

ΘΕΟΛΟΓΙΑ

ΤΡΙΜΗΝΟΝ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΤΟΜΟΣ ΛΓ'

ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΣ - ΜΑΡΤΙΟΣ

ΤΕΥΧΟΣ Α'

DIE CHRISTIANISIERUNG DER ARISTOTELISCHEN LOGIK
IN DER BYZANTINISCHEN THEOLOGIE
REPRÄSENTIERT DURCH JOHANNES VON DAMASKUS
(† ca. 750) UND GREGOR PALAMAS († ca. 1359). *

Von Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt/Main

Nam quod Aristoteles hodie
celebris est in scholis,
non suis debet, sed Christianis;
periisset et ille, nisi Christo
fuisset admixtus.

Erasmus

Das makedonische Land erinnert den Gast an die drei Weltprinzipien, die von dort ausgegangen sind: Der philosophische Universalismus des Makedoniers *Aristoteles*; der politische Universalismus seines Schülers *Alexanders d. Gr.* von Makedonien und der Völkerapostolat des *Paulus*, dem der «Mann aus Makedonien» im Traum erschien mit dem Zuruf: «Komm herüber und hilf uns!» (Apg. 16,9).— Meine Aufgabe ist es, eine Linie der Entwicklung zu ziehen von den logischmetaphysischen Grundbegriffen, den sog. Kategorien, des *Aristoteles*, 350 v. Chr.,—nämlich dem Begriff des Wesens/*usia*, Substanz und ihren Prädikaten - hin zu der sog. asketisch-mystischen Theologie des Athos-Mönches und Erzbischofs von Thessaloniki, *Gregor Palamas*, um 1330, insbesondere seiner Lehre von der aus der göttlichen *Usia* ausstrahlenden göttlichen *Enérgeia*. Die Hauptstation auf diesem Wege—das soll nun deutlich werden—liegt im St. Sabakloster bei Jerusalem, wo um 730 Johannes, der Damaszener, sein im Westen heute mehr berühmtes als bekanntes theologisches Hauptwerk, «Die Quelle der Erkenntnis», schrieb, welches in einer philosophischen und apologetischen Einführung «Philosophische Kapitel» und «Über die Häresien» sowie in den dogmatischen Aussagen der vier Bücher «Genau Darlegung des Orthodoxen Glaubens» eine christliche, spezifisch byzantinische Metamorphose griechischer, insbesondere aristotelischer Zentralbegriffe enthält.

* Referat, gehalten auf dem XII. Internat. Byzantinisten-Kongress, Ohrid/Jugoslawien, Sept. 1961.

1. Die These Adolf von Harnacks «Hellenisierung des östlichen Christentums» ist - nicht zu widerlegen, aber-zu reduzieren durch die Gegenthese «Christianisierung der aristotelischen Logik in der byzantinischen Theologie».

In der eindrucksvollen, aber innerlich unausgeglichenen Darstellungsweise Harnacks finden sich die negativen Formulierungen über den «Geist der morgenländischen Kirche»...¹, die -mit Zustimmung oder Ablehnung - in das allgemeine wissenschaftliche Bewusstsein übergegangen sind, z. B.: «Die griechische Kirche erscheint nicht als eine christliche Schöpfung mit einem griechischen Einschlag, sondern als eine griechische Schöpfung mit einem christlichen Einschlag». Daneben Verdikte wegen kultisch - magischer Erstarrung «auf dem Stande des 3. Jh.» und dergl. Aber nicht genügend wurden die von Harnack eingebauten, freilich schwer zu vereinigen den starken Einschränkungen beachtet, Aphorismen wie: «Der Sieg über den Hellenismus ist eine Grosstat der östlichen Kirche, von der sie noch immer zehrt». Die wirkliche Überwindung der «griechischen Religionsgeschichte» im östlichen Christentum geschah im Sinne unserer Gegenthese - nicht in der Ausschaltung, sondern in der Dienstbarmachung eines kritisch modifizierten Hellenismus für die christlich/kirchliche Existenz und Theologie.

Dieser für die ganze byzantinische Theologie bestimmende Vorgang tritt besonders deutlich in Erscheinung an den beiden grossen Universaltheologen des Ostens, Johannes von Damaskus († ca. 750) und Gregor Palamas († ca. 1359). Die Einbeziehung aristotelischer Kategorien geschieht im christlichen Osten früher und umfassender als im Augustinismus und besonders im Thomismus - das könnte Harnacks These von der griechischen Überfremdung des östlichen Christentums Recht geben. Aber sie geschieht zugleich freier, sowohl kritischer wie auch schöpferischer: sie geschieht - im Unterschied zu Thomas- zentral christologisch. Jene kritisch/schöpferische Synthese von Aristotelischer Metaphysik und Christozentrischer, trinitarischer Theologie des Ostens ist - auch in den zahlreichen modernen Monographien über byzantinische Begriffsentwicklungen - noch nicht systematisch erfasst und für die westliche theologische Diskussion über das aristotelische Erbe fruchtbar gemacht worden)².

Vielmehr hat man z.B. in der evangelischen Theologie der letzten Jahrzehnte Postulate für eine kritische Weiterführung der abendländischen Scholastik aufgestellt, die bereits vor 1200 Jahren im Ansatz erfüllt wurden durch die

1. In: Sitzungsberichte d. Pr. Ak. d. Wiss., 1913 VI; ferner: «Wesen des Christentums», Akad. Ausgabe 1902 (Jubiläumsausg. 1950) Kap. XII, daraus die Zitate S. 137 u. 136.

2. Vgl. u. Anm. 4 S. 4.

kritische Verarbeitung aristotelischer Kategorien in der byzantinischen Theologie. Johannes von Damaskus ist es, in dem auch die westlichen Reservate gegenüber Averroes/Aristoteles wurzeln, die man gelegentlich bei Thomas und besonders in der Franziskanertheologie findet¹.

Johannes von Damaskus fordert in seiner Glaubenslehre eine kritisch auswählende Verwertung derer «die draussen sind» (vgl. 1. Tim. 3,7) unter Voranstellung der in der Hl. Schrift enthaltenen Offenbarung². Das bezieht sich u. a. auf die «Kategorien» des Aristoteles, ihre Anwendung, Umformung und Ergänzung. Es ist in diesem Zusammenhang ohne Bedeutung, dass die so betitelte aristotelische Schrift nach der neueren Forschung in ihren Ansätzen vor Aristoteles, in ihrer Endredaktion nach seinem Tode angesetzt wird³. In der Wendung gegen den Monophysitismus und Dualismus seiner Zeit stellt der Damaszener - auf der Basis der christologischen Dialektik der 4.- 6. Ökumenischen Synoden (451, 553, 681) - fest: Aristoteles ist nicht «ein 13. Apostel», so sind auch die «Weisheiten von draussen» nicht der Offenbarung als selbstgenügsame Grössen nebeneinander, sondern dienend unterzuordnen. Hier bekommt das Bild der Philosophie als «Magd der Königin», als Ancilla Theologiae - aus der mosaischen Philosophie der Philo übernommen, aber auch bei Klemens von Alexandrien und bei

1. Dietr. Bonhoeffer, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der Systematischen Theologie (1931) 1956.-W. Pannenberg, Akt und Sein im Mittelalter, in: Kerygma und Dogma, 1961 III. P. behandelt nur die westliche Entwicklung und berührt dabei zwar die Einflüsse der arabischen Philosophen - aber die Bedeutung der byzantinischen Theologie für die Araber wie auch direkt für die lat. Theologie seit dem 13. Jh., d. h. für deren, freilich fragmentarisches «Bestreben, die Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens in der Schöpfung heraus zu stellen» (P., S. 212), sieht er nicht. Für eine Reinigung der Theologie von ontologischen Begriffen z. B. A. C. Garnett, Is modern Theologie atheistical, in: Christian Century 1961, 31.5. S. 680 ff. Dagegen kommt G. Stammer, Ontologie in der Theologie, in: Kerygma und Dogma 1958 III, nachdem er die «morgenländische» Kulturwelt «mangels Kenntnis» ausgeklammert hat, mit seiner Begründung der göttlichen «Inszenzenz» - im Unterschied zu Immanenz und Transzendenz - (S. 169) dem ostkirchlichen Verständnis der göttlichen Enérgeia nahe.

2. «Orthodoxer Glaube», IV 7, Migne PG 94, 669; vgl. «Philosophische Kapitel», a.a. O. 531 u. 589 C; «Gegen die Jakobiten», a.a.O. 1441 A. Ähnlich schon Gregor von Nyssa, vgl. die wertvollen Bemerkungen dazu von K. Holl - die zugleich ein theologisches Selbstbekenntnis enthalten mögen-, Amphilochios, 1904, S. 199f.: Die kritische Übernahme bedeutete «Festigung, Klärung, Freiwerden der gläubigen Überzeugung».

3. W. Jaeger, Aristoteles, 2. Aufl. Berlin 1955 S. 45 u. Anm. 1, S. 395. Kritik dazu bei J. Owens, The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, Toronto 1951.

Augustin (Civ. Dei) bekannt - sein volles Gewicht¹. Und in dieser kritischen Unterordnung der Philosophie liegt der bezeichnende Unterschied - wie man festgestellt hat - gegenüber der zeitgenössischen islamischen Theologie, welche in bedingungsloser Anerkennung des Forums der ratio - bzw. des Aristoteles - sich vor ihm zu rechtfertigen bemühte und in dieser Form auch später auf den Westen eingewirkt hat².

I. A. Der sachliche Prozess der Christianisierung aristotelischer Elemente im christlichen Osten kann in einer schematischen Skizze dargestellt werden - an die sich eine historische Entfaltung des Vorgangs anschließen wird. Es ist, zentral gesehen, die positive, aber beide Partner modifizierende Zuordnung des platonischen Fundamentalgedankens der Teilhabe /méthexis der Phänomene an der «Idee», dem Ewig-Guten, zu dem aristotelischen Zentralbegriff der göttlich-irdischen *enérgeia*/Energie, Einwirkung, Verwirklichung-Aktualität (vielfach synonym mit *entelécheia*/Zweckursache), den Aristoteles ursprünglich im Gegensatz zu dem platonischen Schema eingeführt hatte.

Der Begriff der *enérgeia* hat in der Aristoteles-Forschung noch keineswegs den gebührenden Platz, entsprechend dem Begriff der *méthexis* in der Plato-Forschung gefunden³. Noch weniger ist die Bedeutung dieses «aristotelischen Zentralbegriffs» (W. Nestle) für die byzantinische Väter-Theologie erkannt worden. Obwohl die Analyse des Energie-Begriffs -im deutlichen Anschluss an Aristoteles - insbesondere bei Johannes von Damaskus im Rahmen der Trinitätslehre, Anthropologie, Christologie, Sakramentenlehre, Heiligen- und Ikonenlehre mehrere Kapitel füllt, tritt die energetische Problematik in der patristischen Forschung meist ganz hinter den ontologischen Fragen: *usia*, *hypóstasis*, *homóiosis* usw. zurück⁴. So leidet auch

1. Migne PG 94, 1441 A; 532 B; vgl. auch Grabmann I 109. Über Philo bemerkt I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932: «Die griechische Lebenslehre aus ihren philosophischen Quellen geschöpft ... lehrt ihn sein nationales Erbgut in einer Weise auffassen, dass er sich als Hellenist be-rechtigt, ja verpflichtet fühlt, daran festzuhalten».

2. Vgl. das bemerkenswerte Kapitel über Joh. v. Dam. bei L. Gardet u. M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948 S. 200 ff.

3. In dem Sachverzeichnis bei W. Jaeger wird nur der aristotelische Spezialbegriff der *Entelécheia* aufgeführt; in der Darstellung kommt *enérgeia* - soviel ich sehe - zweimal vor, S. 66 f. und 411.

4. Vgl. «Orth. Glaube» I K. 7-14; II K. 22 f. III K. 15-17, 19; IV K. 13-16. In der verdienstlichen Sammlung «Die dogmatischen und symbolischen Denkmäler der Orthodoxen Katholischen Kirche» von J. Karmiris (griech.), 2 Bde Athen 1952/53 (2. Aufl. im Erscheinen), welche die griechische u. russische Orthodoxie vom Be-

die z. Zt. betriebene Erforschung der byzantinischen Energetik des 14. Jh. an ihrer mangelnden historischen Verankerung¹.

Deshalb scheinen einige grundlegende Feststellungen am Platze:

B. Die aristotelische Grundstruktur:

Bei Plato lag der Begriff *enérgeia* in einigen entscheidenden metaphysischen Gedankengängen sozusagen bereits auf der Zunge, aber er wurde nicht formuliert. Es heisst z. B. - auf dem Gipfel des platonischen Schaffens im «Staat»²: «das Erkennbare (also das Phänomen) hat Sein und Wesen von der Idee des Guten, welche doch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt». Das Gute-die letzte, höchste Idee-wird also schon bei Plato als ein Kraftträger dargestellt, welcher-als Ursache-dem unter ihm befindlichen Konkreten Sein und Wesen mitteilt. Dies wäre im Sinn des Aristoteles nicht nur ein ontisch-logischer Zusammenhang, sondern in erster Linie ein ontisch-energetischer Vorgang; aber das Wort *enérgeia* fällt bei Plato in diesem Kontext nicht. (Wohl aber erscheint das Bild: Helios/die Sonne, ein Sohn des Guten selbst, von diesem seinem Wesen entsprechend gezeugt; 508 B, C). Der platonische Zentralbegriff der Teilhabe/*méthexis* der Phänomene an den Ideen und an der höchsten Idee des Guten scheint für die Entwicklung des Energiebegriffs keinen Raum zu lassen.

Hier setzt Aristoteles ein. Er fordert in seiner Kritik der pla-

ginn bis zur Gegenwart dokumentiert, fehlt das Stichwort *enérgeia* im Register. - In der reichhaltigen Monographie von J. Bilz, Die Trinitätslehre des Hl. Joh. v. Dam., Paderborn 1909, 195 S., kommt der Begriff *enérgeia* mit seinen deutschen Entsprechungen - wenn ich mich nicht täusche - überhaupt nicht vor. Die ostkirchliche Entwicklung des aristotelischen Energiebegriffs findet sich nicht in den Werken über die Kategorienlehre von F. A. Trendelenburg 1846 u. von E. v. Hartmann 3 Bde² 1923; sie wird nur in wenigen knappen Hinweisen auf Origenes und Joh. v. Dam. berührt in der Geschichte der scholastischen Methode von M. Grabmann, 2 Bde 1909-11. Aber auch die neuesten Monographien zur Geschichte theologischer Termini in der griechischen Patristik sind überwiegend an der ontologischen, nicht an der energetischen Problematik interessiert, z. B. W. Schneemelcher in: Zschr. f. NT. Wiss. 1950/51; H. Kraft in: Zschr. f. Kirch. Gesch. 66 1954/55; E. Hammer-schmidt in: Ostkirchl. Studien IV 1955; V 1956; VIII 1959. Vereinzelt finden sich in «Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart» hg. von A. Grillmeier u. H. Bacht; 3 Bde Würzburg 1951-54 (besonders in den Beiträgen von A. Grillmeier; dazu die reichen Begriffswörter-Register in Bd 3). Einige Hinweise auch bei W. Philipp, Eigenschaften Gottes in: RGG³ II 1958.

1. Dazu unten S. 49 u. Anm. 3.

2. 508 E - 509 B; vgl. Phaidon 100 D.

Gemeinschaft/koinonia durch den Eros als den Mittler und Führer vom Irdischen zum Himmlischen bedingt war, so gewinnt in der griechischen Theologie der christianisierte Begriff von der göttlichen *enérgeia* die radikal umgekehrte Richtung von der Gottheit zur Kreatur, indem er mit dem Begriff der göttlichen Gnade/*cháris* schlechthin gleichgesetzt wird (vgl. auch Paulus, 2. Kor. 12,9; Eph. 3,7). Auf diese Weise ist das Vollkommene nicht mehr nur durch seine Absolutheit jenseits aller Kenntnisnahme und Berührung mit dem Endlichen bestimmt, sondern zugleich durch seine «unaussprechliche Herablassung»/sygkatábasis, wörtlich sein «Mithinabsteigen» (Joh. v. Dam. IV 4, Schluss) - was für das klassische griechische Denken als ein Selbstwiderspruch erschien.

Göttliches Wesen und göttliches Wirken, *usia* und *enérgeia*, bei Aristoteles identifiziert und, als unbewegtes Zentrum aller Bewegung, in seiner vollkommenen Aktualität dennoch von der Welt der unvollkommenen Möglichkeit/dynamis isoliert, treten nun auseinander als die absolute und die relativierte Seite der Gottheit. Auch bei Gott gibt es ausser dem Sein ein Haben (VI. Ökum. Synode, u. S. 12), ein «Umgebendes und eine Beziehung» *perí ti* und *prós ti*, nicht nur innerhalb der Trinität, sondern auch zur Kreatur. Das darf nicht als ein variables Akzidens verstanden werden, sondern als einzigartig göttliche Eigentümlichkeit/*idion*, *idioma*/proprium (Joh. v. Dam. u. S. 12f.). Und zwar handelt es sich dabei, der aristotelischen realistischen Methode sowohl wie insbesondere dem biblischen Offenbarungsrealismus entsprechend, um eine Realdistinktion: die Unterscheidung von Wesen und Energie - welche keine Trennung ist, so wenig wie der aus der Sonne hervorgehende Sonnenstrahl von der Sonne getrennt ist; ein auch Philo und Plotin bekanntes häufiges byzantinisches Bild (u. S. 13) - liegt in der Gottheit selbst, und ist nicht etwa nur - nominal - auf das menschliche Denkvermögen eingeschränkt. So findet man schon in der Theologie des 4. Jh. (Athanasios d. Gr.) den grundlegenden Satz: der Gottessohn, der Logos, ist «ausserhalb des Alls mit seiner Wesenheit/*usia*, in Allen aber vermöge seiner Kräfte - durch seine Einwirkung/*enérgeia* auf das All»¹.

1. Migne PG 25, 124 f. Vgl. Dokumentenband II des Kirchlichen Ausenamtes der Evang. Kirche in Deutschland (Hildegard Schaeder) «Wort und Mysterium...»/Witten-Ruhr 1958, Anhang S. 225 f. A.de Ivánka, Le fondement patristique de la doctrine Palamite in: Actes du IX Congrès Internat. Byzantin, II 1952 (vgl. derselbe in: 1954-1954. L'Église et les Églises, II Chevetogne/ Belgique 1955) hat - mit Übergehung von Athanasios und Joh. v.

Und zwar wirkt die göttliche *enérgeia* in den Kreaturen vielfältig Verschiedenes, je nach der Art und Aufnahmefähigkeit der Geschöpfe; insofern ist jene göttliche Einwirkung selbst sowohl Eine wie auch vervielfältigt im Geteilten (Joh. v. Dam., u. S. 16). Insbesondere wird-wie im Ansatz schon bei Aristoteles - die Einwirkung der Gottheit auf die vernunftlose Natur - mit Notwendigkeit - und auf die vernünftige Kreatur in freier Entscheidung - grundsätzlich unterschieden (Gregor Palamas, u. S. 18). Beides, Vernünftiges und Unbeseeltes, kann also, auf verschiedene Weise, durch die göttliche Einwirkung zum Instrument/*órganon* der göttlichen *enérgeia* werden. Neben dem Begriff *órganon*/Instrument wird in diesem Zusammenhang auch besonders der Leib/*soma* als Wirkungsfeld der göttlichen Energien genannt und seine He-

Dam. - eine alte römische These wiederholt: die Realdistinktion von *usía* und *enérgeia* sei eine späte, willkürliche Neuerung des Gregor Palamas, 14. Jh., gewesen. Vgl. schon des Jesuiten Petavius Kritik an Palamas, *De theologia dogm.*, Antw. 1700 I K. 12,76: *Esse quiddam in Deo putarunt reipsa distinctum a Dei substantia, eaque ut inferius ita minime creatum, sed medii cuiusdam inter Deum ac res creatas ordinis, 81: Itaque ridiculi sunt Graeci, qui quod de epinoías, i. e. rationis vel cogitationis differentia veteres usurparunt, ad rei discrimen imperite, ne dicam impie, transferunt; zitiert bei W. Gass, Die Mystik des Nic. Cabasilas, Beitr. z. kirchl. Lit... II Greifswald 1849 S. 12. Vgl. auch in der Sammlung der durch die Universitäten verdamnten Irrtümer für das Jahr 1330 (Collectio iudiciorum, hg. von d' Argentré, cit. v. N. de Wulf, Geschichte d. mittelalterl. Philosophie, dt. v. R. Eisler, 1913, I 322, in Bezug auf Gregor Palamas): *Lumen quoddam increatum et coaeternum Deo commentus est, quod quidem nostris oculis spectabile esset. Praeterea ipsas virtutes Dei ad essentia revera distinctas esse dicebat.* Dagegen hatte schon des Palamas - Schüler Markos Eugenikos (15. Jh., *Capitula syllogistica contra haeresin Acindyni*) die Notwendigkeit, der heidnischen (d.h. insbesondere der aristotelischen) und origenistischen Piktion einer ewigen Welt..., der Vermischung des Energischen mit dem Hypostatistischen und der Leugnung der faktischen, energetischen Relationen der Gottheit entgegen zu treten; zitiert von Gass, a. a. O. S. 11. Unter den griechischen Vätern, auf die Gregor Palamas (14. Jh.) seine von dem latinophren Barlaam angefochtene Lehre von den göttlichen Energien stütze, wird in den Synodal-Tómoi von 1341 und 1351 (Karmiris, o. Anm. 4 S. 4, I 302 u. später, II 317 u. später) ausser Athanasios und Anderen, und zwar an erster Stelle, jedesmal Joh. v. Dam. genannt, welcher, wie Athanasios, die reale Unterscheidung des göttlichen Wesens und der von ihm ausgehenden, auf die Kreatur einwirkenden göttlichen Energien mit deutlicher Entschiedenheit gelehrt hat. Die betr. Kap. des Joh. v. Dam. s. o. S. 4 u. Anm. 4 S. 4. Dass nach Joh. v. Dam. die Ikonen «voll von Gottes Energie und Gnade», aber «nicht voll des göttlichen Wesens /*usía*» sind, betont auch H. G. Beck, Kirche und Theol. Lit. im Byzantin. Reich, Byzantin. Handbuch II 1 München 1959 S. 301.*

rabsetzungsg gegen über dem Geistigen ausdrücklich verurteilt (ausser Joh. v. Dam. auch schon z.B. Klemens von Alexandrien¹).

Es ist aus dieser Skizze schon deutlich, dass die Christianisierung aristotelischer Kategorien sich primär auf dem Gebiet der Christologie abspielen musste; sie hat sich im Rahmen der christologischen Diskussionen des 4.- 8. Jahrhunderts vollzogen. Aus diesem Ansatz wird auch die Personalisierung des antiken Energiebegriffs vollendet durch die Zuordnung des Begriffs des göttlichen Willens/thélesis, thélema oder búleuma. Der Wille war auf dem anthropologischen Felde der Fundamentalbegriff der aristotelischen Ethik, aber auf das höchste Wesen nicht anwendbar, weil Ausdruck eines noch nicht erreichten Zieles. Nun steht nicht mehr, wie bei Aristoteles, der vollkommenen, in sich isolierten Aktualität/enérgeia die blosser Möglichkeit, Potentialität/dynamis als das Unvollkommene in ausschliesslichen Gegensatz gegenüber, sondern die Gottheit selbst hat Willen und Energie, d.h. sie hat auch die «nur von dem eigenen Willen gelenkte, durch kein anderes - Mass begrenzte unendliche Möglichkeit und Macht» (beides = dynamis), aus ihrem Vollkommenheitsbereich hinaus zu treten, die Welt - nicht zu emanieren, sondern aus Nichts zu erschaffen und selbst in die Gemeinschaft mit der Kreatur einzugehen: «was Gott will, das kann er/dynatai» (Joh. v. Dam.)².

In diesem Zusammenhang erfolgt die Christianisierung eines weiteren Begriffspaares des klassischen griechischen Denkens, und zwar in der Aussage von der Gotteskindschaft: Entsprechend dem klassischen philosophischen Gegensatz von physis und thésis bzw. nómos, Natur

1. Joh. v. Dam. 1080 B.: «Die göttliche Natur (Jesu Christi) hat Gemeinschaft mit dem Fleische..., sodass (die heilsame Wirkung) nicht der menschlichen, sondern der göttlichen enérgeia angehört. Das Fleisch (hat Gemeinschaft) an der wirkenden Gottheit des Logos, indem sie wie durch Instrument des Leibes die göttlichen Wirkungen vollzieht) he dé sárx (koinonei) ti theóteti tû logu energûse, diá te tû hos di organu tû somatos tas theias ektelesthai energûsas... Vgl. schon Klemens v. Alexandrien, Stromata K. 26 A; Migne PG 8, 1372 C - 73 A: «Die tun nicht Recht, welche die Schöpfung/plásis angreifen und den Leib schmähen; sie sehen nicht die richtige Zurüstung des Menschen für die Betrachtung des Himmels und der Sinnesorgane zur Erkenntnis... So nimmt diese Behausung, die von Gott höchst geachtete Seele auf und wird der Heiligung von Seele und Leib durch den Hl. Geist gewürdigt, die durch die Wiederherstellung/katartismós - wörtlich «durch die Wiedereinrenkung» - durch den Heiland geschieht».

2. Joh. v. Dam. «Orth. Glaube» I 4; 803 C; vgl. Eph. 3,7 u. bes. 20. Die Herausstellung einer «potentia absoluta» - Wilh. v. Ockham u. a. - im Sinne der Machtvollkommenheit Gottes, im Gegensatz zu Averroes /Aristoteles dürfte auf Joh. v. Dam. beruhen; vgl. o.S. 3 Anm. 1.

und Setzung bzw. Gesetz, wird Jesus Christus als: Gottes Sohn «von Natur»/physei bezeichnet; die Menschen aber erlangen die Gottessohnschaft durch göttliche Setzung, durch Adoption/thései bzw. hypothesía und werden so «teilhaftig der göttlichen Natur» (vgl. Apg. 17, 28 f.). Wie enérgeia so kann auch thésis/Setzung durch den Begriff cháris/Gnade ergänzt bzw. ersetzt werden.

Das Ergebnis der gnädigen göttlichen Einwirkung/enérgeia oder Setzung/thésis ist also méthexis/Teilhabe, koinonía/Gemeinschaft von Gott und Kreatur, von göttlich-ewigem und irdisch-vergänglichem Wesen, aber - wie insbesondere Joh. v. Dam. ständig betont - ohne Vermischung oder Wandlung der göttlich-ungeschaffenen bzw. der irdisch-geschaffenen Natur. Wesen und Natur, usía und physis sind zwar in diesen Zusammenhängen bei den Kirchenvätern identisch, wie Joh. Dam. - im Anschluss an die V. Ökumen. Synode § 1 - eigens betont¹. Aber eine grundsätzliche und unverrückbare Grenzlinie - das ist festzuhalten als Charakteristikum der byzantinischen Theologie! - liegt vielmehr zwischen der göttlichen und der menschlichen Wesens-Natur. Und dennoch: die Ergänzung dieser unaufhebbaren Unterscheidenheit von Gottheit und Kreatur durch die Gemeinschaft beider - das ist das Zentralthema der byzantinischen Theologie, in dessen Bearbeitung sich die Wandlung der aristotelischen Kategorien, und zwar im Unterschied zu Humanismus und Scholastik, vollzieht. In dieser echtsten christlichen, paradoxen Dialektik sind sowohl ein grundsätzlicher Agnostizismus - in dem die Gottheit entschwindet - wie auch eine «Schau» oder Erkenntnis des göttlichen Wesens selbst - in welcher der Mensch sich der Gottheit bemächtigen würde - von vornherein abgewehrt; auch ist ein Pantheismus, der den Schöpfer in der Kreatur verschwinden lässt, ebenso ausgeschlossen, wie eine Unio mystica, in welcher die menschliche Wesens-Natur verlischt. Dieser gläubig-nüchternen, grundsätzlichen Selbstbe-scheidung, die für die ganze Ostkirche charakteristisch ist, stehen in der westlichen theologischen Schule und Asketik - seit Augustin - zahlreiche Ansätze der «Vermischung» von Gottheit und Kreatur gegenüber².

Von der Christologie her strahlt der Umwandlungsprozess hellenischer logischer Grundbegriffe - wie man sieht - aus auf die gesamte Trinitätslehre und Anthropologie, ferner auf die Kosmologie und ins-

1. Dial. Kap. 45; 664 A; Karmiris I 174.

2. J. Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, 2. Aufl. 1960, besonders S. 200 f. H. betont mit Recht auch die Bedeutung der realen göttlichen Erleuchtung für Augustin.

besondere auf die Lehre vom Hl. Göttlichen Geist in seiner Einwirkung auf die Sakramente, Heiligen und Ikonen - wovon gleich noch zu sprechen sein wird. In allen diesen Bereichen handelt es sich um denselben energetisch - thetischen Vorgang, der beschrieben wird als das doppelte und in entgegengesetzter Richtung zusammengehörige Geschehen der «Herablassung-Hinaufführung»/sygkatábasis-epanagogé, oder auch der «Fleischwerdung (Menschwerdung)-Gottwerdung»/sárkosis (enanthrópsis)-théosis, in dem die Gottheit die Gemeinschaft mit der Kreatur eingeht, sodass die Kreatur-in ihrer Substanz ungewandelt und unvermischt - zum órganon der göttlichen enérgeia wird. Diese «Wandlung» des Geschaffenen - das seine Substanz und seine Akzidentien behält - zu einem Werkzeug Gottes infolge göttlicher Einwirkung - nicht mehr und nicht weniger bedeutet der oft missverständene Begriff der «Vergottung»/théosis der Kreatur und insbesondere des Menschen.

E. Die - schematisch skizzierte - Christianisierung der aristotelischen Logik geschieht also - zentral gesprochen - in einer d r e i f a c h e n M o d i f i z i e r u n g des aristotelischen Begriffs des metaphysischen Wesens/usia, d.h. der göttlichen Substanz:

1) P e r s o n a l i s i e r u n g. Der von Aristoteles eingeführte und von ihm mit der göttlichen usía identifizierte Begriff der göttlichen enérgeia als der vollkommenen Aktualität wird personalisiert und dadurch von dem höchsten Seienden selbst, dem ón, real unterschieden, aber nicht getrennt. Es wird also der höchste-absolute - aristotelische Seinsbegriff für das christliche Denken gerettet, indem die ihm schon von Aristoteles beigelegte Energetik ihrer Absolutheit, aber nicht ihrer Göttlichkeit, entkleidet und, im trinitarischen Sinne personalisiert, mit dem Begriff des göttlichen Willens/thésis verbunden und zu den Phänomenen der «Kreatur» in eine ständige, aktive Beziehung gesetzt wird, was den biblischen Aussagen entspricht. Die radikale Verchristlichung findet ihren Ausdruck in der Gleichsetzung: enérgeia = cháris / göttliche Energie = Gnade.

2) D i f f e r e n z i e r u n g. Die begriffliche Trias: enérgeia (thésis) - cháris- méthexis wird - in Anlehnung an eine aristotelische Unterscheidung (Vgl. u. S. 16) - differenziert in Bezug auf die unvernünftige und die vernünftige Natur-Kreatur, hat aber in beiden Fällen eine notwendige Beziehung auf die Materie bzw. den Leib, an dem sich die Einwirkung vollzieht. (Die stoisch-neuplatonische Vorstellung von Mittelwesen, oder ursprünglichen ewigen Energieträgern - Planeten u. a. - wird damit abgewiesen; die «stoisch-manichäische» Abwertung der Materie des Leibes gegenüber dem Geist wird ausdrücklich beseitigt).

3) **Konzentrierung.** Die christianisierten aristotelisch-platonischen Kategorien der *usía-enérgeia* (*cháris*) - *méthexis* werden auch zu Zentralbegriffen der byzantinischen Sakramenten-, Heiligen- und Ikonen-Lehre. Auch hier geht es um den grundsätzlich gleichen «paradoxen» Vorgang der Leibwerdung des Geistes oder der Organwerdung bzw. «Vergottung»/*théosis* der Kreatur. Die orthodoxe Theologie hat für die so von der Gottheit beanspruchte, «kontingent betroffene» Kreatur - im Anschluss an Eph. 3,6 - auch das Prädikat *syssomos* /«mit-leiblich». Aber auch hier liegt es immer so, dass in dieser Gemeinschaft die göttliche und die irdische Substanz, *usía*, *physis*, nicht vermischt und nicht gewandelt werden, vielmehr kraft der göttlichen Einwirkung/*enérgeia* in eine neue Beziehung, eine Verbindung treten, die man Konsubstantiation nennen könnte. (Joh. v. Dam: Der Gott-Logos «ist mit Gottes hl. Natur hypostatisch persönlich geeint, mit unserer Natur ist der Gott-Logos ohne Vermischung verbunden»; I 13; vgl. u.S.12). In dieser unvermischten Verbindung bedient - auch in den Sakramenten, in den Heiligen und in den Ikonen - die göttliche *enérgeia* sich der irdischen Natur als *órganon*, um in ihr wirksam zu werden.

So wird die byzantinische Theologie fähig, den Satz Jesu Christi auszusagen: «Mein Vater wirkt/*energeí*, und ich wirke auch» (Ev. Joh. 5,17).

III. Der historische Vorgang.

A. Der christologische Ansatz der byzantinischen Energienlehre wurde vorgebildet - auf alttestamentlich - jüdischer und stoischer Basis - in den Lehren des Philo und des Plotin von dem Logos als der wirkenden und alles durchdringenden Urkraft¹. Die I. und - im Anschluss an Athanasios und die Kappadokier - die IV. und VI. Ökumenische Synode (Nikaia 325/Chalkedon 451/Konstantinopel 681) definierten die Begriffe *usía* und *enérgeia* im Rahmen der Christologie: Jesus Christus ist Ein Göttliches Wesen mit dem Vater, aber er hat entsprechend seinen zwei göttlich/menschlichen Naturen auch zwei göttlich/menschliche Energien und - ein neuer Personalbezug - zwei Willen.

Die Glaubensdefinition/*hóros* von Chalkedon enthält bereits die Formel von der «einwirkenden Gnade Christi»/*tés cháritos...* *Christú energúses* (Karmiris, I 164). In Konstantinopel wurde, entsprechend der Zwei-

1. Vgl. ausser I. Heinemann (o. S. 4. Anm. 1) die wertvolle Darstellung über Plotin in Ed. Zellers, Geschichte der griechischen Philosophie, III 2 S. 353 ff., besonders S. 360 ff., 494 ff., 625 ff.

naturen-Lehre von Chalkedon, die «ungeschiedene, ungewandelte, ungeteilte unvermischte» Existenz zweier natürlicher Willen und zweier natürlicher (=Wesens-) Energien (in Jesus Christus) verkündet «nach der Lehre der hl. Väter». Mit der Erläuterung: «es wirkt/energei nämlich jede Gestalt/ morphé in der Gemeinschaft/ koinonía der anderen (Gestalt), was sie Eigenes hat /hóper ídion éscheke; indem der Logos bewirkt, was des Logos ist, der Leib vollzieht, was des Leibes ist. Denn wir werden nicht Eine natürliche Energie Gottes und des Geschöpfes (zugeben), damit wir weder das Geschaffene zu der göttlichen Wesenheit erheben, noch das Erhabene/ exáfreton der göttlichen Natur an den den Gewordenen geziemenden Ort hinabziehen. Die Wunder und die Leiden Eines und Desselben erkennen wir, jedes aus seiner Natur... In der Gemeinschaft mit der anderen Natur tut und wirkt jede Natur das Eigene» (Karmiris I 187 f.).

B. Im Anschluss an die Ökumenischen Synoden, auf der Basis von Athanasios und den Kappadokiern einerseits, Pseudo-Dionysios Areopagites und Maximos, dem Bekenner, andererseits - welche eine Synthese zwischen der plotinischen und der kappadokischen Theologie vollzogen - führt Johannes von Damaskus († vor 754) das Begriffsschema «göttliche usía» und «göttliche énergeia» im gesamttrinitarischen Zusammenhang durch und entfaltet es in der Christologie und Sakramentenlehre. Den Ansatz dazu aber hat er in dem originellsten Stück seiner Theologie, der Ikonologie, der Lehre von den Bildern gewonnen. Dieser Anhang zur Christologie/Pneumatologie bildete das Thema seiner ersten theologischen Schriften, als eine Antwort auf den theologischen Bilderstreit seiner Zeit; auf ihnen baut sein systematisches Hauptwerk, die «Quelle der Erkenntnis», auf. Hier spielt der Begriff der göttlichen Energie in ihrer realen Verschiedenheit von dem göttlichen Wesen bereits eine zentrale Rolle¹.

Wir geben die Analyse nicht in der speziellen historischen Entwicklung, sondern in der endgültigen systematischen Entfaltung des Hauptwerkes.

~~In der Trinitätslehre spricht Johannes von Damaskus mit Aristoteles von der Unendlichkeit des göttlichen Wesens, zugleich aber im Sinne der Hl. Schrift von der Unnahbarkeit und Unbegreiflichkeit dieser göttlichen Natur. Und er fügt im Gegensatz zu Aristoteles hinzu: unsere positiven Aussagen gelten nicht Gottes - absoluter - Natur, sondern dem, «was diese umgibt»/tà perí tèn physin/quae circa naturam sunt². Für dieses «Umgebende», ebenfalls göttlich Vollkommene, aber nicht Absolute, sondern in Beziehungen Eintretende setzt der Damas-~~

1. Vgl. H. G. Beck., o. Anm. 11 S. 8.

2. «Orth. Glaube» I 4: 798 f.

zener, in Anlehnung an die Kappadokier, den Begriff des *ídon* oder *ídíoma*/das Eigene, Eigentümliche, Einzigartige/*proprium* der Gottheit ein. Porphyrios (um 300 n. Chr.) hatte in seiner berühmten Einführung zu den Kategorien des Aristoteles (Kap. 1, 4, 9, 13, 15, 17) dieses «Kategoriem», das *proprium*, als das mit der Natur untrennbar und einzigartig Verbundene von den Akzidentien als dem Variablen unterschieden. *Idiomata* der Gottheit sind nach Joh. v. Dam. die «Äusserungen», «Ausstrahlungen Gottes», die in Schöpfung und Offenbarung eingehen, ohne dass das unerforschliche Wesen Gottes deshalb angefasst werden oder als etwas «Zusammengesetztes» erscheinen dürfte. «Dass aber Gott, obwohl er seiner Natur nach unsichtbar ist, durch seine Energien sichtbar wird, erkennen wir aus dem Bestand und der Regierung der Welt» (Joh. v. Dam. I 13 f.). Unter diesen *Idiomata* der Gottheit stehen an erster Stelle der göttliche Wille und die göttliche Energie¹.

Denn die an sich «überwesentliche»/*hyperúision*, «übergöttliche»/*hypértheon*, «überevollkommene» Gottheit ist - in drei Hypostasen oder Personen - Eine «Selbstwesenheit», und sie hat Einen Willen und Eine, alles umschliessende Energie und Herrschaft. Wenn wir weiter hören, dass Gott «ganz in allem und ganz über allem» ist, dass die Kreatur aber nicht aus dem Wesen des Vaters - wie der Sohn -, sondern als das Werk seines Willens/*theléseos érgon*, und nicht ewig mit Gott, hervorgebracht ist, so liegt wieder, wie schon bei Athanasios, nicht nur eine nominale, sondern vielmehr eine reale Unterscheidung vor von göttlicher *usía*, die an der Schöpfung nicht beteiligt ist, und göttlicher Schöpferkraft/*enérgeia*, die mit dem göttlichen Willen verknüpft ist². Energie, Wirksamkeit und die übrigen «Prädikate» oder «*Idiomata*» Gottes, wie Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit, «begleiten zwar die Natur - so heisst es immer aufs Neue - aber sie offenbaren das Wesen selbst nicht»³. So beziehen sich auch die körperlichen Prädikate, welche die Hl. Schrift Gott beilegt, nicht auf sein Wesen, sondern z. B.: «unter Angesicht/*prósopon*/*facies* verstehen wir sein Erscheinen und Sichtbarwerden in den Werken... unter «Händen» seine erfolgreiche Energie»⁴.

1. Die «Idiomenkommunikation» ist, innerhalb der Trinitäts - Inkarnations- und Willenslehre, der Punkt, für den Thomas von Aquino sich speziell auf Joh. v. Dam. beruft. Grabmann (o. Anm 4. S. 4) I 117; vgl. auch M. D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas v. Aquin 1960.

2. I 8, 808 C-813 C; vgl. Hebr. 11,3. I 13; 852 C.

3. I 9; 837 B.

4. I 11; 841 C-844 A.

Diese einfache göttliche Energie ist gut und wirkt alles in allen (1 Kor. 12, 6), gleich dem Sonnenstrahl, der alles erwärmt und in jedem entsprechend seiner natürlichen Empfänglichkeit und Aufnahmefähigkeit wirkt, da er vom Schöpfer solche Energie erhalten hat¹.

Nachdem Johannes von Damaskus mit Berufung auf Pseudo-Dionysios Areopagites die Gottheit, im Sinne der griechischen Philosophen, als Ursache und Prinzip aller Dinge und Wesenheit der Wesen gekennzeichnet hat, heisst es ausdrücklich - und damit wird der biblische Ansatz für die byzantinische Umformung des hellenischen Energiebegriffes deutlich: «Gott ist aber auch, das möchte ich hinzusetzen, Vater seiner Geschöpfe... Hirte derer, die ihm folgen..., Licht derer, die Licht werden...» Von diesem Gott sagt der Damaszener ferner, in einer ganz allgemeinen Verknüpfung, aber ohne Verwischung von Transzendenz und Immanenz: «Ort Gottes heisst der Ort, wo seine Energie offenbart wird, das ist der Ort, der in höherem Masse Teil hat an der Energie und Gnade dessen, der allem - gemäss der natürlichen Aufnahmefähigkeit und Willensreinheit - von seiner Energie, ohne Vermischung, mitteilt». Also ist der Ort dessen, «der an keinem Ort ist, weil er selbst sein Ort ist», dennoch zugleich nicht nur Himmel und Erde allgemein, sondern z. B. «das Gotteshaus, das wir zu seinem Lobpreis/doxologia als Heiligtum ausgesondert haben, wo wir zu Gott beten»².

Der zweite und zentrale Schritt der Personalisierung ist die Zuordnung der göttlichen *usia-energeia* und *thélesis* zur menschlichen *usia-energeia* und *thélesis* in Jesus Christus, der zweiten Gestalt der Trinität, - in strikter Anlehnung an die VI. Ökumenische Synode von Konstantinopel, 681. Die historische Kategorie des Einmaligen, Einzigartigen, westlich gesprochen des «Kontingenten», - von Aristoteles tendiert aber nicht erreicht - ist damit, insbesondere mit der Einbeziehung des Willens, eingeführt und kommt in einer reichen christologisch-pneumatologisch-anthropologischen Ausformung der Begriffe Energie und Willen zum Vollzug³.

Jesus Christus will und wirkt «nicht getrennt, als Gott und Mensch, sondern vereint, als Einer und Derselbe. Sein sind die Wunder, sein aber auch die Leiden», so sagt der Damaszener in wörtlicher Anlehnung an die Konstantinopeler Definition⁴.

1. I 10; 840 A; auch III 7; 1012 C.

2. I 12; 844 C; I 13; 852 B-856 B.

3. I 13 f. u. III 13-IV 8; vgl. Ev. Joh. 1,14-III 14 ff.; vgl. Ev. Joh. 5,17. Vgl. auch «Philos. Kapitel» Kap. 45; Migne, PG 94,664 A. Zu Konstpl. 681.

4. III 13; 1033 A; vgl. o.S. 11.

Daraus ergeben sich die pneumatologischen Konsequenzen:

«So ist die göttliche Erleuchtung und Energie *theía éllampsis kaí enérgeia* (I 14; vgl. «Erleuchtung und Gnade/ *cháris* II 3) - dieses Begriffspaar, real aber nicht sinnlich-materiell genommen, durchzieht die gesamte byzantinische Theologie und die von ihr nicht zu trennende Askese - auch einfach und ungeteilt, wie das Göttliche Wesen, aber sie ist es, die in den geteilten Dingen verschiedenes, ihren Wesen entsprechendes Gutes wirkt, «sie vervielfältigt sich ungeteilt im Geteilten und ist - so fügen wir hinzu - eben dadurch von dem absoluten Wesen real verschieden; sie sammelt das Geteilte zu der eigenen Einfachheit hin» (vgl. 1. Kor. 12,14). Die göttliche Erleuchtung und Energie ist das Sein der Seienden, Leben der Lebendigen, Vernunft der Vernünftigen und Verstand der Verständigen, während sie selbst über dem Verstand, der Vernunft, dem Leben und dem Sein ist... Sie dringt durch alles, unvermischt, durch sie dringt nichts. Sie erkennt alles in einfacher Erkenntnis (gegen Aristoteles: ausschliesslich göttliche Selbsterkenntnis)... Sie ist ohne Sünde, vergibt Sünden und rettet... Die göttliche Licht-Energie - so schliesst dieser gewaltige Hymnus - kann alles, was sie will; aber nicht alles, was sie kann, will sie. Sie kann nämlich die Welt vernichten (das richtet sich gegen Aristoteles) - will es aber nicht (vgl. 1. Mose 1,21)¹.

Wichtig für die byzantinische Sakramentenlehre wie auch für die Heiligen - und Bilderverehrung sind die Spezialausführungen, die Johannes von Damaskus über die göttliche Einwirkung /*enérgeia* als Vergottung/ *théosis* macht, zunächst in Bezug auf den menschlichen Leib Christi, «das Fleisch des Herrn» selbst und zwar in strenger Konsequenz des Dogmas von Chalkedon, 451². Die Vergottung des Erdenleibes bedeute keine Wandlung /*metabolé*, Veränderung oder Vermischung der menschlichen Natur mit der göttlichen Natur, sondern die der Heilsordnung entsprechende, hypostatische, d. h. persönliche Einigung beider, kraft der göttlichen Einwirkung, sodass der Erdenleib unzertrennlich mit dem Gott-Logos geeint sei.

In diesem Sinne sind die Menschwerdung des Logos und die Vergottung des Menschen/*enanthrópeis* und *théosis* zwei Seiten desselben Vorganges. Ein altes Bild der östlichen Theologie, das Feuerigwerden des Eisens bzw. der Kohle (vgl. Jes. 6,6), wird angeführt. Es ist dasselbe Bild, das dem Damaszener- entsprechend älterer Überlieferung dazu dient, das Leib - Christi- Werden des Brotelementes, wie auch der Kommunikanden zu verdeutlichen³. Dabei wird wiederum betont, dass in dieser Verbindung und Einwirkung Feuer und Eisen - Gott und

1. I 14; 860 C-861 A.

2. III 17; 1068 B ff.

3. IV 13; 1149 B. Vgl. Dokumentenband II (o. S. 8 Anm. 1) S. 60 f., 230, 232.

Geschöpf - dennoch zugleich sowohl ihre eigenen Naturen wie deren Eigenarten, Eigentümlichkeiten /*idia, idiómata* behalten¹.

Diese Analysen unterscheiden sich grundsätzlich von westlichen Aussagen über eine «Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament»; nach Johannes von Damaskus geschieht vielmehr Leib-Werdung (und Blut-Werdung), d.h. Organwerdung der Kreatur in Kraft der göttlichen Gegenwart - das ist *théosis*/Vergottung. Sie geschieht mit Hilfe der hellenischen Kategorien formuliert, welche die wichtige Aufgabe bekommen haben, Abgrenzung und Gemeinschaft zugleich zu kennzeichnen - als die unvermischte Verbindung der göttlichen mit der irdischen Natur-Substanz durch die trinitarische Einwirkung/*enérgeia*, und zwar primär in der Menschwerdung des Gottessohnes und in den Sakramenten, aber darüber hinaus, auf die früher charakterisierte, differenzierte Weise, innerhalb des ganzen Kosmos - offensichtlich etwas völlig Anderes als pantheistische oder magische Ineinssetzung von Ewig-Göttlichem und Sinnlich-Wahrnehmbarem.

So heisst es beispielhaft von der gott-menschlichen, personalen Einigung in Jesus Christus selbst: die Naturen - göttlich und menschlich - blieben unvermengt, wie auch deren *Idiomata* unversehrt; «das Fleisch des Herrn aber gewann wegen seiner reinsten hypostatischen Einigung mit dem Logos die göttlichen Energien hinzu/*epλήtose*, ohne irgendwelchen Verlust seiner natürlichen Eigenarten zu erleiden; denn nicht in eigener Energie, sondern kraft des mit ihm geeinten Logos wirkte er das Göttliche (nach *Doctrina Part*, de *incarn. Verbi* S. 127, 8 ff., 128,6 ff.); durch denselben Logos erwies er seine eigene Energie. Es brennt ja das feurig gemachte Eisen nicht, weil es durch seine Natur die Brenn-Energie besitzt, sondern weil es diese durch seine Vereinigung mit dem Feuer erlangt hat. Dasselbe Fleisch ist also sterblich wegen seiner selbst und lebendigmachend wegen seiner hypostatischen Einigung mit dem Logos². Hier gewinnt der platonische Begriff der Teilhabe seinen christlichen Ort: «Das Fleisch (Jesu Christi hat Gemeinschaft) mit der Gottheit des Logos, die wirkt, weil sie, wie durch Instrument) *órganon* des Leibes, die göttlichen Energien vollzieht, und weil derjenige Einer ist, der göttlich und menschlich wirkt³.

Die vergottende Einwirkung /*enérgeia* wird auch als Heiligung beschrieben:

«Den ganzen Menschen und alles Menschliche hat Christus angenommen - nur die Sünde ausgenommen..., um alles zu heiligen... Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, um dem Menschen wieder zu geben, wozu er geschaffen: nach seinem Bilde (die vorgegebene Struktur) denkend und selbstmächtig,

1. III 17; 1068 B.

2. III 17; 1069 B-C; vgl. o.S. 10 u. Anm. 1.

3. III 19; 1080 B.

und nach seinem Gleichnis (das auf Entscheidung beruhende Verhalten), d. h., vollkommen in Tugenden, soweit das für einen Menschen erreichbar ist...

Durch die Gemeinschaft/koinonía mit sich erhob er ihn zur Unvergänglichkeit... Die allmächtige Kraft des Gekreuzigten hat die Mächtigen besiegt - das Thema des Romans des Joh. v. Dam. Barlaam und Joasaph¹. Die Darlegung geht in einen Hymnus über: «Du verlangst von uns nichts, als dass wir uns retten lassen, und auch dies gibst Du selbst... Dank Dir, der Du das Sein gegeben und das Wohlsein. In Gnaden geschenkt, und diejenigen, die dies verloren haben, wieder hierzu emporgeführt hast/epanagagónti durch Dein unaussprechliches Mithinabsteigen/diá tês aphátu sygkatabáseos!»².

Die Christianisierung der griechischen Ontologie in der Form der Personalisierung, Differenzierung und Konzentrierung des aristotelischen Energiebegriffes im Dienste der Aussage der christologisch-heilsgeschichtlichen Zusammenhänge ist mit Johannes von Damaskus grundsätzlich vollzogen: Göttliche Energie - Gnade - Ausstrahlung sind Idiómata, die das göttliche Wesen «umgeben», als solche aber real von ihm unterschieden.

C. Die Entfaltung der trinitarischen Energielehre bei Gregor Palamas.

1) Mit Anwendung neuplatonischer Motive, aber auf biblisch-patristischer Grundlage, hauptsächlich auf der Basis der Johannes von Damaskus, stellt Gregor Palamas an die Spitze der idiómata /Eigenarten oder «göttlichen Beziehungen» - «worin Gott Gemeinschaft schenkt» - den Begriff der «Gnade» in Gleichsetzung mit dem Begriff der «göttlichen Energie» («Glaubensbekenntnis» Abs. 3)³.

2) Die aristotelische Unterscheidung der göttlichen Einwirkung/enérgeia auf

a) die vernunftlosen Potenzen - mit Notwendigkeit;

b) die vernünftigen Potenzen - gemäss deren Entscheidung wird durch den eingeführten Begriff der göttlichen cháris im christlichen Sinne modifiziert⁴.

3) Gregor Palamas hat, auf patristischer Basis, in der doppelten

1. Vgl. Beck S. 482.

2. IV 4; 1109.

3. Deutsche Übers. mit Einführung u. Bibliographie in: Dokumentenband II des Kirchl. Aussenamtes (S. 217 ff.), ferner J. Meyendorff, Introduction à l'étude de Gregoire Palamas, Patristica Sorbonensia, Paris 1959, 422 S. wertvolle Bibliographie und Register.

4. Aristoteles, Met. IX 5, 1048 a 2 ff., vgl. Ps. 138/9; Ps. 31/2, 8 f. Gregor Palamas, Migne PG 150, 1176 u. 1185.

Front gegen den Agnostizismus des Frühhumanismus und gegen die Scholastik ausdrücklich die göttlichen Gnadenenergien, als das in der Gottgeschenkten Gemeinschaft allein Erfahrbare und Erkennbare, der Unerkennbaren Göttlichen Wesenheit, unter dem erkenntnistheoretischen und heilsgeschichtlichen Aspekt, real gegenübergestellt und durch diesen Gegensatz zu Aristoteles alsbald den Widerspruch der Humanisten und Scholastiker hervorgerufen.

4) Gregor Palamas hat also den «objektiv» - göttlichen wie den «subjektiv» - kreatürlichen Aspekt der göttlichen Energien entfaltet:

a) er grenzte die göttlichen Energien von dem Göttlichen Wesen und vom Geschaffenen ab, er beschrieb sie - ebenfalls in Anlehnung an Johannes von Damaskus u. a. - auch als das Ungeschaffene (Tabor-) Licht;

b) er beschrieb den pneumatisch-menschlichen Zugang zu ihnen.

Die Konstantinopeler Synoden von 1341 und 1351 bestätigten, dass Gregor Palamas damit in Übereinstimmung stehe mit der Lehre der griechischen Väter, insbesondere mit Johannes von Damaskus und mit Athanasios¹.

IV. Die historisch-systematische Bedeutung der skizzierten Christianisierung aristotelischer Kategorien in der byzantinischen Theologie:

A. Die ontologisch-personale Beziehung, in der hellenischen Philosophie keimhaft angelegt, wurde christlich erfüllt;

a) das personale Prinzip wurde nicht von dem ontologischen Prinzip überlagert und dadurch reduziert (Gefahr der Römisch-Katholischen Theologie);

b) Die ontologisch-personale Beziehung wurde auch nicht durchschnitten zu Gunsten einer isolierten Alleingeltung des personalen Denkens (Gefahr des Neuprotestantismus und Existentialismus).

Die byzantinische trinitarische Offenbarungs-Theologie hat also die aristotelischen Schemata gesprengt, um sich ihrer in der christologisch bedingten Modifizierung zu bedienen.

So vermochte sie eine aristotelische Grundthese wörtlich zu wiederholen, nachdem diese in eine dem aristotelischen Denken entgegengesetzte, christliche Denkstruktur kritisch einbezogen ist;

«An dem Seienden (Gott) hängt das Seiende» (Joh. v. Dam., Orth. Glaube I 13; vgl. Eph. 4,16).

1. o. S. 8 Anm. 1.

In der schrittweisen Vorbereitung dieser christianisierten Denkschemata waren West und Ost, Rom und Konstantinopel von ca. 450-750 theologisch einig (Höhepunkte der theologischen Gemeinsamkeit: IV. und VI. Ökumenische Synode, Chalkedon 451 und Konstantinopel 681).

Da im Unterschied zur christlichen Offenbarungs - Theologie der philosophisch - deistische Synkretismus aller Religionen die aristotelischen Kategorien unverändert benutzen konnte und im Mittelalter weitgehend benutzt hat, bildet das aristotelische Grundschema: Wesen-Attribut bzw. Eigenart /idfoma und seine byzantinische Umformung die intellektuelle «Drehscheibe», auf der sich die Züge des christlichen, jüdischen, mohammedanischen und gnostisch-dualistischen (manichäischen) Denkens im späteren Mittelalter immer aufs Neue begegneten und von einander absetzten.