

Prof. Dr. GEORGIOS MARTZELOS

**DER HEILIGE GREGORIOS PALAMAS
UND DIE NEUERE DEUTSCHSPRACHIGE THEOLOGIE**

Einleitung

Nicht nur zu seiner Zeit sondern auch bis vor einigen Jahren war der heilige Gregorios Palamas ein Stein des Anstoßes und ein Gegensatzpunkt zwischen den orthodoxen Theologen, die ihn als „Leuchte der Orthodoxie, Stütze und Lehrer der Frömmigkeit“ ansahen und ansehen¹, und den westlichen Theologen, die ihn für einen tadelnswürdigen Häretiker hielten.

Diese unterschiedliche Einschätzung Palamas' durch die orthodoxe und die westliche Theologie ist leicht zu verstehen, denn mit seiner Theologie offenbart er das ganze Ausmaß nicht nur des organischen Aufbaus, das die orthodoxe Theologie und Spiritualität auszeichnet, sondern auch die theologischen und spirituellen Voraussetzungen, die sie von der westlichen Theologie und spirituellen Tradition differenzieren.

Aus diesem Grunde ist es nicht zufällig, dass sich mit seiner Theologie nicht nur römisch-katholische, sondern auch evangelische Theologen, und zwar in ihrer Mehrheit deutschsprachig, beschäftigt haben. Von diesem Standpunkt aus, könnte man von einer kritischen Einstellung der deutschsprachigen Theologie gegenüber der Theologie von Gregorios Palamas sprechen. Bevor wir uns aber diesem Thema zuwenden, möchten wir ganz kurz auf die Theologie von Gregorios Palamas und ihre Voraussetzungen eingehen.

a. Die Theologie von Gregorios Palamas und ihre Voraussetzungen

Im Gegensatz zur westlichen Theologie seiner Zeit, die sehr stark von der aristotelischen Denkweise der Scholastiker beeinflusst war, entwickelt Palamas seine Theologie nicht von einem philosophischen oder denkerischen Anfangspunkt aus, sondern von der Wirklichkeit der persönlichen Erfahrung der Vergöttlichung, die charismatisch in der Kirche gelebt wird. Daher verwirft er in der Person Varlaams von Kalabrien völlig die scholastische Methodik, derzufolge man die Gotteserkenntnis mit Hilfe der Philosophie und der geistigen Fähigkeiten erlangen kann. Palamas stellt diesem Rationalismus der Scholastiker die

¹ Siehe das *Apolytikion* des hl. Gregorios Palamas vom 2. Sonntag der Fastenzeit vor Ostern.

mystische Erfahrung der Vergöttlichung gegenüber, so wie sie in der Orthodoxen Tradition erlebt wird. Die Vergöttlichung ist für Palamas nicht bloß ein ethischer Zustand, den der Mensch mit Hilfe der Philosophie erlangen kann. Sie ist viel mehr eine charismatische Wirklichkeit, die die Reinheit des Herzens voraussetzt und mit der Teilhabe an den ungeschaffenen Energien oder Wirkungen Gottes erlangt wird.² Daher sehen „die im Herzen Reinen“ wirklich Gott, gemäß den Herrenworten in den Seligpreisungen („Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“, *Mt* 5,8). Trotzdem können sie nicht das Wesen Gottes schauen, das unzugänglich und unbegreiflich ist und an dem eine Teilhabe nicht möglich ist, sondern nur Seine ungeschaffenen Energien, mit denen Gott als der Dreifaltige in wirkliche und persönliche Verbindung mit der Welt kommt. So z.B. wenn die Propheten des *Alten Testaments*, die Jünger Christi auf dem Berg Tabor und die Heiligen der Kirche während ihrer Gottesschau das göttliche Licht sahen, so war das weder das ungeschaffene und unzugängliche göttliche Wesen noch ein geschaffenes göttliches Zeichen, sondern die ungeschaffene Ehre, Energie und Gnade Gottes.³ Gott hat nicht nur ungeschaffenes Wesen und ungeschaffene Hypostasen, er hat auch ungeschaffene Energien, mit denen sich Seine Hypostasen mit der Welt in Beziehung setzen. Dem Wesen nach, das Palamas „übergeordnete Gottheit“ nennt, ist Gott transzendent, unsichtbar und unbekannt, jedoch Seinen Energien nach, die Palamas „untergeordnete Gottheit“ nennt, ist Gott in der Welt, sichtbar und bekannt.⁴ Im Kampf darum, die Wirklichkeit der göttlichen Erfahrung, wie sie die Gläubigen erleben, zu sichern, macht er häufig die Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes, wie es in der Orthodoxen Tradition verbreitet war.⁵ Diese Unterscheidung ist die einzige Lösung, die die Wirklichkeit der Vergöttlichung des Menschen sichert, ohne dass gleichzeitig die Gefahr des Pantheismus entsteht. „Wie gewiss nun“, so stellt Palamas charakteristisch fest, „das vergöttlichende Geschenk, die den Heiligen gegebene Vergöttlichung, die Erleuchtung, die sie entgegennehmen, das Licht, nachdem sie wie die Sonne leuchten

² Siehe G. I. Mantzaridis, „Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ“, in: *Παλαμικά*, Thessaloniki 1973, S. 165 f. E. G. Keselopoulos, *Πάθη καὶ ἀρετὲς στὴ διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ*, Athen 1982, S. 195 f.

³ Siehe z.B. Gregorios Palamas, *Ὑπὲρ τῶν Ἱερῶς ἡσυχάζοντων* 3, 1 22-24, in: P. Christou, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, Bd. 1, Thessaloniki 1962, S. 634 f.

⁴ Siehe Γ' *Πρὸς Ἀκίνδυνον* 6, in: P. Christou, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, Bd. 1, Thessaloniki 1962, S. 300 f.

⁵ Siehe G. D. Martzelos, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μ. Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοδογματικὴν διερεῦνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Thessaloniki 1984, S. 18 f.

werden, das Wesen und die göttliche Hypostase ist, sind diese in allem gleich mit Christus und gottgleich jenem despotischen Gemisch“.⁶

Der Mensch, so betont Palamas, indem er durch die Sakramente der Kirche an den ungeschaffenen und vergöttlichenden Energien Gottes teilnimmt, wird wirklich Gott, zwar nicht dem Wesen, sondern der Gnade nach. In seinem Dialog „*Theophanes*“ unterstreicht er, indem er ein Zitat von Maximus dem Bekenner wiederholt: „Alle werden ganz und gar Götter, ohne im Wesen Gottes übereinzustimmen.“⁷

So wurde die Unterscheidung von Wesen und Energien Gottes für Palamas die theologische Grundlage für seine Lehre und daher befand sich, wie zu seiner Zeit, so auch heute noch, diese Unterscheidung im Mittelpunkt der Streitigkeiten zwischen der orthodoxen und der westlichen und bes. der deutschsprachigen Theologie.

Die Ursachen für diesen theologischen Streit finden sich nicht nur im Rationalismus der westlichen Theologie, der, wie schon gesagt, in ihren Reihen mit der Scholastik des Mittelalters auftaucht; er findet sich auch in ihren rein theologischen Grundlagen, die man teils in der Trinitätslehre des Augustinus finden kann, hauptsächlich jedoch im Aristotelismus der Theologie des Thomas von Aquin. Die unklare Trennung zwischen Theologie und Heilsökonomie, d.h. zwischen der anfangslosen und ewigen Existenz und der Offenbarung der Personen der Hl. Trinität in der Heilsgeschichte, wie man sie bei Augustinus vorfindet⁸, so auch die Lehre des Thomas von Aquin, dass Gott gänzlich einfach, *actus purus*, d.h. reine Energie, ist⁹, erlauben der westlichen

⁶ Αντιρρητικὸς πρὸς Ἀκίνδυνον 1, 7, 35, in: P. Christou, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, Bd. 3, Thessaloniki 1970, S. 65.

⁷ PG 150, 936C.

⁸ Siehe *De Trinitate* 15, 17, 29, PL 42, 1081: „Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec Donum Dei nisi Spiritus sanctus, nec de quo genitum est Verbum et de quo procedit principaliter Spiritus sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi, Principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non jam existenti et nondum habenti: sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sie ergo eum genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet, et Spiritus sanctus Spiritus esset amborum. Non est igitur accipienda transeunter, sed diligenter intuenda inseparabilis Trinitatis ista distinctio. Hinc enim factum est ut proprie Dei Verbum etiam Dei sapientia diceretur, cum sit sapientia et Pater et Spiritus sanctus. Si ergo proprie aliquid horum trium charitas nuncupanda est, quid apertius quam ut hoc sit Spiritus sanctus? Ut scilicet in illa simplici summaque natura, non sit aliud substantia et aliud charitas; sed substantia ipsa sit charitas, et charitas ipsa sit substantia, sive in Pater, sive in Filio, sive in Spiritu sancto, et tamen proprie Spiritus sanctus charitas nuncupetur.“

⁹ Siehe *Summa Theologiae* Ia, 3, 2, Blackfriars (Hg.), Bd. 2, London - New York 1964, S. 24: „Deus est purus actus non habens aliquis de potentialitate.“; Ders., *Compendium Theologiae* 10, R. Tannhof (Hg.), F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1963, S. 24: „... in Deo autem non est inventire potentiam et actum, sed est actus purus“, 11, a.a. O., S. 25: „... Deus est actus purus absque alicuius potentialitatis permixtione“.

Theologie nicht die Akzeptanz aber auch nicht die positive Bewertung einer solchen Unterscheidung, wie sie Palamas macht.

b. Gregorios Palamas und die deutschsprachige römisch-katholische Theologie

Die ablehnende Einstellung der deutschsprachigen Theologie gegen die Lehre von Gregorios Palamas zeichnete sich bereits zu Beginn unseres Jahrhunderts ab, als orthodoxe Theologen, die sich mit Palamas beschäftigten, wie z.B. Themistokles Chatzistavrou, später Erzbischof von Athen¹⁰, Gregorios Papamichail¹¹ und Chrysostomos Papadopoulos¹², wieder die grundsätzliche Unterscheidung von Wesen und Energien Gottes, die die orthodoxe Theologie besonders kennzeichnet, auf die theologische Bühne brachten.

Damals vertraten einige römisch-katholische Theologen, dass die Lehre Palamas' von der Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes eine bizarre Neuerung im Bereich der christlichen Theologie darstellt, weil sie nicht nur in der väterlichen Überlieferung des Westens, sondern auch in der des Ostens völlig unbekannt sei.¹³ Ihr Ziel war es zu zeigen, dass es keine Übereinstimmung und Beziehung zwischen der Theologie Palamas' und der Vätertheologie davor gibt und in Folge dessen Palamas, auch wenn er die Unterscheidung, die er zwischen Wesen und Energien Gottes macht, als patristisch bezeichnet und zum Beweis dazu auf die Kappadokier, auf Dionysios Areopagita, auf Maximus den Bekenner und andere verweist, sie jedoch falsch auslegte.¹⁴

Konkret gesagt, versuchte aus dem deutschsprachigen Raum der österreichische Byzantinist E. v. Ivánka im Rahmen der obenerwähnten römisch-katholischen Theologie und Problematik zu beweisen, dass die Lehre von Gregorios Palamas über die Unterscheidung von Wesen und

¹⁰ Siehe Th. Chatzistavrou, *Αί περί τῶν ἡσυχαστῶν τῆς ΙΑ' ἑκατονταετηρίδος καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν ἔριδες*, Leipzig 1905.

¹¹ Siehe G. Papamichail, „Αἱ ἡσυχαστικαὶ ἔριδες τοῦ ΙΑ' αἰῶνος“, in: *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 5 (1910), S. 385-425; Ders., *Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, Petersburg - Alexandrien 1911.

¹² Siehe Ch. Papadopoulos, „Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ ἡ λατινικὴ Ἐκκλησία“, in: *Γρηγόριος Παλαμᾶς* 2(1913), S. 345-354.

¹³ Siehe M. Jugie, „Palamas“, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Paris 1909-1950), 11, Col. 1742, 1750f., 1758: „Le Système de Palamas est incontestablement une nouveauté dans l'histoire de la théologie byzantine. On n'en trouve nulle part l'équivalent dans la période antérieure.“; Ders., „Palamite (controverse)“, a.a.O., Col. 1817; S. Guichardan, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles: Grégoire Palamas, Duns Scotus, Georges Scholarios*, Lyon 1933, S. 119.

¹⁴ Siehe M. Jugie, „Palamas“, a.a.O., Col. 1762; S. Guichardan, a.a.O., S. 115.

Energien Gottes sich weder biblisch noch patristisch begründen läßt, sondern einen philosophischen und insbesondere neuplatonischen Ursprung hat.¹⁵ Aus diesem Grunde versuchte er die Differenzierung, wie sie die Kirchenväter zwischen dem Wesen und den Energien Gottes machen, so zu interpretieren, dass Palamas als jemand dargestellt wird, der sie falsch versteht und auslegt. Ivánka zufolge akzeptieren die Kirchenväter nicht, dass eine Unterscheidung von Wesen und Energien in Gott real und von ontologischem Charakter ist, wie Palamas glaubt, sondern dass sie nur einen subjektiven und erkenntnistheoretischen Charakter hat.¹⁶ Mit anderen Worten hat diese Unterscheidung, so wie sie die Kirchenväter machen, nicht ihren Ursprung in Gott, sondern nur in den begrenzten Möglichkeiten des menschlichen Verstandes. Wenn die Kirchenväter diese Unterscheidung als real und ontologisch annehmen würden, so wie sie Palamas annimmt, dann würden sie das Prinzip der absoluten Einfachheit Gottes in Gefahr bringen. Für Ivánka, der sich im scholastischen Rahmen der westlichen Theologie bewegt, gibt es keine andere Möglichkeit einer Auslegung der patristischen Unterscheidung von Wesen und Energien Gottes, außer seiner eigenen. Wenn also für Ivánka eine Differenzierung von Wesen und Energien Gottes gemacht werden kann, dann kann sie nicht real und ontologisch, sondern nur subjektiv und erkenntnistheoretisch sein. Anders würde sonst das Prinzip der absoluten Einfachheit des göttlichen Seins zerstört.¹⁷ Hierin befindet sich der Hauptunterschied der römisch-katholischen Theologie zur Theologie von Palamas. B. Schultze, einer der folgenden römisch-katholischen Gegner von Palamas, bemerkt dazu, dass sich die wesentliche Beschuldigung, die gegen Palamas' Theologie erhoben wird, darauf gründet, dass es unmöglich ist, eine reale Aufgliederung Gottes, der gänzlich einfach und vollkommen ist, zuzulassen. Eine solche Differenzierung wäre absolut, da sie nur auf Gott objektiv erlaubt wäre, im Gegensatz zur Unterscheidung der göttlichen Personen, die natürlich real aber nur relativ ist, weil sie nur in der Beziehung der drei göttlichen Personen untereinander existiert.¹⁸ Die Dinge würden noch komplexer, meint Schultze, wenn Palamas das Wesen Gottes „übergeordnete

¹⁵ Siehe E. von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, S. 391 f., 410 f.; Ders., „Hellenisches im Hesychasmus. Das Antinomische der Energienlehre“, in: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, S. 429 f.

¹⁶ Siehe „Palamismus und Vätertradition“, in: *L'Église et les églises. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, Bd. 2, Chevetogne 1955, S. 33 f.; Ders., *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, S. 429 f.; Ders., „Hellenisches im Hesychasmus. Das Antinomische der Energienlehre“, a.a.O., S. 495.

¹⁷ Siehe G. D. Martzelos, a.a.O., S. 14, 98.

¹⁸ Siehe *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, S. 139.

Gottheit“ und seine Energien „untergeordnete Gottheiten“ nennt, eine Sache, die seine Gegner dazu führte, ihn des „Polytheismus“ zu bezichtigen. Freilich entspricht diese Anklage nicht der Absicht Palamas', doch zeigt sie die Leidenschaft seiner Gegner, den Gottesbegriff, der ihrer Meinung nach durch die Theologie Palamas' in Gefahr geriet, rein und unverfälscht zu bewahren.¹⁹

Darüber hinaus äußerte der Jesuit Gerhard Podskalsky in den siebziger Jahren die Meinung, dass Palamas in seinem Kampf mit Barlaam und den Antihesychasten die Bedeutung der aristotelischen Philosophie für die christliche Theologie gründlich missverstanden habe, weil er über keine tiefere philosophische Bildung im Vergleich mit jener von Barlaam verfügte, und aus diesem Grunde eine feindliche Einstellung gegen die aristotelische und im Allgemeinen gegen die griechische Philosophie aufzeigte²⁰.

Schon in den achtziger Jahren scheint eine Wende in der römisch-katholischen Theologie gegenüber Palamas zu erscheinen. Der römisch-katholische Theologe Jürgen Kuhlmann, auch wenn er sich ebenfalls im Rahmen der westlichen Theologie und ihrer Grundlagen bewegt, betont z.B. den geistlichen Wert der Theologie von Gregorios Palamas für unsere säkularisierte Zeit.²¹ In ähnlicher Richtung bewegt sich die erst vor einigen Tagen veröffentlichte Dissertation von Britta Müller-Schauenburg mit dem Titel *Religiöse Erfahrung, Spiritualität und theologische Argumentation. Gotteslehre und Gottebenbildlichkeit bei Gregorios Palamas*, in der die Verf. auf der Basis der 150 Kapitel des Gregorios Palamas den Wert und die Bedeutung seiner religiösen Erfahrung und Spiritualität für seine theologische Argumentation, die sich auf seine Kosmologie, Anthropologie, Gotteserkenntnislehre und Soteriologie bezieht, in Verbindung mit seiner Gottes- bzw. Energienlehre darstellt²².

Ich muss aber unterstreichen, dass diese Wende nicht nur das deutschsprachige, sondern überhaupt das theologische Denken auch anderer neueren römisch-katholischen Theologen, wie z.B. A. de Halleux²³ oder J. Lison²⁴, kennzeichnet, die sich immer mehr von der

¹⁹ a.a.O.

²⁰ Siehe *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14.–15. Jh.)*, seine systematischen Grundlagen und historische Entwicklung, München 1977, S. 80 f., 153 ff.

²¹ Siehe „Vergottung im Heiligen Geist. Die Botschaft des Athosmönches Gregorios Palamas“, in: *Geist und Leben* 57 (1984), S. 352 f.

²² Siehe besonders B. Müller-Schauenburg, *Religiöse Erfahrung, Spiritualität und theologische Argumentation. Gotteslehre und Gottebenbildlichkeit bei Gregorios Palamas*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2011, S. 201 ff.

²³ Siehe „Palamisme et Scholastique : Exclusivisme dogmatique ou Pluriformité théologique?“, in: *Revue théologique de Louvain* 4 (1973), S. 409-442.

negativen Einstellung der älteren römisch-katholischen Theologen gegenüber der Theologie von Gregorios Palamas differenzieren, indem sie den Wert und die Bedeutung seiner Lehre für die Bereicherung der westlichen Theologie und den theologischen Dialog zwischen Ost und West entdecken. Ein unbestreitbarer Beweis dafür ist die Tatsache, dass der hl. Gregorios Palamas mit anderen Heiligen und Theologen von Ost und West, und zwar unter der Gottesmutter und neben Thomas von Aquin, in einer jüngsten Mosaikdarstellung in der Mitte der Apsis der päpstlichen Kapelle „Redemptoris mater“ in Vatikan eingeschlossen wird.²⁵ Sicher hätte eine solche Entwicklung nicht ohne den Beitrag der römisch-katholischen und bes. der deutschsprachigen Theologie stattgefunden.

c. Gregorios Palamas und die deutschsprachige evangelische Theologie

Auf der anderen Seite beschäftigte sich die deutschsprachige evangelische Theologie bis vor einigen Jahren nicht sehr viel mit der Lehre von Gregorios Palamas. Erst im Jahre 1980 hat die Theologin Dorothea Wendebourg, Professorin damals an der Münchener und heute an der Berliner Evangelischen Theologischen Fakultät, mit ihren Ansichten nicht nur Aufsehen und Reaktionen bei orthodoxen, sondern auch bei römisch-katholischen und evangelischen Theologen erregt. In ihrer anerkannten Arbeit *Geist oder Energie? Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980, behauptet sie, dass Palamas mit der soteriologischen Rolle, die er den Energien Gottes zuspricht, den Hypostasen der Hl. Trinität die besondere soteriologische Bedeutung für die Theologie der Orthodoxen Kirche genommen habe. Die soteriologische Aufgabe der göttlichen Hypostasen hätten in der Theologie Palamas' die Energien Gottes übernommen. So würde, wie behauptet wird, mit Palamas in der orthodoxen Theologie die soteriologische „Entfunktionalisierung“ der Hypostasen der Hl. Trinität vervoll-

²⁴ Siehe *L'esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris 1994. Es handelt sich um eine Dissertation, die der dominikaner Theologe aus Kanada Jaques Lison in der katholischen Universität von Louvain 1991 unter der Aufsicht von André de Halleux vorgelegt und unterstützt hat. Lison versucht in dieser Dissertation die Pneumatologie des Gregorios Palamas in ihrer ganzen Dimension und im Rahmen der byzantinischen Theologie seiner Zeit zu untersuchen, mit der Folge, einen großen Beitrag zum Verständnis der Theologie des bedeutendsten Theologen in der byzantinischen Tradition dieser Zeit und auf diese Weise zum theologischen Dialog zwischen Ost und West zu leisten.

²⁵ Diese Mosaikdarstellung siehe am Ende des vorliegenden Artikels (S. 17).

kommt.²⁶ Freilich ist laut Wendebourg in der orthodoxen Theologie Palamas nicht der einzige Vertreter dieser Tendenz. Er hätte als Vorläufer bereits im 4. Jhrt. Athanasios den Großen, Dydimos den Blinden und vor allem die drei kappadokischen Väter, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Und nach Meinung Wendebourgs ist die Verantwortung, die die Vorläufer von Palamas für den Weg der orthodoxen Theologie tragen, groß, weil sie, wie auch Palamas, lehrten, dass der seinem Wesen nach unzugängliche Gott durch seine Energien mit der Welt kommuniziert.²⁷ So akzeptiert Wendebourg eindeutig im Gegensatz zu E. von Ivánka und B. Schultze die Einheit der palamitischen und der vorpalamitischen patristischen Theologie, jedenfalls was die Differenzierung von Wesen und Energien Gottes betrifft. Sie behauptet jedoch, dass Palamas sich im folgenden Punkt von seinen Vorläufern unterscheidet: Diese anerkannten die Offenbarung der Energien Gottes in der Welt auf trinitarische Weise, so dass die Eigenschaft einer jeden göttlichen Hypostase durch die Heilsökonomie betont wird, während Palamas sich überhaupt nicht um die heilsökonomische Eigenschaft der göttlichen Hypostasen kümmert, weil ihre Rolle bei ihm auf der Ebene der Heilsökonomie durch die Energien Gottes ersetzt wurde. Trotzdem, gerade weil sie auch eine ontologische Differenzierung Gottes zwischen Seiner anfangslosen Existenz und Seiner heilsökonomischen Erscheinung annehmen und die Energien Gottes als einzigartiges Mittel zu Seinem Kontakt mit der Welt sehen, sind sie für Wendebourg die Hauptfaktoren, mit denen - im Gegensatz zur alten westlichen Theologie - in der orthodoxen Theologie die Tendenz der „Entfunktionalisierung“ der Hypostasen der Hl. Trinität zu erscheinen beginnt, die nach einem Jahrtausend dann in der Theologie Palamas sich vervollkommen.²⁸

Diese gewagten und revolutionären Äußerungen von Wendebourg haben die heutige westliche und hauptsächlich die deutschsprachige theologische Denkweise zweigeteilt. Christoph von Schönborn drückt sich in einer Rezension über die Äußerungen von Wendebourg lobend aus und dehnt sie sogar auf die lateinische Tradition aus.²⁹ Andererseits zählt Fairy von Lilienfeld in ihrer Buchkritik die Häufung von methodischen Fehlern in der Arbeit Wendebourgs auf und bezeichnet sie als eine mißlungene Auslegung der Theologie Palamas', die nicht zum

²⁶ Siehe *Geist oder Energie? Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980, S. 10, 244 f.

²⁷ Siehe a.a.O., S. 171 f.

²⁸ Siehe a.a.O., S. 233 f.

²⁹ Siehe „Immanente und ökonomische Trinität“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 27 (1980), S. 255 f.

ökumenischen Dialog mit der Orthodoxen Kirche beiträgt.³⁰ Ebenfalls hält der römisch-katholische Jürgen Kuhlmann die Anschuldigungen, die Wendebourg gegen Palamas richtete, für ungerecht. Für Kuhlmann ereignete sich mit der Theologie Palamas keine „Entfunktionalisierung“, sondern eine „kraftvolle Refunktionalisierung“ der Hypostasen der Hl. Trinität, die notwendig für die Theologie des 14. Jh. war.³¹

Außer der oben erwähnten viel diskutierten Studie von D. Wendebourg zeigte sich das starke und positive Interesse der deutschsprachigen evangelischen Theologie an der Theologie des Gregorios Palamas einige Jahre später, als Reinhard Flogaus seine Dissertation mit dem Titel *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch* 1995 in Berlin vorlegte, die 1997 in Göttingen veröffentlicht wurde. Dadurch werden m.E. tatsächlich neue Perspektiven in bezug auf die Stellung und die Bedeutung des Gregorios Palamas in der evangelischen Theologie eröffnet, obwohl er der These Wendebourgs über die „Entfunktionalisierung“ der Hypostasen der Hl. Trinität bei Palamas eigentlich treu folgt und sie sogar durch seine eigene Argumentation weiter entwickelt, mit der Folge dass auch andere evangelische Theologen, wie z.B. B. Oberdofrer, dieser These nachfolgen³².

Bei seinem Versuch, die orthodoxe mit der lutherischen Vergöttlichungslehre zu vergleichen, mit dem Ziel, einen Beitrag zum ökumenischen Dialog zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche zu leisten, rückt Flogaus die Lehre des Gregorios Palamas ins Zentrum seiner Forschung, weil er ihn als den wichtigsten Vertreter der orthodoxen Vergöttlichungslehre der Kirchenväter betrachtet. Auf diese Weise stellt er im lutherischen Raum nicht nur die Person, die Zeit und die Theologie des Gregorios Palamas vor, sondern auch seine Bedeutung sowohl für die orthodoxe Tradition als auch für den ökumenischen Dialog.³³

³⁰ Siehe in: *Kirche im Osten. Studien zur europäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde* 25 (1982), S. 199 f.

³¹ a.a.O., S. 365

³² Zu diesem Punkt siehe besonders R. Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Berlin 1997, S. 184 ff., 210 ff. Im Anschluß an Wendebourg und Flogaus tritt auch Bernd Oberdorfer von evangelischer Seite die gleiche These (siehe *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2001 [Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie: Bd. 96], S. 223 ff).

³³ Siehe R. Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997, S. 39-272. Vgl. auch derselbe, „Die Theologie des Gregorios Palamas – Hindernis oder Hilfe für die ökumenische Verständigung“, in: *Ostkirchliche Studien* 47 (1998), Heft 2/3, S. 107 ff, 117 ff.

Wie er bezeichnenderweise betont, gibt es mehrere Gründe, die dafür sprechen, dass man Gregorios Palamas, der im Westen nur wenig bekannt ist, als Repräsentant der orthodoxen Theosislehre betrachten und sich mit ihm beschäftigen soll. Der Hauptgrund sei, „dass Palamas durch seine Lehre über die göttlichen Energien das orthodoxe Verständnis der Vergöttlichung in einer solch entscheidenden Weise geprägt hat wie kein zweiter Theologe nach ihm. Insofern diese Lehre gegenüber derjenigen der griechischen Väter eine Weiterentwicklung darstellt, die, je nach theologischem Standpunkt, entweder als Entfaltung der früheren Tradition oder aber als Abweichung von ihr interpretiert wird, auf jeden Fall aber heutzutage als integraler Bestandteil der orthodoxen Theologie anerkannt wird, erscheint die Frage nach einem Schnittpunkt zwischen orthodoxer und lutherischer Theologie ein Vergleich der Theosislehre des Palamas mit derjenigen Martin Luthers sinnvoller als z.B. ein Vergleich Luthers mit Athanasius, wie er im Rahmen des ökumenischen Dialogs bereits versucht worden ist.“³⁴ Abgesehen von seiner Schlussfolgerung, dass es von einem wirklichen Schnittpunkt zwischen Palamas und Luther in der Theosislehre schlechterdings nicht gesprochen werden kann³⁵, ist die Theologie des Palamas nach ihm von großer Bedeutung für den ökumenischen Dialog zwischen orthodoxer und lutherischer Theologie und hat in diesem Sinne im Westen theologische Aktualität.³⁶

d. Orthodox-kritische Betrachtung der Positionen der neueren deutschsprachigen Theologie gegenüber Gregorios Palamas

Nachdem wir gesehen haben, wie die mit der Theologie von Gregorios Palamas sich beschäftigten deutschsprachigen römisch-katholischen und evangelischen Theologen seinen Beitrag zur Gottes- bzw. Trinitäts- und Theosislehre der orthodoxen Kirche bewertet haben, sei es nun in größtmöglicher Kürze aufgezeigt, ob die angeführten Anschuldigungen der oben erwähnten Theologen gegen Palamas gerechtfertigt sind, oder ob es sich hierbei um eine beklagenswerte Falschauslegung seiner Theologie handelt.

³⁴ A.a.O., S. 39.

³⁵ Siehe a.a.O., S. 381 ff. und besonders S. 420.

³⁶ Siehe besonders die Ansicht von Flogaus, a.a.O., S. 383: „Mit diesen allgemeinen Überlegungen ist allerdings noch nicht ausgeschlossen, dass es trotz solcher grundsätzlicher Differenzen zwischen der Theologie des Palamas, die der Christianisierten griechischen Metaphysik verpflichtet war, und Luthers Theologie, die mit dieser Tradition gebrochen hatte, doch gewisse punktuelle Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen gibt, die in der Tat für das ökumenische Gespräch bedenkenswert sein könnten.“ Siehe auch derselbe, „Die Theologie des Gregorios Palamas – Hindernis oder Hilfe für die ökumenische Verständigung“, a.a.O., S. 117 ff.

Zuallererst sei zu den Anschuldigungen der römisch-katholischen Theologen bemerkt, dass die Unterscheidung, die Palamas zwischen Wesen und Energien Gottes macht, aus der biblischen und patristischen Tradition kommt und nicht aus dem Raum der hellenistischen Philosophie und insbesondere aus dem Neuplatonismus, wie Ivánka vermutet. Im Neuplatonismus hat die Differenzierung von Wesen und Energie eine ganz andere Bedeutung als die, die sie bei Palamas und in der ganzen orthodoxen Tradition besitzt. Die Energie ist im Neuplatonismus nicht der Ausdruck des freien Willens Gottes, wie es in der biblischen und patristischen Tradition der Fall ist, sondern eine natürliche und zwingende Manifestation des Wesens des Einen oder des Nous, die einfach dem Verfahren der Emanation dient.³⁷ Und unter diesem Gesichtspunkt deckt sie sich eher mit dem Wesen, als dass sie sich von ihm unterscheidet. Genau deswegen trat Julian Apostata, der philosophisch dem theurgischen Neuplatonismus angehörte, energisch dafür ein, dass keine Unterscheidung zwischen Wesen und Energie Gottes gemacht werden kann: „Nichts anders ist“, so schreibt er, „das Wesen Gottes, nichts anderes die Kraft und nichts Drittes die Energie, bei Zeus. Alles was er wünscht, ist er, kann er und macht er; denn weder wünscht er etwas, das er nicht ist, noch kann er nicht tun, was er wünscht, noch will er machen was er nicht kann.“³⁸ Ivánka hat sich wohl von der äußeren und morphologischen Verbindung irreführen lassen, die zwischen der palamitischen und der neuplatonischen Differenzierung von Wesen und Energie Gottes existiert und die einfach nur auf die Ebene der Begrifflichkeit beschränkt ist. Vom Inhalt her hat die Differenzierung, wie sie Palamas macht, ihren Ursprung ganz und gar in der biblischen und in der ihm vorangehenden patristischen Tradition und nicht im Raum der hellenistischen Philosophie und insbesondere im Neuplatonismus, wie Ivánka vermutet.

Zur Bedeutung, die die Unterscheidung in der vorpalamitischen Tradition hat, kann noch folgendes gesagt werden: Wie auch für Palamas so auch für Kirchenväter vor ihm, auf die er sehr häufig verweist, ist die Differenzierung von Wesen und Energien Gottes nicht subjektiv und erkenntnistheoretisch, wie Ivánka meint, sondern wirklich und ontologisch, weil sie ihren Ursprung in Gott und nicht in der Natur der menschlichen Denkweise hat.³⁹ Das Wesen bedeutet für die Kirchenväter das ontologische Fundament des innertrinitarischen Lebens Gottes, während Seine Energien das ontologische Mittel Seiner

³⁷ Siehe Plotin, *Ἐννεάδες* V, 1, 6; 2, 1; 3, 11-12; 4, 2.

³⁸ Siehe *Λόγος* IV, *Εἰς τὸν βασιλέα Ἡλίου, Πρὸς Σαλούστιον*, 142 CD, W. C. Wright (Hg.), *The Works of the Emperor Julian*, Bd. 1 (Reihe: The Loeb Classical Library), S. 338.

³⁹ Siehe G. Florovsky, „The Concept of Creation in Saint Athanasius“, in: *Studia Patristica* 6 (1952), S. 48 f.; 56f; G. D. Martzelos, a.a.O., S. 9.

außertrinitarischen Beziehung mit der Welt ist. Es liegt also nicht nur einfach eine erkenntnistheoretische Unterscheidung vor, die eine Antwort auf das Problem der Gotteserkenntnis gibt. Die theologische Erkenntnistheorie der Kirchenväter ist niemals subjektiv und willkürlich; sie stützt sich immer auf objektive und ontologische Voraussetzungen.⁴⁰ So stützt sich z.B. die Lehre von Basilius von Cäsarea, dass Gott nicht Seinem Wesen nach erkannt werden kann, sondern nur Seinen Energien nach, wie er selbst eindeutig unterstreicht, darauf, dass Gott nicht seinem Wesen nach mit der geschaffenen Welt kommuniziert, sondern nur Seinen Energien nach. „Wir sagen“, so sagt er pointiert, „dass wir unseren Gott durch Seine Energien erkennen; an Sein Wesen heranzukommen können wir nicht versprechen. Denn Seine Energien kommen zu uns herab, Sein Wesen jedoch bleibt unzugänglich.“⁴¹ Eben weil die Energien Gottes auf uns herabkommen und nicht Sein unzugängliches Wesen, können wir Gott nur Seinen Energien nach und nicht Seinem Wesen nach erkennen. Die Ontologie und die Erkenntnistheorie sind in der patristischen Theologie hervorragend verbunden. Folglich hat Gregorios Palamas die Bedeutung der Unterscheidung von Wesen und Energien Gottes, wie sie bereits viel früher die Kirchenväter machen, richtig aufgegriffen. Man kann nicht von einer subjektiven und erkenntnistheoretischen Differenzierung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes reden, wenn diese Unterscheidung nicht wirklich und ontologisch auf Gott zutrifft.

Greift vielleicht etwa der wirkliche und ontologische Charakter der Unterscheidung von Wesen und Energien Gottes das Prinzip der Einfachheit Gottes an, wie vom römisch-katholischen Theologen B. Schultze behauptet wird? Fällt vielleicht Palamas, wenn er hauptsächlich am Anfang des hesychastischen Streites das Wesen Gottes als „übergeordnete Gottheit“ und Seine Energien als „untergeordnete Gottheit“ bezeichnet⁴², in die Akzeptanz des Dyotheismus, wessen ihn seine Gegner beschuldigten? - Zweifelsfrei nein. Wenn Palamas den ontologischen und wirklichen Charakter der Differenzierung von Wesen und Energien Gottes betont, versteht er diese Unterscheidung nicht als eine Teilung Gottes in zwei voneinander unabhängige ontologische Kategorien. Unterscheidung und Teilung sind zwei verschiedene Begriffe. Eine Unterscheidung kann es geben, ohne dass diese eine Teilung nach sich zieht und folglich ohne, dass das Prinzip der Einfachheit Gottes verletzt wird. Wie, so bemerkt Palamas, die Differenzierung von Wesen und Hypostasen, wenn auch real, nicht eine

⁴⁰ Siehe G. D. Martzelos, a.a.O., S. 98 f.

⁴¹ *Epistola* 234, 1, PG 32, 869 AB.

⁴² Γ' Πρὸς Ἀκίνδυνον 6, in: P. Christou, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*; Bd. 1, Thessaloniki 1962, S. 300 f.

Teilung Gottes in drei Wesen und untereinander unabhängige Hypostasen nach sich zieht, so ist die Differenzierung von Wesen und Energien Gottes nicht imstande, eine Teilung Gottes in zwei voneinander unabhängige ontologische Wirklichkeiten zu zulassen. Wie die Hypostasen, die die innertrinitarische Art und Weise der Existenz Gottes ausdrücken, so können auch die Energien, die die außertrinitarische Existenzart Seiner Verbindung mit der Welt ausdrücken, nicht unabhängig vom göttlichen Wesen gedacht werden.⁴³

Was die Meinung von G. Podskalsky über die Einstellung von Palamas zur aristotelischen und im Allgemeinen zur griechischen Philosophie angeht, müssen wir unterstreichen, wie schon N. Matsoukas nachgewiesen hat, dass die feindliche Einstellung Palamas' gegen die Philosophie weder mit dem Niveau seiner philosophischen Bildung noch mit irgendeinem seinerseits vermeintlichen Missverständnis der Bedeutung der Philosophie für die Theologie zu tun hat, sondern mit seiner doppelten theologischen Methodik in Bezug auf die Erkenntnis sowohl der geschaffenen als auch der ungeschaffenen und göttlichen Realität⁴⁴. Er glaubt nämlich, dass die geschaffene Realität durch die Philosophie und die Wissenschaft, d.h. durch die dialektische Methode, erkennbar sein kann, indem die ungeschaffene und göttliche Realität durch die persönliche geistliche Erfahrung im Rahmen der Kirche, d.h. durch die so genannte apodeiktische Methode, erkannt wird.⁴⁵ In diesem Sinne nimmt er keine negative Stellung gegen die Philosophie ein, wenn sie sich mit der Erkenntnis der geschaffenen Realität beschäftigt. Im Gegenteil; er hält sie für ein sehr nützliches Instrument zur Erkenntnis der Dinge und schätzt sie positiv ein. Wenn sie jedoch jenseits ihrer Grenzen versucht, die ungeschaffene und göttliche Realität zu erkennen, dann nimmt er eine ganz kritische und negative Stellung zu ihr bzw. zur dialektischen Methode ein und hält sie für sehr gefährlich, wie „der Honig, der mit Schierling eingemischt ist“.⁴⁶

⁴³ Siehe *Theophanes*, PG 150, 929 A; Ders., *Tomus synodicus* 3, PG 151, 766 BC.

⁴⁴ Siehe N. Matsoukas, „«Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14.–15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und historische Entwicklung», Byzantinisches Archiv, Heft 15, München 1977, σελ. 268“ (Rezension), in: *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 66 (1983), σ. 314 ff.; Ders., *Δογματική καὶ Συμβολική θεολογία Α' (Εἰσαγωγή στὴ θεολογικὴ γνωσιολογία)*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 1985, S. 138 ff., 156 ff.

⁴⁵ Siehe z. B. *Πρὸς Βαρλαάμ Α'*, 58, in: P. Christou, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, Bd. 1, Thessaloniki 1962, S. 258 f.; *Πρὸς Βαρλαάμ Β'*, 14, a.a.O., S. 267 f; *Υπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων* 1, 3, 13, a.a.O., S. 423: «Ἡμεῖς δὲ οὐ τὴν διὰ λόγων καὶ συλλογισμῶν εὕρισκομένην γνῶσιν δόξαν ἀληθῆ νομίζομεν, ἀλλὰ τὴν δι' ἔργων τε καὶ βίου ἀποδεικνυμένην, ἣ καὶ μὴ μόνον ἀληθής, ἀλλὰ καὶ ἀσφαλής ἐστὶ καὶ ἀπερίτρεπτος».

⁴⁶ Siehe besonders *Υπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων* 1, 1, 16, a.a.O., S. 379; 1, 1, 20, a.a.O., S. 383 f.

Zu den gewagten Ansichten, die Dorothea Wendebourg von evangelischer Seite gegen Palamas vorgebracht hat und die sogar von einigen anderen evangelischen Theologen, wie z.B. R. Flogaus und B. Oberdorfer eigentlich vertreten sind, ist folgendes zu bemerken: Ihre Ansicht, Palamas unterscheide sich von seinen Vorläufern, weil er die Hypostasen der Hl. Trinität vollkommen „entfunktionalisiert“ hat, ist falsch und läßt sich nicht aufrecht halten. Und das deshalb, weil nämlich auch Palamas, wie auch seine Vorläufer, vor allem aber die Kappadokier, auf die er sich sehr oft bezieht, eindeutig das soteriologische und allgemein das Heilswerk der Hypostasen der Hl. Trinität, hervorheben. Nicht nur für die Kappadokier, sondern auch für Palamas nehmen die Hypostasen der Hl. Trinität auf eigentümliche Weise an der gemeinsamen Äußerung ihrer Energien teil, und darin besteht ihre funktionelle Rolle in der Göttlichen Heilsökonomie. Wie für die Kappadokier, so auch für Palamas, charakterisieren das Gemeinsame und das Eigene nicht nur die anfangslose Existenz der Hl. Trinität, bei Ihrer Unterscheidung in einem Wesen und drei Hypostasen; sie charakterisieren auch die heilsökonomische Erscheinung der Hl. Trinität, weil eine jede von den drei göttlichen Hypostasen ein besonderes Werk während der Äußerung ihrer gemeinsamen Energie ausführt. So, wie die drei Kappadokier, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa akzeptieren, dass der Vater als Quelle der Energien der Hl. Trinität die „uranfängliche Ursache“ der geschaffenen Lebewesen ist, der Sohn die „schöpferische Ursache“, weil er das Schöpfungswerk bildet, und der Heilige Geist die „vollendende Ursache“ ist, da er das Werk der Vollendung und der Weihung bildet⁴⁷, akzeptiert das gleiche auch Palamas in seinem *Glaubensbekenntnis* und das vor allem wortwörtlich: „Vater... die einzige uranfängliche Ursache aller Geschehen, Sohn, Ursache und Ursprung aller Geschehen, weil alle Geschehen durch ihn geschaffen sind, ...Heiliger Geist... dieser auch Ursache aller Geschehen, als in ihm vollbracht“⁴⁸. Außerdem aber wird die heilsökonomische Eigentümlichkeit der Hypostasen der Hl. Trinität bei Palamas, wie auch beim zweiten Kappadokier, Gregor von Nazianz, durch die Tatsache ihrer sich einander ablösenden Offenbarung innerhalb der Geschichte der göttlichen Heilsökonomie, bezeugt. „Denn ja bekanntlich ist dieses auch das Mysterium der Oikonomia, dass an Gott als den Dreieinen geglaubt wird und dass gemeinsamer Ursprung der beiden nur das Eine ist. Dadurch ist ihnen alle Gabe und Kraft gemeinsam, sie teilen sich die Zeit sich selbst zu offenbaren, und mit sich selbst offenbaren sie immer auch

⁴⁷ Basilius der Große, *De Spiritu Sancto* 38, PG 32, 136 AB; Gregor von Nazianz, *Oratio* 34, *In Aegyptiorum adventum*, 8, PG 36, 249 A; Gregor von Nyssa, *Quod non sint tres Dii, Ad Ablabium*, PG 45, 125 C; 128 C; W. Jäger, *Gregorii Nysseni opera*, Bd. 3, Teil 1, Leiden 1958, S. 47 f.

⁴⁸ *Τόμος συνοδικός* 3, PG 151, 764 D – 766 A.

die übrigen. Zuerst offenbarte sich der Vater, Ruhm und Ehre der göttlichen Natur, die Eigenschaften der Gottheit, ihre natürlichen und wesentlichen Energien den Propheten der Gnade nach schenkend... Danach offenbarte sich der Sohn, Ruhm und Ehre der gleichen Natur, die göttlichen Eigenschaften, ihre natürlichen und wesentlichen Energien, wie auch die Gnade für Heilungen, Wirkungen der Kräfte und dergleichen den Aposteln schenkend... Und nach ihm offenbarte sich der Heilige Geist, Ruhm und Ehre der gleichen Natur der Gottheit und die Eigenschaften dieser, seine natürlichen und wesentlichen Energien, den Aposteln (d.h. der Kirche) gebend ...⁴⁹. Wie bei den Kappadokiern ist folglich auch bei Palamas die funktionelle Rolle der Hypostasen der Hl. Trinität in der göttlichen Heilsökonomie klar ersichtlich und deshalb kann nicht von ihrer „Entfunktionalisierung“ gesprochen werden, was laut Wendebourg in der orthodoxen Theologie bei der Lehre von Palamas und seinen Vorläufern geschieht. Hypostasen und Energien Gottes verhalten sich bei Palamas nicht dialektisch und gegeneinander, sondern sie sind funktionell miteinander verbunden. Die Energien Gottes in der Heilsökonomie sind nicht ohne die eigentümliche funktionelle Rolle seiner Hypostasen denkbar. Und wie man die Hypostasen Gottes nicht von seinem Wesen abgetrennt verstehen kann, so sind auch seine Energien weder von seinem Wesen noch von seinen Hypostasen abgetrennt gedacht zu werden. Wesen, Hypostasen und Energien Gottes finden sich bei Ihm funktionell und untrennbar verbunden, so dass keinen dialektischen Gegensatz zwischen ihnen bestehen und gedacht werden kann.

Was die These von Flogaus in Bezug auf die Bedeutung der Vergöttlichungslehre von Gregorios Palamas für den ökumenischen Dialog zwischen der orthodoxen und der lutherischen Theologie betrifft, muss hervorgehoben werden, dass wissenschaftlich-theologische Studien sowohl von orthodoxer als auch von lutherischer Seite notwendig sind, die die jeweiligen gemeinsamen Punkte zwischen Palamas und Luther aufzeigen sollten. Es gibt nämlich trotz der zwischen ihnen bestehenden Unterschiede einen sehr wichtigen gemeinsamen Punkt in ihrer Theologie, der die Grundlage für die weitere Entwicklung ihres jeweiligen theologischen Denkens bildet und der sie dazu führt, sich von der scholastischen Soteriologie zu unterscheiden: die Erlösung und folglich die Vergöttlichung des Menschen wird nicht durch geschaffene Mittel, sondern durch die ungeschaffene Gnade des dreifaltigen Gottes

⁴⁹ Λόγος δεύτερος περί τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, in: P. Christou, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 1, Thessaloniki 1962, S. 95 f. Vgl. Gregor von Nazianz, *Oratio* 31, *De Spiritu Sancto* 26, PG 36, 161C.

verwirklicht⁵⁰. Wir sind also der Meinung, dass diese These besonders von der lutherischen Seite weiterentwickelt und positiv verwertet werden könnte, damit dadurch neue Perspektiven für den ökumenischen Dialog zwischen der orthodoxen und der lutherischen Theologie eröffnet werden.

Schlussfolgerung

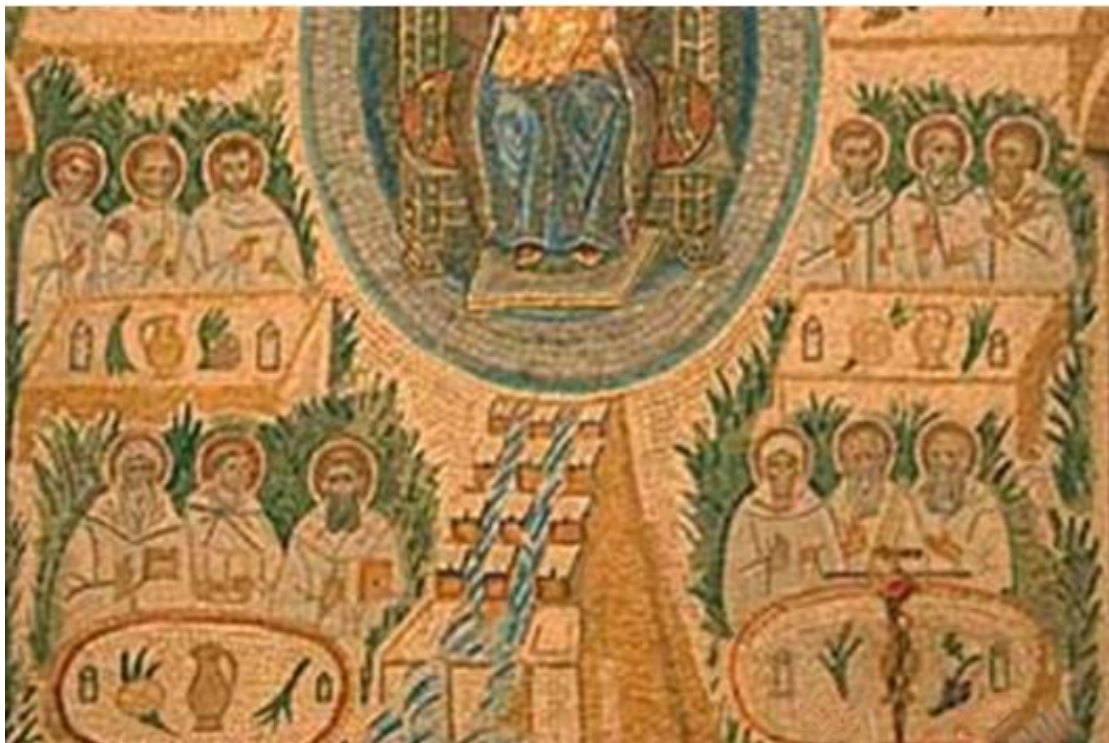
Aus der kurzen kritischen Darstellung der Stellungnahme der neueren deutschsprachigen Theologie gegenüber der Theologie von Gregorios Palamas, ergibt sich eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung: „Was sind die Folgen dieser Stellungnahme für das Wesen der deutschsprachigen und allgemeiner der westlichen Theologie selbst?“

Die Antwort auf diese Frage könnte m.E. aus orthodoxer Sicht keine andere sein als diese: Insofern die westliche Theologie die Lehre des Palamas von den ungeschaffenen Energien Gottes ablehnt und aus diesem Grunde ihre soteriologische Rolle für den Menschen nicht anerkennen kann, stellt sie im Grunde genommen die Vergöttlichung des Menschen und die tatsächliche Teilhabe am göttlichen Leben als unmöglich, als nicht machbar, dar. Damit verneint sie in Wirklichkeit die christliche Lehre über die Vergöttlichung des Menschen, die den Kern der biblischen und kirchenväterlichen Theologie und Spiritualität darstellt. So verarmt jedoch das westliche Christentum spirituell und setzt sich der Gefahr aus, zu einem einfachen Humanismus und Ethiksystem zu verkommen. Dieser Wahrheit scheint hauptsächlich die römisch-katholische Theologie und Kirche schon seit dem Ende des 20. Jhts sich bewusst zu werden, so dass, wie wir gesehen haben, eine Wende in ihrer Einstellung gegenüber der Theologie und der Person von Gregorios Palamas stattgefunden hat. Wie der obenerwähnte römisch-katholische Theologe Jürgen Kuhlmann ehrlich bekundet, hätten leider die orthodoxen Theologen recht; in der westlichen Theologie gibt es das Verständnis der Vergöttlichung mit der wirklichen Bedeutung des Begriffes, wie bei den Kirchenvätern und wie bei Palamas, nicht.⁵¹ Daher richtet er an die westliche Theologie folgende Empfehlung, mit der ich auch mein Referat schließen möchte: „Der Nachdruck, den Gregorios Palamas mit dem Begriff „göttliche Energie“ auf die ökonomische Trinität legt, sollte von der westlichen Theologie nicht weiterhin

⁵⁰ Zu diesem Thema siehe R. Flogaus a.a.O., S. 304 ff., wie auch D. Tselengides, *Ἡ σωτηριολογία τοῦ Λουθέρου. Συμβολή στὴ μελέτη τῆς θεολογίας τοῦ Λουθήρου ἀπὸ ὀρθόδοξη ἄποψη*, hrsg. P. Pournaras, Thessaloniki 1991, S. 191 ff.

⁵¹ Siehe a.a.O., S. 356.

abgelehnt werden. Denn die Aufgabe ist es, den Glauben der Kirche sagbar zu halten. Einer religionslos fühlenden Welt aber kann die Botschaft von einer *nur* immanenten Trinität weder zum Ärgernis noch zum Heil werden. Ob irgendwo in einem feudalen „Himmel“ eine oder zwei oder drei göttliche Personen leben, das ist ähnlich belanglos wie der Urlaubsstil von Prinzessin Diana in der Südsee. Mit unserem wirklichen Leben in der weltlichen Welt hat ein so gedachter Transzendenzbereich nichts zu tun.“⁵²



⁵² a.a.O, S. 367.