

Der Name Gottes in der byzantinischen Tradition

Vom Hesychasmus zur Imyaslavie

Von Robert Slesinski

Die reiche liturgische Tradition der Ostkirche kennt eine besondere Verehrung für den Namen Gottes. Ein beredtes Zeugnis dafür ist die abschließende Doxologie der eucharistischen Anaphora in den Göttlichen Liturgien des heiligen Johannes Chrysostomos und des heiligen Basilios des Großen: »Und gib, daß wir, mit einer Stimme und einem Herzen ... Deinen Namen loben und verehren, Vater, Sohn und Heiliger Geist, jetzt und immerdar.« Es gibt zahlreiche derartige Doxologien in den Liturgien der Byzantinischen Kirche. Sie bezeugen und formen die östliche Seele, und so wie dies für das byzantinische liturgische Gebet gilt, gilt es auch für den Bereich der privaten Andacht. Manchmal wird, wenn auch zu Unrecht, die spirituelle Tradition der byzantinischen Christenheit sogar mit einer einzigen gleichgesetzt, nämlich der hesychastischen Tradition mit ihrer besonderen Hingabe für das Herzgebet, wie es sich vor allem im einfachen Jesusgebet darstellt. Dieses Gebet jedenfalls dokumentiert am deutlichsten die byzantinische Haltung zum Namen Gottes.

Es ist keineswegs überraschend, daß es im östlichen Bewußtsein ein besonderes Gespür für die »Macht des Namens« geben soll. Hierin zeigen sich deutlich die jüdischen Wurzeln des Christentums, denn die Bedeutung des Namens für den Menschen ist auch schon ein wichtiger Bestandteil des hebräischen Denkens. Bekanntlich umfaßt darin der Name eines Gegenstandes oder einer Person das geheime Zentrum oder die Natur dieses Wesens. Es selbst manifestiert sich in seinem Namen. Jemanden zu kennen bedeutet, seinen Namen zu kennen. Der Name drückt nicht nur die Bestimmung eines Wesens aus, er macht es selbst aus: er gibt ihm seine letzte Begründung, seinen Seinsgrund. Es gibt jedoch auch eine andere Dimension des Namens: Die Fähigkeit, jemanden oder etwas bei seinem Namen zu rufen, verleiht dem wissenden Subjekt Macht. Schon die Schöpfungsgeschichte belegt diese These. Als Gott den Menschen schuf, gab er ihm die Macht, die ganze Schöpfung, belebt und unbelebt, zu benennen (Gen 2,19-20). Die Fähigkeit, Dinge zu benennen oder zu bezeichnen, weist dem Menschen die herrschende Rolle in der Schöpfungsordnung zu. In ihrem kognitiven Aspekt be-

fähigt ihn diese Fähigkeit zudem, das Bezeichnete real und dem Bewußtsein zugänglich zu machen.

Der heiligste Name Jesus ist deshalb einer Interpretation, die der jüdischen Tradition folgt, durchaus zugänglich, wenn er in seiner vollen Bedeutung auch über menschliches Verstehen hinausgeht. Er ist, wie der Apostel Paulus festhält (Phil 2,9-10, vgl. Js 45,23), »der Name über allen Namen«, bei dessen Nennung »sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind«. Die hebräische Entsprechung für den Namen Jesus, »Yehoshuah«, hat, wie die Evangelien selbst berichten, eine wörtliche Bedeutung: »der Herr ist die Hilfe«. Was dieser Name für die Person Jesu besagt, war jedoch nicht allen, die ihn hörten, sogleich offenbar. Die wahre Kraft, die dahinter stand, sollte sich erst offenbaren, als der Herr seinen Dienst in der Welt begann. Wenn aber schon die bloße Anrufung des Namens für den Hebräer die Gegenwart des Erwählten bewirkt oder zumindest beschwört, wie mußten dann erst die Taten und Ereignisse, die auf die Anrufung seines Namens folgen konnten, Geist und Herzen der Menschen bewegen. Die Juden und die ersten Christen mußten dies als bedeutsam empfinden, und das moralische Gewicht des zweiten Gebotes¹ tritt erst vor diesem Hintergrund ganz zutage: »Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen« (Ex 20,7; Dtn 5,11). Wenn die Anrufung eines Namens den Träger herbeiruft und ihn selbst präsent macht, wie könnte dies leichtfertig oder unbedacht geschehen, wenn es sich um den Namen Gottes handelt? In der jüdisch-christlichen Tradition kann nur eine tiefe Ehrfurcht vor dem Namen des Herrn die moralische Grundhaltung sein.

Die Byzantiner standen offenbar fest in dieser Tradition, und die Bedeutung, die sie dem Namen Gottes zusprachen, sollte in einem bestimmten Gebet eine bemerkenswerte Verkörperung finden: dem kurzen, monologischen Jesusgebet. Es ist das Ethos dieses Gebetes, welches sein Pathos erklärt. Es beinhaltet alle Elemente, die für die alt- und neutestamentliche Ergebung dem Namen Gottes gegenüber charakteristisch sind, doch bringt es diese Ergebung zu ihrer vollkommenen Ausprägung. Der Gipfelpunkt dessen, was das Alte Testament über den Namen Gottes offenbart, ist das Ereignis auf dem Horeb, als Moses auf seine Frage nach dem Namen Gottes seine Stimme hört: »Ich werde sein, der ich sein werde« (Ex 3,14). Diese unaussprechlichen Worte machen den Namen »Yahweh« aus, das Tetragramm, dessen Anrufung die rabbinische Tradition den Lippen des Hohen Priesters vorbehalten sollte, und selbst

¹ Während in der Orthodoxen, Anglikanischen und Reformierten Christenheit dieses Gebot als das dritte gezählt wird, folgen wir hier der traditionellen Katholischen und Lutherschen Anordnung des Dekalogs.

dies nur am Tage Yom Kippur. Mose Begegnung war die mit der Unausprechlichkeit und Transzendenz des Allmächtigen. Deswegen ist sie grundsätzlich verschieden von Ergriffenheit, welche die Begegnung mit der Immanenz Gottes im fleischgewordenen Wort, also mit der Person Jesu Christi ausmacht. Die christliche Erfahrung des Herrn ist von ihrem Charakter her durch und durch personal. Sie ist die Antwort, die im Glauben dessen besteht, den der Herr einlädt, ihm zu folgen. Dieser Schritt ist gewagt, doch der wahre Christ bekennt sich unerschrocken zu seinem Herrn Jesus. Wenn er den Namen Gottes anruft, so folgt er immer dem Beispiel der Jünger und ersten Apostel (vgl. Lk 17,13; 18,13; 38-39; Apg 3,6; 4,10). Er nimmt den Herrn beim Wort: »Wenn ihr den Vater etwas bitten werdet, so wird er's euch geben in meinem Namen ... Bittet, so werdet ihr empfangen« (Joh 16,23-24). Eigentlich tut er alles im Namen Gottes und folgt damit dem Rat des Apostels Paulus: »Und alles, was ihr tut mit Worten oder mit Werken, das tut alles in dem Namen des Herrn Jesus« (Kol 3,17). Dieser Umgang mit dem Namen Gottes muß in den Ohren frommer Juden wie Gotteslästerung klingen. Der Unnahbare, der ist wie kein anderer, wird kühn beim Namen genannt; unablässig fleht man ihn an, und bei seinem Namen macht man heilige Schwüre und Versprechen.

Die Mönchsväter des Ostens führten diese Praxis noch einen Schritt weiter. Für sie ist christliches Leben von der Anrufung des heiligen Namens Jesu untrennbar. Sie erachten die Bedeutung eines christlichen Lebens als durch diesen Namen geheiligt. Dem liegt eine tiefe Intuition zugrunde: Den Namen Gottes anzurufen bedeutet, Jesus selbst herbeizurufen, und dies nicht nur den Ohren oder dem Geist, sondern für den ganzen Menschen, und zwar für sein wahres Zentrum, sein Herz. Damit erfassen die Mönchsväter eine intrinsische Verbindung zwischen einem irgendwie gearteten Wissen um Gott und der Liebe zu ihm. Jesus kann man nur in der Sphäre der Liebe wirklich kennen. Wie der geliebte Jünger sagt: »Die Liebe ist von Gott, und wer liebt, der ist von Gott geboren und kennt Gott« (1 Joh 4,7). Jede Erfahrung Gottes setzt damit ein geordnetes Herz voraus. Diese Erfahrung, dieses Gespräch mit Gott, ist selbst Gebet und offenbart gleichzeitig eine tiefe Wahrheit darüber, was für jedes wahre Gebet gilt, nämlich daß sein Wesen – weit unter seiner äußeren Form – nur in den Tiefen des menschlichen Herzens gefunden werden kann, wo die Stimme Gottes in natürlicher Ruhe (*hēsychia*) hörbar ist. Diese fundamentale Einsicht der Mönchsväter erklärt die andauernde Faszination all jener, die Gott mit dem Jesusgebet suchen, dem Gebet des Herzens überhaupt, welches nicht nur die Verkörperung dieser Wahrheit ist, sondern allgemein die der hesychastischen Tradition. Allerdings ist diese Faszination keineswegs auf den Osten beschränkt,

sondern durchzieht auch die westliche Welt² und überschreitet sogar konfessionelle Grenzen.³

Die Dynamik des Jesusgebets umfaßt die ganze Theologie. Erstens beschwört es die großen Wahrheiten über Christus und sein Leben mit dem Vater. Zweitens ist das in ihm enthaltene Glaubensbekenntnis mit der fundamentalen Wahrheit über den Menschen verbunden, nämlich daß er der Erlösung bedarf. In seinem Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn und dem Gesalbten ebenso wie als Sohn des Vaters, verkündigt das Jesusgebet die Grundwahrheiten der Inkarnation und der Trinität. Genauer noch ist durch die Verknüpfung dieses Glaubensbekenntnisses mit der Anrufung des Namens Gottes das dialektische Drama der Vorherbestimmung, der Schöpfung und des Heilsgeschehens im Jesusgebet enthalten. Jesus ist das fleischgewordene Wort, das alle anderen Worte umfaßt. Der Prolog des Johannesevangeliums macht dies deutlich: »Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen« (Joh 1,1-4; vgl. Kol 1,15-17). Das fleischgewordene Wort ist jedoch nicht etwas fernes, unpersönlich-metaphysisches, sondern – wie der Evangelist klar genug macht (1 Joh 4,8-16) – die Personifikation der Liebe selbst. Die Anrufung des Namens Gottes ist demnach ein Appell an die Quelle der göttlichen Liebe. »Gott ist Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm« (1 Joh 4,16).

Das Jesusgebet führt den Betenden durch das göttliche Erbarmen und seine Gnade in das Geheimnis der Liebe ein. Hierin liegt das wirkliche Pathos des Gebets. Denjenigen, der in einem Akt grenzenloser Anbetung den heiligen Namen der zweiten trinitarischen Person anruft, durchdringt in seinem Sein ein überwältigendes Gefühl von Penthos oder Schuld, so daß er nicht umhin kann, gleichzeitig um Gottes Gnade

2 Im Westen ist das breite Interesse für das Jesusgebet hauptsächlich auf das Buch *Otkrovennye rasskazy strannika dukhovnomu svoemu ottsu* (»Offenherzige Berichte eines Pilgers für seinen geistlichen Vater«) zurückzuführen. Es erschien erstmals 1884 in Russisch und ist in diesem Jahrhundert in viele westliche Sprachen übersetzt worden. Erstmals 1930 ins Englische übertragen (*The Way of the Pilgrim*. New York 1974), ist nun eine erweiterte fünfte Auflage dieses Werkes, Paris 1989, erhältlich.

3 Obschon die meisten Autoren, die über das Jesusgebet publiziert haben, der Orthodoxen Kirche angehören, ist einer der führenden Forscher, die das theologische Interesse für die hesychastische Tradition wieder geweckt haben, der Jesuit I. Hausherr. Zu seinen Hauptwerken über dieses Thema gehören: *La méthode d'oraison hésychaste* (*Orientalia Christiana Analecta* 9). Rom 1927; *Noms du Christ et voies d'oraison* (*Orientalia Christiana Analecta* 157). Rom 1960, und *Ders., Hésychasme et prière* (*Orientalia Christiana Analecta* 176). Rom 1966. Für Lutherische Arbeiten vgl. P.-O. Sjögren, *The Jesus Prayer*. Philadelphia 1975.

zu flehen. Das Jesusgebet ist immer das des Zöllners: »Gott, sei mir Sünder gnädig!« (Lk 18,13). Auch ein gewisses Bild der Verzweiflung hängt damit zusammen. Man denke etwa an die furchtlose Kanaaniterin, die sich nicht mit einem Nein abweisen ließ, wo es ihr um die Heilung ihrer Tochter ging (Mt 15,21-28). Wer in tiefer Aufrichtigkeit das Jesusgebet zu sprechen wagt, muß willens sein, »alles abzulegen, was uns beschwert, und die Sünde, die uns ständig umstrickt« (Hebr 12,1), sich selbst völlig aufzugeben und der göttlichen Vorhersehung zu überantworten – so absolut muß sein Vertrauen sein.

Das Thema der Gnade ist also ein intrinsischer Bestandteil des Herzgebetes. Jedoch gibt es bei den asketischen Mönchsvätern und spirituellen Autoren selbst unterschiedliche Ansichten über den eigentlichen Wortlaut des Jesusgebetes, wie auch darüber, ob es notwendig ist, eine einzige Gebetsformel beizubehalten. Jedenfalls wird der heute allgemein gebräuchliche volle Wortlaut (»Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, sei mir Sünder gnädig«) nicht immer und überall zitiert. Manchmal wird das Wort »Sünder« ausgelassen, manchmal die Phrase »Sohn Gottes«, und manchmal findet man auch andere Variationen. Manche Autoren versichern, es genüge, den Namen Jesu allein auszusprechen, doch gehen die Meinungen hierüber ganz entschieden auseinander. Hat das monologische Gebet eine einzige wörtliche Bedeutung, oder bezieht es sich vielmehr auf einen Gedanken, der eine komplexe Struktur aufweisen kann? Ganz sicher scheint die zweite Ansicht zutreffender zu sein⁴, und sie ist auch die traditionelle. Doch selbst, wenn der Name Jesu allein als Gebet gesprochen würde, so müßte er doch von einem unausgesprochenen Sündenbekenntnis begleitet sein, ansonsten könnte man das Gebet gar nicht als Herzgebet authentisch hesychastischer Tradition begreifen. Dann wäre nämlich die Forderung der hesychastischen Meister nach rigoroser, lebenslanger Askese vollkommen sinnlos.

Das Jesusgebet ist nun tatsächlich vollkommen unverständlich, betrachtet man es getrennt von einem Leben, das von Penthos erfüllt ist. Ohne diesen wichtigen Punkt müßte das Schlüsselement der Gnade in der Erfahrung dieses Gebetes verblassen. Doch warum, so kann man sich fragen, ist der Ruf nach Gnade so zentral für das Herzgebet? Die beste Antwort auf diese Frage gibt Nikolaos Kabasilas in seinem Kommentar zur Göttlichen Liturgie aus dem 14. Jahrhundert. Eingedenk der Tatsache, daß die zahlreichen Liturgien der Geistlichen um so viele verschiedene Gaben bitten, fragt er: »Warum bitten die Gläubigen eigent-

4 I. Hausherr, *Noms du Christ*, a.a.O., S. 104, kritisiert zurecht die Ansicht eines Mönches der Ostkirche (Lev Gillet), der betont, der Name Jesu allein sei hinreichend; vgl. *The Jesus Prayer*. Crestwood, NY, 1987, S. 93.

lich nur um eine einzige Sache, nämlich Gnade? Warum ist dies das einzige, worum sie Gott anrufen?«⁵ Er antwortet: »In erster Linie, weil dieses Gebet sowohl Dankbarkeit als auch Bekenntnis impliziert. Zweitens, weil die Bitte um Gottes Gnade die nach seinem Reich ist, jenem Reich, welches Christus denen zugesagt hat, die es suchen; alles andere werde ihnen dazugegeben. Dies ist der Grund, warum das Gebet den Gläubigen ausreicht: seine Anwendung ist generell.«⁶

Der Ruf des Jesusgebetes ist jedoch keine magische Formel. Er setzt eine erlebte und lebendige Beziehung zu Gott voraus, und sein Ziel ist die Vertiefung dieser Beziehung bis zum Punkte eines vollständigen Eins-Seins mit Gott. Die Mönchsväter betonen auch, daß die Spiritualität des Herzens, welche das Jesusgebet fundiert, ein Prozeß ist und daß es viel Zeit und vieler Anstrengungen bedarf, bis die gewünschte Einheit mit Gott erzielt werden kann. Nikodemos Hagiorita etwa, einer der mutmaßlichen Kompilatoren der *Philokalia*,⁷ der »Summa des Jesusgebetes«,⁸ nimmt in seinem eigenen »Handbuch Geistlichen Rates« kein Blatt vor den Mund: »Man muß sich eine lange Zeit in diesem Gebet üben.«⁹ Doch sollte das Augenmerk dessen, der den Weg dieses Gebetes geht, nicht den Hindernissen gelten, die dem ersehnten Ziel einer Vereinigung mit Christus im Wege stehen, sondern er sollte sich ausschließlich auf den Herrn und seinen heiligen Namen konzentrieren. Dann dürfte die Askese, die mit der unablässigen Praxis hesychastischen Lebens einhergeht, nicht als Bürde erscheinen. Einen weiteren wichtigen Punkt des hesychastischen Weges trifft das wunderbare Motto Kardinal Newmans: *Cor ad cor loquitur*. (Das Herz spricht mit dem Herzen.) Das Jesusgebet ist der Ruf, ausgehend vom Herzen des Menschen, der an das Herz Gottes gerichtet ist und darum zum größten Schatz des Menschen wird. Die Beobachtung des Matthäus, daß eines Menschen Schatz dort sei, wo auch sein Herz ist (Mt 6,21), findet hier seine wörtliche Anwendung, und auch sein Rat für das Gebet ist in diesem Zusammenhang zu beachten: »Wenn du aber betest, so gehe in dein Käm-

5 Nicholas Cabasilas, *A Commentary on the Divine Liturgy*. London 1960, S. 47.

6 Ebd.

7 Der andere Kompilator war Makarios von Korinth. Die Sammlung wurde im griechischen Original 1782 in Venedig veröffentlicht. Danach wurde sie von Paisii Velichkovsky in Auszügen ins Altkirchenslawische übersetzt und 1793 unter dem Titel *Dobrotolyubie* veröffentlicht. Im 19. Jahrhundert wurde sie zweimal ins Russische übersetzt, zuerst von Bischof Ignatii Brianchaninov, dann von Bischof Theophan dem Einsamen. In der englischen Übersetzung von G.E.H. Palmer, Philip Sherrard und Bischof Kallistos Ware liegen drei Bände der *Philokalia* vor (London, Bd. I, 1979; Bd. II, 1981, Bd. III, 1984).

8 Ein Mönch der Ostkirche (Lev Gillet), *The Jesus Prayer*, a.a.O., S. 67.

9 Nicodemos of the Holy Mountain, *A Handbook of Spiritual Counsel*. New York 1989, S. 159.

merlein und schließ die Tür zu und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist; und dein Vater, der in das Verborgene sieht, der wird dir's vergelten« (Mt 6,6).

Tatsächlich ist Hesychia oder Einsamkeit und innere Ruhe eine notwendige Bedingung dafür, daß das Jesusgebet fruchtbar ist – ganz im Sinne des Psalmisten: »Seid stille und erkennet, daß ich Gott bin« (Ps 46,11). Johannes Climacus folgt dieser Maxime in wunderbarer Weise, wenn er Hesychia mit wahrer Andacht verbindet. Er bemerkt, daß Hesychia nichts anderes sei als »unablässige Andacht und Harren auf Gott«.¹⁰ Diese Definition unterstreicht die wichtige aktive Dimension des hesychastischen Gebets. Zunächst mag man denken, daß ihm eher eine passive Haltung entspräche, aber tatsächlich führt es nirgendwo hin, wenn es nicht mit konzentrierter Anstrengung und unablässiger Wachsamkeit verbunden ist. Evagrius der Einsame bekräftigt schon im 4. Jahrhundert: »Alles Gebet ist eitel und taugt zu nichts, wird es nicht mit Furcht und Zittern verrichtet, mit innerer Wachsamkeit und Andacht.«¹¹ Hesychios selbst formuliert dies so: »Wachsamkeit ist die Ruhe des Herzens, ungestört von allen Gedanken.« Und er fügt hinzu: »In dieser Stille atmet das Herz und ruft ohne Unterlaß nur Jesus Christus an.«¹² Mit dieser Erklärung beschreibt er das, was hesychastisches Gebet von allen anderen Formen der traditionellen Meditation unterscheidet. Das Ziel hesychastischen Gebetes ist nicht diskursiv; es sucht die völlige Konzentration auf den Namen Jesu. Darum läßt es den vermittelnden Diskurs nicht zu, der für die üblichen westlichen Verfahren der Meditation charakteristisch ist, welche zur konzentrierten Reflexion des Lebens Christi raten. Das soll natürlich nicht heißen, daß diskursive Meditation dem Osten fremd wäre: Nikolaos Kabasilas etwa entwickelt in seinem »Buch vom Leben in Christus«¹³ eine tiefgründige Sakramentaltheologie, die er auf die fundamentalen Mysterien Christi stützt. Allerdings verweist die hesychastische Tradition auf das fraglose Primat, welches dem kontemplativen Gebet in der Geschichte östlicher Spiritualität zukommt, und zwar sowohl der monastischen als auch der der Laien. Die Mönchsväter folgen hier der Schrift und entwickeln nur das weiter, was dort über das Gebet gelehrt wird: »Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern wie die Heiden; denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viel Worte machen« (Mt 6,7). Dies ist die Absicht des heiligen Hesy-

10 St. John Climacus, *Ladder of Divine Ascent*, London 1959, step 27, n. 60, S. 246.

11 *Philokalia*, I,37.

12 Ebd., I,163.

13 Nikolaos Kabasilas, *Das Buch vom Leben in Christus*, übertr. v. G. Hoch, eingel. v. E. Ivánka (*Christliche Meister* 14). Einsiedeln/Freiburg 1991.

chios, dem wiederum der heilige Philotheos folgt, der auch vom Sinai herkommt und uns rät, unseren zerstreuten Geist durch das Gedenken an Jesus Christus zu sammeln.¹⁴ Worauf basiert nun diese Lehre? Es ist das ontologische Wesen der Liebe, die Tatsache, daß zwei, die in der Liebe sind, in ihrem Sein mehr miteinander verbunden sind als in ihren Gedanken oder in ihrer sinnlichen Wahrnehmung. Ist das Herzgebet aber nun schon negativ, weil sein Wesen nicht-diskursiv und nicht-ikonisch ist? Bischof Kallistos (Ware) von Diokleia gibt die beste Antwort auf diese Frage, indem er uns rät, die Anrufung des heiligen Namens »nicht so sehr als ein Gebet zu empfinden, das von Gedanken entleert ist, sondern vielmehr als eines, das angefüllt ist mit dem Geliebten«.¹⁵

Mehr noch als die Aktion ist es diese kontemplative Konzentration auf unseren geliebten Herrn, die sich durch seine Anrufung einstellt, die das Herzgebet zum »guten Teil« macht (vgl. Lk 10,42). Es ist ein Gebet der äußersten Wachsamkeit, und geht so weit, das Leben selbst mit unablässigem Gebet gleichzusetzen. Gebet ist in diesem Sinne kein äußerlicher Zusatz zum Leben, sondern sein lebendiger Bestandteil. Dennoch ist es in diesem Zusammenhang wichtig, auf die Stufen zu achten, die zur Einheit von Gebet und Leben hinführen. Zumal der Mensch eine substantielle Einheit von Körper und Seele ist, ist auch der mechanische oder physische Aspekt des Herzgebetes der erste Schritt zur hesychastischen Methode. Dies gilt nicht nur für die Lippen, die dem Dienst des Herzens verschrieben sind, sondern auch für das Organ der Atmung, die Lungen, und für den ganzen Körper. Die Mönchsväter messen diesem ersten Baustein für das Gesamtwerk des Gebetes besondere Bedeutung bei. Allerdings werden die vielfältigen Aspekte dieses Anfangs von den verschiedenen Autoren und Praktikern unterschiedlich stark betont. Der heilige Gregorios vom Sinai zum Beispiel besteht darauf, es sei wichtig, die Gebetsformel nicht zu oft zu wechseln. Ein Taktwechsel bedeute, der Faulheit zu erliegen.¹⁶ Einige Autoren diskutieren die Frage der Körperstellung beim Gebet oder die der Länge der Andacht, während andere sie völlig außer acht lassen. Einige raten dazu, daß Gebet im Halbdunkel zu sprechen, während andere dazu ermuntern, es zu sprechen, ganz gleich wo man sei oder was man gerade tue. Verschiedene Autoren erwähnen den Nutzen einer Gebetsschnur (*komvoschoinion*, *chotki*) als äußere Hilfe und Erinnerungsstütze, um Konstanz im Gebet zu erzielen. Die meisten Autoren betonen jedoch die Notwendigkeit, den Atem mit

14 *Philokalia*, III,27.

15 *The Power of the Name*. Oxford (1974) 1986, S. 15-16.

16 Zit. n. G.A. Maloney (Hrsg.), *Pilgrimage of the Heart*. San Francisco 1983, S. 157.

dem Jesusgebet zu synchronisieren. Beim Einatmen spricht man: »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes«, beim Ausatmen den Rest. Darin folgen sie dem heiligen Johannes Climacus, der betont: »Gedenket Jesu bei jedem Atemzug.«¹⁷ Das letzte Ziel all dieser Übungen ist der getreue Gehorsam gegenüber dem Paulinischen Gebot: »Betet ohne Unterlaß« (1 Thess 5,17). Einen etwas untypischen Rat gibt der Autor von »The Way of the Pilgrim«: Man solle damit anfangen, das Gebet 3000 mal am Tag zu sprechen, um sich auf 6000 und schließlich 12000 mal zu steigern.¹⁸ Das wirkliche Ziel, der Grundgedanke des Gebetes ist jedoch, es zu einer instinktiven Handlung, einem spontanen Ausruf unseres ganzen Daseins zu machen – um die Terminologie des anonymen Pilgers zu benutzen: zu einem »sich selbst vollziehenden Gebet«. Auf diese Weise ist das Gebet der wahre Habitus oder die Tugend des Betenden und bestimmt somit seine Haltung dem Leben gegenüber, ja sein ganzes Dasein.

Die beiden letzten Phasen betreffen das, was die Mönchsväter den »Abstieg des Intellektes ins Herz« nennen. Ausgehend von der geistigen Aktivität, vom Denken *an* Christus, wird in der kontemplativen Phase des Gebetes das Leben *mit* ihm erreicht. Nur wenn es so weit kommt, treffen die Worte des heiligen Paulus vollkommen zu: »Ich lebe; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Gott ist dann nicht länger ein bloßer Bewußtseinsgegenstand, sondern ein Teil des Bewußtseins selbst, so unmittelbar ist die Teilnahme an seinem Leben in der Gnade. Der Mönch der östlichen Kirche verbindet diesen Gedanken zurecht mit den Lehren des heiligen Maximus von Kapsokalyvia über die Einheit des Gebetes Jesu mit dem seiner Mutter.¹⁹ Indem wir den Theotokos das Gebet in uns sprechen lassen, formt uns Marias Beispiel der Jungfräulichkeit, der vollkommenen Selbstaufgabe, und befähigt uns auch, die Früchte ihrer Mutterschaft zu erlangen, indem nämlich Gott sich uns aus unserem Inneren heraus darbietet. Darin liegt der doppelte Marianische Aspekt des hesychastischen Gebetes.

Aus dem, was bislang gesagt wurde, könnte man zunächst schließen, daß die Geschichte des hesychastischen Gebetes die des asketischen Ringens um die rechte Praxis gewesen sei und lediglich theoretische Dispute über Interpretationen genährt habe. Diese Einschätzung übersieht jedoch zwei kritische Momente intensiver, dogmatischer Debatte, welche die Orthodoxie über die Bedeutung des hesychastischen Gebetes für das christliche Leben geführt hat. Die Gebetsformel selbst ist außerordent-

17 *Ladder of Divine Ascent*, step 27, n. 61, S. 246.

18 *The Way of the Pilgrim*, S. 9-11.

19 *The Jesus Prayer*, S. 55-56.

lich einfach. Jeder kann sie sprechen, ganz gleich, was er gerade tut. Das Jesusgebet kann deshalb als ständiger spiritueller Begleiter für das Leben dienen. Obschon jeder sich auf den Weg des Jesusgebetes begeben kann, sind aber doch die kontemplativen Mönche, die ihr Leben und ihre Arbeit ganz diesem Gebet widmen können, die wahrscheinlicheren Kandidaten für die gnadenreiche Vereinigung mystischer Kontemplation Gottes, die er den Seelen der eifrigen Praktiker dieses Gebetes als den wahren Lebensweg schenken kann. Solch eine Vereinigung kann natürlich nicht selbstverständlich – *ex opere operato* – zustandekommen. Sie ist die Gabe der überfließenden Liebe des allmächtigen Gottes an die, die ihn lieben. Die erste größere Debatte über den hesychastischen Weg des Gebetes wurde schon im 14. Jahrhundert geführt und betraf genau die Ansicht der Mönche vom Berge Athos, daß die getreue Praxis des hesychastischen Gebetes – durch die Gnade Gottes – tatsächlich zu einem Ereignis wie auf dem Tabor führen, also die mystische Vision Gottes schon in diesem Leben erlangt werden könne. Der Haupteinwand gegen diese Ansicht war ein anthropologischer und betraf die Natur der menschlichen Kognition. Barlaam, ein strenger Aristoteliker, ließ nur ein auf dem Verstand basierendes und durch die Sinne vermitteltes Wissen von Gott zu und konnte das Postulat eines intuitiven Intellektes nicht akzeptieren, wie es die hesychastische These vertrat. Der heilige Gregorios von Palamas, ein eifriger Vertreter des hesychastischen Standpunktes, führte die Debatte dann aber nicht in den Kategorien der Kognition und des Intellektes, sondern viel direkter mit ontologischen Begriffen.²⁰ Für ihn geht die Kontemplation Gottes über alle Abstraktion hinaus und ist genaugenommen Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes.²¹ In diesem Zusammenhang entwickelte Gregorios seine wichtige »Essenz-Energien«-Unterscheidung, nach der die Essenz Gottes dem Menschen prinzipiell unzugänglich bleibt, während die Energien Gottes seine Beziehung zur Welt und – durch seine Gnade – die Teilhabe des Menschen an dieser Beziehung ausmachen.²² Der Disput zwischen Barlaam und Palamas war langwierig, verlief aber leider hauptsächlich auf einer polemischen Ebene. Schließlich gaben die Dekrete der orthodoxen Konzilien von 1347 und 1351 der Palamitischen Unterscheidung die formale Approbation und verankerten den Hesychasmus damit als orthodoxes Dogma.

20 Für eine Übersicht der ganzen Debatte vgl. J. Meyendorff, *Byzantine Theology*. New York 1974, S. 76-78, und Ders., *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*. Crestwood, NY, 1982, S. 167-194.

21 Gregory Palamas, *The Triads*. New York 1983, Bd. I, 18, S. 35-36.

22 Ebd., Bd. I, 23, S. 39, sowie III, 29, S. 84.

Gleichermaßen polemisch, aber vom dogmatischen Punkt aus weniger glücklich, verlief die Kontroverse über Imyaslavie («Verehrung des Namens»), welche die russischen Mönche vom Athos zu Beginn dieses Jahrhunderts in den Jahren 1912-1913 führten. Die Kontroverse war fast ausschließlich auf den Kreis der Mönche und der höheren Geistlichkeit beschränkt, und beteiligt waren auf der einen Seite die Imyaslavtsi («Namensverehrer») und auf der anderen die Imyabortsii («Namens-Kämpfer»). Es ging um die Kernthese der Imyaslavie: »Der Name Gottes ist Gott selbst.« Eine derart kühne These leuchtete nur den hesychastischen Mönchen ein, deren Verehrung des heiligen Namens Gottes tief im Alten Testament verwurzelt ist. Darauf läßt sich aber nun die »Essenz-Energien«-Unterscheidung anwenden. In der Tat bedeutete dem Megaloschemos-Mönch Antonii Bulatovich, einem der Wortführer der Imyaslavie, der Name Gottes nichts als »eine verbale Energie Gottes«²³, und er fügte hinzu: »Jeder göttliche Name, ebenso wie die Wahrheit der Offenbarung, ist Gott selbst, und Gott ist mit seinem ganzen Sein darin lebendig, denn man kann sein Sein nicht von seinem Tun trennen.«²⁴ Nach der gegenteiligen Auffassung des Imyabrochestvo («Namens-Kampf») ist es nicht einsichtig, wie der immaterielle Name Jesu die Personifikation der lebendigen Essenz Gottes sein könne.²⁵ Es treffen also zwei grundsätzlich entgegengesetzte philosophische Anschauungen aufeinander. Auf der einen Seite wird eine Ontologie der Sprache vertreten, derzufolge der Name Gottes eine wahrhaftige Manifestation seines Seins ist, während ihm von der anderen nur eine relative Bedeutung zugesprochen wird. Nach S.V. Troitsky, dem Hauptgegner der Imyaslavie, ist ein Name »nur ein bedingtes Zeichen, ein Symbol, das Menschen für ein Objekt selbst setzen.«²⁶ Es scheinen also wohl nur menschliche Energien gemeint zu sein, die hinter den Worten stehen, ohne daß es im sprachlichen Prozeß eine Synergie oder Mit-Tätigkeit gäbe, die das wissende Subjekt und das von ihm bezeichnete Objekt verbindet. Es handelt sich entsprechend um eine nominalistische Weltansicht, um ein Echo des Aufeinanderprallens von Nominalismus und Realismus im westlichen Mittelalter.

23 Vgl. seine *Apologia very vo Imya Bozhie i vo Imya Iisus* («Apologie des Glaubens im Namen Gottes und im Namen Jesu»). Moskau 1913, S. 5.

24 Ebd.

25 Der Mönch Khrisanf stellt diese Frage in seiner überaus kritischen Rezension des ersten Aufsatzes zur »Namensverehrung« in *Na gorakh Kavkaza* («Auf den Bergen des Kaukasus») von Megaloschemos-Mönch Hilarion; vgl. die Beobachtung von N.K. Bonetskaya, *Slovo v teorii yazika* P.A. Florenskogo (Das Wort in der Sprachtheorie von P.A. Florensky), in: *Studia Slavica Hungarica* 34 (1985), S. 13.

26 Ebd., S. 14.

Bei der Komplexität der wirklichen Problematik hinter der Imyaslavie ist es bedauerlich, daß es nicht zu einer offeneren Debatte gekommen ist, bevor die Lehre sowohl von Konstantinopel als auch von Moskau jäh verworfen wurde.²⁷ Es folgte eine der bizarrsten Episoden in der Kirchengeschichte: Am 3. Juli 1913 legte ein Schiff der zaristischen Flotte an den Ufern des Athos an, dessen Mannschaft die Namensverehrer unter den Mönchen dann zwangsweise zurück nach Rußland deportierte. Dieses Ereignis lähmte die »Namensverehrer« völlig, zumal sie sich direkt in der Linie des orthodoxen Palamismus sahen. Zwar argumentierten sie philosophisch nicht so differenziert, jedoch waren sie auch nicht der Ansicht, die Essenz Gottes könne auf einen bloßen Namen – wenn auch einen göttlichen – reduziert werden, wie ihnen dies von ihren Gegnern vorgeworfen wurde. Zu sagen, der Name Gottes sei Gott selbst, ist nicht dasselbe wie zu behaupten, Gott selbst sei ein Name. In diesem Punkt gibt es also völlige Übereinstimmung mit dem Palamismus. Man kann den Namen Gottes durchaus für eine seiner Energien halten, ohne ihn mit der göttlichen Essenz gleichzusetzen. Es gibt aber noch einen anderen Grund, warum man sich über die Schärfe wundern muß, mit der die Imyaslavie verworfen wurde. Zumal dieser Lehre ein wirklich ontologisches Verständnis des Sprachsymbols zugrundeliegt, möchte man denken, es hätte ein wohlwollender Versuch unternommen werden können, die Sensibiliät der Imyaslavtsi für den Namen mit der offenbar ähnlichen Einstellung der Ikone gegenüber zu verbinden. Die hesychastischen Namensverehrer würden nämlich zustimmen, daß die Namen und Worte für das Ohr das gleiche sind wie die Ikonen für das Auge. In der Tat ist es genau dieser Gedanke gewesen, der andere russische Theologen der Zeit, nämlich Pavel Florensky²⁸ und Serius Bulgakov,²⁹ dazu gebracht hat, eine Sprachphilosophie zu entwickeln, die einerseits die Imyaslavie stützt, andererseits aber die dogmatisch-orthodoxe Lehre bei-

27 Zu den Dokumenten gehören der Brief des Patriarchen Joachim an den Hegumenos des St. Panteleimon Klosters vom 2. September 1912, die offizielle Antwort der Theologischen Schule von Halki an Patriarch Germanos vom 5. April 1913, die Enzyklika des Russischen Synods an die betreffenden Athos-Mönche, das Synodal-Dekret vom 27. August 1913 und schließlich der Patriarchenbrief von Germanos an den Russischen Synod vom 11. Dezember 1913. Man findet sie in den Anhängen zu S.V. Troitsky, *Ob Imenakh Bozhiih i imyabozhnikakh* (»Von den Namen Gottes und den Namensverehrern«). St. Petersburg 1914, S. I-XXVII.

28 Von Florenskys Aufsätzen zu diesem Thema, alle aus den Jahren 1918-1921, wurde – mit einer Ausnahme – keiner zu seinen Lebzeiten veröffentlicht. Sie waren für eine Sammlung mit dem Titel *U razdelov mysli* (»An der Wasserscheide des Gedankens«) geplant, die schließlich erstmals 1990 in Rußland veröffentlicht wurde (Moskau, Izdatel'stvo »Pravda«).

29 Seine frühen Aufsätze sind in seiner *Filosofiya imeni* (»Philosophie des Namens«) gesammelt, die 1953 posthum in Paris veröffentlicht wurden.

behält. Besonders Florensky würde sagen, man brauche ein ontologisches Verständnis des verbalen Symbols als einer Wesensgleichheit zwischen benanntem Objekt und erkennendem Subjekt.³⁰ Ohne einen solchen Ansatz werde es – parallel zum Angriff der Bilderstürmer im Bereich der Ästhetik – einen »Onomoklasmus« in der Sprache geben.³¹ Mit dieser Ahnung scheint er die dekonstruktivistischen Tendenzen linguistischer Untersuchungen vorausgesehen zu haben, die in unserer eigenen Zeit so zahlreich geworden sind. Die Bemühungen Florenskys und Bulgakovs waren teilweise erfolgreich, insofern nämlich die Debatte auf dem Moskauer Konzil von 1917 wieder eröffnet wurde. Obschon die geschichtlichen Ereignisse damals keine Lösung des Problems zuließen, sehe ich keinen Grund, warum nicht die Debatte heute wieder aufgenommen werden könnte. Sicherlich hat das Interesse am Hesychasmus nicht nachgelassen, schon gar nicht im heutigen Rußland. Die erfrischenden Aufsätze von S.S. Khoruzhii gehen in diese Richtung und bringen ein neues Licht in die zeitgenössische Orthodoxie. Er sucht nach einer orthodoxen Philosophie, die die Erfahrungen und Erkenntnisse des traditionellen Hesychasmus angemessen zu behandeln vermag.³²

Es sei dahingestellt, wie wichtig die Herausforderungen des Hesychasmus für Philosophie und Theologie vielleicht sein mögen, bedacht werden aber muß stets, daß der Hesychasmus in erster Linie ein Leben des unablässigen Gebetes bedeutet. Man täte dem spirituellen Leben keinen Dienst, zwänge man die Kontemplation zurück in die Arena des weltlichen Disputes. Ein solcher Disput kann niemals die Wahrheit der hesychastischen Spiritualität »beweisen«. Als »sich selbst vollziehendes Gebet« setzt das hesychastische Leben seinen eigenen Maßstab.

30 Op. cit., S. 287-289, 324, 329-330.

31 Ebd., S. 299.

32 Vgl. hierzu seine Aufsätze: *Isikhazm i istoriya* (»Hesychasmus und Geschichte«), in: *Chelovek* 1991, H. 4, S. 72; 1991 H. 5, S. 71-78; *Problema lichnosti v pravoslavii: mistika isikhazma i metafizika vseedinstva* (»Das Problem der Persönlichkeit in der Orthodoxie: Die Mystik des Hesychasmus und die Metaphysik der All-Einheit«), in: *Zdes' i teper'* 1991, H. 1, S. 94-106, sowie: *Isikhazm, bogochelovechestvo, noogenez i nemnogo o nas-hem obshchestve* (»Hesychasmus, Gott-Menschheit, Noogenese und ein wenig über unsere Gesellschaft«), in: *Nachala* 1992, H. 2, S. 4-12.