

Kataphatische und apophatische Theologie in der griechischen Patristik

von Georgios Martzelos, Thessaloniki

Einleitung

Eines der wichtigsten Merkmale der Theologie der Kirchenväter, wenn diese sich auf den Begriff Gottes, seine Beziehung mit der Welt oder ihre Gotteserfahrungen beziehen, ist die Unterscheidung von apophatischer und kataphatischer Art und Weise der Beschreibung. Dies ist so, weil der Unterschied zwischen dem unerschaffenen Gott und der erschaffenen Welt für die Kirchenväter nicht nur einfach eine ontologische Unterscheidung darstellt, welche sie akzeptieren, sondern auch die direkten und auch tieferen erkenntnistheoretischen Folgen und Erweiterungen erfassen. Die unmittelbare erkenntnistheoretische Folge dieser ontologischen Unterscheidung ist, dass, obwohl der unerschaffene Gott wirklich mit der erschaffenen Welt durch seine Wirkungen in Beziehung steht und sich durch diese Wirkungen sowohl in der Schöpfung als auch in der Geschichte zu erkennen gibt, er dennoch in seiner Wesenheit, in der Natur und der Art seiner Wirkungen, wie auch in der Existenzweise seiner dreifaltigen Personen völlig transzendent und unerreichbar für die Erkenntnis bleibt. In diesem Sinne ist für die Kirchenväter Gott zugleich bekannt und unbekannt, sagbar und unsagbar, geoffenbart und verborgen, „Deus revelatus“ und „Deus absconditus“ oder „Deus secretus“ und „Deus publicus“, wie der Heilige Augustinus bezeichnenderweise sagen würde¹.

Diese beiden erkenntnistheoretisch unterschiedenen Seiten Gottes bildeten das Fundament, auf dem die Kirchenväter zwei unterschiedliche und scheinbar gegensätzliche Wege der Theologie aufgebaut haben: den kataphatischen und den apophatischen Weg. Der kataphatische Weg oder die kataphatische Theologie, wie sie geläufig genannt wird, bezieht sich auf die erreichbare, begreifliche und bekannte Seite Gottes, während der apophatische Weg oder die apophatische Theologie sich auf seine unerreichbare, unbegreifliche und unbekannte Seite bezieht. Die Entwicklung dieser beiden theologischen Wege ist eng mit der Blüte der Theologie der Kirchenväter verbunden und zeichnet fast alle großen Kirchenväter aus. Diejenigen aber, die sich besonders um die Entwicklung dieser theologischen Wege verdient gemacht haben und ihre Bedeutung für das Wesen und den Inhalt der Theologie überhaupt hervorgehoben haben, sind die drei kappadozischen Kirchenväter, d.h. Basilius der Große, Gregor der

¹ Siehe In Psalmum LXXIV 9: PL 36, 852: «(Deus) ubique secretus est, ubique publicus, quem nulli licet, ut est, cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare». Vgl. In Evangelium Joannis tractatus XIII, 5: PL 35, 1495: «Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicitur de Deo».

Theologe, Gregor von Nyssa, und weiter (und außerdem) Dionysios Areopagita, Maximus Confessor, Johannes Damaskenos, Symeon der neue Theologe und Gregorius Palamas.

a. Vorstellung und erkenntnistheoretische Bedeutung der kataphatischen und der apophatischen Theologie

Über die oben erwähnten zwei Unterscheidungen hinaus, d. h. über die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Wirkungen Gottes und die Unterscheidung zwischen Erschaffenem und Unerschaffenem, welche übrigens grundlegende Voraussetzungen der orthodoxen Theologie allgemein darstellen, ist für die Kirchenväter die Offenbarung Gottes in der Welt und die Gotteserkenntnis als Erfahrung in der Geschichte der göttlichen Ökonomie ebenfalls eine grundlegende Voraussetzung, von der sie ausgehen, um über Gott kataphatisch und apophatisch sprechen zu können. Mit anderen Worten, die Kenntnis von Gott, von der sie sprechen, ist kein Produkt verstandesmäßiger Überlegungen, sondern Frucht einer existentiellen Beziehung zu Gott durch einen Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Vollendung des Menschen, so dass die Kenntnis, die sich der Mensch über Gott erschließt, eine existentielle und persönliche Erfahrung ist, die ihre Basis in der Offenbarung Gottes in der Welt hat und keine verstandesmäßige Errungenschaft ist².

In diesem Sinne kann der Mensch, der sich auf die Offenbarung des dreieinigen Gottes stützt und die göttlichen Wirkungen erfährt, die ihren Ausdruck in der Schöpfung und in der Geschichte finden, sich ein wirkliches und positives Bild über Gott verschaffen, und ihm vielfältige kataphatische Benennungen zuschreiben, die entweder einfach seine Existenzweise als personelle Dreifaltigkeit anzeigen (i.e. die hypostatischen Attribute) oder die Vielfalt seiner Wirkungen widerspiegeln und daher der Wirklichkeit der göttlichen Natur entsprechen. Indem der Mensch die in der heiligen Schrift niedergelegte Offenbarung Gottes befolgt, nennt er die Personen der heiligen Dreifaltigkeit Vater, Sohn und Wort Gottes und Heiligen Geist und spricht über die Geburt des Sohnes und das Hervorgehen des Hl. Geistes vom Vater. Indem er auch die Güte, Weisheit, Stärke, Gerechtigkeit und weitere Wirkungen Gottes, die sich in der göttlichen Ökonomie ausdrücken, sieht, nennt er Gott entsprechend gütig, weise, allmächtig, gerecht etc. Alle diese Benennungen oder selbst die bildlichen Darstellungen in der heiligen Schrift verweisen entweder auf die besondere Existenzweise der drei göttlichen Personen, oder sie drücken die vielfältigen Beziehungen Gottes mit der Welt aus, und in diesem Sinne begründen sie alle das Wesen der kataphatischen Theologie. Folglich ist kataphatische Theologie oder „Kataphasis“, wie sie von den Kirchenvätern häufig genannt wird, die „Bejahung aller (i.e. Seienden)“ (ἡ πάντων θέσις), d.h. die Zuschreibung positiver Eigenschaften zu Gott, die sich aus seiner Offenbarung als Dreifaltigkeit und seiner ursächlichen Beziehung zur Welt ergibt. Und diese Beziehung kommt, wie schon erwähnt wurde, auf der Basis seiner Wirkungen zustande, die

² Siehe G. D. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοδογματικὴν διερεῦνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki ²1993, S. 123 ff. N. A. Matsoukas, Κόσμος, ἄνθρωπος, κοινωνία κατὰ τὸν Μάξιμο Ὁμολογητὴ, Athen 1980, S. 187 ff.

sich in der göttlichen Ökonomie ausdrücken³. Genau in diesem Sinne wird vom hl. Maximus Gott als die einzige Ursache der Wesen und der Ereignisse gesehen, als „der einzige Verstand der Verstehenden und Verstandenen, und Wort der sagenden und gesagten, und Leben der Lebenden und Belebten, und allen alles Seiende und Werdende für die Seienden und Werdenden“⁴. Mit anderen Worten: alle genannten kataphatischen Namen, die Gott zugeschrieben werden, wenn sie nicht gerade die besondere Existenzweise der drei göttlichen Personen andeuten, setzen in ihrer Formulierung die ursächliche Beziehung Gottes zur Welt voraus. Wie der hl. Johannes Damaskenos, indem er die diesbezüglich vorhergehende Überlieferung der Kirchenväter zusammenfasst, bezeichnenderweise notiert, wird Gott „sowohl Seiend ... als auch Wesenheit“ genannt, als „Ursache aller Seienden und aller Wesenheiten“; „er wird Wort und vernünftig, und Weisheit und weise genannt“ als „Ursache jeden Wortes und Weisheit, und Vernünftigen und Weisen“; in ähnlicher Art und Weise wird er auch „Verstand und denkbar, Leben und lebend, Kraft und kräftig“ genannt, und weitere ähnliche kataphatische Namen bezeichnen ihn als den Urheber aller Wesen und der Merkmale, die sie auszeichnen⁵.

Während aber Gott als der Urheber aller Wesen, alles für alle, für „Seiende und Werdende“, ist und wird, ist Er für sich selbst, wie die Kirchenväter betonen, über das Sein und das Werden der erschaffenen Wesen erhaben⁶. Die ontologische Unterscheidung zwischen Erschaffenem und Unerschaffenem lässt keine Beziehung der Wesenheit nach zwischen Gott und Welt zu. Die einzige mögliche Beziehung zwischen diesen beiden, ist eine Beziehung der Wirkung nach, oder anders gesagt eine wirkungskräftige Beziehung. Deswegen charakterisieren alle kataphatischen Namen, die Gott zugeschrieben werden, einzig und allein entweder die besondere Existenzweise der drei göttlichen Personen oder die durch Gottes Wirkung bestehende Beziehung zwischen Ihm und der Welt und eben nicht sein eigenes Sein. Keiner dieser Namen ist in der Lage, die göttliche Wesenheit zu beschreiben oder auszudrücken, so dass wir keine, nicht einmal bescheidene Kenntnis davon haben können⁷. Die Kenntnis über die Wesenheit Gottes, wie auch über die untrennbar mit ihm verbundene genaue Existenzweise der drei göttlichen Personen, ist nach den Kirchenvätern völlig unzugänglich für die erschaffenen Wesen, und es besteht infolgedessen durchaus Unkenntnis und Unverständnis. Die wirkliche Kenntnis der göttlichen Wesenheit besteht darin, wie Basilios der Große betont, zu verstehen, dass Gott seiner Wesenheit nach unver-

³ Siehe Dionysios Areopagita, *De mystica theologia*, ad Timotheum, 1, 2: PG 3, 1000 B, PG 3, 1033 C. Maximus Confessor, *Mystagogia*, Prooemium: PG 91, 664 B; Quaestiones et dubia 190, hg. J. H. Declerck, *Maximi confessoris quaestiones et dubia*, Corpus Christianorum, Series Graeca 10, Turnhout-Brepols 1982, S. 132.

⁴ Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia*, Prooemium: PG 91, 664 A: «ὁ μόνος νοῦς τῶν νοούντων καὶ νοουμένων, καὶ λόγος τῶν λεγόντων καὶ λεγομένων καὶ ζωὴ τῶν ζώντων καὶ ζωουμένων, καὶ πᾶσι πάντα καὶ ὧν καὶ γινόμενος, δι' αὐτὰ τὰ ὄντα καὶ γινόμενα».

⁵ Siehe Johannes Damaskenos, *Expositio accurata fidei orthodoxae* 1, 12: PG 94, 848 A.

⁶ Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia*, Prooemium: PG 91, 664 AB. Johannes Damaskenos, *Expositio accurata fidei orthodoxae* 1, 12: PG 94, 845 CD.

⁷ Siehe Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* 3: PG 45, 601 B: «Εἰ δέ τις ἀπαιτοῖ τῆς θείας οὐσίας ἐρμηνεῖαν τινα καὶ ὑπογραφὴν καὶ ἐξήγησιν, ἀμαθεὶς εἶναι τῆς τοιαύτης σοφίας οὐκ ἀρνησόμεθα· τοσοῦτον ὁμολογοῦντες μόνον, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἀόριστον κατὰ τὴν φύσιν ἐπινοῖα τινὶ ῥημάτων διαληφθῆναι».

ständig ist⁸. Der hl. Johannes Damaskenos betont, indem er das Unverständnis über die göttliche Wesenheit sogar auf das gesamte göttliche Sein erweitert, auf seine widersprüchliche und emphatische Art: „Das Göttliche ist also unendlich und unverständlich, und nur dieses ist von ihm verständlich, die Unendlichkeit und Unverständlichkeit“⁹. Alles, was wir über Gott wissen, wissen wir gemäß den Kirchenvätern durch seine Offenbarung, die durch seine Wirkungen zustande kommt, die in der Schöpfung und in der Geschichte geoffenbart werden. Das ist so, weil Gott nicht durch seine Wesenheit mit der erschaffenen Welt kommuniziert, sondern nur mittels seiner Wirkungen. Diese Wahrheit wird sehr charakteristisch und emphatisch von Basilios dem Großen betont, dem in diesem Punkt einhellig die nachkommende Tradition der Kirchenväter folgt: „Wir sagen, dass wir unseren Gott an seinen Wirkungen erkennen; wir behaupten nicht, dass wir uns seiner Wesenheit selbst annähern. Denn seine Wirkungen kommen zu uns herunter, indem seine Wesenheit unzugänglich bleibt“¹⁰. In ähnlicher Art und Weise unterstreicht der hl. Maximos mit besonderem Nachdruck die Unerreichbarkeit und Unverständlichkeit der göttlichen Wesenheit seitens aller erschaffenen Wesen, indem er sich auf eine entsprechende Stelle der Rede „*In Theophania*“ vom (des) hl. Gregor dem Theologen¹¹ bezieht, und schreibt wortwörtlich: „Aus den Eigenschaften seines Wesens, d.h. aus dem Wesen selbst, wird Gott niemals als etwas erkannt. Die Erwägungen über Gott erweisen sich der ganzen Schöpfung, der sichtbaren und zugleich der unsichtbaren, als einfallslos und vollkommen unzugänglich; jedoch, den Schauenden gibt Gott sich selbst zu erkennen, nur dass er ist, und zwar durch das, was seine Wesenheit umgibt, und dies sogar, wenn es wohlgefällig und fromm betrachtet wird“¹². Und selbstverständlich deutet alles, was auf das «um die Wesenheit (Gottes) herum» (περὶ τὴν οὐσίαν) bezogen ist, nicht auf das, was Gott ist, sondern erklärt, entweder dass Er ist, d.h. dass Er existiert, oder was Er nicht ist¹³. In diesem Sinne nimmt Gott nicht nur die kataphatischen Namen an,

⁸ Siehe Epistola 234, 2: PG 32, 869 C. Siehe auch G. D. Martzelos, Der Verstand und seine Grenzen nach dem hl. Basilios dem Großen, in: Τόμος ἑορτίος χιλιοστῆς ἑξακοσιοστῆς ἐπετείου Μεγάλου Βασιλείου (379- 1979), Thessaloniki 1981, S. 235 ff. *Ders.*, Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοδογματικὴν διερεῦνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1993, S. 39 ff., 66 ff. *Ders.*, Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Α', Thessaloniki 1993, S. 83 ff.

⁹ Siehe Johannes Damaskenos, Expositio accurata fidei orthodoxae 1, 4: PG 94, 800 B: «Ἀπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον, καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπτόν, ἡ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία».

¹⁰ Siehe a.a.O., 1: PG 32, 869 AB: «Ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐχ ὑποσχομένθα. Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος». Mehr zu diesem Thema siehe G. D. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοδογματικὴν διερεῦνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1993, S. 89 ff.

¹¹ Es handelt sich um die Stelle: «νῶ μόνῳ σκιαγραφούμενος (d.h. Gott), καὶ τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρώως, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτόν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτόν, ἄλλης ἐξ ἄλλου φαντασίας συλλεγομένης, εἰς ἓν τι τῆς ἀληθείας ἱναλμυ» (Homilia 38, In Theophania, sive Nathalia Salvatoris, 7: PG 36, 317 BC).

¹² Siehe De variis difficultibus locis ss. pp. Dionysii et Gregorii, ad Thomam v.s.: PG 91, 1288 AB: «Ἐκ τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν, τούτῳσι ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς, ὁ Θεὸς οὐδέποτε τι ὑπάρχων γινώσκεται. Ἀμήχανος γὰρ καὶ παντελῶς ἄβατος πάση τῇ κτίσει, ὁρατὴ τε καὶ ἀοράτῳ κατὰ τὸ ἴσον, ἡ περὶ τοῦ τί καθέστηκεν ἔννοια, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ τὴν οὐσίαν μόνον ὅτι ἔστι, καὶ ταῦτα καλῶς τε καὶ εὐσεβῶς θεωρουμένων, τοῖς ὁρώσιν ὁ Θεὸς ἑαυτὸν ὑπενδίδωσι».

¹³ Siehe De variis difficultibus locis ss. pp. Dionysii et Gregorii, ad Thomam v.s.: PG 91, 1288 BC: «Πάντα δὲ τὰ περὶ τὴν οὐσίαν οὐ τὸ τί ἐστιν, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστιν ὑποδηλοῖ, οἷον τὸ ἀγέννητον, τὸ ἀναρχον, τὸ ἄπειρον, τὸ ἀσώματον, καὶ ὅσα τοιαῦτα περὶ τὴν οὐσίαν εἰσὶ, καὶ τὸ τί μὴ εἶναι, οὐχ ὅτι δὲ τὸ τί εἶναι

die, wie wir erwähnten, die besondere Art und Weise seiner Eigenschaften und die Vielfalt seiner kreativen und vorsehenden Beziehungen mit der Welt ausdrücken, sondern auch die apophatischen Namen, mit denen er sich von der erschaffenen Realität unterscheidet und die, wie wir begreifen, in diesem Zusammenhang das Wesen der apophatischen Theologie darstellen. So werden die Gott zugeschriebenen Namen in zwei Grundkategorien unterschieden: solche, die Eigenschaften angeben, die Gott angemessen sind, und solche, die Eigenschaften angeben, die seiner göttlichen und unerschaffenen Natur nicht zukommen¹⁴. Um uns also ein zwar schwaches aber zufriedenstellendes und wirkliches Bild von Gott machen zu können, sind diese beiden Kategorien von Namen notwendig. Basilios der Große merkt bezeichnenderweise an: „Von den Namen, also, die man Gott zuspricht, bezeichnen die Einen, was Gott zukommt, die Anderen das gegensätzliche, nämlich was ihm nicht zukommt. Aus diesen zweien begegnet uns wie ein Siegelabdruck Gottes: aus der Verneinung der Ihm Unpassenden, und aus der Bekundung der Existierenden“¹⁵.

Obwohl diese beiden Kategorien der göttlichen Namen notwendig für die Bildung eines – wie gesagt – wirklichen und zufriedenstellenden Begriffs von Gott sind, wären für Gott, den Kirchenvätern gemäß, die apophatischen Namen geeigneter, weil nur diese in der Lage sind, die Überlegenheit Gottes den erschaffenen Wesen gegenüber zu unterstreichen. Wie der hl. Maximus charakteristischerweise in einer zwar lakonischen, aber an theologischen Gedanken reichen Stelle seines Werkes „Mystagogie“ erwähnt, indem er diesbezüglich Dionysios Areopagita folgt¹⁶, sollten wir Gott nicht das Sein zuschreiben, sondern „das Nicht-Sein, weil Er über das Sein ist, und aus diesem Grunde wird es (d.h. das Nicht-Sein) geeigneter von ihm gesagt“¹⁷. Genau dies unterstreicht auch Johannes Damaskenos, indem er an dieser Stelle Dionysios Areopagita und Maximus zusammenfasst: „...gleichwohl lässt sich über Gott unmöglich sagen, was er dem Wesen nach ist. Viel geeigneter ist es, von allem Seienden abzusehen und so die Erörterung über ihn anzustellen. Denn er ist nichts vom Seienden. Nicht als ob er nicht wäre, sondern weil er über allem Seienden und über dem Sein selbst ist.“¹⁸.

In der Tat, jeglicher kataphatische Name oder jegliche kataphatische Eigenschaft, die wir Gott zuschreiben, entspricht hingenommenen Vorstellungen der erschaffenen Wesen. Dies birgt aber die Gefahr, aus Gott einen Götzen zu machen, oder die Gefahr

αὐτὴν παριστῶσιν ἀλλὰ καὶ οἱ τῆς προνοίας καὶ τῆς κρίσεως λόγοι, καθ' οὓς τὸ πᾶν σοφῶς διεξάγεται, μεθ' ὧν καὶ ἡ ἐναρμόνιος τῆς φύσεως θεωρία περὶ Θεοῦ εἶναι λέγεται, τὸν δημιουργὸν ἑαυτῆς ὅτι ἔστι μόνον ἀναλόγως δεικνύουσα».

¹⁴ Siehe *Dionysios Areopagita*, *De coelesti hierarchia* 2, 2-3: PG 3, 140 BCD. *Johannes Damaskenos*, *Johannes Damaskenos*, *Expositio accurata fidei orthodoxae*, 1, 12: PG 94, 845 C – 848 A.

¹⁵ Siehe *Adversus Eunomium* 1, 10: PG 29, 533 C: «Ἐν τοῖνυν τοῖς περὶ Θεοῦ λεγομένοις ὀνόμασι, τὰ μὲν τῶν προσόντων τῷ Θεῷ δηλωτικὰ ἔστι, τὰ δὲ τὸ ἐναντίον, τῶν μὴ προσόντων. Ἐκ δύο γὰρ τούτων οἰοῦναι χαρακτὴρ τις ἡμῖν ἐγγίνεται τοῦ Θεοῦ, ἓκ τε τῆς τῶν ἀπεμφανόντων ἀρνήσεως καὶ ἓκ τῆς τῶν ὑπαρχόντων ὁμολογίας». Siehe auch *G. D. Martzelos*, *Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον*. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοκοδογματικὴν διερεῦνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki ²1993, S. 167 ff.

¹⁶ Siehe *Dionysios Areopagita*, *De coelesti hierarchia* 2, 3: PG 3, 140 D – 141 A.

¹⁷ Siehe *Mystagogia*, *Proemium*: PG 91, 664 B: «τὸ μὴ εἶναι μᾶλλον, διὰ τὸ ὑπερεῖναι, ὡς οἰκειότερον ἐπ' αὐτοῦ λεγόμενον». Vgl. *Dionysios Areopagita*, a.a.O., 2, 3: PG 3, 140 D – 141 A.

¹⁸ Siehe *Johannes Damaskenos*, *Expositio accurata fidei orthodoxae* 1, 4: PG 94, 800 B: «Ἐπὶ Θεοῦ, τί ἔστιν, εἰπεῖν ἀδύνατον κατ' οὐσίαν· οἰκειότερον δὲ μᾶλλον ἐκ τῆς ἀπάντων ἀφαιρέσεως ποιῆσθαι τὸν λόγον· οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἔστιν οὐχ ὡς μὴ ὧν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι ὧν». (Übersetzung: Bibliothek der Kirchenväter, übersetzt v. D. Stiefenhofer, München 1923, S. 9).

der Bildung eines rein objektivierten und anthropomorphen Bildes von ihm, was uns vom realen Begriff Gottes entfernt. Dionysios Areopagita, von dem in mehreren Punkten die späteren Kirchenväter abhängig sind, weigert sich deswegen, im Rahmen der apophatischen Theologie Gott Eigenschaften und Namen zuzuschreiben, sogar solche, die ihm in der heiligen Schrift zugestanden werden. Es ist überflüssig zu betonen, dass eine solche Betrachtung Gottes offensichtlich eine völlige Loslösung von der wort-wörtlichen Inspiration der Heiligen Schrift verlangt. So ist Gott für ihn „weder Verstand... noch Wort, ...ihm ist auch weder Kraft zuzuschreiben, noch ist er mit Kraft identisch, noch mit Licht. Er ist weder lebendig noch mit Leben identisch. Auch ist er nicht Sein, nicht Ewigkeit, nicht Zeit. Er kann aber auch nicht gedanklich erfasst, noch gewusst werden. Auch ist er weder mit Wahrheit, noch mit Herrschaft oder Weisheit gleichzusetzen. Er ist weder Eines noch Einheit, weder Gottheit noch Güte. Er ist nicht Geist in dem Sinne, wie wir diesen Ausdruck verstehen, noch mit Sohnschaft oder Vaterschaft gleichzusetzen oder mit irgend etwas anderem, von dem wir oder irgendein anderes Wesen Kenntnis besäßen“¹⁹. Mit anderen Worten, Gott ist nichts von all dem, was wir in unserem Denken als Begriffe auf der Basis der Erfahrung erschaffener Wesen gebildet haben. Sogar der Begriff der Existenz, den wir Gott zuschreiben, hat sich in uns auf der Basis der Erfahrung erschaffener Wesen gebildet. Gott ist aber unerschaffen, und daher existiert er nicht in der Weise, wie erschaffene Wesen existieren. Genau aus diesem Grunde betont der hl. Maximos, dass sich für Gott, der das wirklich Seiende ist, besser „das Nicht-Sein“ eignet als das Sein; sicherlich nicht in dem Sinne, dass sein Sein identisch mit dem Nicht-Sein wäre, - so etwas würde außerdem einen extremen Paralogismus darstellen-, sondern in dem Sinne, dass sein Sein, wie er charakteristischerweise erklärt, zum „Übersein“ gehört, d.h. weil seine Existenz und seine Natur die Existenz und die Natur der erschaffenen Wesen übersteigen²⁰. Viel schärfer und emphatischer an diesem Punkt zeigt sich der hl. Symeon der Neue Theologe, der, Dionysios Areopagita und Maximos Confessor auf dem Fuße folgend, unterstreicht, dass Gott unerschaffen, unsagbar, unsichtbar, unaussprechbar, unbegreiflich ist, weil er im Vergleich zum erschaffenen Wesen als „nichts Seiender“ («μηδὲν ὄν») und „Nicht-Sein“ («μὴ ὄν») angesehen wird. Gott, wie er bezeichnenderweise betont, „über allen genannten Namen und Worten und Verben seiend, übersteigt und übertrifft jegliche verstandesgemäße Einsicht, als nicht Seiender“²¹. Denn niemals kann das nicht Seiende mit einem Begriff vom menschlichen Sinne

¹⁹ Siehe *De mystica theologia*, ad Timotheum, 5: PG 3, 1045 D - 1048 A: «Αὐθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὡς ... οὕτε νοῦς ... οὐδὲ λόγος ἐστίν... οὕτε ἔχει δύναμιν, οὕτε δύναμις ἐστίν, οὕτε φῶς οὕτε ζῆ, οὕτε ζωὴ ἐστίν οὐδὲ οὐσία ἐστίν, οὕτε αἰὼν, οὕτε χρόνος· οὐδὲ ἐπαφὴ ἐστίν αὐτῆς νοητῇ οὕτε ἐπιστήμη, οὕτε ἀλήθεια ἐστίν· οὐδὲ βασιλεία, οὕτε σοφία· οὐδὲ ἓν, οὐδὲ ἐνότης, οὐδὲ θεότης, ἢ ἀγαθότης, οὐδὲ πνευμά ἐστίν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι, οὕτε υἰότης, οὕτε πατρότης, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλο τι τῶν ὄντων συνεγνωσμένων· οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν... οὐδὲ σκότος ἐστίν, οὐδὲ φῶς, οὕτε πλάνη οὕτε ἀλήθεια· οὐδέ ἐστίν αὐτῆς καθόλου θέος οὕτε ἀφαίρεσις» (Übersetzung: Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 40, hg. v. P. Wirth - W. Gessel, Stuttgart 1994, S. 80).

²⁰ Vgl. *Maximos Confessor*, *Mystagogia*, Prooemium: PG 91,664 B. Vgl. die ähnliche Ansicht des hl. Augustinus: «Deus ineffabilis est; facilius dicimus quid non sit, quam quid sit» (In Psalmum LXXXV, 12: PL 37, 1090).

²¹ Siehe Θεολογικὸς λόγος 3: Sources Chrétiennes 122 (=J. Darrouzès, Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques, Introduction, Texte critique, Traduction et Notes, tome I, Paris 1966), S. 162 (108-111): «Υπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου καὶ λόγου καὶ ῥήματος ὢν, ὑπέρεκπτεται καὶ πάσης διανοίας κατὰληψιν ὑπερεκπίπτει, μηδὲν ὢν».

verstanden und bezeichnet werden²². Diese theologische Verneinung Gottes durch die apophatische Theologie stellt, den Kirchenvätern gemäß, essentiell eine Kataphasis Gottes dar. Aus diesem Grunde haben wir nur dann ein wirkliches Bild Gottes, wenn wir uns weigern, ihm Eigenschaften der erschaffenen Wesen zuzuschreiben, während wir, wenn wir ihm solche Eigenschaften zuerkennen, ihn im Grunde verneinen, und ihn in die Kategorie der Geschöpfe einordnen. Wiederum formuliert der hl. Maximus charakteristischerweise: „Es soll nun, wenn es für uns wahrlich notwendig ist, den Unterschied Gottes zu den Geschöpfen zu erkennen, die Bejahung des über alle Seienden die Verneinung der Seienden und die Bejahung der Seienden die Verneinung des Überseienden sein.“²³ Oder, wie er in einem anderen Zusammenhang bemerkt: „in Gott bewahrheiten sich eher die zur Überlegenheit führenden Verneinungen, die nachdrücklich die Bejahung Gottes bekunden, durch die vollkommene Verneinung der Seienden“²⁴. Dies ist außerdem der Grund, warum Christus bei seiner Verklärung sein Selbst geoffenbart hat, „und zwar nicht kataphatisch aus der Bejahung des Seienden, sondern er zeigt durch die apophatische Theologie das Unnahbare der Gottheit verborgen“²⁵. Seiner Meinung nach verweist die Verklärung Christi sogar, zwar allegorisch, aber auf eine sehr beredte Art, auf den Übergang von der kataphatischen zur apophatischen Theologie. Wenn der fleischgewordene Logos, so schreibt er, mit seinen Jüngern zum Berg der Theologie, nämlich zum Berg Tabor, hinaufsteigt, und sich vor ihnen verwandelt, dann wird er nicht mehr in einer kataphatischen Weise betrachtet, und mit kataphatischen Namen als Gott oder als König benannt, sondern in apophatischer Weise als Übergott, überheilig und mit weiteren überragenden Namen bezeichnet. Und dies, weil dann „die charakteristische Verborgenheit seiner Wesenheit“ in ihrer ganzen Erhabenheit offenbart wird, die der menschliche Verstand völlig unfähig ist anzuschauen, genau wie es dem menschlichen Auge trotz seiner eventuellen großen Sehstärke unmöglich ist, den Glanz der Sonne anzustarren²⁶. Folglich, optiert der hl. Maximus, in dem er eine ähnliche These von Gregor von Nyssa entfaltet, dass derjenige Mensch irrt, der trotz seines Wunsches, Gott zu erkennen, glaubt, dass „der einfache und jenseits aller Vernunft“ stehende Gott den erschaffenen Wesen, die wir kennen, ähnelt. Auf diese Weise skizziert er in seinem Denken ein falsches und götzennah-

²² Siehe Θεολογικὸς λόγος 2: Sources Chrétiennes 122, S. 148 (256-257): «Οὐ γὰρ δύναται ποτε τὸ μηδὲν ὄν ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἐννοίας ἐννοηθῆναι καὶ ἐνσημανθῆναι ὀνόματι». Mit der obenerwähnten Ansicht Symeons vgl. *Dionysios Areopagita*, De mystica theologia, ad Timotheum, 3-5: PG 3, 1032 C - 1048 B; *Maximos Confessor*, Mystagogia, Prooemium: PG 91, 664 BC.

²³ Siehe *Maximos Confessor*, Mystagogia, Prooemium: PG 91, 664 B: «Δεῖ γάρ, εἴπερ ὡς ἀληθῶς τὸ γνῶναι διαφορὰν Θεοῦ καὶ κτισμάτων ἐστὶν ἀναγκαῖον ἡμῖν, θεῖναι εἶναι τοῦ ὑπερόντος τὴν τῶν ὄντων ἀφαίρεσιν καὶ τὴν τῶν ὄντων θέσιν, εἶναι τοῦ ὑπερόντος ἀφαίρεσιν».

²⁴ Siehe Ad sanctissimum presbyterum ac praepositum Thalassium, De variis Scripturae Sacrae quaestionibus ac dubiis, 25: PG 90, 333 D; C. Laga - C. Steel, *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, I (quaestiones I-LV), Corpus Christianorum, Series Graeca 7, Turnhout-Brepols 1980, S. 165: «Ἐπὶ Θεοῦ μᾶλλον αἱ καθ' ὑπεροχὴν στερήσεις ἀληθεύουσι, πῶς μὴ γινώσκουσι τὴν θεῖαν θέσιν διὰ τῆς τῶν ὄντων παντελοῦς ἀφαίρεσεως».

²⁵ Siehe J. H. Declerck (Hg.), *Maximi confessoris quaestiones et dubia*, Corpus Christianorum, Series Graeca 10, Turnhout-Brepols 1982, S. 132: «Καταφασκόμενον ἐκ τῆς τῶν ὄντων θέσεως, ἀλλὰ τῇ κατὰ ἀπόφασιν θεολογίᾳ παραδεικνύς τὸ ἀπρόσιτον τῆς θεότητος κρύφιον».

²⁶ Siehe J. H. Declerck (Hg.), a.a.O., S. 134.

tes Bild von Gott²⁷. Die einzige Weise, um diesen Menschen vor der Gefahr des Irrtums zu bewahren, ist die apophatische Betrachtung Gottes²⁸.

Dennoch, wie sowohl Dionysios Areopagita als auch Maximos Confessor ausdrücklich betonen, können uns weder die kataphatische noch die apophatische Betrachtung Gottes an den wirklichen Begriff Gottes heranführen, weil Gott als unerschaffener und von seiner Natur her transzendent, sich über jeder Kataphasis und Apophasis befindet²⁹. „Er besitzt eine einfache und unbekannte, allen unzugängliche und in jeder Hinsicht unerforschliche Daseinsweise, über alles Bejahen wie Verneinen hinaus erhaben“, notiert Maximos³⁰. Indem die oben erwähnten Kirchenväter mit dieser Stellungnahme, den wahren Begriff Gottes vor der Gefahr der Vergötzung und des Anthropomorphismus zu bewahren versuchen, erweitern sie die Grenzen der apophatischen Theologie so sehr, dass auch diese ihre eigene erkenntnistheoretische Bedeutung verneint und aufhebt. Genau dies ist aber der orthodoxe Charakter der apophatischen Theologie³¹. Übrigens ist es Grundziel des theologischen Apophatismus der griechischen Kirchenväter, sich gegen jegliche eventuelle Objektivierung Gottes zu wenden, die nicht nur mittels der kataphatischen sondern auch mittels der apophatischen Theologie entstehen kann.

Genau aus diesem Grund unterstreichen sowohl Dionysios Areopagita, als auch Maximos Confessor mit Nachdruck, dass der Mensch, wenn er Gott wirklich erkennen will, über die geistigen Voraussetzungen der Reinigung und der Erleuchtung hinaus, entblößt von jedem Gedanken und Wissen hervorkommen muss, denn nur dann wird

²⁷ Siehe Ad sanctissimum presbyterum ac praepositum Thalassium, De variis Scripturae Sacrae quaestionibus ac dubiis, 25: PG 90, 333 C; C. Laga - C. Steel, Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium, I (quaestiones I-LV), Corpus Christianorum, Series Graeca 7, Turnhout-Brepols 1980, S. 165. Vgl. Gregor von Nyssa, De vita Moysis, sive De perfectione vitae ex praescripto virtutis institutae: PG 44, 377 B: «Ἀπαγορεύει γὰρ ἐν πρώτοις ὁ θεῖος λόγος, πρὸς μηδὲν τῶν γινωσκομένων ὁμοιοῦσθαι παρὰ τῶν ἀνθρώπων τὸ Θεῖον ὡς παντὸς νοήματος τοῦ κατὰ τινα περιληπτικὴν φαντασίαν ἐν περινοίᾳ τιλὶ καὶ στοχασμῷ τῆς φύσεως γινομένου, εἰδῶλον Θεοῦ πλάσσοντος καὶ οὐ Θεὸν καταγγέλλοντος».

²⁸ Siehe Ad sanctissimum presbyterum ac praepositum Thalassium, De variis Scripturae Sacrae quaestionibus ac dubiis, 25: PG 90, 333 D; C. Laga - C. Steel, ebd.

²⁹ Siehe Dionysios Areopagita, De mystica theologia, ad Timotheum, 5: PG 3, 1048 AB: «Οὐδέ ἐστιν αὐτῆς (d.h. der Ursache aller Wesen) καθόλου θέσις, οὔτε ἀφαιρέσις ἄλλα τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτήν, οὔτε τίθεμεν, οὔτε ἀφαιροῦμεν ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαιρέσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων». Maximos Confessor, Mystagogia, Prooemium: PG 91, 664 BC: «Δεῖ γάρ, εἴπερ ὡς ἀληθῶς τὸ γινῶναι διαφορὰν Θεοῦ καὶ κτισμάτων ἐστὶν ἀναγκαῖον ἡμῖν, θέσιν εἶναι τοῦ ὑπερόντος τὴν τῶν ὄντων ἀφαιρέσιν καὶ τὴν τῶν ὄντων θέσιν, εἶναι τοῦ ὑπερόντος ἀφαιρέσιν καὶ ἄμφω περὶ τὸν αὐτὸν κυρίως θεωρεῖσθαι τὰς προσηγορίας, καὶ μηδεμίαν κυρίως δύνασθαι· τὸ εἶναι φημι καὶ μὴ εἶναι. Ἄμφω μὲν κυρίως, ὡς τῆς μὲν τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ κατ' αἰτίαν τῶν ὄντων θετικῆς τῆς δὲ καθ' ὑπεροχὴν αἰτίας τοῦ εἶναι πάσης τῶν ὄντων ἀφαιρετικῆς καὶ μηδὲ μίαν κυρίως πάλιν, ὡς οὐδεμιᾶς τὴν κατ' οὐσίαν αὐτὴν καὶ φύσιν τοῦ τί εἶναι τοῦ ζητουμένου θέσιν παριστάσης. Ὡς γὰρ μηδὲν τὸ σύνολον φυσικῶς κατ' αἰτίαν συνέξενται, ἡ δὲ ἢ μὴ ὄν· τοῦτο οὐδὲν τῶν ὄντων καὶ λεγομένων, οὐδὲ τῶν μὴ ὄντων καὶ μὴ λεγομένων, εἰκότως ἐστὶν ἐγγύς».

³⁰ Maximos Confessor, Mystagogia, Prooemium: PG 91, 664 C: «Ἀπλὴν γὰρ καὶ ἄγνωστον καὶ πᾶσιν ἄβατον ἔχει (sc. ὁ Θεός) τὴν ὑπαρξιν, καὶ παντελῶς ἀνερημνευτον, καὶ πάσης καταφάσεώς τε καὶ ἀποφάσεως οὐσαν ἐπέκεινα» (Übersetzung: H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, Wiesbaden 1961, S. 370).

³¹ Wie sehr treffend M. Begzos bemerkt, «Apophatisch von Gott reden heißt, dass man alle Attribute Gottes, sowohl die positiven wie auch die negativen, übersteigt» («Der Apophatismus in der ostkirchlichen Theologie. Die kritische Funktion einer traditionellen Theorie heute», Theologia 26 (1986) 180; siehe besonders S. 181.

er denjenigen, der sich jenseits jedem Sehen und Erkennen befindet, „unsehbar“ (ἀνομμάτως) sehen und „unerkenntbar“ (ἀγνώστως) erkennen können³². Und dies, weil für sie die wirkliche Schau Gottes in seiner Unschaubarkeit und Unfaßbarkeit besteht. Dionysios Areopagita unterstreicht (dies) sehr bezeichnend, indem er im vorliegenden Fall eine ähnliche Ansicht des Gregor von Nyssa entwickelt: nur wenn wir in das Überlicht der göttlichen Dunkelheit hineintreten, können wir „im Nichtsehen und Nichterkennen den sehen und erkennen ..., der unser Sehen und Erkennen übersteigt, und zwar gerade durch Nichtsehen und Nichterkennen, denn das bedeutet in Wahrheit sehen und erkennen“³³. Gott, schreibt Maximus Confessor in seiner widersprüchlichen und gegensätzlichen Art, «tut allein das vollkommene Schweigen kund, und macht die vollkommene alles übersteigende Unerkennbarkeit präsent»³⁴. Umso mehr der Mensch den steilen Weg der Gotterkenntnis aufsteigt, desto mehr wird sein Reden eingehüllt und kürzer, denn er begreift, dass nicht viele Wörter nötig sind, um das Mysterium der Erkenntnis Gottes zu beschreiben. Wenn er sogar in die „über den Verstand ...sich befindende Dunkelheit“ (ὕπερ νοῦν... γνόφον) hineintritt, dann stellt er fest, dass für die Beschreibung dieser transzendentalen Erfahrung nicht einmal die kurze Rede (βραχυλογία) nötig ist, sondern nur die vollkommene Wort- und Vernunftlosigkeit (παντελής ἀλογία καὶ ἀνοησία)³⁵. Der durch viele Namen (πολυνώμιος) und durch viele Worte (πολύλογος) benannte Gott wird dann für den Menschen namenlos (ἀνώνυμος) und wortlos (ἄλογος), gemäß der zutreffenden Charakterisierungen des Dionysios Areopagita³⁶. Damit aber der Mensch wie ein anderer Moses hineindringen kann in die Dunkelheit der Unkenntnis, wo Gott sich hinter der «Wortlosigkeit» und der «Vernunftlosigkeit» versteckt, muss er, wie Maximus betont, seinen Wunsch, Gott zu erkennen, mittels der „physischen Theorie“, nämlich durch die Betrachtung der Geschöpfe, und mittels der „Theologie“ aufgeben. Nur dann kann er „durch Apophasis und Unkenntnis“ (δι’ ἀποφάσεως καὶ ἀγνώσεως) eine wirkliche Erfahrung und Erkenntnis von Gott erlangen³⁷. Mit anderen Worten, die wirkliche Erfahrung und Erkenntnis Gottes setzt die apophatische Einstellung des

³² Siehe *Dionysios Areopagita*, *De mystica theologia*, ad Timotheum, 2: PG 3, 1025 AB. *Maximos Confessor*, *Ad sanctissimum presbyterum ac praepositum Thalassium*, *De variis Scripturae Sacrae quaestionibus ac dubiis*, 25: PG 90, 333 CD; C. Laga - C. Steel, *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, I (quaestiones I-LV), *Corpus Christianorum, Series Graeca* 7, Turnhout-Brepols 1980, S. 165.

³³ Siehe *Dionysios Areopagita*, a.a.O.: PG 3, 1025 A: «Δι’ ἀβλεψίας καὶ ἀγνώσεως ἰδεῖν καὶ γινῶναι τὸ ὑπὲρ θεᾶν καὶ γινῶσιν αὐτὸ τὸ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γινῶναι - τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γινῶναι» (Übersetzung: BKV, Bd. 40, 76). Vgl. *Gregor von Nyssa*, *De vita Moysis*: PG 44, 376 D - 377 A: «Προϊὼν δὲ ὁ νοῦς, καὶ διὰ μεζονος αἰὲ καὶ τελειοτέρας προσοχῆς ἐν περινοίᾳ γινόμενος τῆς ὄντως κατανοήσεως, ὥσπερ προσεγγίζει μᾶλλον τῇ θεωρίᾳ, τοσούτῳ πλέον ὁρᾷ τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον. Καταλιπὼν γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον, οὐ μόνον ὅσα καταλαμβάνει ἡ αἴσθησις, ἀλλὰ καὶ ὅσα ἡ διάνοια δοκεῖ βλέπειν αἰὲ πρὸς τὸ ἐνδότερον ἵεται, ἕως ἂν διαδυῇ τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῆς διανοίας πρὸς τὸ ἀθέατόν τε καὶ ἀκατάληπτον, καὶ κεῖ τὸν Θεὸν ἴδῃ. Ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθὴς ἐστὶν εἰδήσις τοῦ ζητουμένου, τὸ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν, ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν ὅτι ὑπέρκειται πάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον, οἷόν τινα γνόφῳ τῇ ἀκαταληψίᾳ πανταχόθεν διειλημμένον».

³⁴ Siehe *Maximos Confessor*, *Ad sanctissimum presbyterum ac praepositum Thalassium*, *De variis Scripturae Sacrae quaestionibus ac dubiis*, 65: PG 90, 756 C: «Ἡ τελεία μὲν κέκραγε σιγὴ καὶ ἡ παντελής καθ’ ὑπεροχὴν ἀγνώσις παρίστησι».

³⁵ Siehe *Dionysios Areopagita*, *De mystica theologia*, ad Timotheum 3: PG 3, 1033 BC.

³⁶ Siehe *De divinis nominibus* 7, 1: PG 3, 865 BC; *De mystica theologia*, ad Timotheum, 1, 3: PG 3, 1000 C.

³⁷ Siehe *Quaestiones et dubia* 73, hg. J. H. Declerck, *Maximi confessoris quaestiones et dubia*, *Corpus Christianorum, Series Graeca* 10, Turnhout-Brepols 1982, S. 56.

Menschen Gott gegenüber voraus, und genau aus diesem Grunde ist die geeignetste Art, diese Erfahrung zu beschreiben, nur die apophatische Terminologie.

Um dies besser verstehen zu können, reicht es, wenn wir die apophatische Art in Betracht ziehen, mit welcher der Apostel Paulus gezwungen ist, seine Erfahrung zu beschreiben, als „er in das Paradies entrückt wurde“: „er hörte“, so sagt er, „unaussprechliche Worte, die kein Mensch sagen kann“³⁸. Mit dem Ausdruck „er hörte“ bestätigt er die Wirklichkeit der übernatürlichen Erfahrung Gottes, während er durch die Formulierung des Gehörten als „unaussprechliche Worte, die sogar kein Mensch sagen kann“ unterstreicht, dass die menschliche Sprache zu arm und schwach ist, um eine solche Erfahrung zu beschreiben. Deswegen flüchtet er in die apophatische Terminologie. Mit anderen Worten, der Apophatismus dient hier als der einzige Ausweg, damit die Erfahrung des Unerschaffenen so gut wie möglich und objektiv beschrieben wird.

b. Die Einheit und der empirische Charakter der kataphatischen und der apophatischen Theologie

Trotz der Tatsache, dass zwischen der kataphatischen und der apophatischen Theologie ein dialektischer Gegensatz zu existieren scheint, ist dennoch für die orthodoxe patristische Überlieferung der Gegensatz zwischen beiden nicht denkbar. Im Gegenteil, zwischen ihnen gibt es eine undurchdringliche und funktionelle Einheit und Beziehung³⁹. Und dies ist verständlich, da, wie wir am Anfang betonten, sowohl die kataphatische wie auch die apophatische Theologie für die Kirchenväter keine Ergebnisse intellektualistischen Denkens darstellen, sondern sie sämtlich in der göttlichen Offenbarung und Erfahrung begründet werden. Die Kirchenväter versuchen die göttlichen Wirkungen in der Schöpfung und in der Geschichte zu erfahren und positive Namen für Gott zu finden, indem sie kataphatische Theologie betreiben. Sie vergleichen die Erfahrung Gottes mit entsprechenden Erfahrungen, die sie aus der erschaffenen Realität haben und stellen fest, dass kein Name in der Lage ist, die Erfahrung des Unerschaffenen auszudrücken. So werden sie zur Erstellung negativer Namen für Gott geführt und betreiben damit apophatische Theologie. D.h. sie drücken dieselbe Erfahrung der göttlichen Offenbarung entweder kataphatisch oder apophatisch aus, darauf abzielend, entweder die Wirklichkeit der Erfahrung Gottes oder seine Transzendenz in Bezug auf die erschaffene Welt entsprechend zu unterstreichen. Deswegen benutzen sie beide Methoden, wenn sie sich auf Gott beziehen, ohne die eine der anderen entgegenzustellen. Übrigens läßt der Nachdruck, den sowohl Dionysios Areopagita als auch Maximus Confessor der Tatsache verleihen, dass Gott sich jen-

³⁸ Siehe 2 Kor 12, 4.

³⁹ Siehe *Dionysios Areopagita*, *De mystica theologia*, ad Timotheum, 1, 2: PG 3, 1000 B. *Maximos Confessor*, *De variis difficilibus locis ss. pp. Dionysii et Gregorii*, ad Thomam v.s.: PG 91, 1288 C: «Ἐναντίως οὖν ταῖς καταφάσεσι κειμένων τῶν ἀποφάσεων, ἐναλλὰξ ἀλλήλαις περὶ Θεὸν φιλικῶς συμπλέκονται καὶ ἀλλήλων ἀντιπαραλαμβάνονται: οἷον αἱ μὲν ἀποφάσεις τὸ μὴ εἶναι, ἀλλὰ τί μὴ εἶναι σημαίνουσαι τὸ Θεῖον, περὶ τὸ τί εἶναι τὸ τοῦτο μὴ ὄν, ἐνοῦνται ταῖς καταφάσεσιν, αἱ δὲ καταφάσεις τὸ μόνον ὅτι ἔστι, τίποτε δὲ τοῦτο ἔστι μὴ δηλοῦσαι, περὶ τὸ τί μὴ εἶναι τὸ τοῦτο ὄν ἐνοῦνται ταῖς ἀποφάσεσιν, πρὸς μὲν ἀλλήλας δεικνύουσαι τὴν ἐξ ἀντιθέσεως ἐναντιότητα, περὶ δὲ τὸν Θεὸν τῷ εἰς ἄλληλα τῶν ἄκρων κατὰ περίπτωσιν τρόπῳ τὴν οἰκειότητα».

seits jeder Kataphasis oder Apophasis befindet⁴⁰, keinen Raum für die Bildung einer Dialektik zwischen kataphatischer und apophatischer Theologie zu. Wie Dionysios Areopagita diesbezüglich sehr bezeichnend betont „muss man ihm sowohl alle Eigenschaften der Dinge zuschreiben und von ihm aussagen - ist er doch ihrer aller Ursache -, als auch und noch viel mehr ihm diese sämtlich absprechen - ist er doch allem Sein gegenüber jenseitig. Man muss sich dabei vor der irrigen Annahme hüten, diese Verneinungen seien einfachhin das Gegenteil jener Bejahungen.“⁴¹

Außer der Tatsache, dass kein dialektischer Gegensatz zwischen kataphatischer und apophatischer Theologie denkbar ist, gibt es, wie wir bereits erwähnten, eine undurchdringliche und funktionelle Einheit zwischen den beiden. Niemals wird in der orthodoxen Überlieferung Gebrauch von der einen autonom und unabhängig von der anderen gemacht. Der hl. Johannes Damaskenos meint, dass die geeignete Art für die Zuschreibung der verschiedenen Namen zu Gott nicht die autonom kataphatische oder apophatische Betrachtung Gottes ist, sondern der funktionelle Zusammenhang und gleichzeitige Gebrauch der kataphatischen und apophatischen Theologie, die er aus diesem Grunde als den „süßesten ... Zusammenhang aus den beiden“ (*«γλυκυτάτη ... ἔξ ἀμφοῖν συνάφεια»*) bezeichnet⁴². Dies ist absolut nachvollziehbar, da beide dieselbe Offenbarung und Erfahrung Gottes zur Voraussetzung haben, welche sie mit dem Ziel beschreiben, ein wirkliches Bild Gottes zu gestalten, das von den Eigenschaften der erschaffenen Wesen befreit ist. Außerdem birgt die Verselbständigung sowohl der einen als auch der anderen Methode ernste Gefahren für das Wesen selbst und den Inhalt der Theologie. Der verselbständigte und übermäßige Gebrauch der kataphatischen Theologie kann die Transzendenz der unerschaffenen göttlichen Natur ignorieren und zur Verobjektivierung und Vergötzung Gottes, sowie zu Anthropomorphismen führen. Auf ähnliche Weise kann der verselbständigte und übermäßige Gebrauch der apophatischen Theologie die göttliche Ökonomie ignorieren und zum theologischen Agnostizismus führen. Genau aus diesem Grunde kann die eine nicht unabhängig von der anderen gedacht werden, sondern sie stehen, wie wir bereits sagten, in einer undurchdringlichen und funktionellen Einheit und Beziehung zu einander. So wie die kataphatische Theologie die apophatische von der Gefahr des theologischen Agnostizismus rettet, so rettet auch die apophatische die kataphatische Theologie vor der Gefahr der Objektivierung Gottes, der Vergötzung und des Anthropomorphismus. Die eine funktioniert sozusagen als Bremse für die möglichen Abweichungen oder Missbräuche der anderen, mit dem Ziel, dass die wahre Idee Gottes unverletzt und unverfälscht bleiben kann.

Auf Grund der zwischen ihnen existierenden funktionellen Einheit und ihres empirischen Charakters, haben sie so die orthodoxe Theologie vor der Gefahr der Verzerrung des biblischen Gedankens über Gott bewahrt, und haben seine innerweltliche Anwesenheit und zugleich aber auch seine Transzendenz im Verhältnis zur Welt erhalten. Sie haben der Gefahr Einhalt geboten, die orthodoxe Theologie zum Feld ver-

⁴⁰ Siehe *Dionysios Areopagita*, a.a.O., 5: PG 3, 1048 B. *Maximos Confessor*, *Mystagogia*, Prooemium: PG 91, 664 BC.

⁴¹ Siehe *Dionysios Areopagita*, a.a.O., 1, 2: PG 3, 1000 B: «Δέον ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτία, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούση, καὶ μὴ οἶσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερησεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν».

⁴² Siehe *Johannes Damaskenos*, *Expositio accurata fidei orthodoxae* 1, 12: PG 94, 848 B.

standesmäßiger Suche zu machen oder von der Ebene der Theologie auf die Ebene der Anthropologie herabzusinken, Dinge, die im Westen leider durch den auflösenden Beitrag der scholastischen Theologie geschehen sind.

Wie bekannt, haben auch die scholastischen Theologen die Existenz dreier Wege betont, die in gewissem Sinne der kataphatischen und der apophatischen Theologie der Kirchenväter ähnelten. Es handelt sich um den positiven Weg (*via affirmationis* oder *causalitatis*), durch den sie Gott positive Eigenschaften zuschrieben, den negativen Weg (*via negationis*), durch den sie Gott negative Eigenschaften zuschrieben, und den Weg der Überlegenheit (*via eminentiae*), durch den sie Gott positive Eigenschaften zuschrieben, diese aber im superlativen Grad⁴³. Alle diese drei Wege aber stellten im Grunde eine denkerische Zurückführung vom Erschaffenen zum Unerschaffenen dar und bezogen sich nicht auf die Erfahrung des Unerschaffenen, die übrigens die Scholastiker unterschätzten im Vergleich zu dem überlegenen Wert, den sie dem Verstand zuschrieben, um die Gotteserkenntnis zu erreichen⁴⁴. So, ohne das empirische, für die Theologie notwendige Fundament, wurden sie zur Herausbildung einer anthropomorphen Vorstellung von Gott geführt, und auf diese Weise verwandelten sie im Grunde die Theologie in eine Anthropologie. Welche dramatische Folgen dies für das Wesen der westlichen Theologie und den Gang der westlichen Spiritualität hatte, zeigte sich nach dem Ende der Scholastik und insbesondere im 19. Jahrhundert mit dem Aufkommen der philosophischen Strömung des Atheismus.

Es ist keineswegs zufällig, dass der Atheismus als philosophische Strömung im Westen geboren und groß geworden ist. Die atheistischen Philosophen haben die Existenz Gottes abgelehnt, weil sie eine Einstellung, die seit so vielen Jahrhunderten die scholastische Theologie kultiviert hat, gebildet hatten, dass Gott ein Wesen ist, das für den menschlichen Verstand erreichbar, und mehr oder weniger durch menschliche Eigenschaften gekennzeichnet ist, diese aber in superlativer Form besitzt⁴⁵. So konnte Feuerbach behaupten, indem er im Grunde den Gottesgedanken der scholastischen Theologie wiedergab: „Alle Prädikate, alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind grundmenschliche“⁴⁶, und in diesem Sinne „ist die Persönlichkeit Gottes... das Mittel, wodurch der Mensch die Bestimmungen und Vorstellungen seines eignen Wesens zu Bestimmungen und Vorstellungen eines andern Wesens, eines Wesens außer ihm macht. Die Persönlichkeit Gottes ist selbst nichts anderes als die entäußerte, vergegenständlichte Persönlichkeit des Menschen“⁴⁷. D.h. mit anderen Worten: nicht Gott

⁴³ Siehe Chr. Androutsos, *Δογματική της Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athen 1907, S. 47 f. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I. Teil, Basel-Freiburg-Wien 1974, S. 504. N. A. Matsoukas, *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Α'* (Εἰσαγωγή στὴ θεολογικὴ γνωσιολογία), Thessaloniki 1985, S. 207.

⁴⁴ Siehe auch N. A. Matsoukas, a.a.O., S. 208.

⁴⁵ Siehe M. L. Farantos, *Δογματική II*, 1 (Τὸ περὶ Θεοῦ ἐρώτημα), Athen 1977, S. 518 ff.

⁴⁶ Siehe L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, hg. Ph. Reclam Jun., Stuttgart 1989, S. 355. Siehe auch ders., a.a.O., S. 55: «...alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens»; S. 67: «Das Geheimnis der unerschöpflichen Fülle der göttlichen Bestimmungen ist daher nichts anderes als das Geheimnis des menschlichen als eines unendlich verschiedenartigen, unendlich bestimmmbaren, aber eben deswegen sinnlichen Wesens».

⁴⁷ Siehe L. Feuerbach, a.a.O., S. 340. Siehe auch ders., a.a.O., S. 54: «Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen, d.h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d.h. angeschaut und verehrt als ein andres, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen»; S. 69: «...so ist auch erwiesen, dass, wenn die göttlichen

hat den Menschen erschaffen nach seinem Bilde und Gleichnis, sondern der Mensch hat Gott nach seinem Bilde und Gleichnis geschaffen⁴⁸. In der Tat, trotz dieses atheistischen und verallgemeinernden Ausdrucks, ist dies leider im Westen durch die scholastische Theologie geschehen, durch die eine Vorstellung über Gott nach dem Bilde und Gleichnis des Menschen entstand.

Während aber der Atheismus als philosophische Strömung, wie wir sagten, im Westen geboren und groß geworden ist, ist auch die Tatsache nicht zufällig, dass er im Osten aufgedrungen und fremdartig empfunden wurde. Und dies wird völlig nachvollziehbar, wenn wir berücksichtigen, dass die apophatische Theologie, die von den großen Vätern der Ostkirche betrieben wurde, keine günstigen Voraussetzungen für die Entstehung und Entwicklung des Atheismus geboten hat. Der Atheismus, wie es offensichtlich ist, setzt notwendigerweise die Existenz eines positiven und objektivierten Bildes Gottes voraus, so dass der Verneiner Gottes von vornherein weiß, was es ist, das er verneint⁴⁹. Wenn er es nicht weiß, kann er es auch nicht verneinen. In diesem Sinne hat im Osten die theologische Verneinung des Begriffes Gottes im Rahmen der apophatischen Theologie die Entstehung eines positiven und objektivierten Bildes Gottes nicht zugelassen, so dass jemand dazu hätte kommen können, sie abzulehnen. Deswegen übrigens ist der theoretische Atheismus in den traditionell orthodoxen Ländern des Ostens nicht gediehen, sondern stellte ein Fremdkörper in ihrem spirituellen Erbe dar.

Schlußfolgerung

Das oben Erwähnte zusammenfassend, kommen wir zu der einfachen Schlußfolgerung, dass die Väter der östlichen orthodoxen Kirche, indem sie die kataphatische und apophatische Seite Gottes präsentieren und das empirische Fundament sowohl der kataphatischen wie auch der apophatischen Theologie betonen, den Rahmen der wahren Gotteserkenntnis festgesetzt, und wesentlich zur Entstehung eines Begriffes Gottes beigetragen haben, der befreit ist von Objektivierungen und Anthropomorphismen. Und dies hatte, wie wir sahen, unmittelbare und grundlegende Folgen für die Entwicklung der Theologie, sowie für das spirituelle Erbe und die Überlieferung des orthodoxen Ostens.

In unserer Zeit, in der die sprunghafte Entwicklung der Technologie eine neue Situation geschaffen hat, die gar von einigen als die „Gesellschaft des Wissens“ bezeichnet wird, wird der heutige Mensch - ob in seinem engen oder in seinem weiteren sozialen Umfeld - von Informationen und Wissen bombardiert. Es verwundert nicht, dass bei ihm der Eindruck entsteht, dass es in seinem Bemühen um die Erkenntnis der

Prädikate Bestimmungen des menschlichen Wesens sind, auch das Subjekt derselben menschlichen Wesens ist»; S. 75: «was der Mensch von Gott aussagt, das sagt er in Wahrheit von sich selbst aus».

⁴⁸ Siehe A. Esser - Ludwig Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, hg. L. Schneider, Heidelberg 1983, S. 26. S. Holm, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 1960, S. 117. M. L. Farantos, *Δογματική II*, 1 (Τὸ περὶ Θεοῦ ἐρώτημα), Athen 1977, S. 520. Siehe auch B. M. G. Reardon, *Religious Thought in the Nineteenth Century* (illustrated from Writers of the Period), Cambridge 1966, S. 82 ff.

⁴⁹ Eine Analyse des Phänomens des Atheismus von theologischem, philosophischem, psychologischem und soziologischem Standpunkt aus siehe E. Coreth - J. B. Lotz, *Atheismus kritisch betrachtet*. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart, Erich Wewel Verlag, München-Freiburg/Br. 1971. Siehe auch B. T. Gioultsis, *Κοινωνιολογία τοῦ ἀθεϊσμοῦ. Θεματικά ὅρια καὶ προβλήματα*, Thessaloniki 1984.

kosmischen Realität keine Grenzen gibt, und ihre Erreichung nur eine Frage der Zeit ist. So ist es nicht einfach, dass er die erkenntnistheoretische Bedeutung des Apophatismus verstehen und akzeptieren kann. Das Wissen hat für ihn ausschließlich kataphatischen Charakter und deswegen wird der Apophatismus als Negierung des Wissens und als Agnostizismus verstanden. Und es ist bezeichnend, dass diese Einstellung, nicht nur von den einfachen, durchschnittlichen Menschen, sondern auch von den Intellektuellen unserer Zeit ohne Zögern angenommen wird, trotz der vorherrschenden Stellung, die der philosophische Apophatismus von K. Jaspers, M. Heidegger, K. Popper und L. Wittgenstein in unserer Zeit hat, und ganz besonders trotz des philosophischen Prinzips von Wittgenstein: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen».

Selbst wenn aber eine solch optimistische erkenntnistheoretische Position unter Umständen richtig wäre und für die erschaffene Realität Geltung hätte, kann sie nicht für die unerschaffene Natur Gottes gelten. Für diese gelten im Gegenteil die Grenzen des Wissens als absolut und bleiben unzerstörbar. Deswegen lässt der ontologische Abgrund zwischen Erschaffenem und Unerschaffenem, wie die Kirchenväter auf verschiedene Weise und mit Nachdruck betont haben, die erkenntnistheoretische Annäherung des Geschöpfes an das Unerschaffene nicht zu. Mit anderen Worten, die erschaffenen Wesen werden durch bestimmte erkenntnistheoretische Grenzen gekennzeichnet, die verbunden sind mit ihrer Natur, und sie können sie nicht überschreiten, ohne in die Gefahr des Irrtums zu laufen. Deswegen ist die einzige Weise, den biblischen Begriff Gottes unverletzt zu erhalten, ohne seine wirkliche Beziehung zur Welt, aber auch ohne seine ontologische Transzendenz anzutasten, der Gebrauch der kataphatischen und der apophatischen Theologie in einer undurchdringlichen Einheit und Beziehung zueinander.

Außerdem haben die theologischen Probleme, die manchmal aufkommen, sowohl im Rahmen der interreligiösen Kontakte als auch der globalisierten sozialen Wirklichkeit unserer Zeit, in der Berührung der Christen mit Vertretern und Anhängern von voneinander verschiedenen religiösen Vorstellungen, und zwar in Bezug auf die geschlechtliche Natur Gottes, keinen Platz in der orthodoxen kirchenväterlichen Theologie, weil sie die Vorstellung von anthropomorphen Darstellungen und Eigenschaften in der Sphäre des Göttlichen voraussetzen, und den Begriff Gottes in eine reine anthropomorphe Realität verwandeln. Wie wir aber sahen, lässt der Gebrauch der apophatischen Theologie in der orthodoxen patristischen Überlieferung die Herausbildung eines Begriffes Gottes mit anthropomorphen Eigenschaften und Charakteristika, die der erschaffenen Welt zukommen, nicht zu. Wenn die Kirchenväter theologisch selbst den Begriff der Existenz Gottes ablehnen, oder die Eigenschaften, mittels deren Gott sich in der Schöpfung und in der Geschichte offenbart, dann verstehen wir, dass sie keinen Raum lassen für die Herausbildung einer objektivierten Natur oder geschlechtlichen Existenz, die Gott entsprechen kann. Der biblische Begriff Gottes ist für die Kirchenväter völlig befreit von solcher Art anthropomorpher Vorstellungen und Objektivierungen. Diese wunderbare theologische Errungenschaft wäre nicht möglich, wenn die Kirchenväter nicht zugleich von der kataphatischen und der apophatischen Theologie in einer undurchdringlichen Einheit und Beziehung zueinander Gebrauch gemacht hätten.

Und dies, glauben wir, stellt die Quintessenz und den größten Beitrag der Väter des orthodoxen Ostens dar zur Herausbildung des Begriffes Gottes und seiner Durchsetzung in der orthodoxen Theologie, und weiterhin zur Diskussion der theologischen Probleme, die hinsichtlich des Gottesbegriffes im Rahmen der globalisierten sozialen Wirklichkeit unserer Zeit auftauchen.