

Ralf Stolina
Niemand hat Gott je gesehen

Theologische Bibliothek
Töpelmann

Herausgegeben von
O. Bayer · W. Härle · H.-P. Müller

Band 108



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2000

Ralf Stolina

Niemand hat Gott je gesehen

Traktat über negative Theologie



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2000

© Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Stolina, Ralf:
Niemand hat Gott je gesehen : Traktat über negative Theologie /
Ralf Stolina. – Berlin ; New York : de Gruyter, 2000
(Theologische Bibliothek Töpelmann ; Bd. 108)
Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Habil.-Schr., 1999
ISBN 3-11-016853-7

© Copyright 2000 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Vorwort

Vorliegender Traktat wurde im Sommer 1999 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Habilitationsschrift angenommen und für die Drucklegung leicht überarbeitet.

Gerne nehme ich die schöne Gelegenheit wahr, die ein Vorwort bietet – zu danken: Herzlich danken möchte ich Herrn Prof. Dr. Eckhard Lessing, der diese Untersuchung durch viele weiterführende Hinweise und immer konstruktive, zur Klärung nötige Kritik gefördert hat. Herrn Prof. Dr. Michael Beintker danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Den Herausgebern danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Theologische Bibliothek Töpelmann.

Für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses danke ich sehr der Lippischen Landeskirche.

Mein besonderer Dank gilt meiner Frau Maria Luthe-Stolina und meinem Freund Herrn Pastor Gebhard von Grumbkow. Sie beide haben das Werden dieser Arbeit unterstützt und begleitet, im liebevollen Mittragen des mitunter Schweren auf dem beschrittenen Weg, in vielen sachlich fruchtbaren und menschlich nährenden, immer ermutigenden Gesprächen. Ihnen sei dieses Buch gewidmet.

Münster, im Juli 2000

Ralf Stolina

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Einleitung	1
Erster Hauptteil: Konzeptionen negativer Theologie in ihrer Geschichte	
I. Dionysius Areopagita: Negation und Ekstase	9
1. Das Negationsmoment	12
2. Das ekstatische Moment	19
3. Der Theologiebegriff negativer Theologie	23
II. Die glaubenstheologische Konzeption negativer Theologie bei Johannes vom Kreuz	27
1. Die Transzendenz Gottes	29
2. Der Glaube	32
a) Noche oscura – Dunkle Nacht	34
b) Noticia amorosa – das liebende Erkennen	39
3. Teología mística – Mystische Theologie	45
III. Die kreuzestheologische Konzeption negativer Theologie bei Erich Przywara	49
1. Negative Theologie als konsequente Kreuzestheologie .	53
2. Analogia Entis	59
IV. Eberhard Jüngels Kritik negativer Theologie	67
1. Das Programm negativer Theologie	67
2. Die Kritik Jüngels	70
3. Philosophische Theologie via negativa	74
V. Das agnostische Verständnis negativer Theologie bei Bernhard Welte	78
1. Das Licht des Nichts	78
2. Erfahrung des Nichts?	91
Exkurs: Zur Aufnahme des Begriffs negativer Theologie in gegenwärtiger Philosophie	97

Zweiter Hauptteil: Niemand hat Gott je gesehen.
Ein theologischer Begriff negativer Theologie

VI. Glauben, Sehen und Erkennen im Johannesevangelium ...	111
1. Nicht-Sehen und Sehen des Glaubens	111
2. Glauben und Erkennen	119
3. Sehen und Nicht-Sehen des Unglaubens	121
VII. Nicht-Sehen, Sehen und Erkennen des Glaubens	124
1. Das Negationsmoment negativer Theologie – das Nicht-Sehen des Glaubens: Die Verborgenheit Gottes ..	125
a) Offenbarung und Verborgenheit Gottes	125
b) Die Nichtobjektivierbarkeit Gottes	130
c) Die Unverfügbarkeit Gottes	137
2. Das Affirmationsmoment negativer Theologie – Sehen und Erkennen des Glaubens: Die Mitteilung Gottes ...	147
a) Horizont und Perspektivität der Glaubenserfahrung	148
b) Die Glaubenserfahrung	151
c) Die Unterscheidung der Geister	163
d) Die Glaubenserkenntnis	169
3. Die Systematik des Begriffs negativer Theologie	179
Literaturverzeichnis	183
Personenregister	195
Sachregister	197

Einleitung

Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? Dieser von Rudolf Bultmann programmatisch gestellten, fundamentaltheologischen Frage¹ soll in dieser Studie nachgegangen werden unter der Präzisierung: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden, den nie jemand gesehen hat, und der sich mitteilt in einer Weise, die jenes Nicht-Sehen nicht aufhebt, sondern als Raum qualifiziert, in dem seine Mitteilung vernommen und empfangen werden kann?

Hilfreiche Orientierung auf dem Weg zu einem Theologiebegriff, der dem angezeigten Verhältnis von Nicht-Sehen und Empfangen entspricht, gibt eine theologische Tradition, die die Unsichtbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes sowie seine von allem geschöpflichen Sein unbedingte und nicht einholbare Transzendenz betont – die *theologische* Tradition negativer Theologie.

Sie ist jedoch in ihrer systematischen Struktur und konzeptionellen Differenziertheit weitgehend in Vergessenheit geraten. Gegenüber dieser Vergessenheit ist geltend zu machen:

- Die Geschichte der *theologischen Tradition* negativer Theologie kommt nur verengt in den Blick, wo lediglich die von Dionysius Areopagita über Meister Eckhart zu Nikolaus von Kues führende Linie verfolgt wird.²

1 Vgl. R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, 26ff; siehe dazu unten S. 131ff.

2 Dies ist auch der Fall bei den Arbeiten von H. Theill-Wunder, *Die archaische Verborgenheit*, J. Hochstaffl, *Negative Theologie*, und M.-J. Krahe, *Von der Wesensart negativer Theologie*, die nach einer unterschiedlich weit ausholenden Behandlung der philosophischen Tradition negativer Theologie die theologische Tradition maßgeblich im Sinne der von Dionysius Areopagita, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues repräsentierten Traditionslinie verstehen, die ihre Gestalt im Gespräch mit neuplatonischem Denken gewonnen hat.

- Der *theologische Begriff* negativer Theologie kommt nicht in den Blick, zum einen, wo ‚die‘ negative Theologie pauschal als philosophische Theologie beurteilt wird³, sowie zum anderen, wo grundsätzlich ein Widerspruch konstatiert wird zwischen einer am Evangelium orientierten Rede von Gott und ‚der‘ negativen Theologie⁴.
- Angesichts der konzeptionellen Differenziertheit der negativen Theologie in der philosophischen *und* der theologischen Tradition sollte nicht ohne weitere Erläuterung von ‚der‘ negativen Theologie gesprochen werden, als sei damit ein eindeutiger Sachverhalt bezeichnet.⁵

3 In diesem Urteil kommen Philosophen und Theologen überein: Durchaus in systematischer Absicht untersucht H. Theill-Wunder, Die archaische Verborgtheit, die, so der Untertitel der Studie, „philosophischen Wurzeln der negativen Theologie“ und intendiert, den „philosophische[n] Kern“, die „philosophische Vorgeschichte und Grundlage“ (a. a. O., 9) herauszuarbeiten, wobei die Rede von Kern, Wurzel und Grundlage hier sachliche Priorität auszusagen beansprucht. Theill-Wunder versteht die negative Theologie als eine „Prinzipienlehre“, die „vor allem auf eine Erkenntnis des Ersten gerichtet“ (a. a. O., 12) ist, und sucht ihre Annahme der eindeutig „philosophischen Struktur der negativen Theologie“ (a. a. O., 109; vgl. 108ff) auch in Hinsicht auf die von ihr herangezogenen christlichen Theologen, insbes. Dionysius Areopagita, zu erhärten. Als philosophische Theologie beurteilt auch K. Flasch, Nikolaus von Kues, 403, ‚die‘ negative Theologie: „Die negative Theologie ist eine philosophische Position, auch wenn sie ‚Theologie‘ heißt und von Theologen rezipiert worden ist.“ Auch E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 318, spricht bezüglich der negativen Theologie davon, daß sie „Geist von Platons Geist“ und alle biblische Begründung nachträglich ist (zu Jüngels Kritik negativer Theologie siehe unten Kap. IV, S. 67ff).

4 Neben E. Jüngel sei hier auf H. U. v. Balthasar verwiesen. Balthasar, Bibel und negative Theologie, konstatiert auf der Grundlage eines philosophischen, insbes. neuplatonischen Vorverständnisses negativer Theologie, „daß die Bibel deshalb keine negative Theologie zu kennen braucht, weil sie primär Rede Gottes von sich selbst her ist“ (a. a. O., 20). Angesichts der „Majestät und Überverständlichkeit der göttlichen Selbstoffenbarung“, die „nicht ohne Eingeständnis des Unzureichens menschlicher Begriffe empfangen und ausgedrückt werden kann“, sieht Balthasar im christlichen Denken für „etwas wie negative Theologie“ nur in Form der „Reflexion auf dieses Unzureichen“ (a. a. O., 25) ein sachliches Recht.

5 Siehe dazu insbes. den Exkurs unten S. 97ff.

Das Thema des ersten Hauptteils ist es, maßgebliche Konzeptionen der theologischen Tradition negativer Theologie zurückzugewinnen – neben der Konzeption des Areopagiten sind dies die glaubens-theologische des Johannes vom Kreuz und die kreuzestheologische Erich Przywaras.

Der Konturierung dieser Tradition dient einerseits die Diskussion der von E. Jüngel vorgetragenen Kritik an der negativen Theologie, sowie andererseits die Unterscheidung von dem agnostischen Verständnis negativer Theologie bei B. Welte und dem Gebrauch des Begriffes negativer Theologie in gegenwärtiger Philosophie.

Im Gespräch mit den vorgestellten Konzeptionen negativer Theologie und der Schrift, maßgeblich ist hier insbesondere die Verhältnisbestimmung von Nicht-Sehen, Sehen und Erkennen des Glaubens im Johannesevangelium, wird im zweiten Hauptteil ein theologischer Begriff negativer Theologie entwickelt, der im Dienst einer am Evangelium orientierten Rede von Gott steht. Dabei wird es gegenüber der klassischen, insbesondere areopagitischen, Erkenntnisordnung, nach der die *via negativa* aufsteigend der *via positiva* folgt, zu einer Neubestimmung der Vollzugsmomente negativer Theologie und ihres Verhältnisses zueinander kommen, wobei „negative Theologie“ der *formale Oberbegriff* dieser Vollzugsmomente ist. Die so verstandene negative Theologie hat das Ziel, zur Wahrung der Verantwortung und Rechenschaft des Glaubens in einer der konkreten Offenbarung und Mitteilung Gottes angemessenen Weise von Gott zu sprechen, der *in* seiner Offenbarung verborgen bleibt und sich dem Menschen im Glauben zu erfahren und zu erkennen gibt.⁶

6 Ausgangspunkt und Anliegen des vorliegenden Traktates über negative Theologie unterscheiden sich mithin signifikant von den genannten (siehe S. 1 Anm. 2) Arbeiten Hochstaffls und Krahes. J. Hochstaffl beschränkt sich „ausdrücklich auf einen Versuch zur Vermittlung des *patristischen* Begriffs“ (a. a. O., 12) negativer Theologie und untersucht dessen Geschichte bis zu Dionysius Areopagita. Dabei nimmt Hochstaffl eine insbes. von der Negativen Dialektik Adornos geprägte ideologiekritische Perspektive ein und befragt die von ihm behandelten Konzeptionen einer negativen Theologie, inwiefern sie einerseits der „Legitimierung bestimmter Prinzipien, Normen und Ordnungen“ dienen, und andererseits der „Kritik bestehender Systeme, geltender Gesetze und ideologischer Grundüberzeugungen“ (ebd.). Die systematische Absicht Hochstaffls ist dabei, daß „negative

Negative Theologie in diesem Sinne ist also nicht etwa Schweigen, sondern *Rede von Gott* auf der *Grundlage* seiner Offenbarung

Theologie ... zur Ermöglichung von Freiheitgeschichte“ (ebd.) eingesetzt wird. In dem der neuzeitlichen Vermittlung gewidmeten zweiten Teil seiner Arbeit sucht Hochstaffl den „Sinn negativer Theologie ... heute in einem praktisch zu vermittelnden Verweisungszusammenhang zu dem Prinzip kritischer Theorie“ (ebd.) zu erweisen. Hochstaffl vertritt die These: „Negative Theologie und negative Dialektik erläutern einander im Medium kritischer Praxis“ (ebd.). Im Ergebnis gewinnt nach Hochstaffl aufgrund des grundlagentheoretischen Prinzips negativer Theologie „jede christlich-theologische Aussage eine Doppelstruktur derart, daß sie einerseits ein Scheitern innergeschichtlichen Bemühens um Vollendung der Geschichte konstatiert, andererseits auf deren Vollendung durch Gott in seiner eschatologischen Herrschaft verweist“ (a. a. O., 220). Den neuzeitlichen Sinn negativer Theologie faßt Hochstaffl, a. a. O., 215, wie folgt zusammen: „Negative Theologie bedeutet, daß von unbedingter und umfassender Verneinung eines innergeschichtlich präsentierten Sinns der Gesamtgeschichte auf der unaufhörlichen Suche nach ihm zur unbedingten und umfassenden Bejahung Gottes in seiner eschatologischen Herrschaft übergegangen werden kann und soll.“ In der neuzeitlichen Vermittlung, wie sie Hochstaffl vornimmt, wird die negative Theologie zu einer eschatologisch ausgerichteten Geschichtstheologie. Das in den patristischen Entwürfen ursprüngliche und primäre Anliegen negativer Theologie zu klären, in welcher Weise angemessen von dem unsichtbaren und unbegreiflichen Gott, der sich offenbart und mitgeteilt hat, geredet werden kann, sowie ihr mystagogisches Bemühen findet allerdings kaum mehr eine systematische Berücksichtigung, wenn Hochstaffl davon spricht, „daß der Gehalt Negativer Theologie mit dem Aussagegehalt des eschatologischen Vorbehalts Gottes *identisch* ist“ (a. a. O., 217; Hervorhebung R. St.) Eine solche Identifizierung negativer Theologie mit dem eschatologischen Vorbehalt grenzt an eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

M. J. Krahe zielt in ihrer Untersuchung darauf, „bestimmte, sich gleichbleibende Grundzüge“ herauszuarbeiten, „die trotz der Verschiedenartigkeit der Denkrichtungen, in denen negative Theologie sich kundgibt, immer wieder auftreten“ (a. a. O., 37) und als „Struktur oder Wesensart“ (ebd.) der negativen Theologie gelten sollen. Maßgeblich für die Erhellung der Struktur oder Wesensart ist der von Krahe angenommene „Zusammenhang von Mythos, Theologie und Philosophie“ (a. a. O., 343; vgl. 20ff). Unausweichlich stellt der Mensch, der als „animal metaphysicum ... nach den letzten Dingen und dem Grund seines Wesens“ (a. a. O., 23) sucht, die Frage nach dem Sein, die „im Mythos oder der Religion und im Logos oder der Philosophie“ (a. a. O., 24) thematisch wird. Die Theologie kann dabei bei-

und Mitteilung und unter dem *Gesichtspunkt* der Verborgenheit Gottes *in* seiner Offenbarung und Mitteilung.

den Bereichen zugeordnet werden: „unter dem Aspekt des ‚Gottsagens‘“ dem ersten, insofern die Theologie „im Sinne der ersten Philosophie Gotteslehre im wissenschaftlichen Verständnis ist“ (a. a. O., 370 Anm. 25), dem zweiten. Im Ergebnis kristallisieren sich für Krahe „drei Aspekte heraus, die für eine negative Theologie konstitutiv sind“ (a. a. O., 344): „der ontologische Aspekt“, in Form der „*Lehre von der absoluten Transzendenz des obersten göttlichen Prinzips*“ (ebd.); „der erkenntnistheoretische Aspekt“, wonach die „*negative Theologie auf einer Grenze – ... zwischen dem Bedingten und Unbedingten*– steht“ (a. a. O., 345); „der sprachphilosophische Aspekt“, wonach die „Unaussprechlichkeit des Göttlichen ... als solches empfunden“ wird, „aber auch wieder zu einer Neugewinnung von Sprache“ (ebd.) führt. In ihrer spekulativen Zusammenschau von Mythos, Theologie und Philosophie sieht Krahe das „Bewußtsein eines transzendenten Absoluten, die Einsicht in unüberschreitbare Grenzen, in die Existenz von Uneinsichtigem“ als die „sich durchhaltenden Merkmale einer negativen Theologie bei aller Verschiedenheit ihrer Artikulation“ (a. a. O., 351) und identifiziert theologische, philosophische und mystische Begriffe und Aussagen: „Das göttliche Gute, das überwesentliche Eine, der deus superessentialis, der deus infinitus, maximum et minimum, non-aliud ... ist auch jenseits aller menschlichen Erkenntnismöglichkeit. Auf verschiedenen Stufen des Erkennens aufsteigend, gelangt der Geist an die Grenze, in die ‚Finsternis‘, das Unwissen, die wiselose Schau; der überwesentliche Gott ist unaussprechlich, namenloser Grund, weder sein Wesen noch die Einigung mit diesem grundlosen Grund kann ausgesprochen werden. Die Verneinung mündet in das Schweigen.“ (ebd.) In diesen spekulativen Rahmen wird, allerdings nur höchst thetisch und ohne weitere Erläuterung, abschließend das Kreuzesgeschehen eingezeichnet: „Christlich formuliert bedeutet negative Theologie die Übersetzung des Kreuzesgeschehens auf die Ebene wissenschaftlichen Forschens: die unaufhebbare Diskrepanz zwischen Unendlichem und Endlichem, zwischen Gott und Mensch, zwischen ewigem und zeitlichen Intellekt, zwischen res und verbum – sie findet ihre Lösung im ewigen Logos, der durch die absolute Negativität des Kreuzes in die Fülle des ewigen ‚Ja‘ einging“ (a. a. O., 353f). Das Kreuzesgeschehen ist hier nicht selber Ausgangspunkt und Grundlage der negativen Theologie, sondern wird nachträglich interpretiert nach Maßgabe der eingenommenen spekulativen Perspektive, für die nicht die Selbstmitteilung Gottes bestimmend ist, sondern die ihrerseits beansprucht, das Offenbarungshandeln Gottes zu überblicken. Zur hermeneutischen Problematik der hier versuchten Einheitsschau verschiedener Traditionen, religiöser Vollzüge und geschichtlicher Kontexte in Mythos, Religion, Philosophie und Theologie vgl. das unten, S. 91ff, zur Annahme einer absoluten Erfahrung bei B. Welte Gesagte.

Es wird zu klären sein, was Verborgenheit und Mitteilung Gottes in diesem Zusammenhang bedeuten und in welchem Verhältnis sie zueinander stehen, sowie in welchem Sinne von Glaubenserfahrung und Glaubenserkenntnis zu sprechen ist.

Bei den Überlegungen zum theologischen Begriff negativer Theologie handelt es sich mithin um Wegmarken einer theologischen Erkenntnistheorie im Horizont von Joh 1, 18: „Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. – Niemand hat Gott je gesehen; der einziggeborene Gott, der an der Brust des Vaters ist, der hat Kunde (von ihm) gebracht.“

Erster Hauptteil:
Konzeptionen negativer Theologie in
ihrer Geschichte

I. Dionysius Areopagita: Negation und Ekstase

Der wohl einflußreichste und maßgebliche Zeuge der Tradition negativer Theologie ist der als „...Vater der negativen Theologie“¹ sowie als „Vater der abendländischen Mystik“² apostrophierte Dionysius Areopagita.³

Dionysius entwickelt sein Verständnis negativer Theologie im Gespräch mit der für seine Zeit und seinen Sprachraum maßgeblichen philosophischen Strömung des Platonismus-Neuplatonismus, neben Platon sind dabei insbesondere Plotin und Proklos von primärer Bedeutung. Daß sich Dionysius dabei „als Christ im Sinne der Evangelien und des Paulus verstand“⁴, duldet keinen Zweifel.

- 1 H. Theill-Wunder, *Die archaische Verborgenheit*, 164; vgl. a. a. O., 13 und 147, wo das *Corpus Dionysiacum* als Hauptquelle der negativen Theologie und der Areopagite als ihr einflußreichster Vertreter bezeichnet wird.
- 2 K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, 43.
- 3 Zur negativen Theologie des Areopagiten vgl. H. Theill-Wunder, a. a. O., 146-165; J. Hochstaffl, *Negative Theologie*, 120-150; K. Ruh, a. a. O., 43-71. Einen guten Gesamtüberblick über das *Corpus Dionysiacum*, Verfasserfrage, Wirkungsgeschichte und Forschungsliteratur bieten K. Ruh, a. a. O., 31-82; A. M. Ritter in seiner „Gesamteinleitung“ zum *Corpus Dionysiacum* in der BGrL, in: *Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe*, 1-53. Die Identifizierung des Areopagiten mit einer historischen Person ist bis heute nicht gelungen. Mit W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, 45, und K. Ruh, a. a. O., 32ff, wird im Folgenden das mitunter dem Namen vorangestellte und die Pseudonymität kennzeichnende ‚Pseudo-‘ weggelassen und von Dionysius Areopagita gesprochen. Folgende Abkürzungen werden verwandt: CH – *De coelesti hierarchia* (Über die himmlische Hierarchie); EH – *De ecclesiastica hierarchia* (Über die kirchliche Hierarchie); DN – *De divinis nominibus* (Über die göttlichen Namen); MTh – *De mystica theologia* (Über die mystische Theologie); Ep – *Epistulae* (Briefe). Zitiert wird nach der kritischen Textausgabe *Corpus Dionysiacum I* (DN), hg. v. B. R. Suchla, PTS 33, und *Corpus Dionysiacum II* (CH; EH; MTh; Ep), hg. v. G. Heil u. A. M. Ritter, PTS 36, mit Kapiteleinteilung, Seiten- und Zeilenangabe in Klammern.
- 4 K. Ruh, a. a. O., 67.

Es ist seine erklärte Absicht, sich an die Weisung (θεσμός) der Hl. Schrift zu halten⁵, und er mahnt: „... οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε μὴν ἐννοῆσαι τι περὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος παρὰ τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα. – ... Man darf nicht wagen, irgendetwas über die überwesentliche Gottheit zu sagen oder nur zu denken mit Ausnahme dessen, was uns durch göttliche Eingebung in der Heiligen Schrift geoffenbart worden ist.“⁶ Entsprechend betet Dionysius zu Beginn der MTh darum, zum „Gipfel der mystischen Worte“ (κορυφή τῶν μυστικῶν λογίων)⁷, geführt zu werden, wobei λόγια neben θεολογία „die bevorzugte Bezeichnung des Autors für die Hl. Schrift“⁸ ist.

Außer Frage steht freilich ebenso, daß sich Dionysius in seinem gesamten Werk, nicht nur im Zusammenhang der negativen Theologie, in hohem Maße auf den Neuplatonismus eingelassen hat; er versuchte, sowohl neuplatonische Vorstellungen, insbesondere solche, die vor einer Verweltlichung und Verfügbarkeit Gottes schützten, in das Christentum zu integrieren als auch die christliche Theologie mit neuplatonischer Begrifflichkeit zu formulieren. Sein Bemühen stellt den apologetischen Versuch dar, in der geistesgeschichtlichen Lage seiner Zeit, und d. h. angesichts einer imponierenden philosophischen Theologie im Neuplatonismus und im Gespräch mit ihr, christlicher Theologe zu sein.⁹

5 Vgl. DN I, 1 (107, 4-108, 5).

6 DN I, 1 (108, 6-8); die Übersetzung aus DN erfolgt hier wie im Folgenden in Anlehnung an: Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, BGrL 26, Stuttgart 1988; vgl. DN I, 2 (110, 2-4).

7 Vgl. MTh I, 1 (141, 2f).

8 A. M. Ritter, in: Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe, BGrL 40, 81 Anm. 5; vgl. B. R. Suchla, in: Pseudo-Dionysius Areopagita. Die Namen Gottes, BGrL 26, 104 Anm. 2.

9 Zur viel diskutierten Frage des Verhältnisses von Christentum und Neuplatonismus bei Dionysius Areopagita vgl. A. M. Ritter, Proclus christianizans?, 169ff; W. Beierwaltes, Denken des Einen, 147ff; ders., Platonismus im Christentum, 7ff. 44ff. 85ff. 130ff; E. v. Ivánka, Plato Christianus, bes. 262ff. Gerade wenn man, wie es A. M. Ritter mit gutem Grund tut, im Corpus Dionysiacum „ein apologetisches Motiv am Werke sieht“ (Proclus christianizans?, 180), sollte nicht von einer „Synthese von Platonismus und

Ziel der folgenden Erörterung ist die Erhellung der systematischen Struktur der negativen Theologie des Areopagiten sowie ihrer hermeneutischen Fruchtbarkeit für die Rede von dem unbegreiflichen Gott. Zurücktreten soll die Explikation des neuplatonischen, insbesondere proklischen Hintergrundes¹⁰ sowie eine Beurteilung dessen, ob und wie weit das genannte apologetische Unternehmen des Dionysius Areopagita gelungen ist, bzw. ob er seine christliche Identität zu bewahren vermochte.

Seine konzentrierteste Darstellung innerhalb des Corpus Dionysiacum findet das Konzept negativer Theologie in der MTh, die eine überragende Wirkungsgeschichte hat¹¹, sowie ergänzend dazu in den Briefen I, V und IX. Daß Dionysius als Vater sowohl der mystischen als auch der negativen Theologie bezeichnet werden konnte, hängt wesentlich mit dieser Schrift zusammen, in der beide Begriffe, ἀποφατική θεολογία¹² (verneinende/negative Theologie) und μυστική

Christentum, ontologischer Seinsdeutung und ‚Heilsgeschichte‘, kosmischer Emanations- bzw. Retroversionslehre und christlichem Gottesbegriff“ (ebd.; Hervorhebung R. St.) gesprochen werden, da der Begriff der Synthese in diesem Zusammenhang keinesfalls eindeutig, vielmehr in hohem Maße erklärungsbedürftig ist. Um die Problemlage anzuzeigen: Entsteht in dieser „Synthese“ aus Christentum und Platonismus ein, überlegenes, Drittes, aber in welchem Sinne kann dann von einem apologetischen Motiv gesprochen werden, oder ist eines, Christentum oder Platonismus, die synthetisierende Grundlage? In welchem Sinne kann überhaupt bei einer geschichtlichen Religion und einer philosophischen Tradition von einer Synthese gesprochen werden? Die systematische Last dieses Begriffes umgeht W. Beierwaltes, indem er bezüglich des Zusammenhanges von Christentum und Platonismus bei Dionysius Areopagita ein Votum Marsilio Ficinos variierend formuliert: „*Dionysius: Christianus simulque vere Platonicus*“ (Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?, 84).

- 10 Siehe dazu neben den genannten Arbeiten von W. Beierwaltes, ders., Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, bes. 339ff. 395ff.
- 11 Vgl. dazu K. Ruh, a. a. O., 71ff; ders., Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. III, 59ff; A. M. Ritter, in: Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe, 31ff.
- 12 Bei Dionysius in der Überschrift zu MTh III pluralisch formuliert: „τίνες αἰ καταφατικαὶ θεολογίαι, τίνες αἰ ἀποφατικαὶ“ (146 textkritischer Apparat). In der kritischen Textausgabe steht die Überschrift im textkritischen Apparat. Indes ist sie handschriftlich so gut bezeugt, daß sie A. M. Ritter in seiner kommentierten Übersetzung in den Text aufnimmt (vgl. in: Pseudo-

θεολογία¹³ (mystische Theologie), erstmals literarisch wurden und terminologischen Rang erhielten. Ein wichtiger hermeneutischer Fingerzeig in Hinsicht auf deren Zusammenhang liegt darin, daß die negative Theologie in einer Schrift entfaltet wird, die über mystische Theologie handelt.

Im Gesamtkonzept negativer Theologie sind nun zwei Momente, das Negationsmoment und das ekstatische Moment, zu unterscheiden, die jedoch zugleich untrennbar zusammengehören.

1. Das Negationsmoment

Axiomatischer Grundsatz des Negationsmomentes negativer Theologie ist, daß Gott, die Ursache von allem (πάντων αἰτία), jenseits von allem (ἐπέκεινα πάντων)¹⁴ ‚ist‘ – freilich in einer nur Gott eigenen Weise über allem Sein, analogielos und inkommensurabel mit allem geschöpflichen, von ihm verursachten Sein. Gott, so ruft Dionysius zu Beginn von MTh den Dreieinigen betend an, ist ὑπερούσιος (überwesentlich; erhaben über alles Sein), womit zugleich die häufigste Gottesbezeichnung im Corpus Dionysiacum insgesamt genannt ist, ist ὑπέρθεος (übergöttlich; erhaben über alles Göttliche), ist ὑπεράγαθος (übergut; erhaben über alles Gute)¹⁵.

Alle positiven Gottesnamen und -prädikate, sie werden in DN erörtert, die Gott aufgrund seiner Selbstkundgabe in der Hl. Schrift und seinem Wirken in dem von ihm verursachten Sein zugemessen werden können, sind in Hinsicht auf sein Übersein unangemessen; sie können den, der jenseits von allem ist, nicht adäquat benennen und aussagen. Damit sind die positiven Aussagen nicht etwa sinnlos. Sie sind notwendiger Bestandteil eines Erkenntnisprozesses, den Diony-

Dionysius Areopagita, Über die Mystische Theologie und Briefe, 77 sowie 81 Anm. 3). Unabhängig von der Beantwortung der textkritischen Frage ist der Begriff wirkungsgeschichtlich allemal mit Dionysius verbunden.

13 Als Überschrift der MTh (141, 1): „Περὶ μυστικῆς θεολογίας πρὸς Τιμόθεον – Über die mystische Theologie an Timotheus“.

14 Vgl. MTh I, 3 (143, 17); MTh V (150, 7-9); Ep V (163, 5).

15 MTh I, 1 (141, 1): „Τριάς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε ... – Überseiende, übergöttliche und übergute Dreieinigkeit ...“

sus mit Hilfe des neuplatonischen Modells von πρόοδος, Ausgang des Einen zum Vielen, und ἐπιστροφή, Rückkehr aus dem Vielen zum Einen¹⁶, als absteigenden und aufsteigenden Erkenntnisweg beschreibt.¹⁷

Die positiven Gottesnamen und -prädikate eröffnen den Erkenntnisprozeß, indem sie der Selbstkundgabe Gottes in der Schrift und seinem Wirken folgen und sie vermöge entsprechender theologisch-philosophischer Reflexion begrifflich artikulieren. So werden in DN, um einige wesentliche zu nennen, die göttlichen Namen ἀγαθότης, und damit verbunden φῶς, κάλλος, ἀγάπη (DN IV), οὐσία (DN V), ζωή (DN VI), σοφία (DN VII), δύναμις und δικαιοσύνη (DN VIII) behandelt, sowie im letzten Kapitel (DN XIII), von Dionysius als das bedeutendste hervorgehoben, τέλειος und ἔν.

Wichtig zu beachten ist, daß alle diese Gottesnamen und -prädikate, also die kataphatischen Aussagen insgesamt, nicht etwa das Göttliche selbst, die Allursache, treffen, sondern das, was ihr nachgeordnet ist, das von ihr Hervorgebrachte, Bewirkte, Ausgehende; die Ursache von allem selbst bleibt jenseits von allem: „ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτὴν οὔτε τίθεμεν οὔτε ἀφαιροῦμεν, ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελής καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων. – Wenn wir vielmehr bezüglich dessen, was ihr [der Allursache] nachgeordnet ist, bejahende oder verneinende Aussagen machen, dann ist es nicht sie selbst, die wir bejahen oder verneinen; denn die vollkommene, einzige Ursache aller Dinge ist jeder Bejahung wie jeder Verneinung überlegen, sie ist jeder Begrenzung schlechthin enthoben und jenseits von allem.“¹⁸

16 Vgl. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. I, 45; W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, 63ff; ders.; *Denken des Einen*, 73ff.155ff.

17 Dionysius legt diese Erkenntnisordnung dar in MTh II (bes. 145, 7-14) und MTh III (bes. 147, 4-21).

18 MTh V (150, 6-9). Die Übersetzung aus MTh und den Briefen erfolgt hier wie im Folgenden in Anlehnung an: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die Mystische Theologie und Briefe*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. M. Ritter, BGrL 40, Stuttgart 1994.

Der Erkenntnisweg der kataphatischen Aussagen beschreitet eine absteigende Linie, beginnend bei den, im hierarchischen Sinne, ersten Seinsformen, den ersten und der Allursache nächsten Wirkungen, und endend bei den letzten und niedrigsten, ihr fernsten. Im Gewande einer rhetorischen Frage stellt Dionysius als unmittelbar einleuchtend hin, daß der Allursache Leben und Güte näher sind als Luft und Stein: „Ἡ οὐχὶ μᾶλλον ἐστὶ ζωὴ καὶ ἀγαθότης ἢ ἀήρ καὶ λίθος; – Oder ist [das Göttliche] etwa nicht eher Leben und Güte als Luft und Stein?“¹⁹

Seine Fortsetzung findet der begonnene Erkenntnisprozeß in der Apophase, in der Gott alles das abgesprochen wird, was ihm unähnlich ist, letztlich alle Prädikate und Namen überhaupt, da sie nicht in der Lage sind, Gott zu begreifen und auszusagen.

Der apophatische Erkenntnisweg verläuft dabei in umgekehrter Richtung wie der kataphatische: Beginnend bei dem, was Gott am entferntesten ist, den, wiederum im hierarchischen Sinne, niedrigsten Seinsformen, verfolgt er eine aufsteigende Linie bis zur Negation auch dessen, was Gott am nächsten ist und am ehesten zukommt, z. B. Güte, Leben, Sein, Einssein. Es ist dem Göttlichen, worauf Dionysius wiederum in Form einer rhetorischen Frage hinweist, eher abzusprechen, daß es trunken sei und zürnend von Sinnen, als daß es aussagbar und denkbar sei: „Καὶ μᾶλλον οὐ κραιπαλᾶ καὶ οὐ μηριᾶ ἢ οὐ λέγεται οὐδὲ νοεῖται; – Und ist nicht eher zu bestreiten, daß es [das Göttliche] trunken sei und zürne, als daß es aussagbar und denkbar sei?“²⁰

So werden in Kapitel V der MTh²¹, in dem Dionysius in radikaler und konzentrierter Weise die *via negationis* beschreitet, neben anderen auch die in DN ausführlich erörterten höchsten Gottesnamen Gott, der Allursache, wieder abgesprochen: „οὐδὲ ἔχει δύναμιν οὔτε δύναμὶς ἐστὶν οὔτε φῶς· οὔτε ζῆ οὔτε ζωὴ ἐστὶν· οὔτε οὐσία ἐστὶν οὔτε αἰῶν οὔτε χρόνος· οὐδὲ ἐπαφή ἐστὶν αὐτῆς νοητῆ οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε

19 MTh III (147, 19f).

20 Wiederum formuliert Dionysius hier als rhetorische Frage: MTh III (147, 20f).

21 Vgl. dazu W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, 62f; K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, 52f; H. Theill-Wunder, a. a. O., 148-154.