

Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart

Von Bernhard Schultze S. J.

M. Jugie, katholischerseits einer der ersten Fachleute auf dem Gebiet der Theologie des palamitischen Hesychasmus, urteilt in einer 1941 herausgegebenen zusammenfassenden Studie: „Der Palamismus als Dogma der griechisch-russischen Kirche ist also wirklich tot¹, und ihn können weder die paar Anhänger, die er stets unter den Griechen bewahrt hat, auferwecken noch auch die neuerdings bemerkbaren Sympathien einiger russischer Auswanderer. Doch hätte er nicht sterben dürfen, wenn die griechisch-russische Kirche ein unfehlbares Lehramt bewahrt hätte.“²

Ist jedoch der theologische Palamismus wirklich so tot, wie Jugie voraussetzt? Innerhalb der neuen russischen Theologie wohl kaum. Um sich hiervon zu überzeugen, genügt es, einen Blick auf das verflossene halbe Jahrhundert zu werfen. Wie wir sehen werden, gehört die palamitische Gottesauffassung auch jetzt noch zu den hauptsächlichen Kontroversfragen zwischen Ost und West. Ja, es ist bezeichnend, daß in den Streitigkeiten um die Sophia oder ewige Weisheit der theologische Palamismus gleichsam zum Prüfstein der Orthodoxie wurde. Außerdem gibt es in jüngster Zeit wieder eine Reihe von überzeugten Verteidigern der palamitischen Unterscheidung.

In der vorliegenden Studie unterscheiden wir vier Teile:

1. Palamismus in den klassischen Lehrbüchern der russischen Theologie;
2. Palamismus im Namen-Jesu-Streit;
3. Palamismus im Sophia-Streit;
4. Verteidiger des Palamismus in der Gegenwart.

Wir schicken einige einführende Bemerkungen über das Wesen und die Geschichte des palamitischen Hesychasmus voraus.

Der palamitische Hesychasmus will zunächst Anleitung zum mystischen Gebete sein, will zum Aufstiege zu Gott verhelfen; erst dann soll die Möglichkeit einer solchen mystischen Erfahrung Gottes theologisch aufgezeigt werden. Die Grundfrage lautet: Wie kann der absolut transzendente Gott, „den niemand je gesehen hat“³, „der im unzugänglichen Lichte

¹ Französisch „bien mort“.

² M. Jugie, *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris 1941, 383. — Vgl. das Urteil Florovskijs, unten S. 404.

³ Joh 1, 18; 1 Tim 6, 16.

wohnt“⁴, vom Menschen immanent erfahren werden, so wie ihn eben die Hesychasten im Taborlicht zu schauen glaubten? Die Palamiten suchen nun das Problem dadurch zu lösen, daß sie in Gott selbst einen realen Unterschied annehmen und zwischen der absolut unerkennbaren Wesenheit und den erkennbaren Eigenschaften oder Energien unterscheiden; diese werden wie das Wesen als ewig und ungeschaffen, aber als vom Wesen real unterschieden gefaßt, wenn auch nicht als von ihm getrennt. Ähnlich wie Sohn und Geist aus dem Vater hervorgehen und von ihm real verschieden sind, wird das Hervorgehen der Energien aus der Wesenheit Gottes gedacht. Nicht nur zwischen den drei göttlichen Personen wird ein wirklicher Unterschied angenommen, sondern auch zwischen Personen und Wesen, Wesen und Energien oder Eigenschaften. Die Energie wird zugleich als eine gefaßt und als unendlich vielgestaltig in ihren Manifestationen. Unter den Energien müssen vor allem genannt werden die Gnade und das sogenannte Taborlicht, das die drei bevorzugten Jünger auf Tabor schauten und das später die Mystiker des Hesychasmus entweder schauten oder zu schauen vorgaben⁵.

Es ist lehrreich, sich bei der gegenwärtigen Untersuchung die geschichtlichen Wechselfälle der palamitischen Lehre vor Augen zu halten. Darüber handelt ausführlich Jugie⁶. Der eigentliche Urheber der hesychastischen Theologie ist Gregorius Palamas (1296—1359). Zunächst wurde die palamitische Lehre vom Ökumenischen Patriarchen Johannes XIV. Kalekas (1334—1347) verurteilt und von manchen einflußreichen Persönlichkeiten abgelehnt; nachher aber wurde sie der byzantinischen Kirche vom Kaiser Johannes Kantakuzenos auf dem palamitischen Konzil des Jahres 1351 gewaltsam aufgezwungen. Man stellte die neue Theologie hin als rechtmäßige Weiterentwicklung der Definition des 6. ökumenischen Konzils⁷ über die zwei Willen und Energien in Christus⁸. Vom Jahre 1351 ab war der Palamismus für mehr als zwei Jahrhunderte Dogma in der griechisch-russischen Kirche. Markus von Ephesus, der Hauptgegner der Florentiner Kircheneinigung, ist als Palamit bekannt⁹. Doch begannen seit dem Ende des 16. Jahrhunderts einige griechische und besonders russische Theologen unter dem Einfluß der lateinischen Theologie die palamitischen Lehrsätze aufzugeben, ja zu bekämpfen. 1767 nahm die russische Kirche eine radikale Änderung im Officium des Sonntags der Orthodoxie vor und unterließ von nun an jede Erwähnung der byzantinischen palamitischen Konzilien und Definitionen, ohne daß die Ostpatriarchen davon in Kenntnis gesetzt wurden. Gleichwohl hat die russische Kirche das Fest des Gre-

⁴ 1 Tim 6, 16.

⁵ Vgl. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium II*, Paris 1933, 73—83.

⁶ In der eben erwähnten *Theologia dogmatica*, 47 ff.; ausführlicher im Artikel „Palamite (controverses)“, *DictThCath XI 2* (1932) 1777 ff., 1814 ff.; kurz wird alles zusammengefaßt in *Le schisme byzantin* 347 f., 380 ff.

⁷ Des 3. von Konstantinopel, 680—681.

⁸ Vgl. PG 151, 722 B.

⁹ Vgl. *Capita syllogistica de essentia et operatione*, im *Codex Canon. Oxoniensis* 49.

gorius Palamas samt den Lobsprüchen, die ihm im Officium vom Patriarchen Philotheos Kokkinos¹⁰ gesendet werden, bewahrt.

1. Palamismus in den klassischen Lehrbüchern der russischen Theologie

Die russischen Theologen der Kiewer Akademie lehrten wie Thomas von Aquin über Gottes Wesen und Attribute. Auch die vom protestantisierenden Berater Peters des Großen, Theophanus Prokopovič, beeinflussten Theologen, wie beispielsweise Theophylaktus Gorskij und Silvester Lebedinskij, kümmerten sich weder um die Lehre noch auch um den Namen des Gregorius Palamas¹¹. Nicht viel anders lehren die klassischen Kompendien des 19. Jahrhunderts, die zwar zu Beginn des 20. Jahrhunderts immer noch maßgebend waren, aber einer immer stärkeren Kritik unterzogen wurden. Verfasser der am meisten bekannten theologischen Handbücher sind Antonius (Amfiteatrov), Filaret (Gumilevskij), Makarius (Bulgakov) und Silvester (Malevanskij)¹².

Einige dieser Autoren, so Filaret, Silvester und dazu Erzpriester N. Malinovskij, behaupten zwar, Barlaam Calaber, der Hauptgegner des Gregorius Palamas, sei in seiner Theologie Nominalist gewesen und mit Recht von Gregorius Palamas bekämpft worden; sie nehmen jedoch den theologischen Palamismus nicht an¹³. Für Makarius ist der Palamitenstreit ein Kampf zwischen Nominalismus und übersteigertem Realismus¹⁴.

Silvester nimmt die Lehre des Aquinaten über Gottes Wesen und Eigenschaften an: die Eigenschaften existieren nicht nur in unserer gedanklichen Vorstellung, sie sind nicht nur rein relativ, sondern wirkliche Eigenschaften, die in Gottes Wesen selbst begründet sind¹⁵. Seltsam ist nur, daß der gleiche Silvester unmittelbar vorher¹⁶ auf den Palamitenstreit und die Lehre des Gregorius Palamas in einer Weise zu sprechen kommt, die mit seiner Stellungnahme für Thomas von Aquin kaum vereinbar ist¹⁷. Zuerst versucht Silvester sich auf

¹⁰ Er war zweimal Patriarch, 1354—1355 und 1364—1376.

¹¹ M. Jugie, *Theologia dogmatica* II, 177.

¹² M. Jugie, ebd. 177—179.

¹³ Filaret, Erzbischof von Cernigov, *Orthodoxe Dogmatische Theologie* (russisch) I, 3. Aufl., Petersburg 1882, 37—38; Silvester, Bischof und Rektor der Kiewer Geistlichen Akademie, *Versuch einer Orthodoxen Dogmatischen Theologie* (mit geschichtlicher Darlegung der Dogmen) II, 2. Aufl., Kiew 1885, 48—57; Erzpriester Nikolaus Malinovskij, *Orthodoxe Dogmatische Theologie* I, 2. Aufl., Sergiev Posad 1910, 252, Anm.

¹⁴ Makarius, Metropolit von Moskau, *Orthodox-dogmatische Theologie* I, 5. Aufl., Petersburg 1895, 144—150.

¹⁵ A. a. O. 52—57. Die Lehre des Duns Skotus wird von Silvester zurückgewiesen, 56—57.

¹⁶ M. Jugie verweist auf diese Ausführungen nicht.

¹⁷ A. a. O. 48—52.

Johannes von Damaskus zu stützen, demzufolge die göttlichen Eigenschaften zwar eigentlich und direkt nur das Gebiet der göttlichen Tätigkeiten bezeichneten, aber zugleich mittelbar etwas ausdrückten, was im Wesen Gottes selbst enthalten sei, in dem allein sie ihre ursprüngliche Grundlage besäßen¹⁸. Die so aufgefaßten Eigenschaften Gottes gehören also sowohl zum Gebiet seiner Tätigkeiten als auch zu seinem Wesen. Dies ist nach Silvesters Meinung allgemeinkirchlicher Standpunkt, der eine Bestätigung auf einem der letzten örtlichen Konzilien, dem von 1341, gefunden habe. Im Streit um das Taborlicht, das die Orthodoxen für einen Widerschein der göttlichen Herrlichkeit und für eine göttliche Tätigkeit und deshalb für ungeschaffen, Barlaam und Akindynos aber für ein geschaffenes Phänomen hielten, hätten sich die beiden Antipalamiten zur Behauptung verstiegen, im Namen der Einfachheit und Einheit des göttlichen Wesens jegliche Art Tätigkeit zu leugnen, da eine Teilung Gottes in Wesen und Tätigkeiten zur Zweigötterei führe. Zur Verteidigung der rechtgläubigen Lehre gegen diese Häretiker sei, wie bekannt, Gregorius Palamas aufgetreten¹⁹. Im folgenden versucht dann Silvester den Standpunkt des Palamas auf Grund seiner Schriften gegen Akindynos darzulegen²⁰.

Nach dieser summarischen Darlegung urteilt Silvester: es sei verständlich, daß Gregorius Palamas weder eine Schwierigkeit noch auch einen Widerspruch darin sah, die Gott zugeschriebenen Eigenschaften auf das in unseren Verstandesvorstellungen von seiner Wesenheit unterschiedene Gebiet der Tätigkeiten zu beziehen und sie zu gleicher Zeit als seiner Wesenheit selbst zugehörig zu denken, als Eigenschaften, die in ihr als in ihrer Urquelle ihre Begründung finden. Lag doch eben diese Auffassung vom Wesen und den Tätigkeiten Gottes gerade dem Urteil und der Entscheidung des obenerwähnten Konzils zugrunde, auf dem die Lehre des Palamas als vollkommen rechtgläubig anerkannt wurde und seine Gegner Barlaam und Akindynos verurteilt wurden²¹.

Silvester unternimmt hier den vergeblichen Versuch, die Lehre des Palamas wie im Sinne der alten Väter so auch des Aquinaten und der Scholastik zu deuten. Dieser Versuch wird jedoch nur dadurch möglich, daß Silvester sich nicht über das eigentlich Unterscheidende in den beiden gegensätzlichen Meinungen, der scholastischen und der palamistischen, klar geworden ist.

Die Eigenschaften Gottes sollen direkt auf „das Gebiet der göttlichen Tätigkeiten“ hinweisen, indirekt auch auf das Wesen. Der

¹⁸ A. a. O. 48. Verwiesen wird — aber wohl kaum mit Recht — auf *De fide orthodoxa*, lib III cap. 15.

¹⁹ A. a. O. 49.

²⁰ A. a. O. 49—51.

²¹ Ebd. 51.

Ausdruck legt nahe, daß in Gott ein doppeltes Gebiet zu unterscheiden sei, das der Tätigkeiten und das des Wesens. Eine solche Unterscheidung führt, wenn sie als real aufgefaßt wird, zur Aufteilung Gottes in zwei Gebiete, d. h. zur „Zweigötterei“, und liegt der Auffassung des hl. Thomas, mit der sie übereinstimmen soll, durchaus fern. Ein weiteres Mißverständnis kommt aus der Art, wie Palamas — und hier auch Silvester — die ewige Tätigkeit Gottes versteht. Selbstverständlich ist Gottes innere Tätigkeit ewig; seine Tätigkeit nach außen ist aber nur insofern ewig, als sie mit Gottes ewigem Wesen dem tätigen Subjekte nach — dem einen Gott in drei Personen — zusammenfällt, nicht aber insofern der geschaffene Terminus, das geschaffene Objekt, von Ewigkeit her existiert. Gottes Tätigkeiten dürfen wegen seiner absoluten Einfachheit nicht als ein Gebiet gedacht werden, das zwischen seinem Wesen und den Geschöpfen liegt. Ferner scheint uns die Terminologie der Gnadenlehre des Palamas, wie sie von Silvester wiedergegeben wird, direkt widerspruchsvoll zu sein: dieselbe Gnade soll einerseits „von Gott geschaffene Gabe des Heiligen Geistes“²², anderseits aber „nicht geschaffene Kraft Gottes“²³ sein. Der Widerspruch läßt sich hier nur dadurch vermeiden, daß man mit der katholischen Lehre eine doppelte Gnade unterscheidet, eine ungeschaffene, d. h. Gott selbst, sein Wesen und die göttlichen Personen, und eine geschaffene Gnade, die heiligmachende oder helfende Gnade als Wirkung oder Zustand im begnadeten Geschöpf. Dazwischen gibt es aber keine Gnade, die einerseits nicht Gottes Wesen, anderseits aber auch nicht geschaffen sein sollte. Eine derartige Auffassung der göttlichen Eigenschaften oder Tätigkeiten, bzw. der Gnade, trägt aber — trotz aller gegenteiligen Behauptungen des Palamas (und Silvesters) — dennoch Teilung und Zusammensetzung in Gott selbst hinein; nicht aber ist dies der Fall, wenn die gedankliche und doch unvollkommen in Gott selbst begründete Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und Eigenschaften im Sinne der Scholastik zugrunde gelegt wird. Silvesters Versicherung, daß in Gott Wesen und Tätigkeiten nur gedanklich unterschieden würden, daß es in Gott selbst, der nach Palamas ganz Wesen und ganz Tätigkeit sei, nichts Höheres und nichts Niederes gäbe, steht gerade mit der soeben dargelegten palamitischen Auffassung der Energien, der Tätigkeiten und der Gnade im Widerspruch. Unvermerkt geht Silvester von einer Auffassung zur anderen über: von der realen Unterscheidung — wenn auch nicht Trennung — zwischen Wesen und Eigenschaften im Sinne des Palamismus zur nur gedanklichen Unterscheidung, die jedoch unvollkommen in Gott begründet ist, dadurch daß wir ihn nur mittelbar aus den Wirkungen erkennen. Die vorgebrachten Beispiele

²² Bogotvornyj dar.²³ Nesozdannaja sila Bož'ja.

einer Zusammensetzung (Seele und Leib im Menschen; Holz, Stein und Eisen im Haus; und nachher: der Mensch, sein Wissen oder seine Fertigkeit) zeigen deutlich, daß Silvester den Unterschied zwischen physischer und metaphysischer und auch logischer Zusammensetzung nicht verstanden hat und daß er irrtümlich meint, es genüge, in Gott eine physische Zusammensetzung auszuschließen, um seine absolute Einfachheit und Einheit zu wahren.

2. Palamismus im Namen-Jesu-Streit

Im Jahre 1907 veröffentlichte der frühere Athosmönch Hilarion ein Buch unter dem Titel „Auf den Bergen des Kaukasus, Unterhaltung zweier Einsiedler-Starzen über die innere Einigung unserer Herzen mit dem Herrn durch das Jesus-Christus-Gebet“²⁴. Das Buch wurde von den Mönchen mit großer Sympathie aufgenommen. Bald aber regten sich Bedenken. Hilarions Ausdrucksweise schien zu kühn: er sprach nicht nur von der göttlichen Gegenwart im Gebet, sondern nannte den angerufenen Namen Jesu „Gott selbst“. Wahrscheinlich wollte Hilarion nur das Gebetserlebnis beschreiben, ohne es theologisch zu formulieren. Anfangs wurde der Streit in verschiedenen religiösen Zeitschriften Rußlands ausgetragen, nahm aber auf dem Athos bald die Form eines wahren Aufruhrs an. Auf Hilarions Seite stellte sich vor allem der Priestermonch Antonius (Bulatovič); und bald scharten sich drei Viertel aller russischen Mönche um ihn. Sowohl der Patriarch von Konstantinopel wie auch der russische Heilige Synod sahen sich genötigt einzugreifen. Der Heilige Synod sandte eine Untersuchungskommission. Da immer noch ein Viertel der russischen Mönche der neuen Meinung anhängen, brauchte die russische Regierung Gewalt und ließ 621 Mönche nach Rußland schaffen, wo diese, in verschiedenen Klöstern zerstreut, fortfuhren, die neue Lehre zu verbreiten. Die Untersuchungskommission bestand aus drei Mitgliedern, Erzbischof Nikon, Erzbischof Antonius²⁵ und Professor S. V. Troickij²⁶. Das Material des Streites wurde von beiden Seiten gesammelt²⁷. Die neue Lehre, daß der Name Jesu und der Gottesname

²⁴ Na gorach Kavkaza . . . , 1. Aufl., Batalpašinsk 1907; 2. Aufl. ebd. 1910; 3. Aufl. Kiew 1912.

²⁵ Er wurde später Haupt der russischen Auswandererkirche mit Residenz in Sremski-Karlovci in Jugoslawien (heute in New York). Er starb 1936.

²⁶ Er schreibt neuerdings im Moskauer Patriarchatsblatt.

²⁷ Bibliographische Angaben besonders bei Erzpr. Georg Florovskij, „Wege der russischen Theologie“ (Puti russkago bogoslovija), Paris 1937, Anhang, 571—572; S. V. Troickij, „Über die göttlichen Namen und die Vergöttlicher des Namens“ (Ob imenach Božičich i imjabožnikach), Petersburg 1914, 49, Anm. 1; über die Geschichte des Streites: ebd. 172 ff.; Antonius (Bulatovič), „Glorie des Namens, Theologisches Material . . .“ (Imjaslavie, Bogoslovskie materialy k dogmatičeskomu sporu ob Imeni Božiem po dokumentam Imjaslavcev), Petersburg 1914.

Gott selbst seien, wurde 1913 vom Patriarchen von Konstantinopel und vom russischen Heiligen Synod als häretisch verurteilt.

Ähnlich wie die palamitischen Mönche — allen voran Gregorius Palamas selbst — aus ihrer Gebetserfahrung des Taborlichtes die theologische reale Unterscheidung zwischen Wesen Gottes und Eigenschaften, Tätigkeiten oder Energien abgeleitet hatten, ziehen nun die Anhänger Hilarions gleichfalls aus der Gebetserfahrung, derzufolge Gott selbst bei Anrufung des Namens in diesem fühlbar zugegen ist, den weiteren Schluß, daß in Gott ähnlich wie zwischen Wesen und Energien auch zwischen Wesen und Namen unterschieden werden müsse, daß vom Namen das gleiche gelte wie von den Energien, daß der Name Gottes eine göttliche Energie sei. So betrachtet, ist die neue Lehre der Athosmönche, ähnlich wie dann später die Lehre von der Sophia oder göttlichen Weisheit, eigentlich nichts anderes als eine Anwendung oder Ausdehnung der palamitischen Lehre.

Es muß jedoch betont werden, daß der Streit in seinem Entstehen nichts mit dem theologischen System des Palamismus (mit der realen Unterscheidung zwischen Wesen und Energien in Gott) zu tun hatte; wohl aber war er aus der hesychastischen Frömmigkeit (der Praxis des Jesus-Gebetes) hervorgewachsen. Auch in sich selbst hat der Streit um die Göttlichkeit der Gottesnamen nichts mit der palamitischen Theologie gemein. Dies geht u. a. aus der Tatsache hervor, daß bereits im 4. Jahrhundert, also lange bevor es einen theologischen Palamismus gab, zwischen Eunomius und den heiligen Vätern eine ganz ähnliche Kontroverse entstanden war. Troickij wirft daher seinen Gegnern vor, im Grunde den Irrtum des Eunomius zu erneuern, und nennt sie neue Eunomianer²⁸.

Auf Athos wurde Antonius (Bulatovič), der sich ganz ausdrücklich zum theologischen Palamismus bekannte, zum Hauptanwalt der neuen Lehre. Er lehre nicht — so beteuerte er — wie der „verfluchte“ Barlaam, daß Hauptquelle unserer Gotteserkenntnis „unsere Ideen von Gott seien“, sondern „jene Strahlen der Wahrheit, mit denen Gott selbst unser Herz und unsern Verstand erleuchtet, (d. h.) mit den Samenkörnern der Worte seiner Energie, die in den Gottesworten und in den Gottesnamen verborgen sind“²⁹. „Aus allen unsern Werken — so rühmt er sich — ist klar ersichtlich, daß wir vollständig gleichen Sinnes mit Gregorius Palamas sind und auch mit seinen Worten übereinstimmen“. Insbesondere will Bulatovič mit Palamas eines Sinnes sein in der Lehre von der Gnade als ungeschaffener, schöpferischer Gottesenergie. Er beruft sich dabei auf seine „Apologie“ im allgemeinen und im besonderen auf ihr 5. Kapitel³⁰.

Bulatovič hält die Worte „Gottheit“ und „Gott“ für synonym

²⁸ A. a. O. 47 ff.

²⁹ Ebd. 59.

³⁰ Ebd. 59—60.

und versichert, daß nach Gregorius Palamas der Name „Gott“ vom Wesen Gottes gelte, von jeder seiner Hypostasen im einzelnen wie auch von seinen Tätigkeiten³¹. Doch ist er bereit, auf dem Gebiete der Terminologie Zugeständnisse zu machen, da der Unterschied zwischen „Gott“ und „Gottheit“ von den einzelnen Autoren verschieden wiedergegeben werde; er gibt zu, daß es erlaubt sei, den Namen zwar „Gottheit“, nicht aber „Gott“ zu nennen, obschon er selbst zur Ansicht von der Identität beider Ausdrücke hinneigt³².

Ja, Bulatovič setzt voraus, daß auch seine Gegner im allgemeinen Palamiten sind³³, besonders Troickij³⁴. Eine Ausnahme scheinen nach seiner Ansicht nur Erzbischof Nikon, das Haupt der Untersuchungskommission auf Athos, zu machen³⁵ und Erzbischof Antonius, den allein Bulatovič des Barlaamismus und Antipalamismus bezichtigt³⁶.

Gegen die neue Lehre schrieb Professor Sergius Troickij im „Kirchlichen Boten“³⁷ eine Reihe von Aufsätzen, die er dann als Buch unter dem einheitlichen Titel herausgab „Über die göttlichen Namen und die Vergotter des Namens“. Er polemisiert u. a. gegen Sergius Bulgakow, der sich auf die Seite der Neuerer gestellt hatte. Troickij leugnet entschieden, daß Jesu Namen von Ewigkeit her existiere, daß die göttlichen Namen göttliche Tätigkeiten seien³⁸. Knapp und gut faßt er die Argumente seiner Gegner zusammen³⁹. Er leugnet nicht nur mit seinen Gegnern, daß die Gottesnamen Gottes Wesen sind, sondern auch im Gegensatz zu ihnen, daß sie Gottes Wesen ausdrücken. Aus seinen Worten scheint im Zusammenhang hervorzugehen, daß er selbst die Lehre des Gregorius Palamas annehmen will: „Wenn man zugibt, daß die Gottesnamen Tätigkeit Gottes sind, so folgt daraus mit logischer Notwendigkeit, daß Gottes Namen sein Wesen ausdrücken, denn die Tätigkeiten Gottes als Offenbarungen des göttlichen Wesens drücken nichts anderes als das göttliche Wesen aus.“ Doch obschon er sich zur Bekräftigung auf den „hl. Gregorius Palamas gegen Akindynos Buch III“⁴⁰ beruft, wird nicht klar, ob er die palamitische, reale Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und Fähigkeiten annimmt.

Ähnlich unbestimmt wird der Palamismus in einem der offiziellen Dokumente, die Troickij im Anhang beifügt, vorausgesetzt. Es handelt sich um das Schreiben des russischen Heiligen Synods vom 18. Mai 1913, in dem, auf Grund des Urteils dreier Fachleute und ihrer Übereinstimmung (untereinander und mit dem Urteil der Schule von Chalki, des Patriarchen von Konstantinopel und seiner Synode), das

³¹ Ebd. 30.

³² Ebd. 54, 56, 38.

³³ Ebd. 30, 33—34.

³⁴ Ebd. 54 ff., 59.

³⁵ Ebd. 52—54.

³⁶ Ebd. 49 ff., 59.

³⁷ Cerkovnyj Vestnik

³⁸ Ob imenach . . ., 145 ff.

³⁹ Ebd. 55.

⁴⁰ A. a. O. 56—57 mit Anm. 1; vgl. 55 Anm. 1.

Buch des Hilarion und die Apologie des Antonius (Bulatovič) verurteilt und das neue Dogma als Häresie zurückgewiesen wird. Die Ähnlichkeit zwischen der Lehre der Neuerer und der des Gregorius Palamas wird als nur äußerlich und anscheinend hingestellt. Es wird gelehrt, daß Gregorius die göttliche Energie „Gott“ nenne, und behauptet, daß er genau unterscheidet zwischen „Gott“, soweit dies Wort die göttlichen Personen bezeichne, und „Gottheit“, insofern dies Wort Gottes Eigentümlichkeit, Eigenschaft, Natur⁴¹ bedeute; daß er ferner unterscheidet zwischen göttlicher Energie und der Wirkung der Energie in der geschaffenen Welt⁴².

3. Palamismus im Sophia-Streit

Die Lehre des russischen Philosophen Vladimir Soloviev (1853 bis 1900) über die Sophia oder göttliche Weisheit wurde vor allem von Florenskij⁴³ und Bulgakov⁴⁴ übernommen und weiter ausgebildet. Wahr ist an der Sophialehre, daß die Welt mit ihrer kreatürlichen Schönheit in Gott von Ewigkeit her begründet, daß sie ein Abbild des ewigen Urbildes ist: die geschaffene Weisheit ist ein Bild der ungeschaffenen Weisheit. Unter Weisheit verstehen aber die Sophiathologen gewöhnlich nicht an erster Stelle die zweite Person in Gott, den Logos, sondern ein Attribut, das wesentlich allen drei Personen zukommt. Die Sophialehre kreist um das Problem der Ideenwelt und der Verwurzelung der Schöpfung in Gott⁴⁵.

Bulgakov wurde von Troickij angegriffen, weil er sich im Streit um den Namen Jesu auf die Seite der Neuerer stellte⁴⁶. Tatsächlich identifizieren Bulgakov und Florenskij, wenigstens innerhalb bestimmter Grenzen, Gottes Namen, Gottes Weisheit als Sophia, Gottes Energie und Gott⁴⁷. Beide Theologen dehnen also die palamitische Lehre nicht nur auf den Namen Gottes aus, sondern auch auf die Sophia oder Weisheit.

Für Bulgakovs Sophialehre ist die Unterscheidung zwischen „Gott

⁴¹ Russisch „priroda“. ⁴² Anhang, XI—XII.

⁴³ Im Buche „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (Stolp i utverzdenie istiny), Moskau 1914.

⁴⁴ Zuerst im Buche „Das abendlose Licht“ (Svet nevečernyj) Moskau 1917; dann in vielen anderen Büchern; vgl. unsere Studie „Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum“, Wien 1950, 335 ff., und unsern Artikel „Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit, in der Orthodoxie“: StZeit 1940, 318—324.

⁴⁵ Vgl. A. Litva S.J., La „Sophia“ dans la création selon la doctrine de S. Boulgakof: OrChrPer 16 (1950) 39—74.

⁴⁶ Vgl. oben S. 397.

⁴⁷ Z. B. Florenskij, a. a. O. 346—347; Bulgakov, Svet nevečernyj, 210 und außerdem im Artikel „Ipostas' i ipostasnost', Sbornik statej“, Sammelband gewidmet B. Struve, Prag 1925, 353—373, besonders Nr. 6: Energie und Eigenschaft.

in sich“ und „Gott in seiner Offenbarung“ grundlegend; sie sei bereits während der palamitischen Streitigkeiten zu Byzanz im 14. Jahrhundert angewandt worden. In diesem Sinne unterscheidet Bulgakov auch zwischen „Gottes Wesen“ und „Gottes Tätigkeit“, zwischen der „dem Geschöpf unbekanntem Wesenheit“ und der „dem Geschöpf sich offenbarenden Energie oder Gottheit“. Die göttliche Energie darf nach seiner Meinung im Griechischen „*θεός*“, nicht aber „*ὁ θεός*“ genannt werden. Die palamitische Lehre wendet er dann auf die Sophialehre an: Wie nach Gregorius Palamas die Energie oder die Energien die ganze Dreifaltigkeit offenbaren, so offenbart die Sophia als göttliche Herrlichkeit (Glorie) nicht nur eine Person und gehört als persönliche Eigenschaft nicht nur zu einer Person, sondern zu einer jeden der drei göttlichen Personen. Diese göttliche Eigenschaft (dies göttliche Attribut) hat nach Bulgakov nicht nur ideales Dasein (im Logos), sondern existiert real als ganz wirkliches Wesen (*ens realissimum*)⁴⁸.

Gegen diesen sophianischen Palamismus, d. h. sowohl gegen die Gleichsetzung von Sophia und Energie als auch von Sophia und Gottesname, wandte sich Erzbischof Seraphim (Sobolev)⁴⁹ in einem umfangreichen Werke „Neue Lehre über die Sophia, die Weisheit Gottes“, Sofia (Bulgarien) 1935⁵⁰.

Erzbischof Seraphim hält die palamitische Kontroverse für noch nicht hinreichend erforscht. Unter Benutzung der Studien des Bischofs Porphyrius Uspenskij⁵¹ sucht er zu den Quellen selbst vorzudringen, handelt von verschiedenen palamitischen Konzilen der Jahre 1341, 1345, 1347 und 1352 und beruft sich auf die Entscheidung des russischen Heiligen Synods vom Jahre 1913⁵². Unter anderem hebt er hervor, daß die Palamiten ihre Lehre aus den Schriften des Areopagiten, des hl. Maximus Confessor und aus seiner Lehre über die ungeschaffene Gnade schöpften⁵³.

Unter Berufung auf Gregorius Palamas behauptet Erzbischof Seraphim gegen Bulgakov: Gottes Energie bzw. Energien sind nicht Gott, sondern Gottheit oder Gottheiten; die Energie oder die Energien sind eine Tätigkeit oder Tätigkeiten Gottes, nicht aber ein zweiter Gott; die Energie ist eine Erleuchtung des erleuchtenden Gottes, eine

⁴⁸ *Ipostas' i ipostasnost'*, Nr. 6. ⁴⁹ Gestorben 1950.

⁵⁰ Kap. 17, 18—20. Das russisch verfaßte Buch diente als Unterlage für die Verurteilung der Lehre Bulgakovs durch die russische Auswandererhierarchie von Karlowitz in Jugoslawien im Oktober 1935; im September war diese Lehre von Metropolit Sergius, dem späteren Patriarchen, dem Haupt der Moskauer Hierarchie, verurteilt worden.

⁵¹ *Vostok Christianskij*, Afon, *Istorija Afona*, Teil III, Abschnitt 2, Petersburg 1892, 227 ff.

⁵² Siehe oben S. 395 f. — Erzb. Seraphim, 274 f. ⁵³ A. a. O. 266—267.

Gnade des Heiligen Geistes, ungeschaffen wie Gott, unabtrennbar von der göttlichen Wesenheit; sie ist vielgestaltig, während Gott und sein Wesen einer bzw. eines ist; die Energie oder die Energien sind nicht mit Gott oder mit der göttlichen Wesenheit identisch⁵⁴.

Er fragt sich, wie es möglich sei, daß Bulgakov die Lehre des Gregorius Palamas zur Bestätigung der eigenen Meinung anführe und, sie im eigenen Sinne ausdeutend, auf die Sophialehre anwende⁵⁵. Einen Gegensatz Bulgakovs zu Palamas will er vor allem darin entdecken, daß Palamas die göttliche Energie nicht als „Gott selbst“ auffasse, für Bulgakov aber „Gott in der Schöpfung“, „Gott in sich“, „Gottes Energie“ und „Gott selbst“ im Grunde genommen dasselbe seien⁵⁶.

Die Frage, ob nach Gregorius Palamas die göttliche Energie Gott sei und genannt werde oder nicht, wird von den heutigen Erforschern des Palamismus verschieden beantwortet⁵⁷. Jugie ist der begründeten Meinung, nach Palamas sei die göttliche Energie mit Gott identisch⁵⁸. Tatsächlich scheint sich Palamas in seiner Ausdrucksweise nicht gleich zu bleiben, ja sich zu widersprechen⁵⁹. Einerseits nämlich behauptet er, Gott stehe über der Energie, andererseits aber redet er in ganz paralleler Weise von Gottes Wesen und Energie: z. B. Gott werde geteilt, ohne geteilt zu werden⁶⁰; wenn aber Gott selber nicht als geteilt gedacht würde in Wesen und Energien und daher Wesen wie Energien Gott wären, hätte eine solche Redewendung gar keinen Sinn, und die Behauptung (daß Gott geteilt werde) würde die andere (daß er ungeteilt sei) einfachhin aufheben. Wenn zudem die Energie nicht Gott wäre, würden nach den Palamiten die Seligen im Himmel niemals Gott schauen, wie er ist. Ohne genügenden Grund setzt daher Erzbischof Seraphim voraus, daß für die Palamiten Gott immer nur dasselbe bedeute wie Gottes Wesen; dies gilt zwar vorwiegend, aber keineswegs ausschließlich.

Eine weitere Unklarheit entsteht daraus, daß Erzbischof Seraphim sich auf die Entscheidung des russischen Heiligen Synods vom Jahre 1913 beruft. In diesem Dekret heißt es, daß die göttlichen Energien

⁵⁴ A. a. O. 269—270.

⁵⁵ A. a. O. 271 ff.

⁵⁶ A. a. O. 275—276. Seraphim beruft sich ausdrücklich auf „Das abendlose Licht“, 210, und „Der unverbrennbare Dornbusch“, Kupina neopalimaja, O Bogomateri, Paris 1927, 249—250.

⁵⁷ Wir betonen: es steht nicht in Frage, ob nach Gregorius Palamas Gottes Wesen wirklich, real von seinen Energien unterschieden ist. Das ist nämlich ausgemacht. Zweifelhaft ist nur, ob Palamas die Energie (oder Energien) nicht nur „Gottheit“ (oder „Gottheiten“), sondern auch „Gott“ nennt.

⁵⁸ Theologia dogmatica II, 81—82, 87.

⁵⁹ Dies geht u. a. aus einem Vergleich der von Seraphim zitierten Texte (a. a. O. 266, 268 ff.), besonders aus den 150 Kapiteln des Palamas (PG 150) hervor.

⁶⁰ PG 150, 1179—80A. Bei Erzb. Seraphim ist fälschlich Kap. 79 statt 81 angegeben.

nicht Gott seien, sondern Gottheiten oder Gottheit; das Wort „Gott“ weise hin auf die Person, das Wort „Gottheit“ aber auf die göttliche Eigentümlichkeit, Eigenschaft, Natur⁶¹. Ist nicht „Natur“ und „Wesen“ das gleiche? Behauptet nicht Erzbischof Seraphim sonst immer, „Gott“ bezeichne das göttliche Wesen? Wenn aber Wesen und Natur dasselbe sind und das Wort „Gottheit“ die göttliche Natur bezeichnet, zugleich aber auch die göttlichen Eigentümlichkeiten und Eigenschaften — die sonst immer von den Palamiten mit den göttlichen Energien gleichgesetzt werden —, bezeichnet dann das Wort „Gottheit“ nicht auch das Wesen, anders ausgedrückt, sind „Gott“ und „Gottheit“ nicht im Grunde Synonyme, nur das eine mehr konkret, das andere mehr abstrakt? Auch fehlen die Beweise dafür, daß Palamas säuberlich zwischen „Gott“ und „Gottheit“ scheidet; „Gottheit“ ist für ihn sowohl die göttliche Wesenheit als auch die göttliche Energie.

Unseres Erachtens ist Erzbischof Seraphim in seiner Argumentation gegen Bulgakovs Sophialehre nicht folgerichtig: „Wollte er den Gedanken ernst nehmen, daß zwischen Gott und Geschöpf nichts steht, so müßte er die Energie Gottes entweder zum Geschöpfe machen oder aber — wie z. B. Jugie (in DTC unter ‚Palamas‘ und ‚Palamite, Controverse‘) die Lehre des Gregorius Palamas auffaßt — die ‚Energie Gottes‘ zwar mit ‚Gott‘, wenn auch nicht mit ‚Gottes Wesen‘ identifizieren.“⁶² Bei dieser Erwägung handelt es sich nicht um die Frage, ob nach Ansicht aller Palamiten die Energien mit Gott oder Gottes Wesen unzertrennlich verbunden sind — worin alle übereinstimmen —; es handelt sich vielmehr um die Frage, ob es überhaupt von Gottes Wesen real unterschiedene, wenn auch mit ihm als unzertrennlich verbunden gedachte Energien geben kann.

Erzbischof Seraphim schließt aus der Annahme, daß die göttliche Energie von Gottes Wesen nicht getrennt werden könne, die Sophialehre Bulgakovs sei falsch, da dieser die Sophia als Mittlerin oder Mittelwesen zwischen Gott und Geschöpf stelle. Doch würde Bulgakov — mit gleichem Rechte bzw. Unrechte wie die Palamiten bezüglich der Energie — darauf antworten, er leugne entschieden die Voraussetzung seiner Gegner, daß nämlich die Sophia vom Wesen Gottes getrennt werden könne; stellt er doch die Sophia gewöhnlich als identisch mit Gottes Wesen hin⁶³. Wir sehen durchaus nicht ein,

⁶¹ Russisch: *svoystvo, kačestvo, priroda*.

⁶² Vgl. unseren Artikel „Zur Sophiafrage“: *OrChrPer* 3 (1937) 655—661; bes. 659.

⁶³ Litva, a. a. O. 73, zeigt, daß Bulgakov dem Pantheismus deshalb nicht entgeht, weil er im Grunde göttliche und kreatürliche Sophia identifiziert: „*Elle est une seule et même entité à deux existences. Sous les deux aspects elle reste la même, la Substance Divine*“.

warum hier ein Unterschied zwischen „Energie“ und „Sophia“ bestehen soll. Wenn die als Wesen Gottes untrennbar aufgefaßte Energie kein Mittelwesen zwischen Gott und Kreatur ist, warum sollte es dann die Sophia sein, von der Bulgakov, Florenskij und andere das gleiche behaupten, d. h. daß sie ebensowenig wie die Energie vom Wesen Gottes getrennt werden dürfe. Auch umgekehrt läßt sich sagen: Wenn die Sophia ein Mittelwesen zwischen Gott und Geschöpf sein muß, weil sie von den Vertretern der Sophialehre weder mit Gott noch mit der Kreatur schlechthin gleichgesetzt wird, oder wenn sie, falls man die Möglichkeit eines solchen Mittelwesens ausschließt, letztlich doch entweder Gott oder Geschöpf sein muß, warum soll dann nicht das gleiche von den göttlichen Energien der Palamiten gelten, die nach Erzbischof Seraphim einerseits ungeschaffen, andererseits aber auch nicht Gott sind?

Bezeichnend ist, wie im Sophiastreit Part und Widerpart sich mit allen Kräften darum bemühen, ihre Rechtgläubigkeit dadurch zu beweisen, daß sie die eigene Lehre als die des Gregorius Palamas hinstellen.

4. Verteidiger des Palamismus in der Gegenwart

Wie ehemals ist auch heute noch der heilige Berg Athos ein Sitz palamitischer Frömmigkeit und Geistigkeit. Der russische Mönch Basilius veröffentlichte im Jahre 1936 eine eingehende Studie unter dem Titel „Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas“⁶⁴, die 1939 in deutscher Übersetzung erschien⁶⁵. Die Untersuchung zerfällt in vier Teile: 1. Die asketisch-erkenntnistheoretische Grundlage der Lehre des hl. Gregorius Palamas; 2. „Wesenheit und Energie“; 3. das unerschaffene göttliche Licht; 4. die Bedeutung des hl. Gregorius Palamas für die orthodoxe Theologie. Diese Bedeutung der palamitischen Theologie sieht der Verfasser u. a. darin, daß nach seiner Meinung der Pantheismus allein durch die palamitische Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und Energien in der Lehre von der Vergöttlichung des Menschen durch die Gnade vermieden werden könne.

Als Grundlage der Theologie des Gregorius Palamas bezeichnet

⁶⁴ *Seminarium Kondakovianum, Recueil d'études, Archéologie, Histoire de l'art, Études byzantines, VIII, Prag 1936, 99—154.*

⁶⁵ Mönch Wassilij im Kloster St. Panteleimon auf dem Athos, *Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas (1296—1359)*. Aus dem Russischen übersetzt von P. Hugolin Landvogt O.E.S.A., *Das östliche Christentum*, Heft 8, Würzburg 1939. Anlässlich der Studie schrieb I. Hausherr S. J. den Artikel „A propos de spiritualité hésychaste: Controverse sans contradicteur“: *OrChrPer* 3 (1937) 260—272. Die deutsche Ausgabe wurde von uns ausführlich besprochen: *Schol* 16 (1941), 415—418.

Mönch Basilius die „Apophatik“ und „Antinomik“, die er mit allen bedeutenden Vertretern der orthodoxen Patristik gemeinsam habe. Darin, daß man sie ignoriere, scheint ihm bei der Mehrzahl seiner Gegner eine der Hauptursachen des Mangels an Verständnis zu liegen. Dieser apophatische Charakter der palamitischen Theologie offenbare sich in der Lehre von der vollkommenen Namenlosigkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, ebenso in der Behauptung, daß das Wort „Gott“ nicht die göttliche Wesenheit bezeichnet; weiterhin in den öfters von Palamas wiederholten Erklärungen, daß die Begriffe „Wesen“, „Natur“ usw. strenggenommen nicht auf Gott, wie er in seinem Selbst ist, anwendbar sind, und daß dafür bedingte Termini zu gebrauchen sind, wie „Überwesenheit“, obwohl auch sie ungenügend bleiben⁶⁶.

Bemerkenswert ist hier, daß Basilius behauptet, das Wort „Gott“ bezeichne nicht die göttliche Wesenheit. Ja er gibt Bulgakov recht, der richtig bemerke, daß für Palamas „die Energie Gott ist“, wenn man auch unmöglich umgekehrt sagen könne: Gott ist Energie, da ihm eine unfaßbare, transzendente Wesenheit eigne⁶⁷.

Außerdem gesteht Basilius, daß sich bei Bulgakov beachtliche, wenn auch nur fragmentarische Urteile über die Lehre des Gregorius Palamas finden⁶⁸; nicht aber teilt er mit ihm die Auffassung von der inneren Übereinstimmung der Sophialehre mit der Lehre des Gregorius Palamas⁶⁹; eine solche Übereinstimmung sei noch nicht bewiesen. Ja er hebt als Unterschiede hervor, daß Bulgakov ein passives, „weibliches“ Prinzip in Gott zulasse, Palamas aber jede Passivität in Gott entschieden ablehne; daß bei Bulgakov die göttliche Wesenheit eine gewisse Personhaftigkeit (wenn auch nicht die einer vierten Hypostase)⁷⁰ besitze, während bei Palamas die Energien nicht hypostatisch und nicht selbständig seien, usw. Wir bemerken außerdem, daß bei Bulgakov die Sophia häufig mit der göttlichen Wesenheit als identisch erscheint, bei Palamas aber die Energie keineswegs. Andererseits besteht eine Ähnlichkeit darin, daß Palamas die Energie, Bulgakov aber die Sophia als ungeschaffen und bald als mit Gott identisch, bald als nicht mit Gott identisch betrachtet.

So behauptet u. a. Basilius, das unerschaffene göttliche Licht bleibe bei all seiner Unstofflichkeit und Übersinnlichkeit nicht immer nur rein innere „göttliche Erleuchtung“, die auf geheimnisvolle und un-

⁶⁶ Deutsche Ausgabe 58 mit Anm.

⁶⁷ Ebd. 87—88 Anm. Es wird verwiesen auf Bulgakov, *Der brennende Dornbusch* (russisch), Paris 1927, 249.

⁶⁸ Er verweist auf: *Der brennende Dornbusch*, 136—137; 212, 249—250, 285—286; *Ikonen und Ikonenverehrung* (russisch), Paris 1931, 54, 82, 95, 100.

⁶⁹ Er verweist auf: *Der brennende Dornbusch*, 288.

⁷⁰ Dieser Vorwurf war gegen Bulgakov erhoben worden; woraufhin er seine Terminologie änderte.

sagbare Weise geschehe. Dies sei so zu denken, daß sich das göttliche Licht in gewissen Fällen trotz seiner wesenhaften Unwandelbarkeit irgendwie „nach außen offenbare“ (s'extériorise), aus dem inneren Erleben heraus in objektive Erscheinung trete und selbst gewisse Eigenschaften des sichtbaren Lichtes annehme⁷¹. Das unerschaffene Licht, die unerschaffene Energie, soll Eigenschaften des sichtbaren — also geschaffenen — Lichtes annehmen.

Ein weiterer Vertreter des heutigen Palamismus ist Erzpriester Georg Florovskij, einer der führenden russischen Theologen, erst Professor für Patrologie am Orthodoxen Theologischen Institut des hl. Sergius in Paris, neuerdings Dekan des Orthodoxen Theologischen Instituts in New York. Auf dem ersten Kongreß für Orthodoxe Theologie, Athen 1936, beklagte er sich in einem Vortrag über „Patristik und moderne Theologie“⁷², daß selbst bei den (von Rom getrennten) Osttheologen der Gedanke der heiligen Väter oft vollständig verloren gegangen oder in Vergessenheit geraten sei, daß die palamitische Lehre über die göttlichen Energien kaum von der Mehrzahl der theologischen Handbücher erwähnt werde, daß, was es in der Lehre von Gott und seinen Attributen in der östlichen Überlieferung an Besonderem gebe, vergessen und vollständig falsch verstanden worden sei⁷³.

Ausdrücklich handelt Florovskij von der Lehre des Gregorius Palamas in einem 1928 veröffentlichten Artikel über „Geschöpf und Geschöpflichkeit“⁷⁴. Aus der unbedingten Kreatürlichkeit und mangelnden Selbstgenügsamkeit der Welt gelangt Florovskij zu der palamitischen doppelten Art von Bestimmungen und Akten in Gott; er unterscheidet zwischen „Wesen“ und „Willen“ oder zwischen „Wesenheit“ bzw. „Wesen“ und dem, „was um das Wesen herumliegt“, was „sich auf das Wesen bezieht“. Hier befinde man sich bereits auf dem Gebiet der apophatischen Theologie. Gleichwohl sucht Florovskij nach dem Beispiel der heiligen Väter das Bekenntnis des Glaubens auch mit dem Verstande zu durchdringen⁷⁵.

Einer der hauptsächlichen gegenwärtigen Erforscher und Vertreter des Palamismus ist Archimandrit Cyprian (Kern)⁷⁶. 1942 veröffentlichte er eine Studie über „Die geistlichen Ahnen des heiligen Gregorius Palamas“⁷⁷. Darin ist die Rede von den Grundlinien der

⁷¹ A. a. O. 70. Verwiesen wird auf die „ἐλλάμψεις θείας μυστικῶς καὶ ἀπορήτως ἐγγινομένης“, Synode vom Jahre 1341 (PG 151, 680).

⁷² Patristics and Modern Theology. In den Akten des Kongresses: Procès-verbaux, Athen 1939, 238 ff. ⁷³ Ebd. 239.

⁷⁴ Geschrieben 1927: „Der orthodoxe Gedanke“, Pravoslavnaja Mysl', Paris 1928, 176—212. ⁷⁵ Ebd. 195.

⁷⁶ Professor am Orthodoxen Theologischen Institut St. Sergius in Paris.

⁷⁷ „Versuch eines mystischen Stammbaums“, Pravoslavnaja Mysl', IV, 1942, 102—131.

areopagitischen Mystik, von den Bedingungen des mystischen Wachstums, den Stufen der Mystik und dem Wesen der mystischen Erkenntnis. Auf S. 102—103 werden mehrere Autoren als Vorgänger des Palamismus namhaft gemacht. 1945 verteidigte Archimandrit Cyprian am Orthodoxen Institut seine Doktordissertation über „Die Anthropologie des heiligen Gregorius Palamas“, für die er ein umfangreiches Material erarbeitet hatte. Als Ergebnis seiner Studien veröffentlichte er u. a. den Artikel „Die Elemente der Theologie des Gregorius Palamas“⁷⁸. Im Artikel wird der Reihe nach gehandelt von der apophatischen Theologie, von den Unterscheidungen in der Trinität, den Energien und Hypostasen, von der Energie und Substanz, ferner von Kosmologie, Weltseele und anderem. Kürzlich ist auch Archimandrit Cyprians Dissertation (russisch) erschienen⁷⁹.

Beachtlich sind Cyprians Urteile: „Der Palamismus unterscheidet sich von der westlichen Theologie nicht so sehr in Anbetracht seiner dogmatischen Unterschiede als durch seine mystische Methode, der er sich in der Theologie bedient. Es ist nicht schwer, den römischen Katholizismus mit dem Palamismus zu versöhnen, aber es ist unmöglich, ihn in die starren Formen des Thomismus einzuzwängen.“⁸⁰ „Die Anklage, die Gottheit werde geteilt, ist unbegründet. Nicht die Gottheit ist geteilt; wir sind es, die in unsere theologischen Reflexionen die unvollkommenen und inadäquaten Unterscheidungen unseres armseligen menschlichen Wortschatzes einführen.“⁸¹ „Die apophatische und antinomische Theologie — es ist die Theologie der Mehrheit der Väter —, die mystische Theologie, die Theologie, welche die orthodoxe Liturgie voraussetzt, läßt sich schwer in den Rahmen des Thomismus spannen.“⁸² Archimandrit Cyprian gibt zu, daß gewisse Ausdrücke des Gregorius Palamas zu kühn, ja unglücklich gewählt seien, z. B. die Unterscheidung zwischen höherer und niederer Gottheit (die aber von den Nachfolgern nicht übernommen wurde)⁸³. Ferner gesteht er — es ist der dunkle Punkt in den oben dargelegten Kontroversen⁸⁴ —, daß der Unterschied von „Gott“ und „Gottheit“ von Palamas nicht genügend erklärt worden sei⁸⁵. Er meint ferner gegen Jugie, daß diese Unterscheidung nichts mit dem von der katholischen Kirche verurteilten Irrtum Gilberts de la Porrée zu tun habe, noch weniger — und hierin können wir ihm recht geben — mit der anscheinend gleichen Unterscheidung Meister Eckharts. „Wenn die Gottheit sich bei ihm — Palamas — von Gott unterscheidet, so ledig-

⁷⁸ Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas: Irénikon 20 (1947) 6—33, 164—193. Vgl. 3—5 die einführenden Bemerkungen über den Verfasser.

⁷⁹ „Die Anthropologie des hl. Gregorius Palamas.“ Siehe 275—315.

⁸⁰ Irénikon, a. a. O., 188. ⁸¹ Ebd. 188.

⁸² Ebd. 189. ⁸³ A. a. O. 190.

⁸⁴ Siehe oben S. 399 f. ⁸⁵ A. a. O. 191.

lich in der dialektischen Ordnung, so ist das eine ihm eigene Art sich auszudrücken. Die ‚Gottheit‘ ist das, was immer dagewesen und der Schöpfung zugewandt ist. Die Gottheit, oder anders ausgedrückt die Energie Gottes, ist ewig und ungeschaffen und unterscheidet sich in nichts substantiell von Gott. Palamas kann niemals sagen — wie Eckhart —, ‚Gott wird und vergeht‘.⁸⁶

Gleichfalls eingehend, doch nicht mit der gleichen Sachlichkeit wie Archimandrit Cyprian, hat sich Wladimir Losskij mit dem Palamismus befaßt⁸⁷. 1944 hat er einen „Versuch der mystischen Theologie der Ostkirche“⁸⁸ veröffentlicht. Charakteristisch für Losskijs Buch ist der Umstand, daß der Verfasser sich im Buchtitel als zugehörig zur „Bruderschaft des hl. Photius“ bezeichnet. Nicht nur betrachtet er die Lehre, daß der Heilige Geist vom Vater allein ausgehe, als Grundlage der Orthodoxie, sondern sieht auch die Wurzel der Trennung zwischen christlichem Osten und Westen im katholischen „Filioque“, ja er sucht die tiefgehenden Unterschiede, die er zwischen östlicher und westlicher Frömmigkeit festzustellen meint, aus dem „a Patre solo“ bzw. dem „Filioque“ zu erklären.

Losskij ist Gegner der Sophialehre Bulgakovs, über die er 1936 ein Buch verfaßt hat⁸⁹. Daß er Anhänger der palamitischen Theologie ist, zeigt bereits ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis seines „Versuches“: Kapitel 4 handelt von den „unerschaffenen Energien“, Kapitel 11 vom „göttlichen Licht“. Im 2. Kapitel kommt er auf die „göttliche Finsternis“ zu sprechen⁹⁰ und unterscheidet, im Anschluß an den Pseudo-Areopagiten, zwischen apophatischer und kataphatischer Theologie. Er behauptet, daß der Mensch zu Gott in der Finsternis der absoluten Unwissenheit gelange, was dialektisch eine Antinomie bedeute. Er zweifelt, ob die von Thomas von Aquin versuchte Synthese von negativer und positiver Theologie der Absicht des Areopagiten entspreche. Gegen Origenes erhebt er den Vorwurf, es fehle ihm das Gespür für die Unerkennbarkeit Gottes. Den Apophatismus als Mentalität glaubt er bei der Mehrzahl der heiligen Väter zu finden. Die Unerkennbarkeit Gottes sei eine Erfahrung, wie sie u. a. Moses und Paulus gehabt hätten. Gott ist nach Losskij Objekt der Mystik, insofern er absolut unerkennbar ist⁹¹, und der Mensch ist in der mystischen Vereinigung zwar einerseits aufs engste mit Gott verbunden, erkennt ihn aber doch nur als den Un-

⁸⁶ Ebd. 192.

⁸⁷ Er ist Professor am Orthodoxen Theologischen Institut St. Dionysius zu Paris, das dem Moskauer Patriarchate untersteht.

⁸⁸ Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient, Paris. Vgl. Irénikon 20 (1947), 3ff. Über dieses Buch haben wir gehandelt im Artikel „Zwei Arten neurrussischer Mystik“: GeistLeben 1947, 289—305.

⁸⁹ Spor o Sofii, „Streit über die Sophia“.

⁹⁰ A. a. O. 21—41.

⁹¹ A. a. O. 26.

erkennbaren, den seiner Natur nach unendlich Fernen, der in dem, was er durch sein Wesen ist, auch in der Einigung unzugänglich bleibt⁹². Daraus folgert Losskij, daß die Theologie weniger ein Forschen sei nach positiven Erkenntnissen über das göttliche Sein als vielmehr eine Erfahrung dessen, was jede Erfahrung übersteigt. Vor allem weigere sich der apophatische Theologe, Begriffe von Gott zu bilden; daher sei entschieden jede abstrakte und rein intellektuelle Theologie auszuschließen. Außerhalb der Erfahrung gibt es nach Losskij keine Theologie. In diesem Sinne behauptet er, daß der Weg der Gotteserkenntnis die Vergöttlichung sei, daß die Dogmen allein in der mystischen Erfahrung verstanden werden könnten⁹³.

Den Unterschied zwischen apophatischer und kataphatischer Theologie sieht er darin, daß die erste ein Aufstieg zur Einigung mit Gott sei, die zweite aber ein Abstieg Gottes zu uns auf der Leiter der Theophanien; im Grunde aber sei es der gleiche Weg, der nur in verschiedenen Richtungen durchlaufen werde. Übrigens würden auch in der kataphatischen Theologie keine rationalen Erkenntnisse erworben: die Spekulation weiche der Beschauung, die Erkenntnis der Erfahrung.

Doch will Losskij nicht, daß man die Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes mit dem Agnostizismus verwechsle. Gott sei zwar unerkennbar; gleichwohl könne eine Erkenntnis von ihm gewonnen werden, wenn auch keine abstrakte Erkenntnis, so doch eine Intuition. An anderer Stelle unterscheidet Losskij eine doppelte Erkenntnis Gottes, eine unmittelbare in der mystischen Beschauung und eine mittelbare durch die Geschöpfe; die unmittelbare sei in den göttlichen Energien gegeben⁹⁴.

Zwischen dem Dogma, beziehungsweise der Offenbarung, und der antiken Philosophie liegt nach Losskij ein Abgrund⁹⁵; die Kirche verteidige niemals die relativen und veränderlichen Wahrheiten der Philosophie in gleicher Weise wie das unveränderliche Dogma⁹⁶. Die wahre Gnosis der Ostkirche besteht nach seiner Meinung also nicht in der philosophischen Spekulation, sondern in der Vereinigung des Herzens und des Geistes, in der Verbindung von Praxis und Theoria, Tätigkeit und Beschauung in persönlicher und bewußter Erfahrung der geistlichen Wirklichkeit⁹⁷. Je mehr der Mensch in der Einigung voranschreite, um so mehr sei er sich seiner selbst bewußt. Auf den höheren Stufen der Mystik bedeute dies Bewußtsein, d. h. diese Gnosis, vollkommene Erkenntnis der Trinität — zuvor hatte Losskij allerdings behauptet, die Heiligste Dreifaltigkeit sei zwar Licht, aber sie sei nur der Unwissenheit zugänglich⁹⁸; Gnosis auf der höchsten Stufe sei die mystische Erfahrung des ungeschaffenen Lichts, d. h. der gött-

⁹² A. a. O. 36.⁹³ A. a. O. 235.⁹⁴ A. a. O. 95.⁹⁵ Ebd. 45, 48.⁹⁶ Ebd. 99.⁹⁷ Ebd. 198—199, 212.⁹⁸ Ebd. 215, 43 ff.

lichen Energien, nicht aber der göttlichen Wesenheit⁹⁹. Die Gnosis wird von Losskij auch als Offenbarung innerhalb der allen Christen gemeinsamen Überlieferung bestimmt. Ohne eine solche Gnosis oder Erfahrung bleiben nach Losskij die Dogmen abstrakt, bleibt die Autorität nur äußerlich¹⁰⁰.

Auf das, was den eigentlichen Kern des Palamismus ausmacht, kommt Losskij im 4. Kapitel zu sprechen¹⁰¹: Schrift und Väter bezeugen einerseits, daß Gottes Wesen absolut unzugänglich sei, andererseits aber, daß der Mensch der göttlichen Natur teilhaftig werden solle. Dieser anscheinende Widerspruch findet seine Lösung durch die Lehre von den Energien oder göttlichen Tätigkeiten, „d. h. von natürlichen und vom Wesen untrennbaren Kräften, in denen Gott nach außen hervorgeht, sich offenbart, sich mitteilt, sich schenkt“¹⁰². Wir sind zwar Gottes Söhne, aber nicht der Sohn; daher können wir nicht an seinem Wesen noch auch an den Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit teilhaben. Eine solche Lehre steht nicht im Gegensatz zur absoluten Einfachheit Gottes¹⁰³, da zwischen den drei Personen, der Natur und den natürlichen Energien zwar ein Unterschied besteht, aber keine Zusammensetzung¹⁰⁴. Die göttlichen Eigenschaften sind „dynamische und konkrete Attribute“, haben aber nichts gemein mit begrifflichen Eigenschaften, die Gott in Handbüchern einer fruchtlosen Theologie beigelegt werden¹⁰⁵. Alle göttlichen Eigenschaften sind logisch betrachtet später als die göttliche Wesenheit (daß Bulgakov dies nicht gesehen habe, mache seinen Hauptirrtum aus)¹⁰⁶. Demnach ist die palamitische Unterscheidung dogmatische Grundlage der mystischen Erfahrung: Gott, vollkommen unerkennbar in seinem Wesen, offenbart sich in seinen Energien¹⁰⁷. Durch die Energien läßt sich auch die Einwohnung des Heiligen Geistes im Menschen und die Teilnahme an der göttlichen Natur erklären, d. h. die östliche Gnadenlehre¹⁰⁸. Daher steht die palamitische Unterscheidung auch nicht im Widerspruch zum apophatischen Charakter der Offenbarung¹⁰⁹.

In letzter Zeit hat man sich auch auf katholischer Seite eingehend mit dem Palamismus beschäftigt¹¹⁰; ja manch einer hat den Versuch unternommen, den Palamismus innerlich der katholischen Auffassung und Lehre näher zu bringen. So z. B. Wunderle unter Hinweis auf

⁹⁹ Ebd. 216.¹⁰⁰ Ebd. 237—238.¹⁰¹ Ebd. 65 ff.¹⁰² Ebd. 68.¹⁰³ Ebd. 74.¹⁰⁴ Ebd. 77, 84—85.¹⁰⁵ Ebd. 77.¹⁰⁶ Ebd. 78. In seiner Schöpfungslehre ist Losskij entschiedener Gegner der Sophialehre: Ebd. 86 ff.¹⁰⁷ Ebd. 83.¹⁰⁸ Ebd. 83—84, 159.¹⁰⁹ Ebd. 84.¹¹⁰ Z. B. E. M. Candal S.J., Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom: El „Teófanos“ de Gregorio Pálamas: OrChrPer 12 (1946) 238—261; Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia: Miscellanea Giovanni Mercati III, Città del Vaticano 1946, 65—103; Origen ideológico del palamismo

Tyciak¹¹¹. Beide Autoren sind sich einig, daß die palamitische Ausdrucksweise von der Mystik her zu verstehen sei. Wunderle meint, Tyciak mache einigermaßen die sehr antinomische Terminologie des Palamismus verständlich, obschon er dessen theoretische Schwierigkeiten nicht löse, fügt aber hinzu, daß nach seiner Auffassung schon im allgemeinen die religiöse Erfahrung und erst recht die mystische Erfahrung nicht vollständig einer „theoretischen“ Erklärung zugänglich sei¹¹², die mystische Erfahrung könne, weil übernatürlich, nicht voll mit psychologischer und wissenschaftlicher Methode erforscht werden. Gewiß ist hier die rein natürliche und experimentelle Wissenschaft ungenügend; doch hat ohne Zweifel die theologische Wissenschaft ihr Wort mitzureden, vor allem aber müssen stets die Entscheidungen des kirchlichen Lehramts dem Beurteiler als Richtlinien vor Augen stehen.

Beachtlich sind sodann einige von C. Ljalin verfaßte Aufsätze¹¹³. Ljalin sieht wie Losskij die palamitische Theologie als Lichttheologie an, nicht als Theologie, die sich rationeller Begriffe bediene, um abstrakte Wirklichkeiten¹¹⁴ auszudrücken; sie sei vielmehr ein apophatischer, negativer Ausdruck der mystischen Erfahrung, die auf ihrem Höhepunkt bis zur Schau Gottes aufsteige. Er glaubt, es handle sich in erster Linie um zwei verschiedene Methoden, die westliche wissenschaftliche und die östliche mystische. Dann fragt er, inwieweit der Palamismus mit Recht eine Neuerung genannt werden könne oder vielmehr eine rechtmäßige Entwicklung aus der Lehre der Heiligen Schrift und der heiligen Väter¹¹⁵. Bereits an anderer Stelle haben wir darauf hingewiesen, daß negative und positive Theologie nicht zwei verschiedene Theologien sind, sondern nur zwei verschiedene, aber zusammengehörige Aspekte ein und derselben Theologie: sie sind „korrelativ“. Einerseits ist eine reine Apophatik unmöglich; andererseits ist gerade die palamitische Energienlehre überwiegend nicht apophatisch, sondern kataphatisch; sie operiert mit rational sehr wohl faßbaren Begriffen (wie Tätigkeit, Eigenschaft, Ausstrahlung, Tei-

en un documento de David Disípato: OrChrPer 14 (1949) 85—125; Fuentes palamíticas, Diálogo de Jorge Faerasí sobre el contradictorio de Pálamas con N. Grégoras: OrChrPer 16 (1950) 303—357.

¹¹¹ Julius Tyciak, Wege östlicher Theologie, Geistesgeschichtliche Durchblicke, Bonn 1946, 89 ff., 91 ff.

¹¹² G. Wunderle, Zur Psychologie des hesychastischen Gebetes, Würzburg 1949, 67. Vgl. dazu unsere Rezension: Schol 25 (1950) 427—429.

¹¹³ Z. B. P. Clemens Ljalin O.S.B., The Theological Teaching of Gregory Palamas on Divine Simplicity: The Eastern Churches Quarterly 6 (1946) 266—287. Verwiesen wird auf V. Losskij, La théologie de la lumière chez Saint Grégoire de Thessalonique: Dieu vivant 1 (1945) 95—118, wo die neuere Bibliographie angegeben ist.

¹¹⁴ Ungenauer Ausdruck: nicht die Wirklichkeit ist abstrakt, sondern meine Erkenntnis von ihr kann es sein.

¹¹⁵ A. a. O. 282—284.

lung, Unterscheidung, Verbindung, usw.), ja sie gehört wesensmäßig zur palamitischen Wesenslehre, ist ihr „korrelativ“. Ich mag das göttliche Wesen „Überwesenheit“ nennen, mag behaupten, es habe keinen Namen und so fort; solange ich aber überhaupt rede, denke und verstanden werden will, komme ich auf diese Weise nur dem Anschein nach aus den menschlichen Kategorien heraus. Denn wäre das göttliche Wesen nicht da, wäre es nicht wenigstens „etwas“, so ließe sich darüber gar nichts aussagen. Ist das göttliche Wesen aber da, sei es nur als „etwas“ oder als die Fülle des Seins, so ist es auch sofort Gegenstand nicht nur der apophatischen, sondern auch der kataphatischen Theologie. Ferner leugnen wir nicht, daß sich in Schrift und Vätern Texte finden, die einer palamitischen Deutung günstig sind; wir leugnen aber, daß sie allein im palamitischen Sinne ausgedeutet werden können oder gar müssen¹¹⁶.

Ljalin meint u. a., das palamitische System sei nicht nur wesentlich religiös und mystisch in seinem Charakter, sondern auch in sich vollkommen geschlossen und einheitlich; es weise nur einen schwachen Punkt auf, der die hypostatische Union Christi betreffe. Leider wird dies nicht näher erklärt¹¹⁷. Ljalin stellt dann fest, daß jene katholischen Autoren, die sich gewissenhaft mit der palamitischen Theologie beschäftigen und dabei die „normalen Kategorien der katholischen Philosophie und Theologie“ anwenden, recht streng über ihn urteilen, fragt aber, ob dies der richtige Weg sei, auf dem man zu einem gerechten Urteil über den Palamismus gelange. Deshalb läßt er jene Punkte beiseite, in denen der Palamismus der katholischen Lehre ein für alle Male widerspreche — obschon nach seiner Meinung auch hier der Gegensatz nach genauer Prüfung wohl viel geringer erscheinen könne —, und er stellt nur drei wesentliche Fragen: 1. Ist die palamitische mystische Erfahrung, die für die gesamte mystische Überlieferung der Griechen so charakteristisch ist, echt oder unecht? 2. Liegt nicht die „anthropomorphe“ palamitische Theologie auf der traditionellen Linie jener heiligen Väter, die gegen den Rationalismus des Eunomius ankämpften?¹¹⁸ 3. Sind die patristischen Quellen des Palamismus nicht genauer zu erforschen, aus denen sich ergeben würde, daß der Palamismus nicht nur ein metaphorisches oder rhetorisches Fundament in den Vätertexten hat, sondern auch ein reales?

¹¹⁶ Vgl. Schol. 16 (1941) 417.

¹¹⁷ A. a. O. 284. Vgl. ebd. 278, wo angedeutet wird, daß nach palamitischer Lehre Christi Menschheit durch die hypostatische Union mit der göttlichen Natur derart vergöttlicht worden sei, daß Christus während seines irdischen Lebens immer in göttlichem Lichte strahlte, das aber, ausgenommen auf Tabor, den Menschen verborgen blieb.

¹¹⁸ Wie Archimandrit Cyprian, gestützt auf die in der byzantinischen Liturgie enthaltene Theologie, zu zeigen versuchte und wie vielleicht in den Studien de Régnons über die Heiligste Dreifaltigkeit angedeutet wird.

Auf diese Fragen läßt sich kurz antworten: 1. Die Echtheit der mystischen Erfahrung der hesychastischen Aszeten ist unter Anwendung kirchlicher und auch theologischer Kriterien zu beweisen; doch wird es heutzutage schwerlich katholische Theologen geben, die sie von vornherein leugnen. Daraus aber, daß die mystische Erfahrung der Palamiten echt war, folgt nicht, daß sie palamitisch war, da der theologische Palamismus ja nur ein „Versuch a posteriori“ ist, das in der mystischen Erfahrung Erlebte auszudrücken. 2. Unserer Meinung nach gibt es kaum eine rein anthropomorphe oder rein rationale (rationalistische) Theologie; jede Theologie, die mehr bildlich-konkrete wie die mehr begrifflich-abstrakte, ist in ihrer Weise ein Ausdrucksmittel menschlichen Denkens, wobei — soweit es sich nur um mehr oder weniger handelt — kein wesentlicher Unterschied besteht. Dazu hat jede dieser beiden Ausdrucksweisen ihren Vorteil wie ihren Nachteil. Denn das Bild ist lebensvoller, aber ungenauer; der Begriff ist präziser, aber ärmer. Zu betonen ist auch, daß zwischen Anthropomorphismus und Rationalismus eine rationale Synthese die Mitte einnimmt, daß rational nicht mit rationalistisch verwechselt werden darf. Zwischen der anthropomorphen Vätertheologie — soweit sie wirklich anthropomorph ist — und der rationalen Scholastik (abgesehen von gewissen Auswüchsen des Nominalismus, Konzeptualismus und Rationalismus) besteht der Unterschied, daß die erste eine primitivere, die zweite aber eine entwickeltere, mehr reflexive Form der Theologie darstellt. 3. Gewiß sind die patristischen Quellen des Palamismus genauer zu untersuchen; dabei wird sich wohl zeigen, daß die Ausdrucksweise der heiligen Väter des öfteren doppelsinnig ist, daß es zwei anscheinend oder wirklich sich widersprechende Aussagereihen bei manchen von ihnen gibt, deren Synthese sie damals nicht zu leisten vermochten, die aber doch virtuell in der Summe ihrer Aussagen liegt, ohne daß diese Synthese notwendig die palamitische sein müßte, die ja gerade nach unserer Auffassung keine wahre Synthese ist, da sie den Widerspruch nicht überwindet; läßt sich doch der Widerspruch nicht dadurch beseitigen, daß man ihm den Namen „paradox“ beilegt oder ihn „Antinomie“, „Apothatismus“ oder dergleichen nennt.

Ferner meint Ljalin, die palamitische Unterscheidung könne niemals vom Katholiken als Dogma oder vom kirchlichen Lehramt definierbar anerkannt werden, selbst wenn sie in gewisser Weise sollte verteidigt oder als theologische Meinung zugelassen werden können (ähnlich wie etwa die — im Westen allerdings nur von wenigen angenommene — skotistische Unterscheidung „a parte rei“). Abermals betont Ljalin, daß er den Palamismus für die — wenn auch vielleicht nicht formelle, so doch materielle — Grundlage der gesamten Orthodoxen

religiösen Erfahrung halte, daß der ganze Fragenkomplex besondere Bedeutung habe für die Einigung von Ost und West.

*

Aus unserer ganzen Darlegung ergibt sich wohl unzweideutig, daß der theologische Palamismus nicht tot ist, sondern von der größten Aktualität. Zwar ist er zeitweilig, vor allem in den offiziellen Lehrbüchern zurückgedrängt worden, hat sich aber — auch in Rußland und bei den russischen Theologen der Auswanderung — durchgesetzt, und das sowohl bei jenen, die am Namen-Jesu-Streit oder der Sophia-Kontroverse teilnahmen, als auch bei jenen, die diesen Streitigkeiten fernstanden. Die Substanz des theologischen Palamismus wird angenommen, d. h. die Unterscheidung von Wesen und Energie in Gott, mag auch bezüglich sekundärer Punkte bei manchen Autoren Meinungsverschiedenheit bestehen (z. B. in der Frage, ob nach Gregorius Palamas die Energie oder Energien „Gott“ oder nur „Gottheit“ seien und genannt werden müßten). Der theologische Palamismus erlebt heutzutage eine — wenn auch mehr künstlich geweckte als spontane — „Renaissance“.