P.Tomas Tyn, OP

Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

Sonderdruck aus

THOMAS VON AQUINO
INTERPRETATION UND REZEPTION

Studien und Texte

herausgegeben von
Willehad Paul Eckert OP

BQ
6933.
B99
T9974

1974

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Thomas Tyn

PROCHOROS UND DEMETRIOS KYDONES

Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts

Εἰ δέ με Πλάτωνα καὶ τὸν ἐκείνου μαθητὴν φῂς τῶν πρωτείων ἀποστερεῖν Ἕλληνας ὄντας, καὶ δι' ἐκείνων ἐπὶ τὸ κοινὸν τῶν Ἑλλήνων τὴν ὕβριν [διὰ] διαβιβάζειν, ἐγὼ μὲν οὐδεπώποτε μέμνημαι Θωμᾷ βουληθεὶς παραθεῖναι τούς ἄνδρας· ὅπερ δὲ πολλοῖς εἶπον καὶ νῦν ἐρῶ μετὰ παρρησίας, ὡς εἰ Πλάτων καὶ οἱ ἐκ τοῦ Περιπάτου πάντες παρῆσαν, καὶ ἔδει Θωμᾶν πρὸς αὐτοὺς περὶ τῆς ἐν ἡμῖν ἐλπίδος διαγωνίζεσθαι, οὕτως ἄν καὶ κατ' αὐτοὺς τοὺς λόγους ἠττήθησαν ὡς Πλάτωνα ἄν κἀκείνους εὐθὺς τὴν Ἐκκλησίαν ἀντὶ τῆς Ἀκαδημίας ἑλέσθαι.[1]

I. Das Problem des byzantinischen Thomismus

1. Die Krise des westlichen Thomismus

Die Fragestellung, so wie sie hier formuliert wird, dürfte in sich bereits hinreichend klar sein, um noch einer weiteren Erklärung zu bedürfen. Höchstens könnte man präzisieren, daß die Antwort darauf nicht so sehr vom biographisch-historischen Standpunkt her gegeben wird (das würde nämlich die Grenzen dieser Arbeit weit überschreiten), sondern sich vielmehr in erster Linie mit den doktrinalen Gesichtspunkten des Werkes der Brüder Kydones beschäftigen will, ohne jedoch, in welcher Weise auch immer, den Anspruch auf eine erschöpfende Lösung zu erheben.

Viel schwieriger als ihr Wesen ist die Relevanz und die Aktualität einer solchen Problematik deutlich zu machen. Eine erste Frage, die man stellen kann, die aber in unserer Zeit weniger zu interessieren scheint, ist jene nach der *quidditas rei,* der man seit der Kantschen Kritik etwas skeptisch gegenübersteht; eine zweite dagegen fragt nach der Relevanz in einer bestimmten Situation, nach dem, was eine Lehre »dem Men-

[1] Wenn du mir vorwirfst, daß ich Platon und seinen Schüler (d. h. Aristoteles), die doch Griechen sind, des ersten Ranges beraube und dadurch überhaupt den hellenischen Stolz durchkreuze, so steht fest, daß ich nie Thomas (v. Aquin) erwähne mit der Absicht, jene Männer (d. h. Platon u. Aristoteles) in ihrem Rang zu vermindern. Was ich bereits vielen gesagt habe, das erkläre ich auch jetzt mit Freimut: daß nämlich, wenn Platon und die Peripatetiker anwesend wären und Thomas gegen sie um unserer Hoffnung, die in uns ist, (d. h. um des christlichen Glaubens), willen disputieren sollte, so wären sie durch seine Argumente so überzeugt, daß sie es vorziehen würden, daß Platon und sie selbst gegen die Akademie die Partei der Kirche ergreifen.« Demetrios Kydones, *Brief an Gregorios den Philosophen.* In: Loenertz, *Cydones.* T. I, 65f., v. 69–76. Für die herangezogene Literatur, insbesondere für die Zitation der *Quellen,* vgl. die *Bibliographische Übersicht* am Schluß unseres Beitrages.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

schen von heute«, dem singulären, durch sein *hic et nunc* gekennzeichneten, menschlichen Subjekt überhaupt »sagt«. So wird deutlich, daß bereits die Art und Weise, wie man eine Frage stellt, auf eine Metaphysik hinweist. Tatsächlich steht die thomistische Untersuchung des *ens* der Untersuchung des in unserer Zeit mehr in den Mittelpunkt des Interesses gerückten geschichtlichen *fieri* entgegen, und das Fragen der klassischen Metaphysik, was die *res* »in sich« und »an sich« sei, kontrastiert scharf mit der subjektivistischen Frage, was die *res* hier und jetzt »für mich« bedeute.

So könnte man sagen, daß der Thomismus schon dadurch eine außerordentliche Relevanz für unsere Zeit besitzt, daß er eben in dieser Zeit in Vergessenheit zu geraten droht. Dies würde natürlich die Wahrheit des Thomismus keineswegs mindern, denn die *veritas transcendentalis* besteht zwar primär im Intellekt und erst sekundär in den Dingen selbst, dabei abstrahiert man aber völlig davon, ob es sich um einen geschaffenen oder ungeschaffenen Intellekt handelt. Infolgedessen bleibt ein *ens* immer wahr, unabhängig davon, ob es nun in einer bestimmten Zeit von den Menschen eben als solches anerkannt und akzeptiert wird. Die Frage ist also nicht, ob der Thomismus unserer geschichtlichen Epoche bedarf, sondern vielmehr, ob diese nicht eben den Thomismus dringend nötig hat, worauf wir positiv antworten zu können glauben. Die thomistische, seinsorientierte Metaphysik ist nämlich gerade das geeignete Korrektiv für eine Philosophie, die dem Werden den Vorrang gibt. Natürlich wird sofort der Einwand erhoben, daß die scholastische Denkweise dem heutigen Menschen »nichts mehr zu sagen habe«, aber auf diesen Einwand einzugehen, würde schon bedeuten, die Vorbedingungen der modernen Philosophie zu akzeptieren. Die thomistische Auffassung der *caritas* ist aber eben nicht am subjektiven Interesse des Einzelnen orientiert, sondern am objektiven Wert des mitgeteilten Gutes:: *»Sic ergo rectitudo circa dilectionem proximi instituitur, cum praecipitur alicui quod proximum diligat sicut se ipsum; ut scilicet eo ordine bona proximi optet, quo sibi optare debet . . .«*[2] Und so ist der Thomismus ein objektives Gut, das bereits in sich für unsere Zeit (und gerade für sie) eine Wohltat bedeutet, ganz unabhängig davon, ob es als solches von den Benefizienten selbst anerkannt wird oder nicht. Deshalb ist es auch in höchstem Maße berechtigt, gerade in einer Zeit von der Lehre des hl. Thomas zu reden, in der sie meistens unbeachtet bleibt oder sogar von manchen Zeitgenossen als eine »leblose und zu formale Theologie«[3] betrachtet wird. Deshalb ist die Aktualität der Frage nach dem byzantinischen Thomismus gerade in der neuzeitlichen Krise des westlichen Thomismus selbst hinreichend begründet: »Während eine tiefgreifende Krise das westliche theologische Denken und besonders die Scholastik und den hl. Thomas bedrückt, erschien es uns richtig zu sein, an den theologischen Faden des Ostens heranzutreten, um erkennen zu können, was die Orientalen über die Scholastik und über den hl. Thomas gedacht haben . . .«[4] Nun stellt sich natürlich noch die Frage, von welchem Nutzen einer solchen Krise gerade der byzantinische Thomismus sei und ob es nicht viel einfacher wäre, auf den westlichen Thomismus zurückzugreifen. Es ist sehr richtig, wenn man sagt, daß die Lehre des Aquinaten in sich bereits die Antwort auf alle nur denkbaren Irrtümer enthält. Es ist aber auch wahr, daß der westliche Thomismus, von einigen Einzelfällen abgesehen (z. B. von den radikalen Averroisten im lateinischen Bereich), eigentlich kaum Gelegenheit hatte, sich mit einem die Essenz des Katholizismus selbst angreifenden Gegner zu messen und so seine apologetischen Fähigkeiten zu beweisen. Ganz anders war es im Osten. Hier ging der Thomismus durch die Feuerprobe der palamitischen Krise und hat sich als ein wirksames Mittel gegen den Hesychasmus erwiesen – gerade die Hartnäckigkeit, mit der Philotheos Kokkinos Prochoros Kydones bis zu seiner Verurteilung verfolgte, zeigt, wie gefährlich ihm der thomistische Gegner war. Nun ist aber die Situation unserer Zeit jener im Byzanz des 14. Jahrhunderts sehr ähnlich. In beiden Fällen standen nämlich dieselben Probleme zur Diskussion: das Verhältnis von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Glauben, von Humanismus und Sakralismus. Das Problem von Apophatismus und Kataphatismus, das die Hesychasten und die Thomisten in den theologischen Disputationen einander gegenüberstellte, ist analog dem bis jetzt unverkrafteten Zwiespalt zwischen dem Rationalismus (bzw. Semirationalismus) und dem Fideismus, der den Modernismus zutiefst charakterisiert und somit ebenfalls der Lehre des Aquinaten diametral entgegengesetzt ist.

Tatsächlich bestehen heutzutage der Fideismus und der Rationalismus nebeneinander – es sind oft dieselben, die ganz im Sinne des Fideismus darüber klagen, wie das Christentum hellenisiert und das Wort Gottes durch griechische Philosophie »verfälscht« wurde, wobei sie alle Schuld dafür der berühmten »konstantinischen Wende« zuschreiben, und die zugleich als gute Rationalisten fordern, die Kirche habe sich den Ergebnissen der modernen wissenschaftlichen Forschung auch in ihren dogmatischen und moralischen Entscheidungen zu unterwerfen. Dies ist nicht von ungefähr so, sondern gehört irgendwie zum Wesen des Agnostizismus selbst, der die numenale Kenntnis auf nichts reduziert und die phänomenale dabei absolut setzt. In der Tat, wenn KANT sagt: »Ich

[2] THOMAS VON AQUIN, *PVS* cap. 13.

[3] »Bezžiznennoe i sliškom formal'noe bogoslovie« – so B. BIELAJEFF, *O soedinenii Cerkov*, S. 183 – zitiert nach Joseph card. SLIPYJ KOBERNYCKYJ-DYČKOVSKYJ, *S. Tommaso e la Scienza Teologica e Filosofica nell Oriente*, *Angelicum* 46 (1969) 4, Anm. 4.

[4] SLIPYJ, ebd., S. 3: »Mentre una grande crisi travaglia oggi il pensiero teologico dell' Occidente, investendo in modo particolare la Scolastica e San Tommaso, ci è sembrato opportuno avvicinare il filone teologico dell'Oriente per poter conoscere cosa pensano gli Orientali della Scolastica e di S. Tommaso...«

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen«[5], so stimmt das nur teilweise, denn aufgehoben hat er nicht das Wissen als solches, sondern nur jenes, das er als »dogmatische Metaphysik« bezeichnet, und Platz bekam er nicht nur zum Glauben, sondern zugleich, aber völlig unabhängig davon, schuf er auch Platz für etwas Heterogenes, die positiven Wissenschaften, die im Bereich des Phänomenalen verharrend nun durch die radikale Kritik der numenalen Kenntnis verabsolutiert wurden. So können sich Fideisten und rationalistische Positivisten mit gleichem Recht auf die Kritik Kants berufen, die in diesem ihrem unvermittelten Dualismus die Philosophie und Theologie unserer Tage kennzeichnet. Es steht natürlich fest, daß die Offenbarung und der Glaube die menschliche Kultur und das menschliche Wissen transzendieren[6], zugleich aber sind sie die Vollkommenheit einer solchen Kultur, ja es liegt sogar in der Natur des Glaubens selbst, daß er die Vernunft vollenden soll, indem er sie am Wissen der Seligen und der Engel teilhaben läßt. Daraus folgt, daß die Philosophie zwar der Theologie untergeordnet ist, daß sie aber zugleich auch ein *notwendiges* Mittel (wenn auch *nur* ein Mittel) der *sacra doctrina* sein muß[7]. So steht dem schroffen modernistischen Dualismus der neuzeitlichen Theologie die ordinierte und *sub*ordinierte, die Einheit nicht aus-, sondern einschließende Dualität des Thomismus gegenüber[8].

Nicht anders war es im Byzanz des 14. Jahrhunderts, denn auch hier stand das aristotelische Denken der Thomisten dem auf dem Neuplatonismus aufgebauten Palamismus gegenüber. Natürlich ist es notwendig, auf die Relativität einer solchen schematischen Einteilung hinzuweisen, denn die eigentlichen Fronten bildeten sich nicht zwischen den Platonikern und den Aristotelikern, ja nicht einmal zwischen den latinophronen Humanisten und den Vertretern der hesychastischen Mönchsspiritualität, sondern vielmehr zwischen jenen, die, um die Ungeschaffenheit des Taborlichtes zu retten, in Gott zwischen der οὐσία und den ἐνέργειαι unterschieden, und jenen, die eine solche Unterscheidung als polytheistisch bekämpften. Insofern wendet sich B. TATAKIS mit Recht gegen die Theorie USPENSKIJS[9], der palamitische Streit sei von Anfang

[5] Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1971. Vorrede zur 2. Aufl., 33.

[6] SLIPYJ, a.a.O., 7 »La rivelazione e la fede non si possono identificare con nessuna cultura«; Ἐκκλησίας οὐδέν ἴσον (JOHANNES CHRYSOSTOMOS. In: PG 52, 372 – zitiert nach SLIPYJ, ebd., Anm. 12) – dieses Prinzip ist sehr thomistisch, vgl. *STh* II–II 10, 12: »maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo…«.

[7] Vgl. SLIPYJ, ebd., 8: »nessun sistema … può comprendere perfettamente … ed esprimere la divina Rivelazione…« und »non si può dire che il sistema filosofico è inutile per la teologia. Transsubstantiatio è domma definito …«

[8] Mit Recht bezeichnet deshalb B. LAKEBRINK die moderne Philosophie als *Dialektik*, das klassische Denken dagegen als *Analektik*: *Klassische Metaphysik*. Freiburg i. Br. 1967.

[9] Th. USPENSKIJ, *Le mouvement philosophique et théologique au XIV^e siècle* – zitiert Basile TATAKIS, *La philosophie byzantine*. Paris 1959, 271, Anm. 2.

an ein philosophischer gewesen und erst in seinen Konsequenzen habe er einen theologischen Charakter bekommen: »*Malgré les attaches à la pensée philosophique de la Grèce, il est claire que la querelle hésychaste a commencée et fini comme une querelle nettement théologique*«[10]. Wenn man aber auch zugibt, daß der Hesychastenstreit seinem Wesen nach ein theologischer ist, so ist man dennoch berechtigt, auf die philosophischen Fundamente hinzuweisen, die den beiden Opponenten zugrunde lagen. Insofern ist es auch nicht falsch zu sagen, daß der Palamismus eine neuplatonische Verteidigung des Hesychasmus gegen die Angriffe des Aristotelismus ist: »*L'aristotélisme de la scolastique orthodoxe, secondé cette fois par la scolastique occidentale, – celle de Saint Thomas en particulier –, engage le néoplatonisme à se battre dans le domaine des questions théologiques. C'est ce qui donne au néoplatonisme l'allure d'une philosophie qui cherche à assurer l'autonomie de la pensée et à la libérer des dogmes. La théologie mystique, sous la forme de l'hésychasme, atteint, elle aussi, sa pleine expension; elle s'oppose, elle aussi, au rationalisme de la scolastique, aussi bien orthodoxe que latine, et, en même temps alliée et rivale du néoplatonisme, cherche, par son élan de mysticité, à opérer une renaissance du sentiment religieux*«[11]. Dieses Bündnis zwischen dem neuplatonischen Rationalismus und der auf einen radikalen Apophatismus gegründeten hesychastischen Mystik ist scheinbar paradox, aber es liegt im Wesen selbst jedes Monismus, daß er von einem radikalen Dualismus ausgeht – es ist nämlich unmöglich, etwas Relatives absolutzusetzen, ohne es von seinen Korrelaten zu trennen. Insofern ist das Bündnis des Rationalismus mit dem Fideismus verständlich, denn beide stimmen darin überein, daß der Glaube mit der Vernunft soviel wie nichts zu tun habe, und jeder von ihnen fordert die Autonomie für je einen dieser Bereiche. Die thomistische Parallelität der Natur und der Gnade ist einer solchen Auffassung nicht nur fremd, sondern wird als ein Einwand gegen sie empfunden – sie ist in der Tat ihre Widerlegung. Die palamitische Feindschaft gegen den scholastischen »Formalismus« findet also ihren Widerhall in den neuzeitlichen Behauptungen, »das metaphysische Denken der Scholastik habe dem modernen Menschen nichts zu sagen«. Die neuzeitliche Krise des Thomismus begründet somit die Aktualität der Fragestellung, denn die heutige Situation der scholastischen Philosophie und Theologie ist nicht unähnlich jener, der sich Demetrios und Prochoros Kydones im 14. Jahrhundert gegenüber sahen.

2. *Ökumenische Beziehungen zu den von Rom getrennten Ostkirchen*

Die Bedeutung der Brüder Kydones und überhaupt die des Streites zwischen den Thomisten und den Palamiten wird auch daraus deutlich, daß jener Streit das Leben der griechisch-orthodoxen Kirche und anderer getrennter Ostkirchen so beeinflußt hat, daß man die damit verbundenen

[10] B. TATAKIS, ebd., 271. [11] Ebd., 231.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

Schwierigkeiten einfach nicht umgehen kann, wenn man sich um eine authentische Annäherung zwischen den Kirchen bemüht. Natürlich scheint zunächst der Thomismus ein Hindernis auf dem Wege zur Einheit der Kirchen zu sein, denn die unter dem Einfluß des Palamismus stehenden Ostkirchen werden sicher nicht geneigt sein, ihre Positionen zugunsten des thomistischen Gegners aufzugeben. Und so legt sich sofort die Tendenz nahe, die das Wesen selbst des Ökumenismus verfälscht, »dogmatische« Fragen einfach beiseitezulassen und die Einheit auf der Basis der Brüderlichkeit und der Nächstenliebe zu verwirklichen. Die Sophistik einer solchen Argumentation springt geradezu in die Augen, denn es ist unmöglich, die Liebe der Wahrheit entgegenzusetzen, wie es auch unmöglich ist, die Gnade gegen die Natur auszuspielen. Die dualistische Basis dieser Bemühungen ist von ihrem Wesen her so schwach, daß auch die auf ihr aufgebaute Einheit kaum große Dauerhaftigkeit besitzen könnte, wenn man bedenkt, daß die Wirkung immer der Ursache entspricht. Für einen authentischen Ökumenismus ist es somit unumgänglich, sich mit dogmatischen Fragen intensiv zu beschäftigen, und zwar gerade mit jenen, die die Kirchen noch immer schmerzlich trennen, denn nur ihre Lösung kann eine wahre, d. h. auf Wahrheit aufgebaute, Einheit bewirken. In dieser Aufgabe kann uns aber gerade der hl. Thomas von größtem Nutzen sein, und so ist es schon wegen der ökumenischen Begegnung unentbehrlich, sich mit dem Thomismus zu beschäftigen: *»le opere de S. Tommaso hanno contribuito molto all'avvicinamento delle due Chiese in Oriente ed Occidente. La sua argomentazione può essere presa come solido fondamento nelle discussioni e polemiche, in tutte le questioni controverse fra le Chiese d'Occidente e d'Oriente, perché poggia su una salda base«*[12].

3. Die Bedeutung des Studiums der byzantinischen Thomisten

Das Werk der Brüder Kydones und anderer byzantinischer Anhänger des hl. Thomas und Gegner des Palamismus hat aber nicht nur eine funktionelle, utilitaristische Bedeutung. Denn die neuzeitliche Frage nach dem, was etwas hier und jetzt »für mich« bedeutet, ist in ihrer Ausschließlichkeit nicht nur einseitig, sondern falsch, denn die Bezogenheit auf partikuläre Zwecke ist in sich unverständlich, da sie dem Sein nicht vorausgeht, sondern eben dem Sein als dem Wesen eines Dinges folgt. Deshalb wäre es auch grundsätzlich verfehlt, bei der Frage nach der Bedeutung eines Werkes bzw. einer Lehre nur von dem konkreten geschichtlichen Kontext unserer Zeit auszugehen und das Wesen dieser Doktrin dabei unbeachtet zu lassen.

Vielfach begegnet man der Tendenz, den Thomismus als ein Epigonentum abzuqualifizieren. Die beste Widerlegung eines solchen Vorwurfs ist die Tatsache der Pluralität thomistischer Schulen, die, wenn sie auch von

[12] SLIPYJ, a.a.O., S. 15.

gemeinsamen Prinzipien ausgehen, dennoch in ihren letzten Deduktionen durch individuelle Besonderheiten verschieden sind[13]. Deshalb wird es klar, daß ein solcher Einwand entweder aus der Unkenntnis der Sache hervorgeht, oder eben auf einer gewissen Verachtung der »scholastischen Subtilitäten« beruht, die für das organische Wachsen einer Lehre kaum Verständnis aufzubringen vermag (und deswegen auch nicht für den Aristotelismus als solchen), und sich dafür auf platonische quasi-mathematische, erkenntnistheoretische Modelle stützt. Es dürfte deshalb auch nicht zufällig sein, daß das neuzeitliche Denken dialektische Gegensätze der Behauptung der Widerspruchslosigkeit des Seins vorzieht.

Wie dem auch sei, es steht fest, daß sowohl Demetrios als auch Prochoros trotz ihrer unerschütterlichen Treue dem hl. Thomas gegenüber keine bloßen Epigonen waren. Vielleicht war dabei ihre primäre Intention tatsächlich nicht das Streben nach Originalität, sondern die möglichst genaue Wiedergabe der Lehre des Aquinaten. Die Kontroverse mit den Palamiten verlangte aber eine Präzisierung besonderer Fragen, z. B. des Problems der Einfachheit Gottes, des Hervorgehens des Hl. Geistes innerhalb der Hl. Dreifaltigkeit, der Gnade und der Natur, des Lichtes der Herrlichkeit Gottes, wie es sich in den verschiedenen Theophanien (besonders in der Transfiguration Christi auf dem Berge Tabor) geoffenbart hat – eine Aktualisierung, die zugleich eine mehr explizite Ausführung der oben genannten Fragen mit sich brachte. Charakteristisch dafür ist das Werk des Prochoros KYDONES, *De essentia et operatione*[14], das eine formale thomistische Widerlegung des Palamismus bedeutet. In den *ersten 5 Büchern* folgt er fast genau dem hl. Thomas. Im *6. Buch* aber, in dem er die spezifische Frage nach dem Taborlicht stellt, das die Hesychasten für ungeschaffen hielten, beginnt er weitgehend selbständig zu argumentieren, immer aber streng nach der scholastischen Methode, so daß selbst die Struktur des Artikels, so wie wir sie in der *STh* des Aquinaten finden, beibehalten bleibt. Die von ihm dargelegten Gründe entsprechen aber genau der Zwecksetzung des *6. Buches*, das die hesychastische Behauptung der Ungeschaffenheit des Taborlichtes widerlegen will. Zu diesem Zweck ergreift hier auch der Autor selbst die Initiative[15], seinem

[13] Dies ist der klassischen Metaphysik gelegentlich auch zum Vorwurf gemacht worden. Nicht umsonst klagt KANT, sie sei »ein Kampfplatz..., der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte in Spielgefechten zu üben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können.« I. KANT, Vorrede zur 2. Aufl. der *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. v. W. Weischedel. Darmstadt 1971, 24 (B XV).

[14] Prochoros KYDONES, Περί οὐσίας καὶ ἐνεργείας (von Migne Gregorios Akyndinos zugeschrieben; diese Attribution ist jedoch nicht richtig – vgl. *LThK.* Bd. 8, Sp. 781): *PG* 151, 1191–1212 (Buch I. u. II).

[15] Manuel CANDAL SJ, *El libro VI de Prócoro Cidonio. Sobre la luz tabórica*. *OrChrP* 20 (1954) 247–297; vgl. 252: »toda la obra parece que fue compilada con capítulos traducidos de Santo Tomás, menos el último libro VI, el cual, si bien calcado en la forma escolástica del Aquinate, es enteramente de propria iniciativa.«

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

Meister nur noch in den Grundprinzipien folgend. Deswegen griff auch der Mönch Joasaf (unter diesem Namen trat der Ex-Kaiser Johannes Kantakuzenos in ein zönobitisches Kloster ein) nur diesen letzten Teil des Werkes *De essentia et operatione* an. Er wollte es vermeiden, gegen einen im Westen bereits allgemein anerkannten Lehrer zu disputieren, und wandte sich deswegen ausschließlich gegen den individuellen Beitrag des Prochoros[16]. An diesem Beispiel wird deutlich, daß die beiden Brüder nicht nur das Verdienst haben, die griechische Welt mit den Schriften lateinischer Autoren (neben dem hl. Thomas übersetzten sie auch andere Werke westlicher Kirchenväter, besonders des hl. Augustinus) bekannt gemacht zu haben, was ja an sich schon genug wäre, sondern wenn es der Streit mit den Palamiten erforderlich machte, auch durchaus selbständig vorzugehen wußten. Ja, in besonderen Fragen lehrten sie sogar ganz anders als ihr Meister, sofern sie sicher waren, daß eine solche Verschiedenheit dem Geist seiner Lehre nicht widerspricht. So hat Demetrios die nun als definierte Lehre der Kirche geltende These aufgestellt, die allerseligste Jungfrau Maria sei nicht erst später, sondern von Anfang an geheiligt und somit von der Schuld der Erbsünde befreit geworden[17].

Das Verhältnis der Brüder Kydones zu ihrem gemeinsamen Meister ist also durchaus nicht als eine restlose, fast sklavische Abhängigkeit zu deuten; es ist viel komplexer, da es gleichzeitig eine vorbehaltlose Treue beinhaltet und dennoch ein freies schöpferisches Wachsen aus dem Geist der thomistischen Lehre selbst keineswegs ausschließt. Deswegen haben sie auch ein zweifaches Verdienst: daß sie nämlich einerseits den Aquinaten sehr gut darzulegen und zu erklären wissen und daß sie andererseits seine Thesen aktualisieren und sie als Waffen im Kampf gegen den Palamismus benutzen. So ist man auch berechtigt, auf die Frage nach dem objektiven Wert des Werkes der beiden Brüder in einem zweifachen Sinne zu antworten: ihre auf der thomistischen Scholastik aufgebaute Lehre erreicht einen beachtlichen Grad der spekulativen Vertiefung, und zugleich erweist sie sich als ein wirksames Mittel gegen die palamitischen Irrtümer. Schon deswegen ist es unbedingt notwendig, die Aufforderung ernstzunehmen, die als Einleitung zu den Werken des Demetrios gedacht ist: »*Quam ergo Graecis schismaticis Cydonii invidiosa memoria, tam Latinis orthodoxis grata debeat esse ac sacra; sitque magis e re Christiana ejus publici juris monumenta facere, quam vel Philothei, vel Cabasilae aut aliorum aequalium, quos nihil Cydonio praestantiores*

[16] Ebd.

[17] Mauricius GORDILLO SJ, *Compendium theologiae orientalis*. Rom ³1950, 150: »...Demetrius Cidonius, Sancti Thomae primus graecus translator, qui fideliter refert quae S. Thomas habet de Incarnatione in tertia parte Summae theologicae; a suo vero magistro discrepat sententia de Mariae sanctificatione; sanctificata enim fuit Beatissima Virgo illico, sine mora.« Vgl. M. JUGIE, *Les discours de Démètrius Cydonès sur l'Annonciation et sa doctrine sur l'Immaculée Conception*. *EO* t. XVII, 97 bis 106 – zitiert nach GORDILLO, ebd. Anm. 4.

doctrina aut eloquii nitore, erroribus in fide cum schismate infectos liquet«[18]. Diese Aufforderung ist eminent ökumenisch, denn das größte Hindernis der kirchlichen Einheit ist stets der Irrtum gewesen – deshalb werden wir zu einer wahren Liebe und Brüderlichkeit zwischen den Kirchen kaum finden können, wenn wir uns von beiden Seiten nicht ehrlich um die Wahrheit bemühen. Auf diesem Wege können für uns Demetrios und Prochoros eine große, ja unentbehrliche Hilfe bedeuten.

4. Der palamitische Streit und die ökumenische Begegnung zwischen Ost und West

Es ist kein Zufall, daß sich die Palamiten ständig auf die griechische und überhaupt die östliche Tradition berufen und sich selbst nur als ihre Verteidiger betrachten, wobei sie aber zugleich den Anspruch erheben, mit der Unterscheidung des göttlichen Wesens von den ungeschaffenen Energien eine neue theologische Begründung des traditionellen Apophatismus gebracht zu haben. Sie haben recht, wenn sie meinen, ihre Gotteslehre sei originell, es ist aber falsch, wenn sie glauben, sie sei ein positiver Beitrag, da sie offensichtlich auf einer zweifelhaften Interpretation einiger an sich »apophatisch« klingender Stellen der Väter, besonders der Kappadokier und des Pseudo-Dionysios beruht. Insofern hätten sie also recht, wenn sie behaupten, sie stünden innerhalb der griechischen Tradition; aber auch dies ist in dieser allgemeinen Form falsch, denn sie sind nicht der Tradition als solcher, ja nicht einmal der griechischen Tradition als einem Ganzen treu, sondern eben nur einem von ihnen nicht immer richtig interpretierten Teil der Tradition. Man könnte dies auch ideologische Verengung nennen. Wie dem aber auch immer sein mag, es steht fest, daß diese Einseitigkeit gerade jene Elemente betonte, die seit langem als Kontroverspunkte zwischen den beiden Kirchen galten. Palamas beruft sich also mit Recht auf die griechische kirchliche Überlieferung, nur muß man eben hinzufügen, daß es sich um eine griechisch-nationalistische Überlieferung handelt, wie man sie etwa bei einem Photios, einem Niketas Stethatos oder Michael Kerullarios vertreten findet. Welche Fragen die beiden Kirchen immer trennten und teilweise noch trennen, darüber belehrt uns die polemische Tätigkeit des Latinophoben Matthäus Angelos Panaretos, der vornehmlich gegen das Ausgehen des Hl. Geistes vom Vater und vom Sohne schreibt, wie auch gegen den Primat des römischen Bischofs, gegen das Fegfeuer, so wie es in der westlichen Kirche verstanden wird, und über eine Menge von Fragen mehr disziplinärer und liturgischer Art[19]. Wenn sich also auch keineswegs die Opposition zwischen

[18] *Monitum in orationem Demetrii Cydonii de admittendo latinorum subsidio*. In: *PG* 154, 959.

[19] Vgl. Mauricius GORDILLO SJ, *Introductio in theologiam Orientalem*. Rom 1955 (ad usum privatum auditorum editum), 320: »Panaretos infinitus pene est in scribendo contra Latinos. Eius enim novimus 10 diversos tractatus contra processionem Spiritus Sancti a Patre et Filio; 3 libellos contra primatum quibus

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

den Palamiten und den Antipalamiten auf jene zwischen den Latinophoben und Latinophronen reduzieren läßt – denn man findet auch unter den Antipalamiten entschiedene griechische Nationalisten, und gelegentlich sprechen sich auch Palamiten für die Union aus – so kann man dennoch im großen und ganzen mit gutem Recht behaupten, daß der Palamismus die separatistische Tendenz nicht nur nicht gemildert, sondern sogar noch intensiviert hat. Daraus folgt eindeutig, daß man sich nicht ernsthaft um die Beseitigung des Schismas bemühen kann, ohne dabei den Palamismus zu berücksichtigen. Hier kann aber das Studium des Thomismus einen äußerst positiven ökumenischen Dienst erweisen, denn die Lehre des hl. Thomas hat bereits im Mittelalter zur Einigung der beiden Kirchen beigetragen. Nicht von ungefähr berufen sich auf den Aquinaten alle Anhänger der Union, und seltsamerweise machen auch die Gegner keinen Hehl aus ihrer tiefen Bewunderung ihm gegenüber. Panaretos selbst vergleicht den hl. Thomas mit dem hl. Johannes Chrysostomos, der in der Ostkirche eine unbestrittene Autorität besaß, und im allgemeinen akzeptierten die Griechen mit Freude die Übersetzungen des Demetrios Kydones, ja selbst die Palamiten, die sich später gezwungen fühlten, gegen den Thomismus vorzugehen, erkennen den Wert der Theologie des Aquinaten durchaus an: sogar der Kaiser Johannes Kantakuzenos approbierte das Übersetzungswerk des Demetrios und forderte ihn auf, diese Arbeit weiterzuverfolgen[20]. Derselbe Kaiser hat es in seiner Polemik gegen Prochoros, wie bereits erwähnt wurde, sorgfältig vermieden, den hl. Thomas selbst anzugreifen, und beschränkte sich fast ausschließlich auf die Kritik des Prochoros. Daraus kann man ersehen, welcher Autorität sich der hl. Thomas sogar bei seinen entschiedenen Gegnern erfreut hat. In diesem Zusammenhang ist auch das sehr beredte Zeugnis des Gregorios Scholarios zu erwähnen, dessen umstrittene Persönlichkeit dadurch merkwürdig ist, daß er vom Anhänger der auf dem Konzil zu Florenz endlich beschlossenen Union zu ihrem erbittertsten Feind wurde, so daß manche Gelehrte sogar annahmen, es könne sich nicht um ein und dieselbe Person handeln. Auch in seiner Bewunderung zum hl. Thomas, die unbegrenzt ist, findet sich eine seltsame Spaltung, die ihn bitter bedauern läßt, daß der *Doctor communis* nicht im Osten, sondern im Westen geboren wurde und daß er demzufolge mit den Lateinern und nicht mit den Hesychasten und Palamiten hält. Am Rande eines seiner Thomasexemplare findet sich folgende Bemerkung[21]: »O Thomas, wenn du nur nicht im Westen, sondern im Osten geboren wärest und über den Hl. Geist genauso gut geschrieben hättest wie über so viele andere Sachen! Er war ein Weiser, nur daß er eben Lateiner war.«[22]

impugnat non solum primatum Romanorum Pontificum, verum etiam primatum Divi Petri, argumenta iterans opusculi Photio male tributi contra eos qui dicunt Romam primum esse thronum, quibus sperat Patres Dominicanos facile victum iri ut ipse confidenter asserit in suo *Dialogo cum quodam Patre Dominicano* [vgl. P. Risso, *Matteo Angelo Panareto e cinque suoi opuscoli. Roma e Oriente* 8 (1914) 175–176 – zitiert von Gordillo, ebd., Anm. 128]. Alia praeterea agitat variis in opusculis de Azymis, de Purgatorio etc.«

[20] Vgl. Gordillo ebd., 317f.: »Quanta fuerit Byzantinorum admiratio erga Divum Thomam, cum primo Demetrius Cydonius eius opera vertere coepit, ostendit epistula ipsius Demetrii ad amicum suum Calopheron: magno siquidem favore recepta est versio, etiam ab ipso Imperatore Ioanne Cantacuzeno. Postea vero, cum Aquinatis doctrina praesidio esset adversariis Palamismi, Aquinatem acriter impugnare incipiunt scriptores palamitae.
Ut verum loquar, et ipsi agnoscunt praestantiam doctrinae S. Thomae, quemadmodum conceptis verbis tradit Matthaeus Angelos Panaretos, ubi dicit S. Thomam tanta gaudere in universa latinorum Ecclesia fama, ut a Latinis novus Chrysostomus habeatur. [Vgl. Risso, a.a.O., 232f. – zitiert von Gordillo, ebd., Anm. 111]. Videlicet ea tantum reprehendunt quae sententiam palamiticam et controversias cum Ecclesia Romana respiciunt.«

5. Die Brüder Kydones – authentische Vertreter des byzantinischen Thomismus

Wenn die Beziehung der Palamiten zum hl. Thomas größtenteils von Verehrung gekennzeichnet ist, so ist die der Latinophronen durch eine grenzenlose Begeisterung charakterisiert. Demetrios selbst verteidigt seine Lehre gegen seinen eigenen Meister, Neilos Kabasilas, der den Aquinaten als einen »frechen Burschen«[23] bezeichnet. Seinen Freunden, die die Subtilität der thomistischen Argumentation als ein Hindernis empfinden – und dieses Zeugnis hat einen besonderen Wert, denn die Byzantiner waren für die Genauigkeit ihrer endlosen Distinktionen so bekannt, daß man unter dem Namen »Byzantinismus« allgemein eine bis in Kleinlichkeiten hineingehende Haarspalterei versteht –, hält er den objektiven Wert der thomistischen Lehre vor Augen. »Ich habe mich sehr gefreut«, schreibt er an Gregorios den Philosophen, »daß du mit Thomas versöhnt bist und seine Dialektik mit den diomedischen Pferden und dem Labyrinth[24] vergleichst. Er ist sogar ein Mann, der viel größerer (Vergleiche) würdig ist. Wenn du wegen deiner Griechenfreundlichkeit seine hervorragende Weisheit nicht verachtest, sondern durchhältst, bis zu einem bestimmten Punkt in seine Labyrinthe einzudringen, was du unternahmst,

[21] Vgl. Hildebrand Beck OSB, *Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. DTh(F)* T. 13 = A. 49 (1935) 5

[22] Εἶθε, Θωμᾶ, μὴ ἦσθα γεγονὼς ἐν τῇ δύσει, ἀλλ' ἐν τῇ ἀνατολῇ, ἵνα ἦσθα ὀρθόδοξος καὶ ἵνα ἐφρόνεις καὶ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὀρθῶς ὡς καὶ περὶ τῶν ἄλλων καλῶς λέγεις. ... Οὗτος σοφὸς πλὴν τοῦ εἶναι Λατῖνος. *Cod. Vat. gr.* 433, vgl. Rackl, *Eine griechische Abbreviatio der Prima secundae des hl. Thomas von Aquin. DTh(F)* 9 (1922) 52 – zitiert nach Slipyj, a.a.O., 13, Anm. 26.

[23] ἄτιμον καὶ παῖδαι – κανῶν εἰς τὸν ἅγιον Θωμᾶν τὸν Ἀκίνον. *Cod. Vat. gr.* 1103, fol. 1 – zitiert nach Slipyj, a.a.O., 13, Anm. 25.

[24] Diomedes war ein mythischer König, dessen fleischfressende Pferde Herakles zähmte. Das Labyrinth war ein kompliziertes System von Gängen, in dem Theseus den Minotauros getötet haben soll. In der Tat entdeckten die Archäologen in Knossos (Kreta) ein ähnliches Gebäude.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

nachdem du zuerst Kreta erforscht hast, dann wirst du vielleicht aus seinen Taten wissen, daß er ein kämpfender Mann ist, er findet jedoch keinen Spaß an den acht Fässern, einer Menge von Sirenen und an der Spindel[25], wenn er auch das Mischgefäß der Seele aufstellt und Gastmähler der Götter veranstaltet. Das aber, was er meint, ist nicht in gleicher Weise dem Urteil der Freunde und der Feinde überlassen; jeder wird sagen, was ihm dünkt, der Autor wird aber (durch die Kritik) nicht überführt werden. Die Unsicherheit der Opponenten, die vorgibt, irgend etwas Göttliches zu verbergen, wird von außen her den Urheber dieser Einwände in jeder Hinsicht zurechtweisen. Er aber erklärt sich selbst ganz einfach und ist bereit, jedem Rechenschaft abzulegen darüber, was er sagt.«[26]. Diese Worte zeigen uns klar die Beziehung des Demetrios zu seinem Meister. Offenbar hält Gregorios die thomistische Dialektik für etwas schwerfällig, deshalb vergleicht er sie auch mit einem Labyrinth. Demetrios ist mit dem Vergleich zufrieden, er greift ihn sogar selbst auf, um seinen Freund zum weiteren Fortschritt in jenem Labyrinth aufzufordern. Nicht ohne Ironie sagt er, Gregorios müsse die Weisheit des Aquinaten einsehen, wenn er den Sinn dafür durch seinen griechischen Patriotismus nicht verloren hat. Wenn man nun bedenkt, wie die Griechen auf ihre Weisheitsliebe stolz waren und wenn man zugleich in Betracht zieht, daß Gregorios selbst »der Philosoph« genannt wurde, wird die Schärfe dieses Satzes klar. Auch die mythologische Beschreibung des Thomismus als eines »Mischgefäßes der Seele« und eines »Gastmahls der Götter« ist sehr glücklich gewählt, denn sie verdeutlicht sehr eindrucksvoll die Einheit des Menschlichen (Anthropozentrischen) und des Göttlichen (Theozentrischen) in der Lehre des Aquinaten. Gegen seine Feinde, die so tun, als ob sie ein höheres Wissen zu verbergen hätten – gemeint sind wahrscheinlich die Hesychasten, die sich oft auf ihre Erleuchtungen und auf mystische Erfahrungen jeder Art berufen haben –, wird der *Doctor communis* in seiner neidlosen Einfachheit geschildert, der jedes arkane und esoterische Wissen grundsätzlich fremd ist – ein Aspekt, der auch in einem Gebet zum hl. Thomas hervorgehoben wird: *»qui sapientiam sine fictione didicisti et sine invidia communicas . . .«*[27] Demetrios steht ganz auf der Seite seines Meisters und verteidigt ihn gegen die Angriffe der byzantinischen pseudopatriotischen Polemik. Er weiß aber durchaus, daß er in dieser theologischen Gigantomachie nicht allein steht. Wenn sich nämlich derselbe Gregorios in einem wahrscheinlich vorausgehenden Brief über den Aquinaten verächtlich ausdrückt und ihm wiederum seine dialektische Feinheit zum Vorwurf macht, weist Demetrios auf die allgemeine Anerkennung seiner Lehre hin und schließt sich dieser Bewunderung selbst vorbehaltlos an: »Was Thomas anbelangt, so sagst du, daß du dich fragst, ob jemand Schlimmeres zugunsten der Unwissenheit sagen könnte, und mahnst, man möge seinem Geschwätz nicht anhangen, damit man nicht Fußspuren von Flöhen zu verfolgen scheine. Entweder ist er aber ein Kenner der göttlichen Dinge oder es sind auch die Anhänger seiner Lehre von Sinnen. Es bedarf keineswegs unseres Zeugnisses: ihn verteidigen die Einwohner des Landes jenseits von Cadiz bis zu den Säulen des Herakles, dessen weise Bestimmungen noch niemand zu überbieten vermag.«[28] Wenn man also nach dem Verhältnis des Demetrios (und dasselbe gilt auch für seinen Bruder) zur Lehre des hl. Thomas fragt, so wird man wahrscheinlich keine bessere Antwort finden als die, die er uns selbst gibt. Er hält in der Tat den Aquinaten für einen σοφός τά θεῖα (einen »Kundigen der göttlichen Geheimnisse«) – das sagt alles.

[25] Theseus soll mit Hilfe eines Fadens aus dem Labyrinth zurückgefunden haben.
[26] Πάνυ δὲ ἥσθην καὶ Θωμᾷ διηλλαγμένον ἰδών σε, καὶ τοῖς Διομήδους ἵπποις καὶ τοῖς Λαβυρίνθοις τὴν ἐκείνου διαλεκτικὴν παρεικάζοντα. καὶ γὰρ ἐστιν ἀνὴρ ἄξιος καὶ πολλῷ μειζόνων. εἰ δὲ μὴ τῷ λίαν εἶναι φιλέλλην τὴν ὑπερόριον σοφίαν ἠτίμαζες, ἀλλ' ἠνέσχου μέχρι γοῦν τινος τοῖς ἐκείνου λαβυρίνθοις ἐγκύψαι, ὃ πρότερον ἱστορῶν τὴν Κρήτην ἐτόλμησας, εἶδες ἂν ἐπὶ τῶν πραγμάτων αὐτῶν ἄνδρα ἀγωνιζόμενον, ἀλλ' οὐ τοὺς ὀκτὼ κάδους καὶ τὰς τοσαύτας Σειρῆνας καὶ τὸν ἄτρακτον κομψευόμενον, καὶ κρατῆρα ψυχῆς ἱστάντα, καὶ θεῶν συμπόσια πλάττοντα. ταυτὶ μὲν γὰρ ὅ τι βούλεται, οὐχ ὁμοίως τοῖς τε φιλοῦσι τοῖς τε μισοῦσι καταλείπεται κρίνειν, ἀλλ' ἐρεῖ μὲν ἑκάτερος τὰ δοκοῦντα, ὁ δὲ συγγραφεὺς οὐχ ἁλώσεται. ἡ γὰρ τῶν λεγομένων ἀσάφεια, θεῖά τινα κρύπτειν δοκοῦσα, πάσης μέμψεως ἔξω στήσει τὸν πατέρα τῶν λόγων. ὁ δ' ἁπλῶς ἑαυτὸν ἐκκαλύπτων ἕτοιμός ἐστιν ὧν λέγει πᾶσι λόγον ὑπέρχειν. LOENERTZ, *Cydonès*. T. I, *Brief 33*: S. 65, v. 46–58.
[27] *Libellus precum S. O.P.*, Ed. M. Browne. Rom 1957, 138.
[28] τοῦ δὲ Θωμᾶ θαυμάζειν ἔφασκες εἴ τί τις δύναιτο χεῖρον λέγειν εἰς ἀμαθίαν· καὶ παρήνεις μὴ τοῖς λήροις ἐκείνου προσκείμενον δοκεῖν τὰ ψυλλῶν ἴχνη περιεργάζεσθαι. ἐκεῖνος μὲν οὖν εἴτε σοφὸς ἦν τὰ θεῖα, εἴτε καὶ παραπαίουσιν οἱ τῶν ἐκείνου λόγων ἐξηρτημένοι, οὐδὲν δεῖ τῆς ἡμῶν μαρτυρίας. ἀρκοῦσι γὰρ αὐτῷ οἱ Γαδείρων ἔξω καὶ μέχρι Στηλῶν 'Ηρακλέους οἰκοῦντες, οὗ τῆς σοφίας τοὺς ὅρους οὐδεὶς οἷός τε γέγονεν ὑπερβῆναι. LOENERTZ, *Cydonès*. T. I, 134, v. 55–61. Zu τὰ ψυλλῶν ἴχνη περιεργάζεσθαι vgl. ARISTOPHANES, *Wolken*, v. 143–145.

II. Demetrios und Prochoros Kydones

1. Das Leben der beiden Brüder

a) Die Familie Kydones

Demetrios wurde 1324 in Thessalonike geboren. Sein Bruder Prochoros erblickte im Jahre 1330 zum erstenmal das Licht dieser Welt. Die Familie der beiden Brüder gehörte zum Patriziat der Stadt[29] und stand dem kaiserlichen Hof in Byzanz nahe. Der ältere Sohn wurde auch in den dem Kaiser nahestehenden Kreisen erzogen, und als später im Bürgerkrieg der Jahre 1341–1347 Johannes Kantakuzenos die Herrschaft in Konstantinopel usurpierte, wurde der stets treu an seiner Seite stehende Demetrios zu einem der höchsten Beamten des Reiches befördert[30]. Dieses

[29] Vgl. *ECatt* III 1595, s. v. *Cidone*. I. *Demetrio* (R. LOENERTZ); II. *Procoro* (M. JUGIE).
[30] Vgl. ebd. Dieses Amt wird mit dem eines Premierministers verglichen.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

Amt behielt er auch unter der Herrschaft der Palaiologenkaiser bei, so daß man annehmen kann, daß er es sowohl den persönlichen Sympathien des Kantakuzenos als auch dem Einfluß seiner Familie verdankte und es deswegen auch nach der Abdikation des Usurpators[31] behalten konnte. Sein jüngerer Bruder wählte die geistliche Bahn, dabei wurde er aber kaum von Karrierismus getrieben, denn sonst würde er kaum einfacher Mönch auf Athos geworden sein, sondern hätte auf Grund seiner Abstammung Ansprüche auf kirchliche Ämter gestellt. Aus der Tatsache, daß dem nicht so gewesen ist, kann man auf die Echtheit seiner Berufung schließen. Sein Mönchsleben war sicher nicht einfach, denn unter den Mönchen gab es eine gewisse Spaltung zwischen der ungebildeten Mehrheit, die fanatisch dem Hesychasmus anhing, und der gebildeten Minderheit, die größtenteils aus den Reihen des Patriziats stammte und zu der auch Prochoros gehörte. Sie opponierten mit rationellen Gründen gegen den Palamismus, und ihre Lage war gewiß nicht beneidenswert, wenn man bedenkt, welchen Gegnern sie sich gegenübersahen. In der Tat beschreibt Demetrios die hesychastischen Mönche – und trotz seiner unleugbaren Voreingenommenheit ist seinem Zeugnis wohl Glauben zu schenken – in einer Art und Weise, die im Leser wenig Sympathien erweckt, indem er diese Mönchsfraktion als jene bezeichnet, »die der Meinung sind, Gott verehre man nur durch Hunger, Blöße und Einsamkeit, und die aus der Unwissenheit ein Zeichen der Tugend machen«[32]. Daraus kann man entnehmen, daß Demetrios und Prochoros geradezu typische Vertreter zweier Gruppen sind, aus denen sich die latinophrone antipalamitische Opposition rekrutierte: des Adels und der bereits erwähnten Minderheit der Mönche. Diese Aufteilung – die natürlich nicht vollständig ist, denn es gab auch Vertreter anderer sozialer Gruppen unter den Antipalamiten – findet eine klare Bestätigung in einer zeitgenössischen lateinischen Quelle, wo es heißt: »*omnes Christianos et specialiter Latinos anathematizat ille antipatriarcha*[33] *et specialiter illos, qui noviter convertuntur ad nos, sicut fecerunt istis diebus* de aliquibus nobilibus et monachis *conversis*[34] *per unum fratrem*[35] *nostrum de Hispania . . .*«[36]

[31] CANDAL, a.a.O., 252 nennt ihn »usurpador del Imperio«. In der Tat waren seine Ansprüche auf Legitimität minimal.
[32] οἱ τῷ λιμῷ καὶ τῇ ὠχρότητι καὶ τῇ γωνίᾳ μόνοις [τὸν θεὸν οἰόμενοι θεραπεύειν καὶ τῆς ἀρετῆς σύμβολον] τὴν ἀμαθίαν ποιούμενοι. LOENERTZ, *Les recueils Cydonès*, 95.
[33] Gemeint ist höchstwahrscheinlich Philotheos Kokkinos.
[34] Die Bekehrung des Demetrios zur römischen Kirche steht fest. Was dagegen Prochoros anbelangt, ist sie höchst unwahrscheinlich, wenn auch nicht ganz ausgeschlossen.
[35] Da der Autor Dominikaner ist, handelt es sich wohl um ein Mitglied dieses Ordens.
[36] Anton KERN, *Der »libellus de notitia orbis« Johannes' III. (De Galonifontibus?) O.P., Erzbischofs von Sultanyeh. AFP* 8 (1938): G (Grazer Handschrift) 59, L (Leipziger Handschrift) 190 vb.

Demetrios und Prochoros hatten auch eine Schwester, die in einer antipalamitischen Erklärung von Juli 1347 erwähnt wird, wo dem künftigen Patriarchen Isidor, einem überzeugten Hesychasten und Schüler Gregorios des Sinaiten, vorgeworfen wird, er habe Frauen von ihren Männern und Kindern getrennt und sie zum Eintritt in ein Kloster bewogen; als Beispiel wird dabei auf »die Tochter des Kydones«, also wohl eine Schwester des Demetrios und des Prochoros, hingewiesen[37]. Isidor war in der Tat Hauslehrer in der Familie Kydones, und seine Gegner warfen ihm gerade diese seine Erziehertätigkeit vor[38]. Demetrios scheint aber diese Meinung nicht zu teilen, sondern drückt sich über seinen früheren Lehrer trotz der Meinungsverschiedenheiten bezüglich des Hesychastenstreites mit vorbehaltloser Hochachtung aus[39]. Nicht anders verhielt er sich zu seinem Kollegen Nikolaus Kabasilas[40], dem er stets in Freundschaft verbunden war, sowohl wegen gemeinsamer politischer Ziele als auch wegen gemeinsamer humanistischer Studien[41]. Selbst nachdem er eindeutig die Partei der Latinophronen ergriffen hatte, schrieb er in einem sehr freundschaftlichen Ton an Isidor, mit dem er stets gute Beziehungen unterhielt[42]. Es ist sogar nicht auszuschließen, daß dieser seine Patriarchenwürde teilweise auch diesen Beziehungen zu Demetrios verdankt[43]. Daraus kann man entnehmen, daß die Familie Kydones im 14. Jahrhundert eine sehr wichtige Rolle spielte und am byzantinischen Kaiserhof einen recht großen Einfluß besaß, was den beiden Brüdern von Anfang an eine glänzende Karriere zu garantieren schien – daß es dann dennoch ganz anders gekommen ist, ist wohl auf andere Ursachen zurückzuführen, von denen noch die Rede sein wird.

b) Der Dienst am kaiserlichen Hof und das athonitische Mönchtum

Wie bereits gesagt worden ist, wählten die beiden Brüder eine verschiedene Lebensbahn. Demetrios trat in den kaiserlichen Dienst, Prochoros wurde Mönch auf dem heiligen Berge. Sie befanden sich in einer recht schwierigen Lage, da ihr Vater bald verstarb und die ganze Familie von Armut bedroht war[44]. Demetrios wurde jedoch durch den Kantakuzener, dessen politische Ambitionen er unterstützte, geholfen, so daß er seine Studien beenden konnte[45]. Die Bildung, die er unter der Obhut des

[37] Vgl. *PG* 150, 881 D–882 A – zitiert von Jean MEYENDORFF, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas.* Paris 1959 (= *Patristica sorbonensia*, 3), 54, Anm. 57.
[38] Ebd.
[39] LOENERTZ, *Cydonès.* T. I, n. 43: S. 77f.; vgl. n. 86, l. 28–31 – zitiert von MEYENDORFF, a.a.O., Anm. 58.
[40] Vgl. *ECatt* III 1595. [41] MEYENDORFF, a.a.O., 124.
[42] Ebd., Anm. 140, mit Hinweis auf LOENERTZ, a.a.O. (siehe Anm. 39).
[43] MEYENDORFF, a.a.O., 131: »les liens avec ... Démétrius Cydonès rendaient la candidature acceptable«.
[44] MERCATI, *Notizie* 40–55: *Cenni sulla vita di Procoro.*
[45] Ebd. Auf die Förderung der Profanstudien durch Johannes Kantakuzenos spielt auch MEYENDORFF, a.a.O., 124, an.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

künftigen Kaisers erhielt, war von klassisch humanistischer Art[46]. Dies hat manche Gelehrte dazu verführt, seine spätere Opposition gegen die Hesychasten als die eines Humanisten gegen eine wesentlich antihumanistische Bewegung auszulegen. Einer solchen Meinung kann man jedoch nur zustimmen, wenn man die Bezeichnungen »Humanismus« und »Renaissance« im weitesten Sinne des Wortes nimmt, so wie man auch etwa von einer »karolingischen Renaissance« spricht. Es wäre jedoch völlig verfehlt, diese Worte in jenem Sinne zu nehmen, der für die sich von Italien aus in ganz Europa verbreitende Bewegung des 15. und 16. Jahrhunderts gilt, und sie in solchem Sinne für den antipalamitischen Widerstand in Byzanz zu verwenden, denn weder Demetrios noch Prochoros noch Kalekas noch irgendeiner der thomistischen Antipalamiten las die *STh*, nur um ihren Stil mit dem des Cicero zu vergleichen. Im übrigen muß man bedenken, daß ein Palamit wie Nikolaus Kabasilas eine nicht minder humanistische Erziehung genoß wie die Brüder Kydones.

Im Bürgerkrieg der Jahre 1341–1347 stand Demetrios auf der Seite seines Wohltäters, der in diesem Kampf die Herrschaft an sich riß, und erhielt als Belohnung dafür (aber wohl nicht nur deswegen) ein bedeutendes Amt, das er fast 30 Jahre innehatte[47]. Im kaiserlichen Dienst begann er, die lateinische Sprache zu lernen, da auf die Übersetzer wenig Verlaß war. Dabei wurde ihm ein spanischer Dominikaner behilflich[48], der ihm als Lektüre die *CG* empfahl. Demetrios begnügte sich aber nicht mit bloßen grammatischen und stilistischen Übungen und begann sofort mit deren Übersetzung. Diese Arbeit beendete er 1354 nach dem Sturz des Kantakuzeners. Er blieb auch nach diesem weiterhin im kaiserlichen Dienst, und unter Johannes V. begann er mit der Übersetzung der *STh*[49]. Er genoß das Vertrauen der Palaiologen wie früher das des Kantakuzeners, und sein Einfluß blieb unvermindert. Es ist sehr interessant, daß er beim Kaiser um die Rückkehr des Philotheos Kokkinos, der als Anhänger des Kantakuzeners verbannt war, bat. Daß er später als Patriarch die Exkommunikation des Prochoros anstrebte, wird wohl auf den Umstand zurückzuführen sein, daß er, seit sich Prochoros während seiner Verbannung nicht eindeutig für ihn erklärt hatte, gegen ihn ein gewisses Mißtrauen hegte[50], das durch die Wirren der Hesychastenkontroverse nur noch verstärkt wurde.

Prochoros begann inzwischen sein Mönchsleben auf dem Berge Athos,

[46] Vgl. B. TATAKIS, *La philosophie byzantine*. Paris 1959, 267: »Démétrius se mit tout jeune à étudier avec passion les auteurs classiques, surtout Platon et Démosthène.«
[47] Vgl. *ECatt* III 1595.
[48] Hans-Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München 1959, 733, mit Hinweis auf KERN, a.a.O., 82–123.
[49] BECK, ebd.
[50] Vgl. MERCATI, *Notizie*, 40–55.

wo er in die große Lavra eintrat und bald zum Priester geweiht wurde[51]. Er nahm seine Berufung ernst und lebte sehr observant, wie man aus der Tatsache ersehen kann, daß er nur selten sein Kloster verließ und auch das nur, um Demetrios zu besuchen[52]. Dies hinderte ihn jedoch keineswegs daran, sich ganz und gar dem Studium zu widmen, was bei den anderen Mönchen oder mindestens bei ihrer Mehrheit auf Unverständnis und sogar offene Feindschaft stieß. Diese den Mangel an Bildung als eine besonders gottgefällige Tugend betrachtenden Mitbrüder des Prochoros werden von Demetrios als recht verwildert, roh und ungebildet geschildert[53]. Es war unerhört, daß ein Mönch sich den Studien widmete – mit diesem Vorurteil hatte übrigens im lateinischen Bereich noch der *Doctor angelicus* selbst zu kämpfen. Was seine Gegner aber besonders irritierte, war der Umstand, daß er scholastische und überhaupt lateinische Literatur las. Dazu kam noch die Tatsache, daß Prochoros sich ziemlich entschieden gegen den Hesychasmus erklärte, während die Mehrheit der athonitischen Mönche geschlossen hinter Palamas standen, dessen radikaler Apophatismus natürlich ihren Auffassungen entgegenkam, da er die wahre Erkenntnis Gottes für etwas rein Sentimentales hielt und im Hinblick auf jede intellektuelle Tätigkeit minimale Ansprüche stellte. Damit soll natürlich nicht gesagt werden, daß der Palamismus die spekulative Theologie völlig ablehnte, in seiner Verteidigung des Hesychasmus bemühte er sich aber darum, spekulativ die Nichtigkeit (und nicht nur die Unvollkommenheit) der Vernunfterkenntnis zu begründen[54]. Wie dem aber auch sein mag, Palamas fand mit seiner Vernunftkritik auf Athos willige Ohren und für Prochoros begann eine schwere Zeit, die in seiner Verurteilung durch Philotheos gipfelte. In der Tat bemühte er sich darum, seine Mitbrüder vor den Gefahren des Palamismus zu warnen und sie von der Richtigkeit der die menschliche Vernunft in ihrem wesentlichen Streben nach der Erkenntnis Gottes nicht ausklammernden Theologie zu überzeugen[55]. Man kann mit Sicherheit annehmen, daß ihm kein Erfolg in dieser Hinsicht beschieden war und daß sein Leben bis zu seinem relativ frühen Tod (sein älterer Bruder überlebte ihn um fast 30 Jahre) wegen ständiger palamitischer Angriffe nicht ohne Schwierigkeiten verlief.

[51] Ebd. Auch Demetrios bezeichnet in einem Zusatz zu *De aeternitate mundi* in der Übersetzung seines Bruders diesen als einen ἱερομονάχος – *Cod. Vat. gr.* 1102, ff. 139–142v; MERCATI, 30.
[52] BECK, a.a.O. 737: »(Prochoros) verließ das Kloster nur, um seinen Bruder kurz zu besuchen.«
[53] LOENERTZ, *Les recueils Cydonès*, 95.
[54] Diese Struktur, die im Grunde eine petitio principii ist, liegt jeder Skepsis zugrunde und eigentlich auch dem transzendentalen Idealismus Kants.
[55] MEYENDORFF, a.a.O., 169: «Le culte du docteur hésychaste avait pris également naissance … à Lavra, au Mont Athos, malgré les protestations de Prochore Cydonès» (cf. Tome synodal de 1368: *PG* 151, 710 D).

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

c) Politik und Theologie

Es liegt im Wesen des byzantinischen Cäsaropapismus, daß im oströmischen Reich seit Konstantin dem Großen fast ununterbrochen Politik und Theologie, Staat und Kirche untrennbar ineinander verflochten waren. Diese eminent politische Theologie bildet den Hintergrund dessen, was man mit Recht die Tragödie der Brüder Kydones nennen könnte. Um nämlich in diesen politischen Kämpfen erfolgreich zu sein, genügte es nicht, die Einfachheit der Tauben zu haben, es war notwendig, auch in hohem Maße die Klugheit der Schlangen zu besitzen[56]. Demetrios war trotz seiner diplomatischen Tätigkeit, sicher mehr Philosoph als Staatsmann – Begriffe, die sich nur im utopischen Staat Platons nicht ausschließen–, und so war er, weil er auch kaum große Ambitionen hatte, den Intrigen der Latinophoben und der Hesychasten nicht gewachsen – von seinem Bruder, der eine *anima candida* gewesen zu sein scheint, ganz zu schweigen. Demetrios wollte sich weder in Politik noch in Theologie mit der Realität des Schismas zufriedengeben – darin kann er für unsere ökumenischen Bestrebungen ein Beispiel sein, denn kaum jemand erlebte die schmerzliche Trennung so tief wie er. Dieses Ankämpfen gegen die Wirklichkeit, die sich unter der Form von fanatischen Latinophoben und nicht weniger exaltierten Hesychasten gegen ihn erhob, war auch der Grund seines Mißgeschicks, denn er wagte es, die Ordnung, in der der Glaube und die Religion dem Staat untergeordnet waren, umzukehren. Wenn man die Realität des atheistischen Staates in Rußland vor Augen hat, dem es viel leichter war, die Orthodoxie[57] zu unterwerfen als die mit Rom unierten Kirchen, dann sieht man die Aktualität dieser Problematik in all ihrer Schärfe.

Um nun die politische Situation, in der sich die Brüder Kydones befanden, besser zu verstehen, muß man einen kurzen retrospektiven Blick auf die vorausgegangenen Ereignisse werfen[58]. 1204 gründen die Kreuzritter ein lateinisches Kaisertum in Konstantinopel, und die griechische Herrschaft erstreckt sich auf Trapezunt, Epiros und Nikaia. 1261 wird die Hauptstadt wieder von Griechen zurückerobert, und Michael VIII. Palaiologos[59] übernimmt die Herrschaft. Der Thronerbe Johannes, Sohn des Theodoros II. Laskaris, wird gefangengenommen, und Michael wird von seinem Vormund, dem Patriarchen Arsenios, exkommuniziert. Arsenios wird daraufhin abgesetzt und durch Joseph I. auf dem Patriarchenthron abgelöst. Es formiert sich eine politisch-religiöse Partei der Arseniten. Die größte Gefahr sieht der Kaiser aber in der lateinischen Herr-

[56] Vgl. Mt 10,16.

[57] A. Solženicyn, *Velikopostnoe pis'mo Vserossijskomu Patriarchu Pimenu. Posev*, Frankfurt/M., 5 (1972).

[58] Was folgt, ist größtenteils dem von J. Gill SJ zusammengestellten Überblick in seinem Werk *Von Lyon nach Florenz* entnommen. In: *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Hrsg. v. Ivánka, Tyciak, Wiertz. Düsseldorf 1971, 50–66.

[59] Gill, a.a.O., hat »Michael *VII.*«; es wird sich aber wohl um den VIII. handeln

schaft über Sizilien, die sich zunächst in den Händen Manfreds, dann, nach der Schlacht von Benevent (1266), in denen Karls von Anjou befindet, um schließlich in der »sizilianischen Vesper« (1282) größtenteils auf Petrus von Aragon überzugehen. Um sich vor dieser Bedrohung zu schützen, bemüht sich Michael um Frieden mit Rom. Klemens IV. legt ihm ein *Glaubensbekenntnis* als Vorbedingung für ein Konzil vor, das dann von Gregor X. nach Lyon einberufen wird. Nun liegt es am Kaiser selbst, seine Bischöfe zur Union zu bewegen. Er findet Unterstützung bei Georgios von Zypern, Konstantinos Meliteniotes, Manuel Holobolos und ihren Anhängern, stößt aber auf heftigen Widerstand, besonders von seiten des Johannes Bekkos, des Chartophylax der Hagia Sophia, der für seine antiunionistische Gesinnung ins Gefängnis geworfen wird. Durch die Lektüre des *Blemmides*, der die lateinische Orthodoxie verteidigt, ändert sich jedoch seine Meinung, und er wird auf freien Fuß gesetzt. Inzwischen treffen byzantinische Gesandte in Lyon ein, und Gregorios Akkropolites, der kaiserliche Großlogothet, legt im Namen seines Herrschers und dessen Sohnes ein unionistisches *Bekenntnis* ab. Inzwischen wird Joseph I. durch Bekkos ersetzt, und es bildet sich eine kaiserfeindliche Mönchsfraktion der Josephiten. Auf dem päpstlichen Thron erscheint Martin IV., ein Franzose, der dem Vertrag Karls von Anjou mit dem lateinischen Prätendenten auf die oströmische Herrschaft zustimmt und Michael exkommuniziert. Dieser stirbt bald danach, verdammt von beiden Kirchen. Andronikos II., sein Nachfolger, setzt Johannes XI. Bekkos ab und restituiert Joseph I.; dieser stirbt jedoch bald und es folgt ihm im Patriarchat Georgios Kyprios, der inzwischen aber von der Union abgefallen ist. 1283 und 1285 finden antilateinische Synoden statt. Georgios, der sich um inneren kirchlichen Frieden bemüht, wird abgesetzt, um ihn schart sich eine neue Fraktion der Georgiten. Andronikos II. hört jedoch nicht auf, mit dem Westen diplomatische Beziehungen zu unterhalten, und benutzt dazu die Vermittlung eines Venezianers. Auch Andronikos III. setzt diese Politik fort und bedient sich dabei der Dienste des Barlaam, eines kalabrischen Mönchs, der später im Hesychastenstreit eine entscheidende Rolle als der erste entschiedene Gegner des Palamas spielen sollte. Im darauffolgenden Bürgerkrieg usurpiert Johannes Kantakuzenos die Herrschaft und sendet Gesandte zu Klemens VI. nach Avignon, da er im westlichen Flottenbund eine mögliche Gefahr für sich selbst erblickt. Innozenz VI. antwortet ihm. Aber inzwischen beginnt in Konstantinopel ein neuer Bürgerkrieg zu toben, aus dem Johannes V. Palaiologos als Sieger und Alleinherrscher hervorgeht. Dies geschieht im gleichen Jahre 1354, in dem auch Gallipoli, ein strategischer Punkt des Reiches, von den Türken besetzt wird, die Johannes Kantakuzenos als seine »Verbündeten« zu Hilfe rief. In dieser kritischen Situation bekundet der Kaiser seine Bereitschaft, sich mit der lateinischen Kirche zu versöhnen, und 1366 wird Gallipoli von Amadeus von Savoyen, Vetter des ungarischen Königs Ludwig von Anjou, zurück-

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

erobert. Nach Konstantinopel wird eine unionistische Synode einberufen. Sultan Bajezid I. bedrückt aber weiterhin das Reich, und Manuel Palaiologos bittet 1385 Urban VI. um Hilfe. Zehn Jahre später wird tatsächlich von Bonifaz IX. ein Kreuzzug proklamiert, unter der Leitung von Sigismund von Ungarn und des Herzogs von Burgund. Dieses Unternehmen endet aber in einer katastrophalen Niederlage bei Nikopolis, und die Lage wird kritisch. Erst mit Hilfe des Mongolenkhans Timur Lenk gelingt es, Bajezid zu besiegen (Schlacht bei Angora, 28. Juli 1402). Im Konzil zu Konstanz wird das tripapistische Schisma beseitigt, und allmählich bereitet sich der Boden für eine gemeinsame Synode vor. Diese wird dann tatsächlich nach Ferrara einberufen und später nach Florenz transferiert.

Der Überblick zeigt, daß die Geschichte jener Zeit alles andere als ruhig war. Zugleich erscheint mit aller Deutlichkeit die Einheit der kirchlichen und der staatlichen Politik. Einer solchen Lage also sah sich Demetrios gegenüber und nahm daran aktiv teil. Im Jahre 1369 begleitet er Johannes V. nach Italien. Dieser legt in Rom sein *Glaubensbekenntnis* ab, auf dem Rückweg wird er aber auf eine recht demütigende Weise in Venedig aufgehalten und infolge seiner Schulden der Republik gegenüber als Gefangener betrachtet. Johannes begann auch gegenüber den Türken eine ziemlich unterwürfige Politik zu praktizieren, zum großen Unbehagen seines Ministers. Nicht anders war es unter Manuel II.[60], der sich an den 1387 mit dem Islam geschlossenen Frieden hielt, bis 1394 den Latinophronen im unerwarteten Bruch Manuels mit Bajezid eine neue Hoffnung aufleuchtete. In der Tat nahm Demetrios dieses Ereignis mit Freude auf, denn da eröffnete sich ein neuer Weg zur politischen und religiösen Einheit mit dem Westen[61]. Nach der furchtbaren Niederlage bei Nikopolis (1396) gab er jedoch seine diplomatische Tätigkeit auf und verließ sein Land. Nach kurzem Aufenthalt in Venedig und Mailand starb er auf Kreta im Winter 1397/98[62].

In der staatlichen Politik strebte Demetrios immer das Bündnis mit dem Westen an, weil es für ihn unbegreiflich war, daß sein christliches Land sich mit Türken gegen andere christliche Länder verbinden sollte. Wie sehr ihm dieses Ziel am Herzen lag, zeigt seine Rede *De non cedenda Gallipoli*, in der er die defätistische Politik der Latinophoben anprangert, wie auch die *Oratio de admittendo latinorum subsidio*. Er bekennt sich offen zu einer westlich orientierten Außenpolitik, was natürlich nicht ohne feindliche Reaktionen seitens der Latinophoben blieb: »*L'action du chancelier fut contrecarrée par un parti assez puissant qui, pour des raisons confessionnelles, prônait l'entente avec les Turcs, dans l'espoir que la capitale, centre et symbole de l'orthodoxie, échapperait au naufrage. Contre ces défaitistes Cydonès prononça (1370) les fameux discours* De non cedenda Gallipoli – *Gallipoli était alors le clé des Dardanelles – qui lui valurent de ses contemporains le surnom de second Démosthène*[63].« Der Nationalismus der Griechen ging also teilweise bis zu selbstzerstörerischen Tendenzen, denn sie zogen die Besetzung durch die Türken dem Bündnis mit den westlichen Mächten vor. In der Tat wurde diese fanatisch antilateinische politische Fraktion sogar von den Kaisern unterstützt: Kantakuzenos holte die Türken als seine Verbündeten, was die Besetzung von Gallipoli zur Folge hatte[64], Johannes V. schloß mit Bajezid Frieden (1387), und Manuel II. hielt ihn bis 1394 ein[65]. Die Lage, in der sich Demetrios befand, war für seine latinophronen Überzeugungen alles andere als günstig.

Auch in kirchenpolitischen Angelegenheiten stand Demetrios entschieden auf der Seite der Union mit dem Westen. Er schlug vor, in Zweifelsfällen, die zwischen den beiden Kirchen auftreten könnten, solle man eine gemeinsame Synode einberufen, die sich mit dem strittigen Punkt näher befassen würde: »So sage ich zuallererst, daß, wenn es etwas gäbe, wo wir mit den Lateinern nicht übereinstimmen würden, ich eine gemeinsame Versammlung, von beiden Seiten konstituiert, die bestimmen würde, was über den strittigen Punkt zu denken und zu bekennen sei, allen Syllogismen, allen Zeugnissen und Beweisen vorziehen würde – ihr wißt es ja gut. Und ich glaube nicht, daß die dort gefaßten Beschlüsse ohne den göttlichen Beistand gefaßt werden könnten – wie dann, wenn zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind, so auch dann, wenn nun in seinem Namen so viele hervorragende Männer versammelt wären.«[66] Diese Haltung kann man mindestens als konziliant bezeichnen, ohne daß sie jedoch durch einen falschen Irenismus und naiven Indifferentismus bestimmt wäre. Demetrios ist nicht gegen die theologische Diskussion, er ordnet sie nur der lehramtlichen Entscheidung unter. Auch sagt er nicht, man möge unangenehmen Problemen einfach aus dem Wege gehen, denn das hypothetische, von ihm vorgeschlagene Konzil sollte sich gerade mit jenen strittigen Punkten beschäftigen. Unter all diesen Gesichtspunkten erscheint er als ein überzeugter Anhänger des authen-

[60] Vgl. *ECatt* III 1596.
[61] LOENERTZ, *Calécas*, 55: «Pour Démétrius Cydonès ce devait être là un évènement heureux, car, malgré mainte déception, il n'a jamais hésité sur la nécessité de l'union religieuse et de l'alliance politique et militaire avec le monde occidental.»
[62] *ECatt*, a.a.O.
[63] V. LAURENT, *Démétrius Cydonès*. In: *DHGE*. XIV (Paris 1960), 206.
[64] GILL, a.a.O., 61.
[65] LOENERTZ, *Calécas* 55.
[66] Λέγω τοίνυν καὶ πρῶτον περὶ τοῦ πρώτου, ὡς εἰ μὲν ἦν τι περὶ ὧν ἀμφισβητοῦμεν Λατίνοις κοινὸν συνέδριον ἐξ ἀμφοῖν συνελθὸν ὅ τι δεῖ περὶ τούτου φρονεῖν ἢ λέγειν ἀποφηνάμενον, εὖ ἴστε, πάντων μὲν συλλογισμῶν, πάσης δὲ μαρτυρίας, πάσης δὲ ἀποδείξεως προετίμησα ἂν τὰ ἐκεῖ ψηφισθέντα, οὐκ ἄνευ Θεοῦ πεπεισμένος ἐνεχθῆναι ἄν ποτε δύνασθαι τὴν ψῆφον ἐκείνην, ὡς ἂν οὐ δύο ἢ τριῶν, πολλῶς δὲ καὶ τούτων ἐλλογίμων ἐν τῷ τοῦ Χριστοῦ ὀνόματι συνηγμένων. *Cod. Vat. gr.* 1102, fol. 116r – zitiert nach MERCATI, *Notizie*, 427f., v. 73–79.

Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

tischen Ökumenismus, der Frieden mit Gerechtigkeit und Liebe mit Wahrheit zu vereinen weiß[67].

Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß sich Demetrios ehrlich freut, als er von der Gesandtschaft Manuels II. zu Urban VI. erfährt, und in einem *Brief* beglückwünscht er den Kaiser[68]. Natürlich war die Opposition dagegen seitens der fanatischen Latinophoben nicht gering, und sie entfalteten all ihre demagogische Kunst, um den Kaiser zu beeinflussen. Demetrios weist auf die Kleinlichkeit dieses Vorgehens hin und bittet den Herrscher, das »dumme Geschwätz« dieser Gruppen unbeachtet zu lassen und immer nur darauf zu achten, »was Gott gefällt und zum Gesamtwohl beiträgt«[69]. Sein etwas heftig klingendes Vokabular erklärt sich durch die zähe und unnachgiebige Kleinlichkeit jener vorwiegend aus Mönchen zusammengesetzten Fraktionen, die von vornherein in einer pseudopatriotischen Selbstgenügsamkeit jeden Versuch zur Einheit mit Rom zu verhindern entschlossen waren.

Diese Haltung des Kydones ist nicht nur eine Art von Latinophilie oder, wie man zu sagen pflegte, Latinophronie, denn er ist überzeugt davon, daß es im Grunde keine lateinische und keine griechische Kirche gibt, sondern nur eine einzige Herde unter einem Hirten. Er leugnet damit nicht die relative Autonomie der Lokalkirchen, ordnet sie aber dem Primat des römischen Stuhles unter. Er ist ein überzeugter Anhänger des Papsttums und begründet seine Haltung durch eine theologisch sehr tiefe Überlegung. In seinen Gedanken über die Kirche macht er nämlich Ernst mit der paulinischen Auffassung vom *corpus Christi mysticum*. In der Tat ist das Mysterium der Kirche zutiefst in dem der Inkarnation verwurzelt und hat mit ihm einen wesentlichen Aspekt gemeinsam: die *condescendentia* Gottes, der zu den Menschen herabsteigt und *modo humano* sich selbst offenbart. Auch die *ecclesia Christi* ist »inkarniert«, sie ist wirklich *sichtbar*, wenn sie auch zugleich von einem wunderbaren inneren Leben beseelt wird, das übernatürlich ist *in sensu stricto*. Die Erlösung, wenn sie auch von Gott in seiner Allmacht auf viele andere Weisen hätte gewirkt werden können, geschah auf die Weise, die am meisten den Verhältnissen entspricht, in denen sich die gefallene Menschheit befindet. Diese Konvenienz drückt der hl. Thomas so aus: *»Homo autem purus satisfacere non poterat ... Deus autem satisfacere non debebat; unde oportebat Deum et hominem esse Jesum Christum.«*[70] Es

[67] Gemäß dem Psalmwort: »Misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax osculatae sunt.« Ps 84 (85) 11.

[68] πάνυ δὲ ἐγέλασα τὴν πρεσβείαν ... ἀκούσας – zit. nach LOENERTZ, *Cydonès*, 94f., v. 32f.

[69] ἐκεῖνοι μὲν οὖν τὸ ἑαυτῶν ἡδὺ [θεραπεύοντες] καὶ μικροὶ [τινες ὄντες] μικρὰ φρονούντων καὶ φροντιζόντων καὶ [παῖδας πειθόντων] ῥᾷστα κλεπτομένους δι' ἀπειρίαν. βασιλεῖ δὲ πρέπον τῶν τῷ θεῷ δοκούντων καὶ κοινῇ συνοισόντων στοχάζεσθαι, εἴ τίς ληροῖ παρατρέχοντι. Zit. nach LOENERTZ, *Cydonès*, 95, v. 38–41.

[70] III 1, 2 c.

liegt in der Natur der Inkarnation begründet, daß sie dem Menschen als dem Unvollkommenen und Sündigen entgegenkommt. Nicht anders verhält es sich mit der Kirche. Die Autorität des römischen Bischofs, die von Christus selbst an Petrus und seine Nachfolger übergeben wurde, ist also eine wunderbare Tat der Liebe Gottes zu den Menschen, denn diese Institution ist der menschlichen Unvollkommenheit am angemessensten. Diese Begründung, auf der Demetrios seine ekklesiologische Lehre aufbaut, entspricht genau der Meinung des hl. Thomas, der nicht nur das Empfangen des Heils an sich berücksichtigte, sondern wesentlich auch die konkrete Person des Empfängers, nach dem aristotelischen Prinzip: *Omnia sunt in recipiente ad modum recipientis*. Im übrigen verbirgt sich hinter diesem Prinzip eine sehr durchdachte Ontologie, die am *ens* nicht nur die *essentia* betrachtet, sondern auch die Art und Weise, wie das abstrakte Wesen im konkreten und individuellen *suppositum* rezipiert wird. Nun steht aber gerade fest, daß die Menschen nach dem Sündenfall nicht nur ihr übernatürliches Ziel verfehlten, vielmehr weist auch ihr Streben nach konnaturalen Gütern einen ständigen Defekt auf. Diese traurige Lage, in der der Egoismus vorherrscht, kann nur durch göttliche Gnade geheilt werden. Die eingegossenen Charismen waren nun in der Urkirche häufiger mitgeteilt worden als in der späteren Zeit, denn die Kirche hatte sich noch nicht als organisierte Gesellschaft konstituiert. In der Ökonomie Gottes ist aber gerade der Aspekt interessant, daß Gott, ähnlich wie die von ihm geschaffene Natur, nie »überflüssige« Gnade gibt. Er tut nichts umsonst, oder, wie die Scholastiker zu sagen pflegten, *non facit per multa, quod potest facere per unum*. Man könnte diesen Gedanken auch so ausdrücken, daß die göttliche Gnade nie ein Alibi für menschliche Bequemlichkeit bedeutet. Nachdem sich also die Kirche als konkrete menschliche Gesellschaft organisiert hatte (indes *nicht nur* als menschliche) – und mit aller Entschiedenheit muß gegen jene, die über die *konstantinische Wende* klagen, gesagt werden, daß dies von Gott gewollt ist –, inkarnierte sich sozusagen die Gnade in einer konkreten menschlichen und vielfach auch kontingenten, ja unvollkommenen Form und kam so zu einem der menschlichen Schwäche am besten entsprechenden Ausdruck ihres eigenen Wesens. Alle jene, die die menschliche Seite der Kirche nicht sehen wollen, leugnen ihre wesentlich inkarnatorische Struktur und verfallen so einem ekklesiologischen Doketismus, der nicht weit von jenem christologischen entfernt ist. So erweist sich Demetrios mit seinem feinen Gespür für die subordinierte Autonomie des Menschlichen und des Geschöpflichen überhaupt – so auch in seiner Lehre über die Kirche – als ein authentischer Schüler des hl. Thomas. »Die Apostel bedurften keines Hirten. Sowohl wegen ihrer geringen Zahl als auch wegen ihrer moralischen Vollkommenheit hatten sie einen Führer weniger nötig. Jenen aber, die mit ihnen waren, und auch uns selbst, die wir so zahlreich geworden sind und deren Leben weit hinter dem der ersten Christen zurück bleibt, war es nötig. Sonst würden sie zurückgelassen

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

werden wie ›Schafe ohne Hirten‹ und sich untereinander streiten, sich um den ersten Rang beißen, um Herrlichkeit und weltliche Güter rivalisieren, was beim Fehlen eines Mannes, der die Übermütigen mit Macht züchtigt, für die Mitglieder einer Gemeinde mit Notwendigkeit folgt. Und so würde sich die ganze Herde Christi grausam untereinander vernichten und zum Schluß von den draußen lauernden Wölfen zerrissen werden; und doch hat jener, der nicht lügen kann, vorausgesagt, daß die Pforten der Hölle diese seine Herde nicht besiegen werden. Deswegen hat auch Christus Petrus, und an seiner Stelle noch einen anderen mit der Würde und Macht Petri und noch einen anderen (Nachfolger) eingesetzt, damit jener, der Frieden und Eintracht bringt, die Gemeinschaft der Kirche, die in alle Zeiten dauern soll, nie verlasse.«[71] Dies ist eine klare Antwort an die Hesychasten, die die mystische Vision des Taborlichtes der kirchlichen Disziplin vorzogen. Es ist aber auch eine klare Widerlegung jener, die sich nostalgisch nach der Urkirche zurücksehnen (oft mit dem paradoxen Anspruch, fortschrittlich zu sein), das Amt vom Charisma ablösen wollen und das eine gegen das andere auszuspielen versuchen. Dieser schwärmerischen Art von Montanismus ist der echt thomistische Sinn für Realität, der in sich sowohl vernünftige Überlegung als auch Demut einschließt, von Natur aus entgegengesetzt.

Daß sich Demetrios so klar für den päpstlichen Primat ausspricht, ist ein natürliches Zeichen dafür, daß er es mit der Union ernst meinte. Anders war es jedoch mit den Kaisern, in deren Dienst er stand, denn für sie waren die Beziehungen zum Westen weitgehend eine Frage der politischen Opportunität. Sie waren bereit, sich mit Bitte um Hilfe an die Lateiner zu wenden, wie sie bereit waren, dasselbe auch den Türken gegenüber zu tun, falls es für sie einen größeren Vorteil bedeuten sollte. Es scheint, als ob das Bündnis mit dem Papsttum und anderen westlichen Mächten zum größten Teil nur durch die drängende Gefahr aus dem Osten diktiert war. In Rußland, wo diese Bedrohung nicht so unmittelbar war, war auch die religiös-politische Lage ganz anders als jene in Byzanz: »Die Ostslawen wurden nicht durch die Furcht vor den Türken geplagt – sie brauchten sich darum auch nicht im lateinischen

[71] οὐ μὴν τοῖς μὲν ἀποστόλοις ἔδει ποιμένος καίτοι διὰ τὴν ὀλιγότητα καὶ τὸ τῆς ἀρετῆς τέλειον ἧττον ἄρχοντος δεομένοις, τοῖς δὲ μετ' ἐκείνους καὶ ἡμῖν εἰς τοσοῦτον ἀριθμὸν ἐπιδεδωκόσι καὶ ὧν ὁ βίος τῶν πρώτων ἐκείνων παμπληθὲς ἀπολείπεται, τούτους δ' ἐχρῆν «ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα» καταλειφθῆναι, ἀλλήλοις ἐρίζοντας, ἀλλήλους δάκνοντας, πρὸς ἀλλήλους ὑπὲρ πρωτείων ὑπὲρ δόξης ὑπὲρ χρημάτων φιλονεικοῦντας, ἃ τοῖς κοινῇ πολιτευομένοις ἐξ ἀνάγκης ἀκολουθεῖ δι' ἐρημίαν τοῦ τοῖς ἀσελγαίνουσι μετ' ἐξουσίας ἐπιτιμήσοντος, καὶ οὕτως ὠμῶς ὑπ' ἀλλήλων τε ἀναλίσκεσθαι καὶ τοῖς ἔξωθεν λύκοις τὴν τοῦ Χριστοῦ ποίμνην ἐξεῖναι σπαράττειν, ἧς μηδὲ πύλας ᾍδου κατισχύσειν προεῖπεν ὁ ἀψευδής. διὰ ταῦτα καὶ μετὰ Πέτρον ἕτερον ὁ Χριστὸς ἀνίστη καὶ τὴν ἀξίαν καὶ τὴν ἐξουσίαν διαδεξόμενον Πέτρου καὶ, μετ' ἐκεῖνον ἄλλον καὶ μάλα ἄλλον, ἵνα τὸ μέχρι παντὸς διαμένειν μέλλον τῆς Ἐκκλησίας πολίτευμα ὁ τῆς εἰρήνης καὶ ὁμονοίας συναγωγεὺς μηδέποτε ἐπιλίπῃ. *Cod. Vat. gr.* 1102, fol.118r – zit. nach MERCATI, *Notizie* 431, v. 92–(20)4.

Westen um Hilfe umzusehen. So konnte diese Frage auch nicht wie in Byzanz die Geister entzweien ... [Die Gesinnung] des Gregor Tsemblak und des Theodor Chrysoberges OP ... beeinflußte die religiöse Stellungnahme Westrußlands kaum – sie waren noch weniger wirksam, als dies die Ansichten der Gefolgschaft des lateiner-freundlichen Cydones in Byzanz waren.«[72] So kann man sagen, daß das Streben nach Einheit mit Rom von seiten der Latinophronen völlig scheiterte, denn wenn es auch zu sporadischen Versuchen kam, die Beziehungen wieder aufzunehmen, so geschah dies meistens auf seiten der byzantinischen Kaiser, sowohl bei Kantakuzenos wie auch bei den Palaiologen, als ein aufgezwungenes *malum necessarium*, das mehr einem Opportunismus als einer ehrlichen Überzeugung entsprach.

Nicht anders war es mit dem anderen großen Ziel der Diplomatie des Kydones: der Verurteilung des Hesychasmus in seiner palamitischen Form. Auch hier waren es vorwiegend Fragen politischer Opportunität, die der Partei der Palamiten zum politischen Sieg verhalfen. Zunächst sah nämlich die Lage dieser Fraktion gar nicht so günstig aus. Diese wurde von kirchlichen und staatlichen Autoritäten sogar zurechtgewiesen und zu friedlicherer Haltung ermahnt. Die Kaiserin Anna von Savoyen war anfangs so entschieden gegen sie gestimmt, daß sie Palamas gar ins Gefängnis werfen ließ. Als aber der Usurpator Kantakuzenos 1346 in Adrianopel gekrönt wurde und seine Truppen die Hauptstadt bedrohten, änderte sich plötzlich (und sicher nicht ohne Zusammenhang mit den politischen Ereignissen) die Gesinnung der Herrscherin, die 1347 auf einer Synode den Patriarchen Kalekas und Gregorios Akindynos verurteilen ließ. Diese Maßnahme kam jedoch zu spät, denn unmittelbar danach konnte Kantakuzenos die Stadt besetzen. Er ernannte Isidoros Bucheras, einen früher wegen kanonischer Übergriffe und seinen offenen Palamismus abgesetzten Erzbischof von Monembasia, zum Patriarchen, und dieser weihte sogleich Gregorios Palamas zum Erzbischof von Thessalonike. Unter seinem Nachfolger, Kallistos I., fand 1351 eine Synode statt, auf der alle Antipalamiten, besonders Barlaam und Akindynos, aber auch Nikephoros Gregoras, mit dem Anathem belegt wurden[73]. Diese Niederlage mußte für Demetrios um so schmerzlicher sein, als die Nominierung Isidors zum Patriarchen, wie wir bereits feststellen konnten, nicht ohne seine eigene Fürsprache geschehen war.

Um dem Kantakuzenos gegenüber gerecht zu sein, muß man sagen, daß er, mag auch seine West- und Ostpolitik noch so zweifelhaft gewesen sein, wenigstens von dem Hesychasmus ehrlich überzeugt war. Auch hier war er jedoch zu erheblichen Konzessionen bereit, wenn es die *raison d'état* verlangte. So ließ er durch die Synode im Blachernenpalast

[72] Albert M. AMMAN SJ, *Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte*. Wien 1950, 132f.

[73] Vgl. dazu Herbert HUNGER, *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*. Graz-Wien-Köln 1965, 287f.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

(27. Mai 1351) beschließen, daß man Ausdrücke wie »untergeordnete Gottheit« meiden solle: *„Haec vero palamiticae formulae, praesertim illae de divinitate inferioris ordinis, deque his deitatibus inferioribus in infinitum fere multiplicandis, non amplius adhibentur a quo tempore, auctore Ioanne Cantacuzeno, primas obtinuit systema palamiticum, quod Synodus a. 1351 ad Blachernas sollemniter sancivit.«*[74] Nachdem Paulus, der lateinische Patriarch von Konstantinopel, ihn unmißverständlich mit der römischen Stellungnahme bekannt gemacht hatte, scheint er auch auf der für Palamas wesentlichen Realunterscheidung zwischen göttlichen Energien und göttlichem Wesen nicht mehr insistiert zu haben. »Unser Gespräch zog sich hin«, schreibt Paulus, der zugleich die Funktion des päpstlichen Legaten am Hof des oströmischen Kaisers innehatte, »und nach einigen Tagen sagte er (d. h. der Kaiser) mir, er glaube nicht, daß es in dem, was Gott wesentlich zukomme, eine reale Differenz (πραγματική διάκρισις) gebe, sondern nur einen Unterschied gemäß unserer Vernunft (μόνον λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ)«[75]. Der Legat lobte den Kaiser und verglich seine Meinung mit der des hl. Ambrosius. Diese Übereinstimmung dauerte aber nicht sehr lange, denn kurz danach schrieb der Kaiser ein kleines Werk, in dem er dubitativ nach dem Charakter der Unterschiede in Gott fragt, als ob er sich weder für den realen noch für den bloß der Vernunft entsprechenden Unterschied entscheiden könne. Diese Zweideutigkeit verschwindet jedoch, wo er über das Taborlicht schreibt, das an sich ungeschaffen und gleichwohl auch nicht mit dem göttlichen Wesen real identisch ist[76]. So behauptet er in diesem Zusammenhang wieder, was er früher vor dem Legaten widerrufen hat.

Demetrios war also in seiner politischen Tätigkeit erfolglos. Weder konnte er eine dauerhafte Union mit Rom bewirken, noch gelang es ihm, den Kaiser zu einer antipalamitischen Stellungnahme zu bewegen. Sein Mißerfolg hat aber tiefere Ursachen, denn er war eigentlich deswegen zum Scheitern verurteilt, weil er sich dagegen wehrte, die Religion der Politik unterzuordnen. Jeder politische Opportunismus war ihm fremd, was für ihn gewiß moralische Größe bedeutet, zugleich aber Ursache seines diplomatischen Mißgeschicks war.

d) Begegnung mit der lateinischen Welt

Demetrios sympathisierte mit der westlichen Kirche nicht nur im politischen Aspekt der Theologie, sondern durchaus auch in ihrem eigentlichen, doktrinalen Aspekt. Als die Werke des hl. Thomas übersetzt

[74] GORDILLO, *Introductio*, 314f.; vgl. *Tomus synodicus damnationis Barlaam et Acindyni et Tomus damnationis Prochori Cydonii a. 1368* – zitiert von GORDILLO.
[75] *PG* 154, 837 B: ... μετὰ τινας, ἡμέρας τῆς ὁμιλίας παρατεινο μένης εἶπε μὴ' φρονεῖν πραγματικὴν διάκρισιν τῶν προσόντων τῷ Θεῷ, ἀλλὰ μόνον λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ.
[76] Vgl. ebd., C: λέγων ἐκεῖνο (scil. τὸ φῶς) ἄκτιστον εἶναι, καὶ οὐκ οὐσίαν Θεοῦ.

waren, kannte das Staunen der Byzantiner keine Grenzen[77]. Das ist daraus zu erklären, daß die Mitbürger des Kydones auf so genaue und tiefe theologische Arbeit gar nicht vorbereitet waren; jedenfalls hätten sie, stolz auf ihre eigene griechische Tradition, einem Lateiner so etwas kaum zugetraut. »Die Unseren«, schreibt Demetrios selbst, »meinen, sie hätten ein Monopol auf Plato und seinen Schüler (d. h. Aristoteles), die Lateiner halten sie für Barbaren und gestehen ihnen nur die militärische Kunst und ähnliche gemeine Tätigkeiten zu.«[78] Diese Haltung der Griechen hält Demetrios für ungerecht und bemüht sich, die Engstirnigkeit der verbohrten griechischen Nationalisten durch seine politische und theologische Aktivität, die eindeutig dem Westen zugewandt war, zu durchbrechen: *„Par ses traductions, par ses voyages successifs en Italie, où il séjourna pendant longtemps, par ses écrits, Cydonès travailla comme nul autre pour le rapprochement intellectuel et réligieux de l'Orient et de l'Occident qu'il souffrait de voir s'ignorer mutuellement.«*[79]

In dieser seiner Bemühung, dem Osten die westliche Tradition zugänglich zu machen, begann er mit der Aufwertung der lateinischen Patristik, besonders des hl. Augustinus, für den er eine tiefe Verehrung empfand. In seinem Brief an die Kaiserin Helena die Palaiologin gibt er seinem Enthusiasmus Ausdruck: »Wer hat besser erkannt, was bei Plato und Aristoteles mit dem Glauben im Einklang ist, und wer hat heftiger bekämpft, was dem Glauben widerspricht? Oder wer hat mehr als er die Irrlehren getadelt, oder wer hat die Zweifel der Suchenden ausgeräumt, oder wer hat jenen Satzungen gegeben, die sich entschieden haben, auf philosophische Weise zu leben[80], oder wer hat mit seiner menschenfreundlichen Stimme von überall her die zerstreuten Kinder Gottes in die Kirche gesammelt und so gezeigt, daß außerhalb dieser keine Gerechtigkeit nützlich sei; und wer hat überhaupt der Kirche in jeder Hinsicht soviel Gutes getan, daß er deswegen der Vater der Väter ist – und dies hörte er von den größten unter den Vätern, die alle gerufen haben, *er* sei der größte, nämlich der hervorragende Lehrer der Wahrheit Augustinus! Wer seine Worte nicht den Orakelsprüchen gleich schätzt, wird zu den Verurteilten gezählt. (Seine Worte) reden nicht nur Gold statt Eisen, sondern statt der Erde den Himmel.«[81]

[77] GORDILLO, *Compendium:* »...Byzantini vix credere poterant opus adeo eximium ab occidentali auctore perfici potuisse.«
[78] M. JUGIE, *Démétrios Cydonès et la Théologie, latine à Byzance aux XIV^e et XV^e siècles. EO* t. XXVII (1928) 385–402 (hier 391) – zit. nach GORDILLO, ebd. Anm. 9.
[79] TATAKIS, a.a.O., 268.
[80] Eine Anspielung auf die *Augustinusregel*, die der Gesetzgebung des Predigerordens zugrundeliegt (und hierdurch kannte sie Demetrios wahrscheinlich), ist nicht ausgeschlossen.
[81] Πλάτωνος δὲ καὶ 'Αριστοτέλους τίς ἃ μὲν τῇ πίστει συμφωνεῖ μᾶλλον ἤδει τοῖς δ' ἐναντίως ἔχουσιν ἰσχυρότερον ἐπολέμησεν; ἢ τίς ἐκείνου μᾶλλον αἱρέσεσιν ἐπετίμησεν ἢ ζητοῦσιν ἔλυσεν ἀπορίας ἢ κανόνας ἔθηκε τοῖς φιλο-

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

Wenn Demetrios im hl. Augustinus den großen Bischof und Hirten verehrt, so verehrt er nicht weniger im hl. Thomas den Lehrer – er bezeichnet ihn sogar als »einen Mann, der in der Theologie alle überschattet, die über dieselben Probleme geforscht haben« und fügt hinzu: »Thomas kennen ja schon überhaupt alle, sowohl durch die Menge seiner Schriften wie auch durch die Tiefe seiner Einsichten und die zwingende Kraft seiner Syllogismen, mit der er alles beweist. Ja, er ist selbst jenen, die jenseits der Säulen (= Gibraltar) wohnen, bekannt[82]. Sein Buch (die *CG*) war das Vollendetste und, um es so zu sagen, die Blüte seiner Weisheit.«[83]

Auch Prochoros schließt sich dieser Begeisterung seines Bruders dem *Doctor angelicus* gegenüber vorbehaltlos an, so daß der Kantakuzener über ihn schreibt, er habe sich über die Werke des hl. Thomas, der die Syllogismen mehr als Luft atmet, gefreut und sie für unzerstörbare Tafeln gehalten[84]. Auch Prochoros stand aber mit seiner »notorischen« Verehrung dem Aquinaten gegenüber nicht allein, denn sein Bruder berichtet uns von der Begeisterung, mit der sich auch einige seiner Studienfreunde der Lektüre der Werke dieses lateinischen Autors gewidmet haben. Über einen von ihnen schreibt er: »Er war ein leidenschaftlicher Liebhaber der Werke des Thomas und seiner Argumente und kam zum Schluß, er sei bei weitem allen anderen Lehrern überlegen. Sicher hat er über diesen Mann (d. h. den hl. Thomas) viel gearbeitet, wie auch ich es getan habe, und seine Lehre hat er teilweise von mir gehört, teilweise las

σόφως ζῆν αἱρουμένοις ἢ τὰ διεσκορπισμένα τοῦ Θεοῦ τέκνα φιλανθρώπῳ φωνῇ πανταχόθεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν συνήλασε, μηδεμίαν δικαιοσύνην ἔξω ταύτης συνοίσειν ἀποδεικνύς; καὶ ὅλως τίς οὕτω τὴν ἐκκλησίαν εὖ ἐποίησε διὰ πάντων, ὡς διὰ τοῦτο πατὴρ πατέρων, καὶ τοῦτο παρὰ τῶν ἐν τοῖς πατράσιν ἄκρων ἀκούειν, τὸν ἄκρον βοώντων, τὸν ἔξοχον τῆς ἀληθείας διδάσκαλον Αὐγουστῖνον, οὗ τοῖς λόγοις εἴ τις ὡς χρησμοῖς μὴ προσέχοι, μετὰ τῶν κατακρίτων τετάξεται; τούτου τοὺς λόγους ἀντὶ τῶν ἐμῶν σοι παρέχω, οὐ χρύσεά φησιν ἀντὶ χαλκέων, ἀλλ' ἀντὶ γῆς οὐρανόν. *Brief Nr. 25*: nach LOENERTZ, *Cydonès*, T. I, 55, v. 22–33.

[82] *Brief Nr. 97*: ἀρκοῦσι γὰρ αὐτῷ (scil. Θωμᾷ) οἱ Γαδείρων ἔξω καὶ μέχρι Στηλῶν Ἡρακλέους οἰκοῦντες. Zitiert nach LOENERTZ, *Cydonès*. T. I, 134, v. 59f.

[83] σύγγραμμα ἀνδρὸς ἐπὶ θεολογίᾳ πάντας ἀποκρύψαντος τοὺς ἐφ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος ἀψαμένους· πάντως δὲ ἤδη τὸν Θωμᾶν οὐδεὶς ἀγνοεῖ, καὶ τῷ πλήθει τῶν συγγραμμάτων καὶ τῷ τῶν ἐννοιῶν μετεώρῳ καὶ τῇ τῶν συλλογισμῶν ἀνάγκῃ, μεθ' ἧς πάντα ἔπεισι, καὶ τοῖς ἔξω Στηλῶν οἰκοῦσι γνώριμον ὄντα. ἦν δὲ καὶ τὸ βιβλίον τῶν ἐκείνου τὸ τελεώτατον καὶ τῆς σοφίας τοῦ ἀνδρὸς οἷον ἄνθος. *Cod. Vat. gr.* 1102, fol. 56 v – zitiert nach MERCATI, *Notizie*, 362, v. 1–6.

[84] MERCATI, ebd., 13: »L'ammirazione di lui per san Tommaso era cosi notoria, che Giovanni Cantacuzeno lascio scritto nell'Antirretico, dilettarsi Procoro delle opere del santo e ritenerle come tavole indistruttibili.« Vgl. auch: Καὶ τοῦ παρὰ Λατίνοις διδασκάλου Θωμᾶ συλλογισμὸν μᾶλλον ἢ ἀέρα πνέοντος τὴν μαρτυρίαν σοι παρεξόμεθα, πρὸς ἣν οὐκ ἂν εἴης δίκαιος ἀντιβαίνειν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασιν ἐπιχαίρων καὶ ταῦτα καθάπερ πλάκας ἔχων ἀκαταλύτους Leben des Gregoras, nach BOIVIN in: *Historia byzant.* T. I (Ed. Bonn), S. XXVI, Anm. 3 – zitiert nach: MERCATI, ebd., 13, Anm. 1.

er darüber selbst in den Büchern«.[85] Demetrios war also darum bemüht, die Lehre des *Doctor communis* unter seinen Freunden bekannt zu machen und zu verbreiten.

Sehr interessant ist auch die Schilderung der ersten Initiative zu seinem großen Übersetzungswerk. Er begann Lateinisch zu lernen mit Hilfe eines spanischen Dominikaners[86], der ihm als sein »guter Lehrer«[87] in Erinnerung blieb. Demetrios bemerkt, daß ihm sein Lehrer die Lektüre der *CG* empfahl, so wie man etwa den Schülern auserlesene Textproben aus Homer oder Hesiod zum Lesen gibt – nur zur stilistischen Übung, wie sie in einer humanistischen Schule üblich war. Es geschah aber etwas, was selbst sein Meister nicht ahnen konnte und was uns eindeutig daran hindert, Demetrios als einen bloßen Humanisten zu bezeichnen, denn außer am Stil begann er auch am gedanklichen Inhalt dieses Werkes sein Gefallen zu finden[88]. Da er nun die Freundschaft aristotelisch als Wollen eines Guten für die Freunde um ihretwillen[89] verstand und es mit dieser *»communicatio mutua«*[90] ernst meinte, unternahm er es, auch seine des Lateinischen unkundigen Freunde mit den Gedanken des Aquinaten bekannt zu machen, obwohl sie darüber zuerst nur gelächelt haben, und so entstanden die ersten Übersetzungen[91]. Aus kleinen Stücken kam allmählich das ganze Werk zustande, das der Kaiser selbst abschreiben ließ und mit ihm die einflußreichsten Männer des Reiches[92]. So »dient es dem Autor (dem hl. Thomas) zum Lob, und jenen, die es benutzen, bringt es große Vorteile.«[93] Außer der *CG* (beendet 1354) übersetzte er aus der *STh* (1355–1358) die *I*, die *II–II* und Auszüge aus der *I–II*, sodann auch das sehr aktuelle Opusculum *De erroribus Graecorum ad cantorem Antiochenum*, einen Sakramentshymnus (*Pange lingua* oder *Lauda Sion*) und das Opusculum *De Corpore et Sanguine Domini*. Es folgte eine Reihe von AUGUSTINUS-Übersetzungen sowie Übersetzungen aus PROSPER VON AQUITANIEN, FULGENTIUS VON RUSPE und ANSELM VON CANTERBURY, besonders dessen *De processione Spiritus Sancti* und *Epistola de Azymis*, »Werke, die es unmittelbar mit der griechisch-lateinischen Kontroverse zu tun haben«[94]. Sein jüngerer Bruder Prochoros vollendete die Übersetzung der *I–II*, dazu übersetzte er noch 82 Artikel der *III* und

[85] τῶν γὰρ τοῦ Θωμᾶ βιβλίων μανικὸς ἦν ἐραστὴς καὶ τῶν ἐκείνου λόγων ἐψηφίζετο πολλῷ τοὺς τῶν ἄλλων διδασκάλων ἡττᾶσθαι, δῆλός τε ἦν περὶ τὸν ἄνδρα πεπονθὼς ὅπερ κἀγώ, τῶν γὰρ ἐκείνου πολλὰ τὰ μὲν ἤκουε παρ' ἐμοῦ, τὰ δὲ καὶ ἀνελέγετο τῶν βιβλίων. *Cod. Vat. gr.* 1102, fol. 70rv – zit. nach MERCATI, *Notizie*, 391, v. 28–31.

[86] Vgl. *L* 190 vb und *G* 59 r (zit. nach KERN, a.a.O., 101).

[87] ὁ βέλτιστος ἐχεῖνος διδάσκαλος, *Cod. Vat. gr.* 1102, fol. 56 v – zit. nach MERCATI, *Notizie*, 362, v. 98.

[88] Vgl. MERCATI, ebd., 362f.

[89] Vgl. ARISTOTELES, *Eth. Nic.* VIII 2 (1155 b 31): τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι ταγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα.

[90] THOMAS V. AQUIN, I–II 65,5 c. [91] Vgl. MERCATI, ebd., 363. [92] Vgl. ebd.

[93] ἔπαινον μὲν φέρον τῷ συγγραφεῖ, πολλὴν δὲ καὶ τοῖς χρωμένοις ὠφέλειαν ἔχον. MERCATI, ebd. [94] H.-G. BECK, a.a.O., 734.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

des *Supplements*, sowie das Opusculum *De mundi aeternitate*, das Vorwort zum *Metaphysikkommentar* und vielleicht *De potentia*. Weiter beschäftigte er sich mit der Übersetzung einiger Auszüge aus dem *Sentenzenkommentar* des HERVAEUS NÉDÉLEC (NATALIS) und aus den Werken des hl. AUGUSTINUS[95].

Demetrios las die Werke des hl. Thomas nicht ohne tiefe Erschütterung seiner bisherigen religiösen Überzeugungen. Allmählich wandelte sich seine Sympathie für die lateinische Kirche zur offenen Konversion zum römischen Katholizismus. »Die Wende des Demetrius Kydones zum Glauben der lateinischen Kirche vollzieht sich sehr langsam und erst nach gründlichen Studien ... Die Entscheidung brachte erst das Studium des Aquinaten.«[96] Natürlich lag es im Interesse der Latinophoben, dieses Ereignis nach Möglichkeit zu bagatellisieren oder sogar auf moralisch nicht einwandfreie Motive zurückzuführen. Von seiner und seines Freundes Manuel Kalekas' Bekehrung zum römischen Katholizismus berichtet auch Georgios Scholarios. In seiner antiunionistischen Polemik[97] gibt er zu verstehen, daß sich die beiden Konvertiten zu diesem Schritt wegen ihrer Notlage entschlossen haben, denn sie waren wegen ihrer Sympathien für Barlaam und Akindynos aus der griechischen Kirche faktisch ausgeschlossen[98]. Mit Recht wird diese ungerechte Anklage als »billig« und »absurd« bezeichnet: *»L'accusation gratuite de l'insincérité, contre laquelle Cydonès et Calécas eurent à se défendre de leur vivant[99] et qui fut répétée après leur mort, est absurde autant qu'elle est odieuse.«*[100]

Manuel Kalekas entschied sich sogar für das Ordensleben und trat in den Dominikanerkonvent zu Pera ein. Daß er gerade den Orden der Predigerbrüder wählte, ist bei seiner Bewunderung für den hl. Thomas von Aquin nicht überraschend, denn Demetrios selbst pflegte diesen Orden »die Gesellschaft des hl. Thomas« zu nennen[101]. Manuel überließ in Venedig sogar eine Geldsumme für die Unterhaltung des Konventes, die beachtlich gewesen sein muß, da das Kapital noch im 15. Jahrhundert bestand[102].

Prochoros Kydones, dessen Übertritt zur westlichen Kirche sehr unwahrscheinlich ist, war nichtsdestoweniger ein begeisterter Anhänger des Thomismus und benutzte die Lehre des hl. Thomas vor allem für seine antipalamitische Schrift *De essentia et operatione*, die nicht zu Unrecht

[95] Ebd., 738. [96] Ebd., 735.
[97] GEORGE GENNADE SCHOLARIOS, *Oeuvres*. 2. Paris 1922, 447 lin. 23–24; 486 lin. 7–9. 17–20; 3. Paris 1930, 13–14; 93–94 – nach LOENERTZ, *Calécas*, 21, Anm. 3.
[98] LOENERTZ, ebd., 23.
[99] Ebd., 24, Anm. 1: «Démétrios Cydonès se défend contre le reproche d'insincérité dans sa lettre à Isidore Glabas, métropolite de Thessalonique (éd. J. F. Boissonnade: an. nov. 270–276) et dans une apologie spécialement consacrée a ce sujet (éd. G. Mercati, Notizie, 403–425). Manuel Calécas en fait autant surtout dans l'*Adversus Bryennium*.» [100] Ebd., 24. [101] Ebd. 43 und Anm. 1.
[102] Ebd., mit Hinweis auf LOENERTZ, *Les établissements dominicains de Péra-Constantinople*. *ÉO* 34 (1935) 332–349, hier 332f.

als eine »formelle Widerlegung der palamitischen Sophismen«[103] gilt. Es handelt sich in der Tat um eine »Zusammenfassung der thomistischen Theologie«[104] wenigstens in bezug auf die Frage nach der Einfachheit Gottes. So hat er an Genauigkeit und theologischer Einsicht Barlaam, Gregoras und Akindynos (dem man dieses Werk fälschlich zugeschrieben hat) weit übertroffen[105]. Die ersten Bücher bringen fast wortwörtlich Auszüge aus den beiden *Summen* des Aquinaten[106]. Im letzten, *sechsten Buch* aktualisiert Prochoros jedoch die Lehre des hl. Thomas, indem er sie auf die spezifische Frage der Ungeschaffenheit bzw. Geschaffenheit des Taborlichtes anwendet. Am Anfang benutzt er die Ordnung der *CG* – ein Kapitel von *Argumenten* folgt einem Kapitel von *Einwänden* und diesem folgt wiederum ein Kapitel von *Solutiones* – in *Buch II, Kap. 5* übernimmt er aber die Struktur der Artikel der *STh: obiectiones, sed contra, corpus articuli* (ἀπόκρισις) und die *Antworten* auf die Einwände (πρὸς τὸ [πρῶτον] οὖν ῥητέον ὅτι). Dabei entspricht dem *ad 2um* in *De essentia et operatione II, 5* das *corpus articuli* in *De Potentia* I, 1, wie sich aus den Textproben ergibt:

I	II	III
»Quia autem nihil agit nisi ratione potentiae activae, Deo autem convenit esse actum purum et primum ideo maxime ei competit activa potentia et tanto magis, quod est operatio intellectus.« De essentia et operatione II 5 ad 2um: *PG* 151, 1235 BC (textus latinus).	Ὥσπερ δὲ οὐδὲν (παθεῖ) ὅτι μὴ τῷ λόγῳ τῆς ἐνεργητικῆς δυνάμεως, τῷ δὲ θεῷ προσήκει τὸ εἶναι ἐνέργειαν καθαρὰν καὶ πρώτην. διὸ καὶ μάλιστα αὐτῷ προσήκει ἡ ἐνεργητικὴ δύναμις, καὶ τοσοῦτο μᾶλλον, ὅσον ἐστὶν ἐνέργεια νοῦς. Ebd., 1236 BC (textus graecus).	*»Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma. Dictum est enim, quod ad ipsum primo nomen actus ex actione devenit. Deo autem convenit esse actum purum et primum; unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alia diffundere, et ideo ei maxime convenit potentia atciva; nam potentia activa dicitur secundum quod est principium actionis.« Pot.* I 1 c.

[103] »una confutazione in regola dei sofismi palamitici«: *ECatt* III, 1596.
[104] «un vrai résumé de la théologie thomiste»: *DThC* XI/2 1793.
[105] Ebd., 1793. 1805.
[106] Vgl. Hildebrand BECK, a.a.O., 19: »Diese Schrift ... folgt formell und inhaltlich der Summa c. Gentiles des Aquinaten und bringt längere Auszüge daraus.«

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

Daraus erhellt mit aller Deutlichkeit, wie Prochoros dem Text seines Meisters treu war, ihn aber zugleich vereinfachte und der Situation adaptierte. Diese Schrift des Prochoros und seine und seines Bruders Übersetzungen zeigen, daß die Begegnung mit der lateinischen Welt für die Ostkirche nur fruchtbar sein konnte.

e) Opposition gegen den Palamismus

Das Übersetzungswerk der beiden Brüder, das eine entscheidende Annäherung zwischen den Kirchen bedeutete, war jedoch nicht nur ein Wert an sich, sondern hatte auch sehr konkrete und aktuelle Folgen. In der Tat erwies sich das westliche, thomistische Denken als eine ausgezeichnete Waffe gegen die sich allmählich in der Ostkirche verbreitende Lehre des Palamismus, die selbst als eine Verteidigung des Hesychasmus entstand. Die hesychastische Mystik lehrte, daß im Gebet der Ruhe (ἡσυχία), die durch geistige Sammlung, aber auch durch somatische Technik herbeigeführt wird, der Beter von jenem Licht erleuchtet wird, das unseren Herrn am Berge Tabor umstrahlte und das seiner Natur nach göttlich und ungeschaffen ist. Solche Theorien wurden natürlich nicht ohne Widerspruch hingenommen, und der theologische Angriff ließ nicht lange auf sich warten. Gegenüber den ironischen Argumenten des Kalabresen Barlaam, der den ganzen Hesychasmus zunächst ins Lächerliche zog, entwickelte Gregorios Palamas eine theologische Verteidigung dieser Form des Gebetes. Er stammt aus einer adligen Familie und wurde am Hofe Andronikos' II. erzogen. In Thessalonike zum Priester geweiht, spürte er bald in sich die Berufung zum Mönchsleben, und so lernte er auch den Hesychasmus kennen, der seinem mystischen Streben nach der vollkommenen Erkenntnis des Unerkennbaren am besten entsprach[107]. Seine Apologie der hesychastischen Mystik wurde jedoch kirchlich nicht allgemein akzeptiert. Er stieß auf den entschiedenen Widerstand des Patriarchen Johannes Kalekas von Konstantinopel und Ignatios von Antiochien. Diese setzten sogar Isidor, den gewählten Bischof von Monembasia und späteren Patriarchen, wegen seiner Sympathien für Palamas ab[108]. 1341 verurteilte eine Synode Barlaam. Aber ein Jahr danach wurde dem palamitischen Triumph ein Ende gesetzt, indem eine andere Synode bestimmte, beide Parteien sollten sich der Angriffe auf den theologischen Gegner enthalten. Natürlich fand sich Palamas damit nicht ab, er und seine Anhänger leisteten dieser Bestimmung nicht Folge. In der wahrscheinlich von Ignatios verfaßten Absetzungsurkunde des Isidoros heißt es über ihn: »Obwohl durch das Synodendekret ein schwerwiegender Beschluß gegen ihn (Palamas) gefaßt wurde – es sei denn, er würde von nun an so etwas weder mehr lesen noch schreiben und so der Kirche Gottes keinen Kummer mehr bereiten –, begann er, diese so schwerwiegende Drohung nicht beachtend, von neuem dasselbe

[107] TATAKIS, a.a.O., 270. [108] MERCATI, *Notizie*, 197ff.

zu unternehmen.«[109] Die Herrschaft des Kantakuzenos brachte eine entscheidende Wende zugunsten der Palamiten – die Synode im Blachernenpalast definierte diese Lehre als orthodox und verbot alle Angriffe gegen sie. Der Usurpator sorgte auch für einen palamitischen Episkopat; der wegen seines Palamismus abgesetzte Isidoros Bucheras wurde sogar zum Patriarchen gewählt. Es wäre jedoch völlig falsch zu meinen, daß die Freunde des Kaisers alle Palamiten waren, denn sowohl Demetrios Kydones als auch andererseits Nikolaos Kabasilas gehörten zu seinen Anhängern. Beide stammten aus demselben sozialen Milieu, beide genossen dieselbe »humanistische« Bildung, und doch war der erste entschiedener Antipalamit, während der zweite ein begeisterter Verteidiger der hesychastischen Mystik wurde[110]. Deshalb ist es recht schwierig, die streitenden Parteien auf bestimmte Gruppen festzulegen. Will man es aber dennoch tun, so ergeben sich ungefähr drei Schichten der byzantinischen Gesellschaft, die den Palamismus entschieden ablehnten: (1) Die *Bischöfe*, die, um ihr Amt besorgt, den hesychastischen Charismatikern mit Mißtrauen begegneten; (2) die *Traditionalisten*, die in der neuen Lehre eine gefährliche, der Orthodoxie widersprechende Neuerung erblickten; (3) die *»Humanisten«*, die sich um Barlaam scharten[111]. Hinzu kommen noch als selbständige, auf die Polemik des Kalabresen nicht ohne weiteres zurückzuführende Gruppe (4) die *thomistischen Latinophronen*. Natürlich spielten auch soziale Unterschiede eine gewisse Rolle, denn der Hesychasmus wurde, auch in seiner palamitischen Form, am meisten von den Mönchen vertreten, die, wie es der damaligen Auffassung des Mönchtums entsprach, meistens recht ungebildet waren. Auch ihre Anhängerschaft setzte sich vorwiegend aus dem einfachen Volk zusammen. Gegen sie »stehen die humanistisch und dialektisch gebildeten, den westlichen Einflüssen mehr als es recht erscheint erschlossenen Gelehrten der Hauptstadt«[112]. Bald begannen aber auch Gebildete Gregorios Palamas zu unterstützen[113], was keineswegs zur Beruhigung des Streites beitrug. Trotz des frühen Widerstandes seitens des Patriarchen

[109] ὅτε καὶ φρικώδους ἀφορισμοῦ ἐκφωνηθέντος διὰ τοῦ τοιούτου τόμου ἐφ' ᾧ μήτε λέγειν τοῦ λοιποῦ μήτε γράφειν αὐτὸν τοιοῦτό τι ἐντεῦθεν καὶ ταραχὴν ἐμποιεῖν τῇ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ, αὐτὸς καὶ τοῦ τοσούτου βάρους ἀλογήσας τοῖς αὐτοῖς ἦν καὶ πάλιν ἐπιχειρῶν. MERCATI. *Notizie*, 200, lin. 8–11.

[110] Vgl. MEYENDORFF, a.a.O., 127f.: «Il serait totalement inexact de croire que le parti antipalamite se trouvait tout entier dans le camp des adversaires de Cantacuzène. L'attitude de Démétrios Cydonès et de Nicolas Cabasilas est intéressante à cet égard, dans la mesure où elle nous révèle comment deux hommes, de formation humaniste fort semblable, provenant du même milieu aristocratique thessalonicien où se recrutaient les meilleurs amis de Cantacuzène ... adoptèrent ensuite des attitudes doctrinales opposées.»

[111] MEYENDORFF, ebd., 324f.

[112] Endre von IVÁNKA, *Plato Christianus*. Einsiedeln 1964, 403.

[113] GORDILLO, *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata*. I. Rom 1960, 311: »Palamismum enim sustinent primo quidem monachi, postea vero eruditi.«

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

Johannes Kalekas und des Akindynos wurde die eigentliche Polemik erst mit der Intervention Barlaams entfacht. Man kann keineswegs behaupten, der Kalabrese sei von Anfang an latinophron gesinnt gewesen. Er besaß wohl eine für die byzantinischen Theologen (und *a fortiori* Mönche) recht ungewöhnliche Kenntnis der Dialektik und kannte auch die westliche Philosophie – was ihn jedoch nicht hinderte, im Jahre 1333/34 seine Latinophobie zum Ausdruck zu bringen in einer antilateinischen Schrift über das Ausgehen des Hl. Geistes[114]. Seine Haltung zur römisch-katholischen Kirche änderte sich erst mit seiner Polemik gegen Palamas[115]. Barlaam kannte selbst vom Athos her den Hesychasmus und war durch Eingeweihte unterrichtet worden. Die Ungeschaffenheit des Taborlichtes hielt er für lächerlich und begann darüber zu spötteln. Als sich Palamas der hesychastischen Sache annahm, entbrannte eine erbitterte Polemik, in der der Kalabrese seinem Gegner Messalianismus vorwarf[116]. Palamas antwortete ihm mit seiner berühmten Unterscheidung von οὐσία und ἐνέργεια, und Barlaam warf ihm sogleich Polytheismus vor[117]. Im Grunde stand hier der radikale palamitische Apophatismus einer Lehre gegenüber, die der menschlichen Vernunft in der Erkenntnis Gottes eine weitgehende, vielleicht auch *zu* weitgehende, Autonomie gewährte. Barlaam folgte darin einfach dem hl. Thomas, der der augustinischen Illuminationstheorie etwas skeptisch gegenüberstand. Es wäre jedoch falsch zu meinen, der barlaamitische Rationalismus, der vielfach nominalistische Züge trägt, sei mit der thomistischen Erkenntnislehre schlechthin zu identifizieren. Nicht einmal Barlaam mit all seinem Rationalismus vertrat die Meinung, daß die Heiligung des Menschen durch bloße intellektuelle Anstrengung erreichbar sei. Noch viel weniger kann man die Behauptung solch abstruser Irrtümer einem Thomisten wie dem Prochoros Kydones zuschreiben – wenn es doch geschieht, so ist das eine böswillige Unterstellung, die mehr durch das Interesse des Palamismus als durch die Wahrheit diktiert ist[118]. Woran Barlaam am meisten Anstoß nahm, das war die hesychastische Theorie von der Ewigkeit des Taborlichtes, das nach der Theophanie nicht verschwand, sondern in Ewigkeit subsistiert und von jenen, die die ἡσυχία im Gebet erreichen, geschaut wird. Für den in der Philosophie bewanderten Kalabresen war die gleichzeitige Sichtbarkeit und Ewigkeit einer und derselben Realität ein klarer Widerspruch[119]. Mit Palamas nahm die Diskussion eine entscheidende Wende, denn von nun an war klargestellt, daß unter Ewigkeit nicht bloß die *sempiternitas*, die *potentia ad esse in tempore infinito*, zu verstehen sei, sondern die *aeternitas in sensu stricto*, so wie sie nur von Gott ausgesagt wird. In der Tat behauptete Palamas die Ungeschaffenheit des Taborlichtes und damit seine Göttlichkeit, da die Ungeschaffenheit ein ausschließlich göttliches Attribut ist. Von seiten der Antipalamiten wurde sofort der Einwand erhoben, Palamas führe in Gott selbst eine reale Distinktion ein zwischen dem göttlichen Wesen und den »Energien«, die potentiell unendlich sind, so daß diese Theorie einen klaren Polytheismus zu implizieren schien. Die Palamiten redeten nämlich von einer subordinierten Gottheit (ὑφειμένη θεότης), was bei den Lateinern Mißtrauen hervorrief, so daß Kantakuzenos selbst sich gezwungen sah, auf eine unmißverständliche Frage des päpstlichen Legaten indirekt zu widerrufen, indem er eine ausweichende Antwort gab[120]. In dieser Phase traten die Brüder Kydones in den Streit ein und bekämpften mit *thomistischen* Argumenten die reale Unterscheidung zwischen dem Wesen Gottes und Seinen Handlungen. Der Streit wurde damit auch auf politisch-religiöse Motive ausgedehnt, denn nunmehr standen Latinophrone und Latinophobe einander gegenüber[121], was den Kampf nur noch heftiger werden ließ. Demetrios warf Gregorios Palamas deutlich vor, er wolle durch seine Hirngespinste das gläubige Volk betrügen, indem er ihm »das aristophanische Schimpfwort μετεωροφέναξ an den Kopf (warf)«[122]. Der Thomismus hat auch den theologischen Sieg des Antipalamismus herbeigeführt: durch das Werk des Prochoros Kydones *De essentia et operatione* – denn auf diese geschlossene Argumentation konnte die Gegenpartei mit keinen Beweisen mehr antworten und beschränkte sich auf die Verurteilung des Prochoros. Wie aus dem *Tomos* der Synode von 1368, die ihn exkommuniziert hat, klar hervorgeht, war die Verurteilung nur ein Ausdruck der palamitischen und nationalistischen Wut, die sich auf dem Gebiet der rationalen Schlußfolgerung selbst als besiegt erkannte[123]. Die Palamiten taten natürlich so, als wäre gerade diese Haltung die echt apophatische, und glaubten in dem Wort des

[114] Vgl. GILL, *Von Lyon nach Florenz*, 60.
[115] Vgl. GORDILLO, *Introductio*, 161: »Extiterunt sane antipalamitae, contra Latinos scribentes, ut Barlaam Calaber et Constantinus Harmenopoulos. Sed a quo tempore polemica de palamismo agitari coepit, antipalamitae bene afficiuntur erga dogmata Ecclesiae Romanae.«
[116] Eine Häresie, die unter anderem behauptet, die Gottheit sei sinnlich wahrnehmbar.
[117] Vgl. H.-G. BECK: *Kirche u. theol. Lit. im byz. Reich*, München 1959, S. 323f.
[118] Dies vertritt Paul EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*. Bologna (1965) ²1966, 33, wo er auf *PG* 151, 693–716 (*Synodaltomos gegen Prochoros*) verweist und einen Satz des Prochoros zitiert, in dem dieser sagt: »Wer die Weisheit Gottes kennt, kennt sein Wesen«. Damit wird jedoch nur die reale Identität der göttlichen Attribute mit dem Wesen Gottes behauptet; es wird keineswegs gesagt, daß der Mensch eine Kenntnis der Weisheit (und damit auch des Wesens) Gottes ohne den Beistand der göttlichen Gnade besitze. Der hl. Thomas behauptet explizit die Notwendigkeit des »lumen creatum« zur Schau des göttlichen Wesens: I 12,5.
[119] Herbert HUNGER, *Byzantinische Geisteswelt*. Amsterdam 1967, 147.
[120] Vgl. H.-G. BECK, a.a.O., 327.
[121] Ebd.
[122] ARISTOPHANES, *Wolken*, v. 333 – zitiert nach IVÁNKA, *Plato christianus*, 405, dort Hinweis auf JUGIE: *DThC* XI 1742.
[123] Vgl. *ECatt* III 1596: »La conoscenza della scolastica gli (i.e.a Procoro) fece vedere la falsità della dottrina palamitica, di cui egli fu un deciso avversario. Proprio questo gli attirò l'ira dei palamiti e specialmente del patriarca ecumenico Filoteo Kokkinos.«

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

GREGOR VON NAZIANZ ἁλιευτικῶς, οὐκ ἀριστοτελικῶς (»auf die Weise der Fischer, nicht auf die des Aristoteles«)[124] eine hinreichende Begründung dafür gefunden zu haben, daß sie in der Sphäre des Arationalen ihre Zuflucht suchten und der theologischen Diskussion aus dem Wege gingen.

f) Die Verurteilung

Wenn der Episkopat am Anfang dem Palamismus feind war, besonders in der Person des Patriarchen Johannes Kalekas, so änderte sich allmählich die Lage, weil die Bischofsstühle unter dem Kantakuzener von hesychastisch gesinnten Mönchen besetzt wurden, die, wie es scheint, vor zweifelhafter kirchenpolitischer Taktik nicht zurückschreckten, indem sie den Ehrgeiz des Klerus benutzten, um diesen palamitisch zu unterwandern[125]. Diese Strategie erreichte ihr Ziel, und der politische Triumph des Palamismus ließ nicht lange auf sich warten. In der Tat wurde diese Lehre 1351 auf der Blachernensynode als der Orthodoxie entsprechend definiert[126] und der entsprechende, von Philotheos Kokkinos und Neilos Kabasila abgefaßte *Synodaltomos* Οὕτε τὴν κατὰ τῆς Ἐκκλησίας kann mit Recht als eine »Kanonisierung des Palamismus« bezeichnet werden. Als Anhänger des Kantakuzenos fiel jedoch Philotheos Kokkinos beim Palaiologos zunächst in Ungnade und wurde verbannt, dann aber wieder in seiner Patriarchenwürde restituiert, unter der Bedingung, daß er auf eine zu weitgehende, den kirchlichen Frieden störende palamitische Agitation verzichtete. 1365 reiste der Kaiser jedoch nach Buda, und Philotheos begann den Prozeß gegen Prochoros auf Grund einer Anklageschrift aus dem Athos, deren Authentizität nicht unumstritten ist. An den nizänischen Metropoliten schrieb er so, als ob ihm die Sache sehr peinlich wäre, in seinem *Brief* an Jakobus Trikanas (oder auch Prikanas), seinen Nachfolger im Amt des Oikumenos der athonitischen Lavra, war er dagegen viel offener und hetzte skrupellos gegen Prochoros und Demetrios. Trikanas sorgte für die Verbreitung des Briefes, und Prochoros wurde mit allen Mitteln (man drohte ihm sogar mit Gefängnis, Verbannung oder Hinrichtung) unter Druck gesetzt, sich dem Palamismus zu fügen. Dieser antwortete, indem er dem Patriarchen seine Verteidigungsschrift übergeben ließ; Philotheos wußte aber schon, daß Prochoros verurteilt werden würde, und 1368 konstituierte sich dann tatsächlich eine Synode mit klaren latinophoben Tendenzen, kanonisierte Palamas und verurteilte Prochoros. Dieser wandte sich scharf gegen solche Ungerechtigkeit, starb aber bald danach und blieb ohne kirchliches Begräbnis, ja es wurde sogar angeordnet, daß in seiner Heimatstadt Thessalonike an

[124] GREGOR V. NAZIANZ: Or. 23, cap. 12, *PG*, t. 35, col 1164C – zitiert von IVÁNKA, a.a.O., S. 403, Anm. 5.
[125] Das bezeugt Demetrios Kydones selbst: MERCATI, *Notizie*, 293 – angeführt von Hildebrand BECK, a.a.O., 13.
[126] Vgl. GORDILLO, *Theologia Orientalium*. I, 315.

jedem Sonntag der Orthodoxie (dem 1. der Quadragesima) über ihn ein feierliches Anathem verlesen werden sollte[127]. Demetrios ergriff sofort die Partei seines Bruders und schrieb an Philotheos. Kurz vor der Verurteilung redigierte er, allem Anschein nach zusammen mit Prochoros, eine Apologie, nach dem Tode des Prochoros 1369 verteidigte er ihn gegen Verleumder[128]. Wenn Demetrios gemeint hatte, er könnte mit Philotheos auf theologischer Basis reden, so wurde er bitter enttäuscht, denn der Patriarch tat alles, um einer ernsten Diskussion aus dem Wege zu gehen[129]. Diese Haltung des Philotheos erschütterte Demetrios so sehr, daß er sich zu zornigen, den Patriarchen persönlich angreifenden Worten hinreißen ließ – »es sei das ja schließlich nicht zu verwundern, denn als ehemaliger Koch könne er zwar Küchenrauch mitbringen, aber kein theologisches Wissen[130], letzteres habe er auch bei seinem Herrn, einem Rhetor, nicht aufschnappen können, bei dem er seine übrigen musischen Floskeln sich erworben habe«[131].

Was man Prochoros eigentlich vorwarf, war seine rationale Argumentation, die den Palamiten als eine Verschmähung der patristischen Tradition vorkam. Sie ärgerten sich, daß Prochoros, nachdem er Zitate der Heiligen anführte, auf die Weise des Aquinaten *»sed contra«* (ἀλλὰ τοὐναντίον ἐστί) sagte und im *corpus articuli* mit vielen Beweisen auf die Weise des Aristoteles (διὰ πολλῶν ἀποδείκνυσιν τῶν τοῦ Ἀριστοτέλους συλλογισμῶν) argumentierte, was bei den Synodalen besonders Unbehagen hervorrief[132].

Für diese Verachtung der menschlichen *ratio* wurden sie aber selbst bestraft, denn der *Synodaltomos* ist ein Dokument, das durch äußerste Inkonsistenz und argumentative Schwäche gekennzeichnet ist. So werfen die Anathematismen für den Orthodoxiesonntag allen, die das Taborlicht als ἴνδαλμα, κτίσμα oder φάσμα bezeichnen, Arianismus vor, denn Arios hielt den göttlichen Logos für ein Geschöpf. Der Vorwurf wäre also berechtigt gewesen, wenn das Taborlicht eben ungeschaffen wäre – dies aber war gerade zu beweisen[133]. Über dieses Sophisma zerbrachen sie sich jedoch nicht den Kopf und begannen munter drauflos zu behaupten, daß alle, die dies zu sagen wagten, nicht nur Arianer, sondern auch Messalianer seien[134], weil sie die Sichtbarkeit des göttlichen Wesens

[127] Zu der hier skizzierten Geschichte seiner Verurteilung vgl. MERCATI, *Notizie*, 40–55.
[128] Die *Apologien* wurden von MERCATI ediert: *Notizie*, 293–295. 296–313, 314 bis 338 (zitiert von Hildebrand BECK a.a.O., 18).
[129] Vgl. MERCATI, ebd., 297: καὶ πάντ' ἔπραττες πλὴν τοῦ Θεολογεῖν, ἐφ' ὃ δὴ τ' ἐκάλεις.
[130] Ebd., 302: οἰκέτης γενόμενος κἀν ταῖς χύτραις διακονῶν καπνὸν τινα κομίζων ἡμῖν ἀντὶ θεολογίας. Damit warf Dem. den Hesychasten einen sensualistischen Primitivismus vor.
[131] Hildebrand BECK, a.a.O., 18.
[132] MERCATI, a.a.O., 9.
[133] Vgl. H.-G. BECK, a.a.O., 328. [134] Ebd.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

vertraten, womit sie gegen die Identifizierung der Energien Gottes mit dem Wesen Gottes zielten. Auch dies setzte jedoch voraus, daß 1.) das Taborlicht götlich und 2.) das Handeln Gottes an sich (und nicht nur in seiner geschaffenen Wirkung) sichtbar sei. Da beides unbewiesen blieb, waren diese hesychastischen Vorwürfe ohne jede Beweiskraft; es ist aber nicht ganz zufällig, daß sie gerade Arianismus und Messalianismus wählten, denn beides ließ sich, wie sich noch ergeben wird, gegen sie selbst wenden.

In dieser Perspektive kann man die politische und kirchliche Niederlage des Prochoros für einen um so größeren theologischen und religiösen Sieg halten.

g) Kurze Charakteristik der Brüder Kydones

Die westlich orientierte Politik des Demetrios und seine und seines Bruders Prochoros lateinische Ausbildung könnten dazu verleiten, in ihnen bloß zwei Kosmopoliten zu sehen, wie man einem solchen billigen Weltbürgertum in der humanisierenden Dekadenz des Spätmittelalters oft begegnete. Es war aber nicht im entferntesten so, denn man könnte mit Recht den Demetrios einen echten Patrioten nennen, vorausgesetzt, daß man damit nicht Nationalismus meint, denn gerade er ist ein typisches Beispiel eines Patrioten, der wegen seiner authentischen (d. h. objektiven) Vaterlandsliebe von blinden Nationalisten gehaßt wird. »Ich habe viele Feinde«, schreibt er an Manuel II. – der den päpstlichen Legaten auf den Rat des Demetrios hin mit allen ihn gebührenden Ehren empfing, was die hesychastischen Kreise zu heftigen Protesten gegen den kaiserlichen Berater veranlaßte –, »da ich ihnen zuwider gehandelt habe . . . Die von unseren guten Hesychasten veranstaltete Komödie und die von ihnen abgefeuerten Schüsse, wer könnte sie noch zählen? So schießen sie zwar massiv, treffen aber weit daneben. Als einziges Heilmittel gegen meine Wunden blieb mir noch, daß ich mit dir und dem Vaterland die Schmach gemeinsam ertrage.«[135] Demetrios war also sicher kein Opportunist, denn seine Überzeugung in die Tat umzusetzen, war in der Lage, in der er sich wegen der hesychastischen Opposition befand, sicher nicht leicht; wenn er es dennoch wagte, so war das nicht auf Privatinteressen, sondern auf eine echte Ergebenheit seinem Kaiser und seinem Vaterland gegenüber zurückzuführen.

Als Theologe war Demetrios sehr gut in der griechischen und lateinischen Tradition bewandert und wußte auch seine Kenntnisse weiterzugeben.

[135] καὶ περὶ ἐμὲ πολὺς ὡς τούτων ἄντικρυς ἐργάτην ὁ πόλεμος, καὶ [δεῖν πάντες βοῶσι] τὸν σύμβουλον δίκην ἀπαιτεῖν ὧν τὴν πόλιν ἠπάτησε ὅμως τοὺς μὲν ἄλλους ἔστι καὶ ὑπωσοῦν ἐξιλάσασθαι. τὰς δὲ παρὰ τῶν βελτίστων ἡσυχαστῶν κωμῳδίας καὶ τὰ ἐκεῖθεν βέλη τίς ἂν ἐνέγκαι ἢ ἀριθμήσαι; οὕτω πυκνὰ μὲν βάλλουσι, βάθους δὲ ἅπτονται. τοῦτό μοι μόνον φάρμακον τῶν πληγῶν ὅτι σοὶ καὶ τῇ πατρίδι τῶν ὀνειδῶν κοινωνῶ. LOENERTZ, *Les recueils Cydonès*, 101, v. 29–34.

Er habe, so schreibt Manuel Kalekas, sein ehemaliger Schüler, »bei allen alten (Theologen) gelernt« und sei »selbst Lehrer aller geworden«[136]. Der wißbegierige Manuel bedauert, daß es ihm außer dem bloßen Briefwechsel nicht möglich sei, wieder die Vorlesungen seines Meisters zu hören, den er tief bewundert, so daß er wünscht, immer bei ihm zu sein[137]. Wegen seiner wissenschaftlichen Tätigkeit wurde Demetrios allgemein verehrt und »ein zweiter Chrysostomos« genannt[138]. Dies vor allem wegen seiner Übersetzungen aus dem Lateinischen (besonders derjenigen der Werke des hl. Thomas), die zunächst in Byzanz mit großer Freude aufgenommen wurden, selbst von den Palamiten – der Kantakuzener persönlich ließ sich davon eine Kopie machen, und er war nicht der einzige.

Bei dieser schwierigen Arbeit half Prochoros seinem älteren Bruder beträchtlich, dessen Übersetzungen er weiterführte. In einem Exemplar der griechischen Übersetzung des Opusculum *De aeternitate mundi* finden wir einen Zusatz von Demetrios: τοῦ μακαρίου Θωμᾶ ἀπὸ τοῦ' Ακουίνου περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἀϊδιότητος ἑρμηνευθὲν παρὰ τοῦ ἱερομονάχου κυροῦ Προχόρου[139]. Bezüglich der Tiefe des theologischen Denkens stand im übrigen Prochoros seinem Bruder in keiner Hinsicht nach. Seine Kenntnis des hl. Augustinus und des hl. Thomas, die Genauigkeit seiner aristotelischen Dialektik ermöglichten ihm eine formale Widerlegung der palamitischen Doktrin, so da die oft recht oberflächlichen, wenn auch durch Witz und Ironie glänzenden, Angriffe des Barlaam mit seinem Werk *De essentia et operatione* nicht einmal vergleichbar sind[140].

Die beiden Brüder waren aber nicht nur durch gemeinsame Ziele und gemeinsame Studien verbunden, sondern liebten einander aufrichtig, und der eine war stets bereit, dem anderen zu helfen. So ist es z. B. recht interessant, daß Prochoros sein Kloster nie verließ, außer um seinen Bruder zu besuchen[141]. Auch die Entschiedenheit, mit der Demetrios nach dem Tode seines Bruders dessen Verleumder bekämpfte, zeigt deutlich, wie er ihn liebte[142]. Diese Verbundenheit ist jedoch nicht bloß auf die

[136] μαθητὴς μὲν κοινῇ τῶν παλαιῶν ἁπάντων γενόμενος, διδάσκαλος δὲ ἑκάστου: LOENERTZ, *Calécas*, 172, v. 17f.

[137] τὸ δ' ἐν [ἐν] σέ μου φίλτρον εἰ λέγειν ὁ τῶν ἐπιστολῶν – οὐκ ἐκώλυε νόμος ἐπῄνεσα ἂν Πλάτωνα τὸν 'Αρίστωνος βουληθέντα ἂν 'Ηφαίστου τέχνῃ συντακῆναί τε καὶ συμφυῆναι τῷ ἐρωμένῳ. Ebd., 173, v. 44–46.

[138] »Inter ceteros fuit unus doctor, qui apud eos (scil. Graecos) fuit quasi alter Chrisostomus« – so der *Libellus de Notitia orbis Johannes' III. O. P.*, Erzbischofs von Sulthanyeh, ediert von KERN., a.a.O., (*G* 59 r; *L* 190 vb).

[139] *Cod. Vat. gr.* 1102, ff. 139–142 v. – zit. nach MERCATI, *Notizie*, 33, lin. 5f.

[140] *DThC* XI/2 1793 und 1805: «Avec un sang-froid imperturbable et d'une main très sûre, Prochoros promène le fer de la dialectique aristotélicienne dans la plaie palamite, et en crève toute la boursouflure de fausseté … Barlaam n'était rien auprès de lui! … Le soleil et ses rayons s'éclipsaient devant la transcendance infinie de l'acte pure et les Θεώτητες de Palamas fondaient devant lui comme neige au soleil.»

[141] H.-G. BECK, a.a.O., 737.

[142] Hildebrand BECK, 18. Vgl. auch CANDAL, a.a.O., 251.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

Verwandtschaft zurückzuführen, es war eine echte christliche Bruderliebe, die sie verband. So waren sie einig in der Liebe, und wie es bei der *dilectio proximi*, wenn sie sich christlich nennen will, nie anders sein sollte, glaubten sie auch nur an eine Wahrheit, die sie verteidigten und für die sie litten.

2. Die Lehre der Brüder Kydones

a) Apophatische und kataphatische Theologie

Vielfach sieht man im Hesychastenstreit die Konfrontation zweier radikal verschiedener Gesichtspunkte, »der prähumanistischen laisierenden Tendenz und des christlich und biblisch orientierten Palamismus«[143]. Diese Behauptung ist nur relativ richtig, denn es ist fast unmöglich, die beiden einander konfrontierten Parteien bestimmten Gruppen zuzuordnen. So ist es z. B. Tatsache, daß es unter den Antipalamiten laisierende Strömungen gab, zugleich kann man aber auch kaum die Tatsache leugnen, daß anfänglich gegen Palamas auch Mitglieder des Episkopats aufstanden, die gerade die hieratische Ordnung gegen jene charismatischen Neuerer verteidigen wollten. Dieselben Reserven sind auch in bezug auf das Wort »prähumanistisch« anzubringen, denn wenn auch die thomistischen Antipalamiten die menschlichen Werte und ihre relative Selbständigkeit verteidigten, so kann man daraus noch lange nicht den Schluß ziehen, sie hätten einen Anthropozentrismus gelehrt, der nicht in Abhängigkeit vom Theozentrismus, sondern im Gegensatz zu ihm zu denken wäre. Was nun die »biblisch-christliche« Orientierung des Palamismus anbelangt, so liegt hier gerade ein Beispiel dafür vor, welcher *aequivocationes* das neuzeitliche Denken fähig ist, denn es scheint dann so, als ob die Antipalamiten demgegenüber unbiblisch und unchristlich waren, nur weil sie sich in ihren Beweisgängen des aristotelischen Organon bedienten. Eine solche Behauptung impliziert die fideistische These, der Offenbarungsglaube habe mit dem natürlichen Licht unserer Vernunft soviel wie nichts zu tun. Wie unbiblisch und unchristlich eine solche Behauptung ist, zeigt die Tatsache, daß das Wort der Offenbarung nicht nur einen Redenden, sondern auch einen Hörenden voraussetzt. Wenn man also die *condescendentia* Gottes bis hin zum *loqui modo humano* ausschließt, wird dadurch auch die *revelatio* selbst unmöglich. Dies hat aber auch gravierende christologische Konsequenzen, denn das Wort der Offenbarung gipfelt in jenem WORT schlechthin, das Christus ist: *»Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis: novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio, quem constituit haeredem universorum, per quem fecit et saecula«*[144]. In dieser Perspektive führt die Leugnung des menschlichen Aspektes des Offenbarungswortes Gottes konsequenterweise zu einem latenten Doketismus, der unbiblisch und unthomistisch zugleich ist[145].

Man schreibt dem Palamas die Treue zur Bibel und zur patristischen Tradition zu, vor allem wegen seiner Behauptung der radikalen Transzendenz Gottes und der daraus folgenden völligen Unerkennbarkeit seines Wesens. Der Mensch kann nach ihm nur eine Energie Gottes erkennen und auch das nicht durch die natürliche Erkenntnis, sondern ausschließlich auf dem Wege der mystischen Vereinigung. Den Antipalamiten wird dagegen Skepsis gegenüber der mystischen Gnosis vorgeworfen sowie ein unbegrenztes Vertrauen in die Kräfte der autonom gewordenen und absolut gesetzten Vernunft[146]. Dieser Vorwurf trifft – und auch das nur in begrenztem Maße – höchstens Barlaam, auf keinen Fall aber kann man ihn gegen die Thomisten erheben, denn wenn sie dem höheren mystischen »Wissen« gegenüber skeptisch sind, so nicht deswegen, weil sie die Möglichkeit einer übernatürlichen Erleuchtung leugnen, sondern weil ihnen die unvorsichtige Art und Weise, wie die Palamiten mit derartigen Lichtvisionen umgingen, als etwas verdächtig vorkommt. Sie wollen damit auch keineswegs die Vernunft rationalistisch verselbständigen, sondern wehren sich nur gegen eine analoge, nicht weniger gefährliche fideistische Verselbständigung einer übernatürlich eingegossenen Gnosis, die nicht nur den Glauben vollendet, sondern völlig unabhängig von ihm auf einer ihn radikal übersteigenden Ebene anzusetzen wäre. Der palamitische »Apophatismus« bewegte sich eigentlich nicht zwischen den beiden Extremen der absoluten Unerkennbarkeit Gottes und der Koinzidenz mit dem *apex mentis*[147], sondern sein so oft gelobter »aporetischer« Charakter bestand gerade darin, daß er beide Extreme zugleich in sich einschloß – die agnostisch-fideistische Behauptung der radikalen Dunkelheit des göttlichen Wesens und den gnostisch-optimistischen Enthusiasmus in bezug auf das mystische Schauen der ungeschaffenen göttlichen Energien. Es ist deshalb absurd, dem Kalabresen die Behauptung der »Trennung von Denken und Theologie« zum Vorwurf zu machen, wenn es doch Palamas selbst war, der die Wirklichkeit »zweier verschiedener Erkenntnistypen« behauptete[148]. Es ist auch nicht sehr angebracht, den »Genius des Palamas« zu loben, der es »nie erlaubt, daß sich die Extreme trennen oder zusammenfließen in eine *coincidentia*«[149]. Palamas

[143] Piero SCAZZOSO, *Lo Pseudo-Dionigi nell'interpretazione di Gregorio Palamas. RFN* 59 (1967) 672, mit Hinweis auf J. MEYENDORFF, *Defense des saints hesychastes.* Louvain 1959, 173 – zitiert nach SCAZZOSO, ebd. Anm. 1, der zugunsten dieser Meinung Meyendorffs die von IVÁNKA, a.a.O. 390 (zit. in Anm. 5) und jene von H.-G. BECK, *Humanismus und Palamismus. »Acta« du XII^e Congrès international d'études byzantines.* Ochride 1961, I, S. 74 (zit. ebd.) verwirft.

[144] Hebr 1,1f.

[145] Daran sieht man, daß der Thomismus doch nicht unbedingt unbiblisch und unchristlich zu sein braucht, wie man es so oft glauben machen möchte.

[146] So SCAZZOSO, a.a.O., 672f., mit Hinweis auf L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen Âge.* Paris 1954, II, 650 – zit. von Scazzoso, 673, Anm. 9.

[147] SCAZZOSO, a.a.O., 673: «L'apophatismo oscillava fra l'inconoscibilità … e la coincidenza con un apex mentis…»

[148] Ebd., 675.

[149] Ebd., 690: »…non permettendo mai alla coesistenza degli opposti o di scindersi … o di fondersi in una coincidentia«.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

hätte danach also die Einheit und die Verschiedenheit (der erkennbaren Energien und des unerkennbaren Wesens Gottes) behauptet. Nun hat er aber eben diese Einheit (des Wesens) als real verschieden von der Verschiedenheit (der Energien) in Gott gedacht. Der *modus* des Verhältnisses Einheit – Verschiedenheit war also der der Verschiedenheit. Dies ging so weit, daß er den realen Unterschied Person – Wesen behauptete, ja sogar außerhalb der trinitarisch-relationalen Verschiedenheit eine Menge von Energien in Gott einführte, indem er aus der nur *secundum rationem* unterschiedenen Differenz der Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes eine reale machte und jeweils einem *modus* der Erkenntnis Gottes ein entsprechendes reales Objekt zuteilte (so der Apophasis das Wesen und der Kataphasis die Energien). Den Dualismus kann man also nicht ohne weiteres dem Barlaam, schon gar nicht den thomistischen Antipalamiten, ganz sicher aber Palamas selbst und seinen Anhängern zum Vorwurf machen.

Man sollte auch nicht so tun, als ob der Hesychasmus auf dem Apophatismus beruhte, denn seine Grundlagen sind nichts anderes als ein Agnostizismus, der seinerseits in einem ausgesprochenen Haß gegen die menschliche *ratio* bestand, was bei Mönchen, die im Mangel an Bildung ein unfehlbares Zeichen der Heiligkeit erblickten, auch nicht verwunderlich ist. »Gerade die vielen Syllogismen und die Betonung der ratio waren den meisten orthodoxen Theologen ein Greuel. ›Du verehrst die Syllogismen anstelle der Evangelien.‹ ›Was hat der Aristotelismus mit den Lehren der Evangelien und der Apostel zu tun?‹ Derartige Vorwürfe wurden nicht nur gegen Barlaam und Akindynos, sondern auch gegen Nikephoros Gregoras und die Brüder Kydones erhoben.«[150] Eine gewisse Affinität mit der Lutherschen Abscheu gegenüber der »Hure des Teufels«, wie der große Reformator die menschliche Vernunft zu nennen pflegte, ist hier kaum wegzuleugnen. Auch die Gegenüberstellung von Syllogismen und Evangelien, Aristoteles und den Aposteln im Sinne des Sichgegenseitig-Ausschließens war eine köstliche Vorwegnahme der Lage, in der sich die Theologie gerade heutzutage befindet, schade nur, daß Philotheos Kokkinos und seine Anhänger Griechen waren, sonst wäre ihnen vielleicht auch eingefallen, dem echt biblischen semitischen Denken die hellenische Depravierung des Christentums entgegenzusetzen.

Natürlich lag es im Interesse der Hesychasten, dem Antipalamismus den kataphatischen Rationalismus zu unterstellen, alle ihre Behauptungen in diesem Sinne beruhen aber entweder auf Unwissenheit oder auf bewußter Entstellung der Tatsachen. So wird dem Prochoros vorgeworfen, er habe das Wesen Gottes mit der Weisheit Gottes identifiziert und darin sei er dem hl. Thomas gefolgt, was auch an sich sehr richtig ist. Daraus aber darauf zu schließen, er habe gemeint, man könne Gottes Wesen

[150] Herbert HUNGER, *Reich der neuen Mitte*, 297 mit Hinweis auf *PG* 151, 888 C bis 889 A und E. v. IVÁNKA, in: *JÖByzG* 2 (1952) 27 – zitiert ebd. Anm. 175.

erkennen, da man seine Weisheit erkennen kann, und man besitze den Glauben nicht aus der Offenbarung, sondern aus bloßer rationaler Überlegung, ist eine grobe Unwissenheit oder böswillige Unterstellung[151]. Niemand behauptet entschiedener als der hl. Thomas die strikte Übernatürlichkeit des Schauens des göttlichen Wesens in der *visio beatifica: »Impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente ... secundum modum cognoscentis ... Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum.«*[152] Daraus ergibt sich mit aller Deutlichkeit, daß es gerade die aristotelische, das konkrete *suppositum* aufwertende Ontologie und die ihr entsprechende realistische Epistemologie des *cognitum in cognoscente ad modum cognoscentis* zusammen mit der thomistischen These der realen Identität der Existenz Gottes mit seiner Essenz ist, die den Aquinaten veranlaßt, seinen radikalen Apophatismus zu behaupten, nämlich die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens *quoad nos*, ohne daß jedoch dieser apophatische Charakter der Essenz Gottes in irgendeiner Hinsicht seinen Willen begrenzen würde, denn Er kann sich in der *visio beatifica* den Seligen so offenbaren, wie er *secundum essentiam* ist: *»Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit ut intelligibile ab ipso.«*[153]

Nicht weniger entschieden behauptet er auch die Übernatürlichkeit des christlichen Glaubens auch als *fides informis: »Id ... quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum, et ista sunt quae simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem.«*[154] Mit diesen klaren Thesen des hl. Thomas konfrontiert, erscheint der palamitische Vorwurf des Rationalismus in all seiner Absurdität. Was nun Prochoros anbelangt, so ist sein Satz über die Identität der Erkenntnis der Weisheit Gottes und der Seines Wesens im konditionalen Sinne zu verstehen: *wenn* jemand Gottes Weisheit kennen würde, so wie sie in Gott selbst ist, *dann* würde er auch Sein Wesen (das mit ihr identisch ist) kennen, wobei die Entscheidung über die Möglichkeit solcher Kenntnis *in statu viae* gar nicht präjudiziert wird. Daß er dann die natürliche, dem Menschen eigene Erkenntnis verteidigt, ist gerade als eine Verteidigung der Übernatürlichkeit des Glaubens zu verstehen, denn wenn es keine natürliche, relativ autonome Erkenntnis gibt,

[151] TATAKIS, a.a.O., 268 zitiert das palamitische Dokument gegen Prochoros (*PG* 151, 693–716) und sagt: «En Dieu, dit Prochoros, suivant Saint Thomas, il n'y a que distinction de raison entre l'essence et l'existence; cette distinction n'est réelle que dans les autres êtres. Par conséquent qui connaît la sagesse de Dieu, connait l'essence de Dieu. Ce n'est pas, ajoute-t-il, de la révélation que nous tenons la foi; notre lumière à nous, ce sont les raisonnements aristotéliciens.»
[152] I 12, 4 c. [153] Ebd. [154] II–II 1, 5 c.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

dann ist auch der Unterschied natürlich – übernatürlich überflüssig und dann wäre es konsequenterweise auch absurd, von einem übernatürlichen Glauben zu sprechen. Daß es aber die Hesychasten wagten, ihren thomistischen Opponenten einen Mangel an Apophatismus, ja sogar einen klaren Rationalismus vorzuwerfen, zeigt nur, zu welchen Unterstellungen sie fähig waren und mit welchen Mitteln sie die Gegenpartei bekämpften.

Daß sie nicht weniger willkürlich und tendenziös mit der patristischen Tradition umzugehen wußten, kann man an einer antithomistischen Polemik des NEILOS KABASILAS sehen, der »eine geschickte Auswahl von Texten (trifft), indem er sich besonders an Basileios Κατὰ Εὐνόμιον hält ... und auch gern die hyperbolische Sprechweise des Pseudo-Dionysios für sich ins Feld zieht.«[155] Eunomios und Areios waren einig in der Meinung, der göttliche Logos sei bloß ein Geschöpf. Während aber für Areios der Vater dem Sohne unbekannt bleibt, ist für Eunomios sein Wesen den Menschen erkennbar durch die Vermittlung des Prädikats ἀγέννητος. Da nun diese Eigenschaft zum göttlichen Wesen gehört und nur vom Vater ausgesagt werden kann, folgerte Eunomios daraus, der Sohn sei nicht ὁμοούσιος τῷ Πατρί[156]. Um die eunomianische Häresie zu widerlegen, betonten die Kappadokier die Unerkennbarkeit des Wesens Gottes. Damit wollten sie aber keineswegs das aussagen, was ihnen Neilos unterstellt, d. h. eine Unerkennbarkeit *in se*, sondern eben die Unerkennbarkeit *quoad nos*, die die Eunomanier durch ihre Theorie leugneten, die Attribution des ἀγέννητος komme einer erschöpfenden Erkenntnis des göttlichen Wesens gleich.

Auch der Apophatismus und Kataphatismus im Denken des Pseudo-Dionysios wird in einer dem Palamismus günstigen Weise interpretiert, obwohl der Beweisgang des Areopagiten keineswegs zu den von den Hesychasten so ersehnten Antinomien führen muß, wie die Dionysios-Interpretation des Aquinaten selbst beweist. Die palamitisch gesinnten Theologen hören natürlich nicht auf, gegen die Zurückführung des Apophatismus und Kataphatismus auf einen einzigen Weg der analogen Erkenntnis Gottes zu protestieren und nennen es eine *»trouvaille philosophique ingénieuse«*[157]. Den Thomisten wird vorgeworfen, sie hätten die bei Dionysios getrennten Philosophien vereinigt und sie einander entgegengesetzt, indem sie sie auf die gleiche Ebene stellten[158]. Es ist nun durchaus richtig, daß der hl. Thomas in der Erkenntnis Gottes kaum von Antinomie sprechen würde. Er gibt gewiß zu, daß es *quoad nos* verschiedene Prädikate Gottes gibt, die gleichwohl in Gott real identisch

[155] Hildebrand BECK, a.a.O., 6 mit Hinweis auf die Schrift des KABASILAS in *Cod. Mon. gr.* 28.
[156] Vgl. *LThK* III, 1183.
[157] Vladimir LOSSKY, *Théologie mystique de l'église d'Orient.* Aubier 1949 (= Les religions, 13), 24.
[158] Ebd.

sind; wenn dem aber so ist, so muß man diese scheinbare Antinomie wohl der Schwäche unseres Verstandes zuschreiben und sie nicht, wie es die Palamiten tun, in Gottes Sein selbst verlegen. Wenn der hl. Thomas die apophatische Theologie als ein Korrektiv der kataphatischen betrachtet, so leugnet er damit auch keineswegs die Subordination der positiven Theologie unter die negative, denn in der Tat wissen wir von Gott mehr, was er nicht ist, als was er ist, vielmehr will er damit nur die analoge Erkenntnis Gottes behaupten, die die beiden Extreme des Fideismus und des Rationalismus vermeidet. Der Palamismus dagegen behauptet von Gottes Wesen die völlige Unerkennbarkeit und demzufolge auch die Äquivokation in allen positiven Aussagen über Seine οὐσία, zugleich aber schreibt er den Energien eine quasi-univoke Erkennbarkeit, ja sogar sinnliche Wahrnehmbarkeit zu, und so verwickelt er sich in Widersprüche, die der die Nichtkontradiktorietät des Seins behauptende Thomismus nie annehmen kann. Eine derartige subordinierte Parallelität des Apophatismus und des Kataphatismus, des Göttlich-Unerkennbaren und des Menschlich-Affirmierenden widerspricht auch keineswegs der kirchlichen Tradition des Ostens, wie man am Beispiel Gregors von Nyssa sehen kann: »Leitidee für Gregor ist ... die von ihm immer wieder betonte Parallelität des Nous des Menschen mit dem Nous Gottes. So verstehen wir, warum in den Makrinia die Existenz des Nous mit soviel Sorgfalt bewiesen wird.«[159] »Trotzdem bleibt der Unterschied zwischen Urbild und Bild bestehen; Gott und der Nous sind nicht gleich ... Gott besitzt alle Güter als ungeschaffene Natur, der Mensch besitzt dieselben Güter als geschaffene Natur, und zwar so, wie ein endliches geschaffenes Wesen sie aufzunehmen vermag. Notwendig müssen sie sich im Menschen verkleinern; wie die große Sonne in einem Stückchen Glas sich spiegelt, ›so spiegeln sich auch in unserer beschränkten Natur die unaussprechlichen Eigenschaften der Gottheit‹.«[160] Das thomistische *»dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est proportionem«*[161] ist also mit den Thesen des Kappadokiers keineswegs im Widerspruch. Der Vorwurf, der hl. Thomas interpretiere den Areopagiten falsch, wenn er ihn mit theologischen Begriffen erklärt, wäre nur dann richtig, wenn 1.) der hl. Thomas tatsächlich Theologie durch Philosophie ersetzen und 2.) dem Pseudo-Dionysios sklavisch folgen wollte. Da aber beides nicht zutrifft, hält man mit Recht den Hesychasten entgegen: »Zweifellos beabsichtigte Thomas niemals ›glückliche philosophische Schachzüge‹ in der Theologie zu tun, noch wollte er dem Pseudoareopagiten sklavisch folgen, sondern sein Ziel war sicher nur die Erkenntnis der reinen theologischen Wahrheit, und es

[159] Philotheus BÖHNER – Etienne GILSON, *Christliche Philosophie.* Paderborn ²1954, 109.
[160] Vgl. *Makrinia* 41 C und *De hominis opificio* 16, 184f. – zit. von BÖHNER – GILSON, ebd. 113.
[161] I 13, 5 c.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

wäre doch wirklich recht merkwürdig, zu behaupten, daß diese allein und vollkommen nur von Pseudo-Dionysios entdeckt worden sei!«[162]
Die Tatsache, daß es der hl. Thomas verstand, *zugleich* die Autorität der Tradition voll anzuerkennen und sie dem Urteil der Vernunft zu unterwerfen, hat schon manch einen modernen, in den Kategorien »entweder – oder« denkenden Interpreten vor ein Rätsel gestellt, und so kann es dazu kommen, daß man den Aquinaten entweder für einen obskurantistischen Epigonen des Stagiriten und der Kirchenväter hält oder eben für einen rationalistischen Revolutionär, der irgendwie schon den *esprit critique* antizipierte.
Der Apophatismus der palamitischen Dionysios-Interpretation ist dem Thomismus genauso fremd wie der moderne Existentialismus. In der Tat nähert sich der Palamismus sehr dem existentialistischen Denken, so daß seine neuzeitlichen Vertreter die »apophatische« Gotteslehre in Begriffen erklären, die dem Existentialismus entnommen sind: »*Comme chez les extatiques platoniciens, comme chez Plotin, il s'agit d'une* κάθαρσις, *d'une purification intérieure, avec cette différence que la purification platonicienne était surtout de nature intellectuelle, ayant pour but d'affranchir l'intelligence du multiple corrélatif à l'être, tandis que pour Denys c'est un refus d'accepter l'être comme tel, en tant qu'il dissimule le non-être divin, un renoncement au domain du créé pour accéder à l'incréé, un affranchissement pour ainsi dire, plus existentiel* (sic!), *engageant l'être entier de celui qui veut connaître Dieu.*«[163]
Die platonische Präferenz des Guten vor dem Sein[164] geht von dem wesentlich kontradiktorischen Charakter der αἰσθητά aus, die wegen ihrer Veränderlichkeit mehr als nichtseiend denn als seiend betrachtet werden, und so entsteht die Welt der statischen »Ideen«, die nicht kontradiktorisch gegen sich selbst sind und die den αἰσθητά erst ihr Sein vermitteln. Da aber die Vielfältigkeit ein Korrelat der Veränderung und somit des Nichtseins ist, wären die verschiedenen Ideen zwar nicht in sich selbst, wohl aber untereinander kontradiktorisch. Die Ideen sind an sich seiend und müssen also irgendwo ihre Einheit finden, und so kommt Plato zu einem das Sein selbst transzendierenden, die Ideenwelt einenden und hierarchisch ordnenden Prinzip: der Idee des Guten. In der platonischen Auffassung wird also das Gute dem Sein nicht entgegengesetzt und für ein Nichtsein erklärt, sondern ihm übergeordnet als seine Einheit und Fülle. Ganz anders ist es aber im existentialistischen Denken, wo das Sein wesentlich ein zeitliches, ein geschichtliches ist. Während Plato das Statische suchte um der scheinbaren Kontradiktoreität des Aisthetischen zu entgehen, so erscheint der dynamische Aspekt der Seienden den Existentialisten zunächst gar nicht als kontradiktorisch (Ähnliches findet man übrigens bei Parmenides, der die Realität der Veränderung nicht einmal für widersprüchlich hält, sondern ihr eben den Charakter einer Realität schlechthin abspricht. Die Existentialisten fallen ins entgegengesetzte Extrem, indem sie die Veränderung für nichtkontradiktorisch und deshalb für einzig seiend halten, worin sie paradoxerweise nicht mehr mit Parmenides, sondern mit Herakleitos und in ihrem Anthropozentrismus mit Protagoras übereinstimmen). Das Sein ist das Sein-Können, das sich selbst entwirft, sich selbst verwirklicht. Gott als eine statische Fülle des Seins, als *actus purus,* muß in dieser das Sein mit Zeit und Geschichte identifizierenden Denkweise eben als der Nichtseiende erscheinen. Das *proton pseudos* der existentialen Ontologie ist sehr treffend in einem Satz HEIDEGGERS ausgedrückt, der als die formalste Negation der Basis des thomistischen Realismus selbst gelten kann, denn er besagt, daß die Möglichkeit *(potentia)* höher steht als die Tat *(actus)*: »So wird das Sein selbst eingeengt auf eine bestimmte kategoriale, das heißt *wesenhafte* Seinsweise, die Kategorie der Relation. Sein transzendentaler Aktcharakter, das eigentlich Wirkhafte seiner Wirklichkeit *(actualitas actus),* wird gar nicht mehr begriffen, denn es gilt der für alle existentiale Metaphysik bestimmende Leitsatz: ›Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit‹.«[165]
Genau diese Philosophie liegt der palamitischen »apophatischen« Gotteslehre zugrunde, denn wenn das Seiende und das Sein als solches mit dem Geschaffenen identifiziert wird, dann ist man nur konsequent, wenn man sagt, Gott sei nicht seiend. Es ergibt sich dann von selbst, daß der Palamismus kein Gespür mehr für die Analogie hat – worin er erstaunlich dialektisch, d. h. platonisch-dualistisch und hegelianisch-antithetisch denkt – und das Übernatürliche sich nur als etwas Unnatürliches oder gar Widernatürliches vorzustellen vermag. Kein Wunder, daß dann die Theorien von einem Gott als dem »ganz Anderen« der thomistischen Einheit von Kataphatismus und seiner wesentlichen apophatischen Korrektur, einer Einheit, die gerade eine analoge Struktur hat *(partim diversa, partim eadem),* nicht anders als mit Ablehnung begegnen können. Was für manche Erscheinungen in der neuzeitlichen Theologie gilt, kann auch ohne weiteres auf den Palamismus angewandt werden: »Gnade ist also für diese anthropozentrische Theologie keine übernatürliche Qualität und Seinsbestimmtheit, Gnade ist immer nur gewußte ›Gelichtetheit‹ und aufgesteigerte Subjektivität. Denn alles, was sich im ungewußten Seinsbereich unseres Geistes ereignet, beziehungsweise sich als von Gott in den Tiefen unserer Selbst gewirkte Wirklichkeit erweist, *ist* im existentialen Sinne *nicht,* da Sein immer gleich Gewußtsein, Beisichsein, Verstand und Wille ist . . . So hat Gott in dieser

[162] Ambrosius ESSER OP, *Östliche und westliche Theologie. FZPhTh* 9 (1962) 279–284, hier 283.
[163] LOSSKY, a.a.O.
[164] PLATO, *Politeia* VI: 509 b 8–10: οὐκ ουσίας τοῦ ἀγάθου, ἄλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ... ὑπέρχοντος.
[165] Bernhard LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik.* Freiburg i. Br. 1967, 30; Zitat aus Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit.* Halle 1927 38 (zit. bei LAKEBRINK § 2, Anm. 39).

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

religiösen Subjektivität nur die Möglichkeit, auf *negative* Weise da zu sein, beziehungsweise sich zu offenbaren. Die Positivität, wie sie im eingeholten Sein selbst aufleuchtet beziehungsweise in dessen transzendentaler Grenzerfahrung, wird hier ganz im Sinne der hegelschen Dialektik an sich selbst zur ›*transzendentalen Negativität*‹. Das Un-endliche ist auch hier an das Endliche (die Subjektivität des geschichtlichen Menschen) gefesselt.«[166]

Selbst die Vertreter des Palamismus geben zu, daß Dionysios kein reiner Apopathiker war, denn die Apophasis ist ohne die Kataphasis als ihr Korrelat undenkbar. Da sie aber die thomistische Lösung der analogen Erkenntnis Gottes nicht annehmen, trennen sie dualistisch beide Wege und sagen vom Wesen Gottes völlige Unerkennbarkeit, von seinen Energien dagegen eine fast sinnliche Wahrnehmbarkeit aus. Deshalb unterscheiden sie sich von den Thomisten nicht als Apophatiker von Kataphatikern, sondern als Theologen, die beide Erkenntnisweisen Gottes voneinander trennen und ihre Verschiedenheit in Gott selbst begründet sehen, von jenen, die die absolute Einheit und Einfachheit Gottes wie auch die vollkommene Identität Seiner Selbst mit Sich behaupten und die Divergenz des apophatischen und des kataphatischen Weges auf die Unvollkommenheit des menschlichen Subjektes zurückführen. Was auch die Palamiten primär intendierten, das war gar nicht so sehr der Apophatismus, sondern vielmehr die erstaunlich weitgehende kataphatische Behauptung der Sichtbarkeit des göttlichen φῶς; die Behauptung der radikalen Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens war dann nur eine notwendige Abwehrmaßnahme gegen den – weitgehend berechtigten – Vorwurf des Messalianismus. Wenn sie nun einen Teil der patristischen Tradition, besonders die kappadokische und areopagitische, für die Unerkennbarkeit des Wesens Gottes und auch das nur mit vielen Vorbehalten – doch noch irgendwie für sich ins Feld führen konnten, so war die Behauptung der Sichtbarkeit der göttlichen Erleuchtung etwas in der orthodoxen Tradition Unerhörtes. So kann man mit vollem Recht behaupten: »was den historischen Palamismus von der Lehre der Väter über die göttlichen Energien unterscheidet, ist eben – so paradox es klingt – sein allzu ›kataphatischer‹ Charakter«[167].

Prochoros bemerkt diesen allzu kataphatistischen Charakter des Palamismus und läßt sich von den enthusiastischen, aber nur verbalen Bekenntnissen zum radikalen Apophatismus nicht irreführen, sondern wirft seinen Opponenten mit Deutlichkeit vor, daß sie eine kataphatische Theologie auch bezüglich ungeschaffener Dinge lehren, weil sie in der Tat positive Aussagen über die göttlichen Energien (z. B. über das Taborlicht) machten, die sie für ungeschaffen hielten: »Deshalb neige ich auch zu der Meinung, jede positive Theologie sei über das Geschaffene, und lasse jede Meinung beiseite, die behauptet, ein Teil der positiven Theologie sei über das Geschaffene, ein anderer aber über die Dinge, die in Gott auf ungeschaffene Weise subsistieren.«[168] Er unternimmt es sogar, seine Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, indem er sich auf die Autorität des Areopagiten beruft und die These vertritt, die Theophanie sei weder Gottes Wesen, noch etwas *in* seinem Wesen, sondern etwas ganz Anderes, dem Wesen Gottes Äußerliches: [Θεοφάνειαν] οὔ τι τῶν ὄντων ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ καὶ φαινόμενον καλοῦσιν, οὐδ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, ἄλλ' ἕτερα ἔξω[169]. Der Hinweis auf die Dionysiosstelle[170] zeigt, wie unvereinbar die Theologie des Pseudo-Dionysios mit der palamitischen Energienlehre ist, denn der Areopagite behauptet ja, daß die Theophanie dem Erkenntnisvermögen der Schauenden und Hörenden, die ja vernunftbegabte Geschöpfe sind, angemessen sein muß, woraus sich natürlich ergibt, daß etwas Ungeschaffenes vom Geschaffenen niemals gesehen oder sonstwie wahrgenommen werden kann. Die palamitische Behauptung der Sichtbarkeit des Lichtes in der Theophanie auf dem Berge Tabor ist dem dionysianischen Apophatismus gerade diametral entgegengesetzt.

Der Apophatismus des Prochoros ist jedoch nicht im Denken des Areopagiten begründet, sondern steht auf der soliden Basis des thomistischen Schöpfungsoptimismus. In der Tat, die sinnlichen Dinge (αἰσθητά, wie sie Plato nannte) sind vollkommen und unvollkommen zugleich und nicht *nur* unvollkommen, wie es einige dem Manichäismus verdächtig nahestehende »Apophatiker« gerne haben möchten. So kann eine Vollkommenheit der Kreatur durchaus auch vom Schöpfer selbst positiv ausgesagt werden (Kataphasis), während die Unvollkommenheit natürlich zu leugnen ist (Apophasis), und so stehen die positive und die negative Theologie sich nicht als einander ausschließende Gegensätze gegenüber, sondern als komplementäre Fundamente der analogen Gotteserkenntnis: »unser Verstand bemüht sich, das Vollkommenste Gott zuzuschreiben. Da er dies aber nicht erreichen kann außer durch die Ähnlichkeit der Vollkommenheiten und in der Schöpfung nichts höchst Vollkommenes, jeder Unvollkommenheit schlechthin Entbehrendes gefunden werden kann, ergibt sich aus der Verschiedenheit der Vollkommenheiten immer etwas Unvollkommenes. So muß denn, was auch immer es in dieser Vollkommenheiten an Unvollkommenem geben mag, Gott abgesprochen werden.«[171]

---

[166] LAKEBRINK, ebd., 250. [167] IVÁNKA, a.a.O., 438.

[168] δι' ἃ καὶ ἐγὼ ταύτης μᾶλλον ἐγενόμην τῆς δόξης, ἥτις ἐκ τῶν κτιστῶν πᾶσάν φησιν εἶναι τὴν καταφατικὴν θεολογίαν, χαίρειν εἰπὼν τῇ λεγούσῃ τὴν μὲν εἶναι ἐκ τῶν κτιστῶν, τὴν δὲ ἐκ τῶν ἀκτίστως ἐνυπαρχόντων τῷ Θεῷ...: Περὶ καταφατικοῦ καὶ ἀποφατικοῦ τρόπου ἐπὶ τῆς θεολογίας καὶ περὶ τῆς ἐν τῷ ὄρει τοῦ Κυρίου Θεοφανείας – zit. nach MERCATI, *Notizie*, 23, lin. 7–9.

[169] *Cod. Vat. gr.* 674, fol. 13 v–14 r – ediert von CANDAL, a.a.O., 272, v. 18–21.

[170] Vgl. *De cael. hier.* IV 3: *PG* 3, 180 C – zitiert von CANDAL, ebd.

[171] ὁ ἡμέτερος νοῦς σκοπεῖ οἱονεὶ τὸ τελειότατον ἀποδιδόναι τῷ Θεῷ. Καὶ ἐπεῖ εἰς αὐτὸν ἐφικνεῖσθαι οὐ δύναται εἰ μὴ διὰ τῆς ὁμοιότητος τῶν ἀποτελεσ-

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

Demnach ist also das göttliche Wesen nie restlos erkennbar (mindestens in *statu viae*) und der »apophatische Vorbehalt« bleibt voll und ganz gewahrt. Die Beschuldigung gegen den Thomismus, er sei zu wenig apophatisch, wurde aber erneut im Zusammenhang mit der Frage nach der Identität der Attribute – z. B. der Weisheit – Gottes mit Seinem Wesen erhoben. Wegen dieser Identität sei zu folgern, daß, wer ein Attribut Gottes kennt, auch sein Wesen kennt. Diese Schwierigkeit macht sich Prochoros im Zusammenhang mit der Frage nach der realen Identität der Existenz Gottes mit Seinem Wesen. Wirklich ist die Existenz Gottes erkennbar *per demonstrationem*, und da sie mit Seinem Wesen identisch ist, müßte gleichzeitig auch dieses in dieser Art und Weise erkennbar sein – was jedoch der *theologia negativa* widersprechen würde[172]. Die Schwierigkeit wird ganz im Geiste des Thomismus gelöst: das »Sein« im Sinne der *copula* in der Aussage »Gott *ist*« ist beweisbar mit den Mitteln der natürlichen Vernunft, ohne daß man dazu die das Wesen ausdrückende *definitio realis* benötigte, vielmehr genügt die *definitio nominalis*, da es sich ja um einen Beweis *a posteriori* handelt. So kann man *quoad nos* die Existenz Gottes erkennen, ohne sein Wesen erkannt zu haben; *in se* ist jedoch das Wesen Gottes mit seinem Sein real identisch. Wer darum die Natur Gottes kennt, kennt auch seine Existenz (aber nicht umgekehrt), und so bedürfen die Seligen, die in der *visio beatifica* das Wesen Gottes schauen, nicht mehr eines Beweises, wir aber, die wir die Essenz Gottes nicht kennen, müssen zu den von *definitiones nominales Dei* ausgehenden Beweisen greifen, um die Existenz Gottes zu erkennen[173]. Der epistemologische Unterschied hat somit seine ontologische Grundlage ausschließlich in der Unvollkommenheit des erkennenden Subjektes und nicht in Gott selbst. Wenn also die Palamiten diese Verschiedenheit in Gott selbst transponieren, attribuieren sie ihm eine Unvollkommenheit, was nicht einmal einem reinen »Kataphatiker« einfallen würde – vorausgesetzt, daß es im Rahmen der Theologie in dieser Ausschließlichkeit ein solches Denken überhaupt geben könnte. Fast lächerlich ist der gegen die Schüler des hl. Thomas erhobene Vorwurf des Rationalismus. In Wirklichkeit ist es der Palamismus, der sich als genauso unfähig erweist, die Freiheit und die relative Abhängigkeit zugleich zu denken, wie die neuzeitlichen Philosophien, besonders der Existentialismus (demzufolge Gott unmöglich ist, weil er die menschliche Freiheit

μάτων, οὐχ εὑρίσκεται δὲ ἐν τοῖς κτίσμασί τι τέλειον ἄκρως, ὃ πάντῃ τοῦ ἀτελοῦς στεροῖτο, διὰ τοῦτο ἐκ διαφόρων τελειοτήτων ἐν τοῖς κτίσμασιν εὑρισκομένων αὐτὸν ἐπιχειρεῖ ἀποδιδόναι, εἰ καὶ ἑκάστη τούτων τῶν τελειοτήτων ἔνεστί τι ἀτελοῦς. Οὕτω μέντοι, ὡς ὅ τι ποτὲ ἔνεστιν ἑκάστη τούτων τῶν τελειοτήτων ἀτελὲς, ὅλον τοῦ Θεοῦ ἀποφάσκειν. *De essentia et operatione* 2,5 ad 2: *PG* 151, 1237 B (ein Werk des Prochoros, von Migne fälschlich Akindynos zugeschrieben).

[172] Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας: vgl. ebd. 1,5 obi. 1: *PG* 151, 1205 A–B.

[173] Ebd. ad 11: *PG* 151, 1209 C: Τί γάρ ἐστιν ὁ Θεός οὐκ ἴσμεν, ὅθεν παρ' ἡμῖν ἀποδείξεως δεῖται, οὐ μὴν παρὰ τοῖς ὁρῶσι τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ.

hindern würde) und der Marxismus (»Gott« schädlich als ein entfremdendes Prinzip, als »Opium des Volkes«). So paradox es vielmehr klingen mag, es steht fest, daß, je vollkommener ein Geschöpf ist und je näher es Gott selbst steht, es um so mehr von Ihm und Seinem Willen abhängig ist. Vollkommenheit besagt nämlich *actualitas* (der *actus* ist immer vollkommener als die *potentia*), diese aber bedeutet in allen Geschöpfen ontologische Abhängigkeit vom Schöpfer (der *actus essendi* wurde ja in der *creatio ex nihilo* allen Geschöpfen vom Schöpfer selbst mitgeteilt), und konsequenterweise ist der Mensch als ein Wesen, das wegen seiner Intelligenz und der Freiheit seines Willens *ad imaginem ipsius Dei* geschaffen worden ist, auch gerade in der Autonomie seiner rationalen Natur mehr von Gott abhängig als andere, durch diese Gaben nicht ausgezeichnete Kreaturen. In etwa kann man sich dies damit klarmachen, daß die Freiheit des Willens zugleich auch moralische Verantwortung und somit auch eine größere Verpflichtung Gott gegenüber impliziert. Ein dualistisch-aporetisches Denken vermag dies natürlich nicht wahrzuhaben, wie es auch überhaupt nicht imstande ist, die Natur als Voraussetzung der Gnade zu verstehen, sondern sie nur als Gegensätze denken kann. Auch für Palamas galt *entweder* ratio *oder* fides, *entweder* natura *oder* gratia, *entweder* ἀριστοτελικῶς *oder* ἁλιευτικῶς. Nicht anders dachten auch die Modernisten. Demetrios wagte es dennoch, sich dem hl. Thomas anzuschließen und die Schöpfung Gottes zu verteidigen: »Die Tatsache, daß man empfindend, vernünftig und kräftig ist, daß man die Zeit und die Umstände ausnützt, ist nicht eine Sache dessen, was von uns abhängt, und auch nicht dessen, worüber uns die Natur als Herren eingesetzt hat, sondern dessen, was Gott, der selige Beistand und Berater seliger Männer, gegeben hat. In der Tat hat der Mensch keine glänzendere Krönung als den Verstand, dem es obliegt, alles zu finden und zu ordnen und alles zu benutzen, um zu dem ihm eigenen Zweck zu kommen, weil nichts verehrungswürdiger ist als die Wahrheit, deren Betrachter der Verstand ist und die von ihm in jeder Hinsicht beachtet wird.«[174] Dies ist eine klare Widerlegung des der Gnosis und dem modernistischen Fideismus gemeinsamen Dualismus, der den Gott der Schöpfung gegen den Gott der Offenbarung ausspielt, sie erinnert fast an die Verteidigung der Schöpfung gegen die Gnostiker durch den hl. Irenäus von Lyon[175] und ist keineswegs nur die Sache des Thomismus, sondern jeder Theologie, die sich christlich und orthodox nennen will.

[174] τὸ γὰρ ὀξὺν εἶναι καὶ φρόνιμον καὶ δεινὸν καιροῖς καὶ πράγμασι χρῆσθαι οὐδὲ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἐστιν οὐδ' ὧν ἡμᾶς ἡ φύσις κυρίους πεποίηκεν· ἀλλ' ᾧ μὲν Θεὸς ταῦτ' ἔδωκεν εὐδαίμων εὐδαιμόνων ἀνδρῶν ἐπιστάτης καὶ σύμβουλος· ἀληθῶς γὰρ φρονήσεως οὐδεὶς ἀνδρὶ λαμπρότερος στέφανος, ἧς ἐστι πάντα μὲν εὑρίσκειν πάντα δὲ ἐπιτάττειν πᾶσι δὲ πρὸς τὸ οἰκεῖον αὐτῇ τέλος χρῆσθαι, ὅτι μηδ' ἀληθείας <τι> τιμιώτερον, ἧς ἡ φρόνησις θεωρὸς καὶ ἧς διὰ πάντων στοχάζεται. Loenertz, *Cydonès*, T. I, 13, lin 37–14, lin. 2.

[175] Der hl. Bischof von Lyon wirft den Häretikern vor: »Plasma autem Dei.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

b) Die Einfachheit Gottes

Palamas folgerte aus dem Unterschied zwischen der apophatischen und der kataphatischen Erkenntnis Gottes einen realen Unterschied in Gott selbst, nämlich zwischen einer Fülle sichtbarer Energien (eine solche sei z. B. auch das Taborlicht) und dem einfachen, unerkennbaren und transzendenten Wesen Gottes selbst, das dem natürlichen Licht der geschaffenen Vernunft stets verborgen bleibt[176]. Dennoch ist diese Unterscheidung zwischen der οὐσία und den ἐνεργείαι in Gott keineswegs auf dem Wege der Deduktion gewonnen, sondern war vom apologetischen Zweck des Palamismus bestimmt, der zugleich die hesychastische Schau des Taborlichtes verteidigen und dem Vorwurf des Messalianismus entgehen wollte[177]. Natürlich wurde durch gleichzeitige Verschiedenheit und Einheit in Gott erneut die trinitarische Kontroverse belebt, denn die »Apophatiker« hielten, so wie Palamas die *theologia negativa* verstand, die hl. Trinität für »antinomisch«[178] und neigten darum sehr dazu, die göttlichen Hypostasen vom Wesen Gottes zu trennen und so die Einfachheit Gottes, die nur noch rein verbal vertreten wurde, einer klar tritheistischen und arianisierenden Tendenz zu opfern. Daß dieser Vorwurf nicht übertrieben ist, wird mehr als hinreichend durch die Tatsache bewiesen, daß nach dem Zeugnis des Demetrios Kydones die Anhänger des Palamas »jenes göttliche Licht, Gnade, Handeln und Gabe des Hl. Geistes« mit dem Hl. Geist selbst identifizierten und es deshalb als »Gottheit, Gott und eine göttliche Gabe« ansahen, wobei sie sich auf die Autorität der Hl. Schrift beriefen[179]. Wenn man darüber hinaus bedenkt, daß die Palamiten jenes Licht und Handeln (Energien) zudem für eine *deitas inferior* hielten und es nach diesem Text mit der Person des Hl. Geistes zu identifizieren schienen, so kommt eine derartige These dem arianisierenden Pneumatomachianismus gefährlich nahe. Mit Recht fragte deshalb Manuel Kalekas nach dem Platz der göttlichen Hypostasen in der palamitischen Theologie und bewies, daß aus der ausschließlichen Einteilung nach Wesen und Energien in Gott notwendigerweise zu folgern wäre, daß die Hypostase, die die Palamiten vom Wesen unterschieden,

contemnunt, contradicentes suae saluti, ipsi sui accusatores amarissimi et falsi testes existentes.« *Adv. haer.* I 22- *PG* 7, 669 C.

[176] Tatakis, a.a.O., 274: «Il y a, dit Palamas [*PG* 151, 1753ff. – zit. von Tatakis, ebd. Anm. 1] une infinité d'opérations divines, dont une est la lumière thaborique … L'essence divine … n'a pas de relation avec le créé.»

[177] Vgl. Thomas Špidlík, *Spiritualität des östlichen Christentums.* In: *Handbuch. der Ostkirchenkunde.* Hrsg. v. Ivánka, Tyciak, Wiertz. Düsseldorf 1971, 492.

[178] So Lossky, a.a.O., 75: «Pour S. Grégoire Palamas – comme pour toute la théologie orientale, foncièrement apophatique – la simplicité divine ne pouvait se fonder sur le concept de l'essence simple. Le point de départ de sa pensée théologique est la Trinité, éminement simple, malgré la distinction de la nature et des personnes, ainsi que des personnes entre elles. Cette simplicité est antinomique, comme tout énoncé doctrinal touchant Dieu.»

[179] Demetrios Kydones, Κατά τοῦ Παλαμᾶ: *PG* 154, 856 A.

zur Kategorie der Energien gehöre und also zu den *deitates inferiores*[180]. Damit nimmt die sowieso in der palamitischen Gotteslehre latente monarchianisch-subordinatianistische Tendenz äußerst gefährliche Ausmaße an.

Die hesychastisch gesinnten Theologen behaupten, die Einfachheit Gottes zu wahren, indem sie vom göttlichen Wesen die äußerste *simplicitas* aussagen. Dem stellen sie die Vielfalt der göttlichen Erleuchtungen gegenüber und berufen sich dabei auf den Areopagiten, der über jene ἐλλάμψεις im Plural geschrieben habe[181]. Dabei bedenken sie aber nicht, daß Pseudo-Dionysios gar nichts darüber entscheidet, ob diese Erleuchtung ihrer Natur nach geschaffen oder ungeschaffen ist; wäre sie nämlich ungeschaffen, d. h. göttlich *in sensu stricto*, wie es wohl auch die Palamiten vertreten, dann müßte sie göttlich und zugleich von Gottes Wesen real verschieden sein, und die Einfachheit Gottes wäre dann trotz der radikalen Einfachheit seines Wesens doch durch die hinzukommende, von dieser οὐσία real unterschiedene Energie zerstört.

Natürlich war von seiten der Palamiten dieser durch den *deus ex machina* des Apophatismus dürftig zusammengehaltene Widerspruch (oder um mit Lossky zu sprechen: diese »Antinomie«) nur eine Notmaßnahme, weil der Hesychasmus durch Barlaam schwer bedrängt wurde, der ihm vorwarf, die Sichtbarkeit des göttlichen Wesens zu lehren. Und so blieb Palamas nur noch die Realdistinktion Wesen – Energie übrig, wenn er die hesychastische Mystik nicht preisgeben wollte. Eine solche »Lösung« stellte natürlich nur eine neue, noch viel größere Schwierigkeit dar, oder wie Demetrios treffend bemerkt: »Palamas unternahm es, seine Häresie durch ein noch viel schlimmeres Übel zu heilen« (χείρονι κακῷ θεραπεύειν τὴν αἵρεσιν ἐπεχείρησε).[182] Das ἄτοπον blieb also weiter bestehen, und auch ein weniger scharfer Blick als der des Barlaam von Seminara hätte es entdeckt. Dieser ließ natürlich auf seinen Vorwurf des Polytheismus nicht lange warten, und so nahm der hesychastische Streit von Anfang an große Ausmaße an, da er von der Mystik zu den wichtigsten Fragen der Dogmatik übergriff[183].

Die Versuche, im Hinblick auf eine solche Gotteslehre die patristische Tradition für sich ins Feld zu führen, sind als völlig gescheitert anzusehen. Der von Lossky zitierte Satz des hl. Johannes von Damaskus:

[180] Manuel Kalekas, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος (von Migne zu Unrecht Demetrios Kydones zugeschrieben), cap. 1: *PG* 154, 865 C: Ἐκεῖ γὰρ τὸν Θεὸν εἰς οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν διελόντες, καὶ ἄλλο μὲν τὴν οὐσίαν θέμενοι, ἕτερον δὲ τὴν ἐνέργειαν, καὶ ταύτην ἀντιδιελόντες πρὸς τὴν οὐσίαν, καὶ ἀνούσιον καὶ ἀνυπόστατον ὁρισάμενοι, φανερὸν ὅτι κἀνταῦθα τὴν ὑπόστασιν ἕτερον τῆς οὐσίας λέγοντες ἐν τῇ τάξει τῆς ἐνεργείας ταύτην θήσουσιν. Ἐπείπερ οὐχ ἕξουσιν ἄλλο τρίτον, ὃ μήτ' οὐσία, μήτ' ἐνέργειά ἐστιν ἐπὶ τοῦ Θεοῦ.

[181] Demetrios Kydones, Κατά τοῦ Παλαμᾶ: *PG* 154, 845 C.

[182] Demetrios Kydones, Κατά τοῦ Παλαμᾶ: *PG* 154, 841 D.

[183] Vgl. Tatakis, a.a.O., 264: «Dès le début donc la doctrine au sujet de Dieu fut le point central de la querelle.»

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

»Eins ist das Heraustreten und eins ist die Bewegung der drei Personen« (ἕν γὰρ ἔξαλμα, καὶ μία κίνησις τῶν τριῶν ὑποστάσεων)[184] wird mit Recht angeführt »als Beispiel dafür, wie Lossky spätere Lehren in frühere Autoren hineininterpretiert. Nichts spricht dafür, daß der Damaszener hier nicht ebenso wie die abendländischen Theologen eine distinctio rationis aus den *Wirkungen* anbringt, aber nicht eine Unterscheidung in Gott selbst hineinträgt.«[185] Es spricht sogar alles dagegen, denn 1.) handelt es sich hier primär um eine trinitarische Problematik, in der gerade die Einheit der Personen trotz ihrer relationalen Verschiedenheit behauptet wird, und 2.) die *actio ad extra* (und nichts anderes ist mit dem ἔξαλμα gemeint) wird allen drei Personen attribuiert. Somit wird auch 3.) die Einfachheit des göttlichen Handelns *in se* behauptet, obwohl 4.) *in effectu* eine Unterschiedenheit eingeräumt wird; so bleibt die *simplicitas Dei* unberührt trotz der *multiplicatio in creaturis*. Die Lehre des Damaszener ist also alles andere als geeignet, die Widersprüche des Palamismus mit ihrer Autorität zuzudecken.

Deshalb haben es die thomistisch gesinnten Theologen als ihre Pflicht angesehen, sich gegen eine Lehre zu erheben, die offensichtlich jeder (der westlichen wie der östlichen) Tradition widersprach. Mit dem hl. Thomas behaupteten sie entschieden die reale Identität des göttlichen Seins mit seinem Wesen einerseits und dieses Wesen mit den ihm eigentlich zukommenden Attributen andererseits. So zählt ein palamitischer *Tomos* einige Kapitelüberschriften aus *De essentia et operatione* des Prochoros auf, die die Einheit des göttlichen Wesens mit seinen Attributen besagen: z. B. mit seinem erkennenden Handeln (Kap. 11), mit seinem Erkenntnisvermögen (10), mit seiner Weisheit (15), mit seiner Wahrheit (16) und schließlich mit seinem Willen (17). Am Ende wird noch mit Abscheu darauf hingewiesen, Prochoros habe sich nicht der Hl. Schrift und der Aussprüche der Heiligen bedient, sondern sich auf eigene Überlegungen und die aristotelischen Syllogismen gestützt[186]. In Gott gibt es also zwar eine ungeschaffene Energie, die jedoch grundsätzlich mit seinem Wesen identisch ist, denn es gibt in ihm nichts Akzidentelles, noch kann man sich in dem *actus purus* eine *potentia passiva* denken. Das göttliche Handeln ist seiner Natur nach mit seinem ungeschaffenen Wesen identisch, obwohl seine Wirkungen geschaffen sind. Das ungeschaffene Wirken ist also von der geschaffenen Wirkung zu unterscheiden, wie der *terminus a quo* vom *terminus ad quem: »(Les antipalamites) identifient avec l'essence divine l'opération divine considérée dans son* terminus a quo, *et la disent créée, si on la considère dans son* terminus ad quem, *c'est-à-dire dans ses effets. Les palamites se montrent incapables de saisir cette distinction pourtant si simple, et ils accusent leurs adversaires de versatilité et de contradiction; d'enseigner tantôt que la lumière thaborique est créée, tantôt qu'elle est incréée.«*[187] Dies ist eine klare Dokumentation der Tatsache, daß die Palamiten nicht anders als in Gegensätzen denken können.

In seiner Apologie der Einfachheit Gottes *De essentia et operatione* folgt Prochoros ganz dem hl. Thomas. Er beweist 1.) die Identität des Seins Gottes mit seinem Wesen aus der Abwesenheit der *potentia passiva* in Gott und 2.) die Identität des Handelns Gottes mit Seinem Wesen aus Seiner Immaterialität, wobei klar zwischen ὕλη und δύναμις παθητική unterscheidet, da auch die ἄὕλα, die ohne Materie sind, dennoch eine gewisse passive Potenz haben, die sich gegenüber dem Sein als der Form rezeptiv verhält: ἀπὸ μὲν γὰρ τοῦ μὴ εἶναι δύναμιν ἑαυτῷ παθητικὴν δειχθήσεται ταυτὸν εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ τῷ εἶναι αὐτοῦ. ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ εἶναι ὕλην ἐν αὐτῷ, μὴ εἶναι τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ ἤτοι τὴν ἐντελέχειαν, καὶ τὸ εἶδος, μέρος τῆς οὐσίας, καὶ οὕτω ταυτὸν εἶναι τῆν ἐνέργειαν τοῦ Θεοῦ τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ, ὅπερ νῦν εἰς ζήτησιν πρόκειται[188]. Offensichtlich gebraucht hier Prochoros das Wort ἐνέργεια im Sinne von *actus* und nicht von *operatio*. Denn auch in den rein geistigen, abgetrennten Substanzen unterscheidet sich ihr Handeln *(operatio)* von ihrem Wesen *(essentia)*, als Akzidens von seiner Substanz; aus ihrer Immaterialität folgt aber, wie Prochoros richtig bemerkt, daß ihre Form (d. h. ihre *actualitas* im Sinne der *forma essentialis*) nicht nur, wie es bei den *formae inhaerentes* der Fall ist, *pars essentiae* ist, sondern die *essentia* selbst (μή εἶναι τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ ... μέρος τῆς ὐσίας), weil es ja zum Wesen der immateriellen Substanzen gehört, daß sie reine Formen sind ohne Beimischung der *materia quantitate signata* (weswegen auch ihre Individuation *ad speciem terminata* ist). In Gott findet man also eine *doppelte Identität:* eine, die allen geistigen Substanzen (auch den Engeln) gemeinsam ist und die besagt, daß die Form das ganze Wesen umfängt; eine andere, die ausschließlich Gott allein zukommt, und die besagt, daß das *esse* als *formalissimum* mit der *essentia* selbst identisch ist. Es genügte, gegen die Palamiten die erste Identität nachzuweisen, weil sie außerhalb des Wesens Gottes eine Fülle sichtbarer – und somit ihrer Natur nach materieller Energien postulierten. In der Tat ist jede immaterielle Form subsistent an sich, d. h. ihre Individualität unterscheidet sich nicht real von ihrer *species*, d. h. von ihr selbst, und da sie ihr auch nichts real hinzuzufügen vermag, folgt daraus, daß sie mit dieser ihrer eigenen Individualität real identisch ist. Somit ist sie autosubsistent, und ihr Wesen ist ihre eigene Form, die nun nicht nur ein *quo*, sondern zugleich auch ein *quod* ist: πᾶν γὰρ ὅ μὴ ἔστιν εἶδος ἐν ὕλῃ, ἔστιν εἶδος καθ' αὐτὸ ὑφεστῶς[189]. Prochoros nennt treffend eine derartige, an sich subsistierende Form (εἶδος) eine αὐτοενέργεια. Daraus ergibt sich einerseits die Identität der Form Gottes mit seinem Wesen, andererseits aber auch die reale Identität von οὐσία und ὑπόστασις, die in der Trinitätslehre

[184] JOHANNES DAMASCENUS, *De fide orth.* I, 14: *PG* 94, 860 B.
[185] ESSER, a.a.O., 282.
[186] Vgl. MERCATI, *Notizie*, 9 und CANDAL, a.a.O., 249; hierzu siehe *CG* I 45.73.
[187] *DThC* XI/2 s. v. *Palamite* (*Controverse*), col. 1803.
[188] Prochoros KYDONES, Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεγείας 1,2: *PG* 151, 119 D–1197 A.
[189] Ebd. 1,8: *PG* 151, 1217 B.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

von größter Bedeutung ist und die für die monarchianisch-subordinatianistische Tendenz der Palamiten gerade zu ein *scandalum* sein mußte.
Während Prochoros das Verhältnis von οὐσία und ἐνέργεια aristotelisch-thomistisch als das zwischen *essentia* bzw. *pars essentiae* und *forma* dachte, bediente sich Palamas demgegenüber des platonischen, in der griechischen Patristik tief verwurzelten Begriffs der μέθεξις, um jenes Verhältnis zu erklären, nur führte er eben den Realunterschied zwischen dem μεθεκτόν und dem μετέχον in Gott selbst ein[190]. Hierfür berufen sich die Anhänger des Palamas gern auf Maximos Homologetes: Μεθεκτὸς μὲν ὁ Θεὸς κατὰ τὰς μεταδόσεις αὐτοῦ, ἀμέθεκτος δὲ κατὰ τὸ μηδὲν μετέχον τῆς οὐσίας αὐτοῦ[191]. Dabei entscheidet jedoch der hl. Maximos gar nicht darüber, ob jene μεταδόσεις geschaffen oder ungeschaffen sind. Das Problem der *participatio Dei* durch die Kreatur findet dagegen im Thomismus eine Antwort: das Verhältnis Gottes zur Schöpfung ist nämlich nur eine *relatio rationis*, während das der Schöpfung zum Schöpfer eine *relatio realis* ist. Gott ist demnach seiner Schöpfung gegenüber völlig »frei«, und diese hat an Gott nicht teil in bezug auf seine Natur, sein Wesen, sondern nur, insofern Gott sich selbst in jenen vom hl. Maximos erwähnten μεταδόσεις frei mitteilt. Dieses Handeln Gottes, in dem Er selbst sich der Kreatur als Jener mitteilt, an dem sie teilhaben kann, ist nun mit seinem Wesen völlig identisch und somit auch ungeschaffen; der *terminus ad quem* dieses Handelns ist jedoch geschaffen. Gerade die tiefste Absicht des hl. Maximos haben die Palamiten mißverstanden, denn wenn er von den μεταδόσεις sprach, wollte er damit verhindern, daß man sich Gott platonisch dachte: als ein Prinzip, das seiner Natur nach partizipabel ist, und deshalb unterschied er (jedoch keineswegs im Sinne einer realen Unterscheidung) zwischen Gott, insofern Er *secundum naturam imparticipabilis* ist, und Gott, insofern Er sich willentlich der Kreatur mitteilt. Palamas und seine Anhänger machten dagegen aus dem Unterschied ἀμέθεκτος – μέθεκτος einen realen, indem sie Gott die Differenz οὐσία – ἐνέργεια zuordneten und so in ihn eine Realität einführten, die nicht durch seinen freien Willensentschluß mitgeteilt würde, sondern von sich aus, d. h. aus ihrer Natur heraus, ein *participabile* gegenüber der Kreatur wäre. Ein Beweis mehr dafür, daß die Palamiten der platonischen Versuchung des *bonum diffusivum sui* im Sinne der natürlich leuchtenden, sich selbst in ihren Strahlen verströmenden Sonne nicht widerstehen konnten. Übrigens ist bei den Platonikern dieses Motiv einer Vermittlung in der Teilhabe sehr häufig und an sich gar nicht falsch, auf die Gotteslehre angewandt führt es aber zum

[190] Vgl. Hunger, *Reich der neuen Mitte*, 296, mit Hinweis auf E. v. Ivánka, *Le fondement patristique de la doctrine palamite* in: Πεπράγμενα *des IX. Internationalen Byzantinistenkongresses, Thessalonike 1953*. Bd. 2. Athen 1956, 127–132, hier Anm. 173.
[191] Autorität des Maximos in Euthymios Zigabenos, *Panoplia dogmatica*, tit. 3: *PG* 130, 132 A – zitiert nach Lossky, a.a.O., 70, Anm. 3.

Unterschied zwischen dem einen Wesen, an dem nichts teilhaben kann, und einer Menge von Vermittlungen, die die Schöpfung im jeweiligen *modus* der Teilhabe mit dem einen Wesen Gottes verbinden und die auch entsprechend der Pluriformität der geschaffenen Dinge selbst diversifiziert wird. Auf dieses ἄτοπον weist Demetrios Kydones hin, wenn er sagt: Ἔστιν ἄρα τι μεταξὺ τῶν γεννητῶν καὶ τῆς ἀμεθέκτου ὑπερουσιότητος ἐκείνης, οὐχ ἓν μόνον, ἀλλὰ καὶ πολλά, καὶ τοσαῦτα, ὁπόσα δὴ καὶ τὰ μετέχοντα[192]. Eine derart apophatisch entrückte οὐσία wirkt fast unpersönlich, und so sieht man sich erst veranlaßt, den θεὸς ἀγαθός der Heilsgeschichte zu suchen[193].
Daraus ergibt sich, daß der palamitische Apophatismus nicht nur die Vollkommenheit Gottes nicht hervorhebt, sondern sie sogar entstellt und sie dem Anthropozentrismus opfert, denn die *theologia negativa* wird in ihrer Negativität nicht auf eine Unvollkommenheit des Menschen zurückgeführt, sondern, so paradox es auch klingen mag, als etwas Positives in Gott selbst hineingetragen.

c) Zusammenhänge mit der Trinitätslehre

Das *filioque* trennte und trennt noch immer die beiden Kirchen und es hat auch seine Einflüsse auf den Palamismus gehabt, die einerseits nationalistischer Art waren (die Ablehnung des *filioque* ist sozusagen zu einer Art pseudopatriotischen Bekenntnisses entartet), andererseits aber auch durchaus doktrinale Konsequenzen bewirkten. Die Freunde der Union waren natürlich geneigt, den Ausgang des Hl. Geistes vom Vater und vom Sohne anzunehmen, und lehnten auch die monarchianische Subordinierung des Sohnes unter den Vater in jener Radikalität, in der sie von den griechischen Theologen behauptet wurde, ab. So schrieb z. B. Demetrios Kydones an Barlaam, er ziehe die lateinische Trinitätslehre der photianischen vor – wenn er auch die Notwendigkeit der Formel »*filioque*« nicht vertrat[194]. Nachdem er die westliche Theologie mit der östlichen verglichen hatte, kam er zu dem Schluß, daß der Streit im Grunde völlig nutzlos sei, und schlug vor, gefährliche Ausdrücke wie »Ausgang« oder »Ausgehen« (ἐκπόρευσις, ἐκπορεύεσθαι) möglichst zu meiden, denn, wenn sie auch an sich orthodox seien, so gaben sie den Sophisten dennoch Anlaß zu verschiedenen Ausflüchten[195].
Die Palamiten beschränkten sich nun keineswegs darauf, die ἐκπόρευσις des Hl. Geistes vom Vater und vom Sohne zu leugnen, sondern folgerten darüber hinaus, die Personen seien untereinander subordiniert und voneinander real verschieden (was auch an sich richtig ist, vorausgesetzt, daß man diese Verschiedenheit ausschließlich auf die relationalen Verhältnisse beschränkt) und als verschiedene unterschieden sie sich eben auch vom Wesen als dem grundsätzlich Einen. So folgerten sie aus der

[192] Κατὰ τοῦ Παλαμᾶ: *PG* 154, 856 A. [193] Vgl. ebd., col. 853 D.
[194] Vgl. *PG* 151, 1273–1301 – zitiert von Gordillo, *Indroductio*, 161.
[195] Vgl. *Cod. Vat. gr.* 1102 fol. 117r: Mercati, *Notizie*, 429 f.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

Monarchie des Vaters, die sie aus der griechischen Tradition entnahmen, sie jedoch übersteigerten, den realen Unterschied zwischen Person und Wesen, ὑπόστασις und οὐσία. Dennoch behaupten die hesychastischen Theologen, diese Realdifferenz verhindere nicht die Einheit und Einfachheit Gottes, die sie »antinomisch« nennen[196] – was eine Kontradiktion in sich ist, denn jede Antinomie setzt eine reale, unüberbrückbare Differenz voraus, so daß die Einfachheit gar nicht antinomisch sein kann, weil eben Antinomie Differenz und Zusammensetzung zugleich bedeutet. Man kann also nicht die *simplicitas Dei in se* als »antinomisch« bezeichnen, sondern ausschließlich unser Verstehen des Mysteriums Gottes als des einen und dreifaltigen zugleich – wenn es also Antinomien gibt, dann höchstens *quoad nos* und auch das nur *in statu viae*. Nun behaupten aber die Palamiten mit aller Gewalt den realen Unterschied zwischen οὐσία und ὑπόστασις, so daß ihre Bekenntnisse zur Einfachheit Gottes rein verbalen Charakter haben, und auch der Tritheismus oder gar Tetratheismus, wenn man zu den drei Personen noch als viertes das Wesen zählt, kann von ihnen kaum vermieden werden. Tatsächlich heißt es in dem Τόμος συνοδικός: »Wir sprechen nun von dem der dreipersönlichen Gottheit gemeinsamen (Wesen), das keine Hypostase ist, sondern von Natur aus und auf eine die Natur selbst übersteigende Weise im Verhältnis zu jeder der thearchischen Hypostasen steht.«[197] Gegen diese Irrtümer schrieb MANUEL KALEKAS sein Werk Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, in dem er weitgehend einem gleichnamigen Opusculum des Demetrios folgte, so daß sein Traktat von Migne sogar dem Kydones selbst zugeschrieben wurde, aber wohl zu Unrecht, obwohl beide Autoren dasselbe Ziel haben: die reale Identität Wesen – Person in Gott nachzuweisen und so die Formel durchzusetzen, die besagt, der Sohn sei vom Wesen des Vaters (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός). Natürlich müßte hieraus folgen, daß auch der Hl. Geist vom Wesen des Vaters ist und demzufolge auch vom Wesen des Sohnes, so daß dann die beiden Personen des Vaters und des Sohnes die einzige Ursache (αἰτίον) des Ausgangs des Hl. Geistes wären, und in diesem Sinne wäre dann die Annahme des »*filioque*« unumgänglich. Diese Konsequenz wollten die Palamiten nun natürlich nicht annehmen, und so behaupteten sie den realen Unterschied zwischen dem Wesen und der Hypostase (Person), wodurch sie sich aber in noch viel schlimmere Widersprüche verwickelten, wie Kalekas richtig bemerkt[198].

[196] Vgl. LOSSKY, a.a.O., 75: nach Lossky geht das Denken des Palamas vom antinomischen (sic!) Mysterium der Trinität aus, die westliche Theologie demgegenüber von der «essence simple».
[197] Zitiert von DEMETRIOS KYDONES, Κατὰ τοῦ Παλαμᾶ: *PG* 154, 856 A – in diesem Zitat dürfte der Gebrauch des Verbums προσ-εἶναι charakteristisch sein; Ἡμῖν δὲ … ὁ λόγος … περὶ τῆς κοινῆς τῆς τρισυποστατον Θεότητος, ἥτις οὐχ, ὑπόστασίς ἐστιν, ἀλλὰ φύσει καὶ ὑπερφυῶς πρόσεστιν ἑκάστῃ τῶν θεαρχικῶν ὑποστασεων. Vgl. auch ebd., col. 845 B.
[198] Manuel KALEKAS Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως: *PG* 154, 909 B–C.: οὔ φασι τὸν

Die palamitische Trinitätslehre hatte aber auch andere Motivationen als die Ablehnung des *filioque*. Sie erblickten nämlich in dem Mysterium der hl. Trinität die Möglichkeit, die Pluralität *in divinis* zu behaupten, um auf diese Weise die ungeschaffenen Energien in Gott selbst hineinzutragen. Deshalb mußten sie zunächst nachweisen, daß die Verschiedenheit der Personen nicht durch die Einheit des Wesens geeint ist, wie es die augustinische Tradition lehrt, sondern sozusagen gerade als Verschiedenheit neben der Einheit und unabhängig von ihr existiert. Deshalb war ihnen die arianisierende, photianische Tradition willkommen, um den realen Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und seinen Hypostasen einzuführen und dennoch sagen zu können, ihre Lehre von den Energien als *deitates inferiores* zerstöre die Einfachheit Gottes nicht, weil ja auch die Trinität eine Verschiedenheit postuliert, die die Einheit nicht zerstört[199]. Dabei vergessen sie natürlich, daß sie, um ihre Energientheorie nachzuweisen, in ihren Prämissen eine verfehlte Trinitätslehre annehmen, so daß sie dann nur *per accidens* Richtiges deduzieren können, ja sogar in ihren Voraussetzungen bereits postulieren, was erst zu beweisen wäre: die Differenz von Verschiedenheit der Personen und Einheit des Wesens in Gott, so daß ein *circulus vitiosus* zustandekommt.
Natürlich erhebt man gegen die westliche Trinitätstheologie den Vorwurf des Sabellianismus. Prochoros wußte darauf jedoch eine orthodoxe Antwort zu geben. Sabellius leugnete nämlich den Unterschied der Personen *untereinander* – und nur hierin bestand seine Häresie –, der Thomismus nimmt demgegenüber die reale Differenz der πρόσωπα oder, um allen Mißverständnissen zu entgehen, der ὑποστάσεις an, betont aber zugleich, dies sei die einzige reale Differenz in Gott und außer dieser relationalen Verschiedenheit, die real ist, gebe es in Gott nur *relationes rationis* – so auch die zwischen den Personen und dem Wesen (in der Tat: wenn das Verhältnis Wesen – Person eine neue *relatio subsistens* wäre, müßte man in der Multiplizierung der Personen *ad infinitum* gehen) und genauso auch die zwischen den Energien und der οὐσία[200]. Diese Trinitätslehre wird dem Vorwurf des Sabellianismus sicher leichter entgehen als die palamitische dem des Tritheismus oder gar des Polytheismus.

υἱὸν ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ Πατρὸς, ἐκ δὲ τῆς ὑποστάσεως μόνον, κακῷ τὸ κακὸν ἰώμενοι, τὴν μὲν οὐσίαν κατὰ τὸ πρᾶγμα τῆς ὑποστάσεως ἕτερον τιθέμενοι, πολλοῖς δὲ ἀτόποις ἐνεχόμενοι.
[199] Vgl. a.a.O., col. 885 B–C: ὅτιπερ οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν … πραγματικῶς ἀλλήλων διαφέρειν ἐφαντάσθησαν.
[200] Prochoros KYDONES, Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας, *PG* 151, 1236 C–D: τοῖς θεοῖς εὑρίσκεται διπλῆ ἀναφορά. μία πραγματικῆ, ἢ τὰ πρόσωπα ἀλλήλων διακρίνονται, ὡς ἡ πατρότῆς, καὶ ἡ υἱότης, ἐπεὶ τὰ πρόσωπα ἀπ' ἀλληλῶν πράγματι, οὐ μόνῳ λόγῳ διακρίνονται, ὅπερ ἐστὶ τῆς Σαβελλίου αἱρέσεως. καὶ ἑτερα ἡ κατὰ τὸν λόγον μόνον.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

d) Das Taborlicht und die göttliche Gnade

Es wäre ganz verfehlt, den Palamismus als eine Lehre zu verstehen, die ihr eigener Selbstzweck wäre, denn sie hat ein Ziel, das außerhalb ihrer selbst zu suchen ist: die Verteidigung der hesychastischen Mystik. Diese Spiritualität des Gebetes in der Ruhe (ἡσυχία), die eine alte Tradition hatte, gipfelte in der Lehre Simeons des Neuen Theologen. In dieser Form lehrte der Hesychasmus die Schau des ungeschaffenen Lichtes, sah aber noch keineswegs die dogmatischen Folgerungen, die erst Palamas theologisch formulieren sollte. Mit Recht betrachtet man also das hesychastische Anliegen der Behauptung einer ungeschaffenen Gnade als die Grundlage des Palamismus: »Den Stoff für diese Häresie hat sich nicht Palamas zuerst erdacht«, schreibt Demetrios, »sondern bereits vor langen Zeiten wurde unter den sogenannten Hesychasten von jener Irrlehre geflüstert, als ob es ein Geheimnis wäre.«[201] Wenn sich nun die hesychastischen Theorien einer langen, vorwiegend monastischen, Tradition erfreuten, so mußte ihre letzte Zuspitzung in der Theorie vom ungeschaffenen Licht (das übrigens mit dem Licht der Theophanie auf dem Berge Tabor identifiziert wurde) den auf die Reinheit der orthodoxen Überlieferung bedachten Theologen dennoch als eine gefährliche Neuigkeit, eine καινοφωνία, erscheinen. Besonders anstoßerregend wirkten Thesen wie diese: »die leuchtende Farbe, die die menschliche Gestalt des Herrn umleuchtete, sei ein ungeschaffenes, dem Gott-Logos gleichwesentliches (οὐσιῶδες) Licht und eine andere Gottheit außerhalb des göttlichen Wesens«; oder in einer gegen den seligen Prochoros (κατὰ τοῦ μακαρίου Προχορου) gerichteten Schrift soll es heißen: »das göttliche und ungeschaffene Licht sei als Gottheit zu bezeichnen und als die ursprungslose (ἄναρχος) Herrschaft Gottes, als der Glanz Gottes und als ein überzeitlicher Strahl«[202].

Gegen diese metaphorische Redeweise, die aber äußerst gefährlich war, ging Prochoros thomistisch vor, indem er zwar durchaus die Prädikation des Lichtes von Gott zugestand, zugleich aber weiter fragte, in welchem Sinne man sagen könne, Gott sei Licht. Er stellt bei dieser Untersuchung fest, daß »das Verhältnis des Lichtes zum Gesichtssinn – das Licht ist es ja, das alles sichtbar werden läßt, und es ist auch das Schönste, was gesehen werden kann – ist das gleiche wie das Verhältnis Gottes zu einer mit Verstand und Erkenntnis begabten Natur: in der Tat ist Gott für sie die Ursache des Erkennens, und Er selbst ist auch das Schönste unter allem Erkennbaren.«[203] Es gilt also die folgende *analogia proportionalitatis:* das Licht verhält sich zum Gesichtssinn wie Gott zur Vernunft. Dies muß auch so sein, denn »gleiche Namen werden von Gott und von den Seienden nicht univok oder äquivok, sondern analog ausgesagt«[204]. Diese Argumentation hätten die Palamiten nun bestimmt als »aristotelisch« und nicht »apostolisch« angreifen können, aber Prochoros machte ihnen diese Freude nicht, denn er berief sich sogleich auf die Autorität des Areopagiten, den er ὁ ἅγιος Διονύσιος nennt[205], und bewies ganz und gar biblisch, daß das Licht Gottes *per analogiam* Sein eigenes Wesen und nicht etwa eine andere θεότης bezeichne. Ob er damit die Palamiten ärgern wollte, ist ungewiß, jedenfalls gab er den Schriftzitaten eine vollkommen syllogistische Form:

(1) Gottes Leben ist sein eigenes Wesen (*»Ego sum qui sum«* Ex 3, 14).
(2) *Das Licht der Menschen ist Gottes Leben (Joh 1, 4 b).*
Ergo: Das Licht der Menschen ist das Wesen Gottes selbst[206].

In der Tat ist das Leben, Erkennen und Wollen in Gott nicht akzidentell und also mit seinem Wesen identisch. So ist auch der Akt, in dem Gott den Menschen seine Gnade schenkt (das »Licht der Menschen«), was seinen *terminus a quo* anbelangt, mit Gottes Wesen selbst real identisch[207].

Daraus folgert sein Bruder Demetrios mit Recht die Unmöglichkeit der hesychastischen These von der ungeschaffenen Gnade im *terminus ad quem,* denn eine solche Gnade wäre, eben weil sie ungeschaffen ist, mit Gottes Wesen real identisch, was jedoch für die Gnadenwirkung offensichtlich nicht stimmt, denn dann müßte jeder begnadete Mensch ein zweiter Christus sein, da er gleichen Wesens mit Gott wäre – so etwas ist, wie Demetrios hinzufügt, natürlich ein ἄλογον. Wenn Palamas auch solche Folgerungen durch die von ihm eingeführte Realunterscheidung von Wesen und Energien Gottes vermeiden wollte, so steht dennoch fest, daß die hesychastische, ihrer Natur nach anthropozentrische Spiritualität einer realen (und nicht bloß metaphorischen) Vergöttlichung des Menschen *in statu viatoris* gleichkam. Diese nicht gerade sehr bescheidene Meinung bewog Palamas, die Vollkommenheit des begnadeten Menschen über die der Engel zu stellen. In der Tat behauptete er, jene seligen Geister spiegelten nur das Licht, während der Mensch selbst zum Licht werde und es außerdem weitergebe. Insofern sei die »mit Erkenntnis und Verstand begabte Natur« (ἡ νοερὰ καὶ λογικὴ φύσις τῆς ψυχῆς) auch mehr nach dem Bilde Gottes als es die körperlosen Engel seien (καὶ τῶν ἀσωμάτων ἀγγέλων μᾶλλον κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ)[208].

Im Grunde entging auch die hesychastische Spiritualität nicht jener Ver-

[201] ὅτι τῆν μὲν ὕλην τῆς αἱρέσεως οὐκ ἐπενόησε πρῶτος Παλαμᾶς, ἀλλὰ πρὸ πολλῶν χρόνων παρὰ τοῖς λεγομένοις Ἡσυχασταῖς ὡς ἐν μυστηρίῳ τὰ τῆς αἱρεσέως ταύτης ὑπεψιθυρίζετο DEMETRIOS KYDONES, Κατά τοῦ Παλαμᾶ, *PG* 154, 837 D–840 A.

[202] So in einer anonymen, gegen Johannes Kantakuzenos gerichteten antipalamitischen Schrift, die von Mercati ARGYRIOS, dem Schüler des Gregoras, zugeschrieben wird. *Cod. Lat. gr.* 1096, fol. 101 v: MERCATI, *Notizie*, 238.

[203] Prochoros KYDONES, Περὶ οὐσίας καὶ ἐνέργειας. Lib. VI: *Cod. Vat. gr.* 674, fol. 10 v – zitiert nach CANDAL, a.a.O., 264.

[204] Εἴρηται γὰρ μήτε συνωνύμως μήτε ὁμονύμως λέγεσθαι τὰ ὀνόματα ἐπί τε τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ὄντων, ἀλλὰ ἀναλογικῶς. Ebd., 264f.

[205] Ebd., fol. 11 r: MERCATI, 266.

[206] Ebd., fol. 10 r: MERCATI, 268.

[207] Ebd., fol. 12 r.

[208] Vgl. Gregorios PALAMAS, *Capita physica, theologica* ...: *PG* 150, 1148 B – zitiert nach EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 114.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

suchung, die jede Mystik heimsucht und die äußerst diabolische Züge trägt, weil sie dieselbe *materia peccati* betrifft, in der auch Satan nach der *sententia communis* der Theologen sündigte. Es ist jene Haltung, die sich mit dem Zustand des Geschaffenseins nicht zufriedengibt, sondern die Ungeschaffenheit usurpieren möchte, und die einerseits auf *superbia* hinausläuft, andererseits aber typisch gnostische und manichäische Züge enthält, weil sie das Geschaffene, das Endliche und Körperliche abwertet. Die Palamiten wollen sich mit dem Unterschied zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem nicht zufriedengeben und sehen in ihm eine Verminderung der göttlichen Allmacht: wenn wirklich ein ungeschaffenes Prinzip eine nur geschaffene Wirkung ins Sein gerufen hätte, dann sei diese ihrer Ursache nicht angemessen und zeuge von einem *defectus* in der Ursache selbst. Dies wäre tatsächlich richtig, wenn die Wirkung der *Natur* nach aus ihrer Ursache emanieren würde; gerade diese neuplatonische Annahme der Hesychasten ist aber grundsätzlich falsch, denn die Kreatur geht nicht der Natur nach (φύσει) aus Gott hervor, wie etwa die Person des Sohnes und des Hl. Geistes, die deshalb mit der des Vaters gleichwesentlich sind, sondern dem göttlichen Willen nach (Θελήσει)[209]. Dabei ist das Ziel des göttlichen Willens keineswegs die Schöpfung selbst – denn Gott hat außerhalb seiner selbst keine Ziele –, sondern ausschließlich seine eigene Vollkommenheit. So sind es gerade die Palamiten, die die Allmacht Gottes vermindern, indem sie an der graduellen Verschiedenheit in der Schöpfung Anstoß nehmen, denn so legen sie Gottes Macht auf eine bestimmte Handlungsweise fest und verkennen in Ihm den Aspekt der absoluten Freiheit, da sie die Schöpfung nicht als eine freie Willenstat Gottes anerkennen, sondern als ein natürliches (und notwendiges) Ausstrahlen der göttlichen Natur. Gott selbst verliert dann Seinen wesentlich personhaften Charakter und die geschaffene Natur wird als etwas Unvollkommenes betrachtet. So wird klar, daß die Verachtung der Schöpfung stets auch die des Schöpfers mit sich bringt. Deshalb insistiert Prochoros gerade auf jener alles übersteigenden Allmacht Gottes, die nicht nur die Vollkommenheit der geschaffenen Natur nicht zerstört, sondern sie im Gegenteil erst begründet: Οὐ γὰρ οἷόν τε λέγειν τὴν θείαν δύναμιν πρός ἓν μόνως ὁρίζεσθαι ἄπειρον οὖσαν[210] – ein Gedanke, der die ganze thomistische Analogielehre aufscheinen läßt: Schöpfer und Geschöpf sind nicht als Gegensätze zu denken, sondern gerade die Abhängigkeit vom Schöpfer macht die jeweils ihr eigene Vollkommenheit der Kreatur aus.

Es ist auch nicht von ungefähr, daß man den Palamiten immer die Häresie des Messalianismus vorwarf. Deshalb gebrauchte auch Simeon der neue Theologe nur mit größter Vorsicht im Zusammenhang mit den Lichtvisionen das Wort αἰσθητῶς (sinnlich), und es sind Manuskripte

[209] Vgl. Prochoros KYDONES, Περὶ οὐσίας καὶ ἐνέργειας: *PG* 151, 1232 D.
[210] Ebd.

vorhanden, in denen dieses Wort beseitigt oder durch weniger verdächtige Ausdrücke wie etwa εὐαισθήτως ersetzt wurde[211]. Diese Vorsicht beweist, daß Simeon die Häresie formell zweifellos vermied, ihr aber dennoch materiell sehr gefährlich nahe kam. Diese Tatsache wird man auch kaum durch die Behauptung wegleugnen können, daß Simeon nicht wie die Messalianer an die hypostatische Vereinigung des begnadeten Menschen mit dem Hl. Geist selbst dachte, sondern nur an eine Christusvision[212]. Wenn man aber bedenkt, daß das Licht, in dem nach der Meinung der Hesychasten Christus mystisch geschaut wird, ungeschaffen ist, ja von ihnen sogar als Gottheit bezeichnet wird, so wird hier der wesentliche Inhalt des Messalianismus, nämlich die Sichtbarkeit Gottes, behauptet, auch wenn hinzugefügt wird, daß es sich nicht um das Wesen Gottes handle, sondern nur um eine anhypostatische Energie. In einer slavonischen Ausgabe der *Philokalie (Dobrotoljubie)* von Paisij VELIČKOVSKIJ wird sogar die *sinnliche* Wahrnehmung des göttlichen Lichtes hervorgehoben, wenn es heißt, man solle es »im Herzen durch seinen Verstand und durch seine eigenen sinnlichen Augen (sic!) wahrnehmen«[213].

Sehr interessant sind auch die Verhältnisse der Palamiten zu den Bogomilen. So berichtet das *Encomion* des PHILOTHEOS, eine biographische Schrift über Palamas[214], Gregorios und seine Brüder Makarios und Theodosios hätten sich einmal auf dem Berge Papikion aufgehalten, in dessen Nähe es eine Sekte von »markionitischen und messalianischen« Irrlehrern gegeben habe. Dabei handelt es sich um die Bogomilen, die oft von den Byzantinern als Messalianer bezeichnet wurden. Es wird sogar berichtet, Palamas hätte mit den ebenfalls in der Gegend sich aufhaltenden Paulikianern disputiert und ihren Führer zur Orthodoxie bekehrt. Es handelt sich dabei um eine von ikonoklastischen Kaisern unterstützte Sekte, die aus dem benachbarten islamischen Bereich herkam und die Verehrung der Bilder für reine Idololatrie hielt[215]. Damit rückt der palamitische »radikale Apophatismus« in ein ganz verdächtiges Licht, denn trotz der Verbundenheit der Palamiten mit dem kirchlichen Dogma sind gemeinsame Züge mit der bogomilischen Spiritualität kaum zu übersehen: *»il se peut que le récit corresponde à un fait historique et nous pouvons alors y voir un exemple de contacts personnels entre Bogomils et moines*

[211] Vgl. dazu Basile KRIVOCHEINE, *The Writings of St. Symeon the New Theologian. OrChrP* 20 (1954) 309.
[212] Ebd., 308: "No doubt, there is an essential difference between the meaning of αἰσθητῶς in St. Symeon's writings and its Messalian meaning … Thus, for instance, St. Symeon speaks of the vision of Christ while the Messalians taught an hypostatic apparition, or rather 'recieving' of the Holy Spirit."
[213] »vnimaj v serdcě … čuvstvennymi (sic!) tvoimi očami …«Ausgabe Moskau 1902. Bd IV, S. 83 – zitiert nach Irénée HAUSHERR SJ, *Hésychasme et prière*. Rom 1966 (= *OrChrA*, 176), 59.
[214] *Encomion*: 562 D. 563 A–565 D – Hinweis von MEYENDORFF, a.a.O., 50.
[215] Vgl. D. OBOLENSKY, *The Bogomils*. Cambridge 1948, 258f. – Hinweis von MEYENDORFF, a.a.O., 51, Anm. 39.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

orthodoxes: le bogomilisme et l'hésychasme qui, dans les Balkans, se répendaient dans les milieux socialement très semblables, pouvaient avoir des traits de spiritualité qui les apparentaient l'un à l'autre.«[216] Nach der Schilderung des Euthymios Zigabenos waren die Bogomilen und die Paulikianer Dualisten, über die Trinität lehrten sie radikal monarchianisch und waren höchstwahrscheinlich antihierarchisch gesinnt, kirchliche Ämter, Gebäude und Bilder verwerfend[217]. Ähnliche Züge erkennt man in der Sekte der Katharer und Albigenser wieder, gegen die sich die ursprüngliche *praedicatio* der Dominikaner richtete – die wesensbedingte Gegnerschaft zwischen dem Palamismus und dem Thomismus erscheint, in diesem Licht gesehen, nicht mehr als bloß zufällig.

e) Die überzeitliche Struktur des palamitischen Hesychasmus

Da *»re-ligio«* wesentlich den Gedanken des »Verbindens« *(ligare)* mit enthält, wird man in diesem Wort kaum den Aspekt des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen übersehen können. Alle diesbezüglichen Irrtümer sind nämlich auf eine falsche Auslegung dieses Verhältnisses zurückzuführen, und da die *religio* nicht zu den »theologischen Tugenden« gehört, sondern unter der Tugend der Gerechtigkeit subsumiert wird, gilt auch für sie das Prinzip *»virtus stat in medio«* und gibt es demzufolge zwei Möglichkeiten, im Widerspruch zu dieser Tugend zu handeln: nämlich *per excessum* und *per defectum*. Der erste Irrtum besteht in der einseitigen Betonung des Göttlich-Übernatürlichen, die die menschliche Natur und die Natur überhaupt gänzlich zerstört – diese Meinung ist allgemein als Fideismus bekannt. Die andere Verirrung dagegen ist wesentlich anthropozentrisch: sie sieht den Menschen als den absolut Freien und Selbständigen, die Gnade wird hingegen eher als etwas Störendes empfunden, das den Menschen an seinem freien Selbstvollzug hindert bzw. ihn in seinem Verhältnis zu sich selbst entstellt und entfremdet – man nennt eine solche These *rationalistisch*. Die transzendentale Wahrheit (und auch die transzendentale Güte) besteht in der Einheit, die mit dem Sein konvertibel ist und sich demzufolge von den anderen Transzendentalien nur durch eine *differentia rationis* unterscheidet. Wie also das Wahre in Einem besteht, so seine Privation in Vielem. (Mit Recht sagt man deshalb *Bonum* bzw. *verum est ex causa integra, malum* bzw. *falsum autem ex quocumque defectu*). So ist jeder Irrtum wesentlich ein Korrelat der Pluralität, und es wäre recht schwierig, in ihm eine stabile Ordnung zu finden, denn eine solche ist immer

[216] MEYENDORFF, a.a.O., 51.
[217] Vgl. HUNGER, *Reich der neuen Mitte*, 130 u. seinen Hinweis in Anm. 51 auf ST. RUNCIMAN, *The Medieval Manichee*. Cambridge 1947, 74f. Auch Gregoras bezeugt die Verwandtschaft der palamitischen Lehre vom Taborlicht mit der Doktrin der Ikonoklasten; die Anhänger des Palamas hätten sogar heilige Bilder ins Feuer geworfen: ὅτι μὲν γὰρ καὶ θεῖαι τῶν ἁγίων εἰκόνες καὶ τοῖς περὶ τὸν Παλαμᾶν ἐρριπτοῦντο πρὸς πύρ.

nur als *ordo ad unum* zu verstehen. Dennoch ist es möglich, selbst im Irrtum eine »paradigmatische« Struktur zu entdecken, weil er zwar eher eine *privatio entis* ist als ein *ens*, aber die Privatio besagt immer auch eine Beziehung *ad id cuius est privatio* und so ist eine religiöse Verirrung immer zugleich ein Verweis auf das richtige Verständnis der *religio*, d. h. letztlich auf das richtige Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen. An diesen Kriterien gemessen, gibt es nur zwei Möglichkeiten des Irrtums, die bereits erwähnt wurden: *per excessum* oder *per defectum*, und beide Formen bekommen deshalb einen »paradigmatischen« Charakter und lassen sich übrigens tatsächlich bei den meisten historischen Häresien nachweisen.

Es wäre dennoch verkehrt, den Fideismus und den Rationalismus *(in sensu lato)* als zwei entgegengesetzte Irrtümer anzusehen. Dies wäre der Fall, wenn sich tatsächlich das Göttliche zum Menschlichen so verhielte, wie sich Gegensätze zueinander verhalten. Die thomistische Grundthese besteht aber gerade in der Behauptung eines analogen Verhältnisses, wonach das Göttliche nicht als Gegensatz zum Menschlichen (oder überhaupt Geschöpflichen) erscheint, sondern das eine komplementär ist zum anderen, so daß dann die Vollkommenheit des Menschen nicht in Konkurrenz zur *perfectio Dei* gedacht werden kann (Rationalismus) noch die radikale Abhängigkeit von Gott eine Zerstörung der menschlichen Natur bedeutet, z. B. in der Form des Verzichts auf die Rationalität (Fideismus). So sind auch die beiden möglichen Irrtümer nicht entgegengesetzt, sondern vielmehr einander entsprechend, wie man am Beispiel des Modernismus klar sehen kann. Ein solches »Paradigma« ist nun im Palamismus geradezu modellhaft realisiert in der *gleichzeitigen* Behauptung des apophatischen Wesens Gottes und der ganz und gar kataphatischen Energien, wie sich aus der Erörterung dieser Unterscheidung noch ergeben wird. Der Palamismus tendiert zwar seiner Natur nach mehr zum Fideismus, seine Basis freilich ist ebenso dem Rationalismus eigen: der Dualismus von Gnade und Natur, so daß er dann paradoxerweise, ausgehend von fideistischen Prämissen, rationalistische (oder mindestens anthropozentrische) Folgerungen kaum vermeiden kann. Die Palamiten sahen in ihrem Streit mit den Thomisten eine Verteidigung der Mystik gegen die diskursiv-syllogistische Erkenntnisweise[218]. Die »Hesychie« wurde jedoch als Schau der Energien (nicht des Wesens) Gottes selber mit einer *Erkenntnis* gleichgesetzt[219]. Dieser Gnosis sollte gar die kirchliche Überlieferung unterworfen werden[220]. Eine frappierende Ähnlichkeit

[218] So spricht auch SCAZZOSO, a.a.O., 673 von einem «conflitto aperto fra la fede nell'illuminazione divina e la fiducia nella conoscenza naturale», aber für den Thomismus ist es gerade charakteristisch, daß er hier überhaupt nicht von einem Konflikt sprechen würde.
[219] SCAZZOSO, ebd. bezeichnet sie als »gnosi mistica«, der die Antipalamiten skeptisch gegenübergestanden hätten.
[220] Mit Recht erblickt man in der palamitischen Theologie «une méthode

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

mit der charismatischen, wesentlich antihierarchischen Schwärmerei des Montanismus, die dem *homo spiritualis* selbst das Lehramt unterwerfen wollte, ist hier kaum zu übersehen. Palamas ging sogar so weit, daß er, darin Gregorios dem Sinaiten folgend, eine Lehre von zwei Wegen vortrug: der eine Weg sei sehr lang und sehr schwierig, es ist der Weg der Gebote; der zweite dagegen ist viel kürzer, er führt durch das hesychastische Gebet zu demselben Ziel[221]. Ein Gnostiker könnte seine »pneumatische« Verachtung für die einfachen »Psychiker« (= Katholiken) oder gar »Hyliker« kaum besser ausdrücken. Im übrigen zeigt uns diese palamitische Doktrin die Unzufriedenheit der Hesychasten mit der wesentlich diskursiven Struktur unseres Erkennens, die sie durch reine Intuition ersetzen möchten. So im letzteren Sinne ist auch die als grundlegendes Prinzip der pravoslaven Asketik[222] geltende γνῶσις zu verstehen. Die Ambiguität des Hesychasmus bringt es mit sich, daß sein wesentlich *gnostischer* Aspekt gleichzeitig neben einem radikalen *antirationalen* Affekt besteht, denn obgleich man unter der Schau der Energien eine Erkenntnis verstand, behauptete man von ihr, sie übersteige die natürliche, diskursive Vernunft. Deshalb wird man nicht so sehr von Rationalismus *in sensu stricto* sprechen können als vielmehr von einem Sentimentalismus, in dem »das Herz« eine zentrale Rolle spielt[223]. Dieser Arationalismus oder gar Antirationalismus wird mit dem Hinweis auf den apophatischen Charakter der *mysteria stricte dicta,* die der Logik völlig entzogen seien, legitimiert[224]. Interessant ist, daß die vielfach so rationalistisch orientierten Nominalisten zu denselben Ergebnissen kamen, etwa in der These, Gott könne *de potentia absoluta* auch logische Unmöglichkeiten schaffen (etwa runde Vierecke). Im übrigen hat sein nominalistisch-rationalistisches Interesse für die formale Logik[225] (die er natürlich als einen reinen, nur in sich selbst und nicht *in re* begründeten Formalismus ansieht) einen Georgios Scholarios keineswegs daran gehindert, zu einem Anhänger des Palamismus zu werden. Im allgemeinen ziehen jedoch die Palamiten die »dynamischen und konkreten Attribute Gottes« den konzeptualen Attributen »der abstrakten und unfruchtbaren Theologie der Handbücher«[226] vor. Deshalb fühlten sich auch die Verfasser des *Synodaltomos gegen Prochoros* durch seine aristotelische Argumentation skandalisiert (τοῖς ἰδίοις λογισμοῖς, καὶ ταῖς ἀποδείξεσι χρώμενος δῆθεν τοῖς Ἀριστοτελικοῖς συλλογισμοῖς)[227].

Die barlaamitische, dialektische Reaktion gegen den Palamismus war jedoch ebenfalls übertrieben. Überhaupt hat man den Eindruck, daß der Kalabrese seine Polemik mehr als ein intellektuelles Spiel betrachtete, dessen Ziel es war, den Gegner ins Lächerliche zu ziehen. Er und seine Anhänger besaßen wirklich kaum eine wahre doktrinale Überzeugung, weil »sie von ihrer nominalistischen Philosophie daran gehindert waren, eine solche zu besitzen«[228]. Er war ein gebildeter Mann und ein »auf vielen Gebieten bewanderter Gelehrter«[229]. Als Mathematiker soll er das zweite Buch Euklids kommentiert und selbst eine Logistik geschrieben haben, er kannte die heronische Formel für die approximativen Werte der Quadratwurzel, schrieb auch historische und philosophische Werke (über die stoische Moral), Petrarca und wahrscheinlich auch Boccaccio haben bei ihm Griechisch gelernt[230]. Aber je umfangreicher und analytischer sein Wissen wurde, um so oberflächlicher wurde es auch, so daß er besonders in der Theologie vielfach recht dilettantisch vorging. Dies veranlaßte die Thomisten und auch andere Antipalamiten, sich von ihm klar zu distanzieren, besonders da, wo er anscheinend die Gnade der Vernunft unterordnete[231]. Barlaam repräsentierte also das humanistische Denken[232], das in Byzanz ähnliche Formen annahm wie in Italien[233]; trotz ihrer Freundschaft mit italienischen Humanisten (so etwa mit Jacopo Angeli[234]) könnte man solches in bezug auf Demetrios Kydones und Manuel Chrysoloras aber nicht sagen.

In der Tat sahen die Thomisten in der Verteidigung der geschaffenen Natur die wirksamste Verteidigung der Übernatürlichkeit der Gnade und die schönste Verherrlichung des Schöpfers und Erlösers selbst. Deshalb behaupteten sie gegen Palamas den Wert des diskursiven Denkens (διάνοια). »Nimmt man dem Menschen dieses Denkverfahren, so nimmt man ihm seine geistige Natur und erniedrigt ihn zum Tiere, man nimmt ihm das schönste Geschenk, das Gott ihm gegeben hat, aber auch das notwendigste; denn es ist das Werkzeug des Menschen, mit dem er Gott

expérimentale et mystique, prétendant arriver, à la connaissance de Dieu et à l'union avec lui par les pratiques de l'ascèse et les illuminations intérieures de la grâce, et interprétant les données traditionelles d'après l'expérience mystique.» *DThC* XI/2, col. 1778.

[221] Hausherr, a.a.O., mit Hinweis auf den Palamas-Text in *PG* 150, 1308 A.

[222] Vgl. Hausherr, ebd., 53.

[223] Vgl. Tatakis, a.a.O., 263. Vgl. auch das russische *Dobrotoljubie.* Bd V. Moskau 1889, 507 (zitiert von Hausherr, a.a.O., 60):»Stoj vnimaniem' vnutri sebja samogo (ne v golově a v serdcě [sic!]).«

[224] Evdokimov, a.a.O., 14: »Il dogma cristologico e trinitario è visibilmente al di sopra delle leggi logiche o del numero ...« Zur Anwendung auf den Palamismus vgl. ebd. 132.

[225] Er soll Werke des Petrus Hispanus ins Griechische übersetzt haben: Bochenski, *Formale Logik,* 248 – Hinweis von Paolo Carosi, *Logica,* Rom 1959, 178, Anm. 11.

[226] So wortwörtlich Lossky, a.a.O., 77.

[227] *PG* 151, 699 B – zitiert nach H.-G. Beck a.a.O., 328.

[228] Meyendorff, a.a.O., 325.

[229] Gill, *Von Lyon nach Florenz,* 60.

[230] Vgl. Tatakis, a.a.O., 263f.

[231] (ἔ)φθην εἰπὼν τότε τὸν Βαρλαὰμ τουτὶ παραφέγξασθαι τὸ ἀπάδον, ὅτι τὸ φῶς ἐκεῖνο τὸ τῆς μεταμορφώσεως χεῖρόν ἐστι νοός καὶ κατώτερον οὔτε δὲ τὸν Ἀκίνδυνον οὔθ' ἡμᾶς στοιχεῖν τούτῳ. *Cod. Vat. gr.* 1096, fol. 88 r – zit. nach Mercati, *Notizie,* 239, Anm. 1.

[232] Vgl. Tatakis, a.a.O., 265.

[233] Ebd., 229.

[234] Vgl. Loenertz, *Calécas,* 65.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

suchen und finden muß. .. Ein ganz bezeichnend thomistischer Gedankengang, das gesunde Empfinden, daß etwas, was den Grundcharakter des Menschen ausmacht, nicht ausscheiden kann gerade da, wo es sich um das letzte Ziel und den letzten Sinn des menschlichen Daseins handelt.«[235] Auf diesem Hintergrund erscheint die palamitische (und auch modernistische) Gegenübersetzung aristotelisch – apostolisch und philosophisch – biblisch in all ihrer Absurdität, denn Gott, der nicht lügen kann, wird sich sicher in seiner Schöpfung nicht anders offenbaren als in der Hl. Schrift selbst. In der Tat, »wenn diese natürliche Wahrheit, weil sonnenklar, von allen angenommen werde – also ein ἔνδοξον im aristotelischen Sinne – dann könne ihr doch kein Satz der Heiligen Schrift widersprechen. Beide stammen ja von Gott, der sich doch selbst nicht widersprechen kann.«[236] Jede Wahrheit ist entweder Syllogismus oder Prinzip eines Syllogismus, und der darin ausgedrückte Sachverhalt verhält sich notwendigerweise so, unabhängig davon, ob man ihn subjektiv als wahr anerkennt oder nicht[237]. Prochoros verteidigt damit den Wert der diskursiven Vernunft, die er als Gabe Gottes versteht, und weist darauf hin, »diese Gabe sei gerade in der jetzigen Zeit um so wichtiger, weil angesichts des Mangels an wahren Gottesmännern sie das einzige sei, was uns verblieb«[238].

Dieser mit der charismatisch-gnostischen Schwärmerei der Palamiten so kontrastierende nüchterne Realismus verliert jedoch keineswegs seinen wesentlichen Aspekt des Strebens nach der Erkenntnis Gottes. Die Vernunft ist *relativ* autonom, was die Erkenntnis ihrer connaturalia anbelangt – wenn sie auch infolge der Erbsünde nicht einmal diese vollkommen erkennen kann –, und diese ihre subordinierte Selbständigkeit ist von Gott gerade als solche gewollt. Die absolute Abhängigkeit von Gott zerstört also keineswegs die relative Selbständigkeit der geschaffenen Vernunft, so daß diese nicht einmal in der Erkenntnis der *supranaturalia* verlorengeht, die nicht anders als mit dem Beistand der übernatürlichen Gnade Gottes geschehen kann. Jede Erkenntnis Gottes hat demzufolge eine wesentlich analoge Struktur: einerseits geschieht sie durch die diskursive menschliche *ratio*, andererseits bedarf sie des göttlichen Beistandes, um jene Erkenntnis überhaupt vollziehen zu können. Dies gilt sowohl für die natürliche Erkenntnis als auch für die Glaubenserkenntnis Gottes. Die weltverhaftete Erkenntnis des *Deus maiestatis* und des *Deus nudus* wird also nie im Widerspruch zur heilsnotwendigen Erkenntnis des *Deus incarnatus et praedicatus* stehen können. Das moderne dialektische Denken wird dies aber nie begreifen können und immer wieder die Frage stellen, »ob Thomas nicht vorschnell metaphysische und soteriologische Gotteserkenntnis harmonisiert, anstatt die Dialektik von verborgenem und offenbarem Gott bis zum äußersten durchzustehen«[239]. Wie modern diesbezüglich der Palamismus war, ergibt sich daraus mit aller Deutlichkeit. Gerade in diesem seinem dialektischen Aspekt stand er der thomistischen Analogielehre unversöhnt gegenüber, und unter der Form der Gegnerschaft zwischen der Dialektik des modernen und der Analektik des klassischen Denkens[240] dauert dieser Streit immer noch an.

[235] Hildebrand Beck, a.a.O., 14.
[236] Ebd., 16.
[237] Vgl. *PG* 151, 701 B – zitiert bei Hans-Georg Beck, a.a.O., 330: πᾶσα ἀλήθεια ἢ συλλογισμός ἐστιν, ἢ ἀρχὴ συλλογισμοῦ, καὶ ἐμοὶ καὶ τούτοις ἀνάγκη καὶ μὴ βουλομένοις συλλογισμοῖς λέγειν, εἴπερ ἀληθῆ λέγομεν.
[238] H.-G. Beck, ebd., 330.

III. Weitere Entwicklung der kirchlichen Beziehungen zwischen Ost und West

1. Das Konzil von Florenz

Dem Konzil von Konstanz gelang es, die Irrtümer von Wyclif, Hus und Jeronym von Prag zu verurteilen (1415–1416), zugleich aber auch das berechtigte Anliegen dieser Sekten zu erkennen und mit der Beseitigung des tripapistischen Schismas und der Wahl Martins V. (1417) eine moralische Erneuerung in der kirchlichen Hierarchie durchgeführt zu haben. Schon Martin V. verhandelte mit den Griechen über ein gemeinsames Konzil, unter seinem Nachfolger Eugen IV. fand ein Konzil zu Basel statt – dort wurden vor allem Fragen behandelt, die mit den Hussiten im Zusammenhang standen; 1437 setzte aber der Papst dem Konzil ein Ende, wohl wegen der allzu konziliaristischen Haltung der Konzilsväter, die die Autorität eines allgemeinen Konzils über das päpstliche Lehramt setzen wollten. Im nächsten Jahr (1438) wurde ein neues Konzil nach Ferrara einberufen, auf dem gemäß dem Konzilsdekret von 1434 *»Sicut pia mater«* auch Griechen teilnehmen sollten. In der Tat trafen Vertreter der Ostkirchen zu Beginn des Konzils in Ferrara ein. Es wurden verschiedene Fragen behandelt; besonders das *»filioque«*, das Problem des Fegfeuers und die Azymen trennten die Geister. Auch unter den orthodoxen Griechen und Slaven selbst wurden verschiedene Positionen vertreten. Für die Union erklärten sich Bessarion, Isidor von Kiew, Dorotheos von Mytilene und Methodios von Lakedaimon, zugleich bildete sich jedoch eine erbitterte und unionsfeindliche Fraktion unter der Leitung des Metropoliten von Ephesos, Markos Eugenikos. Immerhin wurde die Union mit den Griechen *(»Laetentur coeli«)*, den Armeniern *(»Exultate Domino«)* und den Kopten *(»Cantate Domino«)* beschlossen und die entsprechenden Bullen wurden im Dom zu Florenz feierlich promulgiert, wohin das Konzil im März 1439 übertragen worden war. 1444 wurde ein Kreuzzug gegen die Türken geführt, erlitt aber noch im selben Jahr bei Varna eine Niederlage. Mit ihrem politischen

[239] Gerhard Ebeling, *Wort und Glaube*. Bd II. Tübingen 1969, 256.
[240] Vgl. dazu Bernhard Lakebrink, *Klassische Metaphysik*. Freiburg i. Br. 1967, 8.40 u. passim.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

Fundament zerbröckelte allmählich auch die Union selbst, nicht zuletzt wegen der antiunionistischen Propaganda der Latinophoben[241].

Ein entschiedener Anhänger der Union war der später zum Kardinal ernannte BESSARION, ein überzeugter Thomist und Freund der Mendikantenorden[242]. Er war ein gelehrter Humanist. Sein Leben und alle seine Güter opferte er für die Rettung der hellenischen geistigen Tradition: die von ihm der venezianischen Republik geschenkte Bibliothek enthielt 600 wertvolle Manuskripte. Wegen seiner Gelehrsamkeit und moralischen Vollkommenheit wurde er zweimal als Kandidat auf den päpstlichen Thron vorgeschlagen[243]. In seiner Philosophie vertrat er platonische Gesichtspunkte, war zum Platoniker Gemistos in die Schule gegangen und verteidigte Plato in seinem Werk *In calumniatorem Platonis,* das eine Antwort auf die gegen den Platoniker Plethon gerichteten Angriffe der Aristoteliker ist[244]. Dies hinderte ihn aber keineswegs daran, den hl. Thomas, obwohl τῆς Ἀριστοτελικῆς σχολῆς διάδοχος, dennoch als einen σόφον τε καὶ ἅγιον ἄνδρα zu verehren[245]. Nach der Lektüre des hl. Thomas in der Übersetzung des Demetrios wurde er von der realen Identität des Handelns Gottes mit seinem Wesen so überzeugt, daß er am Hesychasmus ernstlich zu zweifeln begann[246].

Neben so klare Positionen vertretenden Persönlichkeiten wie z. B. Bessarion einerseits und Markos Eugenikos und seine Brüder Johannes und Joseph Bryennius andererseits gibt es auch recht komplizierte Gestalten, unter denen die des Scholarios einen besonderen Platz einnimmt. Wie Bessarion hatte auch er eine gute humanistische Ausbildung erhalten. Dennoch vertrat er als guter Palamit die Irrationalität oder mindestens Arationalität des Dogmas. Plato und Aristoteles hielt er für »Schwätzer« und erkannte ihre Nützlichkeit nur, insofern sie das Dogma bewiesen. Für die Bemühungen des Plethon – die auch die des Bessarion waren – die hellenische Kultur zu retten, hatte er nur ein verächtliches Lächeln und meinte, daß sie nur zur Lüge führen könnten[247]. Insofern folgte aus seiner Denkhaltung also nicht nur die berechtigte Subordinierung der Philosophie unter die Theologie nach dem gesunden Prinzip »*philosophia ancilla theologiae*«, sondern ihre gänzliche Zerstörung: »*Cette attitude a priori de Scholarios, plutôt qu'à relever le dogmatisme péripatéticien mène à sa destruction*«[248]. Obwohl er als guter Nominalist bei Aristoteles nicht viel mehr entdeckte als ein intellektuelles Spiel, kann man ihn dennoch als Aristoteliker bezeichnen. Von der Lage der Philosophie in Konstantinopel verzweifelt – er sagte, es gäbe hier nicht mehr als drei oder vier Menschen, die nicht einmal bereit, sondern eben bloß überhaupt fähig wären, Philosophie zu studieren[249] –, suchte er Hilfe bei dem lateinischen Thomismus und wurde deswegen sogar verdächtigt, durch »lateinische Irrtümer verseucht zu sein«[250]. Überzeugter Palamit in der Theologie, verehrte er immer den hl. Thomas von Aquin[251], was einen recht synkretistischen Geist voraussetzt. Von einer ähnlichen Ambiguität war auch sein Verhältnis zur kirchlichen Union mit dem Westen belastet. Zunächst scheint er ziemlich unionsfreundlich gesinnt gewesen zu sein, und dem antilateinischen Wirken des Eugenikos gegenüber verhielt er sich neutral, ja er soll sogar den Beichtvater des Kaisers auf einige Ungenauigkeiten in dessen Argumentation aufmerksam gemacht haben – dies wird man aber wohl für nicht mehr denn eine logische Übung halten können. Auf die Aufforderung des Markos Eugenikos, zu der latinophoben Fraktion überzugehen, antwortete er ablehnend und sogar mit Verachtung. Markus wußte jedoch Scholarius für sich zu gewinnen, bei seinem Tod wählte Eugenikos ihn zu seinem Nachfolger in der antilateinischen Opposition. Scholarios erklärte sich einverstanden, schwur dauernde Feindschaft gegen die Union und hielt dieses Versprechen ein. Gegen die kirchliche Einheit mit dem Westen disputierte er mit dem lateinischen Bischof von Cortona Lapacci, dennoch wurde 1452 in der Hagia Sophia die Beseitigung des Schismas feierlich verkündet. Von den Türken gefangen genommen (1453), kehrte er bald wieder in das Kloster, in das er sich inzwischen zurückgezogen hatte, zurück. 1454 wählte ihn eine Synode zum Patriarchen, und unter dem Namen Gennadios empfing er aus den Händen des Sultans die Insignien seines Amtes[252].

Der Abfall des Scholarios von der Union stand im Einklang mit der allgemeinen Reaktion, mit der die Konzilsbeschlüsse von Florenz in den Ostkirchen aufgenommen wurden. Als der Metropolit von Kiew im Moskauer Kreml das Unionsdekret verlas, wurde er vom Großfürsten Wassiljewitsch angegriffen und verhaftet. Eine Synode sollte ihn zum Tode verurteilen, von 15 Bischöfen kamen aber nur sechs. Isidor selbst gelang es, nach Rom zu fliehen, wo er bis zu seinem Tode (1463) lebte. Auch in Konstantinopel tat die fanatische latinophobe Fraktion ihr Werk. Der Patriarch Joseph, der während des Konzils starb und sich für die Einheit

[241] Vgl. dazu GILL, *Von Lyon nach Florenz*, 64–74.
[242] Vgl. Blažej RÁČEK SJ, *Církevní dějiny (v přehledu a obrazech)*. Praha 1940, 279.
[243] Vgl. ebd.
[244] Vgl. Joseph GILL, *Personalities of the council of Florence*. Oxford 1964, 45 und 51 – Hinweis von SLIPYJ, a.a.O., 14, Anm. 27.
[245] *PG* 161, 200 – zitiert nach SLIPYJ, ebd.
[246] Vgl. Joseph GILL, *The council of Florence*. Cambridge 1959, 225: "he had been moved to wonder whether the Greek Church departing in this respect from the tradition of its Fathers, was not in error; and if it was wrong on one point of dogma, it was legitimate to doubt whether it was the Church to which Christ had promised his continual guiding presence." Hierzu E. CANDAL, *Andreae Rhodiensis OP inedita ad Bessarionem epistula. OrChrP* IV (1938) 329–371, hier 346 und 348 – Hinweis von GILL, ebd., Anm. 1.
[247] Vgl. TATAKIS, a.a.O., 293, mit Hinweis auf *PG* 160, 602 B. 604 AB (Anm. 1) und 605 C. 617 B (Anm. 2).
[248] Ebd.
[249] Vgl. GILL, *Personalities*, 80.
[250] Ebd.: "He began ... to be suspected of being infected with Latin errors."
[251] TATAKIS, a.a.O., 298.
[252] Vgl. GILL, *Personalities*, 85–87.

P.Tomas Tyn, OP
Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

mit dem Westen ausgesprochen hatte, soll sogar durch Hunger gequält worden sein. Die griechischen Gesandten wurden bei ihrer Rückkehr vom Konzil mit Beleidigungen empfangen und der Kaiser selbst durch Drohungen eingeschüchtert[253]. Die Union erlag so ihren eigenen Widersprüchen und dem Fanatismus der Nationalisten. Dennoch kann man sie nicht als völlig nutzlos abtun, denn sie zeigte – was sich auch später in Rußland bewähren sollte –, daß nämlich die Orthodoxie durch Kontakte mit dem Westen nicht ihr eigenes Wesen verliert, sondern gerade da, wo sie in totaler Unfruchtbarkeit schon zu ersticken droht, vom Westen neue belebende Impulse erhält. Dies mußte auch der erbitterte Gegner der Union und gleichzeitig begeistertste Verehrer des *Doctor communis*, Georgios Gennadios Scholarios, anerkennen.

2. Der hl. Thomas und die anderen Ostkirchen

Im polnisch-litauischen Staat sollte das florentinische Konzil am Ende des 16. Jahrhunderts dennoch konkrete Früchte bringen. In der Tat wurden seine Dokumente zur Basis der in Brest-Litovsk 1596 vollzogenen Einheit mit Rom, zu der sich orthodoxe Bischöfe, die mit dem Opportunismus und Egoismus der griechischen Hierarchen dieser Zeit unzufrieden waren, bereit erklärten. Natürlich stieß dieser Beschluß auf heftigen Widerstand, vor allem von seiten des Fürsten Ostroschskij. In den darauf folgenden Unruhen wurde Hypatius Potschoj, ab 1599 Metropolit von Kiew, schwer verletzt; er erlag seinen Wunden im Jahre 1613. Nicht anders erging es Josafat Kunzewitsch, Archimandrit, Reformator des basilianischen Mönchtums im Geiste der Union und Erzbischof von Polozk, der als Märtyrer der kirchlichen Einheit mit dem Osten verehrt wird. Auch der Jesuit Andreas Bobola wurde von unionsfeindlichen Kosaken auf unmenschliche Weise zu Tode gequält[254]. Hier gilt aber, was Tertullian gesagt haben soll: *sanguis martyrum, semen Christianorum*. Die mit Rom unierten Kirchen konnten sich behaupten, was nicht ohne Wirkung auf den schismatischen Episkopat blieb, der neben den unierten Kirchen weiterhin bestand. 1633 wurde in der Tat der »ganz im westlichen Sinne erzogene Igumen des Kiewer Höhlenklosters«, Petrus Mogila (oder auch Mohyla), zum Metropoliten von Kiew geweiht, der sich loyal zum polnisch-litauischen Staat verhielt und den von Theophanes[255] geweihten russenfreundlichen Klerus beseitigte[256]. Er ließ in der Kiewer Akademie das Studium des hl. Thomas einführen, und diese »folgte gänzlich der scholastischen Methode«, wie die Titel der von den dort tätigen Professoren verfaßten Werke bezeugen. Prof. Popowskij schrieb sogar einen thomistischen Traktat über die seit dem Hesychastenstreit so belastete Gotteslehre und veröffentlichte ihn

[253] Vgl. Ráček a.a.O., (s. Anm. 242), 279.
[254] Vgl. ebd., 436.
[255] Patriarch von Jerusalem (1608–1644).
[256] Vgl. Ammann, a.a.O., 312, 339.

unter dem Titel *Tractatus in primam partem Summae Theologiae doctoris angelici divi Thomae de Deo*[257]. Die Übernahme des Thomismus in orthodoxen Schulen hatte aber vor allem einen apologetischen Zweck als Abwehr gegen den Protestantismus. »Im deutlichen Gegensatz zu der ›*Confessio fidei*‹ des kalvinisierenden Patriarchen Kyrillos Lukaris schrieb Mohyla eine andere ›*Confessio fidei orthodoxae*‹, in welcher er sich ohne Scheu sehr den Lehren der lateinischen Kirche annäherte.«[258] Er gab sogar einen im Anschluß an Petrus Canisius verfaßten *Katechismus* heraus[259], der später im Auftrag des Großprokurors der Synode, des Grafen Nikolaus Alexandrowitsch Protasow, vom Metropoliten Filaret Drosdow neu bearbeitet werden sollte[260]. Und 1836 verurteilte dann tatsächlich der Patriarch von Konstantinopel Gregorios VI. die Irrtümer Luthers, Zwinglis, Kalvins und Sozzinis und forderte gleichzeitig seine Gläubigen auf, keine protestantischen Bücher zu lesen. Bereits 1832 hatte Protasow in Rußland begonnen, gegen den Protestantismus vorzugehen, wobei er vor allem auf die »*Confessio Mohyliana*« zurückgriff[261]. So war das Werk des Petrus Mohyla und der Schüler seiner Kiewer Akademie, wie z. B. des Bischofs von Tschernigow Lazar Baranowitsch und des Simeon von Polozk, noch nach vielen Jahren von großem Nutzen für die Orthodoxie, der diese dem katholischen Westen nahestehende Theologie interessanterweise gerade in ihrer Verteidigung gegen den Protestantismus als willkommene Hilfe erschien[262].

Auch zu diesem Zweck der Annäherung zwischen Ost und West haben die Brüder Kydones ihren Beitrag geliefert. Und vergessen wir nicht, daß die Union von 1596 mehr als hundert Jahre vorher durch die Predigt des Dominikaners Theodoros Chrysoberges aus dem Kloster in Pera-Galata, der den Kreisen um Demetrios Kydones nahestand, vorbereitet wurde. Seine Tätigkeit erstreckte sich auf Halisch und Wolhynien, und wenn sie auch keine Massenbewegung hervorgerufen hat, blieb sie dennoch nicht ohne Wirkung und sollte zu gegebener Zeit ihre Früchte bringen[263].

Auch in Georgien wurde die scholastische Theologie bekannt: durch die Übersetzungen des Anton Cagareli Ğ-qondideli und des Philipp Qait'mazasvili, deren *Buch der wahren Theologie* mit dem »*theologischen Buch des weisen Alferdus* (= Albertus Magnus)« identisch ist. Im Anhang wird dort gesagt, daß die Bearbeitung von Vardapet Mehit'ar bei der Erläuterung der schwierigen Stellen »nach der Weise des Thomas

[257] Vgl. Slipyj, a.a.O., 14.
[258] Ammann, a.a.O., 348.
[259] Ebd., 349.
[260] Ebd., 488.
[261] Gordillo, *Introductio*, 270.
[262] Vgl. Ammann, a.a.O., 352f.
[263] Vgl. ebd., 121 sowie dort Anm. 1 den Hinweis auf K. Loenertz, *Les missions dominicaines en Orient et la société des Frères Pérégrinants*. IV: *La soc. des Fr. Pér. et les couvents dominicains de Ruthénie et Moldo-Valachie*. *AFP* 4 (1934) 1–49.

Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts, in Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, pp.837-912.

von Aquin und anderer leuchtenden Meister der Welt« vorgegangen sei. Philipp half auch Anton Kovadi bei der Übersetzung aus den Werken des hl. Thomas von Aquin, und so entstand *Die gleicherweise wahre und unverfälschte philosophische Lehre des Thomas* von Cagereli, auch »*Große Logik*« oder »*Große Dialektik*« genannt[264].
Daraus ergibt sich, wie wichtig die ökumenische Rolle des hl. Thomas war, die er in der Annäherung mit der Ostkirche spielte und die er auch heute noch übernehmen könnte und sollte.

3. Der byzantinische Thomismus und die ökumenische Frage nach dem II. Vatikanum

»Die gesamte Lehre muß klar vorgelegt werden«, heißt es im *Dekret über den Ökumenismus* des II. Vatikanums, »nichts ist dem ökumenischen Geist so fern wie jener falsche Irenismus, durch den die Reinheit der katholischen Lehre Schaden leidet und ihr ursprünglicher und sicherer Sinn verdunkelt wird.«[265] Soweit die Aufforderung des Konzils. Die Realität sieht jedoch oft anders aus: »Wir erleben heute in mancherlei Betracht eine Ökumenismuswoge entfesselter Brüderlichkeit, deren geschichtliche Voraussetzungen hier nicht untersucht werden sollen. Daß die neuzeitliche Subjektivität ein entscheidendes Motiv in diesem Zusammenhang abgibt, ist nicht zu leugnen.«[266] Natürlich sehen jene, die sich unter Ökumenismus eine Einheit der Kirchen auf der Basis gänzlicher Abwesenheit jedweder kirchlicher Tradition und, wenn es sein muß, auch des Glaubens selbst – der nie anders als in Korrelation mit einer konkreten Überlieferung gedacht werden kann, wenn man ihn nicht gänzlich desinkarnieren und somit zerstören will – vorstellen, im Thomismus und seinem »metaphysischen« Denken eher ein Hindernis der Vereinigung mit den getrennten Kirchen. Wie dem aber auch sein mag, es bleibt bestehen, daß diese auf Halbwahrheiten, ja sogar Lügen aufgebaute Brüderlichkeit vom II. Vatikanum klar abgelehnt wird. Wenn man dagegen Wahrheit und Liebe nicht in einem künstlich konstruierten »dialektischen« Gegensatz, sondern vielmehr in wesentlicher Korrelation denkt, dann wird man nicht leugnen können, daß der hl. Thomas, der es in seinem Leben verstand, die rechte Lehre mit einem heiligen Leben zu verbinden – nicht umsonst wird er *sanctissimus inter doctores et doctissimus inter sanctos* genannt –, als »fester Grund für alle Diskussionen und Polemiken, die die Kontroversfragen zwischen der westlichen und der östlichen Kirche betreffen, genommen werden kann, da seine Beweise auf solider Basis stehen.«[267] In der Tat hat sich der Thomismus vielfach

[264] Vgl. dazu die Arbeit von Michael TARCHNIŠVILI, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*. In Verbindung mit Julius ASSFALG. Città del Vaticano 1955 (= *SteT*, 185).
[265] *Unitatis Redintegratio* n. 11 – in: *Kleines Konzilskompendium*. Hrsg. v. Karl RAHNER u. Herbert VORGRIMLER. Freiburg-Basel-Wien ⁵1968, 239f.
[266] LAKEBRINK, a.a.O., 125. [267] SLIPYJ, a.a.O., 5 u. 15.

als eine Vermittlung zwischen den beiden Kirchen erwiesen, und selbst von erbittertsten Gegnern der Union wurde er für seine Rechtgläubigkeit, Objektivität und wissenschaftliche Klarheit bewundert – Scholarios sei als ein Beispiel genannt. Ja, wenn sich die Orthodoxie von außen her bedroht fühlte, benutzte sie ihn selbst zu ihrer eigenen Verteidigung – man denke z.B. an das Unternehmen Protasows. Der palamitische fideistisch-agnostische, antithomistische Affekt kann für die Ostkirche nur schädlich sein; weil sie nämlich jede Philosophie – auch die *philosophia perennis* selbst – ablehnte, war sie dem Angriff einer rationalistischen Dialektik nicht gewachsen, und so bestand immer »die Gefahr eines plötzlichen Umschlagens in völlige Negation, wie wir es im östlichen Geistesleben der neueren Zeit so oft beobachten konnten, weil der Osten nicht gewohnt ist, sich mit rationalen Mitteln gegen die Negation zur Wehr zu setzen«[268]. Das Bemühen des kommunistischen Staates, das christliche Leben auf den liturgischen Raum zu beschränken und ihm den Eintritt in die Schulen zu verbieten, zeigt, wie er ein klares christliches Denken fürchtet und wie sehr ihm eine fideistisch gesinnte Staatskirche willkommen ist. Im Kampf gegen diese »Negation« könnte der Thomismus der Ostkirche wesentliche Hilfe leisten, wie er es in der Geschichte bereits oft getan hat. Die positive Basis der Ökumene muß aber immer übernatürlich sein. Vertrauen wir darum auch dieses Werk der christlichen Vereinigung von Ost und West dem Schutz der jungfräulichen Mutter Gottes an, deren unbefleckte Empfängnis auch so entschiedene Gegner einer Meinung werden ließ, wie es wohl Demetrios Kydones und Gregorios Palamas waren[269].

BIBLIOGRAPHISCHE ÜBERSICHT DER WICHTIGSTEN WERKE

1. Quellen
Manuel CANDAL SJ, *El libro VI de Prócoro Cidonio. Sobre la luz tabórica*. *OrChrP* 20 (1954) 247–297.
Demetrios KYDONES, *Adversus Palamam*. In: *PG* 154, 837–864.
Prochoros KYDONES, *De essentia et operatione*. Lib. I–II. In: *PG* 151, 1191–1242.
Raymond-J. LOENERTZ OP, *Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès*. Città del Vaticano 1947 (= *SteT*, 131) (zitiert: LOENERTZ, *Les recueils Cydonès*).
ders., *Démétrius Cydonès. Correspondance*. T. I. (Publ. par R.-J. Loenertz). Città del Vaticano 1956 (= *SteT*, 186 (zitiert: LOENERTZ, *Cydonès*. T. I).
ders., *Correspondance de Manuel Calécas*. (Publ. par R.-J. Loenertz). Città del Vaticano 1950 (= *SteT*, 152) (zitiert: LOENERTZ, *Calécas*).
Giovanni MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone. Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*. Città del Vaticano 1931 (= *SteT*, 56) (zitiert: MERCATI, *Notizie*).

2. Sekundärliteratur
Albert M. AMMANN SJ, *Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte*. Wien 1950.
Hans-Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. In: *HAW* Abt. XII, Teil II, Bd 1. München 1959, 322–332. 712–798.

[268] IVÁNKA, a.a.O., 417.
[269] Vgl. GORDILLO, *Compendium*, 150 und ders., *Theologia Orientalium*. T. I, 320.

Hildebrand BECK OSB, *Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz*. *DTh(F)* T. 13 = A. 49 (1935) 3–22.
Ambrosius ESSER OP, *Östliche und westliche Theologie*. *FZPhTh* 9 (1962) 279–264.
Paul EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*. Bologna (1965) ²1966 (trad. del orig.: *L'Orthodoxie*. Neuchâtel-Paris 1959).
Joseph GILL SJ, *Von Lyon nach Florenz*. In: *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Hrsg. v. E. von Ivánka, J. Tyciak, P. Wiertz. Düsseldorf 1971, 50–78.
ders., *The Council of Florence*. Cambridge 1959.
ders., *Personalities of the Council of Florence*. Oxford 1964.
Mauricius GORDILLO SJ, *Compendium theologiae orientalis*. Rom ³1950.
ders., *Introductio in theologiam orientalem*. Rom 1955 (ed. ad usum privatum auditorum).
ders., *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata. Commentatio historica*. T. I. Rom 1960.
Irénée HAUSHERR SJ, *Hésychasme et prière*. Rom 1966 (= *OrChrA*, 176), 50–62: *À propos de spiritualité hésychaste: Controverses sans contradicteur*. (Commentaire à: *Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov. Archéologie. Histoire de l'art. Etudes byzantines*. Praha [Heidelberg] 1926, 99–154: *Asketitcheskoje i bogoslowskoje utchenie sw. Grigorija Palamy*).
Herbert HUNGER (Hrsg.), *Byzantinische Geisteswelt von Konstantin dem Großen bis zum Fall Konstantinopels*. Amsterdam 1967, (unveränd. Nachdruck der Ausg. Baden-Baden 1958), 144–148: *Mystik und Hesychasmus*.
ders., *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*. Graz-Wien-Köln 1965.
Endre von IVÁNKA, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln 1964, 389–445: *Hesychasmus und Palamismus*.
Anton KERN, *Der »Libellus de notitia orbis« Johannes' III. (De Galonifontibus?) O.P., Erzbischofs von Sulthanyeh*. *AFP* 8 (1938) 82–123.
Vladimir LOSSKY, *Théologie mystique de l'église d'Orient*. Aubier 1944 (= *Les religions*, 13).
Jean MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Paris 1959 (= *Patristica sorbonensia*, 3).
Piero SCAZZOSO, *Lo Pseudo-Dionigi nell'interpretazione di Gregorio Palamas. Il senso della disputà fra palamiti ed antipalamiti attorno al corpus pseudodionisiano*. *RFN* 59 (1967) 671–699.
Joseph card. SLIPYJ KOBERNYCKYJ-DYČKOVSKYJ, *S. Tommaso e la Scienza Teologica e Filosofica nell'Oriente*. *Angelicum* 46 (1969) 3–15 (discorso tenuto nella festa di S. Tommaso d'Aquino del 1969 nell'Università Angelicum di Roma).
Thomas ŠPIDLÍK, *Spiritualität des östlichen Christentums*. In: *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Hrsg. v. E. von Ivánka, J. Tyciak, P. Wiertz. Düsseldorf 1971, 483–502.
Michael TARCHNIŠVILI, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*. (*Auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literatur von K. Kekelidze*). In Verbindung mit Julius ASSFALG. Città del Vaticano 1955 (= *Ste T*, 185).
Basile TATAKIS, *La philosophie byzantine*. In: *Histoire de la philosophie*. Ed. par Emile Bréhier. Fasc. suppl. n. 2. Paris 1959.

3. Lexikonartikel
Martin JUGIE, *Palamite (Controverse)*. In: *DThC* XI/2 1777–1818.
V. LAURENT, *Démétrius Cydonès*. In: *DHGE* XIV 205–208.
Raymond-J. LOENERTZ OP – Martin JUGIE, *Cidone*. I. *Demetrio* (Loenertz); II. *Procoro* (Jugie). In: *ECatt* III 1595f.