

Immanente und ökonomische Trinität

Autor(en): **Schönborn, Christoph von**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **27 (1980)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760974>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CHRISTOPH VON SCHÖNBORN

Immanente und ökonomische Trinität

*Zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre
in der östlichen und westlichen Theologie*¹

Gregor Palamas (1296–1358) gilt heute in der orthodoxen Theologie weitgehend als *der* Autor, der das altkirchlich-patristische Erbe in der für die Orthodoxie gültigen Weise gesichtet und tradiert hat. Seit Vladimir Lossky ist es üblich geworden, von der «palamitischen Synthese»² als dem krönenden Abschluß der griechisch-patristischen Tradition zu sprechen. Jean Meyendorff findet in Gregor Palamas' Theologie, trotz mancher Unvollständigkeiten, «eine konstruktive Antwort auf die Herausforderung, die die Neuzeit dem Christentum stellt: eine personalistische und existentielle Theologie und eine Spiritualität, die, befreit vom platonischen Spiritualismus, den ganzen Menschen in das neue Leben integriert»³. Die Schlüsselrolle, die Palamas in dieser Sicht spielt, führt dazu, daß der theologische Dialog zwischen orthodoxen und lateinischen Theologen kaum mehr an den theologischen Positionen Palamas' vorbeigehen kann.

¹ Der folgende Beitrag ist eine Auseinandersetzung mit der These von Dorothea WENDEBOURG, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie* (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 4), Chr. Kaiser Verlag, München 1980, 255 S.

² So der Titel des Schlußkapitels seines Werkes «*Schau Gottes*», Zürich 1964, 121–133.

³ *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sorbonensia, Bd. 3), Paris 1959, 327.

Energienlehre und Trinitätstheologie bei Palamas

Die zentrale Frage ist dabei die «unaussprechliche Unterscheidung», nach der es «außer dem Wesen Gottes noch eine andere Seinsweise ... gibt, nämlich die der Gnade, in der Gott sich mitteilt und offenbart». Diese Unterscheidung, im Sinne einer Realdistinktion, zwischen dem göttlichen Wesen und den göttlichen Energien sei «eine theologische Forderung ... die sich stellt, wenn man den wirklichen und nicht nur metaphorischen Charakter unserer Vergottung aufrechterhalten will, ohne doch das geschaffene Sein im göttlichen Wesen ganz untergehen zu lassen»⁴. Bei den lateinischen Theologen stößt diese Unterscheidung nach wie vor auf – wenn auch nicht einstimmigen – Widerstand. So kann der orthodoxe Theologe Kallistos Ware mit guten Gründen sagen, die Lehre Gregor Palamas' stelle, mit dem *filioque* und dem Problem der Ekklesio-logie, einen der fundamentalen Divergenzpunkte zwischen der Ortho-doxie und den westlichen Kirchen dar⁵.

Im theologischen Disput wurde bisher meistens versucht, die pala-mitische Realdistinktion von *Usia* und Energien in Gott von der grie-chisch-patristischen Gotteslehre her zu verteidigen oder anzugreifen⁶. Dorothea Wendebourg geht in ihrer Studie (vgl. Anm. 1) einen bisher weniger begangenen Weg. Sie wirft die Frage auf, ob die Palamitische Sicht der Heiligung und Vergöttlichung des Menschen durch die von Gottes Wesen realdistinkten Energien nicht zwangsläufig zu einem «Funktionsverlust» in der Trinitätslehre führt. Wenn die *opera ad extra* Gottes seiner «existence pour nous»⁷, seinen Energien zugesprochen werden, bleibt dann noch Raum für eine trinitarische Differenzierung seines Wirkens, dergestalt, daß dem Heiligen Geist in besonderer Weise das Werk der Heiligung und Vergöttlichung zukäme? Wäre dies nicht der Fall, so erwiese sich die Lehre Palamas' als «Entfunktionalisierung» (10)⁸ der Trinitätslehre. Nicht mehr die trinitarische Heilsökonomie mit

⁴ Lossky, *Schau Gottes*, 131.

⁵ Dieu caché et révélé. La voie apophasique et la distinction essence – énergie, in: *Messenger de l'exarcate du Patriarcat russe en Europe occidentale*, 2 (1975) 45–59; hier 59.

⁶ Zur neueren Literatur vgl. den Forschungsbericht von D. STIERNON, in: *Revue des Etudes Byzantines* 30 (1972) 231–341.

⁷ So die Formulierung von MEYENDORFF, *op. cit.* 298.

⁸ Die Zahlen in Klammern verweisen auf die Seiten der in Anm. 1 genannten Arbeit.

ihrer τάξις, ihrer Ordnung, die, vom Vater ausgehend, vom Sohn vollzogen und im Heiligen Geist vollendet wird, wäre der Ort, wo sich Gottes innertrinitarische Beziehungen offenbaren, sondern eine positive Offenbarungs-«Information» darüber, daß Gott in geheimnisvoller Weise dreipersonal ist, in einer Weise, die unerkennbar jenseits aller geschichtlichen Selbstmitteilung läge. Bleibt dann der Trinitätslehre noch eine andere Rolle als die einer positiven Glaubenswahrheit, die zwar zu glauben ist, die aber in keiner Weise in der Art und Weise des Handelns Gottes in der Geschichte ablesbar ist? Stimmt die These D. Wendebourgs von der Entfunktionalisierung der Trinitätstheologie bei Palamas, und zwar auf Grund seiner Realdistinktion von Wesen und Wirken in Gott, dann erwiese sich diese Unterscheidung, ganz abgesehen von der Frage nach ihrer Rechtfertigung aus der Vätertradition, als «unfunktional» in dem Sinne, daß sie die trinitarische Verankerung der Heilsökonomie erschwert oder gar verhindert.

Diese gewichtige These sei zuerst kurz referiert, anschließend diskutiert. In einem ersten Kapitel wird Palamas' Energienlehre dargestellt und mit seiner Trinitätstheologie konfrontiert (11–64). Wirkliche Vergöttlichung des Menschen und gleichzeitige Wahrung seines Menschseins – dies zu vereinbaren ist das Anliegen Palamas'. Dabei wird das Modell der *Teilhabe* zum zentralen Ausdrucksmittel (21): «Wir müssen nach einem Gott fragen, an dem man irgendwie teilhaben kann, so daß wir durch die Teilhabe an ihm sein und leben und gottergriffen sein werden» (17)⁹: *Teilhabe* versteht nun Palamas als eine echte Beziehung, die auch Gott affiziert (16), freilich so, daß sie gleichzeitig seine Unabhängigkeit dem Geschöpf gegenüber wahrt. Dies sichert Palamas, indem er das inkommunikable göttliche Wesen von seinem kommunikablen Wirken unterscheidet. Freilich, die mitteilbaren Energien sind selber und von sich aus noch nicht auf ein geschaffenes, zeitliches Objekt bezogen, anderenfalls sie eine notwendige Beziehung zwischen Geschöpf und Gott in seiner Wirkdimension darstellen würden (35 f.). Die göttlichen Energien sind χάρις im Sinne der reinen «Pracht der göttlichen Natur»¹⁰, ihres Glanzes und ihrer Schönheit (38), sie sind als diese Strahlung zwar Gottes Relationalität, aber ohne «ein Relationsgegenüber» (37), sind

⁹ Gregor Palamas, Verteidigung der Hêsychasten, III, 2, 24 (ed. Chrêstou, Bd. 1, 676, 6–8).

¹⁰ Antirrhêtikos gegen Akindynos, III, 9, 25 (ed. Chrêstou, Bd. 3, 182, 18f.).

«arelationale Relationen» (36)¹¹: sie sind wie die Strahlen der Sonne, ihre Beziehung auf ein geschaffenes Gegenüber gehört nicht notwendig zu ihrem reinen Glanz.

Diese Sicht hat nun aber zur Folge, daß es nochmals eines eigenen Willensaktes Gottes bedarf, damit die ewigen Energien in der Zeit wirksam werden (39): «Erst der Wille Gottes setzt sie in faktische Relation um, macht die ewige Möglichkeit zur zeitlichen Wirklichkeit, er 'gebraucht' die Energien» (22; vgl. 19,24). Freilich, der Wille Gottes ist selber φύσεως ἐνέργεια (25)¹². Wie aber soll dann dieser als Energie wirkende Wille die ewigen Energien in aktuelles zeitliches Wirken umsetzen (39)?

Dies kann nur von der wollenden *Person* her geschehen, ist doch der Wille zwar eine der Natur, dem Wesen eigene Energie und Kraft¹³, aber immer nur als von der Person betätigte. Hier wäre der Ort, nach den handelnden Personen zu fragen, nach der Rolle der drei göttlichen Personen als wirkenden und handelnden. Indem aber Palamas die trinitarischen Personbezüge ins unzugängliche und unmitteilbare Wesen Gottes einbindet, die Mitteilbarkeit Gottes dagegen alleine in die «aus der göttlichen Natur quellenden Energien»¹⁴ verlegt, wird die Trinität gewissermaßen «funktionslos»:

Was uns im Wirken Gottes und in seinen Werken erkennbar wird, ist «der göttliche Wille»¹⁵. Da dieser Wille aber zu den real vom Wesen unterschiedenen Energien gehört, da ferner die Energien nicht das unzugängliche Wesen Gottes offenbaren, sondern (nur) den «Glanz» seiner «Teilgabe»-Dimension, offenbart dieser Wille auch nicht die innertrinitarischen Personbezüge. Von Gottes Handeln auf Gottes Sein zurückzuschließen, lehnt Palamas ab (58)¹⁶; Gottes innertrinitarisches Sein wird streng geschieden von seinem energetischen Sich-Offenbaren: daß Gott wesentlich Trinität ist, wird nicht in seinem Handeln offenbar (55), sondern alleine in seiner positiven (Wort-)Offenbarung (58f.).

¹¹ Σχέσις ἄσχετος: Verteidigung der Hēsychasten, III, 1, 29 (ed. Chrēstou, Bd. 1, 641, 11, 13f.).

¹² Antirrhētikos II, 13, 58 (ed. Chrēstou, Bd. 3, 126, 32–127, 5).

¹³ Hierin beruft sich Palamas zurecht auf «die Väter» (vgl. die unter Anm. 12 zitierte Stelle).

¹⁴ Ebd. (127, 4f.).

¹⁵ Ebd. (127, 5f.).

¹⁶ Über den Ausgang des Hl. Geistes, II, 18 (ed. Chrēstou, Bd. 1, 94, 24).

Nun spricht zwar Palamas durchaus vom Wirken der drei göttlichen Personen. Doch ergibt sich aus der Realdistinktion von Wesen und Energien, daß von diesem Wirken nur die strikteste Einheit ausgesagt werden kann. Die *opera ad extra* bestehen in der Vermittlung der den göttlichen Personen gemeinsamen Energien (49f.). Für eine Differenzierung des Wirkens der göttlichen Personen je entsprechend ihrer hypostatischen Eigenart bleibt kaum Platz ¹⁷.

Besonders deutlich wird dies in einem Text aus den *Capita* (Nr. 132), dessen Bedeutung für unser Thema eine Übersetzung rechtfertigt:

Die hypostatischen Eigenheiten werden von Gott als aufeinander bezogene ausgesagt. Und es sind die Hypostasen voneinander unterschieden, nicht aber dem Wesen nach. Manchmal spricht man aber auch von Gott in bezug auf die Schöpfung. Denn nicht insofern die heiligste Dreifaltigkeit urewig, ursprungslos, groß, gut, Gott, genannt wird, kann sie auch Vater genannt werden. Nicht jede der Personen, sondern nur eine von den dreien ist der Vater, aus dem und auf den hin die beiden anderen sind. In ihrem Bezug zur Schöpfung aber, weil sie ein einziges Werk der drei (Personen) ist, aus dem Nichtsein hervorgebracht, und weil die Gnade, die uns zu Söhnen macht, von den dreien gemeinsam gesendet wird, kann die Dreifaltigkeit auch Vater genannt werden. Die Worte: «Der Herr, dein Gott, ist *ein* Herr» (Dt 6,4) und: «Einer ist euer Vater, der im Himmel» (Mt 23,9) bezeichnen die Heilige Dreifaltigkeit als einen Herrn und unseren Gott, und auch als unseren Vater in bezug auf uns, wegen seiner Gnade, durch die wir wiedergeboren werden. Der Vater ist nur dem wesensgleichen Sohne Vater, und wird auch Ursprung genannt in bezug auf den Sohn und den Hl. Geist. Aber der Vater wird auch in bezug auf die Schöpfung Ursprung genannt, freilich insofern er Schöpfer und Herrscher aller Geschöpfe ist. Wird nun der Vater in bezug auf die Schöpfung so genannt, so ist doch auch der Sohn Ursprung, und es sind nicht zwei Ursprünge, sondern einer. Und auch der Sohn wird in bezug auf die Schöpfung Ursprung genannt und ebenso Herrscher über alles Knechtliche (= Geschöpfliche). So sind denn der Vater und der Sohn mit dem Geist in bezug auf die Schöpfung ein Ursprung, ein Herrscher, ein Schöpfer und «ein Gott und Vater», eine Vorsehung, ein Behüter

¹⁷ Zwar spricht der von WENDEBOURG (49) zitierte Text aus der Schrift «Über den Ausgang des Hl. Geistes» II, 19 und 20 (ed. Chrêstou, Bd. 1, 95–97) von einer heilsgeschichtlichen Folge von Manifestationen der göttlichen Personen (in einer an den berühmten Text von Gregor von Nazianz erinnernden Art: Or. Theol. V, 26, PG 36, c. 161 C – 164 A; vgl. WENDEBOURG 220f.). Doch geht es Palamas primär darum zu erweisen, daß «die Werke der dreipersonalen Gottheit gemeinsam sind, *eine* auch die Manifestation der Werke» (ibid., 21; 97, 13f.).

usw. Und jede (dieser Funktionen) ist nicht das Wesen (Gottes). Denn wären sie sein Wesen, so könnten sie nicht in bezug auf anderes ausgesagt werden¹⁸.

Die Beziehung zwischen Palamas' Usia-Energien-Konzeption und dem «Funktionsverlust» der Trinitätslehre wird in diesem Text besonders deutlich: weil keine der geschöpfbezogenen Funktionen Gottes zu seinem Wesen gehört, viel mehr zu seinen Energien, ist es nur konsequent, den Vaternamen Gottes, insofern er einen Bezug zum Geschöpf bezeichnet, der wesenseinen Trinität zuzusprechen. *Dieser* Vaternamen hätte – in letzter Konsequenz, die Palamas nicht ausdrücklich zieht – nichts mehr zu tun mit dem inntertrinitarischen Vaternamen, der alleine der ersten göttlichen Person zusteht. Daß Palamas das Wort Jesu: «Einer ist euer Vater, der im Himmel», auf die ganze Trinität beziehen muß, zeigt zudem, daß sich in dieser Konzeption auch ein Funktionsverlust der Christologie abzeichnet. Die Beziehung Jesu Christi zu seinem Vater kann nicht mehr spontan als Urbild und Prinzip unserer Adoptivgottessohnschaft in den Blick kommen: diese wird vielmehr auf die «Vaterschaft» der göttlichen Energien zurückgeführt, die durch die Realdistinktion streng von der wesensimmanenten innertrinitarischen Vaterschaft geschieden ist.

D. Wendebourg hat ihre These noch nach zwei Richtungen hin getestet: hinsichtlich der Christologie und im Vergleich mit den antifilioquistischen Schriften. In beiden Bereichen sieht sie, m.E. zu Recht, Zusammenhänge mit der Grundthese Gregor Palamas'. In einem Exkurs (25–29) werden gewisse Mängel in Palamas' Christologie darauf zurückgeführt, daß er die hypostatische Union ganz in der Perspektive der Durchdringung der menschlichen Natur Christi durch die göttlichen Energien sieht (26). Die Perspektive, in der die Inkarnation gesehen wird, verlagert sich von dem nur dem Sohn möglichen und eigenen hypostatischen Annehmen der menschlichen Natur zu deren Durchdringung durch die nicht personspezifischen göttlichen Energien. Christus erkennen bedeutet dann auch weniger, ihn als den menschengewordenen ewigen Sohn zu erkennen, die innertrinitarische Ursprungsbeziehung in seinem als Mensch gelebten Sohnsein erschlossen zu sehen¹⁹, als vielmehr (wie am Tabor) das ungeschaffene Licht, den Glanz seiner Gottheit, das Strahlen der göttlichen Energien zu erkennen, das «sich unter seinem Menschsein

¹⁸ PG 150, c. 1213 AC.

¹⁹ Die zentrale Heilsbedeutung des Menschseins Christi, seines vollmenschlichen Handelns, kann von der Energienlehre des Palamas her nicht genügend erfaßt werden: es fehlt ihr an einer entsprechenden christologischen Personlehre.

verbirgt» (26) ²⁰. Eine christozentrische, an Jesu gottmenschlichem Leben orientierte Frömmigkeit, wie sie Maximus Confessor ²¹ oder Nikolaus Cabasilas vorstellen, steht bei Palamas nicht im Mittelpunkt (vgl. 26, Anm. 94).

Die Ablehnung des *filioque* weist ebenfalls einen Bezug zur Energienlehre auf. Um den Ausgang des Sohnes alleine vom Vater einerseits, die heilsökonomische Sendung des Geistes durch den Sohn andererseits festhalten zu können, muß zwischen ewigem Hervorgang und zeitlicher Sendung geschieden, zwischen immanenter und ökonomischer Trinität ein Bruch angesetzt werden. Dies ist seit Photios in der antifilioquistischen Literatur immer wieder geschehen. Neu bei Palamas ist die Begründung dieser Trennung von der Energienlehre her. Da es bei der Geist-sendung in der Heilsökonomie um die Teilgabe an den göttlichen Energien geht, läßt sich von der zeitlichen Sendung des Geistes nicht zurück-schließen auf den jeder Erkenntnis enthobenen innergöttlichen Hervor-gang des Geistes (49–59).

«Von den kappadozischen Vätern zu Gregor Palamas –
der Niedergang der Trinitätstheologie» ²²

Kann sich die «Entfunktionalisierung» der Trinitätslehre bei Palamas auf Vorläufer berufen oder stellt sie eine Neuerung dar? Dieser Frage hat D. Wendebourg die drei weiteren Kapitel ihres Buches gewidmet. Da es bei Palamas primär um das Thema unserer Heiligung und Vergöttlichung geht, hat sie zur Leitfrage die Rolle des Heiligen Geistes in der Heiligung des Menschen gewählt: wird ihm in der theologischen Literatur vor Palamas eine personspezifische Rolle zugesprochen?

Im zweiten Kapitel wird die Riesenflut an antifilioquistischer Lite-ratur zwischen Photios und Palamas gesichtet (65–125). Was hier geboten wird, zeugt von einer stupenden Belesenheit und gleichzeitig von der großen synthetischen Kraft der Verfasserin. Es kann hier nur auf einige Resultate hingewiesen werden. Bei aller Verschiedenheit von Palamas zeigt sich bei den Autoren dieser Periode doch eine verwandte Tendenz:

²⁰ Antirrhêtikos II, 6 (ed. Chrêstou, Bd. 3, 89, 3).

²¹ Siehe dazu die neue Arbeit von F. HEINZER, Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor (Paradosis, Bd. XXVI), Freiburg/Schweiz 1980.

²² So der Titel des Referates von D. Wendebourg auf dem Patristischen Kon-greß in Oxford, September 1979.

«daß Gottes Wesen aus der Heilsgeschichte herausgehalten werden, daß das, was von Gott in die Zeit eingeht, seinem Wesen sekundär sein müsse» (119f.). Der Grund für die ökonomische Ordnung der göttlichen Personen liegt nicht in ihrer ewigen Zuordnung (dies würde zum *filioque* führen), sondern allein in Gottes freier Entscheidung (119). Es ist geradezu spannend, wie Wendebourg das Ringen schildert, diese Kluft dennoch zu vermindern, sei es dadurch, daß die ökonomische Beziehung von Sohn und Geist gelockert wird, um deren immanente Unabhängigkeit besser behaupten zu können, sei es durch die (besonders nach 1204 verstärkten) Versuche eines Gregor von Zypern (100–106), eines Niphoros Blemmydes (96–100), auch eine innergöttliche Beziehung zwischen Sohn und Geist zu zeigen, die nicht einer Ursprungsrelation gleichkommt.

In einem dritten, ebenfalls eine umfangreiche Literatur behandelnden Kapitel werden asketisch-mystische Schriften aus der Zeit zwischen Symeon dem Neuen Theologen und Palamas herangezogen. Inwiefern erscheint hier das christliche Leben als trinitarisch verankert? Erstaunlich ist die Feststellung (vgl. 160 A.320), daß eine ganze Reihe von Autoren gar nicht von der Trinität spricht. Wichtig ist auch der Hinweis, daß bei Symeon die persönliche Erfahrung zur eigentlichen Quelle der Trinitätserkenntnis wird, wohl ausgehend von der kirchlichen Lehre, aber diese doch übersteigend (161–165). Wenn auch dem Pneuma in spezifischer Weise die Heiligung zugesprochen wird (167), so sieht die Verfasserin doch, daß auch hier der Bezug zwischen ökonomischer und immanenter Trinität gelockert wird, insofern der Aufstieg zur immanenten Trinität weniger durch die Betrachtung der Heilsökonomie als durch die direkte mystische Erfahrung vermittelt werde (169f.).

Das vierte Kapitel (171–245) greift in einem Sprung über einige Jahrhunderte auf die Schriften des 4. Jahrhunderts zurück, in denen die Lehre vom Heiligen Geist «ihre grundlegende Ausbildung erfahren» hat (271). Wie wird bei Athanasius, bei den «großen Kappadoziern» die spezifische Rolle des Heiligen Geistes gedeutet? Entsprechend der anti-arianischen Frontstellung dieser Autoren geht es ihnen zuerst um den Erweis, daß das *homoousios* sich auch auf den Heiligen Geist erstreckt. Dies läßt sich am ehesten bewerkstelligen, wenn seine völlige Einheit im Handeln mit dem Vater und dem Sohn erwiesen wird. Von der Voraussetzung der Entsprechung von Handeln und Sein aus kann dann gezeigt werden, daß die in der Ökonomie festgestellte Nach- und Unterordnung des Geistes die innertrinitarische Wesensgleichheit nicht ausschließt. Auf dem Höhepunkt der großen Theologie des 4. Jahrhunderts gelingt eine

großartige Zusammenschau von trinitarischer Wesenseinheit und person-spezifischen Wirkweisen, die den innertrinitarischen Hypostaseunterschieden entsprechen.

Freilich stellt man, besonders bei Gregor von Nyssa, ein «Gefälle» (225) fest, durch das die Betonung der Wesenseinheit übermächtig wird, und das den Gedanken an trinitarische Unterschiede im Handeln Gottes zu verdrängen beginnt (240). In dessen Gefolge schiebt sich der Gedanke vor, Gottes Wesen bleibe unzugänglich jenseits seiner Energien, in denen er sich mitteilt. Gottes «Außenbezug» wird nicht mehr trinitarisch, sondern energetisch gesehen (242): «Die Energien 'um das Wesen herum' übernehmen die Funktion der Personen auf der Ebene des Wesens. Hat aber nun die trinitarische Differenz ihren Stellenwert als systematischer Brennpunkt verloren, wird sie, die man andererseits nicht einfach beiseite zu lassen sich leisten kann, dem System hinzugefügt auf der Ebene, von der es nichts mehr aussagen kann, auf der der οὐσία ἀνέφικτος. Gregor Palamas geht hier später nicht anders vor als Gregor von Nyssa» (245).

Insofern steht Palamas nicht als Neuerer da. Die Frage ist nur, ob der «Funktionsverlust» der Trinitätstheologie, der in Ansätzen schon in der Tradition vor ihm geschehen ist, auch zu wünschen ist, und ob das Anliegen Palamas' nicht besser gewahrt wäre in einer Konzeption, die diesem Gefälle nicht folgt.

Wie sähe eine solche Konzeption aus? Sie wird in der vorliegenden Studie, die in ihrer Spannweite beeindruckt, nicht mehr eigens entfaltet, sondern in ihrem Grundaxiom genannt, etwa mit den Worten E. Jüngels, «daß das Sein Gottes ad extra wesentlich seinem Sein ad intra *entspricht*», oder denen K. Rahners: «Die 'ökonomische' Trinität *ist* die 'immanente' Trinität» (8, Anm. 6). Daraus folgt: «Der trinitarische Gott geht in die Ökonomie nicht anders ein, als er in sich ist, und umgekehrt ist er schon wesensmäßig der, als der er dort erscheint; darum läßt sich in der ökonomischen Trinität die immanente erkennen, ja, einen anderen Zugang gibt es zu dieser gar nicht» (7).

Nun wird dazu mehrmals bemerkt, dies sei die Sicht des Westens im Unterschied zu der (von Palamas bzw. den Palamiten) vertretenen des Ostens (9, 59, 249). Die folgenden mehr stichwortartigen Hinweise sollen deutlich machen, daß der in dieser Arbeit aufgewiesene Funktionsverlust nicht auf den Osten beschränkt geblieben ist²³. Wenn dies nicht

²³ Die folgenden Ausführungen verstehen sich nicht als Kritik an der bespro-

der Fall ist, so kann in einem zweiten Schritt die Frage aufgeworfen werden, ob die Deutung des Zusammenhangs zwischen mangelnder Trinitätstheologie und Energienlehre bei Palamas nicht gewisser Korrekturen bedarf. In einem letzten Schritt sollen dann von diesen Korrekturen her, wiederum nur stichwortartig, Überlegungen zur heutigen Trinitätstheologie vorgelegt werden.

Funktionsverlust der Trinitätstheologie im Westen

Daß die Trinitätstheologie in der lateinischen Tradition einen recht erschreckenden Funktionsverlust erlebt hat, zeigt nicht nur Kants berühmtes Wort: «Aus der Dreieinigkeitslehre, nach dem Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings *nichts fürs Praktische machen*»²⁴. Daß diese Sicht nicht nur das Ergebnis eines aufgeklärten Rationalismus ist, scheint K. Rahner zu meinen, wenn er auch dem «religiösen Daseinsvollzug» der meisten Christen ein weitgehendes Fehlen der trinitarischen Dimension nachsagt²⁵. Trotz der energischen Aussagen K. Barths, K. Rahners und anderer neuerer Theologen kann man in der westlichen Theologie nicht gerade eine Hochblüte der Trinitätstheologie feststellen. Kants Feststellung scheint weithin zu gelten für eine Theologie, die sich vor allem «fürs Praktische» interessiert. Und selbst K. Rahners Theologie, die zwar entschieden die Identität von immanenter und ökonomischer Trinität aussagt, scheint doch in ihrer tatsächlichen Konzeption des Mysteriums weitgehend ohne Trinitätsbezug auszukommen.

Angesichts dieser Phänomene stellt sich die Frage, ob dieser Mangel an Trinitätstheologie im Westen nicht verwandte Ursachen habe wie der von Wendebourg im Osten festgestellte. J. A. Jungmann hat in einer sehr ausführlichen Untersuchung gezeigt, wie die Abwehr des Arianismus nicht nur im Osten der einschneidende Wendepunkt in der Trinitätstheologie war, sondern auch und gerade im Westen²⁶. Der Wandel läßt sich in den östlichen Liturgien deutlich feststellen: um die Wesensgleich-

chenen Arbeit, die ich für ein Musterbeispiel einer historisch-systematischen Arbeit halte. Sie wollen als Diskussionsbeitrag verstanden sein.

²⁴ Der Streit der Fakultäten, Akademie-Ausgabe Bd. VII, Berlin 1917, 38.

²⁵ Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: *Mysterium Salutis*, Bd. 2, 319f.

²⁶ Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, in: *DERS.*, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck 1960, 3–86.

heit des Sohnes zu betonen, richten sich mehr und mehr die Gebete an ihn, «Christus, unseren Gott»²⁷ oder einfach an die «allerheiligste Dreifaltigkeit». Während im Westen noch Ende des 4. Jahrhunderts zwei afrikanische Synoden ausdrücklich befehlen: *cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio*²⁸, wandelt sich dies zusehends auch im Westen, besonders von Spanien her. Die Notwendigkeit, die strikte Einheit des göttlichen Wesens zu betonen, führt auch hier dazu, daß die trinitarische Ökonomie als Gebetsstruktur (*Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*) von der stärker «homousianischen» et – et – Formel verdrängt wird.

Symptome dieses Wandels nennt Jungmann in großer Zahl. So etwa die Rede des Westgotenkönigs auf dem Konzil von Toledo 589, wo er das Herrenwort «Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen», interpretiert: *Credo enim beatam sanctae Trinitatis divinitatem huic sancto interesse concilio*²⁹. Hier zeigt sich eine tiefgreifende Umstrukturierung des Glaubensbewußtseins an, die zum allmählichen «Funktionsverlust» der Trinitätslehre führte. Die *fides trinitatis*, im antiarianischen Kampf zum Lösungswort der Orthodoxie geworden, verliert ihre Bindung an die trinitarische Struktur der Ökonomie. Die Trinitätspräfation, die spätestens um 800 aufkommt, kann das Geheimnis der Dreifaltigkeit ohne direkten Bezug auf die Heilsökonomie feiern. Umgekehrt wird mehr und mehr die trinitarische Differenzierung des göttlichen Handelns vernachlässigt. Die *opera ad extra* sind die der drei Personen gemeinsamen Gottheit.

Es häufen sich die Beispiele dafür, daß Christus einfach für Gott steht. So predigt der heilige Willibrord dem Sachsenkönig ein erschreckend reduziertes Credo: er solle sich zum einen Gott bekehren, der Himmel und Erde erschaffen hat, und glauben *in unum Deum omnipotentem Dominum nostrum Jesum Christum (sic!)*³⁰. Die Germanenmission hat weitgehend einfach Christus als den «besseren Gott» gepredigt. Aber die Beispiele solchen «Christomonismus» sind älter. In der Benediktregel heißt es (II, 1–3), der Abt repräsentiere im Kloster Christus, wird er doch mit seinem (Christi) Namen angesprochen, nach dem Wort des Apostels:

²⁷ Ausführlich dazu J. A. JUNGMANN, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, Münster 1925.

²⁸ Mansi III, 884; 922.

²⁹ Mansi IX, 979 f.

³⁰ Alkuin, Vita Willibrordi c. 11 (Acta SS. Nov. III, 442).

Accepistis spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus: Abba, Pater. Die Bezeichnung Christi als Vater reicht freilich bis in 2. Jahrhundert ³¹.

In der «gelehrten Theologie», die sich aus solchen Umbrüchen nicht heraushalten kann und sie zum Teil mitbedingt, wirkt sich der «Trinitätsverlust» ebenfalls aus. Wir haben in dem unter Anm. 18 zitierten Text Gregor Palamas' gesehen, wie hier die Vaterschaft der Trinität als solcher zugesprochen wird. Bei Thomas von Aquin, um nur ein Beispiel zu nennen, finden wir ganz ähnliche Gedankengänge. Auf Grund des Axioms, daß die *opera ad extra* der Trinität gemeinsam sind, kommt er zu folgender Aussage: *Quamvis autem generare in divinis sit proprium personae Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati, propter unitatem naturae; quia, ubi est una natura, oportet quod sit una virtus et una operatio*, (Belegstelle: Joh 5,19). *Et ideo adoptare homines in filios Dei convenit toti Trinitati* ³². Im *Sed contra* desselben Artikels sagt Thomas, das «Vater Unser» richte sich an die ganze Trinität, und die Begründung ist dieselbe wie bei Palamas: weil sich alle Namen, die von Gott in bezug auf die Geschöpfe ausgesagt werden, auf die ganze Trinität beziehen ³³.

Gewiß kann man andererseits bei Thomas einen tiefen und wesentlichen Zusammenhang zwischen immanenter Trinität und *opera ad extra* aufzeigen, insofern er die Schöpfung als Elongatur der immanenten Hervorgänge sieht ³⁴. Aber diese Sicht wirkt nicht strukturierend etwa auf die ganze Anlage des Schöpfungstraktates. Sie wird auch in der Christologie nur zum Teil durchgehalten. Gerade im Bereich der Christologie wirkt sich die beschriebene Umstrukturierung der Trinitätslehre

³¹ B. STEIDLE, Abba Vater, in: Benediktinische Monatsschrift 16 (1934) 89–101; G. RACLE, A propos du Christ-Père, in: RSR 50 (1962) 400–408. Weitere Beispiele in: La Règle de saint Benoît (hrsg. v. A. de Vogüé und J. Neufville), Sources Chrétiennes Bd. 181, Paris 1972, 442, Anm. 3.

³² III⁴, q. 23 corp.

³³ Vgl. auch I^a, q. 33, Arg. 1: «Der Name 'Vater', insofern er personal ausgesagt wird, ist der Person des Vaters eigen; insofern er aber essential ausgesagt wird, ist er der ganzen Trinität gemeinsam, denn wir sprechen das 'Vater Unser' zur ganzen Trinität». Vgl. ferner den Abschnitt: «Die ganze Trinität als unser Vater?» in H. MUEHLEN, Der Heilige Geist als Person, Münster 1966³, 323–327.

³⁴ Vgl. I^a, q. 45, a. 6, corp.: «Erschaffen kommt Gott zu gemäß seinem Sein, und dieses ist sein Wesen, das den drei Personen gemeinsam ist. Deshalb ist das Erschaffen nicht einer bestimmten Person eigen, sondern der ganzen Trinität gemeinsam. Und doch haben die göttlichen Personen eine Kausalität in bezug auf die Erschaffung der Dinge, *secundum rationem suae processionis*.

besonders deutlich aus. Der Akzent liegt mehr und mehr auf dem Verhältnis der menschlichen Natur Christi (besonders seiner *anima*) zu seiner göttlichen Natur, die den drei Personen gemeinsam ist, weshalb es dann auch heißen kann, die *anima humana* Christi bete zur Dreifaltigkeit³⁵. Es ist noch nicht lange her, daß man in der Schultheologie über die *subsistentia absoluta* der göttlichen Natur, ja über die *una personalitas Dei* diskutiert hat, als die man die göttliche Natur – ungeachtet der Personen – betrachten könne³⁶.

Diese knappen Hinweise führen nun zur Frage, ob das Verblässen der Trinitätslehre bei Palamas nicht ein – besonders markanter – Zug einer allgemeinen nachnizänischen Entwicklung ist, verstärkt durch gewisse philosophische Positionen.

Das Anliegen Gregor Palamas' und seine begriffliche Formulierung

Es geht Palamas um die Realität der Vergöttlichung des Menschen. «Weil er aber die Relation von Gott und Welt in einem Denkmodell beschreibt, das in Gefahr steht, Gott in die Korrelation mit der Welt gebunden vorzustellen, im 'Teilhabe'-Modell, darum entwickelt er die Lösung, Gott über sich qua Relation in sich zu überhöhen», durch die innergöttliche Unterscheidung von Wesen und Energien³⁷. Die Frage ist nun, ob es am Teilhabe-Modell als solchem liegt, wie D. Wendebourg anzunehmen scheint, daß sich Palamas zu dieser Unterscheidung gedrängt sah. Die Ablehnung des Teilhabe-Modells bedingt dann auch die Sicht, die sie diesem Modell als Alternative entgegenstellt (worauf wir im folgenden Abschnitt zurückkommen werden).

In einer vergleichenden Studie über Maximus Confessor und Pala-

³⁵ Noch bei K. RAHNER finden sich Aussagen dieser Art: «Jesus ist der Mensch, der die einmalige absolute Selbsthingabe an Gott lebt» (Kleines Theologisches Wörterbuch, S. 177); ein Gegenüber von Jesu menschlicher Seele und Logos (!): «ein menschliches Selbstbewußtsein, das dem ewigen Wort kreatürlich gegenübersteht in der echt menschlichen Haltung der Anbetung, des Gehorsams» (Schriften, Bd. 1, 178). Weitere Texte bei B. VAN DER HEIJDEN, Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln, 1973, 399–423.

³⁶ Vgl. dazu H. MUEHLEN, op. cit. 318–323. A. MALET hat in seinem sehr anregenden Buch: *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1956, diese essentialistische Lektüre der thomasischen Trinitätstheologie als zu eng erwiesen.

³⁷ D. WENDEBOURG, op. cit. 21 f.

mas hat J.-M. Garrigues gezeigt, daß nicht das Teilhabe-Modell als solches problematisch ist, wohl aber die Fassung, die ihm Palamas gegeben hat³⁸. Er sieht diese Engführung in zweierlei Hinsicht:

1. Palamas habe wie seine Gegner, Barlaam und Akindynos, im Rahmen eines Begriffs des göttlichen Wesens als reiner Aseität gedacht. Nach der Art des neuplatonischen Einen werde das göttliche Wesen nicht als reiner Akt gedacht, sondern – im Sinne einer strikten negativen Theologie – jenseits des Seins, in völliger Unmittelbarkeit. Barlaam hatte, in dieser Konzeption, die göttlichen Energien als *geschaffen* verstanden, da das göttliche Wesen als radikal jenseits des Seins gedachtes, der Schöpfung nicht kraft seines ungeschaffenen Aktseins gegenwärtig sein kann. Garrigues zieht eine Parallele zur ockhamschen Sicht, die Gott als völlig unmittelbar und die Welt als ihm völlig äußerliche Willenssetzung versteht, ohne daß Raum für eine analoge Teilhabe an seinem Sein möglich bliebe. Palamas wollte die christliche Sicht einer *wirklichen* Kommunikation zwischen Gott und Welt retten, da er aber den Begriff des göttlichen Wesens als reine Aseität nicht hinterfragt habe, sei er zur Realdistinktion zwischen inkommunikabler *Usia* und kommunikablen Energien genötigt gewesen.

Diese Interpretation trifft sich mit der von D. Wendebourg, die zeigen konnte, daß Palamas eben dieses Anliegen hatte, daß er aber die Brücke zur Kommunikation selbst auf der Ebene der ewigen Energien nur durch einen zusätzlichen Willensakt schlagen konnte (vgl. oben, Anm. 12). Was m.E. nicht genug gezeigt wird, ist, daß dieser Weltbezug – ähnlich wie bei Ockham – letztlich willkürlich bleiben muß, weil er weder als analoge Teilhabe am Seinsakt Gottes verstanden werden kann noch als analoge, kreatürliche Teilhabe an den göttlichen Energien (vgl. Anm. 11), sondern nur als unbegreifliche Setzung eines Bezuges, als «Willensakt zugunsten des Menschen» (Wendebourg 47), der nicht wirklich Ausdruck des Seins Gottes ist (eine Sicht, die sich bei der *filioque*-Diskussion noch einmal bestätigt; vgl. 45–49).

2. Diese Verkürzung hat, nach Garrigues, ihren Grund in der Reduktion des Teilhabe-Gedankens auf eine «participation entitative»³⁹. Teilgeben wird von Palamas ausdrücklich verstanden als «Einen-Teil-von-

³⁸ L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur, in: *Istina* (1974) 272–296.

³⁹ *Ibid.* 275.

sich-Geben». Diese Sicht kommt Palamas zu aus dem über Ps.-Dionys vermittelten neuplatonischen Teilhabeverständnis. So sagt er, im Anschluß an *De divinis nominibus* II, 7 («Wir sehen keine Vergöttlichung, kein Leben, welche vollständig der alles überragenden transzendenten Ursache gleich wären»):

Ähnlich also, aber nicht völlig und genau. Aber nicht nur als Ursache überragt sie der Hl. Geist vollständig, sondern auch deshalb, weil das, was man empfängt, immer nur ein winziger Teil (πολλοστόν) der Gabe ist; denn der Empfangende kann die göttliche Energie nicht zur Gänze empfangen ⁴⁰.

Garrigues sagt wohl zu Recht, daß die Teilhabe-Konzeption bei Palamas «frise dans certains textes la représentation physicieste» ⁴¹. Tatsächlich legen die Bilder, in denen Palamas die Teilhabe an den göttlichen Energien beschreibt, ein sehr «verdinglichtes» Teilhabeverständnis nahe: er bevorzugt etwa das Bild vom Feuer und dem Tongefäß ⁴². Dagegen scheint Palamas zwei andere Weisen der Teilhabe nicht zu beachten: a) die Teilhabe auf Grund der Wirkursächlichkeit, die es allein möglich macht, daß die Geschöpfe zu freier Zweitursächlichkeit fähig sind. Das Fehlen dieses Partizipationsverständnisses bedingt bei Palamas, daß er die Geschöpfe gegenüber den göttlichen Energien primär als passiv denken muß ⁴³. b) Die *intentionale* Teilhabe: Ihr Fehlen bei Palamas bedingt seine Sorge, das Wesen Gottes aus der Teilhabe herauszuhalten, damit es nicht vom Geschöpf abhängig wird ⁴⁴, während die intentionale Teilhabebeziehung zwischen Gott und begnadetem Geschöpf nicht vermittelnder «Zwischeninstanzen» bedarf, um das göttliche Wesen in seiner Transzendenz zu sichern, sondern den Menschen zu Akten befähigt, die Gott selbst «erreichen», in einer gnadenhaften «Angleichung», die, wie Thomas von Aquin sagt, eine *mutua amatio* ermöglicht, «wie ein Freund mit dem Freunde» ⁴⁵.

⁴⁰ Verteidigung der Hêsychasten III, 1, 9 (ed. Chrêstou, Bd. 1, 623, 13–19. Zur Dionysiosrezeption bei Palamas vgl. auch J. KUHLMANN, Die Taten des einfachen Gottes, Würzburg 1968. Vgl. auch die Texte bei WENDEBOURG, 17 f.

⁴¹ Op. cit. 276.

⁴² Siehe die Texte bei WENDEBOURG, 17 f.; 24.

⁴³ WENDEBOURG beschreibt diese Sicht zurecht so, daß der menschliche Geist in der Erfahrung Gottes «bloßer Hohlraum ... (ist), der darauf wartet, von Gott erfüllt zu werden» (15; 18).

⁴⁴ Vgl. WENDEBOURG, 35, 48, 52 f., 55, 59.

⁴⁵ II^a–II^{ae}, q. 23, a. 1.

Ausblick

Als Alternative zur Konzeption Gregor Palamas' schlägt D. Wendebourg vor, «das Verhältnis Vorrelationalität und Weltbezug Gottes als Verhältnis von Freiheit und Bindung zu bestimmen statt als ewige Differenzierung in seinem unveränderlichen Sein» (24; vgl. 41f., 61f., 121, 250). Es sei abschließend die Frage aufgeworfen, ob diese Alternative dem Funktionsverlust der Trinitätslehre entgegenwirken kann. Hier können nur stichwortartige Überlegungen vorgelegt werden, die einer ausführlichen Begründung bedürften.

Die Deutung des Gott-Welt-Bezuges in den Kategorien von Freiheit und Bindung Gottes hat eine ebenso lange Geschichte wie die in den Kategorien von Usia und Energien ⁴⁶: sie gehört zur «Geschichte des Augustinismus» ⁴⁷, wie jene zur Geschichte der kappadozischen Theologie gehört. Betrachtet man die von Augustin herkommende Geschichte des Freiheit-Bindung-Modells, wie sie die Studie von Hamm ⁴⁶ nachzeichnet, so wird man sich fragen müssen, ob hier der «Funktionsverlust» der Trinitätslehre nicht ebenso groß ist wie im Osten. Der zentrale Gedanke dieses Modells, die Unterscheidung von *potentia absoluta* und *potentia ordinata*, setzt in Gott selbst ⁴⁸ eine Unterscheidung zwischen der «absoluten Wahlfreiheit» Gottes und seiner faktischen Selbstbindung an. «Weil Gott als transzendente, in sich abgeschlossene Wirklichkeit durch die Unendlichkeit seiner Machtfülle und seines Entscheidungsspielraums, die *potentia dei absoluta*, charakterisiert ist, kann der Mensch sein Wissen um die Gültigkeit einer bestimmten Heilsordnung, die *potentia dei ordinata*, nur von den kontingenten Selbstmitteilungen Gottes in der Geschichte erhalten» ⁴⁹. Von Gottes kontingenter Selbstbindung aus gibt es keinen Rückschluß auf Gottes Freiheit, weil Gott immer «auch ganz anders hätte entscheiden können, als er faktisch entschieden hat» ⁵⁰.

Selbst wenn dieses Modell trinitarisch gedacht wird (was in seiner spätmittelalterlichen Hochblüte nicht geschieht), stellt sich die Frage, wie von einem als Selbstbindung verstandenen Handeln der göttlichen

⁴⁶ Einen guten geschichtlichen Überblick gibt Berndt HAMM, *Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*, Tübingen 1977.

⁴⁷ Op. cit. 495.

⁴⁸ Op. cit. 491.

⁴⁹ Op. cit. 471.

⁵⁰ Op. cit. 1.

Personen auf die ewigen Hervorgänge geschlossen werden könnte, wie die Ökonomie in der *Theologia* wurzeln und diese offenbaren sollte. Die Strukturparallelen zum Palamitischen Modell sind frappierend: in beiden Fällen geht es einerseits um die absolute Souveränität Gottes gegenüber der Schöpfung, andererseits um die Realität seines «Engagements» ihr gegenüber. In beiden Fällen wird Gottes Handeln *ad extra* nicht trinitarisch gedacht, sondern von einer «trinitätslosen» innergöttlichen Realdistinktion von Wesen und Wirken her bzw. mit einer innergöttlichen Dialektik von *potestas absoluta* und *potestas ordinata*, von Freiheit und Bindung.

Eine wirklich trinitarische Sicht des Handelns Gottes, wie sie ein Petavius «wiederentdeckt» hat⁵¹, indem er über die mittelalterlichen Engführungen auf die Vätertheologie zurückgriff, hat sich m. E. bis heute nicht durchgesetzt. Das Axiom von der Identität von immanenter und ökonomischer Trinität wird zwar betont, spielt aber keine prägende Rolle. Es wäre vermessen, in wenigen Worten eine «Lösung» zu zeigen⁵². Im Kontext dieser Überlegungen sei nur darauf hingewiesen, daß es im Osten wie im Westen nicht an Versuchen gefehlt hat, eine wirklich trinitarische Sicht der Ökonomie zu entfalten. Eine intensive Beschäftigung mit ihnen wäre *ein* unerläßliches Element für eine «Revitalisierung» der Trinitätstheologie. Für den Osten denke ich hier besonders an die Gestalt des Maximus Confessor, der zwischen den Kappadokiern und Palamas steht und dessen große Synthese in selten erreichter Ausgewogenheit die vornizäische Sicht einer trinitarischen Ökonomie (Irenäus) mit den Ergebnissen der Kappadokier zu einen versteht⁵³. In seinem Vater-Unser-Kommentar zeigt Maximus, daß man die Gemeinsamkeit der *opera ad extra* halten kann, ohne zu den oben zitierten Konklusionen des Palamas oder des Thomas zu gelangen:

(Das Vater-Unser lehre uns,) uns die Güter anzueignen, deren Spender *alleine* Gott der Vater ist, *durch* die natürliche Vermittlung des Sohnes *im* Hl. Geist ...

⁵¹ Vgl. M. HOFFMANN, *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petau's*. (Regensburger Studien zur Theologie, Bd. 1), Bern-Frankfurt-München 1976.

⁵² Einige Hinweise dazu in: M.-J. LE GUILLOU, *Das Mysterium des Vaters*, Einsiedeln 1974, bes. den 4. Teil: «An den Grundlagen der Dogmatik», 197–257.

⁵³ Vgl. dazu den Beitrag von F. HEINZER, *L'explication trinitaire de l'Économie chez Maxime le Confesseur*, der 1981 im Band der Akten des Symposions über Maximus Confessor (Fribourg, 2.–5. September 1980) – *Deo volente* – erscheinen wird (Reihe «Paradosis», Bd. 27).

Denn durch seine Menschwerdung lehrt uns der Logos Gottes die 'theologia' (= die 'immanente Trinität'), indem er in sich selber den Vater und den Hl. Geist zeigt. Denn der ganze Vater und der ganze Hl. Geist waren wesentlich und vollkommen im ganzen Sohn, auch als Menschgewordenem, freilich ohne daß sie selber gleichfalls Mensch geworden wären, vielmehr dergestalt, daß der Vater Quelle des Heilsratschlusses war (εὐδοκῶν) und der Hl. Geist mitwirkte (συνεργῶν), während der Sohn die Inkarnation selber wirkte (αὐτουργοῦντι) ⁵⁴.

⁵⁴ Maximus, or. dom., PG 90, 876 B/D.