

Die Funktion der negativen Theologie in der theologischen Systematik

Von einem Prinzip der Gotteslehre zu einem Ferment der Dogmatik

Von Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Der angestammte Ort der »theologia negativa« ist der dogmatische Traktat der Gotteslehre. Dort erscheint sie als ein Element im umfassenderen Rahmen der Analogie-Problematik, d.h. des analogen Sprechens und Denkens über Gott. Entsprechend findet sie auch in dem relevanten Kapitel der Fundamentaltheologie Berücksichtigung. Ein Blick auf die theologische Literatur zeigt, daß die negative Theologie zwar nicht zu den Top-Themen der gegenwärtigen Produktion zählt, aber doch eine kontinuierliche Beachtung findet¹. Die Abhandlung schließt sich diesem Bemühen an. Im ersten Teil sollen die Spuren negativer Theologie gesammelt und ausgewertet werden, die man in der biblischen Offenbarungsgestalt bemerken kann. Im zweiten Teil werfen wir einen Blick auf die patristische Epoche, aus der Pseudo-Dionysius herausragt, bei dem der Begriff zum erstenmal auftaucht². Der dritte Teil reflektiert die Funktion, die eine negative Theologie innerhalb der Systematik erfüllen kann.

1. Spuren negativer Theologie in der Bibel – Die Unsichtbarkeit Gottes

In der Heiligen Schrift ergeht Gottes Offenbarungswort an den Menschen. Der Bund, in welchem Gott sich seinen Bundespartner Israel herstellt und sich als der Herr Israels erweist, ist das Zentrum dieses Wortes im Alten Testament. Zwei der Grundforderungen des Dekalogs können als Spuren negativer Theologie betrachtet werden: das Fremdgötterverbot und das Bilderverbot. Beide Verbote hängen innerlich zusammen, auch wenn ihre Verkoppelung in Ex 20,2–6 nicht ursprünglich sein wird, sondern erst in einer späteren Phase erfolgt sein dürfte. Das *Fremdgötterverbot* ist eine umfassende Verneinung der Verehrung und der Existenz anderer Gottheiten

¹ Unter katholischen Autoren wären hier anzuführen: H. de Lubac, *De la connaissance de Dieu*, Paris 1945; ders., *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956 (dt. *Auf den Wegen Gottes*, Freiburg 1992); H. U. v. Balthasar, *Theologik II*, Einsiedeln 1985, 80–113. Ex professo wird die Thematik behandelt in der Monographie von J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976. J. Auer, *KKD II*, Regensburg 1978, 104–106; L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung (Katholische Dogmatik II)*, Aachen 1996, passim; J. Hochstaffl, Art. *Negative Theologie*, in: *LThK*³ VII (1998) 723–725.

² J. Hochstaffl, Art. *Apophatische Theologie*, in: *LThK*³ 1 (1993) 848.

und darin zugleich die ausschließliche Selbstbejahung des Gottes, dessen machtvolles Wirken Israel beim Auszug aus Ägypten erfahren hatte (Ex 20,2–3; vgl. Dtn 4,35). Das *Bilderverbot* negiert die Darstellungen der Götzenbilder, wie sie in Israels Umwelt, etwa im Baalskult, üblich waren, und verbietet die Herstellung von Kultbildern Jahwes (Ex 20,4f; Dtn 5,8f)³.

Ein anderes charakteristisches Motiv im Alten Testament ist die *Dialektik zwischen Gott-nicht-Sehen und Gott-Sehen*. Weil Jahwe Gott ist, kann er nicht gegenständlich gesehen werden. Die Schau Gottes wäre für den Menschen tödlich. Er hielt dem Numinosum und Tremendum nicht stand (Ex 19,20f; 33,20; Lev 16,2; Num 4,20). Jahwe selbst bestätigt gegenüber Mose dieses religiöse Urempfinden des Menschen: »Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben« (Ex 33,20). Deshalb verhüllen Mose (Ex 3,6), Elija (1 Kön 19,13), die Seraphim bei Jesaja (6,2) ihr Angesicht vor Jahwe. Doch gibt es, zum Erstaunen des Menschen, immer wieder Fälle, in denen Jahwe sich kundtut, ohne daß der Mensch deshalb stirbt. Jakob, der nachts am Jabbok mit einem geheimnisvollen Angreifer ringt, sagt am nächsten Morgen: »Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin doch mit dem Leben davongekommen« (Gen 32,31). Auch dem Richter Gideon begegnet im Engel Jahwes dessen sinnlich-wahrnehmbare Erscheinungsform⁴. Jesaja, der die Herrlichkeit Gottes im Tempel erblickt, wähnt sich dem Untergang nahe: »Weh mir, ich bin verloren ..., meine Augen haben den König, den Herrn der Heere, gesehen« (Jes 6,5), worauf er mit glühender Kohle gereinigt und als Prophet gesendet wird.

Johannes hat im Neuen Bund diese Schau des Propheten als ein Vorausblicken der Herrlichkeit Jesu gedeutet (Joh 12,41), der als einziger Gott wirklich gesehen hat. »Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht« (Joh 1,18; vgl. 6,46). Wenn im Neuen Testament von Gott Unsichtbarkeit ausgesagt wird (1 Tim 6,16), so geschieht das im Zusammenhang mit seiner Auslegung und Deutung durch Jesus oder durch den Heiligen Geist. Jesus ist das fleischgewordene Wort (Joh 1,14) und Bild des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15; 2 Kor 4,4; Hebr 1,3). Seine Auslegung des Vaters ist so präzise, daß er behaupten kann: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (Joh 14,9). Vom Hl. Geist, den der Vater und der Sohn sendet, heißt es: »Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, ... uns hat Gott es enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen der Gottheit« (1 Kor 2,9f). Und dieser Geist wird den Gläubigen ins Herz gegeben (1 Kor 2,12).

Im *Neuen Bund dominieren die bejahenden Aussagen* über Gott. Er ist der »Vollkommene« (Mt 5,48), der »Barmherzige« schlechthin (Lk 6,36), der Einzige, dem das Attribut »gut« zusteht (Lk 18,19). Im Lichte der Gottesoffenbarung Jesu Christi

³ Vgl. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München ⁵1966, 216–225 (zum Fremdgötterverbot), 225–232 (zum Bilderverbot).

⁴ »Weh mir, Herr und Gott, ich habe den Engel des Herrn von Angesicht zu Angesicht gesehen. Der Herr erwiderte ihm: Friede sei mit dir! Fürchte dich nicht, du wirst nicht sterben« (Ri 6,22f). Über die Problematik und Deutung des »Engels Jahwes« informiert W. Grossouw, Art. Engel Jahwe, in: BL ²1968, 393–395.

verlagert sich gewissermaßen das *negative Element*, das nun primär auf die Seite des Menschen fällt, aber nicht so sehr als Indiz seiner kreatürlichen Endlichkeit, die ja in der Inkarnation des Gottessohnes erhoben worden ist und deren Positivität sich dadurch gesteigert erweist, sondern als Folge der negativen Entscheidungsmöglichkeit des Menschen. Im Blick auf den Höhepunkt der Offenbarung in der Menschwerdung des Sohnes hält der Johannesprolog als Reaktion einiger fest: »Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf« (Joh 1,11). Die Ablehnung führt in den Konflikt des Theodramas, das im Kreuzesmysterium seine heilstiftende Lösung findet (vgl. Kol 2,14).

Paulus formuliert den paradox erscheinenden Zusammenhang von Kreuz und Heil im 1. Kapitel des 1. Korintherbriefes: »Wir verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit« (1,23f). Dem »Wort vom Kreuz« (1 Kor 1,18), das als Ärgernis und Torheit empfunden wird, korrespondiert im sogenannten Logion johanneum bei Mt (11,25ff) und Lk (10,21f) die Kritik stolzer Menschenweisheit, der die »Geheimnisse des Himmelreiches« (Mt 13,11) verschlossen bleiben, während den »Unmündigen«, d.h. dem Glauben der Jünger die Offenbarung enthüllt wird⁵. Auch hier wird das negative Moment wieder auf seiten des Menschen verbucht, der auf seine irdische Weisheit pocht, statt sich im Glauben Gott zu überlassen. Dank der Menschwerdung des göttlichen Wortes in Jesus Christus wird im Neuen Bund die Selbstposition Gottes in dieser Welt so verdichtet und konkret, daß das Negieren des göttlichen Selbsterweises die Schuld des ablehnenden Menschen noch vergrößert (Joh 3,19; 12,48; 15,22; Hebr 6,4–8; 10,26; 2 Petr 2,21).

Paulus lehrt im 1. Kapitel des Römerbriefes, daß doch schon die Schöpfungsordnung genügt haben müßte, damit auch die Heiden Gott erkennen. »Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldigbar« (Röm 1,19–20). Gott hat sich in den geschaffenen Dingen offenbart. Weil die Heiden die Wahrheit – d. i. »die Erschlossenheit der göttlichen Welt und ihres Anspruches«⁶ – niederhalten, ergeht Gottes Zorn über sie (vgl. Röm 1,24–32).

⁵ Siehe dazu die Reflexion, die Origenes im Anschluß an das »Logion johanneum« (Mt 11,27) entwickelt: »Ich glaube, Gott sah die Prahlerei und die Überhebung über andere bei denen, die sich große Dinge über ihre eigene Gotteserkenntnis einbilden, die sie der Philosophie verdanken, und die doch nicht minder als das ungebildete Volk zu den Götterbildern und ihren Heiligtümern und jenen längst ausgeschwatzten Mysterien sich hindrängen. Und darum wählte er das Törichte dieser Welt aus«, nämlich die Einfachsten unter den Christen, die doch maßvoller und reiner leben, um die Weisen zu beschämen (1 Kor 1,27)« ...« (Contra Celsum VII 44; dt. Übertragung von H. U. v. Balthasar, in: Origenes, Geist und Feuer, Salzburg 1952, 120). Interessant ist die gedankliche Verknüpfung, die Origenes zwischen Mt 11,27 und 1 Kor 1,27 vornimmt; vgl. dazu H. U. v. Balthasar, Christen sind einfältig, Einsiedeln 1983.

⁶ E. Käsemann, An die Römer, Tübingen 1974, 34. Siehe auch den Aufsatz von H. Schlier, Von den Heiden, in: ders., Die Zeit der Kirche, Freiburg 1972, 29–37.

Deutlich andersgerichtete Akzentuierungen begegnen in der *Areopagrede*, die Lukas in der Apostelgeschichte (17,22–34) dem Paulus in den Mund legt. Diese Rede ist ein Paradigma frühchristlicher Missionspredigt vor den Heiden, deren Repräsentanten hier die Philosophen Athens sind. Die Predigt schöpft reichlich aus jüdisch-hellenistischer Tradition und knüpft an Gedankengut der stoischen Popularphilosophie an. Gnostischer Einfluß, wie ihn noch Eduard Norden († 1941) in der Wortverbindung »agnostos theos« erkennen wollte, ist von der exegetischen Wissenschaft zurückgewiesen worden⁷. Nicht eine gnostisch gedachte Unerkennbarkeit Gottes soll behauptet werden, sondern der »Unbekannte Gott«, dem die Athener mit der Altarinschrift huldigen aus Furcht, eine Gottheit vergessen zu haben – die berüchtigte Haltung der »deisidaimonia« –, wird von Paulus christlich umgedeutet und ausgelegt. »Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch« (Apg 17,23b). Paulus will seine Hörer über den Unbekannten Gott aufklären, indem er ihnen den biblischen Schöpfergott verkündet. Die Predigt läßt in Vers 30 deutlich eine Kehre des Gedankenduktus erkennen⁸. Der erste – anthropologische – Teil handelt nach einer Kritik der heidnischen Gottesverehrung von der Absicht des Schöpfers, daß sich die Menschheit auf der ganzen Erde ausbreite und daß sie Gott suchen soll. Über den Erfolg der Gottsuche wird relativ optimistisch mit Argumenten der stoischen Religionsphilosophie – siehe das Aratoszitat⁹ – geurteilt. Unvermittelt schließt sich der zweite – christologische – Teil an, in dem Paulus zur Umkehr aufruft im Blick auf das Gericht Gottes, das durch einen »Mann« erfolgen wird, den Gott durch die Auferweckung von den Toten beglaubigt und ausgewiesen hat (Apg 17,31).

Bedeutsam für unser Thema ist die formale Struktur dieser Rede, die dem ansteigenden Aufbruch menschlicher Gottsuche das absteigende Eingeholtwerden durch den von Gott her gesandten Jesus Christus gegenüberstellt. Dieser Duktus eines aufsteigenden und eines absteigenden Weges ist charakteristisch geworden für die Denkform negativer Theologie. Insofern kann man sagen, daß von der *Areopagrede* eine modellhafte Wirkung ausgegangen ist, was wir gleich beim Pseudo-Areopagiten sehen werden.

Nachdem die wichtigsten Spuren in der biblischen Offenbarungsgestalt gesichtet worden sind, wenden wir uns im zweiten Teil einigen charakteristischen Beispielen aus der Väterzeit zu. Dabei erscheint eine Eingrenzung auf die griechischen Väter insoweit legitim, als hier unter dem Einfluß des Neuplatonismus die Rezeption und

⁷ E. Norden, *Agnostos Theos*, Berlin 1913, 57ff (Reprint: Darmstadt 1956). Zur Kritik der These von E. Norden siehe R. Bultmann, s.v., in: *ThWNT* I, 120–122.

⁸ Apg 17,30: »Gott, der über die Zeiten der Unwissenheit hinweggesehen hat, läßt jetzt den Menschen verkünden, daß überall alle umkehren sollen.« Von einem »Hinwegsehen über die Zeiten der Unwissenheit« war freilich in Röm 1,19 ff nicht die Rede. Dort heißt es im Gegenteil, daß Gott die Heiden zur Strafe ihren sittlichen Lastern ausgeliefert hat.

⁹ Apg 17,28: »Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art.« Es handelt sich um ein Zitat aus den »*Phaenomena*, 5« des stoischen Dichters Aratus, der in der 1. Hälfte des 3. Jh.s v. Chr. gelebt hat und aus Zilizien stammte.

Auseinandersetzung mit der Problematik negativer Theologie vornehmlich ausge-
tragen wurde¹⁰.

2. Ausgewählte Beispiele negativer Theologie in der Väterzeit

a) Die Unbegreiflichkeit Gottes

Immer wenn von heidnischer Philosophie oder Religion behauptet wurde, Gott definitiv gefunden zu haben, mußte dieser Behauptung durch die christliche Theologie widersprochen werden. Die *Apologeten* sind sich vor allem bewußt, gegenüber der fragmentarischen Weisheit der Heiden den vollen Logos in Jesus Christus zu besitzen.

Eine reale Gefahr erwuchs der frühen Christenheit in den schillernden Systemen der Gnosis. Wenn die Gnostiker vorgaben, daß die Eingeweihten das unerkennbare Wesen Gottes erkennen, deckte Irenäus († um 202) die Widersprüchlichkeit solcher Rede auf und antwortete ihren Theologumena mit einer biblisch-heilsgeschichtlich ausgerichteten Theologie. Im Blick auf Mt 11,27 stellt er klar: »Was der Herr vielmehr lehrte, ist dies: daß von Gott niemand etwas wissen kann, außer wenn Gott ihn unterweist. Das heißt: Ohne Gott wird Gott nicht gekannt. Denn dies: daß Gott gekannt werde, ist eben der Wille des Vaters«¹¹.

Sowohl gegen den Gnostizismus als auch gegen den sich ausbreitenden Arianismus richtete sich das Œuvre des Dichtertheologen *Ephräm des Syrers* († 373). In seinen »Hymnen über die Kirche« findet man ein aufschlußreiches Streitgespräch zwischen dem Verstand und der Liebe. Anders als unsere gewöhnliche Auffassung von den Tätigkeiten des menschlichen Geistes rät bei Ephräm der Verstand zum Schweigen, während die Liebe zum Reden drängt.

»Mein Verstand, der Wissende, hielt mich ab
von der Untersuchung der [göttlichen] Majestät,
der Tiefe, die niemals ergründet haben
weder die Sprechenden noch die Hörenden.

¹⁰ Ch. Guérard, *La Théologie négative dans l'apophatisme grec*, in: *RSPTh* 68 (1984), 183–200. Zu den Elementen negativer Theologie bei einem Hauptvertreter der lateinischen Väter vgl. den Aufsatz von V. Lossky, *Les éléments de »Théologie négative« dans la pensée de saint Augustin*, in: *Augustinus Magister I*, Paris 1954, 575–581.

¹¹ Irenäus, *Adv. haer.* IV 6,4: »Wie wäre denn Gott unbekannt, da er doch von [den Gnostikern] selber erkannt wird? Denn was immer, wenn auch nur von einigen wenigen erkannt wird, ist nicht unbekannt. Der Herr aber sagte nicht, daß der Vater und der Sohn in allem unerkennbar seien. [Sondern: »Niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will« Mt 11,27.] Sonst wäre ja seine Ankunft überflüssig gewesen. Denn wozu kam er hierher? Etwa um zu sagen: Mühet euch nicht ab, Gott zu suchen, denn er ist ja doch unbekannt und ihr werdet ihn nicht finden! (...) Das ist aber Unsinn. Was der Herr vielmehr lehrte, ist dies: daß von Gott niemand etwas wissen kann, außer wenn Gott ihn unterweist. Das heißt: Ohne Gott wird Gott nicht gekannt. Denn dies: daß Gott gekannt werde, ist eben der Wille des Vaters« (PG 7,988B–989A; dt. Übersetzung von H. U. v. Balthasar, in: *Irenäus, Geduld des Reifens*, Einsiedeln 1956, 46).

...
 Und die Liebe schilt mich,
 und sie eifert mich an durch [das Beispiel] Davids,
 dessen Herz eine Quelle
 und dessen Zunge wie das Rohr eines Schreibers war«¹².

Gegen Ende des langen Streitgesprächs wird in der 17. Strophe dann folgende Übereinkunft erzielt:

»Es gab die Liebe von allen Maßen
 die maßvolle Ordnung der Worte,
 wie auch hinwieder der Verstand
 mir das Maß des Schweigens gab und ordnete.
 Als Lehrer gaben sie mir
 das Maß für Schweigen und Reden,
 daß nicht im Schweigen mein Geist versinke,
 noch auch in der Rede
 verwegen erforsche und untersuche
 die sichtbar unsichtbare Sonne [d. h. Gott],
 deren sichtbares Licht er lieben,
 vor deren unsichtbarer Kraft aber er sich fürchten soll.
 Gepriesen sei, der mich durch beide Lehrer zu einem klugen
 Schüler gemacht hat«¹³.

Ephräm weist in gewisser Weise schon voraus auf Dionysius Areopagita, der mit größter Wahrscheinlichkeit gleichfalls im syrischen Raum beheimatet sein dürfte¹⁴.

Es ist auffallend, daß seit dem Konzil von Nizäa (325), als die dogmatischen Fragen nach der Gottheit Christi und nach dem Geheimnis des dreieinigen Gottes immer mehr einer begrifflichen Klärung zugeführt worden sind, zugleich das Thema der Unbegreiflichkeit Gottes in der Theologie an Bedeutung gewonnen hat¹⁵. *Gregor von Nazianz* († um 390) unterscheidet in seinen theologischen Reden zwischen der Möglichkeit, Gottes Dasein aus der Schöpfung zu erkennen, und der Unmöglichkeit, das Wesen Gottes zu begreifen¹⁶. *Basilios* († 379) und *Gregor von Nyssa* († 394) erheben ihren Protest gegen Eunomius († um 394), für den sich das Wesen Gottes im

¹² Ephräm der Syrer, *Hymni de ecclesia*: CSCO. *Scriptores syri* 85 (ed. u. übersetzt v. E. Beck), Louvain 1960, 27. Ähnliche Gedanken trifft man öfters in den »Sermones de fide« oder in den »Hymni contra haereses«.

¹³ Ebd., 28.

¹⁴ Vgl. G. O'Daly, Art. *Dionysius Areopagita*, in: *TRE VIII*, 773: »E. Boularand hat gezeigt, daß die Merkmale der Eucharistiefeyer in *De ecclesiastica hierarchia* 3 dem syrischen Ritus (...) entsprechen, wie er vom 4. Jh. an bekannt ist... Auch Roques findet Ähnlichkeiten mit syrischen Gebräuchen des 4. und 5. Jh., wobei er die Ansichten des Dionysius über die Taufe (*De ecclesiastica hierarchia* 2) besonders zu Cyrill von Jerusalem, Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomus in Beziehung bringt.«

¹⁵ Die schicksalhafte Bedeutung des 1. Nicaenums für das spätantike Seinsverständnis und seine Frage nach dem Transzendenten hat u. a. F. Ricken herausgestellt: *Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, in: B. Welte (Hrsg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (QD 51), Freiburg 1970, 74–99.

¹⁶ *Gregor von Nazianz*, or. 28 (= 2. theol. Rede), 5.7; or. 30 (= 4. theol. Rede), 17.

Ungezeugtsein des Vaters erschließt und der daraus deduziert, daß der gezeugte Sohn also nicht Gott sein kann¹⁷. Dagegen erklären seine orthodoxen Gegner, daß das Wesen Gottes unbegreifbar sei und sich nicht in eine Definition zwingen lasse. In die gleiche Richtung zielt auch *Johannes Chrysostomus* († 407), der in zwei Homilienreihen über das Thema der »Unbegreiflichkeit Gottes« predigte. Während die Kappadozier in mehr technischer Begrifflichkeit mit Eunomius polemisierten, wandte sich Chrysostomus an die breite Masse des gläubigen Volkes, dessen religiöses Gespür für die Transzendenz Gottes er vor dem Zugriff des anhomöischen Rationalismus beschützen wollte¹⁸. Bemerkenswert ist eine Stelle aus den Psalmenerklärungen des Kirchenvaters, wo er dem Sinn nach bereits die Formel von der »docta ignorantia« trifft¹⁹.

b) Die Unaussprechlichkeit Gottes: Dionysius Areopagita

Eine explizite Verbindung der Worte »apophasis« (Verneinung) und »theologia« ist in der Väterzeit erst von einem Autor des ausgehenden 5. Jahrhunderts vorgenommen worden. Er stellte seine Schriften unter das Pseudonym des in der Apostelgeschichte (17,34) genannten Dionysius Areopagita²⁰. Deshalb genoß die Theologie des vermeintlichen Konvertiten und Paulusschülers bis ins hohe Mittelalter hinein fast kanonische Geltung. Doch die Humanisten des 15. Jahrhunderts – an erster Stelle Laurentius Valla († 1457), dem dann Erasmus von Rotterdam folgte – äußerten Zweifel an der Identität dieses Dionysius²¹. Schließlich brachten die unabhängig voneinander durchgeführten Untersuchungen von Hugo Koch und Josef Stiglmayr

¹⁷ Basilius, *Adversus Eunomium* (um 364 geschrieben; die Bücher IV und V sind wohl Didymus dem Blinden zuzuweisen); Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium*. Zu Eunomius siehe den Artikel von A. M. Ritter, in: TRE X (1982), 525–528.

¹⁸ Chrysostomus, *De incomprehensibili hom. 5*: »Da ich nicht aus polemischer Absicht rede, sondern sie auf den Weg der Wahrheit führen will, will ich zeigen, daß nicht das Nichtwissen, was Gott dem Wesen nach ist, sondern die Behauptung, es zu wissen, das [eigentliche] Nichtwissen Gottes sei« (SC 28^{bis}, 302). Siehe die Analyse dieser Homilie in meiner Habilitationsschrift: M. Lochbrunner, über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chnpostomus (*Hereditas* 5), Bonn 1993, 132–142.

¹⁹ Chrysostomus, *Expos. in ps. 143,2*: »Es gibt nämlich im Nichtwissen eine Erkenntnis und in der Erkenntnis ein Nichtwissen« (PG 55,459). Zum Topos der »docta ignorantia«, der zum ersten Mal von Augustinus formuliert wird (ep. 130 ad Probam: »Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta Spiritu Dei, qui adiuvat infirmitatem nostram«: CSEL 44,72) und bei Nikolaus Cusanus einen zentralen Platz einnimmt, vgl. R. Haubst, Art. *Docta ignorantia*, in: LThK² III, 435; G. v. Bredow, Art. *Docta ignorantia*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II (1972), 273 f.

²⁰ Als Einführung zu Dionysius (Pseudo-)Areopagita siehe die Lexikonartikel von R. Roques, in: RAC III (1957), 1075–1121; in: DSp III (1957), 244–286; in: DHGE XIV (1960), 265–286; von G. O'Daly, in: TRE VIII (1981), 772–780; von S. Lilla, in: *Dizionario patristico e di antichità cristiane* I (1983), 971–980. Einführenden Charakter besitzt auch der Essay von H. U. v. Balthasar, in: ders., *Herrlichkeit* II/1: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 145–214.

²¹ Über vereinzelte Autoren – unter ihnen Hypatius von Ephesus († 537/538) beim Religionsgespräch von Konstantinopel (532), mit großer Wahrscheinlichkeit auch Photius († 891), Arethas von Caesarea († nach 932) –, die schon früher die Datierung der Dionysiuschriften in die apostolische Zeit für eine Fälschung hielten, informiert Irenäus Hausherr, *Doutes au sujet du »Divin Denys«*, in: *Orientalia christiana periodica* 2 (1936), 484–490.

dasselbe Ergebnis ans Licht, daß nämlich der Verfasser des *Corpus Dionysiacum* bei der Behandlung der Lehre vom Bösen wörtlich den Neuplatoniker Proklus (411–485) ausgeschrieben hat²². Damit war ein »terminus post quem« zur Datierung des Werkes gewonnen. Den »terminus ante quem« liefern die Zitate, die sich beim monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien († 538) finden. Auf jeden Fall spielten die areopagitischen Schriften im Rahmen der antichalcedonischen Kontroverse auf dem Religionsgespräch von Konstantinopel 532 (die sog. *Collatio cum Severianis*) schon eine Rolle. Die zahlreichen Versuche, Dionysius mit einer anderen bekannten historischen Gestalt zu identifizieren, konnten bislang nicht überzeugen. So bleibt weiterhin der Schleier der Anonymität über seine Person gebreitet²³.

Das überlieferte *Corpus Dionysiacum* umfaßt vier Abhandlungen und zehn Briefe²⁴. Hinsichtlich der beiden in Korrelation stehenden Werke »*De divinis nominibus*« und »*De mystica theologia*« läßt sich eine zweifache Funktion negativer Theologie bei Dionysius unterscheiden. Einmal die erkenntniskritische Funktion bei der Gotteslehre und dann die mystagogische Funktion im Rahmen der mystischen Theologie. Theologische Reflexion und religiöse Erfahrung, deren Gipfel die mystische Einigung darstellt, liegen zwar auf verschiedenen Ebenen, dürfen aber nicht dissoziiert werden.

In der Methodik des Areopagiten ist die negative Theologie *ein* Moment im Zuge eines dialektisch angelegten Denk- und Sprachprozesses, dessen drei Elemente Bejahung-Verneinung-Überbietung eine Einheit bilden. Die affirmative Theologie überträgt all unsere intelligiblen Attribute auf Gott, und zwar absteigend der Würde nach geordnet. Die negative Theologie dagegen löst Gott von denselben Attributen, wobei sie von den bescheidensten zu den vornehmsten aufsteigt. Die erste bejahende Methode verläuft in Richtung auf Vielheit, die zweite verneinende und aufsteigende Methode in Richtung auf Einheit. Weil aber die ganze Denkwelt des Dionysius hierarchisch gestuft ist, bedeutet die Vielheit das Untere, die Einheit aber das Höchste. Er erklärt: »Je mehr wir in die Höhe emporstreben, um so mehr verengt sich in dem Maße, wie sich die Umschau im Geistigen erweitert, der Bereich der Worte ... Dort [bei der bejahenden Theologie] ist die Rede vom Obersten zum Äußersten, Letzten

²² H. Koch, Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagitas in der Lehre vom Bösen, in: *Philologus* 54 (1895), 438–454; J. Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel, in: *Historisches Jahrbuch* 16 (1895), 253–273, 721–748. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900.

²³ Über den jüngsten Forschungsstand informiert B. R. Suchla, in: S. Döpp/W. Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 1998, 174–177.

²⁴ Siehe PG 3, 120–1120; CPG Nr. 6600–6635. *De coelesti hierarchia* ist eine Darstellung der streng triadisch und hierarchisch geordneten Engelwelt, die zwischen Gott und den Menschen vermittelt. *De ecclesiastica hierarchia* deutet die Funktionen der kirchlichen Ämter und Stände. Ausgehend von den drei Sakramenten Taufe (Wasser) – Eucharistie (Brot und Wein) – hl. Salbung (Öl) konstruiert Dionysius zwei triadische Hierarchien in der Kirche, die eine mit Einweihung spendender Funktion (Bischof – Priester – Diakon), die andere mit empfangender Funktion (Mönche – heiliges Volk – Katechumenen). *De divinis nominibus* – das umfangreichste Werk – untersucht in 13 Kapiteln die göttlichen Attribute, die der Verfasser der Hl. Schrift entnimmt, aber auch im »Parmenides« des Plato finden kann. Und schließlich handelt das schmale opusculum *De mystica theologia* in 5 Kapiteln vom Ziel der mystischen Vereinigung mit Gott. In den genannten Schriften verweist Dionysius an mehreren Stellen auf andere seiner Werke hin, die aber nicht erhalten sind und als fiktiv gelten.

hinabgestiegen, und sie gewann im Maße des Abstieges Breite und Fülle; hier aber [bei der verneinenden Theologie], vom Unteren zum Höheren emporsteigend, verengt sie sich nach dem Maße des Aufstieges und wird, nach dem Vollzug des Aufstieges, endlich ganz klanglos und gänzlich geeint mit dem Unaussprechlichen²⁵. Die Negation ist jedoch nicht in einem rein privativen Sinn zu verstehen, sondern indem sie gleichsam in die Bejahung eindringt, wird sie zu einem Verweis auf die uneinholbare Erhabenheit Gottes, der als der Überseiende gepriesen wird²⁶.

Hinsichtlich der mystischen Erfahrung kann Dionysius der negativen Theologie sogar einen Vorrang vor den bejahenden Prädikationen einräumen. Er schreibt: »Daher ziehen [die Theologen] auch den Aufstieg zu ihm [dem unaussprechlichen Wesen] vor, der durch Verneinungen geschieht, weil er die Seele dem ihr Seinsverwandten entrückt, und sie hinwandernd durch alle göttlichen Erkenntnisse, über die der allen Namen, allen Begriffen und allem Erkennen Unzugängliche hoch erhaben ist, schließlich ihm gänzlich verbindet, soweit es für uns überhaupt möglich ist, mit ihm verbunden zu werden²⁷. Hier wird wieder deutlich, daß Theologie beim Areopagiten auf das gnadenhafte Einswerden mit Gott zielt. Von solcher Einigung mit dem Unaussprechlichen kann nicht mehr geredet werden. Und doch muß man von ihr sprechen, soll sie mitgeteilt werden. In dieser Aporie empfiehlt sich die negative Theologie, da sie vom wortlosen Schweigen der Begegnung mit dem Unsagbaren am wenigsten entfernt ist. Deshalb dominiert im Kontext der mystischen Theologie die apophatische Terminologie²⁸.

Das Gedankengebäude des Dionysius ist ohne den nachhaltigen Einfluß des Neuplatonismus nicht zu verstehen²⁹. Schon vor ihm hatten sich verschiedene Kirchen-

²⁵ Dionysius, *De myst. theol.* 3: PG 3, 1033C (dt. Übersetzung von Endre von Ivánka: *Dionysius Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren, Einsiedeln* 1957, 95).

²⁶ Vom Geheimnis der immanenten Trinität sagt Dionysius: »Aber keine Eins und keine Drei, keine Zahl, keine Einheit, keine Zeugungskraft, noch irgend etwas, was vom Seienden ist oder am Seienden miterkannt wird, enthüllt uns die über allem Begriff und über allem Geist stehende Verborgenheit der überseiend über Allem seienden Übergottheit« (*De div. nom.* 13,3: PG 3,981A; dt. Übersetzung, a. a. O., 86). Der Gedanke der eminenten Transzendenz Gottes läßt sich wohl kaum massiver sprachlich ausdrücken.

²⁷ Dionysius, *De div. nom.* 13,3: PG 3, 981B (dt. Übersetzung, a. a. O., 86). Vgl. *De coel.* hier. 2,3: »Die verneinenden Aussagen in bezug auf das Göttliche sind wahr, die bejahenden Aussagen hingegen unzutreffend« (PG 3, 141A).

²⁸ An den Adressaten der »Mystischen Theologie« ergeht die Weisung: »Du aber, lieber Timotheus, wenn du dich um die mystische Schau strebend bemüht, verlaß die sinnliche Wahrnehmung und Denktätigkeit, alle Sinnendinge und Denkinhalte, alles Nicht-Seiende und Seiende, und strebe erkenntnislos zum Geeintwerden – soweit dies möglich ist – mit dem über allem Sein und Erkennen Liegenden empor. Denn durch das von allem Gehaltenwerden freie und rein von allem gelöste Heraustreten aus dir selbst wirst Du zum überwesentlichen Strahl des göttlichen Dunkels emporgehoben werden« (*De myst. theol.* 1,1: PG 3, 997B/1000A; dt. Übersetzung, a. a. O., 91). Mit dem Bildbegriff »göttliches Dunkel« kann Dionysius sowohl den subjektiven Zustand des Mystikers als auch die objektive Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens bezeichnen.

²⁹ Aus der zahlreichen Literatur zum Neuplatonismus sollen nur einige Titel angeführt werden: W. Beierwales, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965; H. Dörrie, *Art. Neuplatonismus*, in: *RGG³ IV* (1960), 1427–1430; E. v. Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964; H. Meinhardt, *Art. Neuplatonismus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie VI* (1984), 754–756; H. R. Schlette, *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*, München 1966; C. Zintzen, *Art. Neuplatonismus*, in: *LThK³ VII* (1998), 769–772.

väter der neuplatonischen Strömung geöffnet. Dionysius markiert einen Kulminationspunkt in dieser Entwicklung³⁰. Die entscheidende Frage aber lautet, ob die Inhalte der christlichen Botschaft in die übernommenen Denkschemata des Neuplatonismus ohne Substanzverlust eingegossen werden konnten. Sicher hat Dionysius das neuplatonische Grundprinzip, nämlich das stufenweise Hervorgehen aus dem »Einen« durch Emanationen im Sinne der christlichen Schöpfungstheologie umgedeutet, indem er alles Seiende als Geschaffenes dem einen und unmittelbaren Schöpfer des Alls gegenüberstellt. Schwerer wiegt die Frage, welche Stellung er der Christologie eingeräumt hat³¹. Und schließlich wird man darüber nachdenken müssen, ob für eine an der Inkarnation Christi ausgerichtete Spiritualität die in den drei Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Einswerdung enthaltene Tendenz zur Abstraktion des Leiblichen nicht eine Gefahr beinhalten kann.

So braucht es nicht verwundern, daß z. B. *Thomas von Aquin* († 1274), der von seinem Lehrer *Albertus Magnus* († 1280) in die Schriften des Dionysius eingeführt worden ist und der selbst einen Kommentar zu »De divinis nominibus« verfaßt hat³², nicht ohne Korrekturen die Theologie des Areopagiten in sein eigenes Denkgebäude aufgenommen hat³³. Das Argument des Dionysius, daß Gott, weil über allem Seienden wesend, als nichtseiend bezeichnet werden kann, rückt Thomas zurecht und erklärt: »Gott heißt nicht in der Weise nichtseiend, als ob er nicht existieren würde, sondern weil er über alles Existierende hinaus ist, insofern er sein Dasein ist«³⁴. Deshalb ist Gott auch nicht einfachhin unerkennbar, »sondern insofern er über jede Erkenntnis hinausliegt (sed quod omnem cognitionem excedat)«³⁵. Zwar übernimmt der »doctor communis« die negative Theologie, die bei ihm als »via negationis« erscheint, aber während bei Dionysius die Verneinung über die verschiedenen Seinstufen nach oben steigt, gibt ihr Thomas eine absteigende Richtung und stellt damit gewissermaßen das System des Dionysius auf den Kopf³⁶.

³⁰ René Roques, wohl einer der besten Kenner des Corpus Dionysiacum, sieht das treibende Anliegen des Areopagiten in dem Versuch, an der anziehenden ästhetischen und religiösen Kraft des neuplatonischen Systems die Überlegenheit des Christentums zu messen (vgl. *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, 333–339). Über die enorme Nachwirkung des Dionysius, die im Westen wesentlich größer war als im Osten, siehe die eingehende Untersuchung verschiedener Spezialisten in *DSP III*, 286–318 (*Influence dionysienne en Orient*), 318–429 (*Influence dionysienne en Occident*).

³¹ R. Roques kritisiert »die etwas allzu servile Art, in der das christliche Mysterium der Inkarnation in das Schema von Hervorgehen und Rückkehr ... eingeordnet wird, das allen platonischen Schulen so am Herzen liegt« (*Art. Dionysius Areopagita*, in: *RAC* 111, 1120).

³² Der Kommentar ist die Frucht von Vorlesungen. Thomas benutzte hauptsächlich die Übersetzung der Dionysiaca von Johannes Sarracenus (um 1167). Die genaue Zeit der Abfassung des Kommentars ist nicht bekannt. Innere Gründe, vor allem die lehrmäßige Übereinstimmung zwischen dem Kommentar und der »*Summa theologica*«, machen es wahrscheinlich, daß er nicht allzu lange vor der »*Summa*«, also vor 1268 geschrieben worden ist.

³³ Siehe den Beitrag von J. Turbessi in *DSP* 111, 349–356, der hervorhebt, daß Thomas die Texte des Dionysius im Lichte des Aristotelismus und nicht in ihrer genuinen neuplatonischen Perspektive deutet.

³⁴ Thomas, *S.Th.* 1 q. 12 a. 1 ad 3: »Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens in quantum est suum esse.«

³⁵ Thomas, *ebd.*.

³⁶ Vgl. M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg 1960, 258, Anm. 51 (unter Hinweis auf E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris⁵1947, 201).

3. Die negative Theologie in der theologischen Systematik

Schon der notwendigerweise fragmentarische Durchblick durch Bibel und Väterzeit hat eine vielschichtige Gestalt der negativen Theologie erkennen lassen. In der Heiligen Schrift dominiert der Aspekt der Unsichtbarkeit Gottes, die aber im Christusereignis entscheidend modifiziert wird. In der Patristik ist es das Thema der Unbegreiflichkeit Gottes, das wie ein Leitmotiv den Ausbau der Gotteslehre begleitet. Bei Dionysius erfährt der Gedanke der Unbegreiflichkeit noch eine Intensivierung und mündet in die schweigende Anbetung der unaussprechlichen Größe Gottes. Aber selbst in der expliziten Form, die die negative Theologie beim Areopagiten gewonnen hat, ist festzuhalten, daß die Verneinung immer nur *ein* Moment im Dreischritt seiner Methode war. Die Verneinung wird als kritisches Moment verstanden, das die bejahenden Aussagen aufbrechen muß, um in ihnen die Dynamik auf die unabschließbare eminentia Gottes freizusetzen.

Der positive Inhalt der negativen Theologie ist die Uneinholbarkeit des Geheimnisses, das Gott ist³⁷. Auch in seiner Offenbarung bleibt Gott das absolute Geheimnis, oder genauer gesagt: Seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus enthüllt erst die Fülle des göttlichen Mysteriums. Wenn der Vater den »unergründlichen Reichtum Christi« (Eph 3,8) zur Verkündigung freigibt, der »seit ewigen Zeiten unausgesprochen war« (Röm 16,25), so hindert die Bekanntgabe des »Geheimnisses Gottes, welches Christus ist«, keineswegs, daß »in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen liegen« (Kol 2,3), gerade sofern sie geoffenbart sind.

Paulus vergleicht unsere Gotteserkenntnis in statu viae mit einem »Schauen in einen Spiegel«, in »rätselhaften Umrissen« (1 Kor 13,12). Aber selbst wenn unsere Gottsuche an ihr Ziel gelangt sein wird, dann, wenn wir Gott »von Angesicht zu Angesicht« schauen dürfen, bleibt er für uns das beseligende Geheimnis. Dann werden zwar Glaube und Hoffnung in die direkte Schau übergeführt, doch die Liebe wird bleiben (1 Kor 13,13) und vom überschwenglichen Geheimnis Gottes beschenkt aus dem dankbaren Staunen nicht mehr herauskommen.

Deshalb eignet auch der von der Erkenntnis erhellten Liebe schon hier in statu viae ein Vorzug vor dem bloßen Erkennen, das als Begreifen die Tendenz hat, über das Erkenntnisobjekt verfügen zu wollen. Über Gott aber kann der Mensch als Geschöpf nicht verfügen. Das Bewußtsein von der unendlichen Überlegenheit des im Glauben empfangenen Offenbarungswortes Gottes gegenüber jeder theologischen Aussage gehört in das Selbstverständnis des Theologen.

Negative Theologie hat ihren Ort zunächst in der Gotteslehre mit der Funktion, all unsere Bilder und Begriffe in der Rede von Gott komparativisch auf das je größere Geheimnis Gottes hin aufzubrechen (Moment der negatio) und zu öffnen (Moment der eminentia).

³⁷ Siehe z. B. die verschiedenen Arbeiten von K. Rahner: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 51–99; Art. Geheimnis, in: LThK² IV (1960), 593–597; Art. Geheimnis, in: HThG I (1962), 447–452; Art. Geheimnis, in: SM II (1968), 189–196.

Von der Gotteslehre her wirkt die negative Theologie als Ferment in die übrigen Traktate hinein. So konnte z. B. Walter Kasper im Blick auf die das Christosdogma formulierende Definition des Konzils von Chalcedon von »einer das Geheimnis wahren christologia negativa«³⁸ sprechen. Die von der Sünde, dem »mysterium iniquitatis« verursachte Ungestalt der Kirche wird ein Thema der »ecclesologia negativa« sein. Die von der »anthropologia negativa« aufgewiesenen Strukturen des Menschen können zu einem Anknüpfungspunkt für die Gnadenlehre werden. Bei all diesen Beispielen liegt die Aufgabe des Fermentes immer darin, der Tendenz zur Systembildung entgegenzuwirken. Theologie darf den Glauben nicht in ein höheres System hinein aufheben wollen. Im Blick auf die Wirklichkeit Gottes kann der Theologe nur ein offenes Lehrsystem anstreben.

Diese Öffnung ist sowohl der Raum des Schweigens wie des Jubels. Das Schweigen der christlichen Theologie unterscheidet sich wesentlich vom Schweigen der außerchristlichen Religionen (vor allem des Buddhismus). Es ist ein anbetendes Schweigen, nicht vor dem leeren Nichts, sondern vor der Fülle trinitarischer Liebe, die sich uns im Christusergebnis erschlossen hat. Aus dem anbetenden Schweigen steigt der Jubel empor, der die Liebesherrlichkeit Gottes preist. Nach dem hl. Augustinus ist der Jubel die trefflichste Antwort, die der Mensch dem Wort Gottes zu geben vermag³⁹. Der kontemplative (und spirituelle) Zug der Anbetung kommt nicht nachträglich und wie von außen zur theologischen Existenz hinzu, sondern ist ihr innerlich. Konkret erweist sich die Funktion negativer Theologie, wenn sie als ein Weg verstanden wird, der zwei Extreme meidet: einmal das Extrem eines theologischen Rationalismus, der die Transzendenz ausschaltet oder umdeutet, und das Extrem eines religiösen Agnostizismus des erkenntnislosen Schweigens. Die ins Positive gewendete Gestalt der negativen Theologie aber ist der Jubel. Was gnoseologisch in der *via eminentiae* angezielt wird, akuiert der Jubel im personalen Vollzug. Christlich gedacht kann negative Theologie nur einen doxologischen, Gott verherrlichenden Sinn haben. Als Ferment bewahrt die »theologia negativa« die Herrlichkeitsdimension der theologischen Systematik.⁴⁰

³⁸ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 280.

³⁹ Siehe die Texte, die H. U. v. Balthasar in seinem Aufsatz »Wort und Schweigen« gesammelt hat (in: ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 135–155).

⁴⁰ Diese Abhandlung ist zunächst für einen Vortrag am 27. Februar 1989 vor der Theol. Fakultät der Universität München ausgearbeitet worden. Zur Veröffentlichung des Manuskriptes wurde die inzwischen erschienene Literatur weitgehend nachgeträgen.