Neapolis University

HEPHAESTUS Repository **http://hephaestus.nup.ac.cy**

School of Health Sciences Articles

2004

Kataphatische und apophatische theologie in der griechischen patristik.

Martzelos, Georgios

http://hdl.handle.net/11728/7427

Downloaded from HEPHAESTUS Repository, Neapolis University institutional repository

Prof. Dr. GEORGIOS D. MARTZELOS

KATAPHATISCHE UND APOPHATISCHE THEOLOGIE IN DER GRIECHISCHEN PATRISTIK

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 apophatische und kataphatische Art und Weise, mit der sie diese Sachen beschreiben. 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, ohne die direkten und tieferen erkenntnistheoretischen Folgen und Erweiterungen zu 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 durch diese Wirkungen, sowohl in der Schöpfung als auch in der Geschichte sich zu erkennen gibt, dennoch in seiner Wesenheit, in der Natur und der Art seiner Wirkungen, wie auch in der Existenzweise seiner dreifaltigen Personen, völlig transzendent und unerreichbar 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 würde[1].

Diese beiden erkenntnistheoretischen 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.

[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».

Basilius der Große, Gregor der Theologe, Gregor von Nyssa, Dionysius Areopagita, Maximus Confessor, Johannes Damaszenus, 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 über 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 existenzielle und persönliche Erfahrung, die ihre Basis in der Offenbarung Gottes in der Welt hat, und keine verstandesmäßige Errungenschaft ist [2].

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 schaffen, 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 niedergelegten Offenbarung Gottes folgt, 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

[2] Siehe G. D. Martzelos, *Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν της περί ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Thessaloniki [2]1993, S. 123 ff. N. A. Matsoukas, *Κόσμος, άνθρωπος, κοινωνία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή*, Athen 1980, S. 187 ff.

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. Seinden)“ (η 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 sich in der göttlichen Ökonomie ausdrücken[3]. 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 Damaszenus, 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 andere ähnliche kataphatische Namen bezeichnen ihn als den Urheber aller Wesen und der Merkmale, die sie auszeichnen[5].

Während aber Gott als der Urheber aller Wesen, alles für alle „Seienden und Werdenden“ ist und wird, ist Er für sich selbst, wie die Kirchenväter betonen, über das Sein und das Werden der erschaffenen Wesen erhaben[6]. Die ontologische Unterscheidung zwischen Erschaffenem und Unerschaffenem lässt keine Beziehung der Wesenheit nach zwischen Gott und Welt zu. Die einzige mögliche Beziehung

---

[3] Siehe Dionysius Areopagita, *De mystica theologia, ad Timotheum*, 1, 2, PG 3, 1000 B; 3, 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 Graeca10, Turnhout - Brepols 1982, S. 132.

[4] Siehe *Mystagogia,* Prooemium, PG 91, 664 A: «ο μόνος νους των νοούντων και νοουμένων, και λόγος των λεγόντων και λεγομένων· και ζωή των ζώντων και ζωουμένων, και πάσι πάντα και ων και γινόμενος, δι’ αυτά τα όντα και γινόμενα».

[5] Siehe *Expositio accurata fidei orthodoxae* 1, 12, PG 94, 848 A.

[6] Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia,* Prooemium, PG 91, 664 AB. Johannes Damaszenus, a.a.O., PG 94, 845 CD.

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 können[7]. 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 besteht infolgedessen durchaus Unkenntnis und Unverständnis. Die wirkliche Kenntnis der göttlichen Wesenheit besteht darin, wie Basilius der Große betont, zu verstehen, dass Gott seiner Wesenheit nach unverständlich ist[8]. Der hl. Johannes Damaszenus betont, indem er das Unverständnis über die göttliche Wesenheit sogar auf das gesamte göttliche Sein erweitert, auf seiner widersprüchlichen und emphatischen 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 zustande kommt durch seine Wirkungen, die in der Schöpfung und in der Geschichte geoffenbart werden. Und dies weil Gott nicht durch seine Wesenheit mit der erschaffenen Welt kommuniziert, sondern nur mittels seiner Wirkungen. Diese Wahrheit wird sehr charakteristisch und emphatisch von Basilius dem Großen betont, der 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 sein Wesen unzugänglich bleibt“[10]. In ähnlicher Art und Weise

---

[7] Siehe Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium 3*, PG 45, 601 B: «Ει δέ τις απαιτοίη της θείας ουσίας ερμηνείαν τινά και υπογραφήν και εξήγησιν, αμαθείς είναι της τοιαύτης σοφίας ουκ αρνησόμεθα· τοσούτον ομολογούντες μόνον, ότι ουκ έστι το αόριστον κατά την φύσιν επινοία τινί ρημάτων διαληφθήναι».

[8] Siehe *Epistola 234*, 2, PG 32, 869 C. Siehe auch G. D. Martzelos, «Der Verstand und seine Grenzen nach dem hl. Basilius dem Grossen», in *Τόμος εόρτιος χιλιοστής εξακοσιοστής επετείου Μεγάλου Βασιλείου (379- 1979)*, Thessaloniki 1981, S. 235 ff. Ders., *Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν της περί ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Thessaloniki [2]1993, S. 39 ff., 66 κ.ε. Ders., *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Α΄*, Thessaloniki 1993, S. 83 ff.

[9] Siehe a.a.O., 1, 4, PG 94, 800 B: «Άπειρον ουν το θείον και ακατάληπτον, και τούτο μόνον αυτού καταληπτόν, η απειρία και ακαταληψία».

[10] Siehe a.a.O., 1, PG 32, 869 AB: «Ημείς δε εκ μεν των ενεργειών γνωρίζειν λέγομεν τον Θεόν ημών, τη δε ουσία αυτή προσεγγίζειν ουχ υπισχνούμεθα. Αι μεν γαρ ενέργειαι αυτού προς ημάς καταβαίνουσιν, η δε ουσία αυτού μένει απρόσιτος». Mehr zu diesem Thema siehe G. D. Martzelos,

unterstreicht der hl. Maximus mit besonderem Nachdruck die Unerreichbarkeit und Unveständlichkeit der göttlichen Wesenheit seitens aller erschaffenen Wesen, in dem er sich auf eine entsprechende Stelle der Rede „*In Theophania*“ von hl. Gregor dem Theologen[11] bezieht, und schreibt wort-wörtlich: „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 auf das «um die Wesenheit (Gottes) herum» (περί την ουσίαν) bezogene, nicht auf das, was Gott ist, sondern erklärt, entweder dass Er ist, d.h. dass Er existiert, oder was Er nicht ist[13]. In diesem Sinne nimmt Gott nicht nur die kataphatischen Namen an, 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 anpassen, und solche, die Eigenschaften angeben, die seiner göttlichen und unerschaffenen Natur nicht zukommen[14]. Um uns also ein zwar schwaches aber zufrieden stellendes und wirkliches Bild von Gott machen zu können, sind diese beiden Kategorien von Namen notwendig. Wie Basilios der Große bezeichnenderweise anmerkt: „Von den Namen, also, die man Gott zuspricht, bezeichnen die Einen, was Gott zukommt, die Anderen das gegensätzliche, nämlich was ihm nicht zukommt. Aus

---

Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν της περί ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθοδόξου Εκκλησίας, Thessaloniki [2]1993, S. 89 ff.

[11] Es handelt sich um die Stelle: «νω μόνω σκιαγραφούμενος (d.h. Gott), και τούτο λίαν αμυδρώς και μετρίως, ουκ εκ των κατ' αυτόν, αλλ' εκ των περί αυτόν, άλλης εξ άλλου φαντασίας συλλεγομένης, εις εν τι της αληθείας ίνδαλμα» (*Homilia 38, In Theophania, sive Nathalitia Salvatoris,* 7, PG 36, 317 BC).

[12] Siehe *De variis difficilibus locis ss. pp. Dionysii et Gregorii, ad Thomam v.s.*, PG 91, 1288 AB: «Εκ των κατά την ουσίαν, τουτέστι εκ της ουσίας αυτής, ο Θεός ουδέποτέ τι υπάρχων γινώσκεται. Αμήχανος γαρ και παντελώς άβατος πάση τη κτίσει, ορατή τε και αοράτω κατά το ίσον, η περί του τι καθέστηκεν έννοια, αλλ' εκ των περί την ουσίαν μόνον ότι έστι, και ταύτα καλώς τε και ευσεβώς θεωρουμένων, τοις ορώσιν ο Θεός εαυτόν υπενδίδωσι».

[13] Siehe a.a.O., PG 91, 1288 BC: «Πάντα δε τα περί την ουσίαν ου το τί εστιν, αλλά τι ουκ έστιν υποδηλοί, οίον το αγέννητον, το άναρχον, το άπειρον, το ασώματον, και όσα τοιαύτα περί την ουσίαν εισί, και το τι μη είναι, ουχ ότι δε το τι είναι αυτήν παριστώσιν· αλλά και οι της προνοίας και της κρίσεως λόγοι, καθ' ούς το παν σοφώς διεξάγεται, μεθ' ών και η εναρμόνιος της φύσεως θεωρία περί Θεού είναι λέγεται, τον δημιουργόν εαυτής ότι έστι μόνον αναλόγως δεικνύουσα».

[14] Siehe Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* 2, 2-3, PG 3, 140 BCD. Johannes Damaszenus, a.a.O., 1, 12, PG 94, 845 C – 848 A.

diesen zweien begegnet uns wie ein Siegelabdruck Gottes: aus der Verneinung dessen, was erscheint, und aus der Bekundung des Existierenden“[15].

Obwohl diese beiden Kategorien der göttlichen Namen notwendig für die Bildung eines – wie gesagt – wirklichen und zufrieden stellenden Begriffes 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 Dionysius Areopagita folgt[16], 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 Damaszenus, indem er an dieser Stelle Dionysius 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 kataphatischer 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 der Bildung eines rein objektivierten und anthropomorphen Bildes von ihm, was uns vom realen Begriff Gottes entfernt. Dionysius 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

---

[15] Siehe *Adversus Eunomium 1*, 10, PG 29, 533 C: «Εν τοίνυν τοις περί Θεού λεγομένοις ονόμασι, τα μεν των προσόντων τω Θεώ δηλωτικά εστι, τα δε το εναντίον, των μη προσόντων. Εκ δύο γαρ τούτων οιονεί χαρακτήρ τις ημίν εγγίνεται του Θεού, εκ τε της των απεμφαινόντων αρνήσεως και εκ της των υπαρχόντων ομολογίας». Siehe auch G. D. Martzelos, a.a.O., S. 167 ff.

[16] Siehe a.a.O., 2, 3, PG 3, 140 D – 141 A.

[17] Siehe *Mystagogia,* Prooemium, PG 91, 664 B: «το μη είναι μάλλον, δια το υπερείναι, ως οικειότερον επ’ αυτού λεγόμενον». Vgl. Dionysius Areopagita, a.a.O., 2, 3, PG 3, 140 D – 141 A.

[18] Siehe a.a.O., 1, 4, PG 94, 800 B: «Επί Θεού, τί εστιν, ειπείν αδύνατον κατ’ ουσίαν· οικειότερον δε μάλλον εκ της πάντων αφαιρέσεως ποιείσθαι τον λόγον· ουδέν γαρ των όντων εστίν ουχ ως μη ων, αλλ’ ως υπέρ πάντα τα όντα και υπέρ αυτό δε το είναι ων». (Übersetzung: Bibliothek der Kirchenväter, übersetzt v. D. Stiefenhofer, München 1923, S. 9).

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 indem 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 alldem, 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. Maximus, 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 seinem 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 übersteigen[20]. Viel schärfer und emphathischer an diesem Punkt zeigt sich der hl. Symeon der Neue Theologe, der, Dionysius Areopagita und Maximus Confessor auf dem Fuße folgend, unterstreicht, dass Gott unerreichbar, unsagbar, unsichtbar, unaussprechbar, unbegreiflich ist, weil er im Vergleich zum erschaffenen Wesen als „nichts Seiender" («μηδέν ών») und „Nicht-Sein" («μή όν») angesehen wird. Gott, wie er bezeichnenderweise betont, „über allen genannten Namen und Worte 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 verstanden und bezeichnet

---

[19] Siehe *De mystica theologia, ad Timotheum,* 5, PG 3, 1045 D - 1048 A: «Αύθις δε ανιόντες λέγομεν, ως …ούτε νους… ουδέ λόγος εστίν… ουδέ έχει δύναμιν ούτε δύναμίς εστιν ούτε φως· ούτε ζη ούτε ζωή εστιν· ούτε ουσία εστιν ούτε αιών ούτε χρόνος· ουδέ επαφή εστιν αυτής νοητή ούτε επιστήμη, ούτε αλήθειά εστιν ούτε βασιλεία ούτε σοφία, ούτε εν ούτε ενότης, ούτε θεότης ή αγαθότης, ουδέ πνεύμα εστιν, ως ημάς ειδέναι, ούτε υιότης, ούτε πατρότης, ουδέ τι άλλο των ημίν ή άλλω τινί των όντων συνεγνωσμένων· ουδέ τι των ουκ όντων, ουδέ τι των όντων εστίν… ούτε σκότος εστιν ούτε φως, ούτε πλάνη ούτε αλήθεια· ούτε εστίν αυτής καθόλου θέσις ούτε αφαίρεσις» (Übersetzung: Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 40, Hg. v. P. Wirth – W. Gessel, Stuttgart 1994, S. 80).

[20] Βλ. *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 *Θεολογικός 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 παντός ονόματος ονομαζομένου και λόγου και ρήματος ών, υπέρκειται και πάσης διανοίας κατάληψιν υπερεκπίπτει, μηδέν ων».

werden“[22]. 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 nachdrücklq*h 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 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 eloquente 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 Thabor, 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 Vestand völlig unfähig ist anzuschauen, genau wie es dem menschlichen Auge trotz seiner eventuellen großen Sehstärke unmöglich ist, den Glanz der Sonne anzustarren[26]. Folglich, optiert der hl. Maximus,

---

[22] Siehe *Θεολογικός λόγος 2*, Sources Chrétiennes 122, S. 148 (256-257): «Ου γαρ δύναταί ποτε το μηδέν ον υπό ανθρωπίνης εννοίας εννοηθήναι και ενσημανθήναι ονόματι». Mit der obenerwähnten Ansicht Symeons vgl. Dionysius Areopagita, *De mystica theologia, ad Timotheum,* 3-5, PG 3, 1032 C – 1048 B; Maximus Confessor, *Mystagogia*, Prooemium, PG 91, 664 BC.

[23] Siehe a.a.O., PG 91, 664 B: «Δει γαρ, είπερ ως αληθώς το γνώναι διαφοράν Θεού και κτισμάτων εστίν αναγκαίον ημίν, θέσιν είναι του υπερόντος την των όντων αφαίρεσιν· και την των όντων θέσιν, είναι του υπερόντος αφαίρεσιν».

[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: «Επί Θεού μάλλον αι καθ’ υπεροχήν στερήσεις αληθεύουσι, ποσώς μηνύουσαι την θείαν θέσιν δια της των όντων παντελούς αφαιρέσεως».

[25] Siehe *Quaestiones et dubia* 190, a.a.O., S. 132: «Καταφασκόμενον εκ της των όντων θέσεως, αλλά τη κατά απόφασιν θεολογία παραδεικνύς το απρόσιτον της θεότητος κρύφιον».

[26] Siehe *Quaestiones et dubia* 191, a.a.O., S. 134.

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 götzenhaftes Bild von Gott[27]. Die einzige Weise, um diesen Menschen vor der Gefahr des Irrtums zu bewahren, ist die apophatische Betrachtung Gottes[28].

Dennoch, wie sowohl Dionysius Areopagita als auch Maximus 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 befindet[29]. „Er besitzt eine einfache und unbekannte, allen unzugängliche und in jeder Hinsicht unerforschliche Daseinsweise, über alles Bejahen wie Verneinen hinaus erhaben“, notiert charakteristischerweise Maximus[30]. Indem die oben erwähnten Kirchenväter mit dieser Stellungnahme, den wahren Begriff Gottes vor der Gefahr der Götzenmachung 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 Theologie[31]. Übrigens ist es Grundziel des theologischen Apophatismus der griechischen Kirchenväter, sich gegen jegliche eventuelle Objektivierung Gottes zu

---

[27] Siehe *Ad sanctissimum presbyterum ac praepositum Thalassium, De variis Scripturae Sacrae quaestionibus ac dubiis,* 25, PG 90, 333 C; C. Laga - C. Steel, a.a.O., S. 165. Vgl. Gregor von Nyssa, *De vita Moysis, sive De perfectione vitae ex praescripto virtutis institutae*, PG 44, 377 B: «Απαγορεύει γαρ εν πρώτοις ο θείος λόγος, προς μηδέν των γινωσκομένων ομοιούσθαι παρά των ανθρώπων το Θείον· ως παντός νοήματος του κατά τινα περιληπτικήν φαντασίαν εν περινοία τινί και στοχασμώ της φύσεως γινομένου, είδωλον Θεού πλάσσοντος και ου Θεόν καταγγέλλοντος».

[28] Siehe a.a.O., PG 90, 333 D; C. Laga - C. Steel, a.a.O.

[29] Siehe Dionysius Areopagita, *De mystica theologia, ad Timotheum*, 5, PG 3, 1048 AB: «Ουδέ εστιν αυτής (d.h. der Ursache aller Wesen) καθόλου θέσις, ούτε αφαίρεσις· αλλά των μετ’ αυτήν τας θέσεις και αφαιρέσεις ποιούντες αυτήν, ούτε τίθεμεν, ούτε αφαιρούμεν· επεί και υπέρ πάσαν θέσιν εστίν η παντελής και ενιαία των πάντων αιτία, και υπέρ πάσαν αφαίρεσιν η υπεροχή του πάντων απλώς απολελυμένου και επέκεινα των όλων». Maximus Confessor, *Mystagogia*, Prooemium, PG 91, 664 BC: «Δει γαρ, είπερ ως αληθώς το γνώναι διαφοράν Θεού και κτισμάτων εστίν αναγκαίον ημίν, θέσιν είναι του υπερόντος την των όντων αφαίρεσιν· και την των όντων θέσιν, είναι του υπερόντος αφαίρεσιν· και άμφω περί τον αυτόν κυρίως θεωρείσθαι τας προσηγορίας, και μηδεμίαν κυρίως δύνασθαι· το είναι φημί και το μη είναι. Άμφω μεν κυρίως, ως της μεν του είναι του Θεού κατ’ αιτίαν των όντων θετικής· της δε καθ’ υπεροχήν αιτίας του είναι πάσης των όντων αφαιρετικής· και μηδέ μίαν κυρίως πάλιν, ως ουδεμιάς την κατ’ ουσίαν αυτήν και φύσιν του τι είναι του ζητουμένου θέσιν παριστώσης. Ω γαρ μηδέν το σύνολον φυσικώς κατ’ αιτίαν συνέζευκται, ή ον ή μη ον· τούτω ουδέν των όντων και λεγομένων, ουδέ των μη όντων και μη λεγομένων, εικότως εγγύς».

[30] Siehe a.a.O., PG 91, 664 C: «Απλήν γαρ και άγνωστον και πάσιν άβατον έχει (ενν. ο Θεός) την ύπαρξιν, και παντελώς ανερμήνευτον, και πάσης καταφάσεώς τε και αποφάσεως ούσαν επέκεινα» (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», in *Θεολογία* 26(1986), S. 180). Siehe auch M. P. Begzos, a.a.O., S. 181.

wenden, die nicht nur mittels der kataphatischen sondern auch mittels der apophatischen Theologie entstehen kann.

Genau aus diesem Grund unterstreichen sowohl Dionysius Areopagita, als auch Maximus 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 er denjenigen, der sich jenseits jedem Sehen und Erkennen befindet, „unsehbar" («ανομμάτως») sehen und „unerkennbar" («αγνώστως») erkennen können[32]. Und dies, weil für sie die wirkliche Schau Gottes in seiner Unschaubarkeit und Unfassbarkeit besteht. Wie Dionysius Areopagita sehr bezeichnend unterstreicht, in dem er im vorliegendem 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, «allein das vollkommene Schweigen kund tut, und die vollkommene alles übersteigende Unerkennbarkeit macht 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" (υπέρ νουν… γνόφον) hereintritt, 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 αλογία και ανοησία»)[35]. Der durch viele Namen («πολυώνυμος») und durch viele Worte («πολύλογος») benannte Gott wird dann für den Menschen namenlos («ανώνυμος») und wortlos («άλογος»), gemäß der

[32] Siehe Dionysius Areopagita, a.a.O., 2, PG 3, 1025 AB. Maximus Confessor, *Ad sanctissimum presbyterum ac praepositum Thalassium, De variis Scripturae Sacrae quaestionibus ac dubiis,* 25, PG 90, 333 CD; C. Laga - C. Steel, a.a.O.

[33] Siehe a.a.O., PG 3, 1025 A: «Δι' αβλεψίας και αγνωσίας ιδείν και γνώναι τον υπέρ θέαν και γνώσιν αυτώ τω μη ιδείν μηδέ γνώναι – τούτο γαρ εστι το όντως ιδείν και γνώναι» (Übersetzung: BKV, Bd. 40, 76). Vgl. Gregor von Nyssa, *De vita Moysis*, PG 44, 376 D – 377 A: «Προϊών δε ο νους, και δια μείζονος αεί και τελειοτέρας προσοχής εν περινοία γινόμενος της όντως κατανοήσεως, όσω προσεγγίζει μάλλον τη θεωρία, τοσούτω πλέον ορά το της θείας φύσεως αθεώρητον. Καταλιπών γαρ παν το φαινόμενον, ου μόνον όσα καταλαμβάνει η αίσθησις, αλλά και όσα η διάνοια δοκεί βλέπειν· αεί προς το ενδότερον ίεται, έως αν διαδυή τη πολυπραγμοσύνη της διανοίας προς το αθέατόν τε και ακατάληπτον, κακεί τον Θεόν ίδη. Εν τούτω γαρ η αληθής εστιν είδησις του ζητουμένου, το εν τούτω το ιδείν, εν τω μη ιδείν· ότι υπέρκειται πάσης ειδήσεως το ζητούμενον, οίον τινί γνόφω τη ακαταληψία πανταχόθεν διειλημμένον».

[34] Siehe a.a.O., 65, PG 90, 756 C: «Η τελεία μόνη κέκραγε σιγή και η παντελής καθ' υπεροχήν αγνωσία παρίστησιν».

[35] Siehe Dionysius Areopagita, a.a.O., 3, PG 3, 1033 BC.

zutreffenden Charakterisierungen des Dionysius Areopagita[36]. 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' αποφάσεως και αγνωσίας») eine wirkliche Erfahrung und Erkenntnis von Gott erlangen[37]. Mit anderen Worten, die wirkliche Erfahrung und Erkenntnis Gottes setzt die apophatische Einstellung des Menschen Gott gegenüber voraus, und genau aus diesem Grunde ist die geeigneteste 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 Beziehung[39]. Und dies ist verständlich, da, wie wir am Anfang betonten, sowohl die

---

[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, a.a.O., S. 56.

[38] Siehe *2 Kor*. 12, 4.

[39] Siehe Dionysius Areopagita, *De mystica theologia, ad Timotheum,* 1, 2, PG 3, 1000 B. Maximus Confessor, *De variis difficilibus locis ss. pp. Dionysii et Gregorii, ad Thomam v.s.*, PG 91, 1288 C: «Εναντίως ουν ταις καταφάσεσι κειμένων των αποφάσεων, εναλλάξ αλλήλαις περί Θεόν φιλικώς συμπλέκονται και αλλήλων αντιπαραλαμβάνονται· οιον αι μέν αποφάσεις το μη τι είναι, αλλά τι μη είναι σημαίνουσαι το Θείον, περί το τι είναι το τούτο μη ον, ενούνται ταις καταφάσεσιν, αι δε καταφάσεις το μόνον ότι έστι, τίποτε δε τούτό εστι μη δηλούσαι, περί τό τι μη είναι το τούτο ον ενούνται ταις αποφάσεσι, προς μεν αλλήλας δεικνύουσαι την εξ αντιθέσεως εναντιότητα, περί δε τον Θεόν τω εις άλληλα των άκρων κατά περίπτωσιν τρόπω την οικειότητα».

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 erstellen, 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. drücken sie die selbe 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 Dionysius Areopagita als auch Maximus Confessor der Tatsache verleihen, dass Gott sich jenseits jeder Kataphasis oder Apophasis befindet[40], keinen Raum für die Bildung einer Dialektik zwischen kataphatischer und apophatischer Theologie zu. Wie Dionysius Areopagita diesbezüglich sehr bezeichnend betont „man muss 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 aber 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 Damaszenus meint sogar, 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 gleichzeitiger Gebrauch der kataphatischen und apophatischen Theologie, die er aus diesem Grunde als den „süßesten... Zusammenhang aus den beiden“

[40] Siehe Dionysius Areopagita, a.a.O., 5, PG 3, 1048 B. Maximus Confessor, *Mystagogia*, Prooemium, PG 91, 664 BC.

[41] Siehe a.a.O., 1, 2, PG 3, 1000 B: «Δέον επ’ αυτή και πάσας τας των όντων τιθέναι και καταφάσκειν θέσεις, ως πάντων αιτία, και πάσας αυτάς κυριώτερον αποφάσκειν, ως υπέρ πάντα υπερούση, και μη οίεσθαι τας αποφάσεις αντικειμένας είναι ταις καταφάσεσιν, αλλά πολύ πρότερον αυτήν υπέρ τας στερήσεις είναι την υπέρ πάσαν και αφαίρεσιν και θέσιν».

(«γλυκυτάτη…εξ αμφοίν συνάφεια») bezeichnet[42]. Dies ist absolut nachvollziehbar, da beide die selbe 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 Götzenmachung Gottes, sowie zum Anthropomorphismus 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 Götzenmachung 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 verstandesmäßiger 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

[42] Siehe a.a.O., 1, 12, PG 94, 848 B.

Eigenschaften zuschrieben, diese aber im superlativen Grad[43]. Alle diese drei Wege aber stellten im Grunde eine denkerische Zurückführung vom Erschaffenen zum Unerschaffenen 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 erreichen[44]. So, ohne das empirische, für die Theologie notwendige Fundament, wurden sie zur Herausbildung einer anthropomorphischen Vorstellung von Gott geführt, und auf diese Weise verwandelten sie im Grunde die Theologie zur 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 besitzt[45]. So wie auch Feuerbach, indem er im Grunde den Gottesgedanken der scholastischen Theologie wiedergab, charakteristischerweise behauptete, „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.

---

[43] Siehe Chr. Androutsos, *Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, Athen 1907, S. 47 f. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I. Teil, Basel-Freiburg-Wien [9]1974, S. 504. N. A. Matsoukas, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α΄ (Εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία)*, Thessaloniki 1985, S. 207.

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

[45] Siehe M. L. Farantos, *Δογματική ΙΙ, 1 (Το περί Θεού ερώτημα)*, Athen 1977, S. 518 ff.

[46] Siehe L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, hg. Ph. Reclam Jun., Stuttgart [4]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 andres als das Geheimnis des menschlichen als eines unendlich verschiedenartigen, unendlich bestimmbaren, aber eben deswegen sinnlichen Wesens».

[47] Siehe 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 unterschiednes, eignes Wesen»; S. 69: «…so ist auch erwiesen, dass, wenn die göttlichen Prädikate Bestimmungen des menschlichen Wesens sind, auch das Subjekt derselben

mit anderen Worten, nicht Gott hat den Menschen erschaffen nach seinem Bilde und Gleichnis, sondern der Mensch hat Gott nach seinem Bilde und Gleichnis geschaffen[48]. In der Tat, trotz dieses atheistischen und verallgemeinernden Ausdruckes, ist dies leider im Westen mit der scholastischen Theologie passiert: d.h. es entstand eine Vorstellung über Gott nach dem Bilde und Gleichnis des Menschen.

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 dem 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 wenigstens eines positiven und objektivierten Bildes Gottes voraus, so dass der Verneiner Gottes von vornherein weiß, was es ist, das er verneint[49]. 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 kommen konnte, 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

---

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 [3]1983, S. 26. S. Holm, *Religionsphilosophie*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960, S. 117. M. L. Farantos, a.a.O., S. 520. Siehe auch B. M. G. Reardon, *Religious Thought in the Nineteenth Century (illustrated from Writers of the Period)*, Cambridge (University Press) 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 του αθεϊσμού. Θεματικά όρια και προβλήματα*, Thessaloniki 1984.

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- eigentlich von Informationen und Wissen bombardiert. Es verwundert nicht, dass bei ihm der Eindruck entsteht, dass es in seinem Bemühen zur Erkenntnis der 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, dem gemäss «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen».

Selbst wenn aber eine solch optimistische erkenntnistheoretische Position unter Umständen richtig sein könnte 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 Unerschaffenen seitens des Geschöpfes 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 kirchenväterischen Theologie haben, weil sie die Vorstellung von anthropomorphischen Darstellungen und Eigenschaften in der Sphäre des Göttlichen voraussetzen, und den Begriff Gottes in eine reine anthropomorphische Realität verwandeln. Wie wir aber sahen, lässt der Gebrauch der apophatischen Theologie in der orthodoxen patristischen Überlieferung die Herausbildung eines Begriffes Gottes mit anthropomorphischen 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 anthropomorphischer 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 hier die Quintessenz und den größten Beitrag der Väter des orthodoxen Ostens zur Herausbildung des Begriffes Gottes und seiner Durchsetzung in der orthodoxen Theologie dar, und weiterhin zur Konfrontation der theologischen Probleme, die hinsichtlich des Gottesbegriffes im Rahmen der globalisierten sozialen Wirklichkeit unserer Zeit auftauchen.