulänglichen menschlichen Begriffe ist unmöglich – das Wesen des Lichtes noch besser, indem sie es als einen uns umgebenden „Raum“ bezeichnen, der jedoch zugleich die darin verborgene Anwesenheit Gottes mitaussagt: Licht = Theophanie = Reich Gottes bzw. Schönheit des Himmelreiches = Zuversicht wirkende Gegenwart der zukünftigen Güter = Symbol der Theologie, das den Menschen selbst zum ‚lichtförmigen Symbol‘ macht. Unter ‚Symbol der Theologie‘ (= Einheit von intellektueller und mystischer Gotteserfahrung) ist dabei nicht ein ohnmächtiges, willkürliches Zeichen zu verstehen, vielmehr der wirksame Anreiz und Ermöglichungsgrund jedes Wissens und jeder Erfahrung von Gott, der beide Wege zu einer Einheit verbindet. – In modernen, der westlichen Theologie entnommenen Begriffen könnte man in diesem (letzteren) Sinn das Licht dem *übernatürlichen Existential* gleichsetzen, jenem universalen Heilsangebot Gottes, das vorgängig zu der persönlich angeeigneten Rechtfertigung des einzelnen durch Christus unwiderruflich in die Welt gekommen ist: mit dem Unter-

¹⁶ Tr III, 3, 6.

¹⁷ Tr III, 1, 9.

schied, daß ‚Licht‘ als biblisch-anschaulicher Begriff uns viel unmittelbarer anspricht. Doch zugleich ist Licht auch mehr als nur Heilsangebot; es gehört zum Heil selbst (vgl. „Reich Gottes“, „Theophanie“ usw.) – was wir als *geschaffene* bzw. *ungeschaffene Gnade* bezeichnen, die hinüberführt in das ewige Licht des Himmelreiches.

So ist das Licht für Palamas ein vielschichtiger Begriff, der jedoch jederzeit auf die personelle Begegnung mit Christus bezogen bleibt und eine Fülle von ekklesiologischen, eschatologischen, und anderen Bezügen mitaussagt.

2) Doch wie können *wir, von uns aus, diese Kraft innerlich aufnehmen?* „Ebensowenig, wie man das Feuer sehen kann, wenn es weder Stoff gibt noch ein sinnliches Organ, das seine Lichtenergie aufnimmt, kann man auch die Vergöttlichung schauen, wenn kein für das Erscheinen Gottes bereiter Stoff vorhanden ist. Aber wenn sie einen passenden Stoff ergreift, der frei ist von allem Schleier – jede gereinigte Vernunftnatur, die nicht den Schleier verschiedener Sünden trägt –, dann wird sie selbst sichtbar wie ein geistiges Licht, oder besser: sie formt diese Wesen um in geistiges Licht“¹⁸. Das bedeutet, daß wir *ganz*, mit allen unseren sinnlich-geistigen Fähigkeiten, *in Licht umgewandelt* werden müssen, wenn wir das göttliche Licht aufnehmen wollen. Bevor das Licht zum Gegenstand des Schauens werden kann, muß es zuerst Organ des Schauens geworden sein, indem es unseren Leib und Geist innerlich durchleuchtet hat. Das aber geschieht durch den Empfang der Gnade (= Licht) und die sich anschließende Reinigung.

Der Weg des Menschen umfaßt also drei Stufen: das in der Taufe geschenkte Licht – die Reinigung vom verbliebenen Dunkel (Leidenschaften) – Schau des Lichts oder allmählich fortschreitende Erleuchtung (= Vergöttlichung)¹⁹. Die diese Stufen erstiegen haben, werden dann leuchten wie viele an einem Licht entzündete Fackeln²⁰. Doch ist damit nicht der Himmel auf die Erde herabgezogen. Es gibt eine unüberschreitbare Grenze zwischen der Schau auf Erden und der Schau in der eschatologischen Vollendung: was hier nur vorübergehend dem vom Licht der Gnade durchdrungenen Auge des Geistes vorbehalten ist und nur wenigen Ausgewählten (den Jüngern) für einen Augenblick auch sinnlich schaubar dargeboten wurde, wird dort der Einheit von Leib und Seele, die lichtdurchlässig geworden ist wie reines Glas, als dauernde und unverlierbare Theophanie geschenkt sein.

¹⁸ Tr III, 1, 34.

¹⁹ Tr III, 3, 13; vgl. auch H. U. v. Balthasar, *Dionysius*, in: *Herrlichkeit*, II, Einsiedeln 1962, 200 f.

²⁰ Theophanes, PG 150, Sp. 940 D.

III. ... das jeden erleuchtet: Die Schau des Lichts

Bisher haben wir mehr vom Wesen des Lichts gesprochen als von seinen *Auswirkungen*. So müssen wir noch genauer fragen, was denn diese Schau oder besser Erfahrung des Lichts eigentlich sei. Schon aus dem, was wir bisher betrachtet haben, erhebt sich die Vermutung, daß mit der Schau nicht irgendein partieller Vorgang des christlichen Lebens gemeint sein kann.

1. Tatsächlich betont Palamas immer wieder, daß er *keineswegs Schauen mit Erkennen gleichgesetzt* wissen will. Wenn auch die Erfahrung des Lichts immer gewisse Erkenntnis nach sich ziehe, so übersteige sie diese doch wesentlich, denn sie allein verschaffe dem Christen die „Vollkommenheit, die ihm hier auf Erden erreichbar ist, die nicht ... von einer Tätigkeit der Vernunft herrührt, sondern Auswirkung der Offenbarung und Gnade des Heiligen Geistes ist“²¹. Erfahrung des Lichts ist also ein menschlicher Grundakt und zugleich der Brennpunkt einer unmittelbaren gottmenschlichen Begegnung. Sie ist das ganzheitliche Innewerden eines fortschreitenden Prozesses und zugleich dieser Prozeß selbst. Ganzheitlich darum, weil sie die Einzelfähigkeiten des Menschen, sinnliche und geistige Erkenntnis, übersteigt, ohne sie aufzuheben: der ganze Mensch, mit all seinen natürlichen Kräften, ist in der Nähe Gottes gerückt; die Kluft zwischen Gott und Mensch ist überbrückt durch die Macht des göttlichen Erbarmens.

2. Auch hier gebraucht Palamas eine Vielzahl von deutenden Bildern, um das Wesen der Gottesschau auszudrücken. Es ist ein „Stehen im Licht“²²: der Mensch sieht gleichsam eine riesige Sonne, größer als das All; und in der Mitte steht er selbst, ganz in Auge verwandelt. Er fühlt sich geborgen und getragen von diesem Licht, ohne in ihm oder durch es hindurch Einzelheiten zu erkennen. Das Schauen ist ein „Erleiden des Göttlichen“²³, das nur die Sehnsucht weckt, immer mehr davon in sich aufzunehmen und mit ihm eins zu werden. Es ist die Einwohnung Gottes, der Eintritt in das göttliche Dunkel, gleich dem Moses (Ex 33 f.), das sich jedoch, je länger man darin verweilt, immer mehr als Überfülle des Lichts erweist²⁴. Es bewirkt die vollkommene Schau unseres Selbst, wobei sich Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis immer gegenseitig bedingen. Es ist die Befestigung der in der Taufe erworbenen Sohnschaft und darum immer auf Wachstum angelegt, und zugleich die vollkommene Erkenntnis der Heiligen Schrift.

²¹ Tr I, 3, 10; vgl. auch Tr I, 3, 43.

²² Tr I, 3, 21.

²³ Tr II, 2, 12.

²⁴ Tr II, 3, 51; II, 3, 55.

a) Lassen wir die Vergleiche in dieser Reihenfolge an uns vorüberziehen, so wird die eigentliche Intention des Palamas deutlich: von den der Tradition entnommenen, eher passiv als aktiv ausdeutenden Bildern (Stehen, Erleiden, Wohnen) spitzt sich die Aussage zu auf das Wachsen in der Taufgnade (= Hineinnahme in Tod und Auferstehung Christi) und die Erkenntnis der Heiligen Schrift (= Glaube und Liebe zum menschengewordenen Christus). Das aber bedeutet, daß Schauen dem wachsenden Einswerden mit Christus, dem *mystischen Nacherleben seiner Heilstaten*, kurz seiner *Nachfolge* gleichkommt. Diese beginnt mit der Taufe und faltet die dort zeichenhaft vollzogene Hineinnahme in Christi Tod, Auferstehung und Verklärung über das ganze Leben des Christen aus. Sie führt abwechselnd durch Licht und Dunkel, jedoch immer so, daß das Dunkel nur eine vorübergehende Erscheinungsform und Vorstufe des endgültigen Lichtes ist; denn trotz aller noch ausstehender Stürme, Versuchungen und Rückschläge hat das Licht die Finsternis doch schon grundsätzlich besiegt.

b) Wie die Nachfolge Christi in der Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung steht, so auch der Glaube. Es ist darum nur folgerichtig, wenn Palamas mehrmals *Schauen und Glauben ineins* sieht. Der Glaube ist in gewisser Weise auch „eine Schau unseres Herzens, die alle Empfindung und Einsicht übersteigt, denn er übersteigt alle geistigen Fähigkeiten unserer Seele. Ich nenne hier Glaube nicht das rechtgläubige Bekenntnis, sondern die Tatsache, unerschütterlich diesem Bekenntnis und den Verheißungen Gottes treu zu bleiben“²⁵. Schau oder Erfahrung des Lichts und Glaube wären dann nur zwei Ausdrucksweisen der einen Grundentscheidung für Christus, die unser Einswerden mit ihm, der unaussprechlichen Wahrheit und dem unfäßbaren Licht, anzielt. Denn mystische Erfahrung kann ja hier auf Erden nur im Raum des Glaubens geschehen, weil sie immer ‚Erkenntnis‘ vermittelt, die alle Erkenntnis transzendiert (Eph 3, 19): so ist sie immer das gottgeschenkte Durchleiden der im Glauben umfaßten Wahrheit.

3. Daß es sich bei der Erfahrung des Lichts um einen grundlegenden Vollzug des christlichen Lebens handelt, ergibt sich schließlich daraus, daß Palamas die *Reinigung als notwendige Vorstufe* des Schauens sehr stark betont. Unter Reinigung ist die Reinigung des Geistes zu verstehen, mit dem Ziel, daß der Mensch mehr und mehr für das göttliche Gnadenlicht offen wird. Sie geschieht in mehreren Phasen. Am Anfang des Weges steht die Taufe, der die bewußte Abkehr vom Bösen und die Reinigung des

²⁵ Tr II, 3, 40; ein interessanter Hinweis auf das gleichgeschaltete Wachstum von Glaube und Licht findet sich auch in einem Brief Teilhards: vgl. H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, 353 f.

Geistes in der Zerknirschung folgen muß. Um die so allmählich gewonnene Apatheia, die innere Ausgewogenheit gegenüber allen äußeren Anfechtungen, zu erhalten, und jeder erneuten Flucht vor sich selbst vorzubeugen, empfiehlt Palamas – gemäß der Lehre des Hesychasmus²⁶ – eine bestimmte Regelmäßigkeit des Atmens, wobei der Atem zwischen dem Ein- und Ausatmen immer ein wenig angehalten werden soll²⁷. So wird mit Gottes Hilfe – diese ist in jeder Phase unersetzlich – langsam eine tiefe Ruhe in Leib und Geist einziehen, die das Gebet, die Atmosphäre der Erleuchtung, erleichtert²⁸. Die letzte Stufe hin zur Schau bildet die Ekstase, das im Gebet und Geheiß Gottes geschehende Heraustreten aus sich selbst, die Loslösung von allen natürlichen Kräften und Empfindungen, um sich ganz der Führung des Heiligen Geistes zu überlassen. So beginnt die Reinigung zwar mit dem Finden des eigenen Ich, aber nicht, um es für sich zu besitzen, sondern um es mit göttlichem Licht erfüllen zu lassen.

4. Wie läßt sich diese Erfahrung nun dem subjektiven Erleben nach kennzeichnen? Es ist zunächst eine Erfahrung der Freude, des „glücklichsten Schicksals“²⁹, das Verkosten einer frohmachenden Speise. Und zwar zielt die Schau des Lichts auf den ganzen Menschen, auf seinen Leib und seine Seele, die Wohnstätte Gottes: darum wird sie durchscheinend, auf Gott hin und auch auf sich selbst. Und je länger die Schau Gottes anhält, um so mehr verfestigt sich dieser Zustand. Der Vergleich mit der Geistigkeit der Engel³⁰ will uns heute nicht mehr so recht passen, vor allem, da wir darüber positiv wenig ausmachen können. Richtig dagegen ist, daß sich die *ge-lichtete Seele von einer unablässigen Bewegung zu Gott hin ergriffen* fühlt, zum vertrauten Gespräch mit Gott in je größerer Liebe. In diesem Sinn wird die Schau empfunden als ein dauerndes Geben und Nehmen, nicht etwa als ein schmerzlicher Verzicht. Der Mensch fühlt sich seiner natürlichen Kräfte nicht beraubt, aber enthoben. Diese tatsächlich erfolgte Verwandlung und Angleichung an den verkärten Christus bewirkt zugleich, daß sich eine neue, zwischenmenschliche Einigung der Erleuchteten bildet, jener über die eigene Erkenntnis hinaus von Gott „Erkannten“ und in Christus zu Söhnen und Brüdern Erhobenen. Palamas macht also wirklich Ernst mit der alten christlichen Wahrheit, daß in der Taufe der Keim der Unsterblichkeit in den Menschen eingepflanzt wurde.

²⁶ Vgl. Anm. 9.

²⁷ Tr I, 2, 7 f.

²⁸ Man hat die Hesychasten deshalb als „Nabelbeschauer“ verspottet; doch zu Unrecht. Es liegt keine „Technisierung der Mystik“ vor. Denn auch Ignatius von Loyola nimmt die Körperhaltung in die Psychologie des Gebetes mithinein, wenngleich er dem einzelnen noch mehr individuellen Spielraum läßt als die hesychastische „Methode“ (vgl. I. Hausherr, *Les exercices spirituelles de S. Ignace et la méthode d'oraison hésychastique*, in: OCP 20 [1954], 1–26).

²⁹ Tr III, 1, 10. ³⁰ Tr I, 3, 4.

5. Fragen wir nach der *Triebkraft* dieses Prozesses im Menschen, so finden wir nicht etwa wie bei Maximus Confessor das intellektuelle Feuer, das verzehrende Verlangen des Geistes nach der vollkommenen Erkenntnis, sondern ganz schlicht: *die Beobachtung der Gebote*³¹. Der in Liebe geübte Gehorsam gegenüber Gottes Satzungen führt letztlich zur Einigung mit ihrem Urheber; er schenkt Reinigung, Parousie und Erscheinung Gottes. Indem so die demütige Unterwerfung unter Gottes erhabenen Willen das letzte Motiv der Reinigung ist, wird der Abstand zur Lehre der Gnosis, etwa bei Evagrius, deutlich.

6. Da aber, wie wir sahen, die Erfahrung des Lichts nicht mit Erkenntnis gleichgesetzt werden darf³² und der Mensch auf Erden den Weg der Reinigung nie endgültig durchschreiten kann, so ist immer wieder ein Rückfall in Irrtum und Sünde möglich. Hier liegt die *Bedeutung der Sakramente*, die Gott als Quellen der Kraft unserer Schwäche geschenkt hat. Er hat uns nicht nur in der Taufe den Keim der Unsterblichkeit eingesenkt³³; um jedem einzelnen die vollkommene Erlösung zuteil werden zu lassen, „bestimmte er (auch) heilbringende Gesetze, predigte allen die Buße und teilte seinen eigenen Leib und sein eigenes Blut aus“³⁴. Diese organische Verbindung von Sakramentalität und Aszese mag uns erneut bestätigen, daß es Palamas nicht um eine exzentrische Lehre, sondern um einen jedem Christen offenstehenden Weg der „Einübung ins Christentum“ ging.

IV. Wenn dein Auge lauter ist, wird dein ganzer Leib voll Licht sein

Was wir bisher von der Schau des Lichts gesagt haben, bezog sich mehr auf die geistig-seelischen Kräfte des Menschen; doch ihre Auswirkungen erstrecken sich auch auf den Leib, und zwar schon hier auf Erden. Zwar schauen allein die durch göttliche Einwirkung „geistigen“ Augen das *Licht*, aber es bleibt nicht in der Seele eingeschlossen, sondern *fließt über auf den Leib, erhellt und durchformt ihn*, so wie auch in Christus Gottheit und Menschheit sich durchdringen. Wer das leugnen wollte, müßte nach Palamas folgerichtig auch die Auferstehung des Fleisches am Jüngsten Tage

³¹ Tr II, 1, 36; 39; II, 3, 74; I, 3, 19 u. a.

³² Immer wieder ist von der „Nacktheit“ und dem „Schweigen“ des Verstandes die Rede: vgl. Syggrammata, herausg. v. B. Bobringskoy u. a., Thessalonich 1962, 249.

³³ Hom 16, PG 151, Sp. 213 B.

³⁴ Hom 5, PG 151, Sp. 64 D; wie die Eucharistie ihrerseits wiederum zur Lichtwerdung des Menschen beiträgt, zeigt uns sehr schön eine Betrachtung des hl. Joh. Damascenus: „Nahen wir ihm mit brennendem Verlangen und . . . empfangen wir die göttliche Kohle, damit das Feuer unseres Verlangens nach dem Empfang der glühenden Kohle unsere Sünden verbrenne und unsere Herzen erleuchte, und wir durch den Austausch des göttlichen Feuers entflammt werden und zu Gott eilen“ (Dc fide orthod., I. 4, c. 13, PG 94, 1149 AB).

leugnen. Der Leib wird „christusgestaltig“³⁵, seine Todverfallenheit ist grundsätzlich schon aufgehoben. Zugleich hört er auf, in sündiger Begierde dem Streben der Seele zu widerstehen, nachdem er ihrer Herrlichkeit und Verwandlung teilhaftig geworden ist. Ähnlich der integren Harmonie des paradiesischen Menschen, stehen das Wollen des Fleisches und das Wollen des Geistes, die Liebe zu den Geschöpfen und die Liebe zu Gott nicht mehr im Konflikt, sondern haben sich zu *einer* Liebe und *einem* Wollen vereinigt. Das aber ist nur möglich, weil der Leib durch die Beherrschung der Leidenschaften und die Kontrolle der entsprechenden physischen Funktionen in die Vorbereitung der Schau miteinbezogen wurde.

Palamas wirft seinen Gegnern vor, nur mit der Schärfe des Verstandes ohne begleitende Ascese, nur kraft der Abstraktion aus der kreatürlich gebrochenen Herrlichkeit des Schöpfers in das göttliche Dunkel eintreten zu wollen. Fehlt aber die ganzheitliche Vorbereitung, dann kann auch die Erluchtung nicht in der gottgewollten Weise erfolgen. Palamas hält sowohl die kataphatische wie die apophatische³⁶ Theologie für wertlos, solange sie nicht mit einem ernsten aszetischen Bemühen und langer Erfahrung im geistlichen Leben gepaart sind: eine rein intellektuelle Erlösung gibt es nicht. Diese Einstellung steht im Einklang mit der inkarnatorischen Struktur der Gnade, die in der Kirche, in den Sakramenten und vor allem in jedem von ihr erfüllten Menschen zeichenhaft sichtbar wird. Christus hat von seinem Erlöserhandeln niemals den Leib grundsätzlich ausgenommen (vgl. Menschwerdung, Wunderheilungen): das widerspräche dem Schöpferwillen Gottes, der Leib und Seele nach seinem Bild, dem Bild des Gottmenschen Christus, geschaffen hat; der darum auch Leib und Seele als unteilbare Ganzheit erlösen will, und zwar nicht in einem geschichtslosen Jenseits, sondern hier und jetzt: „Wer glaubt, hat das ewige Leben“ (Jo 6, 47; vgl. auch 54). Die Umformung des Leibes, seine Vergöttlichung an jenem Tage deutet sich also jetzt schon an. In der ewigen Anschauung, wenn wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen werden, dann wird auch unser Leib ein „geistiger“ Leib sein, die Einheit von Leib und Geist wird zur Vollendung kommen, Gott wird „alles in allem“ sein.

In dieser unverkürzten Anerkennung des Leibes und seiner Miterlösung liegt wohl Palamas' größtes Verdienst, das seine Theologie zu einer modernen ‚Theologie der Welt‘ macht. Denn sowohl in der Betonung der

³⁵ Tr III, 1, 10.

³⁶ Schon Ps.-Dionysius unterschied diese beiden Wege der Gotteserkenntnis: die kataphatische Theologie versucht, positive Aussagen über Gott zu machen, die natürlich immer unvollkommen bleiben; die apophatische Th. will durch Negation und Transzendierung alles Geschaffenen die unermessliche Erhabenheit Gottes schützen (vgl. die negative Theologie bei Th. v. A.). Beide Wege stehen nicht unverbunden oder antinomisch nebeneinander, sondern der erste ist die Vorstufe des zweiten.

erlösten Leiblichkeit des Menschen wie auch in der untrennbaren Verknüpfung von Inkarnation und Erleuchtung³⁷ übertrifft Palamas seinen vielzitierten Lehrer Ps.-Dionysius³⁸, der durch den Mangel an christologischer und damit geschichtlicher Grundlegung immer wieder in den Zwiespalt zwischen nominalistischer und realistischer Auslegung geriet³⁹. Andererseits steht Palamas der biblischen, jedem ontologischen Dualismus von Licht und Finsternis abholden Auffassung des Alten und Neuen Testaments nahe, nach der Licht weniger Erkenntnis als das von Gott geschenkte Heil und Leben bedeutet, auf das sich der Mensch durch die Beobachtung seiner Gebote vorbereitet⁴⁰.

V. Die aktuelle Bedeutung der Theologie des Lichts

So ist es dem Licht gegeben, die Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz Gottes, von der wir am Anfang sprachen, immer wieder auszugleichen. Das Licht ist „in“ der Welt, aber es ist nicht „von“ der Welt: darum kann es Bindeglied sein zwischen Gott und der Welt.

Darüber hinaus aber dürften drei andere Merkmale der Theologie des Palamas für unsere Zeit von Bedeutung sein:

1. Palamas überwindet endgültig die gnostische Leib- und Weltverflüchtigung, indem er den Leib und alle geschaffenen Kräfte in seine Aszese und Mystik – beides gehört für ihn zusammen – miteinbezieht.
2. Er macht die Mystik wieder allen Gläubigen zugänglich, indem er sie auf die für jeden Christen geltenden Grundlagen stellt: Buße, Bekehrung, Beobachtung der Gebote. Sie ist für ihn nicht nur Sache der Gebildeten oder der wenigen Berufenen, denn ihr Ziel liegt nicht in einer höchsten Erkenntnis.
3. Und endlich beweist seine ausschließliche Bezugnahme auf das Tabor-geschehen (sowie einige andere Stationen im Leben Christi), daß Erlösung sich für ihn nicht im Auswandern aus der Geschichte vollzieht, sondern in der einfachen Bereitschaft, sich vom Heiligen Geist auf den Spuren des Herrn und der Jünger führen zu lassen.

³⁷ Tr I, 3, 10; III, 2, 25.

³⁸ Auch Ps.-Dionysius wertet schon das Geschehen auf dem Tabor als typisches Geschehen (neben andern): vgl. H. U. v. Balthasar, a. a. O., 210; ebenso Maximus Confessor, vgl. W. Völker, *Max. Conf. als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965, 359.

³⁹ Vgl. Meyendorff, a. a. O., 287 f.

⁴⁰ Vgl. Hempel, *Die Lichtsymbolik im AT*, in: Stud Gen 1960 (365–68); S. Aalen, *Die Begriffe „Licht“ und „Finsternis“ im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951, 65, 184, 201. – Zum Verhältnis Theologie (= Erkenntnis) und Schau schreibt Palamas: „Die Theologie ist soweit entfernt von der Schau Gottes im Licht, so verschieden von dem intimen Gespräch mit Gott, wie das Erkennen verschieden ist vom Besitzen; etwas über Gott zu sagen ist nicht dasselbe, wie ihm zu begegnen“ (Tr I, 3, 42).

Damit ist die Lehre des Gregorios Palamas vom göttlichen Licht, das auf dem Tabor als Zeichen der Neuschöpfung aufleuchtet, auf das wir deshalb Körper und Geist hinordnen sollen, Ausdruck einer eminent christlichen Wahrheit, nämlich des Glaubens an die Realität der Auferstehung und beginnenden Verklärung der Welt durch und in Christus. Von daher erscheint es durchaus glaubhaft, daß Palamas sein Leben mit dem Ausruf beschlossen haben soll: „In die Höhe! In die Höhe! Zum Licht!“⁴¹.

Einige erstaunliche Parallelen zu diesen Gedanken, die doch immerhin vor mehr als 600 Jahren niedergeschrieben wurden, finden sich in dem Büchlein P. Teilhard de Chardins „Lobgesang des Alls“⁴². Nur einige Zitate seien darum hier angefügt. In der Betrachtung „Die Messe über die Welt“ versucht Teilhard, die von ihm im Glauben geschaute Ausdehnung der Konsekration über die ganze Materie der Welt zu schildern: „Im Zentrum deiner (sc. Christi) Brust bemerke ich nichts anderes als einen Glutofen; und je mehr ich dieses brennende Feuer ansehe, um so mehr scheint es mir, daß überall um es herum die Umrisse deines Leibes zerschmelzen, daß sie über alles Maß hinaus größer werden, bis ich in dir keine anderen Züge mehr erkenne als die Gestalt einer entflammten Welt“⁴³. Nicht eine pantheistische, zerstörerische Verschmelzung ist gemeint, sondern die Kräftigung und Vereinigung der Seelen, indem alles Dunkle, Leere und Kalte aus ihnen verbannt wird und leuchtende Wärme und Durchsichtigkeit an ihre Stelle treten. In der zweiten Betrachtung „Christus in der Materie“ greift Teilhard ebenfalls auf die Taborverklärung zurück. Und er schaut, wie die weiße, lichte Hostie des Meßopfers sich ausweitete auf die ganze Welt. Am Ende der Schöpfung und Geschichte wird dann Gott im Licht stehen, in dem Licht, das er der Welt geschenkt hat und das nun zu ihm zurückflutet, um sich auf ewig mit ihm zu vereinen.

Aber dies alles ist nicht Tat Gottes allein, es verlangt die Vorbereitung und Mitarbeit des Menschen. Und so schreibt Teilhard: „Ich reinige mein Herz ohne Unterlaß, auf daß mein Inneres unaufhörlich durchlässiger sei für das Licht, das ich in mir barg“⁴⁴.

⁴¹ Vgl. Cyprian Kern, *Die Anthropologie des hl. G. P.*, Paris 1950 (russ.), 418.

⁴² Olten und Freiburg o. J.; vgl. auch J. H. Newman, *Summe des christlichen Denkens*, Herder 1965, 180 und 182–84 (Christus-Licht).

⁴³ Ebd., 37.

⁴⁴ Ebd., 63.