

1. EINLEITUNG

1.1 AUSGANGSPUNKT UND ABSICHT DER UNTERSUCHUNG

Person und Werk des Gregor Palamas sind für die orthodoxe Theologie von großer Bedeutung.¹ Die von Palamas maßgeblich formulierte Distinktion des transzendenten, seinem Wesen nach nicht zugänglichen »θεός κατ' οὐσίαν« und des in die Welt hinein wirkenden »θεός κατ' ἐνέργειαν«, der unmittelbar bei den Menschen und für sie erfahrbar ist, steht dabei oft im Mittelpunkt. Manche Theologen erblicken hier einen Brennpunkt christlicher Theologie überhaupt, in dem in einer dogmatischen Synthese wesentliche Entwicklungen der Patristik zusammenlaufen und von hier aus in alle Bereiche späterer Theologie hinein fortwirken.²

Gregor Palamas entwickelt dieses Moment seiner Theologie wesentlich in der polemischen Auseinandersetzung mit verschiedenen Gegnern. Ging es anfangs dieser Debatte um die Fragen des lateinischen *Filioque* und der Verwendung aristotelischer Philosophie in der Theologie, so gerät sehr bald die mit dem Begriff des »Hesychasmus« bezeichnete Ausdrucksform monastischer Spiritualität in den Fokus. Schließlich verschiebt sich der Schwerpunkt auf den systematisch-theologischen Geltungsanspruch im Ganzen, dem auch die Spiritualität in ihrer Selbstvergewisserung nicht entraten kann. Der »Hesychasmusstreit«³ bzw. die »palamitische Kontroverse«⁴ werden im 14. Jahrhundert praktisch ausschließlich innerbyzantinisch ausgetragen. Nicht weniger polemisch verläuft im 20. Jahrhundert die Wiederentdeckung des Palamas und seiner Theologie. Diese Auseinanderset-

¹ Einen Überblick über die Entwicklung von Gregorios PAPAMICHAIL, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης* (Petersburg und Alexandria 1911) bis zum Jahr 1999 bietet Chrysostomos STAMOULIS: *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ο Παλαμᾶς στη σύγχρονη ἑλληνική θεολογία* – in: Georgios MANTZARIDIS (Hg.), *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ο Παλαμᾶς στην ιστορία και το παρόν*, Berg Athos 2000, 685–708.

² So spricht z.B. Paul EVDOKIMOV vom »...testament fulgurant de saint Grégoire Palamas. Le Synode de Constantinople en 1351 canonise la doctrine palamite comme l'expression la plus authentique de la foi orthodoxe. En défendant les contemplatifs hésychastes de l'Athos, saint Grégoire a synthétisé la pensée patristique, (notamment, de saint Athanase, des Cappadociens et des écrits aréopagites) dans une théologie de la Gloire de Dieu« – EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1959, 15.

³ Carl ANDRESEN/Ekkehard MÜHLENBERG et al., *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters*, Göttingen 2011, 374.

⁴ Hans-Georg BECK, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen 1980, 218.

zung wurde und wird hauptsächlich zwischen orthodoxen und westlichen Theologen, Katholiken wie Protestanten, geführt, doch scheiden sich die Geister an Palamas auch innerhalb der jeweiligen Konfessionen.

Die moderne Debatte wurde bislang vorrangig in dogmatischer Hinsicht, im Rahmen der Gotteslehre geführt, einige Untersuchungen befassen sich mit der Spiritualität des Palamas. Zahlreiche Arbeiten widmet sich dem *Woher* des Palamas und seiner Theologie, untersucht seine Quellen in Vätertheologie und Philosophie oder seinen Ort innerhalb des byzantinischen Mönchtums. Andere fragen nach dem *Wohin* und *Wozu* seines Werkes, nach seiner Bedeutung für verschiedene Bereiche der Theologie und des geistlichen Lebens heute, für die Liturgie und für das ökumenische Gespräch.

Einen Bezug der Theologie des Palamas zur Liturgie und Sakramententheologie hat vor allem Michael KUNZLER herausgearbeitet. In seiner Schrift *Gnadenquellen* untersucht er die Rezeption des Palamas in den liturgietheologischen Schriften des Symeon von Thessaloniki, eines der Nachfolger des Palamas auf dem Bischofsstuhl von Thessaloniki († 1429), und von dort in der orthodoxen Sakramententheologie und Liturgik insgesamt.⁵ In der *Porta Orientalis* unternimmt Kunzler fünf »Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie«, ausdrücklich auf der Basis einer »palamitischen Option«,⁶ die er für die lateinische Liturgie zu erschließen sucht.

Nach wie vor ist die Theologie des Palamas allerdings ein strittiges Thema, insbesondere in der Perspektive abendländischer Theologie. Zwar sind inzwischen alle Schriften des Palamas kritisch ediert und auch in Übersetzungen zugänglich, dennoch ist es nicht leicht, darin einen sicheren Stand zu gewinnen. Zu sehr erscheint das Gelände durch die Polemik der vergangenen Jahrzehnte vermint. Daher möchte ich mit dieser liturgiewissenschaftlichen Untersuchung einen anderen Zugang wählen: Statt von der systematischen Theologie des Palamas her – oder von einer Reflexion mit modernen Mitteln darauf – den Weg *hin* zur Liturgie zu suchen, nehme ich umgekehrt den Ausgang von der Liturgie *her*, näherhin von den Homilien, die aus seiner Feder überliefert sind.

Gregor Palamas war nicht nur Mönch, sondern während seines letzten Lebensjahrzehnts auch Bischof, der in seiner Kathedrale, der Hagia Sophia in Thessaloniki, regelmäßig die Liturgie gefeiert und gepredigt hat. Die frühere dogmatische Auseinandersetzung setzt

⁵ Michael KUNZLER, *Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflussnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik*, Trier 1989.

⁶ Michael KUNZLER, *Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie*, Paderborn 1993.

sich zwar auch in diesen Jahren fort, neben der Polemik aber tritt zunehmend die Pastoral in den Vordergrund. Sie lässt ein reiches Corpus von Homilien entstehen, das zusammen mit einigen früher verfassten, teilweise später revidierten Texten 63 Nummern zählt. Meist legt der Prediger das Evangelium der Eucharistie oder des Orthros aus und wendet es auf die Lebenswirklichkeit der Gemeinde an. Vor allem in diesen eigentlichen Fest- und Sonntagspredigten kommt die oben genannte Polemik praktisch überhaupt nicht vor. Es fällt auf, dass die Homilien theologisch fast ausschließlich von biblischen Zitaten des Alten und Neuen Testaments getragen sind. Umgekehrt finden sich keine explizit philosophischen Argumentationen und nur wenige patristische Bezüge.

Eine Vielzahl dieser Homilien sind schon früh gedruckt worden; die Homilien 1–41 übernahm MIGNE aus der Jerusalemer Ausgabe von 1857 für seine *Patrologia Graeca* (PG 151, 9–526) und machte sie damit weithin zugänglich. In eigenartigem Kontrast dazu steht die Tatsache, dass in Untersuchungen zur Theologie des Palamas die Homilien bislang fast immer nur als sekundäre Quellen zur Ergänzung der polemischen Schriften herangezogen worden sind, und dann meist die Nummern 8 und 16, die sich in ihrer eher systematischen Schwerpunktsetzung vom übrigen Textcorpus abheben.

Die vorliegende Untersuchung der Homilien des Gregor Palamas geschieht in der Hoffnung, dabei einen liturgiewissenschaftlichen Gewinn zu erzielen. Diese Homilien sind ein sprechendes Zeugnis für das Liturgieverständnis eines qualifizierten Theologen der späten byzantinischen Zeit, der nicht allein und nicht zuerst über die Liturgie spricht, als sie vielmehr feiert. Dabei mag auch ein wenig Licht auf die zeitgenössische Bedeutung der Homilie an sich fallen, über deren Ort in der Liturgie jener Zeit bisher nur wenig Klarheit zu bestehen scheint. Zum anderen verfolgt die Untersuchung die Absicht, die Homilien des Palamas selbst und als solche zu erschließen. Dass eine vorrangig liturgietheologische Analyse dabei die Vorgehensweise der Wahl ist, soll die Arbeit selbst erweisen.

Der hauptsächliche Referenzpunkt dieser Analyse wird daher nicht zuerst bei den systematischen und polemischen Texten des Palamas liegen, sondern in der Liturgie selbst. Zunächst in den Texten der Liturgie in jener Gestalt, wie sie zur Zeit des Palamas gefeiert wurde, sowohl den wechselnden Texten des jeweiligen Tages bzw. Festes, an dem eine Homilie gehalten wurde, als auch den gleich bleibenden Teilen, vor allem der Anaphora. Besonders hier, in der Mitte der »Göttlichen Liturgie« zeigen sich vielfach enge theologische Verbindungen mit den Homilien des Palamas. Ferner sollen Texte herangezogen werden, die ihrerseits die Liturgie zum Gegenstand haben, vor allem die patristischen und byzantinischen Liturgiekommentare.

In der Mehrzahl seiner Homilien legt der Erzbischof von Thessaloniki das Evangelium des jeweiligen Sonntags oder Festes aus. Dabei gründet seine Argumentation, wie schon gesagt, vorrangig in der Heiligen Schrift selbst, die er aus praktisch allen Büchern des Alten und Neuen Testaments zitiert. Insofern nicht nur die korrespondierenden Schriftlesungen, sondern auch die liturgischen Gebete und Gesänge wesentlich biblischen Ursprungs sind, entsteht ein komplexes Netz von inneren Verweisen im liturgischen Vollzug, in das die Homilien sich einfügen.

Ausdrücklich soll diese Untersuchung *nicht* der Frage nachgehen, was und wie viel der Prediger Palamas aus der ihm vorangehenden homiletischen Tradition übernommen hat. Dies wäre eine eigene Aufgabe, die auch angesichts des Umstands, dass immer noch weite Bereiche der byzantinischen Homiletik nicht wirklich erschlossen sind, hier nicht geleistet werden kann.⁷ Ebenso ausdrücklich soll es positiv darum gehen, Palamas in seinem eigenen theologie- und liturgiegeschichtlichen Kontext zu sehen, nicht aber, ihn zur Begründung moderner Positionen in Dienst zu nehmen.

In diesem einleitenden Kapitel ist zunächst das Corpus der Homilien des Palamas vor dem Hintergrund seiner Biographie und seines Werkes zu verorten. Dann gilt es, einige einleitende Aspekte der Homilie an sich zu betrachten, ihrer verschiedenen Formen und ihrer Geschichte, ihrer theologischen Relevanz und ihrer Stellung innerhalb der Liturgie. Soll die Liturgie den Referenzrahmen der Analyse bilden, dann muss zuvor die Gestalt ihrer Feier zur Zeit des Palamas geklärt werden: Der Entwicklungsstand des byzantinischen Ritus sowie die liturgischen Bücher bzw. Texte, auf die die Untersuchung sich beziehen soll. Dazu gehören auch die patristischen bzw. byzantinischen Liturgiekommentare, ferner der Kirchenraum und seine Ausstattung, insbesondere die Ikonographie, und schließlich der liturgische Gesang, der ipso facto mit den Texten verbunden ist.

Das zweite Kapitel als erster Hauptteil der Arbeit bietet dann eine Analyse und liturgietheologische Kommentierung der einzelnen Homilien. Das ist in dieser Form bislang nicht geschehen, aber erforderlich, um eine belastbare Grundlage der nachfolgenden systematischen Untersuchung der einzelnen Momente und Motive zu gewinnen. Da der kritische Text der Homilien noch keine besonders weite Verbreitung in den hiesigen Bibliotheken gefunden hat und die vor-

⁷ So hatte Hermann HENNEPHOF sich mit seiner Dissertation über *Das Homiliar des Patriarchen Neilos und die chrysostomische Tradition* (Leiden 1963) zunächst vorgenommen, das Homiliar des Patriarchen Neilos von Konstantinopel (1380–1388) als Ganzes herauszugeben, sah sich dann aber veranlasst, »den Akzent [zu] verlegen und Neilos gewissermaßen als den letzten Chrysostomiker [zu] »entlarven« (Einleitung, X). Dieser positive wissenschaftliche Ertrag hat auf der anderen Seite den Umfang der dabei erschlossenen Texte selbst begrenzt.

liegenden Übersetzungen teils mit Vorsicht zu genießen sind, habe ich die jeweils besprochenen Passagen der Homilien häufig zusammen mit einer deutschen Übersetzung eingefügt. Was auf der einen Seite das Lesen erleichtern soll, dehnt auf der anderen Seite zwangsläufig den Umfang dieser Arbeit aus. Dennoch sind sowohl die Einzelanalysen als auch das Ganze der Untersuchung weit davon entfernt, die Texte erschöpfend zu behandeln. Vielleicht bieten sie aber einen Ausgangspunkt zu weiteren vertiefenden, auch korrigierenden Arbeiten, die sich auf einzelne Homilien, eine begrenzte Zahl oder auf spezielle Fragen konzentrieren.

Nach einem überleitenden dritten Kapitel, das die äußeren Bezüge der Homilien zu den verschiedenen Momenten und Elementen der Liturgie sammelt, folgt im vierten Kapitel der zweite Hauptteil, der die liturgisch-theologischen Aspekte, Momente und Motive systematisch darzustellen versucht. Sie ergeben sich zuerst aus dem Gehalt der Homilien, aus den Schwerpunkten und Akzenten, die der Prediger selbst setzt. In zweiter Linie ist dann auch umgekehrt aus der Perspektive einer bereits vorhandenen Theologie der Liturgie zu schauen, wie und was sich in den Homilien des Palamas spiegelt, was auch zurücktritt oder nicht zur Sprache kommt.

In der liturgietheologischen Perspektive der vorliegenden Arbeit soll es auch darum gehen, den Mönch, Bischof und Prediger Palamas aus jener systematisch-theologischen Schusslinie zu nehmen, in die er durch seine berühmte Distinktion geraten ist. Natürlich kann auch eine liturgiewissenschaftliche Arbeit nicht der systematischen Theologie entbehren. Ausgehend von den Ergebnissen der Analyse ist daher dann zu fragen, inwieweit es nicht nur eine *Theologie der Liturgie* gibt, sondern in der Umkehrung der Begriffe auch eine *liturgische Theologie* namhaft zu machen ist: Ist die Feier der Liturgie nur die nachgeordnete Ausdrucksgestalt einer zuvor im systematischen Rahmen formulierten Theologie, oder findet nicht umgekehrt auch dasjenige zu einem dogmatisch verbindlichen Ausdruck, was in der Liturgie lebendig ins Dasein getreten ist? Wie klingt der bekannte Satz des Prosper von Aquitanien, *legem credendi lex statuat supplicandi*, vor dem Hintergrund der Homilien des Palamas?

Darin steckt auch jene Frage, die im 14. ebenso wie im 20. und 21. Jahrhundert die Gemüter bewegt: Ist Gregor Palamas ein theologischer Traditionalist oder ein radikaler Neuerer? Im Kontext der Homilien jedenfalls wird sich – so die These – zeigen, dass Palamas bei aller persönlichen Prägung seines Predigens vor allem in der Liturgie tief in der kirchlichen und theologischen Tradition verwurzelt ist und auch dort, wo er seine Gemeinde fordert und herausfordert, ihr doch nichts zumutet, was sie erschrecken oder an seiner Rechtgläubigkeit hätte zweifeln lassen können. Aus einer solchen positiven Ra-

dikalität – im Wortsinne der Verwurzelung und Standfestigkeit – gewinnt er vielmehr, das wird zu zeigen sein, eine Freiheit und Flexibilität der Formulierung, die ihn vor falschen oder gefährlichen Extremen bewahrt.

Schließlich ist – zumindest als Hinweis auf weitere Möglichkeiten und Desiderate der Forschung – die Frage nach der Beziehung einer solchen liturgischen Theologie zu einer monastischen Spiritualität zu stellen, wenigstens aber der Horizont der Frage aufzuweisen: Steht das, was gemeinhin unter dem Titel »monastische Spiritualität« läuft, für die eher esoterischen Bedürfnisse einer relativ kleinen und daher wenig relevanten Sondergruppe, oder steht es nicht vielmehr in der geistlichen Mitte der Kirche, ganz so, wie die Liturgie es sollte, und auf der gleichen Grundlage? Wie verhalten sich der kontemplative Mönch und der predigende Bischof in der Person des Gregor Palamas zueinander? Vielleicht ergibt sich ja, wenn wir uns gemeinsam mit dem die Liturgie feiernden Bischof auf den Weg begeben, die Aussicht, auch dem betenden Mönch zu begegnen.

1.2 ZU ZEIT- UND THEOLOGIEGESCHICHTE, LEBEN UND WERK DES PALAMAS

Studien, zur Theologie und Spiritualität des Gregor Palamas beginnen in der Regel mit einem biographischen Kapitel, um seine Schriften und die Entwicklung seines Denkens zu verorten. Vor allem im Blick auf die polemischen Texte ist dies sinnvoll, da zu ihrem Verständnis die Kenntnis des sogenannten Hesychasmusstreites, seiner Protagonisten und seiner Geschichte, einschließlich der politischen Verflechtungen hilfreich bis erforderlich ist.

Auch der Bischof Gregor Palamas kann nicht sein Leben als Mönch und seine Erfahrungen abstreifen, die er in den theologischen und politischen Auseinandersetzungen gemacht hat. Während seiner Amtszeit als Erzbischof von Thessaloniki gehen die Auseinandersetzungen um die monastische Spiritualität weiter. Und selbst dort, wo sich in den Homilien keinerlei Spur eines spezifisch monastischen Zugangs zu den behandelten Themen findet, ist eben dies zweifellos bemerkenswert. Dennoch will diese Untersuchung den Bischof und Prediger nicht vor dem Hintergrund der hesychastischen Spiritualität und der dogmatischen Auseinandersetzung verstehen, sondern eben von der Liturgie her.

Insofern ist ein neuerlicher biographischer Durchgang im Detail an dieser Stelle nicht angezeigt,⁸ sondern soll sich darauf beschrän-

⁸ Die unverändert ausführlichste sekundäre Ausarbeitung der Biographie des Gregor Palamas bietet Jean MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sorbonensia 3), Paris 1959. Ferner: Reinhard FLOGAUS, *Theosis bei Palamas und Luther*,

ken, innerhalb der grundlegenden Lebensdaten des Palamas vor allem den Rahmen seines bischöflichen Dienstes abzustecken, in dem er die meisten der überlieferten Homilien gehalten hat. Bei jenen Homilien, die anderen Zeiten bzw. Umständen entstammen, ist im Einzelfall darauf einzugehen. Eine wesentliche Quelle ist der *Λόγος εἰς ἄγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν* aus der Feder seines Freundes und späteren Patriarchen Philotheos Kokkinos.⁹ Bei allen enkomiastischen Zügen bietet sie wiederholt auch hilfreiche Informationen für das Thema dieser Untersuchung.

Gregor Palamas wurde 1296 oder 1297 in einer vornehmen Familie in Konstantinopel geboren. Sein Vater war Senator am Hof des Kaisers Andronikos II., wo Palamas aufwuchs, vermutlich eine gründliche Ausbildung, die *ἐγκύκλιος παιδεία* erhielt und auch die Grundlagen seiner rhetorischen Fähigkeiten erwarb,¹⁰ die ihm nicht nur in den dogmatischen Auseinandersetzungen, sondern auch in seinen Homilien zugute kamen. Wenn er sich auch wiederholt kritisch über Gefahren einer *ἔξωθεν φιλοσοφία* für die Theologie und das geistliche Leben äußerte,¹¹ so hat er hier doch zumindest die Grundlagen nicht nur des theologisch internalisierten Erbes aus Platon und Aristoteles erworben, sondern auch Grundkenntnisse in der Philosophie des Aristoteles selbst.¹²

Um das Jahr 1314, also im Alter von etwa 18 Jahren, ging Palamas auf den Athos, um Mönch zu werden. 1322 floh er von dort mit anderen Mönchen vor türkischen Überfällen zunächst für mehrere Jahre nach Thessaloniki, wo er 1326 zum Priester geweiht wurde, und ließ sich dann zeitweilig in einer Einsiedelei in Berrhoia nieder. 1331 kehrte er auf den Athos zurück.

Aus der Folgezeit sind die beiden ersten Schriften aus der Feder des Gregor Palamas überliefert: Die Vita des Petrus Athonita, ein Enkomion, mit dem er möglicherweise der Konvention genügte, sich mit einem literarischen Gesellenstück zu qualifizieren. Ein weiteres Enkomion ist dem Fest des Einzugs Mariens in den Tempel gewidmet

Göttingen 1997, 39–73; Robert E. SINKIEWICZ, *Gregory Palamas*, in: *La théologie byzantine et sa tradition* (Corpus Christianorum), Bd. II (13.–19. Jh.), Turnhout 2002, 131–188.

⁹ Philotheos Kokkinos, *Λόγος εἰς ἄγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν* – ed. Dimitrios G. TSAMIS, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως Λόγος εἰς ἄγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν Αρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης*, Thessaloniki 1984.

¹⁰ SINKIEWICZ, *Gregory Palamas* 131.

¹¹ So vor allem im jeweils ersten Traktat der Triaden I und II – ed. Jean MEYENDORFF: *Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes*, Louvain 1959, 4–69; 224–317 (mit frz. Übersetzung) – MEYENDORFFS kritischer Text steht außerdem bei Panagiotis K. CHRISTOU, *Γρηγόριον τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα I*, Thessaloniki 1962.

¹² Dies ist vor allem in den *Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα* – ed. Robert E. SINKIEWICZ, *Gregory Palamas, The One Hundred and Fifty Chapters*, Toronto 1988 – Sinkewicz' kritischer Text steht außerdem bei CHRISTOU, *Παλαμᾶ Συγγράμματα V*, 9–119 – Zur Bildung und Ausbildung des Palamas siehe auch MEYENDORFF, *Introduction* 46ff.

(21. November, εἰς τὴν εἴσοδον τῆς Θεοτόκου εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων). Es ist als Nr. 53 des Homiliars überliefert und wird dort behandelt. Von einem Hang zu dogmatischer Spekulation oder gar dazu, solche Themen kontrovers auszutragen, ist hier wenig zu spüren.

Die Kontroverse begann wenig später. Anfangs, oder zumindest in ihrem »Vorspiel«, hatte sie noch nichts mit der Spiritualität des hesychastischen Mönchtums zu tun. Im Hintergrund steht die allgemeine Situation des damaligen Byzanz. Die Ereignisse von 1054 lagen fast drei Jahrhunderte zurück, die Trennung der Kirchen und die theologischen Streitpunkte waren weitgehend verfestigt. Zugleich waren die italienischen Stadtrepubliken, vor allem Venedig und Genua, als Handelsmächte im byzantinischen Gebiet fest etabliert. Der vierte Kreuzzug hatte unter venezianischem Kommando im Jahr 1204 Konstantinopel erobert und geplündert, eine bis 1261 währende »lateinische« Fremdherrschaft nach sich gezogen und zu einem bleibenden Trauma geführt. Teil der komplexen Lage war zudem die Kirche, waren doch im Schutz politischer und wirtschaftlicher Macht auch parallele katholische Hierarchien entstanden.

Aus östlicher Richtung dezimierte die osmanische Expansion das byzantinische Territorium fortwährend. Mehr noch als der lateinische Westen bedeutete dies eine Bedrohung nicht nur der politischen Integrität, sondern auch der religiösen und kulturellen Identität des Reiches. Die italienischen Handelsmächte pflegten einerseits mit Byzantinern und Osmanen gleichermaßen wirtschaftliche Beziehungen, zugleich aber konnten sie ihren »Mithristen« militärische Unterstützung gegen die muslimischen Eroberer anbieten – freilich nicht zum Selbstkostenpreis.

Die noch jungen Orden der Franziskaner und Dominikaner verstanden den byzantinischen Osten als »Missionsgebiet«, das es in die Einheit mit Rom – als geistliche wie weltliche Herrschaft – zurückzuführen galt.¹³ Diese »Mission« wurde nicht allein mit intellektuellen und theologischen Mitteln, sondern auch mit wirtschaftlichem und politischem Druck geführt, so dass im Hintergrund mancher Verhandlungen über eine Wiedervereinigung der Kirchen auch das Angebot westlicher Militärhilfe gegen dogmatische Zugeständnisse aus dem Osten stand.

In diesem Rahmen ist der Besuch von zwei Bischöfen aus dem Dominikanerorden in Konstantinopel zu sehen. Francesco da Camerino und Richard von England standen lateinischen Parallelbistümern auf der Krim vor, waren 1333 zu Konsultationen nach Rom gereist und kamen 1334 auf dem Rückweg als Gesandte des Papstes Johannes XXII. nach Konstantinopel, um mit den weltlichen und geistlichen

¹³ Claudine DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque aux XIV^e et XV^e siècles*, Rom 1997, 3f.

Autoritäten Gespräche über eine Wiedervereinigung der Kirchen zu führen.¹⁴ Patriarch Johannes XIV. Kalekas bat den Historiker und Theologen Nikephoros Gregoras, den wohl qualifiziertesten der späteren theologischen Gegner des Palamas, mit den beiden Dominikanern eine öffentliche Disputation zu führen. Dieser empfahl jedoch, jegliche Debatten zu vermeiden, da sie zu nichts führen würden. Daraufhin wandte sich der Patriarch an Barlaam von Seminaria, einen byzantinischen Mönch aus Kalabrien, der sich auf einen Disput einließ und dort jeglichen Konzessionen an eine lateinische Theologie über den Hervorgang des Heiligen Geistes *filioque* eine Absage erteilte.¹⁵

Damit sprach er einerseits ganz im Sinne des Palamas, stieß aber auf dessen Widerspruch durch die Weise, wie er sich in seiner eigenen Argumentation des Pseudo-Dionysius und des Aristoteles bediente. Die beiden *Apodiktischen Traktate*, die Palamas nachfolgend dazu verfasste, richten sich dem Titel nach zwar κατὰ Λατίνων, sind aber nicht minder eine Kritik an Barlaam. Diese λόγοι ἀποδεικτικοί und ihre Pneumatologie werden sowohl im Kontext der Analyse der Homilien 24 und 60 als auch im Kapitel 4.5 vergleichend beigezogen.

Barlaams Reaktion nahm dann nicht nur die eigentliche Problematik, sondern auch die Spiritualität des hesychastischen Mönchtums ins Visier. In den folgenden Jahren entfaltete sich die erste Phase des Hesychasmusstreites zwischen Palamas und Barlaam, die 1341 mit der Verurteilung des Barlaam durch die Patriarchalsynode und der Anordnung an alle Parteien endete, diese Debatte nicht weiterzuführen. Wenige Tage später starb Kaiser Andronikos III., und das schrumpfende und von mehreren Seiten bedrohte Byzanz leistete sich in der Folge einen sechsjährigen Bürgerkrieg zwischen dem minderjährigen Thronfolger Johannes V. bzw. seiner Mutter Anna von Savoyen und dem Patriarchen Johannes Kalekas auf der einen Seite, sowie dem Großdomestikos und Thronprätendenten Johannes Kantakouzenos auf der anderen Seite. Als Unterstützer des Letzteren geriet Palamas zwischen die Fronten und für mehrere Jahre in das Gefängnis des kaiserlichen Palastes, auch weil er die – untersagte – theologische Debatte gegen seinen ehemaligen Freund und neuen Gegner Gregor Akindynos wieder aufgenommen hatte. Diese zweite Phase des Hesychasmusstreites, in deren Verlauf Palamas sogar exkommuniziert wurde, endete 1347 mehr oder weniger zusammen mit dem

¹⁴ Robert E. SINKIEWICZ, *A New Interpretation for the First Episode in the Controversy Between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas* – in: *The Journal of Theological Studies* XXXI, Oxford 1980, 489–500; Antonis FYRIGOS (Hg.), *Barlaam Calabro. Opere contro i Latini. Introduzione, storia dei testi, edizione critica, traduzione e indici*, Città del Vaticano 1998, insbesondere 211–214.

¹⁵ DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque* 147f.

Bürgerkrieg: Als Anna von Savoyen sah, dass Johannes Kantakouzenos politisch und militärisch die Oberhand gewann, wandte sie sich vom Patriarchen Kalekas und dem von diesem unterstützten Akindynos ab. Palamas wurde rehabilitiert, Akindynos verurteilt. Letzterer wie auch der abgesetzte Patriarch starben noch im selben Jahr.¹⁶

Neuer Patriarch wurde Isidor Boucheiras, ein Freund des Gregor Palamas. Im Mai 1347 ernannte Isidor 32 neue Bischöfe, darunter Palamas zum Erzbischof von Thessaloniki. Die Stadt stand allerdings noch unter der Herrschaft jener »Zeloten«, die 1342 in einem Aufstand gegen den Adel und insbesondere gegen Kantakouzenos die Macht übernommen hatten.¹⁷ Erst nachdem dieser als Mitkaiser Johannes VI. Ende 1349 die Kontrolle über Thessaloniki errungen hatte, konnte Palamas seinen Bischofssitz einnehmen. Die erste seiner Homilien zu eben diesem Anlass hat naheliegenderweise den Frieden untereinander zum Thema.

Während des nun folgenden Jahrzehnts seiner Amtszeit als Erzbischof von Thessaloniki sind offensichtlich die meisten der Homilien des Gregor Palamas entstanden. Doch auch die Kontroverse um den Hesychasmus ist noch nicht zu Ende. Zwar hatte die Synode von 1351 die Theologie des Palamas endgültig als kirchliche Lehre sanktioniert,¹⁸ doch erhob mit Nikephoros Gregoras noch einmal ein theologisch und philosophisch qualifizierter Gegner die Stimme, und es kam zu öffentlichen Disputationen.¹⁹ Der Konflikt findet jedoch in den erhaltenen Homilien nur wenig Niederschlag. 1354/55 geriet Palamas während einer Schiffsreise nach Konstantinopel für längere Zeit in osmanische Gefangenschaft in Kleinasien. Die beiden Briefe, die er von dort an seine Gemeinde schrieb,²⁰ zeigen, dass er

¹⁶ Vgl. den Synodaltomos von 1347 – edd. Herbert HUNGER et al., *Das Register des Patriarchates von Konstantinopel. 2. Teil. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350*, Wien 1995, Nr. 147, 346–383. – Vgl. Norman RUSSELL, *Gregory Palamas. The Hesychast Controversy and the Debate with Islam. Documents relating to Gregory Palamas*, Liverpool 2020, 291–308.

¹⁷ MEYENDORFF, *Introduction* 134ff; SINKEWICZ, *Gregory Palamas* 136; ausführlicher zur Herrschaft der »Zeloten«: John W. BARKER, *Late Byzantine Thessalonike: A Second City's Challenges and Response* – in: DOP 57/2003, 5–26; Georgios MARTZELOS, *Το θεολογικό και εκκλησιαστικό κλίμα της Θεσσαλονίκης κατά το 14ο αιώνα και το κίνημα των Ζηλωτών*, – in: *Εις Μαρτύριον τοῖς Ἐθνεσι. Τόμος Χαριστήριος Εικοσαετηρικός εἰς τὸν Οἰκουμενικὸν Πατριάρχην κ.κ. Βαρθολομαίων*, Thessaloniki 2011, 469–485.

¹⁸ Kritischer Text des Tomos bei Joannes KARMIRIS, *Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, Graz ²1968, 374–406. – Einleitung und englische Übersetzung bei RUSSELL, *Gregory Palamas. The Hesychast Controversy and the Debate with Islam* 323–376.

¹⁹ MEYENDORFF, *Introduction* 139; 164–167, SINKEWICZ, *Gregory Palamas* 137.

²⁰ Gregor Palamas, *Πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ἐκκλησίαν* und *Τοῦ Θεσσαλονίκης ὅτε ἔαλω*, ed. Basileios FANOURGAKIS – in: CHRISTOU, *Παλαμὰ Συγγράμματα IV*, 120–147 (SINKEWICZ, *Gregory Palamas* 150f, Nr. 40 und 41). – Englische Übersetzung bei RUSSELL, *Gregory Palamas. The Hesychast Controversy and the Debate with Islam* 377–412. – Siehe außerdem in der