



Nichifor Tănase

## „Sein eigenes Symbol – das verklärte Antlitz Jesu als ‘Symbol seiner Gottheit’ (Amb. Jo.10.31c) und ‘Naturhaftes Symbol’ (Tr. III.i.20)”

### Abstract

This study aims to discuss one of the aspects of the *“Christology of Light”*, namely the reception of Christ as light, perceived by the intellect and shared by the body. Thus, seeing God in Christ is the light of ‘Presence’ (*Panim*) or the light of His ‘Face’. In Maximus’ theological exegesis of Thabor the prime focal point is the transfigured *face* of Christ. Here, *the face of the Logos, which radiated like the sun, is the inaccessibility (κρυφιότης) that characterizes his essence*. The Confessor’s description of the transfigured face of Jesus as a “symbol of his divinity” is expressed in *Amb. Jo. 10* where he says also that the light of the face of the Lord belongs to apophatic mystical theology. But a question arises here – ‘what is the meaning of the “symbol” for Saint Maximus in this context?’.



Rev. Lecturer Dr. Nichifor Tanase, Department of Theology and Social Sciences, Eftimie Murgu University Reșita, Romania

Since the face of Christ is a “symbol” at the time of the Transfiguration, the answer to this, as we will demonstrate in this study, is quite explicit: The meaning of the term “symbol” is not far from that of the term “face”, for like it, the symbol is the truth of the archetype hidden and revealed at the same time. Also, the use of symbolic images and language by *cataphasis* and *apophasis* theology shows the limited human capacity to know God. By these two theological modes, man strives to observe the truth that the symbols hide and reveal simultaneously.

In Maximus the term symbol denotes the manifestation of a hidden divine reality – hidden, because although revealed, it yet never ceases to remain a mystery. The Light of the Transfiguration is identified with the Divinity, being both uncreated and beyond all comprehension. The Light of Christ is the very same triune Light of the Holy Trinity, is in itself a Trinitarian revelation. The way of apophatic theology is represented at the Transfiguration primarily by the Light of the face of Christ. The revelatory paradox is that despite its uncreated nature and incomprehensibility, the Light of Tabor is nevertheless perceptible to the human senses. *During Transfiguration He is making manifest the mystery of God’s embodiment in ourselves and reveals the mystery of deification as the fulfilment of whole of the divine economy.* As we will see, St. Maximus interpreted the glorified eternal face of Christ as representing the iconic nature and symbolic function of mystical theology. We will emphasize that the theology of the Symbol is associated with the Christocentric triptych *image (eikon) – hypostasis (prosopon) – icon (human face)*. The Son of God is not only the ‘natural image of the Father’ but now, because of the Incarnation, He is simultaneously the ‘natural image of us’ according to his fleshly body. Therefore, the fulfillment of the image of God in humanity is the deifying union of image (*eikon*) to Image (*Prosopon*), where the *natural Image of the Father* became the *natural image of us* also. To find the meaning of our being ‘in the image’, then, involves looking upon the face of Christ and this is the main purpose of my approach in this study.

## Keywords

Symbol, Face of Christ, Transfiguration, apophatic theology, Saint Maximus the Confessor, Saint Gregory Palamas

### 1 Das göttliche Licht ist "ungeschaffen"

Wie Antoine Lévy bemerkt, rückte die Debatte über die hesychastische Kontroverse im 14. Jahrhundert die grundlegende Frage in den Vordergrund, *wer* wirklich die Fähigkeit hatte zu sprechen<sup>1</sup> mit Autorität über göttliche Dinge, Mönche, Theologen oder Philosophen?<sup>2</sup> Barlaam aus Kalabrien verweigerte sowohl den konzeptuellen *als auch den erfahrungsmäßigen* Zugang

---

<sup>1</sup> Laut Eugenia Scarvelis Constantinou, *Thinking Orthodox: Understanding and Acquiring the Orthodox Christian Mind* (Chesterton, Indiana: Ancient Faith Publishing, 2020) 229, erinnert uns der heilige Gregor Palamas in seiner Predigt 53.51 beredt daran, dass es nichts bedeutet, über Gott sprechen zu können mit der Erkenntnis Gottes zu tun hat. Der wahre Theologe ist jemand, der betet, dessen Worte auf der direkten Erfahrung Gottes basieren und der auch der Tradition und den Vätern folgt. So sagt er: „*Der wahre orthodoxe Theologe sollte sich daran erinnern, dass kluge Rhetorik, überzeugende Argumente und logische Erklärungen letztendlich kein wahres Wissen über Gott vermitteln können, der über allen menschlichen Überlegungen und jenseits jeglicher Sinneswahrnehmung steht. Aus diesem Grund verlässt sich die Kirche in ihrer Theologie nicht auf menschliches deduktives Denken und legt den größten Wert auf spirituelle Erfahrung*“ (Constantinou, *Thinking Orthodox*, 229). Über die Gefahr des Kompromisses und des Vertrauens in die menschliche Vernunft sagt der Heilige Maximus: „*Kein Kaiser war in der Lage, die inspirierten Väter durch die Verwendung zweideutiger Begriffe zu einer Einigung mit den Ketzern dieser Zeit zu bewegen. Vielmehr verwendeten sie klare und feste Begriffe.*“ was dem erforschten Dogma entsprach“ (Maximus der Bekenner, „Der Prozess Maximus des Bekenners“, 20-21, zitiert nach Constantinou, *Thinking Orthodox*, 306).

<sup>2</sup> Antoine Lévy, *Le créé et l'incr  : Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 2006), 10, 200-201 (Palamas), 203, enthalt eine wichtige

zur inneren Realität Gottes und bestand darauf, dass der Zugang zu Gott nur durch logische Schlussfolgerungen aus der Schöpfung und der Offenbarung der Heiligen Schrift erfolgen könne.<sup>3</sup>

---

Schlussfolgerung bezüglich der Beziehung zwischen der Maximianischen Kosmologie und der Theologie Palamians : *„Ohne die grundlegende und allgegenwärtige Unterscheidung zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem würde die Maximianische Kosmologie nicht existieren. Wir können jedoch nicht umhin, die Nähe zwischen der Kosmologie, die sich bei Maximus aus dieser Unterscheidung ergibt, und der Theologie des heiligen Gregor Palamas zu erkennen. Die Beziehung zwischen Gott und der Welt kann nicht aus Gottes wesentlichem Wesen heraus verstanden werden, sondern aus seinem Sein in Energie“* (Lévy, *Le créé et l'incrété*, 203). Lévy glaubt jedoch fälschlicherweise, dass St. Thomas eine virtuelle Unterscheidung (*„distinctio rationalis cum fundamento in re“*) besitzt, die der *ousia-energeia*-Unterscheidung von Gregory Palamas nicht unähnlich ist: *„Kurz gesagt, wir haben Grund zu der Frage, ob die „dogmatische“ Probleme im Zusammenhang mit der Rezeption der palamitischen Lehre ließen sich tatsächlich nicht auf Fragen der „theologischen Sprache“ im engeren Sinne des Wortes reduzieren. Wenn Gregor Palamas von einer echten Unterscheidung zwischen göttlicher Essenz und göttlicher Energie spricht, liegt das nicht daran? Die Tatsache, dass alle Interaktionen zwischen Gott und der Welt in einer maximalistischen „ktizozentrischen“ Perspektive auf die „Flexibilität“ der göttlichen Energie zurückzuführen sind, die manchmal als absolut, manchmal relativ verstanden wird, im Gegensatz zum unveränderlichen οὐσία? Gregor betrachtet zu keinem Zeitpunkt das göttliche Wesen und Werk als wirklich oder absolut trennbar, um eine Zusammensetzung in Ihn einzuführen. Die Unterscheidung gibt daher nicht vor, anzugeben, was Gott in sich selbst oder absolut ist, sondern was er für das Geschöpf ist, das sich auf ihn bezieht. Aus der Sicht des Geschöpfes ist die Unterscheidung zwischen Wesen und Wirken in Gott begründet, da das Geschöpf unter Letzterem leidet, sich aber nie absichtlich mit Ersterem verbindet. In diesem Sinne gibt es kaum einen Unterschied zwischen Thomas von Aquins Unterscheidung der Existenzberechtigung „cum fundamento in re“ und Gregors wirklicher Unterscheidung von διακρίσις κατ' ἐπίνοιαν“* (Lévy, *Le créé et l'incrété*, 300, die gleiche Idee wird bei 447 wieder aufgenommen – 448).

<sup>3</sup> Dirk Krausmüller, „The Rise of Hesychasm“, in Michael Angold, Hrsg., *The Cambridge History of Christianity, Bd. 5: Eastern Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 101-26.

Durch seine Unterscheidung zwischen der unzugänglichen göttlichen Essenz und den ungeschaffenen, aber partizipatorischen „Energien“ Gottes bewahrte Gregor Palamas die göttliche Transzendenz, behauptete sie aber<sup>4</sup> und die Freiheit Gottes, in seinen Energien „wirklich“ präsent zu sein, und prägte seine Perspektive auf die Erfahrung der Vergöttlichung. Er fand in Maxim einen Präzedenzfall für seinen mystischen Realismus<sup>5</sup> der Vergöttlichung, insbesondere im Hinblick auf das Mysterium der Inkarnation.

---

<sup>4</sup> *Triaden* 3.1.23; 3.2.5-18; 3.3.6-10, Hrsg. des griechischen Textes Jean Meyendorff, *Grigoire Palama: Defense des Saints hesychasts* (Leuven: Spicilegium sacrum louvaniense, 1959), 601, 651-77, 707-15.

<sup>5</sup> Håkan Gunnarsson, *Mystischer Realismus in der frühen Theologie von Gregor Palamas. Hintergrund und Analyse* (Skrifter utgivna vid Institutionen för religionsvetenskap Göteborgs Universitet 28; Göteborgs Universitet Institutionen for religionsvetenskap: Göteborg, 2002) 94, 188-189 und 194-195. Er macht darauf aufmerksam, dass auch im Hinblick auf die Hesychisten ein Problem im Zusammenhang mit dem Bildungsniveau aufgeworfen wurde, „da diese besondere Art von Spiritualität mit naiven theologischen Vorstellungen beladen war, die aus einem groben mystischen Realismus hervorgingen.“ Ein Ausdruck, der das Paradoxon des sichtbaren, aber unsichtbaren Lichts verdeutlicht, ist, wenn Palamas (in Anlehnung an 1 Kor 2,9-11) sagt: „Warum könnte es nicht sein, dass dieses Licht unsichtbar, unhörbar, unverständlich ist jedoch gesehen?“ (Tr. 1.3.16). Dieses Zitat weist auf ein weiteres Merkmal von Palamas' Verteidigung des mystischen Realismus hin. Ein weiterer Aspekt des Realismus, der für Palama in der Triade von entscheidender Bedeutung ist, ist die Frage nach der symbolischen Natur der Erleuchtung. Aber vielleicht um zu verhindern, dass die Idee einer symbolischen Interpretation das Verständnis der wahren Natur der Erleuchtung in der Gegenwart beeinträchtigt, die im Fall des hesychastischen Gebets eine eschatologische Bedeutung hat, versucht Palamas, die verschiedenen Bedeutungen des Gebets zu klären „symbolische“ und andere Konzepte, die die Unmittelbarkeit und Zuverlässigkeit der göttlichen Offenbarung gefährden. Palama betont, dass der symbolische Charakter keine Zeitlichkeit impliziert, „im Sinne von Erfüllung und Vergehen“ (Tr. 1.3.26 und 2.3.55). In der zweiten Triade verteidigt Palama die Idee, dass das Licht, das bei der Verklärung vorhanden war, nicht symbolisch im zeitlichen und unrealistischen Sinne des Wortes war, und beruft sich dabei auf die

Erstens unterscheidet der heilige Maximus in Anlehnung an die Theologie des heiligen Gregor von Nazianz auch zwei Ordnungen der Heiligen Dreifaltigkeit: eine, die sich mit den wesentlichen Beziehungen der Dreifaltigkeit befasst, und eine andere, die sich mit den Beziehungen der Dreifaltigkeit zur Schöpfung befasst. Das erste weist auf das λόγος τοῦ εἶναι der Dreifaltigkeit hin, das zweite auf den Modus τρόπος τῆς ὑπάρξεως.<sup>6</sup> Zweitens ist die Unerkennbarkeit der göttlichen Essenz und die Erkenntnis Got-

---

symbolischen Interpretationen des Heiligen Maximus dem Bekenner. Die Bedeutung von „Symbol“ wird auch in einer Interpretation der Vision des Stephanus (*Apostelgeschichte* 7,55) erläutert, wobei die Symbolik auf den Inhalt der Vision angewendet werden könnte, nicht jedoch auf die Vision selbst. Dabei ist zu beachten, dass die teilweise negative Wertschätzung des Symbolismus von Barlaam herrührt, für den das Symbol dazu dient, seine Funktion als Vermittler hervorzuheben – eine Vorstellung, die im Widerspruch zum Realismus von Palamas steht.

- <sup>6</sup> Der Begriff τρόπος ὑπάρξεως erscheint meist im Kontext der trinitarischen Theologie und stammt aus der kappadokischen Tradition und bezeichnet eine Existenzweise der Natur, die ziemlich nahe daran ist, mit der Hypostase identifiziert zu werden. Nach Dionysios Skliris, *Auf dem Weg zum Sein. St. Maximus the Confessor's Syn-odical Ontology* (Alhambra, Kalifornien: St. Sebastian Orthodox Press, 2018) 46, tropos ist weiter gefasst als die anderen drei Konzepte von „Hypostase“, „Person“ und „Individuum“. So gibt es Passagen, in denen der Begriff „Existenzart“ (τρόπος ὑπάρξεως) mit Hypostasis identifiziert wird (Amb. Io. PG 91.1400D-1401A), in anderen Passagen bezieht sich τρόπος ὑπάρξεως auf das Besondere innerhalb der Dreieinigkeit, während die Logos bei Essenz, und schließlich bezieht sich tropos in *Ambigua la Thomas* (CCSG 48,7,32-38, PG 91,1036C) allgemein auf Sein (εἶναι). Daher heißt es: „Man könnte schlussfolgern, dass der Begriff τρόπος ὑπάρξεως im Allgemeinen mit Hypostase identifiziert wird oder dass er sich zumindest auf die hypostatische Ordnung der Alterität und Besonderheit im Widerspruch zur wesentlichen Ordnung der Gemeinschaft bezieht und dass dieser Begriff hauptsächlich vorkommt.“ in einem trinitarischen Kontext. Es gibt jedoch eine anthropologische Verwendung des Begriffs, die sich darauf bezieht, wie die Leidenschaften „in uns“ (ἐν ἡμῖν) bestehen, das heißt „in uns Menschen“ (Thal. CCSG 7,25,134, PG 90,249C ). Hier haben wir eine klare Identifizierung zwischen τρόπος ὑπάρξεως und hypostas“ (Skliris, Auf dem Weg zum Sein, 44).

tes durch seine Energien ein Beitrag sowohl der alexandrini-  
schen (Origenes, der heilige Athanasius, Didymus der Blinde) als  
auch der kappadokischen Theologie. Die göttlichen Energien, die  
der Mensch empfangen kann, werden in der Kirche gegeben, wo  
die Gläubigen in Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist treten, der  
seine charismatischen Gaben austeilte. Aus dieser Theologie der  
Energie, wie auch aus der dionysischen, die eine „hierarchische“  
Teilhabe an den Energien lehrt, leistet der heilige Maximus sei-  
nen eigenen Beitrag: „Energie ist wesentlich, nicht hypostatisch,  
und das Wesentliche ist das Prinzip ihrer Kraft und Energie  
(*οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια*)“.<sup>7</sup> Drittens: Wenn für Aristoteles die  
Endgültigkeit der Wesen *ἐντελέχεια* ist, ist für den Heiligen Ma-  
ximus die Endgültigkeit der Energie der Wesen ihre Vereinigung  
mit der göttlichen Energie und ihre Vergöttlichung. Daher finden  
wir diese Lehre in der theologischen Tabor-Exegese des Maxi-  
mus, in der das verklärte Antlitz Christi im Mittelpunkt steht. Da-  
her hat das Gesicht des anderen seine eigene Offenbarung. Hier  
„ist das Gesicht des Logos, das wie die Sonne strahlte, die Unzu-  
gänglichkeit (*κρυφιώτης*), die sein Wesen charakterisiert“.<sup>8</sup>

Aber hier stellt sich die Frage: „Was bedeutet das Sym-  
bol?“<sup>9</sup> für den Heiligen Maximus in diesem Zusammenhang? Dies

---

<sup>7</sup> Vasilios Karayiannis, *Maximus der Bekenner: Das Wesen und die Ener-  
gien Gottes* (Historische Theologie, 93; Paris: Beauchesne, 1993) 468.

<sup>8</sup> QD 191 (CCSG 10:134, ll. 46–51), übers. Despina Prassas, *St. Maximus  
the Confessor's Questions and Doubt* (DeKalb, IL: Northern Illinois Uni-  
versity Press, 2010), 139. Im Gegensatz zu den Kappadokiern und Ps-  
Dionysius, die die Sinai-Theophanie als primäre biblische Theophanie  
bevorzugten, um die Wechselbeziehung zwischen *οἰκονομία* und  
*θεολογία* zu erkennen, Maximus folgte Origenes und bevorzugte die  
Verklärung. Wie Origenes versteht Maximus das leuchtende Antlitz  
Christi als Symbol seiner unbeschreiblichen *Göttlichkeit* (Origenes,  
*Matt.* 12. 37, PG 13. 1069A; Maximus, *Amb.Jo.* 10, PG 91. 1128A).

<sup>9</sup> Die Funktion von Schriften besteht nicht nur darin, das Unsichtbare  
sichtbar zu machen, sondern auch darin, die Beständigkeit bestimmter  
stabiler Beziehungen auszudrücken. Diese transversale Korrespondenz  
ermöglicht die Etablierung einer dauerhaften Typologie; vgl. *Myst*

liegt daran, dass das Antlitz Christi als „Symbol“ im Moment der Verklärung ganz eindeutig ist: Die Bedeutung des Begriffs „Symbol“ ist nicht weit von der des Begriffs „Angesicht“ entfernt, weil sie ihm ähnlich ist, das Symbol ist die Wahrheit des verborgenen Archetyps und wird gleichzeitig enthüllt.<sup>10</sup> Christus wurde so zum „Symbol und Symbol seiner selbst“, weil er sich als vollkommener Gott im menschlichen Fleisch offenbarte. Aber diese Offenbarung war „symbolisch“, das heißt verborgen, denn die Herrlichkeit der Gottheit ist für den Menschen unsichtbar, wie sie bei der Verklärung offenbart wurde (zum Symbol: *Mystagogie* PG 91, 669 v. Chr. und 681 D). Die Verwendung symbolischer Bilder und Sprache durch *die Theologie der Kataphasie* und *Apophasis* zeigt die begrenzte menschliche Fähigkeit, Gott zu kennen. Durch diese beiden theologischen Modi strebt der

---

2.256-258 (669d). Laut Pascal Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle de l'Église byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive* (Brill: Leiden, Boston, 2005) 196, mit *der Ecclesia der Mystagogie* wurde die natürliche Bewegung der Wesen nicht mehr als Veränderung zur Korruption angesehen, sondern als eine Bewegung zur Vergöttlichung. So wird die maximianische *Ecclesia* zum stoischen *Pneuma*, das die Welt durch seine Kraft des Zusammenhalts und der Vereinigung durchdringt. Die philosophische Kultur des 7. Jahrhunderts sollte die Entwicklung eines Konzepts der *Ecclesia* ermöglichen, wie alle frühen *Theorien* zu zeigen versuchten, nicht nur als autorisiertes Bild und Typus des Göttlichen, sondern hat durch Nachahmung und Typus dasselbe Tätigkeit wie er (ὡς τὴν αὐτὴν αὐτῶ κατὰ μίμησιν καὶ τυπον ἐνέργειαν ἔχουσαν; *Myst* 1.130-1 31 (664d), sondern auch als Ausdruck eines in der Natur der Dinge eingeschriebenen göttlichen Plans (Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle de l'Église byzantine*, 192).

<sup>10</sup> Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle de l'Église byzantine*, 183, weist darauf hin, dass Maxim klarstellt, dass der Gläubige im gegenwärtigen Leben durch Gnade an diesen Gaben des Heiligen Geistes teilnimmt und dass er, wenn Christus ihn neu erschaffen und jedes Zeichen der Verderbnis von ihm entfernt hat, zur *Realität des Archetypischen übergehen muss Geheimnisse, die durch ein sensibles Symbol gekennzeichnet sind*; cf., *Myst* 24.948-950 (705a).

Mensch danach, die Wahrheit zu erkennen, die Symbole gleichzeitig verbergen und offenbaren. So kann die Verbindung zwischen den beiden Modi (*Amb. Io.*, 34, PG 91, 1288C) definiert werden, „nicht durch eine Dialektik des Gegensatzes, sondern der gegenseitigen Durchdringung und Komplementarität“.<sup>11</sup> Palama behauptet, dass das Licht, das die hesychastischen-Mönche erlebten, das Licht sei, das *bei seiner Verklärung* aus dem Antlitz Christi schien. Daher ist die erste Frage: Was ist dieses Licht? Nach dem heiligen Maximus ist natürliche Aktivität ein angeborenes Unterscheidungsmerkmal, das von Natur aus konstitutiv für eine Natur ist (*Pyrrh.* PG 91; 348a). Welche Bedeutung hat das für die Lichtinterpretation? Laut Palamas ist das Licht des Berges Tabor diese göttliche Energie (*Capita* 150.150).<sup>12</sup> Antoine Lévy schreibt auch, dass Grigorie Palama „fest in Maxim verwurzelt ist, wenn er Gnade als Teilhabe an ungeschaffener Energie und nicht als wesentliche Vereinigung mit Gott betrachtet“.<sup>13</sup> Der heilige Maximus möchte dem Ereignis der Menschwerdung Christi und der Vergöttlichung des Menschen seine volle Bedeutung beimessen. Das fleischgewordene Wort ist das „Vorbild“ schlechthin für den Menschen, nicht im ontologischen Sinne

---

<sup>11</sup> Karayiannis, *Maxime le Confesseur*, 406: "nicht durch eine Dialektik des Gegensatzes, sondern der gegenseitigen Durchdringung und Komplementarität".

<sup>12</sup> Torstein Theodor Tollefsen, *Aktivität und Beteiligung am spätantiken und frühchristlichen Denken* (Oxford University Press: New York, 2012) 201.

<sup>13</sup> Antoine Lévy, *Le Créé et l'Incréé: Maxime le confesseur et Thomas d'Aquin – Aux sources de la querelle palamienne* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006) 345 și 398 ("selon le mode propre à sa nature"). Gleichzeitig glaubt er jedoch, dass das Maximianische Denken Thomas von Aquin nicht so fremd ist. Im Gegenteil verteidigt er den von Garrigues verwendeten Begriff „Habitus creat“ und behauptet, dass dieser Begriff des „Habitus creat“ in der patristischen Tradition gut begründet sei, wie beispielsweise bei Basilius von Cäsarea oder Diadochos von Photicea.

„κατ' οὐσίαν“, wie der heilige Maximus sagen würde, sondern „κατ' ἐνέργειαν“. <sup>14</sup> Im Maximianischen Denken ist die Unterscheidung zwischen Essenz und Energie real und nicht fiktiv (κατ' ἐπίνοιαν), genau wie bei Gregor Palamas, der auf der Theologie der Maximen basierte. Interessant sind aber vor allem zwei weitere Punkte des Buches: die Korrelation *der Logoi* mit den göttlichen Energien und damit ihre Qualifizierung als „unge-schaffen“ als Manifestation eines Wesens *ad extra*, der Beziehung Gottes zur Welt. Es besteht ein wechselseitiger Bezug zwischen den göttlichen Energien und den Motiven (*Logoi*) der Wesen, da beide in Gott zu finden sind. <sup>15</sup> *Der Logos* der Natur und *der Tropos* der Existenz beziehen sich auch auf das Apophatische und

---

<sup>14</sup> Während der Debatte über die Interpretation von Maximus wird zwischen „neo-thomistisch“ („Modus“ als mit der Person identische Subsistenzbeziehung) oder „neopalamitisch“ (Verknüpfung des Paares Logos-Tropos und göttlicher Energien oder Wirkweisen) unterschieden, Jean Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1975) 145, verknüpft die Unterscheidung zwischen *Logos* und *Tropos* mit der relativen Unterscheidung zwischen Essenz und Energie. *Logos* ist dann ein Prinzip der Natur, während *Tropos* sich auf eine Art der Manifestation der Natur durch ihre Energie oder Funktionsweise bezieht. Tatsächlich entwickelt Meyendorff, dass alle drei Aspekte der Ontologie von Maximus und Gregor, nämlich *Essenz*, *Hypostase* und *Energie*, für beide unverzichtbar sind. Der Begriff *Energie* bedeutet, dass die Essenz oder Natur nicht abstrakt, sondern dynamisch und in Bewegung ist.

<sup>15</sup> Dionysios Skliris, *Le concept de tropos chez Maxime le Confesseur* (Diese dienen dazu, den Abschluss als Docteur de l'Université Paris-Sorbonne zu erwerben; Études grecques, 2015), 137, sagt, dass „die Vielfalt der göttlichen Energien sich auf die Vielfalt der Wesen bezieht, da es ontologisch gesehen in Gott nur eine Energie gibt, die seinem einzigartigen Wesen innewohnt“. Aber diese Energie hat auch einen hypostatischen Charakter, da der Mensch der Ursprung der Ekstase der Natur ist, die sich als ihre Energie manifestiert und die nur eine bestimmte persönliche Eigenart haben kann. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Meyendorff zu den orthodoxen Theologen gehört, die darauf bestehen, dass die Energien auch hypostatisch und nicht nur natürlich sind. Laut

Kataphatische in Christus, wie es in der Verklärung Christi offenbart wird *Amb.* 10.

Somit können göttliche Energien in Form von Licht für den Menschen erfahrbar gemacht werden. Dies ist das ungeschaffene Licht, das den Aposteln bei *der Verklärung* auf dem Berg Tabor erschien. Auf diese Weise wird die theologische Interpretation des Tabor-Erlebnisses terminologisch auf dem Triptychon Energie – Gnade – *göttliches Licht basieren*. Gnade ist ein Begriff, der das gesamte theologische Denken des Heiligen Maximus durchdringt. Gnade ist mit der Person Christi verbunden und betrifft die Vergöttlichung des Menschen. Der Ausdruck „göttliche und

---

Skliris gibt es einige Probleme, die mit einer sogenannten „neopalamitischen“ Interpretation zusammenhängen: *„Die Betonung der drei Dimensionen Essenz, Hypostase und Energie führt dazu, dass andere Aspekte an Bedeutung verlieren. Beispielsweise in einer „neopalamitischen Theologie“, Teilhabe an Gott geschieht durch unmittelbare Gemeinschaft mit seiner ungeschaffenen Energie und nicht durch übernatürlich geschaffenen Habitus (oder noch mehr durch geschaffene Gnade), auch wenn solche Tropen des Habitus (ἔξις) existieren können. Für Meyendorff ist diese Gemeinschaft mit den Energien auch a Gemeinschaft mit der Person, die dennoch eine Art hypostatisches abtrünniges „Zentrum“ bleibt. Dabei müssen wir auf bestimmte Nuancen achten: Nach dieser Sichtweise steht die Person in der Beziehung, ist aber nicht die Beziehung selbst wie im Thomismus („Beziehung der Existenz“). Vielmehr bleibt die Person in Beziehung und Energie apophatisch oder transzendent. Ebenso ist der persönliche Modus (Tropos) der Person zuzuschreiben, aber nicht mit ihr identisch. Daher ist für eine solche Theologie - genannt „Neopalamitisch“, Die Gemeinschaft mit Gott geschieht durch eine unmittelbare Teilnahme an seinen Energien (die für Meyendorff auch einen persönlichen und nicht nur natürlichen Charakter haben)“* (Skliris, *Le Concept de tropos*, 138). Darüber hinaus wollen die Neo-Palamiten ausdrücklich das Konzept der „geschaffenen Gnade“ sowie die Vorstellung des „Übernatürlichen“ vermeiden, das streng genommen ein Vermittler zwischen dem Geschaffenen und dem Ungeschaffenen wäre. Zwar spricht Maximus vom „Übernatürlichen“ (*ὑπὲρ φύσιν*), doch dafür muss es vor allem als *tertium quid* zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem interpretiert werden. Diese Fragen betreffen laufende Debatten zwischen katholischen Experten und orthodoxen Experten von Maximus.

ungeschaffene Gnade“ (τὴν χάριν τὴν θεϊάν καὶ ἄκτιστον) ist ein Ausdruck „ἄπαξ λεγόμενον“ im schriftlichen Werk des Heiligen Maximus und wird häufig vom Heiligen Gregor Pala verwendet, um seine Lehre über die ungeschaffene Gnade zu verteidigen. Um zu beweisen, dass die göttliche Gnade ungeschaffen ist, kann man auf eine „logische“ Methode zurückgreifen,<sup>16</sup> wie es in

---

<sup>16</sup> Das 7. Jahrhundert ist intellektuell von Maximus beherrscht. Seine Bildung, was Logik und Psychologie betrifft, fußt auf dem Stagiriten. Bram Roosen, Peter Van Deun, "Les Collections de définition philosophico-théologiques appartenant à la tradition de Maxime le Confesseur: Le recueil centre sur *ΟΜΩΝΗΜΟΝ, ΣΥΝΩΝΗΜΟΝ, ΠΑΡΩΝΥΜΟΝ, ΕΤΕΡΩΝΗΜΟΝ*" In M. Cacouras, M.-H. Congourdeau, *Philosophie et Sciences à Byzance de 1204 à 1453. Les textes, les doctrines et leur transmission* (Orientalia Lovaniensia 146; Leuven: Peeters, 2006) 53-76, "In Ihm kreuzen sich verschiedene Wege des Väterlichen Denkens: Er ist sowohl das Apogäum der väterlichen Epoche, als auch der Vater der byzantinischen Theologie." (54-55). Der Einfluss Maximus auf die byzantinische Theologie und Philosophie, sowie auch auf die abendländischen Mystik, mittels Johannes Scotus Eriugena, war sehr gross. Es ist klar, dass asketischen Texte Maximus aus dem gewöhnlichen Arsenal der Mönche in ihrem Kampf gegen Sünden und Versuchungen der Dämonen eine wichtige Rolle in der Bildung der Mönche spielten. Ebenfalls ist der Einfluss Maximus auf die Lehre in der Zeit der Dynastien Laskaris și Palaiologos, sichtbar. Maximus war durch seine vielen Beziehungen zu den abendländischen kirchlichen Autoritäten betreffend den theologischen Positionen der morgenländischen und abendländischen Christen informiert. Das Denken des Bekenner stellte also einen wesentlichen Bezug dar, um den Titel eines schönen Buches von Jean Claude Larchet zu zitieren, er war ein Vermittler zwischen Gândirea mărturisitorului constituie, așadar, o referință esențială, pentru a cita titlul frumoasei cărți a lui Jean-Claude Larchet, er war ein "Mittler zwischen Ost und West." Folglich war Maximus in Byzanz gelesen, abgeschrieben und angepasst, und seine Schriften wurden reichlich benutzt im Erstellen von Anthologien. Somit erfreute sich Maximus am Ende des byzantinischen Reiches vor allem zwischen dem XI. und dem XV. Jahrhundert. Die Lehre von Konstantinopel hat den Traktaten welche unter dem Namen des Bekenner kursierten, einen Platz in ihren Studienprogrammen eingegeben. Eine gute Anzahl von Elementen erlauben uns diese These zu un-

gemacht wird *Disputatio cum Pyrrhonom* Heiligen Maximus (*Gnade ist identisch mit Energie*). So bekräftigt der heilige Maximus selbst: πάντως κατάλληλα ταῖς φύσεσι τὰ φυσικὰ εἶναι (denn es ist unbedingt notwendig, dass das Natürliche der Natur entspricht). Der wesentliche Wille und die Energie Gottes sind also ebenso wie ihr Wesen ungeschaffen. Die gleiche Meinung über das Licht der Verklärung wird in *Ambigua* II, 10 geäußert: „Das Licht des Antlitzes des Herrn ... gehört zur mystischen apophatischen Theologie.“ Daher liegt die gesegnete und heilige Göttlichkeit im Wesentlichen jenseits des Unerkennbaren und übertrifft unendlich alle Unendlichkeit; es ist sowohl Monade als auch Triade, da das Ungeschaffene nicht vom Geschaffenen enthalten (χωρεῖσθαι) werden kann (PG 91, 1168B). Daher ist das göttliche Licht *der Verklärung* ungeschaffen, weil die Apostel es nicht durch ihre geschaffene Vision betrachten konnten. Neben dem apophatischen Aspekt des Textes hinsichtlich der Erkenntnis und des Verständnisses des göttlichen Wesens werden laut Karayiannis zwei weitere wichtige Aspekte hervorgehoben: (a) Das göttliche Licht ist natürlich und daher der göttlichen Natur innewohnend, also ungeschaffen. (b) Zwischen dem Ungeschaffenen und dem Geschaffenen besteht ein ontologischer Unterschied, der die Ursache für die Unverständlichkeit und Unerkennbarkeit des Ungeschaffenen durch das Geschaffene ist.<sup>17</sup>

## 2 Die Beschreibung des verklärten Antlitzes Jesu durch den Beichtvater als „ein Symbol seiner Göttlichkeit“

Während *der Verklärung* lehrt das verklärte Antlitz Christi die Apostel auf dem Berg und symbolisiert seine unbeschreibliche,

---

terstützen. In erster Reihe existiert geistliche Literatur, welche das Lesen Maximus empfiehlt, vor allem seine *Capita de Caritate* und de *Liber Asceticus*.

<sup>17</sup> Karayiannis, *Maxime le Confesseur*, 426, 434-435.

unzugängliche Göttlichkeit,<sup>18</sup> "in einem gleichzeitigen, undifferenzierten Moment (ένταυτῶκαιἄμα)".<sup>19</sup> Der Schwerpunkt liegt auf der Beschreibung des verklärten Antlitzes Jesu durch den Bekenner als „Symbol seiner Göttlichkeit“<sup>20</sup>, Gregor Palamas stellt klar, dass er und Maxim darin übereinstimmen, dass es eine besondere Vision von Gott gibt, die den spirituellen Sinne der Vergöttlichten gegeben wird.<sup>21</sup> Hier verwendete Maximus das Wort „Symbol“ in einem ganz spezifischen Sinne bei der Interpretation *der Verklärung*. Ohne die erlebte Realität des ungeschaffenen Lichts zu leugnen, gehört Licht für ihn zu den partizipativen Realitäten (περιθεόν, „um Gott herum“). Daher verändert die Vergöttlichung die menschliche Natur, auch wenn sie nicht „natürlich“ erworben wird. Die Jünger sahen das Licht des Antlitzes Christi, weil der Geist die „körperlichen und geistigen Sinne“ reinigte, um eine direkte Erfahrung (πεῖρα) von Gott zu haben, nicht eine konzeptionelle Kenntnis (νόησις) oder eine sinnliche Wahrnehmung (ἄσθησις) von Gott. *Theosis* bedeutet daher Teilhabe

---

<sup>18</sup> Amb. Jo. 10 (PG 91:1128A).

<sup>19</sup> Amb. Jo. 10 (PG 91:1160C), trad. Constatas I, 255.

<sup>20</sup> Amb. Jo. 10 (PG 91:1128A); ibidem (1165D). Siehe auch John Meyendorff, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), 196-8.

<sup>21</sup> In Bezug auf Maximus' privilegierten Platz und sein Erbe, das in der hesychastischen Tradition gesichert ist, Paul M. Blowers, *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World* (Oxford: Oxford University Press, 2016) 82 și 307, sagt: „Maximus formulierte eine Vision des asketischen und kontemplativen Lebens positiv in einer aufgefrischten Christologie und in einer sehr nuancierten und vielschichtigen Vergöttlichungslehre, sodass er zu einem wichtigen Bindeglied in der Geschichte des vopalamitischen Hesychasmus und zu einer grundlegenden Quelle für Gregor selbst wurde.“

an *περιχώρησις*<sup>22</sup> des Göttlichen und des Menschlichen verwirklicht in der Inkarnation des Logos, eine Teilnahme durch<sup>23</sup> das

---

<sup>22</sup> Für Charles C. Twombly, *Perichorese und Persönlichkeit. Gott, Christus und Erlösung in John Damascene* (Princeton Theological Monograph Series 216; Pickwick Publications: Eugene, Oregon, 2015) 42, *Perichoresis*, wie sie bei John Damascene zu finden ist, liefert die Klarstellung, die in Gregor von Nyssas Konzeptualisierung des „gegenseitigen Innewohnens“ fehlt. *Perichoresis* fungiert dann als Zusammenfassung, als Verdichtung eines wichtigen Aspekts der Trinitätslehre, ausgedrückt in chalcedonischen Begriffen (den vier Adverbien – *asyngkutos, atreptos, adiairetos, akoristos*), und was sie beiträgt, ist ein zusätzlicher Schritt in der Kürze, indem sie sorgt erhöhte Verständlichkeit des Begriffs *der Vereinigung ohne Absorption*. Die Passage aus Kapitel 5 des dritten Buches *des orthodoxen Glaubens*, „stellte eine ausdrückliche Verbindung zwischen dem Charakter des gegenseitigen Innewohnens in der Dreifaltigkeit und dem Innewohnen der beiden Naturen in einem Christus her“ (53-54). Identität und Differenz, die beiden Begriffe liegen der *Perichorese* zugrunde. Es sollte auch offensichtlich sein, dass *die Enhypostasie* eine ähnliche Verwendung findet wie die *Perichorese* als christologische Kategorie. Somit „besteht ein charakteristisches Merkmal *der Perichorese* darin, dass sie eine dynamische Qualität hat, die der *Enhypostase* weitgehend fehlt. Der letztere Begriff scheint eine statische Beziehung zu implizieren, in der eine Sache in einer anderen steht oder von dieser enthalten ist. Im Gegensatz dazu beinhaltet *die Perichorese* eine Bewegung von einem Teil einer oder beider Naturen“ (Twombly, *Perichoresis and Personhood*, 70). *Perichorese* impliziert das Eindringen (und nicht nur die Bewegung dorthin) und impliziert Gegenseitigkeit. Wir können in dem von Maximus und implizit von John Damascene verwendeten Begriff die Grundlage einer soteriologischen Anthropologie finden: Da *die Perichorese* den wesentlichen Charakter der menschlichen Natur nicht überwältigt, bleibt die Menschheit Christi weiterhin handlungsfähig (die Naturen sind vereint). und „gegenseitig immanent“ [*perichoresis*] und leugnet dennoch nicht ihre Verschiedenheit).

<sup>23</sup> Twombly, *Perichoresis and Personhood*, 90 weist darauf hin: „*Die patristische Aneignung der Sprache der Partizipation spiegelt sowohl das philosophische als auch das biblische Erbe wider.*“ Wie passt also Partizipation zur *Perichorese*, verstanden als „gemeinsames Wohnen“? Der Unterschied zwischen Partizipation und *Perichoresis* wird darin sichtbar, dass Partizipation eine Haltung impliziert, die sich von der des Wortes, mit dem sie verbunden ist, unterscheidet. Der Realismus der vergöttlichten Menschheit ist eine ausgefeilte Konzeption der Logik der Teilhabe. Johannes' Verständnis der Erlösung geht von der Rolle aus, die das

Innewohnen des Heiligen Geistes.<sup>24</sup> Der heilige Maximus der Bekenner ging in seinen *Fragen an Talasius* kurz auf das Thema Gott als Licht ein.<sup>25</sup> Hier wurde die Frage dadurch bestimmt, was

---

gegenseitige Wohnen spielt. Die Sprache, um diese „Vielfalt in Einheit“ zu beschreiben, ist das Vokabular des gemeinsamen Wohnens. Innere Wechselwirkungen (ein grundlegendes pneumatologisches Mysterium) stellen eine Handlungsweise dar, die weder streng menschlich noch göttlich ist, sondern eine Kombination aus beidem. Die vergöttlichte Menschheit Christi wird zum Vehikel, durch das die Vergöttlichung heilbringend angeboten werden kann. Deshalb verwendeten die Heiligen Väter Worte wie gegenseitiges Wohnen, Teilhabe und Gemeinschaft, um diese göttliche Vereinigung ohne Verwirrung zu erklären. Sehen: James D. Gifford jr., *Perichoretic Salvation: The Believer's Union with Christ as a Third Type of Perichoresis* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2011) 78-125 und F.L.B. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity* (Dubuque, IA: Priority, 1955).

<sup>24</sup> Analyse der Beziehung zwischen *Perichōrēsis* und Partizipation, Jordan Daniel Wood, "That and how perichōrēsis different from participation: the case of Maximus the Confessor" in Panagiotis G. Pavlos (ed.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* (London: Routledge, 2019), 220-236, bes. 222-226, behauptet, dass die trinitarische Logik von *perichōrēsis* drei Merkmale verrät: unbeschreibliche Identität (von Natur, Macht und Handlung), völlige Durchdringung in die Realität (von Personen) und völlige Wahrung der Integrität (von Personen). Licht im Licht bedeutet auch „Licht im Licht“ als trinitarische „Existenzweise“. Maxim bringt zwei scheinbar widersprüchliche Schriftstellen in Einklang: „Gott ist Licht“ (1. Johannes 1,5) und „Wenn wir im Licht wandeln, so wandelt er im Licht“ (1. Johannes 1,7). Hier ist und ist Gott im Licht. Zur Maxime: *Gott, der seinem Wesen nach wirklich Licht ist, wird Licht, indem er durch Tugenden an denen teilnimmt*, die „in Ihm wandeln“, so dass auch sie wahrhaft Licht werden. So sind wir in Gott als Licht, *Gott selbst als Licht, wir sind es, die Licht sind, genau wie der Archetyp im Bild. Für Maximus' mögliche Verwendung der Proclus-Triade: die Nicht-Teilnehmer-Teilnehmer-Teilnehmer-Triade* (cf. *El. theol.* props. 23–24), in *Th. oec.* 1.49, PG 90, 1101 siehe Jonathan Greig, „Proclus' Reception in Maximus the Confessor, Mediated through John Philoponus and Dionysius the Ps.-Areopagit: A Case Study of *Ambiguum 7*“ in Dragoş Calma (Hrsg.), *Reading Proclus and the Book of Causes, Band 3: Über Ursachen und die noetische Triade* (Brill, 2022) 117-167, hier 155-162.

<sup>25</sup> Maximus der Bekenner, *Fragen an Talasius*, 1, 77.6-8; 11-13: „*Der Gott, der im Wesentlichen wirklich als Licht existiert, ist in denen, die ihr Leben*

auf den ersten Blick ein Widerspruch in den johanneischen Schriften des Neuen Testaments zu sein schien. Maximus erklärt, dass, wenn Johannes in einem Fall sagt, dass Gott Licht ist, und in einem anderen, dass Gott selbst im Licht ist, wenn wir im Licht wandeln (*Johannes* 1:5-7), diese Passagen in Wirklichkeit bedeuten, dass Gott „der seinem Wesen nach [oder seiner Natur nach] Licht ist“ existiert in denen, die durch ihr moralisches Verhalten leicht werden und an Ihm teilhaben. Daher sind tugendhafte Gläubige Licht „durch Teilhabe“ an Gott (κατὰμέθεξιν), der „im Wesentlichen“ Licht ist (κατ' οὐσίαν). Deshalb ist es sowohl wahr, dass Gott *Licht ist, als auch*, dass Er *im* Licht ist – letzteres durch die Teilnahme der Gläubigen, die an Ihm teilhaben.

Den griechischen Kirchenvätern zufolge ist die Vergöttlichung „ein Prozess der Verklärung und Heiligung und nicht einer der Transsubstantiation“.<sup>26</sup> In diesem Sinne verwendet der heilige Gregor Palamas die Beschreibung der Vergöttlichung durch den heiligen Maximus als „ohne Ursprung“ (ἀγέννητος) und als „hypostatische Erleuchtung (ένυπόστατον)“: „Vergöttlichung ist eine hypostatische und direkte Erleuchtung, die keinen Anfang hat, aber den Würdigen erscheint.“ als etwas, das ihr Verständnis übersteigt. Es ist in der Tat eine mystische Vereinigung mit Gott, jenseits von Verstand und Vernunft, in einem Zeitalter, in dem

---

*in Übereinstimmung mit den Tugenden leben, die wahrhaft zum Licht geworden sind. (...) Wenn wir also aufgrund unseres moralischen Verhaltens in Gott sind und unseres Wissens, wie in Gott Licht ist, so ist auch Gott selbst in uns im Licht.*

<sup>26</sup> Melchisedec Törönen, *Union and Distinction in the Thought of Saint Maximus the Confessor* (Oxford University Press, 2007) 120, 192. Es gibt keine Vernichtung von Seele oder Körper, sondern eine vollständige Verklärung des gesamten menschlichen Komplexes: „Die Seele wird zu Gott, indem sie am Göttlichen teilnimmt Gnade, die jede Aktivität des Intellekts und der Sinne einstellt und gleichzeitig alle natürlichen Vorgänge des Körpers außer Kraft setzt. Tatsächlich wird der Körper zusammen mit der Seele vergöttlicht, indem er entsprechend am Prozess der Vergöttlichung teilnimmt. So manifestiert sich allein Gott durch Seele und Körper, weil ihre natürlichen Eigenschaften durch die Überfülle seiner Herrlichkeit überwunden wurden“ (Kap. theol. II. 88; PG 90, 1168AB).

die Geschöpfe keine Verderbnis mehr kennen. Aufgrund dieser Vereinigung nehmen die Heiligen das Licht des Verborgenen und mehr als Unbeschreiblichen Herrlichkeit wahr, sie selbst werden fähig, die gesegnete Reinheit in Gemeinschaft mit den himmlischen Mächten zu empfangen. Die Vergöttlichung ist auch die Anrufung des großen Gottes und des Vaters, ein Symbol der authentischen und realen Adoption gemäß der Gabe der Gnade des Heiligen Geist, dank der Ausgießung der Gnade, durch die die Heiligen Söhne Gottes werden und bleiben werden.<sup>27</sup> Diese „hypostatische Erleuchtung (ένυπόστατον)“ der Gottheit zeigt, dass die göttliche Energie *diese Person tatsächlich durchdringt* und weist auch darauf hin, dass die hypostatische Natur der Energien

---

<sup>27</sup> Q. Thal. 61 und Schol. 16; zitiert von Palamas, *Triads* 3.1.28 in Grigorie Palama, *Triads*, hrsg. John Meyendorff, trans. Nicholas Gendle (Mahwah, NJ: Paulinist Press, 1983), S. 84. Nikolaos Loudovikos, *Analogical Identities: The Making of the Christian Self. Über die Spiritualität und Mystik in der patristischen Ära hinaus* () betont er die Bedeutung – insbesondere für den Heiligen Symeon, den neuen Theologen – der „Christologie des Lichts“, also der Rezeption Christi als Licht, das vom Intellekt wahrgenommen und von den Menschen geteilt wird Körper. Wissen ist kein Licht, aber Licht ist Wissen, denn das ungeschaffene Licht ist Christus. Als das menschengewordene Wort als Licht in uns wohnte, indem wir an Seinem makellosen Leib und Blut teilnahmen, sahen wir Seine Herrlichkeit. Gott in Christus zu sehen ist also das Licht der Gegenwart. „*Im tiefsten christozentrischen Gedanken des Heiligen Symeon ist die eucharistische Wohnstätte des als Licht fleischgewordenen Wortes Erkenntnis, als eine Verbindung von Liebe und Schau, von Reue und Erleuchtung. In diesem Sinne bedeutet die Schau Gottes die Manifestation Christi, als höchste, sich selbst entäußernde Begegnung zwischen Personen und nicht irgendeine neuplatonische Aufklärung und mystischer Subjektivismus*“ (Loudovikos, *Analogical Identities*, 112). Diese Christologie des Lichts, die auf der Vision Gottes basiert, ist auch eine Theologie des Lichts als Manifestation Christi und der Heiligen Dreifaltigkeit durch den Geist, der eine „Vermischung“ (ἀνάκρασις) mit der gesamten menschlichen Existenz schafft. Daher verbindet Pater Loudovikos die Rede des Heiligen Simeon von „Gott als *persönlichem/hypostatischem Licht*“, dem der Mensch in einem „synergetischen Dialog“ persönlich begegnet und fühlt, mit der „*interhypostatischen Synergie* in Gregory Palamas“ (Loudovikos, *Analogical identities*, 265).

in der Dreieinigkeit selbst verwurzelt ist und von allen Personen gemeinsam genutzt wird.<sup>28,29</sup> Für Maximus hat Piret sicherlich Recht, wenn er behauptet, dass *ένυπόστατον* „kein wirklicher Vermittler zwischen seiner Hypostasis und seiner Ousia“ ist.<sup>30</sup> Laut

---

<sup>28</sup> Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 262-95. Denn wie die Überlieferung der Heiligen Väter lehrt, sagt der heilige Maximus, „nicht *άνυπόστατον*“ macht keine Hypostase der Natur, sondern ein *ένυπόστατον*, Hier bedeutet *ένυπόστατον ένύπαρτον*, und *ένύπαρκτον* ist das, was am Substantiellen und Natürlichen teilhat *ύπαρξις*, *ένεργον* oder *ένεργητικόν* bedeutet dort eigentlich *ένδύναμον*, und *ένδύναμον* ist das, was ein wesentliches und natürliches *δύναμις* hat. Zur Prüfung Zu bestätigen, dass die Naturen in Christus nicht ohne Hypostasen oder Energie sind, ist daher nicht gleichbedeutend mit der Einführung von Hypostasen oder aktiven Subjekten (*ένεργουντας*), sondern mit der Aufnahme natürlicher ontologischer Aspekte (*ύπαρξις*) und Energien auf orthodoxe Weise“ (Op. 23. 205A/B).

<sup>29</sup> Kallistos Ware, "God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction" *Eastern Churches Review* 7 (1975) 125-136, weist darauf hin, dass die Essenz-Energie-Unterscheidung in Gott ein reales und objektives Prinzip ist, eine „pragmatiki diakrisis“, und dass sich Gott laut Palamas nicht in seinem Wesen (ousia) offenbart, weil noch nie jemand dessen Natur gesehen oder beschrieben hat Gott (physis); aber Er offenbart sich in der Gnade (charis), Kraft (dynamis) und Energie (energia), die dem Vater, dem Sohn und dem Geist gemeinsam sind. Wie Gregory feststellt, ist die göttliche Erleuchtung „ungeschaffen und nicht identisch mit der göttlichen Substanz“ (Kap. 65), Übers. und Hrsg. Robert E. Sinkewicz, Gregory Palamas *The One Hundred and Fifty Chapters* (Toronto: Päpstliches Institut für Mittelalterstudien, 1988) 159.

<sup>30</sup> Pierre Piret, *Le Christ et la Trinité: selon Maxime le Confesseur* (coll. Théologie historique, 69; Paris: Beauchesne, 1983) 172: "n'est pas un intermédiaire réel entre l'hypostase et son ousie. Elle [l'enhypostasie] n'ajoute rien au rapport strict de l'ousie et de l'hypostase, et ne fait pas nombre avec lui; Elle vise au contraire à circonscrire l'être et le subsister dans ce rapport lui-même". James P. Haley, *Die Menschheit Christi. Die Bedeutung von Anhypostase und Enhypostase in der Christologie Karl Barths* (Princeton Theological Monograph 227; Eugene, OR: Wipf and Stock, Pickwick Publications, 2017) 5-14, identifiziert einen wichtigen

Benjamin Gleed kann es ohne „Bewegung, Kraft oder Energie keine menschliche Realität (ὑπαρξις) in Christus geben.“<sup>31</sup>

---

Bestandteil von Barths Bruch mit der liberalen Theologie in der Ablehnung des „Kartesianismus“, der anthropologischen Philosophie der Selbsttranszendenz. Für Barth erfordert diese wahre Gotteserkenntnis zunächst die Offenbarung Gottes, die sich nur in der Hinwendung Gottes zur Menschheit in der Person Jesu Christi manifestieren kann. Barth bringt die Offenbarung Gottes dialektisch in der Verhüllung und Offenbarung Gottes im Leib des Jesus von Nazareth zum Ausdruck. Dies ist wichtig zu verstehen, da die Sprache der Verschleierung und Enthüllung in Römer 2:28-29 die Sprache der *Anhypostase* und *Hypostase* vorwegnimmt, die Barth bald entdecken wird. Somit unterscheidet sich Barths Interpretation von *Anhypostase* und *Enhypostase* als einer dualen ontologischen Formel nicht nur von den patristischen Kirchenvätern, sondern auch von der Scholastik und der Postscholastik; Alle interpretieren *Anhypostase* und *Enhypostase* als autonome Konzepte zur Beschreibung der menschlichen Natur Christi. Barths ontologische Innovation erweist sich als grundlegend für seine gesamte Christologie. Über die patristischen und scholastischen Väter hinaus drückt Barth auf einzigartige ontologischer Weise die Menschlichkeit Christi sowohl als *Hypostase als auch als Hypostase* in seiner Vereinigung mit dem Logos aus. Für Barth ist dies der Akt Gottes, der sich im Menschen Jesus von Nazareth offenbart, und er kann nun die ontologische Sprache nutzen, um eindrucksvoller auszudrücken, wie das Wort Fleisch wurde. Haley hat argumentiert, dass *Barths einzigartige Übernahme von Anhypostasis und Enhypostasis als duale ontologische Formel ganz klar zeigt, dass Barth diese Doktrin anwendet, um die Menschheit Christi als Offenbarung auszudrücken* (9): „In dieser Dynamik von Anhypostasis und Enhypostasis ist die Art und Weise, wie Barth entwickelt wahre Menschlichkeit in Jesus von Nazareth und die Heiligung seiner Kirche in ihrer Erhöhung – in Vereinigung mit ihm“ (Haley, *The Humanity of Christ*, 9 §i 14).

<sup>31</sup> Benjamin Gleede, *The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origenes to John Damascene* (Leiden, Boston: Brill, 2012) 148-149: „Wenn das ἐνέργεια der menschlichen Natur Christi auf diese Weise als eine natürliche Bewegung oder Kraft verstanden wird, kann er es.“ nicht mehr mit einem ἐνεργῶν, also einer zweiten menschlichen Hypostase in Christus, verwechselt werden. Dieser Mangel an individueller Unabhängigkeit beraubt ihn jedoch keineswegs seiner Realität, des ὑπαρξις zusammen, denn dieses vage ὑπαρξις wird zusätzlich als ἐνυπόστατος qualifiziert, d.

In *seinen Triaden* appellierte Palamas an Maximus als einen wahrhaft treuen Hesychasten, der sich Barlaam und seinen Schülern widersetzte.<sup>32</sup> Das Hauptproblem hierbei war die Art der Vergöttlichung selbst. Daher ist es nicht verwunderlich, dass Maximus in den Kontroversen des 14. Jahrhunderts über den Hesychasmus als eine Debatte zwischen klösterlicher Spiritualität und säkularem Humanismus auftaucht (auch Akindynos zitiert Maximus sehr häufig).<sup>33</sup> Maximus stellt außerdem fest, dass das Licht auf dem Antlitz Christi während der Thabor-Erfahrung, das die Apostel sehen, gleichzeitig eine vollständig apophatische Theologie ist. So steht in *Amb. Io. 10* Maximus sagt, dass Christus bei *der Verklärung* akzeptierte, „aus seiner unermesslichen Liebe zur Menschheit, um sein Vorbild und Symbol zu werden ... und durch die Offenbarung seiner selbst, um in seiner völligen und geheimen Verborgenheit die gesamte Schöpfung zu sich selbst zu führen“ (PG 91. 1165D).<sup>34</sup> Laut Pater Andrew Louth wurde das

---

*e. eine Art oder Substanz in einer substanziellen Pose verwirklicht*“. Christophe Erismann, *comuna L'Homme. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge* (Paris: J. Vrin, 2011) 186-192: "Le modèle patristique" und "Maxime, Chalcedoine et la question des deux natures".

<sup>32</sup> *Triade 3.3.5* (Meyendorff, 703-5). Gregor Palamas zitiert in *seinen Triaden* hauptsächlich aus *Amb.Io.*, *Fragen an Thalasius* und *Zwei Jahrhunderte über Theologie und die Menschwerdung* (von 25 Zitaten aus *Amb.* stammen fünfzehn aus *Amb. 10*, da die *Verklärung* ein zentrales Thema während der Hesychast-Kontroverse war). In den *Triaden 2.2.19* übernimmt Gregor *Maximus' Vorstellung von Apatheia* als einer positiven Neuausrichtung der Seelenfähigkeiten auf das Streben nach Tugend und Vergöttlichung. Auch in den *Triaden 3.2.7, 9* zitiert Palamas Maximus, *Th. Oec. 1,48-50* (PG 90:1100C-1101B). Karayiannis, *Maxime le Confesseur*, 207, sagt, dass *Maxim nirgendwo ausdrücklich die Logoi mit den ungeschaffenen Energien Gottes gleichsetzt*. Aber obwohl es wahr ist, dass *Logoi Aktivitäten sind, sind nicht alle göttlichen Aktivitäten Logoi*.

<sup>33</sup> Juan Nadal Cañellas, *Akindynos' Widerstand gegen Gregory Palamas: Historischer Kommentar* (Leuven: Peeters, 2006) 28-103.

<sup>34</sup> *Maxim the Confessor, On the Difficulties of the Fathers of the Church, Bd. 1: Ambiguous*, herausgegeben und übersetzt von Nicholas Constatas (Dumbarton Oaks Medieval 28; Harvard University Press, 2014), 268-

Wort „Symbol“ für die Gegner der Hesychasten so verstanden, dass es darauf hinweist, dass das Licht der Verklärung symbolisch war und daher erschaffen wurde; worauf die Orthodoxen antworteten, dass die Tatsache, ein „Symbol seiner selbst“ zu sein, eine engere Beziehung zwischen dem Symbol und dem Symbolisierten impliziere, so dass Licht selbst als ungeschaffen angesehen werden müsse und tatsächlich ein „natürliches Symbol“ sei, das die Natur dessen, was es sei, teilt es die Natur dessen was es symbolisiert.<sup>35</sup> Christus ist die ungeschaffene Offenbarung Gottes sowohl in dieser gegenwärtigen Welt als auch im kommenden Zeitalter. Der Heilige Maximus verwurzelt alles im kosmischen Mysterium der Menschwerdung Jesu Christi. Wenn also der Heilige Maximus die Gegenseitigkeit zwischen der Schrift und der Schöpfung aufrechterhält, weil sie die Selbstmanifestation des Logos sind, blickt er genau auf die Verklärung.<sup>36</sup> Christus ist bereits als Mensch ein „Typus und Symbol seiner selbst“, denn sein Körper vermittelt auf einzigartige Weise seine göttliche Herrlichkeit, seine verborgene Unendlichkeit. Daher ist er in seiner Verwandlung ein noch intensiveres Symbol seiner selbst, *da sein strahlendes Gesicht/Fleisch ihn umgibt*<sup>37</sup> signali-

---

269: „ἐαυτοῦ γενέσθαι τυπὸν καὶ σὶ μόνον, καὶ παραδειῖξαι ἐξ ἑαυτοῦ σμέρικῶς ἑαυτοῦ“ (Amb. 10.31c [1165D]). Obwohl Christus in seiner göttlichen Natur unbeschreiblich ist, „gibt er aus Liebe zur Menschheit den Menschen Hinweise auf sich selbst in den göttlichen Werken, die sich im Fleisch manifestieren (θεουργία)“ (Amb.Jo. 10, PG 91: 1168A). Diese göttlichen Werke, ein theurgischer Begriff, der aus dem späteren Neuplatonismus stammt, werden durch das „Fleisch“ Christi vermittelt.

<sup>35</sup> Andrew Louth, "Maximus the Confessor's Influence and Reception in Byzantine and Modern Orthodoxy" in Pauline Allen, Bronwen Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (Oxford: Oxford University Press, 2015) 500-515, aici 506.

<sup>36</sup> Amb. Jo. 10 (PG 91:1165D-1168A).

<sup>37</sup> Benjamin DeSpain, "Seeing One's Own Face in the Face of God: The Doctrine of the Divine Ideas in the Mystical Theologies of Dionysius the Areopagite and Nicholas of Cusa" in Louise Nelstrop, Simon d. Podmore (eds.), *Christian Mysticism and incarnational theology. Between*

siert seine unbeschreibliche Göttlichkeit, während seine leuchtenden Gewänder seine Herrlichkeit bedeuten, die in den materiellen Schriften und dem Gefüge der Schöpfung verborgen ist.<sup>38</sup> Daher kann das zentrale Dogma der chalcedonischen Christologie – die Definition der Vereinigung der beiden Naturen in Christus als „ohne Vermischung, Veränderung, Spaltung und Trennung“, sondern in gegenseitiger Kommunikation) –, so Törönen, „einfach nicht der Ausgangspunkt für eine Darstellung sein.“ der gesamten Theologie Maximus“. Somit sei das Geheimnis Christi

---

*Transcendence and Immanence* (Burlington: Ashgate, 2013) 29-46, versteht *Visio Dei* oder das Sehen des „AnGesichts der Gesichter“ durch die Lehre einer „panchristlichen Ontologie“, die er beide in der Theologie von Dionysius dem Areopagiten findet und an Nikolaus von Kues. Siehe hierzu auch, Robin M. Jensen, *Face to Face: Portraits of the Divine in Early Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 2005); Roger Scruton, *Das Gesicht Gottes* (Londra: Continuum, 2014).

<sup>38</sup> *Amb. Jo. 10* (PG 91:1128A-C). Siehe auch Joshua Lollar, *Seeing in the Life of Things. Die Betrachtung der Natur in Maxim dem Bekenner und seinen Vorgängern* (Turnhout: Brepols, 2013) 255-62. Das Argument dieses Buches ist, dass Maxim eine christozentrische Sicht sowohl auf die Schöpfung als auch auf den Menschen hat. „Im Leben der Dinge sehen“ (natürliche Kontemplation) bedeutet, der Gegenwart Gottes durch Christus, den Logos, zu begegnen. Ivana Noble, "Verklärung und Freiheit in der Theologie des Lichts" in Irina Yazykova (ed.), *Theologie der Freiheit. Religious and Anthropological Foundations of Freedom in a Global Context* (Moscow: Издательство ББИ, 2021) 43-61, glaubt, dass die johanneische Theologie des Lichts die orthodoxe Theologie und Spiritualität beeinflusste und dass insbesondere Palamas' Erfahrungsrealismus johanneische Themen des Lichts und des Lebens verband. Palamas interpretierte sie christologisch und betonte die göttliche Präsenz des Lichts als ungeschaffenes Licht: „Während wir den Beitrag des Heiligen Gregor Palamas vorstellten, sahen wir auch, wie die johanneische Theologie des Lichts mit der der synoptischen Evangelien und ihrem Bericht über das Licht vom Berg vereint war. der Verklärung und mit der paulinischen Vision des göttlichen Lichts, sowohl auf dem Weg nach Damaskus als auch später in seinen mystischen Erfahrungen. Diese drei Richtungen lieferten, wie ich dargelegt habe, eine Sprache für die Gotteserfahrung der Hesy-chasten-Heiligen, die Palama zu verstehen versuchte es und verteidigt es in seinen systematischen theologischen Abhandlungen“ (59-60).

„viel mehr das des verklärten Christus, der zum Symbol seiner selbst wird“ (Amb.Io 10.31c; PG 91,1165D-1168A).<sup>39</sup>

Laut Alain Riou findet sich in einer Theologie des Symbols eine Art „Ontologie“ des Mysteriums: „Die Veränderung des Gesichts stellt im Gedanken des Heiligen Maximus das eschatologische Symbol der Gegenwart Gottes in der Welt dar.“<sup>40</sup> Die symbolische Artikulation der beiden Arten der Theologie oder die Beschreibung der beiden Arten der Kenntnis des Mysteriums ist sehr gut um die *Logos-Tropos*-Unterscheidung herum artikuliert. In *Ambigua* 10, 1165A-1169A) finden wir klar herausgearbeitet die beiden Arten der Gotteserkenntnis, die Maximus kataphatisch und apophatisch nennt. Hier weist die *Verklärung* auf mystische Weise auf diese beiden Arten der Theologie hin, und wir können die Erkenntnis von Gott und göttlichen Dingen durch „Symbole finden, die die Wahrnehmung übertreffen“: „*Apophase und Kataphase werden hier nicht mehr als zwei gegensätzliche und sich gegenseitig ausschließende Typen dargestellt; im Gegenteil, sie erscheinen als zwei komplementäre Modi*“.<sup>41</sup> Andererseits finden wir nicht mehr, wie in *Thal* 60, eine *Theologie*, die aus der einzigen Bewegung der Gnade hervorgeht, die auf die natürliche Kontemplation folgt, sondern in der Synergie der natürlichen

---

<sup>39</sup> Törönen, *Union and Distinction*, 5: „Der auferstandene Christus, der Maria Magdalena befiehlt, ihn nicht zu berühren, um sie zu sich selbst als Gott zu führen; der Christus, der sein eigenes Bild und Gleichnis wird, um aus und durch sich selbst als Fleisch für sich selbst zu erscheinen, wie er ist in Seiner ewigen Herrlichkeit; Christus, der als Wiederholung des Geheimnisses der Liebe alles zu sich zieht, damit wir durch die Liebe mit Ihm und untereinander in einer unverwechselbaren Einheit vereint werden und so das Geheimnis der Menschwerdung Gottes offenbaren in uns selbst offenbart das Geheimnis der Vergöttlichung als Erfüllung der gesamten göttlichen Ökonomie.

<sup>40</sup> Alain Riou, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Paris: Beauchesne, 1973) 103.

<sup>41</sup> Riou, *Die Welt und die Kirche*, 106: „*Apophasis und Kataphasis werden hier nicht mehr als zwei gegensätzliche und ausschließliche Arten gegenseitiger Erkenntnis dargestellt; im Gegenteil, sie erscheinen als zwei komplementäre Modi*“.

Kontemplation selbst erscheint die doppelte Struktur der Theologie und des „theologischen“ ἀπόφασις des Geheimnisses ist bereits eingeschrieben. Daher, sagt Riou, „*ist die Unterscheidung zwischen Kataphase und Apophase nicht länger die regionale Trennung zwischen einem ontologischen Bereich der Schöpfung und dem transzendenten Bereich der Gottheit*“,<sup>42</sup> sondern die Durchdringung zweier symbolischer Wege, nach denen *der Logos* der Natur und *ihre Tropos* zur christlichen Neuheit berufen sind, was die beiden Unterscheidungen *Apophase-Kataphase* und *Logos-Tropos* ausdrücklich zusammenfallen lässt (*Amb* 41). So sagt Riou über die christologische Grundlage des Symbols:

„In dieser Durchdringung der beiden Arten der Theologie sieht der heilige Maximus die Grundlage nicht mehr in einer Erkenntnistheorie, sondern in der ‚symbolischen‘ Struktur des Mysteriums, d. h. im Geheimnis der hypostatischen Vereinigung und Perichoresis der beiden Naturen in Christus, während uns während der Verklärung ‚ein Symbol seiner selbst‘ offenbart wird“.<sup>43</sup>

Das Licht des Antlitzes des Herrn gehört nach ἀπόφασις zur mystischen Theologie. Der Herr wurde zu einem Vorbild für sich selbst, gemäß seiner Ökonomie im Fleisch. Er wird zum Typus und Symbol des Selbst, aus sich selbst heraus. Das Mysterium der hypostatischen Vereinigung ist das Mysterium selbst (als „göttliche Aktivitäten, die sich durch den Leib manifestieren“; *Amb* 10-31/1165 D-1168 A). Das Geheimnis der hypostatischen Vereinigung ist das Geheimnis dieses „selbst“, dieser Philanthropie,

---

<sup>42</sup> Riou, *Die Welt und die Kirche*, 107: „*Die Unterscheidung zwischen Kataphase und Apophase ist nicht länger die regionale Trennung zwischen einem ontologischen Bereich der Schöpfung und dem transzendenten Bereich der Göttlichkeit*“.

<sup>43</sup> Riou, *Die Welt und die Kirche*, 107: „*Diese Durchdringung der beiden Arten der Theologie sieht der heilige Maximus als Grundlage nicht mehr in einer Erkenntnistheorie, sondern in der ‚symbolischen‘ Struktur des Mysteriums, das heißt im Mysterium von die Vereinigung und hypostatische Auflösung der beiden Naturen in Christus, wie sie uns bei der Verklärung offenbart wird, ‚selbst ein Symbol seiner selbst*“.

durch die er diese beiden Arten, die er komponiert, vereinte, zum Miteinander brachte – wie die Definition von Chalkedon sagt – „zusammenführte“ (σύμβολον).<sup>44</sup> Die Artikulation des Sichtbaren und des Verborgenen erfolgt nicht durch die noetische Bezugnahme eines Signifikanten auf eine andere bezeichnete Realität, sondern durch die Bestätigung ihrer Einheit in einem „sich selbst“ (ἑαυτός), im πρόσωπον, in einem Gesicht und der einzigen Person Gottes in seinen beiden göttlichen und menschlichen Naturen. Wie die Hypostase ist das Symbol „diese Transparenz der beiden unreduzierbaren Wege des Einen“ (diese „Philanthropie“, durch die der geliebte Sohn im ewigen Rat und in seiner Erfüllung im Fleisch bis zum Ende gehorsam bis zum Tod angenommen hat). sie waren eins in seiner Person. Das Symbol oder der Typ, der für Maximus völlig synonym zu sein scheint, ist zunächst einmal die Manifestation, „*phany-φανεδ*“, der Verborgene Gottes im und durch das Sichtbare. Das Symbol als Manifestation und hypostatische Präsenz ist die unmittelbare Erkenntnis Gottes. Er zeigt sich manifestiert (φαινομένου) und doch völlig verborgen, ohne sich zu zeigen (ἀφανώς πάντη κριπτόμενον). Die unmanifestierte göttliche Gottheit (ἀφανοῦς) ist verborgen (κρυφιομυστού), sogar in den manifestierten göttlichen Werken (ἐκφανείς Θεουργίας).

### 3 „Natürliches Bild“, „natürliches Symbol“

Für ein besseres Verständnis des „natürlichen Symbols“ (sowohl in der Maximianischen als auch in der Palamitischen Theologie) ist eine Analyse seiner Beziehung zum „natürlichen Bild“ notwendig. In dieser Hinsicht interpretieren sowohl Riou als auch

---

<sup>44</sup> *Thalassies 60 Fragen* stellen den Höhepunkt des Maximianischen Denkens rund um das Geheimnis der hypostatischen Güte des Sohnes dar, seiner hypostatischen Vereinigung mit unserer Menschheit, *um das gesamte Universum in seiner Person zusammenzuführen.*

Torrance das ewig verherrlichte Antlitz Christi als Symbol für die ikonische Natur und symbolische Funktion der mystischen Theologie. Die Theologie des Symbols ist mit dem christozentrischen Triptychon *Bild (eikon) – Hypostase (prosopon) – Ikone (menschliches Gesicht)* verbunden. Somit ist der Sohn als „*Bild des unsichtbaren Gottes*“ (Kol. 1, 15) die „vollkommene Ikone“, als „Symbol der Göttlichkeit“ des Vaters, manifestiert und verborgen. Er wird „Bild“ genannt, weil er mit dem Vater aus ein und derselben Substanz (*homoousios*) ist. Genau an dieser Stelle soll, wie oben bereits dargestellt, die Kategorie der „natürlichen Bilder“ aufgrund ihrer inneren Verbindung mit dem „natürlichen Symbol“, aber auch mit dem Begriff *der Hypostase*, analysiert werden. Der Sohn Gottes ist nicht nur „das natürliche Ebenbild des Vaters“, sondern nun, dank der Menschwerdung, gleichzeitig „unser natürliches Ebenbild“ gemäß seinem fleischlichen Körper. Daher ist die Erfüllung des Bildes Gottes in der Menschheit die vergöttlichende Vereinigung von Bild (*eikon*) mit Bild (*Prosopon*), wobei *das natürliche Bild des Vaters auch zu unserem natürlichen Bild geworden ist*. Um den Sinn unseres Seins „nach dem Bild“ zu finden, müssen wir daher auf das Antlitz Christi schauen. Auf diese Weise trifft, wie wir sehen werden, am Tabor, weil der Sohn Mensch wird, das „Bild“ auf das „Bild“ im verklärten Antlitz Christi und wird dadurch nicht nur wiederhergestellt, sondern verklärt. Dies ist eine unverwechselte und ungeteilte „*Begegnung der Bilder*“ in der Person (oder Hypostase) des Sohnes. Es muss jedoch beachtet werden, dass es sich bei jedem Bild/Icon um das Bild/Icon nicht um die Natur, sondern um eine Person handelt und es daher keine natürliche Präsenz in der Ikone gibt, sondern eine hypostatische Präsenz (aus der chalcedonischen Definition des *Symbols*), d. h. das historische Gesicht, also die Person.

Einerseits legt der heilige Maximus laut Alain Riou den Grundstein für eine „*Theologie der Ikone*“, und wir müssen dies als „ein Zeichen der Identität der beiden Begriffe“ verstehen: „Theologie

als Ikone“ (“*théologie comme icône*”).<sup>45</sup> Tatsächlich wird ihr Status im christologischen Regime der Ikone vollständig verstanden, das ihre beiden Modi symbolisch artikuliert: die apophatische Theologie *des* trinitarischen Mysteriums und die Kataphasie *der ökonomischen Manifestation* eines aus der Heiligen Dreifaltigkeit. Und auf den Prinzipien einer solchen „Theologie als Ikone“ werden Ikonodoulen in der Lage sein, die Theologie der Ikonen zu organisieren. Der heilige Theodor der Studite wird die orthodoxe Lehre darlegen und dabei nicht von einer natürlichen Präsenz in der Ikone sprechen, sondern von einer hypostatischen Präsenz. Nach einer chalcedonischen Definition des Symbols unterscheidet er sich im Wesentlichen immer vom Prototyp, ist ihm jedoch in Hypostase und Namen gleich. Absoluter Unterschied *qua* Natura, ist die absolute Transparenz des Unsichtbaren im Hinblick auf die vollkommene göttliche Ähnlichkeit des Gesichts (πρόσωπον). Im strahlenden Antlitz Christi offenbart sich die Namenshypostase des Gottmenschen: „*Er ist das Abbild des unsichtbaren Gottes*“ (Kol 1,15). Wesentliches Abbild des Vaters in seiner Göttlichkeit, er ist in der Ökonomie nach dem Leib, eine göttliche Präsenz im geschaffenen Bereich nach der Hypostase. Durch sein Gesicht πρόσωπον ist er die vollkommene Ikone, das Symbol der offenbarten und verborgenen Göttlichkeit des Vaters: „*Philippus, der mich [das heißt „mein Angesicht“] gesehen hat, hat den Vater gesehen*“ (Johannes 14,9). Deshalb beginnt die Lehre des ikonografischen Mönchs mit der Malerei der

---

<sup>45</sup> Riou, *Le monde et l'Église*, 112-113. Aber die Ikone ist die hypostatische Präsenz des Unsichtbaren in der sichtbaren, geheimnisvollen Präsenz, also gemäss dem Mysterium. Diese Aussage und der Kult, den sie rechtfertigte, empörten *die Bilderstürmer*, die auf der Grundlage eines *Naturproblems* Einwände gegen die folgende Aporie erhoben: Wenn die Ikonen Christi die beiden Naturen zusammen darstellen, vermischen sie sie, und es handelt sich daher um Monophysitismus, der dadurch die verschärft wird zum Sakrileg wird, da sie vortäuschen, die Göttlichkeit an einem Ort einzuschränken; und wenn sie nur die menschliche Natur repräsentieren, trennen sie die Naturen, wie die Nestorianer.

Ikone der Verklärung,<sup>46</sup> durch die er in die Betrachtung des Mysteriums, in die mystische Theologie als Ikone eingeweiht wird. Das Symbol kann dem Symbol überlegen sein, weil, laut Andreopoulos,

„obwohl beide die Essenz dessen, was sie darstellen, gemeinsam haben, weist das Symbol darüber hinaus eine physische Ähnlichkeit mit dem Prototyp auf, was beim Symbol nicht der Fall ist – etwas, das erscheint.“ in Christus als wesensgleicher Ikone des Vaters und in der Eucharistie als nicht-ikonische Ikone bzw. wesentliches Symbol Christi“.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Andreas Andreopoulos, *Metamorphosis: The Transfiguration in Byzantine theology and iconography* (Crestwood, NY: SVS Press, 2005) 67-75, *Aufgrund der historischen Entsprechung zwischen theologischen Konzepten und Bildsprache ist die Verklärung die erste Ikone, die vom frischen Ikonografen gemalt wurde: „Die Verklärungssikone – zugleich eine visuelle Darstellung und eine visuelle Betrachtung der Göttlichkeit Christi, die über das physische Sehen hinausgeht – schwingt mit.“ mit den Schriften des Maximus über die Verklärung, nach denen Christus, der das höchste Mysterium und die höchste Offenbarung zugleich ist, in seiner Verklärung zum „Symbol seiner selbst“ wird: teils unsichtbar und teils sichtbar in seiner Göttlichkeit. uns anziehend zu seiner göttlichen Natur“* (Andreopoulos, *Metamorphosis*, 75). Eines der Hauptthemen der Verklärungstheologie ist der Übergang von den materiellen Sinnen zu den *spirituellen* Sinnen, um Christus in seiner Herrlichkeit zu sehen. Die wahre Verklärung auf Thabor war nicht die Verwandlung Christi in etwas, das er vorher nicht war, sondern die Veränderung der Wahrnehmungsfähigkeiten des Apostels (Andreopoulos, *Metamorphosis*, 71). Tatsächlich verbanden die makarischen Homilien des vierten Jahrhunderts das Licht asketischer Erfahrungen mit dem Licht der Verklärung. Wir können in den Schriften der Väter die drei Hauptkategorien identifizieren, die in der Theologie der Verklärung zusammengefasst werden: die Interpretation des Verklärungsereignisses als Epiphanie, als *soteriologisches* Ereignis und als Vorahnung *des zweiten Kommens Christi*.

<sup>47</sup> Andreopoulos, *Metamorphosis*, 32. Die wichtige Frage hier war für Andreopoulos folgende: „Was genau bedeutet es, die Anwesenheit einer Person in der Ikone zu symbolisieren? (*Metamorphosis*, 27). *Die Verklärung* ist in erster Linie eine Feier der Herrlichkeit Gottes und des göttlichen Lichtes (das Nicene „Licht des Lichts“).

Die Väter bezeichnen Christus als das sichtbare Antlitz des Vaters.

Auf der anderen Seite Alexis Torrance in einer sehr interessanten Studie über die ikonische Natur der Theologie,<sup>48</sup> untersucht kurz εἰκών/Bild/Ikone als eine breitere Gedankenkategorie in der patristischen Welt. Ausgangspunkt seiner Analyse ist die Auslegung des Satzes des Paulus, der den Sohn als „Bild des unsichtbaren Gottes“ beschreibt (Kol. 1,15). Aber er erwähnt, dass

---

<sup>48</sup> Alexis Torrance, "Personen oder Prinzipien? The Meaning of the Byzantine Icon Revisited" in C. A. Strine, Mark McInroy, Alexis Torrance (eds.), *Image as Theology. Die Kraft der Kunst bei der Gestaltung christlichen Denkens, Hingabe und Vorstellungskraft* (Turnhout: Brepols, 2021) 107-123. Torrance argumentiert, dass die Beschreibung von Prinzipien, Konzepten oder Ideen nicht auf Kosten des historischen Gesichts, also der Person, gehen darf. Er betont aber auch die Ablehnung des naturalistischen Realismus des „irdischen Bildes“ zugunsten eines stärker vergeistigten Stils, der zu einem inneren „verherrlichten ewigen Bild“ führt, das in der byzantinischen Ikone festgehalten wird. Leonid Ouspensky, „Die Bedeutung und Sprache der Ikonen“, in Leonid Ouspensky und Vladimir Lossky, *Die Bedeutung der Ikonen*, trans. G. E. H. Palmer und E. Kadloubovsky (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1982) 96, ziehen einen scharfen Bruch zwischen „irdisch“ und „himmlisch“, weil Ikonen von Heiligen uns „nicht das irdische Gesicht eines Mannes als Porträt zeigen, sondern sondern Sein ewig verherrlichtes Antlitz“. Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology, Part One* (Nordland Publishing, 1979), S. 29, scheint die zeitgenössische symbolistische Bewegung im Sinn zu haben, wenn er schreibt, dass „die entscheidende Dominanz des ‚Symbolismus‘ den Niedergang der Ikonographie bedeutete.“ *Die Ikone wurde zu ‚literarisch‘. Die Idee, nicht mehr das Gesicht, wurde dargestellt, und selbst die religiöse Idee verschwand zu oft, ging verloren oder löste sich in künstlerischem Einfallsreichtum und Ausschmückung auf.* Für Nikolai Berdiaev, *Sklaverei und Freiheit* (London: Geoffrey Bles, 1944) 21 wird die Einzigartigkeit der menschlichen Person und der menschlichen Berufung im menschlichen Gesicht sichtbar: „Das Gesicht des Menschen ist der Höhepunkt des kosmischen Prozesses ... Das Gesicht des Menschen ist das Erstaunlichste in der Welt: Eine andere Welt scheint durch sie hindurch. Es ist der Eintritt der Persönlichkeit in den Prozess der Welt mit ihrer Einzigartigkeit, Singularität, Unwiederholbarkeit.“

„dieser Vers und ähnliche Verse während der arianischen Kontroverse auf den ersten Blick denjenigen gut in die Hände zu spielen scheinen, die die volle Göttlichkeit Christi leugnen würden: Wenn der Sohn der εἰκών Gottes ist, dann sicherlich „ist er nicht Gott“. <sup>49</sup> Unter Anwendung einer alternativen Theorie des Bildes, insbesondere durch die Verwendung der Kategorie „*natürlicher Bilder*“, argumentierten die Nicänischen Väter, dass der Text tatsächlich die volle Göttlichkeit des Sohnes beweise. Gregor versucht, das arianische Argument umzustoßen und zu sagen, dass der Sohn Gott ist, genau wie εἰκών wahr ist: „Er wird „Bild“ genannt, weil er von einer Substanz mit dem Vater ist“ (*Diskurs 30:20; Vierter theologischer Diskurs*). Torrance sagt, dass die arianische Kontroverse als erster wichtiger Katalysator für ein tiefes Nachdenken über das „Bild als Theologie“ im Christentum dient: „Insbesondere die Idee, dass ein Bild, obwohl es immer von einem Archetyp abgeleitet ist, dennoch *gleich oder* identisch mit dem Bild sein könnte *Archetyp* zu schaffen, ohne seinen Bild-Status zu verlieren, war äußerst bedeutsam. <sup>50</sup> Betrachtet man jedoch die Ikonizität des Menschen, des besonderen Trägers des εἰκών τοῦ Θεοῦ (des Bildes Gottes), würde kein patristischer Autor behaupten, dass der Mensch ein natürliches Bild Gottes sei, so wie es der Sohn ist <sup>51</sup> Es ist kein natürliches Bild Gottes als

---

<sup>49</sup> Torrance, "Personen oder Prinzipien?", p. 110. Die Logik bestand darin, dass ein Bild eine andere Natur oder ein anderes Wesen haben muss als sein Prototyp. *Die konsubstanziale Definition (ὁμοούσιος) von Nicäa* lehnte diese Annahme über die Beziehung zwischen einem Bild und seinem Prototyp im Fall des Sohnes und des Vaters ab.

<sup>50</sup> Torrance, "Personen oder Prinzipien?", 111.

<sup>51</sup> Die menschliche Konstitution als εἰκών εἰκόνοϋς (das Bild des Bildes) wurde von Philo verwendet (*Über die Schöpfung* 8) und dann von christlichen Schriftstellern wie Gregor von Nyssa (*Über die Entstehung des Menschen* 12:11) übernommen und vom au Heiligen Cyrill von Alexandria ausgedrückt: „Wir sind nicht, so heißt es, das Bild Gottes, sondern ein Bild des Bildes. Denn der Sohn und das Wort Gottes, der Vater, ist sein Bild, aber der Mensch ist kein Bild des Archetyps. sondern des Bildes, das heißt des Sohnes... Denn es wird nicht gesagt, dass Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat, *sondern nach dem Bild (κατ'*

Sohn, denn das würde eine Wesensgleichheit mit Gott implizieren. Der Mensch ist insofern ein Abbild Gottes, als er das herrliche Werk des Schöpfers manifestiert. Der Sohn Gottes ist nicht nur das natürliche Abbild des Vaters, sondern durch die Inkarnation ist er aufgrund seiner „doppelten Wesensgleichheit“ (wesensgleich mit dem Vater nach der Gottheit) zugleich *das natürliche Abbild von uns nach der Menschheit*. Innerhalb dieser christozentrischen Definition des Bildes Gottes hat der Mensch eine dynamischere Bedeutung, nämlich dass der Mensch dem Bild (κατ' εἰκόνα) von Gott dem Vater entspricht, d. h. einem Bild des Sohnes (d. h. einem „Bild des Bildes“). Aber damit das Bild Gottes im Menschen seine Bestimmung finden konnte, war eine Beziehung zwischen dem Bild und dem Prototyp, dem Sohn Gottes, erforderlich:

„Die Bestimmung des Bildes ist für die patristische Theologie dann gefunden, wenn das natürliche Bild des Vaters zu unserem geworden ist.“ Um den Sinn unseres Seins „im Bild“ zu finden, bedarf es daher nichts weiter, als das Antlitz Christi zu betrachten. Wenn es nur der Sohn Gottes ist, der imago Dei der Menschheit die Parameter ihrer Bedeutung gibt, dann wird diese Bedeutung erst in der Menschwerdung richtig offenbart. Wenn der Sohn Mensch wird, trifft das Bild auf das Bild und wird dadurch nicht nur wiederhergestellt, sondern verklärt. Schließlich ist

---

*εἰκόνα*), um zu zeigen, dass der Mensch „nach dem Bild Gottes, des Vaters“, ist das heißt, ein Bild des Sohnes, das heißt, ein Bild *des Bildes*“ (*Solutiones* 557). Das Gottesbild bezieht sich in erster Linie auf die menschliche Seele bzw. den Intellekt, erstreckt sich jedoch insbesondere in der spätbyzantinischen Theologie auch auf das psychosomatische Ganze. Zu diesem Thema siehe P. Nellas, *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1997) 21-42; M. C. Steenberg, *Über Gott und Mensch: Theologie als Anthropologie von Irenäus bis Athanasius* (Edinburgh; T&T Clark, 2009) und A. Torrance, *Human Perfection in Byzantine Theology: Attaining the Fullness of Christ* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 129-35.

diese unverwechselbare und ungeteilte „Begegnung der Bilder“ in der Person (oder Die Hypostase des Sohnes wird die Grundlage für die Verteidigung religiöser Bilder und ihre Verehrung während der Zeit des Bildersturms bilden.<sup>52</sup>

Es ist interessant, wie Irenäus die Vision Gottes im Neuen und Alten Testament verknüpfte. *Die Verklärung* war das historische Ereignis, bei dem die Propheten der alten Zeit Gott im Angesicht Christi erkannten. Irenäus scheint einen immer intensiveren Prozess der göttlichen Selbstoffenbarung in Betracht zu ziehen, während Gott von der Manifestation seiner Gegenwart in der Schöpfung zur verbalen Manifestation seines Wortes in dem „Gesetz und Propheten“ des alten Israel und schließlich zu seiner persönlichen Präsenz übergeht, sichtbar in der Inkarnation:

„Und durch das Wort selbst, das sichtbar und greifbar gemacht wurde, wurde der Vater offenbar; und obwohl nicht alle gleichermaßen an ihn glaubten, sahen doch alle den Vater im Sohn als Vater.“ „der Vater ist das Unsichtbare des Sohnes, der Sohn aber ist das Sichtbare des Vaters“ (AH 4.6.6).

---

<sup>52</sup> Torrance, "Personen oder Prinzipien?", p. 114. Dieses Thema von Ikone und Hypostase wird in den Schriften des Heiligen Theodor des Studiten (759-826) entwickelt. Im Fall von Ikonen Christi erhebt das Bild nicht den Anspruch, die göttliche Natur oder die menschliche Natur einzufangen: „Jedes Bild ist nicht das Bild einer Natur, sondern einer Person“ (οὐκ ἢ φύσις, ἀλλ' ἢ ὑπόστασις; *Gegen die Bilderstürmer* 3a.34; PG 99.405A). Tatsächlich bringt Theodor ein ziemlich anspruchsvolles philosophisches Argument vor, indem er sagt, dass es tatsächlich keine „abstrakte“ oder *anhypostatische* Natur gibt. Die Natur existiert nur in und durch konkrete Individuen oder *Hypostasen*. Göttliche Energie muss im mystisch-physischen Sinne verstanden werden: Das Gesicht auf der Ikone leuchtet. Göttliche Energie strahlt von der Ikone Christi wie von seinem strahlenden Antlitz auf Tabor aus.

Christus rettet die Menschheit, indem er „sichtbarer Gott“ ist. Den Vater in seinem Wort, im verherrlichten Christus, zu „sehen“, diese Manifestation des Sohnes ist die Erkenntnis des Vaters.<sup>53</sup> Damit der Mensch Gott sehen kann, ist das Wort Gottes, das im Menschen wohnte, „der Menschensohn geworden, damit er die Menschen daran gewöhnte, Gott anzunehmen, und dass Gott in ihnen wohne nach dem Wohlgefallen des Vaters“ (AH 3,20.2). Daher ist das „Fleisch“ ein integraler Bestandteil des Geschöpfes, das zur Vereinigung mit Gott bestimmt ist. Und Gregor von Nyssa, sagt Brian Daley, versteht die Menschwerdung als eine Theophanie, eine Offenbarung der lebensspendenden Herrlichkeit Gottes in einer an den Geist angepassten Form; Wenn jeder die Reinheit des Herzens hätte, die Moses oder Paulus hatten, oder die visionären Qualitäten der großen Propheten des Alten Testaments, „gäbe es keine Notwendigkeit, dass unser Gott im Fleisch erscheint“.<sup>54</sup> Für die frühgriechische christliche Tradition ist die Heilung dessen, was im menschlichen Dasein geschwächt ist, zumindest zum großen Teil die Wiederherstellung unserer Fähigkeit, Gott so zu sehen und zu kennen, wie er ist.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Brian Daley, *God Visible: Patristic Christology Reconsidered* (Oxford: Oxford University Press, 2018) 75-76, 79. Die Erkenntnis Gottes in Jesus Christus wird durch die Lehre und Praxis seiner Kirche in der Kraft seines Geistes erworben: „Denn wie jene die das Licht sehen, im Licht sind und nehmen an seinem Ganz teil. Ebenso sind diejenigen, die Gott sehen, in Gott und empfangen seine Herrlichkeit. Aber seine Herrlichkeit macht sie lebendig. Darum empfangen diejenigen, die Gott sehen, das Leben“ (Ah 4,20,5-7). Deshalb werden die menschlichen Geschöpfe Gott sehen, damit sie leben, und durch diesen Anblick unsterblich gemacht werden, denn die Herrlichkeit Gottes ist ein lebendiger Mensch (*vivens homo*), weil „Gott auch in allen Dingen wahrhaft vollkommen ist, sich selbst gleich und selbstähnlich, weil er ganz Licht, ganz Geist und ganz Substanz ist und die Quelle allen Guten“ (AH 4.11.1-2).

<sup>54</sup> *Ad Theophilum*, GNO VIII/2.19-27, besonders Kap. 15-22, pp. 23-6; Daley, *Gott sichtbar*, 138.

<sup>55</sup> Daley, *Gott sichtbar*, 138-139, 215. In Christus wird das Geschöpf, wie Gregor es sich vorstellt, vollständig verklärt, wodurch ein Prozess der

Maximus stellt diese Identifizierung zweier Naturen in der Modalität einer einzigen Hypostase dar, tatsächlich als das Herzstück der Offenbarungsarbeit des Logos, die Manifestation seines transzendenten Wesens in sichtbarer und hörbarer Form. In diesem Sinne wird Jesus selbst zum Symbol: Als fleischgewordener Gott offenbart er seine göttliche Herrlichkeit in seinem eigenen menschlichen Körper wie in einer Ikone – einer irdischen Realität, aufgeladen mit der Energie und Schönheit Gottes (*Ambigua* in Johannes 10). Laut Christopher Veniamin sind die wichtigsten theologischen Themen, die Maximus angesprochen hat, die Natur der Vision des verklärten Christus, der Prozess, durch den eine solche Vision zustande kommt, die zwei Formen, in denen Christus sich den Gläubigen offenbart, die Natur und Bedeutung des göttlichen Lichts und die Bedeutung der leuchtenden Gewänder des Herrn. Daher ist das Konzept, das die Vision des Heiligen Maximus über die Verklärung Christi und sogar sein theologisches System als Ganzes dominiert, das der Vergöttlichung des Menschen.<sup>56</sup> Der heilige Maximus bestätigt, dass die

---

Transformation oder Vergöttlichung beginnt, der letztendlich von jedem geschaffenen Intellekt geteilt werden soll. In der sogenannten „Christologie der Transformation“ entwickelt Gregor von Nyssa seine wahren Gründe für die Ablehnung der Christologie des Apollinaris. Siehe Brian Daley, „Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa’s Anti-Apollinarian Christology“, *Studia Patristica* 32 (Peeters: Leuven, 1997), 87-95 [= Sarah Coakley (Hrsg.), *Re-Thinking Gregory of Nyssa* (Oxford: Blackwell, 2003), 67-76]; und „Himmlischer Mensch‘ und ‚Ewiger Christus‘: Apollinaris und Gregor von Nyssa über die persönliche Identität des Erlösers“, *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), 469-88.

<sup>56</sup> Christopher Veniamin, *The Transfiguration of Christ in Greek Patristic Literature: From Irenäus of Lyons to Gregory Palamas* (Dalton: Mount Thabor Publishing, 2022) 187, 190-191, 195. In *Ambiguum* 10 geht der Heilige Maximus ausführlicher als seine Vorgänger einbetreffend die *Prozess* durch den die drei Jünger die Vision des verklärten Christus erfahren haben – sie „gingen vom Fleisch zum Geist über“ (απο τής σαρκός εις το πνεύμα μετέβησαν). Sie erlebten eine Reinigung oder Läuterung der geistigen und körperlichen Sinne durch die Wirkung des Heiligen Geistes (τή εναλλαγή των κατ αισθησιν ενεριος, ήν αυς το

Jünger auf mystische Weise gelernt haben, dass der Glanz, der vom Antlitz Christi ausgeht, das Symbol seiner Göttlichkeit (θεότητος αὐτοῦ σιμόλον εἶναι) ist, die über Intellekt und Vernunft sowie Wesen und Wissen hinausgeht (...). Bei Maximus bezeichnet der Begriff „Symbol“ die Manifestation einer verborgenen göttlichen Realität – verborgen, weil sie, obwohl sie offenbart wird, nie aufhört, ein Geheimnis zu bleiben. Das Licht der Verklärung wird mit der Göttlichkeit identifiziert, da es sowohl ungeschaffen als auch jenseits jedes Verständnisses ist. Das Licht Christi ist das gleiche dreieinige Licht der Heiligen Dreifaltigkeit, es ist selbst eine trinitarische Offenbarung. Der Weg der apophatischen Theologie wird bei der Verklärung vor allem durch das Licht des Antlitzes Christi dargestellt. Das aufschlussreiche Paradoxon besteht darin, dass das Licht von Tabor trotz seiner ungeschaffenen Natur und Unverständlichkeit dennoch für die menschlichen Sinne wahrnehmbar ist.<sup>57</sup>

Zurück zur Hesychasten-Kontroverse: Während der Debatte erhob Barlaam den Vorwurf des Messalianismus gegen den Hesychasmus, weil er nicht der Meinung war, dass der Mensch die ungeschaffenen und transzendentalen Aspekte Gottes sehen könne; sie gehören nur zu Seinem Wesen. Wenn also die Hesychasten behaupteten, die ungeschaffene Herrlichkeit Gottes zu sehen, dann behaupteten sie, der Logik seiner Position folgend, wie die Messalianer, das Wesen Gottes zu sehen (cf. Tr. 3.2.3).<sup>58</sup>

---

Πνεῦμα ἐν ἡρώσῃ). Interessanterweise fügt Maximus auch hinzu, dass die Gnostiker die Verklärung des Wortes in sich selbst erleben: „Und mit der Verklärung des Wortes in ihnen (ἐν αὐτοῖς) werden sie mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit Gottes in sich widergespiegelt sehen.“ (*Capita theologica et oeconomica* I.97).

<sup>57</sup> Veniamin, *Die Verklärung Christi*, 199, 202, 206, 214.

<sup>58</sup> Antonio Rigo, *Hesychastischen-Mönche und Bogomil-Mönche. Vorwürfe des Messalianismus und Bogomilismus gegen die Hesychasten und die Frage nach der Beziehung zwischen Hesychasmus und Bogomilismus* (Fondazione Giorgio Cini. Istituto Venezia e l'Oriente. Orientalia Venetiana, Bd. 2; Florenz: Leo S. Olschki Editore, 1989), 65- 66: „Ich habe gese-

Tatsächlich hatte Palamas bereits in *der Ersten Triade* die Idee abgelehnt, dass der Mensch die Natur Gottes erkennen könne (2,3,23). Wie wir jedoch erfahren haben, kritisiert er Barlaam dafür, dass er argumentiert, dass die Natur der Göttlichkeit als Gottes Aktivitäten anders sei. In Palamas Augen hat dieser Mangel an Realismus schwerwiegende Auswirkungen auf die mystische Erfahrung. Obwohl er das Ereignis am Berg Tabor als symbolisch betrachtet<sup>59</sup>, argumentiert Palamas, wir sind nicht verpflichtet zu glauben, dass das, was dort gesehen wurde, nicht real war (Maximus der Bekenner bestätigte, dass Moses ein Symbol der Vorsehung und Elia ein Symbol des Gerichts war? Wären sie dann nicht wirklich anwesend gewesen? fragt der heilige Gregor. Tr. 3,1,13). Tatsächlich sagt Palamas nie ausdrücklich, dass die Natur der ungeschaffenen Gnade mit der Natur der Göttlichkeit identisch ist, sondern lehnt das Attribut der „Andersartigkeit“

---

*hen, wie die athonitische Bogomil-Gruppe von den Schülern Gregors Sinaita verurteilt wurde“ und „wir wissen, dass Isidor, Palamas und Philotei einen direkten Beitrag zu den athonitischen Ketzern hatten, aber wir müssen uns auf diese Beobachtung beschränken“ (Rigo, Hesychast-Mönche und Bogomil-Mönche, 274-275). Rigo bezieht sich auf die Anschuldigungen, die „[Isaac Argyrus] an Palama richtete, er sei ein Schüler der athonitischen ‚Mesalianer‘ gewesen und als ‚Didaskalos‘ Mesalianer / Bogomilus‘ bezeichnet worden“ (Rigo, 222, 236). Hierzu Martin Hinterberger, „Die Affare um den Mönch Niphon Skorprios und die Messalianismus- Vorwürfe gegen Kallistos I“ in Antonio Rigo (a cura di), *Gregorio Palamas e Oltre. Studi e Documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo Bizantino* (Florenz: Olschki, 2004), 211-248, insbesondere die Diskussion der «modernen Messalianer» in "Der Vorwurf des «messalianismus» im Rahmen des Palamitischen Streites" (215).*

<sup>59</sup> Andreopoulos, *Metamorphose*, 132-133. Es gibt eine *progressive Hierarchie der Theophanien: das Symbol der Göttlichkeit* (der brennende Dornbusch), *die teilweise Theophanie* (der Rücken Gottes am Sinai) und *die vollendete Theophanie* (die Verklärung des Gesichts). Die Verklärung wird hier als Theophanie, als Offenbarung des inneren Lebens Gottes und als visuelle Manifestation der zwei Naturen Christi gesehen. Das Sinai-Mosaik der Verklärung legt nahe, dass eine *Vergöttlichung* möglich ist.

(wobei ἀλλότριον „fremd“ ist) für die Natur der Göttlichkeit kategorisch ab.<sup>60</sup> Deshalb verteidigt Palamas hier in *der Dritten Triade* die „Ungeschaffenheit“ der göttlichen Aktivitäten, also des göttlichen Lichts, das dem Hesychasten im Gebet gezeigt wird und das dem Licht von Tabor gleichkommt. Daher war das Licht, das bei der Verklärung Christi anwesend war, eine echte Manifestation Gottes, es geht darum, „bei Gott zu sein“<sup>61</sup> oder der Realismus der göttlich-menschlichen Gemeinschaft. Die mystische Vereinigung mit Gott ist somit das paradoxe Ereignis der wirklichen Gemeinschaft mit dem transzendenten Gott, der ontologisch „anders“ als das geschaffene Wesen ist:

„Kataphatische und apophatische Theologien basieren auf dieser Vereinigung mit dem transzendenten und immanenten Gott und zielen darauf ab. Die Herausforderung für In der Theologie geht es darum, diese göttlich-menschliche Gemeinschaft mit Gott zu konzeptualisieren, der zugleich transzendent und immanent ist.“<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Gunnarsson, *Mystischer Realismus*, 252, 241.

<sup>61</sup> Aristotel Papanikolaou, *Bei Gott sein. Trinity, Apophatism, and Divine-Human Communion* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2008) 24. Das palamitische Konzept von Licht, genauer gesagt „ungeschaffenem Licht“, vermittelt die Vereinigung mit Gott oder mystische Erfahrung eine Art Wissen. Hier können wir, Palama folgend, drei Arten von Licht finden, die für Wissen notwendig sind: wahrnehmungsbezogenes, intellektuelles und ungeschaffenes Licht. Die Erfahrung des ungeschaffenen Lichts betrifft den ganzen Menschen. Dass es „ungeschaffen“ ist, folgt der Logik eines frühen patristischen Axioms, das besagt: „Was nicht angenommen wird, ist nicht gerettet.“ Eine solche Erfahrung ist „real“, sie ist eine Gegebenheit der mystischen Erfahrung, denn die mystische Vereinigung mit Gott ist die wirkliche Vereinigung und Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben: „*Der Realismus der göttlich-menschlichen Gemeinschaft ist einerseits eine Bestätigung der Immanenz Gottes, das heißt der Realität von Gottes Gegenwart in und mit den geschaffenen Wesen. Andererseits ist es eine Vereinigung mit dem transzendenten Gott, dem Gott jenseits des geschaffenen Wesens, einschließlich des geschaffenen Intellekts.*“ (Papanikolaou, *Bei Gott sein*, 24-25).

<sup>62</sup> Papanikolaou, *Bei Gott sein*, 25. Die Unterscheidung der wesentlichen Energien verdeutlicht die Bedeutung einer „antinomischen Theologie“,

Dies stellt die ontologischen Eigenschaften des Lichts zur Diskussion, die für die Teilhabe und Vereinigung mit Gott von entscheidender Bedeutung sind. Daher ist die Hauptfrage, ob das göttliche Licht in sich selbst existiert oder nicht, das heißt, ob es *hypostatisch* ist und wenn ja, in welchem Sinne. Daher, so Håkan Gunnarsson, „besteht die vielleicht wichtigste Aufgabe, die Palama übernimmt und die für seine Theologie von entscheidender Bedeutung ist, darin, vernünftig zu machen, dass das hypostatische Licht *Gott* ist und die Eigenschaften hat, die sich daraus ergeben, und dass es mit seinem Wesen gleich ewig ist.“<sup>63</sup>

---

einer Bedingung für die Möglichkeit der Gemeinschaft zwischen zwei unterschiedlichen ontologischen Realitäten, die perfekt mit der Logik der Vergöttlichung harmoniert und notwendigerweise zu einem theologischen Apophatismus führt. Aber obwohl es keine Trennung zwischen den beiden geben kann, gilt: „*Die Verkörperung gibt der Ontologie Vorrang vor der Erkenntnistheorie.*“ (Papanikolaou, *Bei Gott sein*, 44).

<sup>63</sup> Gunnarsson, *Mystischer Realismus*, 235-236: „Die Unterscheidung zwischen Gottes Aktivitäten und Seinem Wesen ist mit seinen Vorstellungen von *spiritueller Wahrnehmung* verbunden und könnte daher *als Verbindung zwischen den erkenntnistheoretischen und ontologischen Aspekten* seiner mystischen Theologie angesehen werden.“