

Ch. Stamoulis, *Περὶ φωτός: Προσωπικὲς ἢ φυσικὲς ἐνέργειαι; Συμβολὴ στὴ σύγχρονη περὶ Ἀγίας Τριάδος προβληματικὴ στὸν ὀρθόδοξο χῶρο*, Thessaloniki: Τὸ παλίμψηστον 1999, 167 S.

Der Verfasser, der hier zu besprechenden Monographie zielt, wie er selbst in seinem Prolog unterstreicht, auf den klaren theologischen Ausdruck in bezug auf die aktuelle, sich im (inner)orthodoxen Rahmen entwickelnde theologische Problematik der folgenden Frage: „Personenhafte oder naturhafte Energien“? S. ist an einem konstruktiven theologischen Dialog über dieses Thema interessiert (vgl. S. 6-7), der, wie er mit Metropolit Ioannis (Zizioulas) von Pergamon meint, in der heutigen theologischen Realität Griechenlands fehle. Es gebe auf diesem Gebiet nur theologische Monologe darüber.

S. bezieht sich im folgenden auf die Angemessenheit des Gebrauchs der theologischen Ausdrücke „personhafte“ („προσωπικὲς“) oder „hypostatische“ („ὑποστατικὲς“) „Energien“ („ἐνέργειαι“). Für S. gelten diese Ausdrücke der griechisch-patristischen theologischen Terminologie als unangemessen: orthodoxe Theologen gebrauchten sie in Reaktion auf den nicht personhaften und nicht hypostatischen Charakter der göttlichen Energien, wie ihn die westlichen (bzw. römisch-katholischen) Theologen in der orthodoxen (bzw. hesychastischen) Theologie verstanden haben.

Die hier besprochene Arbeit ist in drei Kapiteln unterteilt. Das erste (= Die personhaften Energien und die gegenwärtige orthodoxe Theologie) ist eine historisch-dogmatische Einführung in die Diskussionen der 2. Hälfte unseres Jahrhunderts über den Gebrauch der nicht von den Vätern stammenden Ausdrücke „personhafte“ („προσωπικὲς“) oder „hypostatische“ („ὑποστατικὲς“) göttliche „Energien“ („ἐνέργειαι“), die von wichtigen orthodoxen Theologen unserer Zeit akzeptiert werden (S. 20 ff.). Im 2. Abschnitt (Die Gründe der neuen Terminologie, S. 29-32) des gleichen Kapitels werden folgende Gründe für das Auftreten der neuen Terminologie angegeben:

Die Gegenüberstellung der Termini „personhafte Energien“ „personlose Energien“ der neuplatonischen Terminologie und der antihesychastischen Ausdrucksweise des Varlaam von Kalabrien.

Das Verständnis von Gregorios Palamas (hauptsächlich) als Essentialist durch westliche Theologen.

Im 2. Kapitel (Die göttlichen Energien in der patristischen Theologie) ist im Rahmen der 1. Einheit (= Die patristische Terminologie über die göttlichen Energien) zuerst die Rede davon, ob es richtig sei, eine neue theologische Terminologie zu übernehmen. Die Frage wird unter bestimmten Voraussetzungen bejaht: Man müsse in diesem Fall eine Grenze ziehen und theologisch bestimmen, in welchem Zusammenhang diese Übernahme akzeptiert werden kann (vgl. S. 33-36, wo Beispiele aus den ersten Jahrhunderten der christlich-orthodoxen Terminologie angegeben werden).

Danach interessiert sich S. dafür, daß Neuartige dieser Terminologie, die von den Vätern nicht bezeugt wird, durch Zitate u.a. von Maximos dem Bekenner, Philotheos Kokkinos und Johannes Damaskenos aufzuzeigen. Außerdem wird betont, daß diese neue Terminologie die Gefahr mit sich bringt, das Zusammenwirken der hl. Dreifaltigkeit zu zerbrechen und zum Polytheismus zu führen (S. 40). In bezug auf die westlichen Theologen

heißt es, daß sie im Mysterium der Oikonomia nicht das Wirken der drei Personen der hl. Dreifaltigkeit sehen (S. 40). Unserer Meinung nach trifft es zu, daß es zu einer konstanten Taktik (all jener im Westen, die das 4. Ökumenische Konzil nicht richtig unterstützen können) wird, die Theologie getrennt von der Christologie zu betrachten, ohne die negativen Folgen einer solchen Scheidung zu bedenken, deren Fehlen im orthodoxen Rahmen bei S. durch Väterzitate bezeugt wird (S. 41-44).

In der 2. Einheit des selben Kapitels (Hypostatisches Licht, enhypostatische gottmachende Gabe) beschäftigt sich S. mit der Frage, ob der Essentialismus, der der orthodoxen Theologie von westlichen Theologen zugeschrieben wird, tatsächlich ein charakteristisches Merkmal der orthodoxen Theologie ist. Zuerst wird (nicht in extensiver historisch-dogmatischer Untersuchung) die Bedeutung der Termini „ἐνυπόστατον“ und „ὕποστατικόν“ (bei Leontios von Byzanz, Johannes von Damaskus und in der palamistischen Theologie) behandelt. Dies geschieht auf Grund der Tatsache, daß, wie S. betont, diese Termini aus der theologischen Terminologie der Väter stammen, von den zeitgenössischen orthodoxen Theologen aber antiessentialistisch gebraucht werden. Zentrum dieser Einheit ist selbstverständlich die Auslegung des makarianischen Terminus (nach Makarios von Ägypten) „hypostatisches Licht“ (S. 52), das als enhypostatisches (ἐνυπόστατον) Wissen mit dem wahren Wissen gleichgesetzt wird; etwas ist ein Bestehendes (πρᾶγμα), nicht weil es etwas Selbstbestehendes (αὐθυπόστατον) ist, sondern weil es etwas Enhypostatisches (ἐνυπόστατον) ist, das „in der Hypostase eines Anderen betrachtet werde“. Zudem wird die Position von Philotheos Kokkinos betont, die auch von Gregorios Palamas geteilt wird, daß nämlich die Ausdrücke „ἐν ὑποστάσει“, „ὕποστατικόν“ und „ἐνυπόστατον“ deswegen von den Vätern für die Energie benutzt werden, weil die Energie in der dreihypostatischen Gottheit betrachtet wird (S. 58). Dazu führt S. zeitgenössische orthodoxe Kenner der palamistischen Theologie an, die die göttlichen Energien nicht als „personhafte“ oder „hypostatische“ Energien charakterisiert haben, obwohl manche von ihnen die oben erwähnten Ausdrücke gebrauchten (?). Man könnte S. hier als einen netten Korrektor verstehen!

Im 3. Kapitel (Das Prinzip der Ursache und das hypostatische Prinzip des Seins), das den restlichen Teil der Monographie ausmacht, findet sich vom Beginn der ersten Einheit an der Vorwurf an die römisch-katholische Theologie, gegenüber der Unterscheidung zwischen Substanz (οὐσία) und Energien (ἐνέργειες) ignorant zu sein. Nach S. trifft dies für die protestantische Theologie nicht zu (S. 66)! Da hier ein weiteres Mal die „antiwestliche Reaktion“ orthodoxer Theologen mittels der neu aufgetauchten Terminologie wiederholt wird, kann man sicher sein, so meinen wir, daß die römisch-katholischen Theologen darauf reagieren werden, da hier einfach eine im orthodoxen Osten bekannte Meinung wiederholt wird und bei S. eine Vertiefung in dieser Haltung und Problematik fehlt. In diesem Punkt wird ausführlich auf die Position von S. Ramphos Bezug genommen, der unter diejenigen eingereiht wird, die die neue Terminologie gebrauchen.

S. unterstreicht die Bedenken von S. Ramphos in bezug auf die Schwäche „einer hermeneutischen Ausdehnung der Meinung der Väter über die hypostatische Person“ (S. 67). Um diese Bedenken zu verdeutlichen, werden im folgenden Thesen von S. Ramphos

vorgestellt⁶, die sich mit dem Verständnis des Terminus „ἐνυπόστατον“ (bei Leontios von Byzanz, Maximos dem Bekenner und Johannes von Damaskus) beschäftigen. So sollten die theologischen Auffassungen über die Person (πρόσωπον) nicht statisch bleiben, weshalb er eine Entwicklung der Ontologie und Anthropologie der Person vorschlug (S. 75). S. Ramphos wollte also die Barriere der „symbolischen Person“ durch eine Kultivierung der „Leere der hesychastischen Theologie“ zerstören, die er selbst aufgedeckt hat (S. 76-77).

S. konzentriert sich auf die Art und Weise des Denkens von S. Ramphos, die er von nun an kritisch zu präsentieren versucht (S. 78ff.), um sich über die angebliche „Leere“ der hesychastischen Theologie zu äußern. Diese „Leere“, so glaubt S., ist nur das, was westliche Theologen in der hesychastischen Theologie gesehen haben, und nicht das, was sie wirklich ist (S. 82). Dazu bringt er durch das Verständnis des Terminus „ἐνυπόστατον“ die Auffassungen von S. Ramphos in einen Zusammenhang mit ihrem angeblichen Verhaftetsein mit dem folgenden theologischen Prinzip: „Substanz bedeutet Not und Person bedeutet Freiheit“⁷. Demnach handeln die Thesen von S. Ramphos in bezug auf die Enhypostasie der ungeschaffenen Energien Gottes in den drei Personen der hl. Dreifaltigkeit. Dieser Ausdruck galt später (nachträglich)⁸ für Ramphos nicht als eine „Leere“ der palamistischen Theologie, sondern als „fruchtbare“ palamistische Frage, was S. der anfänglichen Meinung über eine palamistische „Leere“ entgegensetzt (S. 84-85).

Das Prinzip der Ursache und das hypostatische Prinzip des Seins beschäftigt S. in der 2. Einheit des 3. Kapitels. Hier ist die Rede von dem Thema der Ursache und der wirkenden Ursache, ausgehend von Stamoulis' fester Meinung, daß im Westen der Einheit der Substanz (οὐσία) der Vorzug gegeben wird, der die Unterscheidung der Personen der hl. Dreifaltigkeit untergeordnet werde (S. 87). S. betont den persönlichen Gott der biblischen Tradition, um dessen willen, so S., die orthodoxen Theologen sich mit ihrer neuen Terminologie dem westlichen Gottesbild entgegenzustellen versuchten (S. 89). S. besteht hier darauf, „daß sich die Anfangsursache klar auf die Heilsgeschichte (Οἰκονομία) bezieht und nicht auf die Theologie, wo die Rede von der Ursache (αἴτιον) ist, nämlich von dem Vater“. Dieses Thema wird anfänglich auf der Basis der Filioque-Lehre

⁶ Aus der Arbeit von S. Ramphos „Τὸ χρονικὸ ἐνὸς καινούργιου χρόνου“, herausgegeben von Indiktos, Athen 1992.

⁷ Es sei in diesem Zusammenhang angemerkt, daß auch v. N. Loudovikos in seiner kürzlich publizierten Arbeit mit dem Titel „Die geschlossene Geistigkeit und die Bedeutung des Selbst: Der Mystizismus der Kraft und die Wahrheit von Natur und Person“ (griechisch: „Ἡ κλειστή πνευματικότητα καὶ τὸ νόημα τοῦ ἑαυτοῦ: Ὁ μυστικισμὸς τῆς ἰσχύος καὶ ἡ ἀλήθεια φύσεως καὶ προσώπου“) Athen 1999, auf die Auffassungen von Ramphos Bezug nimmt, was S., weil beide Arbeiten fast gleichzeitig erschienen, nicht berücksichtigen konnte. In dieser bemerkenswerten Arbeit unternimmt v. N. Loudovikos durch eine philosophische Spurensuche im Osten und im Westen den Versuch einer (orthodoxen) Austarierung der Bedeutung, die den Termini „πρόσωπον“ und „φύσις“ im Rahmen der in Christus gebotenen eucharistisch-kirchlichen Erlösung gegeben werden soll. Wir sind der Meinung, daß diese Arbeit viel zum Thema des besprochenen Buchs und zu dem in ihm verlangten Dialog beiträgt.

⁸ In seinem erklärenden Aufsatz zu der hesychastischen (palamistischen) „Lücke“: Hermeneutisches Postscriptum über eine „Lücke“ der palamistischen Theologie (griechisch: Ἐπιμνηνετικὸ ὑπερόγραφο γὰρ ἓνα „κενὸ“ τῆς παλαμικῆς θεολογίας) in: Indiktos 7 (1997) 15-21.

diskutiert, in der die Abweichungen der lateinischen Theologie von der Tradition mit entsprechenden Äußerungen von Philotheos Kokkinos zusammengefaßt werden. Danach wird die orthodoxe „personenzentrierte“ Theologie als Antipode des (westlichen) „Essentialismus“ dargestellt, eine Terminologie, die S. nur in mißbräuchlicher Weise akzeptieren will. Was wir merken sollen, ist, daß S. im folgenden der „personenzentrierten“ Dreifaltigkeitslehre das Thema der orthodoxen Lehre von der Ursache in der hl. Dreifaltigkeit voranstellt: „Die erste ursachenlose Ursache, die Ursprungsgottheit, ist eine bestimmte Person; die Person des Vaters“ (S. 97). Diese theologische Wahrheit und ihre Bedeutung untermauert er mit entsprechenden Zitaten, um in hesychastischer Weise auf S. 109 zu betonen, daß die Wahrheit der Existenz des Wesens in der Einheit von Substanz (οὐσία) und Person (ὑπόστασις) besteht. Zu dieser hesychastischen Meinung, die, wie S. betont, „sich Substanz ohne Hypostasis und Hypostasis ohne Substanz nicht vorstellen kann“ (S. 109), sollten wir anmerken, daß sie eng mit den bestimmten historisch-dogmatischen Voraussetzungen zusammenhängt, die in ihrer Epoche des Zusammenwirkens der oben erwähnten Termini bedurften. Auf der Ebene der christologischen Sprache - d.h. ohne den bestimmten Zusammenhang, den S. behandelt - könnte ein solches Zusammenwirken dieser Termini jedoch mißverstanden werden, zumal hier der kappadokische Unterschied (in der Dreifaltigkeitslehre) von Substanz und Hypostasis nicht sichtbar wird. Wir fragen uns deshalb, ob bei der Behandlung des Themas auf der Ebene der Heilsgeschichte (Οἰκονομία) unter der auf die Dreifaltigkeit bezogene Erklärung, daß 1. „die Beziehung von Substanz und Hypostasis unmittelbar ist, indem die Beziehung von Wirkung und Hypostasis mittelbar ist“ (S. 16) und 2. die patristische Theologie von Wirkungen der Personen, nicht jedoch von personhaften Wirkungen spricht (S. 19), auch bei der Verdeutlichung des Gebrauchs der gleichen Termini in der Christologie helfen würde, zumal sich S. im folgenden mit dem Prinzip der Ursache in der Heilsgeschichte (S. 121) beschäftigt, wo dementsprechend der Unterscheidungsfrage zwischen geschaffener Schöpfung und ungeschaffenem Gott der Vorrang eingeräumt wird. Lediglich um des Dialogs willen, den sich S. als Folge seiner Arbeit wünscht, indem er auch verdeutlicht, daß er nicht auf eine historisch-dogmatische Untersuchung des Terminus „ἐνυπόστατον“ abzielt (S. 48), wollen wir fragen: Könnte es sein, daß alle diese zeitgenössischen Theologen, die von „personhaften Wirkungen“ gesprochen haben, dies mit der Absicht taten, eine personhafte (nicht auf die Substanz zentrierte) orthodoxe Christologie zu zeigen, oder spielte dies überhaupt keine Rolle, auch wenn man in bestimmten Fällen über die christologische Terminologie nachzudenken begann? Es würde sich vielleicht lohnen, wenn diese Frage im zukünftigen Dialog eine Rolle spielen würde, zumal S. Ramphos seine Interpretation bei dem Terminus „ἐνυπόστατον“ von Leontios von Byzanz begann, der, soweit wir wissen, diesen Terminus christologisch gebrauchte, und dann zu den Hesychasten überging!

Im 3. Abschnitt dieses Kapitels klärt S. alle Fragen in bezug auf die Anfangsursache, indem er zuerst die Position von Klemes von Alexandria anführt, daß die darauf basierende These von Vorrang gemäß der natürlichen Ordnung (φυσική) zu verstehen ist und keineswegs ontologischen Charakter besitzt (S. 129). In dieser Hinsicht ist es wichtig, Kyrill von Alexandria zu erwähnen, der nicht der Meinung zustimmt, daß der Vater

zuerst wirke, indem der Sohn zuerst Zuschauer und danach „Arbeiter der Wirkung des Vaters werde“ (S. 132).

Es folgen die Schlussfolgerungen der Arbeit (S. 133-139), bei denen wir S. nur zustimmen können, daß die neuerdings gebrauchte Terminologie nicht übernommen werden sollte. Gespannt wollen wir nun auf die Reaktion derer warten, die die neue Terminologie gebrauchen, zumal da S. sein Interesse am theologischen Dialog hervorgehoben hat. Zumindest die Frage, ob dieser Gebrauch nur auf einer antiessentialistischen Reaktion in Kenntnis der Auffassung der westlichen Theologie über den Hesychasmus basiert, so wie S. es in seiner Arbeit darstellt, sollte weiter diskutiert werden. Zugleich meinen wir, daß die Reaktion der zeitgenössischen westlichen Theologen auf diese Interpretation nicht ohne Bedeutung wäre. So wollen wir nicht, daß die theologischen Monologe nur allein im (geographisch verstandenen) griechischen Raum überwunden werden, indem sie durch einen „antiwestlichen“ theologischen Monolog ersetzt werden, der auf merkwürdige Weise den Eindruck vermitteln könnte, daß der antiessentialistischen Position alle orthodoxe Theologen zustimmen und doch einige (nicht alle!) von ihnen nur wegen dieser Position theologisch-terminologische Fehler machten! Auf den bestimmten Beitrag der westlichen Theologie ist deswegen mit Interesse zu warten.

An Schreibfehlern sind folgende auszuführen:

Auf S. 30 (Anm. 5) statt *odec* richtig oder. Auf S. 56 (Anm. 25) statt *ἀμεσώματα* richtig wohl *ἀμεσώματα*. Am Ende von S. 72 fehlt wahrscheinlich ein τό(v) beim Ausdruck *Κατὰ Λεόντιο*, genau wie in der Mitte von S. 104 statt *Κατὰ Ἀθανάσιο* richtig wäre *κατὰ τὸν Ἀθανάσιο*. Da aber auch auf S. 136 der Ausdruck *κατὰ Γρηγόριο* gebraucht wird, ist diese Form möglicherweise mit Absicht benutzt worden. Und auf S. 130 schließlich statt *φύση κατὰ Γιος* *κατὰ φύση Γιος*.

Johannes Kourembeles, Thessaloniki

Georgios Mantzaridis, Grundlinien christlicher Ethik (Veröffentlichungen des Instituts für orthodoxe Theologie, hrsg. von Theodor Nikolaou, Band 6), St. Ottilien: EOS 1998, 137 S., DM 22,-, ISBN: 3-88096-458-0.

Der 6. Band der Reihe Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie ist ein weiterer gelungener Beitrag zur Präsenz der Orthodoxen Theologie in Deutschland, wenn man bedenkt, daß nicht nur die Zahl der Übersetzungen ins Deutsche wichtiger orthodox-theologischer Werke, sondern auch die Zahl primärer deutschsprachiger Veröffentlichungen über die Orthodoxie zunimmt.

Das Buch M.s ist zum Teil aus dem Griechischen übersetzt. Mehrere Kapitel, die früher schon als „Einleitung in die Ethik“ in griechischer Sprache erschienen, sind im vorliegenden Band ergänzt und neubearbeitet. Der Inhalt des Buches entspricht grundsätzlich der Vorlesung „Grundlinien christlicher Ethik“, die der Vf. im SS 1997 als Gastprofessor der Universität München am Institut für Orthodoxe Theologie hielt.

Es ist nach wie vor wichtig und aktuell, orthodoxe Bücher zum Thema Ethik zu publizieren, erstens weil orthodoxe theologische Literatur in deutscher Sprache fehlt, und zweitens weil in vielen orthodoxen Ländern selbst seit fast 50 Jahren - und in