

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 72 (1982)
Heft: 3

Artikel: Die Unterscheidung zwischen einer erkennbar-zugänglichen und einer unerkennbar-unzugänglichen Seite in Gott und die Trinitätslehre
Autor: Aldenhoven, Herwig
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404653>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Unterscheidung zwischen einer erkennbar-zugänglichen und einer unerkennbar-unzugänglichen Seite in Gott und die Trinitätslehre

Zur Auseinandersetzung westlicher Theologie mit der ostkirchlichen Lehre von den ungeschaffenen Energien Gottes

1. Einführung

Für den Glauben an Gott ist es wesentlich, dass Gott wirklich in der Welt wirkt und für uns zugänglich und erkennbar ist, aber ebenso sehr, dass er die Welt übersteigt, deshalb für alles Welthaft-Geschöpfliche unzugänglich und ein undurchdringliches Geheimnis ist.

Wenn Gott nicht in der besagten Weise *in* der Welt, ihr immanent wäre, müsste seine Existenz für uns belanglos sein. Wenn er umgekehrt nicht in der beschriebenen Weise die Welt überstiege, nicht absolut transzendent wäre, wäre er nicht Gott, sondern nur ein Wesen unter anderen, wenn man ihn auch als das höchste unter ihnen denken mag. Für den Glauben geht es darum, dass Gott wirklich Gott ist und dass er zugleich ganz in der Welt da ist und wir an ihm, an seinem Leben teilhaben können.

Die Spannung zwischen Gottes Unzugänglichkeit und Unerkennbarkeit einerseits und seiner Zugänglichkeit und Erkennbarkeit andererseits findet von der christlichen Glaubenserfahrung her in der Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes einen Ausdruck. Gott, der als der Vater für uns nie direkt zugänglich ist, erschliesst sich uns durch sein Wort, das Fleisch geworden ist in Jesus Christus, und diese Selbster-schliessung Gottes geschieht im Heiligen Geist, der uns das Wort erkennen und aufnehmen lässt. Irenäus von Lyon formuliert: «Das Unsichtbare des Sohnes ist der Vater, das Sichtbare des Vaters der Sohn» (adv. haer. IV 6, 6). «Da der Vater des Alls für die Geschöpfe unsichtbar und unnahbar ist, so bedurfte es für diejenigen, welche zu Gott gelangen sollten, der Hinführung zum Vater durch den Sohn» (Dem. ap. praed. 47). In die gleiche Richtung weist es, wenn der genannte Kirchenvater den Sohn und den Geist wiederholt als die beiden Hände des Vaters bezeichnet, durch die dieser an und in der Welt wirkt (Adv. haer. 4 praef.; 4, 20, 1; 5, 1, 3; 5, 6, 1; 5, 28, 4). Bei anderen Kirchenvätern findet sich später das Bild vom Sohn als Hand des Vaters und vom Geist als Finger an der Hand. Dieses zweite Bild ist auf einen be-

stimmten Zusammenhang bezogen und daher weniger allgemeingültig als das erste. Aber auch hier geht es um das Wirken Gottes, der als der Vater für uns nie direkt, sondern immer nur im Sohn und im Geist zugänglich ist.

Für die ostkirchliche Tradition ist die Trinitätslehre nicht der einzige Ausdruck der Spannung zwischen Unzugänglichkeit und Zugänglichkeit Gottes. Seit den kappadokischen Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts hat der Osten es für nötig gehalten, als zweiten Ausdruck jener Spannung eine Unterscheidung zwischen der unzugänglichen Wesenheit (*ousia*) und den zugänglichen Wirkkräften (*energeiai*) Gottes vorzunehmen.

Nachdem diese Lehre besonders von Pseudo-Dionysius Areopagita weiterentwickelt worden war, fand sie schliesslich bei Gregor Palamas im 14. Jahrhundert eine gewisse Systematisierung, vor allem durch die ausdrückliche Bezeichnung der göttlichen Energien als «ungeschaffene» und durch einen strengeren Gebrauch der Terminologie. Nach Palamas ist Gott voll und ganz Gott nicht nur in seiner unzugänglichen Wesenheit, sondern auch in seinen ihn kundtuenden, für uns zugänglichen und teilhabbaren Energien, wie z. B. seiner Herrlichkeit und seinem Licht. Die orthodoxe Kirche des Ostens hat diese Lehre auf mehreren Synoden zu ihrer eigenen gemacht.

Von der abendländischen Scholastik wurde die ostkirchliche Unterscheidung zwischen unzugänglicher Wesenheit und zugänglichen Energien Gottes abgelehnt und eine völlige reale Identität zwischen beiden gelehrt. Auch die spätere und die heutige westliche Theologie steht der palamitischen Auffassung meist ablehnend gegenüber, wenn diese auch in neuerer Zeit von anglikanischen und einzelnen evangelischen, aber auch römisch-katholischen Theologen positiver gewertet wird. Von altkatholischen Theologen wurde meines Wissens bisher nichts über diese Frage publiziert, doch gehen einige Bemerkungen von Bischof Urs Küry über das Taborlicht in seinem Abschiedshirtenbrief 1972 sowie eine beiläufige Bemerkung im gemeinsamen orthodox-altkatholischen Kommissionstext über die göttliche Offenbarung (1975) in Richtung der palamitischen Auffassung.

Eines der Hauptargumente der Gegner der palamitischen Theologie lautet: «ungeschaffene Kräfte» des Vaters sind der Sohn und der Heilige Geist. Wenn die Trinität theologisch ernstgenommen werde, sei die palamitische Unterscheidung überflüssig. Man kann das umkehren und dann sagen: wenn die palamitische Unterscheidung theologische Bedeutung erhält, wird die Trinitätslehre überflüssig, verliert ihre

Funktion. Das ist die These von Dorothea *Wendebourg* in ihrem Buch «Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie» (München 1980). Die Arbeit dieser evangelischen Theologin ist so charakteristisch für einen grossen Teil westlicher Theologie, dass man sie trotz allem Besonderem, das ihr eigen ist, in der Denkweise als repräsentativ für eine weit verbreitete Art westlicher Theologie betrachten darf. Das macht die Lektüre der Abhandlung so wertvoll. Gewisse Tendenzen, die auch sonst im Westen häufig anzutreffen sind, werden bei ihr deutlicher und systematischer erkennbar, als das gewöhnlich der Fall ist. Was das für Folgen für das Verständnis der palamitischen Theologie hat, wird hier zu untersuchen sein.

Es geht bei dem vorliegenden Beitrag nicht in erster Linie um eine historische, sondern um eine systematische Frage. Die historische Seite der Erörterung dient nur dazu, die systematische Fragestellung deutlicher hervortreten zu lassen. Dorothea *Wendebourg* geht es auch sehr stark um die systematische Frage, aber die historische Darstellung und Untersuchung macht doch den Grossteil ihrer Arbeit aus¹. Eine umfassende Auseinandersetzung mit ihr ist hier weder möglich noch beabsichtigt. Aber die Beschäftigung mit ihrem Buch soll dazu helfen, an einigen wesentlichen Punkten Neigungen westlicher Theologie festzustellen und die Bedeutung, die die palamitische Lehre auch für westliches Denken haben könnte, ein wenig herauszuarbeiten.

2. Grundzüge der ostkirchlichen Energienlehre

Die ostkirchliche Energienlehre setzt die Dreifaltigkeitslehre voraus. Palamas² kann Sohn und Geist als hypostatische Energien des Vaters bezeichnen. Er hält jedoch unter Berufung auf zahlreiche Väterstellen fest, dass Sohn und Geist ebenso wie der Vater eher Wirkende (*energountes*) als Wirkkräfte (*energeiai*) seien. Kräfte und Energien des Vaters sind Sohn und Geist nur insofern, als sie selbst Wirkkraft (*energeia*) haben. Energien im letzteren Sinn sind aber im Unterschied zum

¹ Eine kurze Zusammenfassung des Inhalts gibt Christoph von *Schönborn*, Immanente und ökonomische Trinität. Zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Band 27 (1980) S.247–264, 249–255.

² Für jedes eingehendere Studium von Gregor Palamas ist grundlegend Jean *Meyendorff*, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Paris 1959.

Sohn und zum Geist keine Hypostasen, sondern ungeschaffene, nicht hypostatische gemeinsame Energien des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes³.

Dass sie gemeinsame Energien der trinitarischen Hypostasen sind, ist eine Folge der Wesenseinheit von Vater, Sohn und Geist; andernfalls wären diese nämlich drei Götter.

Dass die Unterscheidung zwischen unzugänglicher Wesenheit und zugänglichen Energien Gottes zur älteren Unterscheidung zwischen dem nicht direkt zugänglichen Vater und dem unmittelbar zugänglichen Sohn und Geist hinzukommt, hängt ebenfalls mit der Wesenseinheit von Vater, Sohn und Geist zusammen. Wenn sie wesenseins sind, müssen sie alle drei sowohl an der unzugänglichen wie an der zugänglichen Seite Gottes teilhaben, auch wenn die trinitarischen Hypostasen in verschiedener Weise in Beziehung zu den Geschöpfen stehen: der Vater indirekt, Sohn und Geist direkt.

Die ungeschaffenen Energien sind Gottes Sein nach aussen, Gottes Sein, insofern es offen ist für die Beziehung zum Nicht-Göttlichen. In ihnen wirkt Gott in der Welt, gibt sich kund und kann von uns erkannt werden, ja, er gibt uns in seinen Energien, z. B. in seiner Herrlichkeit und seinem ungeschaffenen göttlichen Licht Anteil an sich selbst, an seinem eigenen Leben. Er geht jedoch nie in seinen Werken und in dem, was von uns erkannt wird, auf, sondern er zeigt sich als der alle Erkenntnis Übersteigende.

In westlicher Theologie wird oft gesagt, dass Gott in der Offenbarung nicht aufhört, Mysterium zu sein, sondern sich, je mehr er erkannt wird, desto mehr als Geheimnis zeigt. Und das bezieht sich auch in westlicher Theologie auf Vater, Sohn und Geist gemeinsam.

Das Mysterium Gottes ist nicht bloss eine Folge der Begrenztheit menschlichen Erkennens, sondern es gehört zum Gott-Sein Gottes, zu seinem Ganz-anders-Sein als alle Geschöpfe. Dass Gott, je mehr er erkannt wird, desto mehr auch als Mysterium erkannt wird, hat also einen ontologischen Grund, einen Grund im Sein Gottes selbst. Gott ist *deshalb* auch als der erkannte immer zugleich der geheimnisvoll-unerkennbare, weil er, wenn er in Beziehung mit den Geschöpfen steht und in der Welt wirkt, zugleich immer auch der ganz andere als alle Ge-

³ Bes. Gegen Akyndinos VI 16 u. 17 (Die Stellen werden im folgenden soweit als möglich nach den drei bisher erschienenen Bänden der Ausgabe von P. Chrestou, Thessaloniki 1962 ff., angegeben): III 427–438, insbes. 428, 15–19; 429, 17 ff.; 430, 1–12; 435, 15–24; 438, 7–10. Vgl. Brief an Daniel, bes. II 383, 11 ff.; 385, 4 ff.

schöpfe und deshalb der Unzugängliche ist, der jenseits alles Geschöpflich-Welthaften und jeder Beziehung zu ihm steht und in diesem Sinn der absolut Transzendente ist.

Wesentlich für die palamitische Unterscheidung ist, dass die göttliche Energie nicht ein Zwischenwesen zwischen Gott und Schöpfung, sondern wirklich und ganz Gott ist, und dass Gott nicht *zum Teil* unzugängliche Wesenheit und *zum Teil* zugängliche Energie, sondern *als ganzer* zugänglich und erkennbar und zugleich *als ganzer* unzugänglich und unerkennbar ist⁴. Das heisst aber, dass für Palamas die Wirklichkeit Gottes ein Paradox ist, das die Kategorien des rationalen Denkens sprengt. Nur ein solches Gottesverständnis entspricht für Palamas der Erfahrung des lebendigen Gottes. Das gleiche Anliegen finden wir ja auch in der abendländischen Mystik, doch wird dort auf andere Weise als im Osten versucht, ihm gerecht zu werden.

3. Mit der Trinitätslehre in Zusammenhang stehende westliche Einwände gegen die ostkirchliche Energienlehre

Da das erwähnte Buch von Dorothea Wendebourg diese Einwände in sehr massiver und für weite Bereiche westlichen Denkens charakteristischer Weise vorbringt, soll es hier als Grundlage für deren Besprechung dienen.

Die Grundthese von Wendebourg besagt, dass es bei Palamas zwischen den trinitarischen Hypostasen in ihrer Besonderheit und der Heilsgeschichte grundsätzlich keine Beziehung geben kann, weil die Hypostasen «auf die Ebene der Usia gehören: für sie muss gelten, was für die Usia gilt, nämlich dass sie per definitionem jeglicher Aussenrelation überhoben sind» (50f.). Die «Energienkonzeption... bringt als Ausgangspunkt des Wirkens nur die Wesenseinheit in den Blick, nicht eine Differenz darin. Was auf die Ebene der Usia im Unterschied zu den Energien gehört... steht per definitionem den Aussenrelationen gegenüber; darum kann es nicht innerhalb seiner das die Ökonomie prägende Gegenüber enthalten. Das drückt sich darin aus, dass Palamas das Verhältnis von Gabe und Geber nicht zwischen Personen sehen kann, sondern allein zwischen den Energien und Gott, sofern er nicht energetisch ist – konsequenterweise der Usia, die allein in ihrer Einheit als Herkunftspunkt der Energien begreiflich wird» (55). Wenn

⁴ II 142, 14f.; vgl. II 209, 13–15.

aber die trinitarischen Hypostasen nicht in ihrer Besonderheit in die Heilsökonomie eingehen, dann ist die Trinitätslehre funktionslos.

Zwar weist *Wendebourg* auch darauf hin, dass Palamas an einigen Stellen von einer Beziehung der trinitarischen Hypostasen zum Handeln Gottes spricht (54f.) und dass er für die kirchliche Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes zwei Begründungen angibt: «Die eine (1) erklärt die Trinitätslehre als Niederschlag der Art und Weise, in der sich Gott im ökonomischen Handeln offenbart hat; die andere (2) leistet Verzicht auf jedes Bemühen, sie von der Heilsgeschichte her einsichtig zu machen, und nimmt sie als positive göttliche Lehre» (49).

Doch im palamitischen System hat nach *Wendebourg* nur das letztere einen Platz. Zu (1) erklärt sie, dass Palamas hier vom zeitlichen Nacheinander in der Offenbarung der Hypostasen spreche, was natürlich ungenügend ist. Und wenn Palamas schreibt, die Energien kämen aus dem Vater durch den Sohn im Geist hervor (46, 53) und der Vater schaffe durch den Sohn im Geist (54), so meint *Wendebourg* dazu, dass es sich zumindest im zweiten Fall «um die Aufnahme einer traditionellen Wendung ohne systematische Konsequenzen» handelt (54).

Man müsste sich hier doch fragen, ob nicht die zuerst erwähnte Aussage von Palamas, die sich ganz in seinem Denksystem bewegt, zu einer anderen Interpretation der zuletzt erwähnten Äusserung führt. Doch *Wendebourg* lässt sich bei ihrer Interpretation vor allem von dem Gedanken leiten, dass für Palamas die Verschiedenheit der trinitarischen Hypostasen mit der Heilsökonomie nichts zu tun haben könne, weil die Hypostasen auf die Ebene der *Usia* gehören, die jeder Aussenrelation prinzipiell enthoben ist. Dass dieser Gedanke bei *Wendebourg* der eigentliche Interpretationsschlüssel ist, zeigt sich auch äusserlich darin, dass er in verschiedenen Variationen immer wiederkehrt (50, 53 mehrmals, 55; in der Fassung, dass die Trinität als «Differenz im Wesen» bezeichnet wird: 52, 55).

Falls für Palamas die Trinität tatsächlich eine Differenz im Wesen, in der unzugänglichen *Usia* Gottes bedeutete und die trinitarischen Hypostasen für ihn ganz auf die Ebene dieser *Usia* gehörten, wäre die Interpretation *Wendebourgs* unausweichlich. Wenn man dann bei Palamas Aussagen findet, die nicht dazu passen – wir werden sehen, dass es von ihnen noch mehr gibt, als *Wendebourg* vermerkt – müssen sie als Widersprüche gegen das System betrachtet werden.

Aber vertritt Palamas überhaupt die ihm von *Wendebourg* als Axiom zugeschriebene These? Es fällt auf, dass *Wendebourg* die Behauptung, die Hypostasen gehören auf die Ebene der *Usia*, nie direkt

mit Aussagen von Palamas begründet. In Wirklichkeit gehört für die östliche Tradition, in der Palamas steht, die Hypostase weder auf die Ebene der Wesenheit (*ousia*) noch auf die Ebene der Energien, sondern sie ist eine sowohl von der Wesenheit als auch von der Energie radikal verschiedene begriffliche Kategorie, während Wesenheit und Energie viel enger als zwei Seiten ein- und derselben Kategorie zusammengehören. «Denn er ist Gott, und sein ist die göttliche Wesenheit und die göttliche Energie⁵.» Die Hypostasen wären im Rahmen dieses Satzes als Differenz (besser: Unterschiedenheit) in «Gott», nicht in der «göttlichen Wesenheit» zu verstehen.

Wenn Palamas gelegentlich den Ausdruck «dreihypostatische Wesenheit» (*trisypostatos ousia*) gebraucht⁶, so kann das demnach nicht heissen: «die in drei Hypostasen differenzierte Wesenheit», sondern: «die den drei Hypostasen gemeinsam eigene Wesenheit». Die Hypostasen können *weder auf die Wesenheit noch auf die Energien zurückgeführt werden*.

Die trinitarischen Personen als Differenz in der göttlichen Wesenheit zu betrachten, ist eine charakteristische Neigung westlicher Theologie. Im Gegensatz dazu könnte man bei der radikalen begrifflichen Verschiedenheit zwischen Hypostase und Wesenheit in der ostkirchlichen Tradition das obige Zitat aus Palamas interpretierend so erweitern: «Denn er ist Gott (in drei Hypostasen) und *sein* ist die göttliche Wesenheit und die göttliche Energie (nämlich jeder Hypostase in der für sie besonderen Weise eigen.)» Die Hypostasen gehören also weder auf die Ebene der Wesenheit noch der Energien, sie stehen aber in Beziehung zu beiden Ebenen. Wenn man das ernstnimmt, passen die Aussagen von Palamas, die in der Interpretation von Wendebourg als systemwidrig erscheinen, ganz in den Zusammenhang seines Denkens.

Den *Ansatz für die richtige Interpretation* formuliert Wendebourg selbst, wenn sie schreibt, dass die Hypostasen die ihnen gemeinsamen Energien auch gemeinsam bewegen. «An dieser Tätigkeit sind sie in einer bestimmten Ordnung beteiligt: *tēs gar theias energeias tēs ek patros proiousēs di’ hyiou en hagiō pneumati*» (46)⁷. Das vermeintliche palamitische Axiom, dass die Hypostasen auf die Ebene der Wesen-

⁵ Gegen Gregoras II (nicht ediert, hier zitiert nach Meyendorff [2] 306, Anm. 121): «autos men gar estin ho theos, kai autou estin hē te theia ousia kai hē theia energeia».

⁶ Z. B. Gegen Akindynos I, 7, 31: III 61, 32

⁷ «der göttlichen Energie, die aus dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist hervorgeht» (Über göttliche Einigung und Unterscheidung: II 85, 8f.).

heit gehören, verbaut Wendebourg aber die Möglichkeit, aus jener Erkenntnis die Konsequenzen zu ziehen.

Nun bringt Wendebourg allerdings einige Zitate von Palamas, die zwar nicht direkt das vermeintliche Axiom, aber die Auswirkungen dieses Axioms und damit Wendebourgs Interpretation zu bestätigen scheinen. Sie meint, aus den Zitaten schliessen zu können, dass für Palamas der Heilige Geist weder gesandt noch gegeben wird, sondern nur die Energien, die Palamas auch als «Geist» (pneuma ohne Artikel)⁸, bezeichnen kann (52 f.), während die Hypostase meist als «der Geist» (to pneuma, also mit Artikel) bezeichnet wird.

Das scheint durch eine grundsätzliche Äusserung von Palamas bestätigt zu werden: «Nicht die Hypostase Heiliger Geist werde gegeben und von irgend jemandem empfangen, sondern die göttliche Gnade und Energie⁹.» Wendebourg sieht, dass viele Stellen, wörtlich genommen, doch von einer Sendung des Geistes durch den Sohn vom Vater her sprechen. Doch ist sie durch ihre Interpretation gezwungen, jene Aussagen als uneigentliche zu betrachten und zu behaupten, dass Palamas «zu Unrecht» so spricht, wie er es tatsächlich tut (52 f.).

Man fragt sich da doch, ob nicht das gerade erwähnte Zitat anders verstanden werden könnte. Da es im Zusammenhang der Filioque-Frage steht, geht es Palamas vor allem darum, dass aus dem Umstand, dass der Heilige Geist durch den Sohn gegeben wird, nicht einfach geschlossen werden könne, dass er auch seinen ewigen Seinsursprung im Sohn habe^{9a}. Deshalb unterscheidet Palamas zwischen dem Geist als Geber, d. i. als Hypostase, und als Gabe, d. i. als Energie^{9b}. Man kann sich zumindest fragen, ob die zitierte Stelle bei Palamas denn wirklich

⁸ Gelegentlich bezeichnet aber auch pneuma ohne Artikel eindeutig die Hypostase, z. B. an der in Anm. 7 zitierten Stelle (es kann ja nicht gedacht sein: «die Energie geht in der Energie hervor»).

⁹ 2. Logos apodeiktikos über den Ausgang des Heiligen Geistes 48: I 122, 14–17.

^{9a} Zur Problematik der Schlussfolgerungen aus den gegenseitigen Beziehungen der Hypostasen in der Heilsgeschichte auf ihre ewigen Ursprungsbeziehungen vgl. *H. Aldenhoven*, Der Zusammenhang der Frage des Ausgangs des Heiligen Geistes mit dem Leben der Kirche, in: *Geist Gottes – Geist Christi*. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 39, 1981, S. 134–143, insb. 135 f., 139.

^{9b} Die Unterscheidung zwischen Geist als Geber und als Gabe nimmt Palamas ausdrücklich vor: «Der die vergöttlichende Gnade schenkt, ist der Heilige Geist, und die geschenkte Gnade ist der Heilige Geist» (Über die göttl. Energien (Apologie) 32: II 119, 18 ff.: «to tēn theopoion parechon charin to pneuma to hagian esti, kai hē parechomenē charis to pneuma to hagian esti»).

eine Trennung zwischen Geist als Hypostase (Geber) und als Energie (Gabe) behaupten wolle oder ob sie nicht eher in die Richtung der in westlicher Theologie begegnenden Aussage weist, dass der Geist, auch wenn er gegeben wird, nicht aufhört, Geber und Herr zu sein.

Dass für Palamas die vom Geist ausgegossenen Energien (der Geist als Gabe) nicht von der Hypostase des Geistes getrennt werden dürfen, sagt er selbst ausdrücklich: «Alles, was vom Geist auf die ausfließt, die in ihm dem Evangelium der Gnade gemäß getauft wurden und geistliche Menschen geworden sind, bleibt mit der Quelle verbunden: es geht aus ihr hervor und bleibt in ihr, in seinem gegenwärtigen wie in seinem früheren Sein¹⁰.» Es liegt nahe, Palamas dann so zu interpretieren, dass in den vom Geist ausfließenden Energien, die in der Hypostase bleiben, auch die Hypostase des Geistes gegeben wird, und die weiter oben zitierte Stelle nur ausschließt, dass die Hypostase des Geistes direkt als Hypostase, abseits der Energien, gegeben würde. Bei dieser Interpretation gäbe es in den Aussagen des Palamas jedenfalls nicht die Unstimmigkeiten, die Wendebourg in ihnen findet. Darüber hinaus bestätigt aber Palamas den bisher nur erschlossenen Sinn seiner Aussagen fast wörtlich an der folgenden Stelle: «...der Heilige Geist, der auf die Apostel und die Würdigen nach ihnen ausgegossen und (ihnen) gegeben wurde, zwar nicht der Wesenheit nach, sondern der Energie und Gnade nach¹¹». Hier ist es deutlich der Geist als Hypostase (mit Artikel!), der ausgegossen und gegeben wird, aber *der Energie und Gnade nach*. Der Gegensatz ist hier vor allem: «*nicht der Wesenheit nach*», doch ist natürlich auch ausgeschlossen, dass die Hypostase des Geistes ausserhalb der Energie direkt gegeben würde.

¹⁰ Br. an Athanasios von Kyzikos 26: II 437, 9–12: «Pan gar to ekcheomenon apo tou pneumatou pros tous en autō kata to euangelion tēs charitos baptizomenous kai pneumatikous ekteloumenous ertētai dēpou tēs pēgēs, ex autēs de esti kai en autē on te kai proon.»

¹¹ A. a. O. [10] 28: II 440, 3 ff.: «...to pneuma to hagion, to epi tous apostolous kai tous met' autous axious ekchythen te kai dothen, ou mentoi kat'ousian alla kat' energeian kai charin.» Vgl. auch Üb. d. göttl. Energien 33: II 119, 26–31: «Der Geist ist also der Wesenheit nach nicht teilhabbar, aber dieser vergöttlichenden Energie nach, ...nach der er, der überall ist und in unbewegter Identität beständig ruht, auch ausgegossen und gegeben und gesandt wird, nach ihr ist der Geist also auch teilhabbar für die Würdigen» («Oukoun to pneuma kat'ousian men amethekton, kata de tēn theopoion energeian tautēn ..., kath'hēn kai ekcheitai kai didotai kai apostelletai to pantachou on kai en akinētō tautotēti monimōs hidrymenon, kata tautēn oun kai methekton to pneuma tois axiois»).

Aber dass der Geist als Hypostase überhaupt nicht gegeben würde, wie Wendebourg meint, ist nicht die Auffassung von Palamas.

Dass in den Energien, die den drei Hypostasen gemeinsam sind, doch in besonderer Weise die Hypostase des Geistes gegeben wird, kommt daher, dass die Weise, wie der Geist als Hypostase die Energien bewegt, sich gewissermassen unmittelbar beim Empfänger befindet. Das soll später noch präzisiert werden. Zum Ausdruck kommt es etwa auch in einer Formulierung wie: «...die wahrhaft göttliche Gnade, die vom Vater her vom Geist ausfliesst¹².»

Das Gesagte erklärt auch, wieso Palamas in gewissen Zusammenhängen vom Heiligen Geist mit Artikel oder ohne Artikel sprechen kann, ohne dass es einen Unterschied ausmacht: in der Energie wird eben die Hypostase des Geistes gegeben. Deshalb sind auch Formulierungen, wo «Geist» im Griechischen ohne Artikel steht¹³, echt trinitarisch, z. B. «gezeugt aus Gott durch das Wort nach der Gnade im Geist»¹⁴ oder «geeint dem einen Gott durch das eine Wort in dem einen Geist»¹⁵. Zu diesen beiden Beispielen wäre etwa als Stelle mit Artikel bei «pneuma» zu erwähnen: «Der Heilige Geist ... auch er ist Urheber aller der Ereignisse, da sie in ihm zur Vollendung geführt werden¹⁶.»

Es ist jetzt noch zu zeigen, inwiefern von den trinitarischen Hypostasen der Geist am nächsten beim Empfänger der göttlichen Gnade steht und inwiefern der Mensch dadurch auch in das Gegenüber der trinitarischen Hypostasen einbezogen wird. Das scheint mir bei Palamas am deutlichsten an einer Stelle zum Ausdruck zu kommen, die von der Schau des göttlichen Lichts durch die Jünger bei der Verklärung Jesu spricht. «Jenes Licht wurde einst auch mit leiblichen Augen geschaut, aber nicht durch die geschaffene und ihnen selbst eigene Sinneskraft; denn es wurde geschaut von denen, die durch den Geist verwandelt worden waren¹⁷.»

¹² A. a. O. [10] 27: II 437, 30f.: «...tēn ontōs theian charin, tēn para tou patros apo tou pneumatōs ekcheomenēn.»

¹³ Vgl. jedoch auch das in Anm. 8 Gesagte.

¹⁴ Üb. d. göttl. Energien 37: II 123, 7f.: «ek tou theou dia tou logou kata charin en pneumatī gegennēmenoi.»

¹⁵ Br. an Dionysios 11: II 489, 9–11: «dia tou henos logou en heni pneumatī tō heni theō synaphthentas.»

¹⁶ A. a. O. [15], Homologie: II 496, 7f.: «to pneuma to hagion ... aition kai auto tōn gegonotōn pantōn hōs en autō telesiourgoumenōn.»

¹⁷ A. a. O. [6] III, 2, 3: III 162, 19–22: «ōphtē men esth' hote kai ophthalmōis sōmatos ekeino to phōs, all' ouchi tē ktistē kai kat' autous aisthētikē dynamei;

Das göttliche Licht ist das Licht des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Die Jünger schauen es aber nicht direkt als Licht des Vaters, sondern sie schauen es im Sohn. Dies aber vermögen sie nur, weil der Geist sie und auch ihre Sinne verwandelt. Gewiss verwandelt sie der Geist durch die göttliche Energie, die er mit dem Vater und Sohn gemeinsam hat. Aber es ist die besondere Wirkweise des Geistes als Hypostase, dass er unmittelbar im Menschen wirkt, ihn befähigt, den Sohn zu erkennen und das göttliche Licht im Sohn zu schauen. So stellt der Geist gewissermassen den Menschen dem Sohn gegenüber und damit auch dem Vater. Das ist ganz die neutestamentliche Sicht. Um den Stellenwert dieser Aussage bei Palamas zu beurteilen, muss man beachten, dass sie im Zusammenhang mit dem zentralen Punkt der von Palamas vertretenen hesychastischen Frömmigkeit gemacht wird, nämlich mit der Schau des göttlichen Lichts, wie sie einst den Jüngern auf dem Berg der Verklärung geschenkt worden war.

Dass die Trinitätslehre bei Palamas durch die Energienlehre nicht funktionslos gemacht wird, sollte damit genügend deutlich geworden sein. Es soll aber noch kurz auf einige Einwände eingegangen werden, die, wie oft in der westlichen Theologie, so auch von Wendebourg vorgebracht werden und in näherem oder weiterem Zusammenhang mit der Trinitätslehre stehen.

Wendebourg sieht den Unterschied zwischen westlicher und östlicher Auffassung nicht zuletzt darin, dass «in westlicher Theologie der Anspruch auf Seiten der Ökonomie ... weiter (reicht) als nach Palamas, so weit, dass behauptet wird, es gebe keine Realität Gottes, die sich aus ihr heraushalte» (61). Während die Bibel von Gott in den Kategorien von Freiheit und Bindung spreche, «verteile» Palamas «die beiden Pole Freiheit und Bindung ... auf zwei Seiten des göttlichen Seins» «als von Ewigkeit her immer zugleich bestehende Aussenbeziehung und Beziehungslosigkeit» (41 f.). «Daraus folgt, dass Gott, auch wo er sich dem Nichtgöttlichen zuwendet, gleichzeitig immer unbeteiligt über seiner eigenen Zuwendung steht, und das seinem primären Sein, dem in sich bestehenden Wesen nach» (42).

Schönborn hat darauf hingewiesen, dass das Denkmodell von Freiheit und Bindung keineswegs automatisch ein untrinitarisches Denken

metaskeuastheisi gar hypo tou pneumatos ōptai». Auffälligerweise zitiert Meyendorff a.a.O. [2] diesen Text ohne «tou» vor «pneumatos» (242, Anm.86). In der Ausgabe von Chrestou wird aber ein Fehlen des «tou» von keinem Manuskript vermerkt. Zum Text vgl. die ganz ähnlichen Zitate von Maximus Confessor in 2. Triade 2, 3, 22 u. 25: I 558, 17–24 u. 560, 13–16.

ausschliesst und dass es das Teilhabemodell nicht ersetzen kann¹⁸. Hier soll auf eine andere Seite der Frage eingegangen werden.

Es geht bei Palamas nicht darum, dass Gott seiner Wesenheit nach unbeteiligt über seiner eigenen Zuwendung steht, sondern darum, dass

¹⁸ A. a. O. [1], 262 f. Schönborn weist sehr zu Recht darauf hin, dass die Trinitätslehre nicht nur, wie Wendebourg meint, in der östlichen, sondern auch in der westlichen Theologie einen Funktionsverlust erlitten hat (256–259). Dass aber gerade bei Palamas kein solcher Funktionsverlust vorliegt, meine ich gezeigt zu haben.

Für Schönborn ist der Teilhabegedanke wichtig, er meint aber, ihn in der Form, die er bei Palamas hat, ablehnen zu müssen. Dagegen hält er zwei andere Weisen der Teilhabe für hilfreich, die bei Palamas fehlen, nämlich a) die Teilhabe auf Grund der Wirkursächlichkeit, die es allein möglich macht, dass die Geschöpfe zu freier Zweitursächlichkeit fähig sind, und b) die *intentionale* Teilhabe, die den Menschen zu Akten befähigt, die Gott selbst «erreichen» in einer gnadenhaften «Angleichung» (261). Meines Erachtens sind diese beiden Weisen der Teilhabe ungenügend, und das scheint sich mir besonders bei der folgenden Palamasstelle zu zeigen: «Die Heiligen haben an Gott teil; sie haben nicht nur Anteil an ihm, sondern sie geben auch Anteil... sie leben nicht nur, sondern sie machen auch lebendig, und das gehört nicht zur Fähigkeit einer geschaffenen Kraft» (Über die Teilhabe an Gott 16: II 151, 26–30: «...hoi hagioi metechousi theou, mē metechontes monon, alla kai metadidontes... mēde zōntes monon, alla kai zōopoioantes, ha ktistēs dynameōs ouk esti»). Denkt man hier nicht sofort an Joh. 7, 37 ff.: «Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt ... aus seinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fliessen. Damit meinte er den Geist...»? Die hier gemeinte Teilhabe geht doch weit über Teilhabe auf Grund der Wirkursächlichkeit und intentionale Teilhabe hinaus.

Andererseits scheint mir der Gedanke von Palamas nicht ganz getreu wiedergegeben, wenn Schönborn schreibt, «Teilhabe wird von Palamas ausdrücklich verstanden als ‹Einen-Teil-von-sich-geben›» (260 f.). Da Palamas ausdrücklich sagt, dass der Teilhabende in jeder einzelnen Energie und auch, wenn er ganz wenig teilhat, doch an Gott als ganzem teilhat, muss man die geringere oder grössere Teilhabe als mehr oder weniger vollkommene *Weise* der Teilhabe verstehen, nicht als Empfangen eines grösseren oder kleineren *Teils*. Vgl. die in Anm. 4 angegebenen Stellen und die folgende: «Auf verschiedene Art hat jeder von denen, die gewürdigt sind, an der grossen Gabe des Geistes Anteil, entsprechend seiner eigenen Reinheit ... aber auch wer nur wenig und Undeutliches hat, im Vergleich zu Menschen, die ihn übertreffen ..., ist dadurch mit dem *ganzen* göttlichen Licht geeint, da jenes ungeteilt und nicht wie die Körper geteilt wird» (G. Akyndinos III 6: III 171, 22–172, 2: «Diaphorōs men oun tōn ēxiōmenōn hekastos metechei tēs megalodōreas tou pneumatōs kata tēs tēs idias katharotētos analogian, ... alla kai ho to mikron kai amydrō echōn, hōs en synkrisei tōn hyperterōn ... dia toutou pros holon henoutai to theiotaton phōs, ameristōs ekeinou kai ouch hōs ta sōmata merizomenou»).

er, wenn er sich uns zuwendet, gleichzeitig immer jenseits unseres Denkens und Sprechens, also auch jenseits des für unser Denken notwendigen und von ihm erfassbaren Gegensatzes von «beteiligt» und «unbeteiligt» steht. Für Palamas ist es in der areopagitischen Tradition von entscheidender Bedeutung, dass unser rationales Denken in dieser Weise von der Wirklichkeit Gottes gesprengt wird. «Das Überragendsein dessen, der jenseits von allem ist, übersteigt nicht nur jede Bejahung, sondern auch jede Verneinung und jedes Übertreffen, das irgendwie gedacht werden könnte¹⁹».

Deshalb entspricht es auch nicht der Auffassung von Palamas, wenn Wendebourg sagt, dass sich Gottes Usia aus der Ökonomie heraushält, sondern Gott ist zugleich als ganzer in der Ökonomie und zugleich als ganzer über dem Gegensatz von Sich-Heraushalten und Sich-nicht-Heraushalten. Auch das Reden von einer Differenz zwischen «Beziehung und Beziehungslosigkeit» oder zwischen «Bezüglichkeit und Vorbezüglichkeit» in Gott kann zumindest sehr leicht verzerrend wirken. Es wäre wohl besser, von einer Spannung zwischen Gottes Bezogenheit auf Nichtgöttliches und seiner Nichtbezogenheit oder noch besser Überlegenheit über den Gegensatz von Bezogenheit und Nichtbezogenheit zu sprechen.

Zum Abschluss sei hier noch eine Bemerkung zur Auffassung des Willens als Energie gemacht. Wendebourg stösst sich daran, dass der Wille unterschiedslos unter die ewigen Energien eingeordnet wird (25). Es darf nicht übersehen werden, dass «Wille» hier wie überhaupt in der klassischen theologischen Tradition – z. B. auch in der Christologie – die Willensfähigkeit bedeutet. Diese kann ohne Schwierigkeit als Energie verstanden werden. Die Bewegung des Willens auf einzelne Ziele hin geschieht dagegen durch die Hypostase, bzw. gemeinsam durch die drei trinitarischen Hypostasen. Wenn der «Wille» im modernen Sinn verstanden wird, wie es für westliches Denken nahe liegt, muss die unterschiedslose Einordnung des Willens unter die göttlichen Energien natürlich als Verneinung der personalen Lebendigkeit und Freiheit Gottes missverstanden werden.

¹⁹ 2. Triade 3, 8: I 545, 11–14: «...kai mē monon hyper pasan thesin estin, alla kai hyper pasan aphairesin hē hyperochē tou pantōn epekeina kai pasan hyperochēn hopōsoun epi noun ginomenēn hyperbebēken» (Zitat aus Dionysios Areopagita, *Myst. Theologie* 1, 1 u. 5).

4. Schlussfolgerungen

Die Unterscheidung zwischen zwei Seiten in Gott, einer erkennbar-zugänglichen und einer unerkennbar-unzugänglichen, ist für den christlichen Glauben nötig, damit Gott wirklich als Gott geglaubt und gleichzeitig festgehalten wird, dass er ganz in die Welt eingeht und wir an ihm und seinem Leben Anteil haben können. Von der besonderen christlichen Glaubenserfahrung her – der Erfahrung mit Jesus Christus und mit der Gemeinschaft im Glauben an ihn – wurde jene Unterscheidung zunächst in der Form der Trinitätslehre vorgenommen und bleibt in dieser Gestalt unüberholbar und für alle Zeiten grundlegend.

An einem bestimmten Punkt der Fragestellung genügt diese Unterscheidung allerdings nicht mehr und muss daher durch eine weitere ergänzt werden. Dieser Punkt ist dann erreicht, wenn man sich einerseits über die Konsequenzen der Wesenseinheit von Vater, Sohn und Geist voll Rechenschaft ablegt und andererseits die Spannung zwischen der radikalen Andersartigkeit und daher Unzugänglichkeit Gottes und seiner vollen Einwohnung in Welt und Mensch lebendig empfindet.

Wenn der Sohn wahrhaft Gott ist wie der Vater, wesenseins mit ihm, wird man dann auch beim Sohn eine Spannung zwischen seiner radikal-göttlichen Weltüberlegenheit und seinem vollen Eingehen in die Welt sehen müssen, desgleichen beim Heiligen Geist. Umgekehrt wird aber auch im Vater nicht nur die völlig unzugängliche Seite gesehen werden können, sondern auch eine der Welt zugewandte, die für uns zwar nicht direkt im Vater, aber eben durch den Sohn im Geist zugänglich ist.

Die trinitarische Unterscheidung verliert ihre Bedeutung nicht, sie wird vielmehr vertieft. Wenn etwa die Herrlichkeit als offenbarende Seite Gottes – also als «ungeschaffene Energie» in der Sprache von Gregor Palamas – Vater, Sohn und Geist gemeinsam eigen ist, zeigt sich darin die Einheit der Hypostasen in ihrem Sein wie in ihrem Wirken. Es ist ja die gleiche Herrlichkeit, die in Christus erscheint als die Herrlichkeit, die er vom Vater hat, und die der Heilige Geist uns in Christus erkennen lässt, was er nur tun kann, weil sie auch *seine* Herrlichkeit ist. In der verschiedenen Weise, wie Vater, Sohn und Geist bei der Offenbarung der einen Herrlichkeit wirken, zeigt sich ihre Verschiedenheit als Hypostasen. Und nur, wenn die Herrlichkeit wirklich Gott – also «ungeschaffen» – ist, zeigt sich in ihr Gott selbst und gibt an seinem eigenen Leben Anteil. Wenn man aber in Gott ausser der

Herrlichkeit als offenbarend-erscheinender Seite nicht auch eine absolutes Mysterium bleibende, unzugängliche Seite Gottes anerkennt, wird weder Gott als Gott ernstgenommen, noch hat es einen Sinn, von der Herrlichkeit Gottes und nicht bloss von Gott zu sprechen.

Wenn die Herrlichkeit als geschaffene Grösse verstanden wird, wird damit die Teilhabe des in Christus erlösten Menschen an Gott bestritten. Wenn aber die teilhabbare Herrlichkeit mit dem alle Weltwirklichkeit und alles Denken übersteigenden Wesen Gottes in jeder Beziehung identifiziert wird, wird damit die Spannung zwischen diesen beiden Polen theoretisch beseitigt und damit keiner von beiden ernstgenommen. In jener Spannung drückt sich aber ein Paradox der Glaubenserfahrung aus. Der Versuch, das Paradox theoretisch aufzulösen, entfremdet den Menschen der echten Gotteserfahrung und macht Gott zum Gegenstand eines erfahrungsfremden abstrakten Denkens, das ihn verfehlen muss.

Das gleiche wie von der Herrlichkeit Gottes gilt etwa auch von einer biblischen Bezeichnung wie «der Name Gottes», im weiteren dann aber für Gottes wirkende und offenbarende Kräfte ganz allgemein, also für die «ungeschaffenen Energien» in palamitischer Terminologie.

Wenn nur der Sohn und der Geist als ungeschaffene Kräfte des Vaters betrachtet würden, hätten Sohn und Geist selbst keine göttliche Kraft. Sie wären dann bloss Ausführungsorgane, bzw. -kräfte des Vaters, nicht selbst Hypostasen²⁰. Eine solche Auffassung würde aber der personhaften Christuserfahrung, wie sie durch das personhafte Wirken des Heiligen Geistes ermöglicht wird, in keiner Weise gerecht. So spricht auch das Neue Testament davon, dass Christus nicht nur Gottes Kraft ist (1. Kor. 1, 24), sondern auch, dass er selbst göttliche

²⁰ Wendebourg meint allerdings, dass schon die Aussage von Palamas, «der Vater schaffe durch den Sohn im Geist», den Sohn und den Geist zu blossen Ausführungsorganen des Vaters mache und dass hier von gleicher Souveränität im Handeln und damit von Homousie schwerlich die Rede sein könne (54). Das wäre aber nur dann der Fall, wenn Sohn und Geist selbst keine göttliche, «ungeschaffene» Kraft hätten und selbst zu nicht-hypostatischen Kräften des Vaters umgedeutet würden. Im Hinblick auf Wendebourgs Interesse an einer funktionserfüllenden Trinitätslehre überrascht ihr oben erwähnter Einwand, denn die Aussagestruktur: «der Vater handelt durch den Sohn im Geist» ist nicht nur neutestamentlich, sondern gehört auch zu jeder Trinitätslehre, die ihre theologische Funktion erfüllen soll.

Kraft²¹ und Herrlichkeit²² hat. In gleicher Weise wird auch vom Heiligen Geist gesprochen²³.

Westliche Theologie neigt dazu, alle diese Zusammenhänge wenig zu bedenken, und wenn sie mit der palamitischen Lehre der Ostkirche konfrontiert wird, nimmt sie oft eine Gegenposition ein, die alles oben Gesagte teils explizit, teils implizit verneint. Das Buch von Wendebourg hat uns einige der Hauptgründe für diese Reaktion gezeigt. Es darf nicht übersehen werden, dass die palamitische Sprache viel zu den Missverständnissen beiträgt. Der nicht spezialisierte westliche Leser versteht sie im Sinn der klassischen Metaphysik und gewinnt so den Eindruck, dass man im Osten mit Hilfe der Unterscheidung zwischen *Usia* und *Energien* über die innere Struktur des göttlichen Seins noch besser Bescheid zu wissen meine als in der metaphysischen, scholastischen Theologie des Westens.

In Wirklichkeit will die Unterscheidung gerade das Gegenteil. Damit westliches Denken hier nicht in die Irre geht, muss beachtet werden, dass Palamas sowohl von Unterscheidung wie von Identität zwischen *Wesenheit* und *Energie* spricht²⁴. Hier zeigt sich eben wieder das rational nicht auflösbare Paradox, das das Bescheidwissen über Gott gerade ausschliesst. Auch hier ist das Paradox wieder in der Erfahrung begründet. Dass diese die Unterscheidung fordert, wurde schon gesagt. Ebenso fordert sie aber unter einem anderen Gesichtspunkt auch die Identität von *Wesenheit* und *Energien*, da nur unter dieser Voraussetzung die Erfahrung der *Energien* wahre Erfahrung des einen Gottes ist. Es geht dabei also um die Möglichkeit und Echtheit von Gotteserfahrung überhaupt.

²¹ 1. Kor. 5, 4; 2. Kor. 12, 9; Hebr. 1, 3

²² Joh. 1, 14; 2, 11; 17, 24; 1. Kor. 2, 8; Jak. 2, 1

²³ Der Geist als Kraft: Luk. 1, 35; 24, 49; Kraft des Geistes: Apg. 1, 8; Röm. 15, 13. 19; «Geist der Herrlichkeit»: 1. Petr. 4, 14

²⁴ Br. an Daniel 4: II 377, 12f.: «In einem gewissen Sinn sind *Wesenheit* und *Energie* in Gott dasselbe, aber in einem gewissen Sinn sind sie auch voneinander verschieden» («*Esti men oun tauton pōs ousia kai energeia epi theou, all' estin hōs kai dienēnochasin allēlōn*»).

Beachte die Begründung, die Palamas dafür gibt, dass er von der Identität nicht viel spricht: «Da dies auch von den Gegnern anerkannt wird, spreche ich von der Identität nur kurz unter anderem» («*epei de touto kai tois antilegousi synōmologētai, brachys hēmin en tois allois hō peri tautotētos logos*») a. a. O. 9ff.

Westliche Theologen neigen oft dazu, bei Palamas nur die Unterscheidung zu beachten und nicht die Identität. Das ist wohl nur so zu erklären, dass sie Mühe haben, das Paradox ernstzunehmen und dadurch die Kategorien des rationalen Denkens sprengen zu lassen. Orthodoxe Theologen mit mehr scholastischen Neigungen zeigen bezeichnenderweise die gleiche Tendenz.

Es wurde weiter oben schon gesagt, dass für Palamas wie für Dionysius Areopagita Gott nach seiner Wesenheit alle Bejahung wie alle Verneinung und jedes sonst irgendwie denkbare Übertreten überragt. Das heisst aber, dass die Wesenheit Gottes, die wir denken und aussprechen können, immer noch nicht wirklich die unerkennbare und unzugängliche Wesenheit ist. Die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energien kann deshalb nicht die metaphysisch-analysierende Beschreibung der inneren Seinsstruktur Gottes sein, wie das im Westen oft missverstanden wird, sondern jene Unterscheidung kann nur ein Hinweis darauf sein, dass Gott unser Denken und also auch jene Unterscheidung immer wieder überragt. Dieses unendliche Übertreten Gottes nötigt zur Apophasis, zur verneinenden Aussage über Gott. Alle Aussagen der palamitischen Theologie müssen unter dem Vorzeichen dieses unendlichen Übertretens Gottes gesehen werden, gewissermassen in einer apophatischen Klammer. Logisches Denken und Sprechen von Gott ist in einem gewissen Bereich möglich und nötig, aber dieser Bereich wird von einem anderen Bereich umschlossen, wo die überragende Wirklichkeit Gottes die Kategorien des Denkens übersteigt. Auch die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energien steht als gedankliche Konstruktion unter dieser apophatischen Klammer. Wenn man die letztere weglässt, wird alles völlig anders, oder, was dasselbe bedeutet: wenn man die Aussagen von Palamas ohne diese apophatische Klammer versteht, wird alles falsch.

Zum Schluss soll noch eine Frage gestellt werden, die vielleicht von einer anderen Seite her zu einem besseren Verständnis verhelfen kann. Wenn die ungeschaffenen göttlichen Energien wahrhaft Gott sind, könnte man dann nicht auch in ihnen wieder zwischen einer transzendenten und einer immanenten Seite unterscheiden? Man könnte das gewiss und es liesse sich theoretisch eine unendliche Kette von solchen Unterscheidungen aufstellen. Aber das wäre sinnlos. Es würde nämlich nichts dazu beitragen, die Wirklichkeit des uns begegnenden Gottes besser zu verstehen, ja nicht einmal, eine intellektuell besser befriedigende Deutung unserer Gotteserfahrung zu geben. Bei der trinitarischen Unterscheidung und bei der Unterscheidung zwischen We-

senheit und Energien ist das anders. Die erstere Unterscheidung erlaubt uns, unsere Gottesbeziehung als Einbezogensein in innergöttliche personale Beziehungen der Liebe und Gemeinschaft zu verstehen. Die letztere Unterscheidung erlaubt es, auch Sohn und Geist als Träger göttlicher Kraft und damit als personale Hypostasen zu verstehen, die uns vom Vater her Anteil am göttlichen Leben selbst geben, ohne dass dadurch das alles Geschöpfliche unendlich überschreitende Mysterium des völlig andersartigen Gottes beeinträchtigt würde. Die beiden genannten Unterscheidungen sind also ein gedanklich-sprachliches Mittel, um Gott auch im Denken sowohl in seinem radikal nicht-weltlichen und deshalb unzugänglichen Gottsein ernstzunehmen als auch in seiner Liebe, die uns in sein eigenes Leben und seine innergöttliche Gemeinschaft einbezieht und uns daran Anteil gibt.

Eine weitere Unterscheidung würde demgegenüber nichts Neues bringen: es könnte sich doch nur um eine Unterscheidung der gleichen nicht-hypostatistischen Art handeln wie die zwischen Wesenheit und Energien bei Palamas. Das heisst, sie mag logisch möglich sein, hat aber als sinnlos zu unterbleiben.

Die bisherigen Ausführungen sprechen dafür, dass westliche Theologie von Palamas Wesentliches zu lernen hat. Ähnliche Intentionen wie bei ihm finden sich – allerdings in anderer Weise – auch in der abendländischen Mystik, wobei meines Erachtens die neuplatonischen Elemente der mystischen Tradition bei Palamas radikaler christlich umgebildet sind. Andererseits bereitet die Sprache der palamitischen Theologie für die westliche Welt grosse Schwierigkeiten. Und natürlich kann Palamas nicht als ein absoluter Endpunkt theologischer Einsicht betrachtet werden. Die Theologie hat hier noch grosse Arbeit zu leisten.

Es scheint mir für die heutige Theologie auch im Westen von grösster Bedeutung zu sein, dass sie die Anstösse, die von Palamas wie von der abendländischen Mystik herkommen, aufnimmt und sie in einer unserer Zeit angemessenen Weise verarbeitet. Die Aktualität dieser Aufgabe wird nicht zuletzt durch die Anziehungskraft bewiesen, die ostasiatische, besonders buddhistische Religiosität und speziell Zen auch für viele ernsthaft suchende Menschen im traditionell christlichen Westen gewonnen haben. Der eigentliche Grund dieser Anziehungskraft liegt wohl im Bedürfnis, religiöse Erfahrung zu machen und das Unaussprechliche dieser Erfahrung gleichermassen wie das in die Welt Hineinführende an ihr ernstzunehmen. Dieses Bedürfnis ist vom christlichen Standpunkt höchst legitim und müsste im christli-

chen Glauben seine vollste Befriedigung finden. Die Theologie muss sich aber fragen, ob sie eine Hilfe dazu ist, wie es ihre Aufgabe wäre, oder ein Hindernis. Die Anstösse von Palamas und anderen können dazu beitragen, dass sie eine solche Hilfe wird, aber nur wenn es ihr gelingt, eine besser zugängliche Sprache zu finden als die der palamitischen Tradition.

Bern

Herwig Aldenhoven