



Erkenntnis in der Gottes-Begegnung

Überlegungen zum Beitrag der
apophatischen Dimension
orthodoxer Theologie zur
Ökumene heute

VON KRZYSZTOF LESNIEWSKI*

1. Einleitung: Versuch einer Definition des Apophatismus

Die radikale Unbegreiflichkeit Gottes steht im Zentrum eines theologischen Motivs in der orthodoxen Theologie, dem Apophatismus. Dieser Typus von Theologie soll im Folgenden vorgestellt und in seiner Intention erklärt werden. Vor allem soll dabei auf das Gewicht der Kontemplation in der orthodoxen Theologie hingewiesen werden, mit der hier alle Reflexion in den Rahmen der existentiellen Gottes-Begegnung gestellt wird. Anschließend wird zu fragen sein, ob sich aus dieser theologischen Haltung nicht auch Früchte für den ökumenischen Dialog erwarten lassen.

Seinem Thema entsprechend lässt sich Apophatismus nur äußerst schwer definieren. Diese spezifische theologische Richtung unterstreicht den „negativen Weg“ zu Gott (*via negativa*), der auch in der abendländischen Mystik eine große Rolle spielt. Einige orthodoxe Theologen sprechen lieber vom apophatischen *Prinzip* in der Theologie als von einer apophatischen Theologie als solcher. Man muss den Apophatismus in seinem umfassenden mystischen Kontext sehen.¹

Die apophatische Theologie ist an einigen entscheidenden Elementen zu erkennen: Negation, Antinomie (*contradictio in adjecto*), Paradox, Erfahrung und mystische Kontemplation. Alle diese Elemente betonen die Grundvoraussetzung, dass das Wesen Gottes und die Mysterien des Glaubens auf rein rationalem Wege nicht zu erfassen sind.²

* Der Autor ist promovierter römisch-katholischer Theologe und Hochschulassistent am Ökumenischen Institut der Katholischen Universität Lublin in Polen. Er schreibt vor dem Hintergrund von Erfahrungen des schwierigen orthodox-katholischen Dialogs in seinem Land.

Der Apophasismus geht von der Überzeugung des ontologischen und epistemologischen „absoluten Andersseins“ Gottes aus. Das Sein Gottes unterscheidet sich grundlegend von den nicht-göttlichen Dingen. So kann „Erkenntnis“ Gottes nicht „Erkenntnis“ im üblichen Sinne genannt werden. Gott zu erkennen, ist möglich durch eine Art von „Unkenntnis“ oder „Nichtwissen“. Dieses „Anderssein“ Gottes und das „Nichtwissen“ des Menschen im Blick auf Gott müssen jedoch *positiv* verstanden werden. Denn die patristische und auch die heutige orthodoxe Theologie wollen die Unbegreiflichkeit Gottes ja nicht so verstehen, dass die Gläubigen von Gott und seinen Verheißungen gar nichts wissen könnten – sich ihm gegenüber also wie gegenüber einem willkürlichen Dämon fühlen müssten. Vielmehr geht es darum, die Geheimnishaftigkeit Gottes als Aspekt seiner Lebendigkeit und Beziehungshaftigkeit positiv zu verstehen und zu achten. In diesem Sinne räumt der wahre Apophasismus dem Mysterium eine absolute ontologische Relevanz ein.³

2. Der apophatische Charakter Gottes

Gott „wohnt in einem Licht, zu dem niemand kommen kann, den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann“ (1Tim 6, 16) – so soll der Apostel Paulus gelehrt haben. Das Problem der Erkenntnis Gottes hat von Beginn der Christenheit an eine große Bedeutung. Die Christen kennen Gott in dem Maße, in dem er sich selbst den Menschen offenbart hat. Man muss hier unterscheiden zwischen dem *Verstehen* Gottes, das dem Wesen nach unmöglich ist, und der *Erkenntnis*, von der der Apostel Paulus sagt: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild“ (1 Kor 13,12).⁴

Die Wirklichkeit der göttlichen Person ist – wie der rumänisch-orthodoxe Theologe Dumitru Staniloae unterstreicht – die apophatische Wirklichkeit *par excellence*. Gott kann nicht definiert werden aufgrund seiner „Existenz über jeglicher Existenz“, die eben jede geschaffene Existenz übersteigt. So soll das Credo „gedacht“ werden können, dass Gott nicht nur die Quelle der Existenz, sondern die höchste personale Wirklichkeit schlechthin sei. In der Bibel wird Gott weder definiert noch genannt, es sei denn durch Personalpronomen. Wir erinnern uns, dass Gott auf die Frage des Mose nach seinem Namen antwortete: „Ich bin, der ich bin“ (2 Mose 3, 14). Als ein wahrhaft Existierender ist Gott die höchste personale Wirklichkeit. Und als über-existent ist Er ganz und gar apophatisch.⁵ „Dass es also einen Gott gibt, ist klar. Was er aber seiner Wesenheit und Natur

nach ist, das ist völlig unbegreifbar und unerkennbar“⁶, sagt Johannes von Damaskus. Die Überzeugung, dass Gottes Wesenheit unerreichbar bleibt, seine Energien aber auf uns herabsteigen, ist ein grundlegender Bestandteil der orthodoxen Lehre von Gott. Sie wahrt sowohl die göttliche Transzendenz als auch die göttliche Immanenz.⁷ In der christlichen Erfahrung Gottes sind diese beiden Aspekte – das Gefühl des *Fernseins* und der *Nähe* des Göttlichen – eng miteinander verbunden und ergänzen sich gegenseitig.⁸ Sie stellen eine Plattform der persönlichen Begegnung mit Gott und eine Basis für die Erkenntnis Gottes dar.

3. Die Erkenntnis Gottes

Folgt man nun der Theologie der Kirchenväter, so kann man zwei Arten christlicher Gottes-Erkenntnis unterscheiden: die positive (kataphatische) und die negative (apophatische) Theologie. Dazu nun im Einzelnen:

3.1 Die kataphatische Erkenntnis Gottes

Mit dem Begriff der kataphatischen Erkenntnis wird zunächst einmal konzediert, dass wir auch in Bezug auf Gott von rational nachvollziehbaren Erkenntnisprozessen sprechen dürfen. In großem Optimismus gingen die Kirchenväter von einer rationalen Gottes-Erkenntnismöglichkeit aus, die positiv etwas über ihn aussagt, weil er Verbindungen zur Welt eingegangen ist. Aus dieser Voraussetzung eine kataphatische Erkenntnisweise ableitend meinten sie also, zu Schlussfolgerungen kommen zu dürfen, denen zufolge Gott der erschaffende und erhaltende Grund der Welt sei. So geschieht es durchaus auf dem Wege eines rationalen Erkenntnisprozesses, dass die Menschen begreifen, dass Gottes Unendlichkeit größer und anders ist als das, was sie mit ihren intellektuellen Fähigkeiten erfassen können. In diesem Sinne legt Gregor von Nazianz dar, dass die rationale Erkenntnis Gottes sich auf die Dinge der Welt gründet:

„Nun lehren uns unsere eigenen Augen und das Gesetz der Natur, dass Gott existiert und dass er die wirksame und erhaltende Ursache aller Dinge ist: unsere Augen, weil sie auf sichtbare Dinge fallen und sie in wunderbarer Beständigkeit und Entwicklung sehen, unbeweglich bewegend und kreisend, wenn man so sagen kann: das Naturgesetz, weil es durch diese sichtbaren Dinge und ihre Ordnung zurückschließt auf ihren Urheber.

Denn wie konnte dieses Universum entstehen oder zusammengefügt werden, wenn nicht Gott es ins Leben gerufen und zusammen gefügt hätte?“⁹

Die kataphatische Erkenntnis ist nur in begrenztem Umfang hilfreich im Prozess der Gotteserkenntnis, weil sie sich nicht den gesamten Inhalt der „übernatürlichen Offenbarung“ zunutze macht.¹⁰ So führt sie denn auch nach Auffassung Gregors wohl zu einer gewissen Erkenntnis Gottes, doch nur in unvollkommener Weise. Denn was man auch immer über Gott sagen kann, sagt nichts aus über seine Natur, sondern nur über die Dinge, die mit seiner Natur verbunden sind. Gott aber ist über allen Dingen, die existieren, ja über der Existenz selbst. Die Funktion der kataphatischen Theologie, die auch Theologie der „göttlichen Namen“ genannt wird, ist es, als eine Stufenleiter der Manifestation Gottes in der Schöpfung zu wirken (Theophanie). Als solche ist sie ein Weg, der herab zu den Menschen führt. Gott offenbart sich als Liebe, Güte, Weisheit. Die höchsten „Namen“ drücken das Wesen Gottes aus, erschöpfen es aber nicht. Bestimmende Hauptquelle dieser Theologie der „Namen Gottes“ ist die Bibel. Die „Stufenleiter“, die die kataphatische Theologie anbietet, besteht in einer schrittweisen Enthüllung der göttlichen Namen, zu der die Seele auf dem Wege zur Kontemplation angeregt wird. Diese Bilder oder Vorstellungen werden als eine hilfreiche Wegweisung zur Kontemplation, die alles Verstehen übersteigt, empfunden.¹¹

Es gibt verschiedene Namen in der Heiligen Schrift, mit denen wir Gott anrufen können. So wird Gott „Geist“, „Liebe“, „Licht“ genannt. Diese Namen haben wir als ein geistliches Erbe empfangen, um in gewissem Grade in das unbegreifliche Mysterium unseres Gottes, das all unser Verstehen übersteigt, einzudringen und es theologisch zu formulieren. Doch wir dürfen nicht vergessen, dass Gott sich selbst einen Namen gegeben hat. Sein Name heißt: „Der, der ist.“ Dieser Name fasst die Fülle der Existenz zusammen, weil er bedeutet: Der, der aus sich selbst heraus existiert, vor aller Zeit existiert, der ohne Anfang und Ende existiert, der ewig existiert, immer der gleiche und unwandelbar.¹² Johannes Chrysostomos sagt in seiner Göttlichen Liturgie von Gott: „du, der du ewiglich und immer gleich bist“. Der Name Gottes „Der, der ist“ weist in gewissem Maße auf den Namen des göttlichen Wesens hin. Und damit kommen wir zur apophatischen Erkenntnis Gottes.

3.2 Die apophatische Erkenntnis Gottes

Intellektuelle Anstrengungen des Geistes vermögen nicht der Wirklichkeit zu begegnen, die jenseits des Begreifbaren liegt. Dieses Unvermögen des menschlichen Verstehens offenbart die Kluft zwischen unserem Geist und der Wirklichkeit, die er zu erfassen sucht. Es vermittelt uns die Erfahrung unserer Unwissenheit darüber, was Gott in seinem unerreichbaren Wesen ist. Vladimir Lossky schreibt dazu: „Der negative Weg der Erkenntnis Gottes ist eine aufsteigende Bewegung des Geistes, die nach und nach alle positiven Attribute des Objektes, das er zu erlangen sucht, ausschaltet, um schließlich durch äußerste Unkenntnis dessen, der kein Gegenstand der Erkenntnis sein kann, in einer Art von Begreifen zu gipfeln.“¹³

Wie weitgehend bekannt ist, enthält das Alte Testament ein Verbot des Gebrauches gemalter oder in Stein gehauener Bilder Gottes. Diese Situation veränderte sich grundlegend, als Gott Mensch wurde. Die göttliche Person nahm menschliche Natur an. Die Inkarnation des Wortes machte Ikonographie möglich. Lossky allerdings betont, dass die Läuterung der Sinne notwendig wurde, um den Fleisch-gewordenen Gott anzuschauen.¹⁴ Kann man darin nicht eine fortgesetzte Achtung des Bilderverbotes erkennen?

Es gibt viele Verbindungen zwischen christlicher Apophasis und Spekulationen des Mittel- und Neuplatonismus, doch die apophatische Geisteshaltung hat tiefere Wurzeln.¹⁵ Sie gehört zum Wesen der christlichen Offenbarung. Der transzendente Gott begrenzte sich selbst und wurde immanent in der Welt. Doch er hörte nicht auf, transzendent zu sein. Er ist ontologisch von allen Geschöpfen unabhängig geblieben.¹⁶ Vladimir Losskys berühmtes Buch *Die Mystische Theologie der morgenländischen Kirche* (ursprünglich 1944 auf französisch veröffentlicht) gibt einen guten Einblick in die patristischen Schriften, die sich eingehend mit der Erkenntnis Gottes befassen. Lossky betont, dass die Theologie keine theoretische Art von Erkenntnis darstellt. Ihr Hauptziel ist es vielmehr, zur Vereinigung mit Gott zu verhelfen, die er in der Terminologie der Kirchenväter „Vergöttlichung“ – *theosis* – nennt. Lossky zeigt, wie die apophatische Theologie alle fundamentalen Lehren der griechischen Kirchenväter durchdringt.¹⁷

3.3 Die mystische Kontemplation Gottes

Kann man also wahre Erkenntnis Gottes erwerben? Es genügt nicht, ihn durch rationale Erkenntnis zu kennen. Wir müssen in den Bereich des „Nichtwissens“ vordringen; denn nur jenseits der Grenzen der menschlichen Fähigkeit zu verstehen und rational zu erklären, kann die Gemeinschaft mit einem Anderen ermöglicht werden, dessen „Anderssein“ auf nichts zurückgeführt werden kann. Man kann sagen, dass die apophatische Theologie die rationalistischen Züge im Begriff der Erkenntnis durch existentielle der Begegnung ersetzt, in dem auch die Geheimnishaftigkeit des Anderen nicht ein Defizit, sondern die unantastbare Fülle markiert. Menschen, die die Grenzen ihres Intellekts übersteigen, können dem lebendigen und liebenden Gott begegnen, der aus sich selbst „herausgeht“ und seine unerreichbare Transzendenz verlässt. Diese Begegnung ist die Begegnung in Liebe mit dem personalen Gott, der an einem Kreuz starb, um uns zu erlösen. Darum ist das Nichtwissen nicht einfach eine Art von negativer Theologie; es steigt vielmehr auf zur Heiligen Dreifaltigkeit.¹⁸ In diesem Sinne hat Pseudo-Dionysius Areopagita, der Übersetzer des Neuplatonismus in die christliche Theologie, das Mysterium Gottes in Form einer besonderen „apophatischen Algebra“ zum Ausdruck gebracht:

„Deshalb wird auch Gott in allem und hinwieder gesondert von allem erkannt. Sowohl durch Kenntnis lässt sich Gott erkennen als auch durch Unkenntnis. Es gibt von ihm Erkenntnis, Verstehen, Wissenschaft, Berührung, Sinneswahrnehmung, Meinung, Phantasie und Name und alles andere, und doch wird er nicht erkannt noch ausgesprochen noch genannt. Er ist nichts von allem, was existiert, und wird in keinem der existierenden Dinge erkannt. Er ist in allem alles und in keinem Dinge etwas, wird aus allen Dingen von allen erkannt und aus keinem Dinge von irgendjemand erkannt. Denn mit Recht machen wir auch solche positiven und negativen Aussagen von Gott und auf Grund von allem Seienden wird er gemäß der Ähnlichkeit von allem, dessen Ursache er ist, gefeiert. Und die göttlichste Erkenntnis ist hinwieder diejenige, welche gemäß der überintellektuellen Einigung durch Unkenntnis vermittelt wird, wenn nämlich der Intellekt von allem Seienden zurücktretend und dann sich selbst verlassend, mit den überhellen Strahlen geeint von dorthier und dort mit der unerforschlichen Tiefe der Weisheit bestrahlt wird. Und doch ist diese, wie schon gesagt, auch aus allem zu erkennen.“¹⁹

Die apophatische Grundeinstellung soll eigentlich eine Hilfestellung sein, die den Prozess der fortschreitenden Bewegung von der Spekulation

zur Kontemplation, von der Erkenntnis zur Erfahrung unterstützt. Damit schafft sie neue Horizonte menschlichen Verstehens, die hinaufreichen zu den Geheimnissen Gottes, in denen es erst zur Begegnung kommen kann. Das größte Mysterium, die „höchste Theophanie“ in diesem Sinne, war, so die Kirchenväter, die Inkarnation des Wortes. Sie war die vollkommene Offenbarung Gottes in der Welt, die für die Menschheit ihren apophatischen Charakter bewahrt und zur Gottesbegegnung unter Wahrung seines Geheimnisses führt.²⁰ Diese Spannung von Verborgenheit und Offenbarsein Gottes wird in der orthodoxen Theologie mit der Lehre von den nach außen wirkenden „Energien“ Gottes zu erfassen versucht. Wenn Johannes von Damaskus von der Offenbarung der Gottheit im Fleisch-gewordenen Wort bei der Verklärung (Transfiguration) spricht, denkt er an eben diese Lehre: Mit ihrer Hilfe kann auch von dem Göttlichen und dem Menschlichen im Gott-Menschen gesprochen werden. Der Leib Christi war der göttlichen Herrlichkeit nie fremd. Natürlich bleibt das Wesen Gottes in sich selbst immer unzugänglich. Aber die ewige Herrlichkeit Gottes durchdringt in ihren Energien die geschaffene Natur und teilt sich ihr mit. Dank der hypostatischen Vereinigung hat die Menschheit Christi teil an der göttlichen Herrlichkeit und macht es uns möglich, Gott zu schauen.²¹ Diese Tatsache ist von großer Bedeutung für die mystische Kontemplation Gottes. Andererseits bleibt der transzendente Gott für die Menschen unerkannt, weil Gott selbst in seinem Wesen unerschöpflich ist.

Als Konsequenz aus der Inkarnation ist wahre Kontemplation freilich möglich allein durch die Gnade Gottes. In Analogie zum Christusereignis spricht die orthodoxe Theologie von einer Vereinigung von Gott und Mensch, die letztlich eine „Vergöttlichung“ (theosis) bedeute. Betont wird aber: Echte Schau kommt von oben als eine wundervolle Gabe Gottes. Kontemplation als eine positive Erfahrung äußert sich somit nicht in Gestalt kataphatischer spekulativer und der Ratio folgender Theologie, weil sie eine Begegnung mit dem transzendenten Gott ist. Mit der Betonung dieses von Gott initiierten Begegnungsaspektes wird für die orthodoxe Tradition die Kontemplation zu einem unverzichtbaren Element christlichen Gottesverständnisses. Stärker als der kataphatische Anteil der Gotteserkenntnis bindet sie das Reden von Gott an die Offenbarung als einen vollkommen freien und souveränen Akt Gottes.²² „Niemand hat Gott je gesehen; der Eingeborene, der Gott ist und in des Vaters Schoß ist, der hat ihn uns verkündigt“ (Joh 1, 18) – könnte das auch für den ökumenischen Dialog fruchtbar gemacht werden?

4. Die Auswirkungen des Apophatismus für die Ökumene heute

Alles bisher Gesagte ist eine notwendige Einführung zum Nachdenken über bestimmte Bereiche der Theologie, in denen der apophatische Ansatz hilfreich sein könnte. Es ist für die christlichen Kirchen eine offenkundige Tatsache, dass es bis heute viele Unterschiede in der Lehre gibt, die auf verschiedenartige Entwicklungsvoraussetzungen zurückzuführen sind – intellektuelle, philosophische, historische, kulturelle, geistliche. Unsere theologische Sprache ist nicht die gleiche. Eventuell müssen wir auf bestimmte Grundgedanken und -begriffe des Urchristentums zurückkommen, um uns wirklich austauschen zu können. Andererseits wollen wir auch der theologischen Tradition unserer Kirchen treu bleiben. Es ist nicht einfach, eine Art ökumenischer Sprache für die Kommunikation zwischen Christen aus dem Osten und aus dem Westen zu entwickeln. Ich möchte behaupten, dass es für die gegenwärtigen ökumenischen Beziehungen sehr hilfreich sein könnte, häufiger das apophatische Prinzip in der Theologie anzuwenden, um eine bessere Kommunikation unter Christen verschiedener kirchlicher Traditionen zu ermöglichen. Auf diese Weise können wir viele Missverständnisse vermeiden, die unsere Kirchen voneinander trennen. Ich werde im Folgenden sechs Beispiele für die apophatische Geisteshaltung der heutigen orthodoxen Kirche anführen, die im größeren ökumenischen Kontext hilfreich sein könnten. Dabei wird am Schluss noch einmal auf die bereits erwähnte Unterscheidung von Wesen und Energien Gottes zurückzukommen sein.

1. Die Kirchenväter bewiesen große Weisheit, wenn sie es vermieden, Dogmen als „Fixpunkte“ zu betrachten. Die Weigerung, in der Formulierung der Wahrheit ihre erschöpfende Kenntnis zu sehen, ist kennzeichnend für die orthodoxe Kirche. Der Apophatismus ist zuallererst eine Geisteshaltung, die sich weigert, abstrakte und rein intellektuelle Gottesbegriffe zu bilden. Dies ist wichtig, um sich dessen zu erinnern, dass Theologie eigentlich existentielle Erkenntnis sein sollte. „Es ist ein Großes, von Gott zu sprechen, aber es ist noch besser, sich für ihn zu reinigen“, sagt Gregor von Nazianz.²³ Ihm zufolge muss ein Theologe, um ein wahrer Theologe zu sein, den Pfad der Vereinigung mit Gott gehen – und nicht nur über ihn reden oder nachdenken. „In diesem Sinne ist jede wahre Theologie grundsätzlich apophatisch.“²⁴ Schon Gregor von Nyssa und Pseudo Dionysius haben die existentielle Dimension des Apophatismus unterstrichen. Es geht eben nicht einfach nur um die Feststellung der Grenzen des menschlichen Abstraktionsvermögens, sondern Apophatismus ist vielmehr etwas

Positives. Er ist ein Bewusstsein des positiven Charakters des Mysteriums, der „enthüllenden“ Kraft des Mysteriums für die Menschen, die „offen“ genug sind, um dafür empfänglich zu sein. Er geht davon aus, dass es möglich ist, in einer Weise auf Erden zu leben, die auf die Kraft des Geheimnisses Gottes antwortet – eine Möglichkeit, die zu vielen Zeiten und an vielen Orten, oft außerhalb der institutionalisierten Religionen, erkannt worden ist.²⁵

2. Es ist ein Kennzeichen der orthodoxen Kirche, dass sie für die Interpretation der Dogmen eher die Sprache der Poesie und der Bilder als die Sprache konventioneller Logik und schematischer Begrifflichkeit benutzt. Diese Grundhaltung ist ein gutes Beispiel für die Anwendung des apophatischen Prinzips in der Theologie.

3. Die orthodoxe Kirche bringt in die Ökumene das Element der Bildersprache ein. Wenn man die Kirchenväter liest, kann man in ihren Schriften oft Widersprüche in der Begrifflichkeit feststellen. Der Grund dafür liegt in einem spezifischen Theologieverständnis, das Ernst macht mit dem Credo, dass unsere Gottes-Erkenntnis eine Erkenntnis in Unwissenheit ist und somit ein Versuch, an dem teilzuhaben, was nicht geteilt werden kann. Die Wahrheit wird daher mit unmittelbarer, persönlicher Erfahrung gleichgesetzt. Darum sollte der ganze Mensch, nicht nur sein Intellekt, empirisch in den Prozess des theologischen Lernens einbezogen werden. Theologie in diesem Sinne sollte verstanden werden als „Form des Formlosen, Gestaltung der gestaltlosen Dinge, Symbole des Nicht-Symbolischen, Formen von Dingen ohne Form“.²⁶

4. Die Göttliche Liturgie, die in der orthodoxen Kirche gefeiert wird, hat ihren apophatischen Charakter bewahrt. Ich möchte ein Gebet bei der Anaphora in Erinnerung bringen: „Würdig und recht ist es, dir zu singen, dich zu preisen, dir Dank zu sagen, dich an jedem Ort deiner Herrschaft anzubeten; denn du bist der unaussprechliche, unergründliche, unsichtbare, unbegreifliche Gott, der du ewiglich und immer gleich bist.“ Der Mensch rühmt, preist und dankt Gott und betet den an, der ihn auf allen Ebenen des Verstehens übersteigt. Vom ökumenischen Standpunkt aus ist das eine gute praktische Lektion. Sie hilft, der Versuchung zu widerstehen, Gott mit irdischen Sinnen begreiflich, sagbar, sichtbar, wahrnehmbar zu machen. Sie bewahrt davor, unsere Bilder Gottes als unsere Idole anzubeten.

5. Untrennbar verbunden mit der Göttlichen Liturgie und anderen Gottesdiensten der Kirche ist die liturgische *Katechese*. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Theologie in den ersten acht Jahrhunderten des Bestehens

der Kirche auf der Liturgie basierte. Die Liturgie und andere Gottesdienste der Kirche sind der Ort, an dem die Verkündigung und Weitergabe der erlösenden Wahrheiten geschieht. Diese Unterweisung der Kirche hat in der Geschichte eine ganz spezifische Form angenommen. Eine Theologie dieser Art wird zum Gedicht und zum Gesang. Ist ihre Schönheit für die Gläubigen nicht verständlicher und überzeugender als syllogistische Schlussfolgerungen? Die Sprache der Poesie und der Gleichnisse scheint für die Verkündigung der frohen Botschaft geeigneter zu sein als irgendein rationales philosophisches System. Um ihren unendlichen und göttlichen Charakter zu bewahren, bedarf die Wahrheit Gottes apophatischer Kategorien.

6. Eine sehr wichtige Frage für die orthodoxe Kirche ist die nach dem Verständnis der „Dogmen des Glaubens“. Wie wir alle wissen, hat die Kirche in den ersten drei Jahrhunderten keine theoretischen Formulierungen von Dogmen gekannt, die ihren Glauben definieren. Was war dann zu Beginn der Christenheit von wesentlicher Bedeutung? Zweifellos dürfen wir sagen: Es war die empirische Erfahrung der erlösenden Wahrheit, die den Gläubigen, den Gliedern des Leibes Christi, zuteil wurde. Die Kirche lebte ihre Wahrheit ohne theoretische Spekulationen. In den ersten Jahrzehnten des Christentums bildete sich eine Sprache heraus – Bilder, Begriffe und Ausdrucksformen – die notwendig war, um diese Erfahrung von Kirche zum Ausdruck zu bringen. Es war die Sprache der Evangelien und anderer Texte des Neuen Testaments. Christos Yannaras hat darauf hingewiesen, dass „diese Sprache nicht in theoretische Schematisierung und axiomatische Formulierungen abgeglitten ist. Sie hat einfach diese erfahrungsmäßige Gewissheit zum Ausdruck gebracht und beim Namen genannt“.²⁷

In der weiteren Entwicklung der christlichen Lehre wurde das platonische Wahrheitsverständnis zurückgewonnen, doch sein epistemologischer und ontologischer Anspruch wurde abgelehnt. Der christliche Apophatismus verwarf die griechische Sicht der Wahrheit und betonte demgegenüber, dass das, was wir über das Sein – über die Schöpfung – wissen, nicht ontologisch mit Gott gleichgesetzt werden darf. Gott ist „jenseits von Bejahung und Verneinung“ (Maximus der Bekenner). Darum liegt die Wahrheit jenseits der Entscheidung zwischen Bejahung und Verneinung. Um zu verstehen, welche Bedeutung der Apophatismus in der Entwicklung des Christentums hatte, muss man zwei Gedanken besondere Beachtung schenken, nämlich dem Gedanken der *ekstasis* (Pseudo-Dionysius und Maximus der Bekenner) und dem Gedanken der Unterscheidung zwischen

Wesen und *Energie* in Gott (Maximus, der Bekenner).²⁸ Der Gedanke der *ekstasis* steht in unmittelbarer Verbindung zu der Tatsache, dass Gott Liebe ist und dass er eine immanente Beziehung der Liebe außerhalb seiner selbst schafft. Diese Liebe ruft andersartiges Sein hervor, das in der Lage ist, zu antworten und zu seinem Urgrund zurückzukehren. Gottes Liebe ist nicht eine Quelle der Emanation im neuplatonischen Sinne.²⁹ Maximus bringt den Gedanken der *ekstasis* nicht nur in Verbindung zur Kosmologie, wie es Pseudo-Dionysius getan hat, sondern auch zum trinitarischen Sein Gottes³⁰; denn für Maximus ist jede trinitarische Theologie ein wesentlicher Bestandteil negativer Theologie.³¹ Der Gedanke der Unterscheidung zwischen *Wesen* und *Energie* in Gott kann sehr hilfreich sein, um die Beziehung zwischen Gott und der Welt als dem ontologischen Anderssein deutlich zu machen, das nicht durch das *Wesen* oder die Natur überbrückt werden kann, sondern allein durch Liebe.³² Wie John Zizioulas zu Recht feststellt, lag der große Beitrag der Kirchenväter darin, die Frage der Wahrheit und der Erkenntnis aus dem Bereich der Theorien und der Ontologie in der griechischen Philosophie herauszunehmen und sie dem Bereich der Liebe und der Gemeinschaft zuzuordnen. Der einzig mögliche Weg der Versöhnung zwischen Wahrheit und Ontologie ist die Identifizierung von Wahrheit und Gemeinschaft.³³

* * *

Ich habe bisher nur einige Beispiele für die apophatische Geisteshaltung der orthodoxen Kirche aufgezeigt. Sie zeigen die Weisheit unserer Schwesterkirche, die von den Kirchenvätern aufgebaute Lehre zu bewahren, weil sie ihre Lebenskraft nicht verloren hat. Der Apophatismus, wie er sich in der orthodoxen Theologie zeigt, scheint von großer Bedeutung zu sein für unsere Bemühungen, gewisse Tendenzen zur Ausschließlichkeit in der christlichen Lehrbildung zu korrigieren. Er hilft uns, in unserer ökumenisch gesonnenen theologischen Forschung nach gemeinsamen Kategorien zu suchen. Wir können von den orthodoxen Theologen lernen, dass man in die Zukunft gehen kann, wenn man zugleich nicht die Vergangenheit ignoriert. Zu unserer gemeinsamen Vergangenheit, zum „Geist der Heiligen Väter“, zurückzukehren, ist einer der Wege zur Überwindung der gegenwärtigen Schwierigkeiten und Probleme der Verständigung und der Kommunikation unter Christen unterschiedlicher Denominationen und unterschiedlicher theologischer und geistlicher Traditionen. Wir sollten

nicht vergessen, dass die Kirchenväter sich der radikalen Diskrepanz zwischen Gott und der Menschheit sowie der Grenzen unserer Fähigkeit, Gott zu erkennen, bewusst waren. Unsere Aufgabe ist es, im Geist der Väter, mit ihrem Mut und ihrer Kühnheit, zu sprechen. Ich hoffe, dass wir unter den Schätzen der Kirche viele wichtige Gedanken und Hinweise dafür finden, wie wir in unserem theologischen Denken Ausschließlichkeit vermeiden können. Ich bin davon überzeugt, dass ein apophatisches Bewusstsein uns davor schützen kann, Gott zu objektivieren und die in den verschiedenen christlichen Kirchen entwickelten Lehren zu vergöttlichen.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. T. Sadler, *Apophaticism and Early Christian Theology*, *Phronema* 7 (1992), 13.
- ² Vgl. W. Hryniewicz, *Apofatyzm*, in: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973, vol. I, col. 745.
- ³ Vgl. T. Sadler, ebd., 12–14.
- ⁴ Vgl. M. Pomazansky, *Orthodox Dogmatic Theology*, übersetzt und herausgegeben von Hieromonk Seraphim Rose, Platina, Kalifornien 1983, 51.
- ⁵ Vgl. D. Staniloae, *The Experience of God*, übersetzt und herausgegeben von I. Ionita und R. Barringer, Brookline, Massachusetts 1994, 134–135.
- ⁶ Johannes von Damaskus, *Genau Darlegung des orthodoxen Glaubens*, Bibliothek der Kirchenväter, Johannes von Damaskus I, 4, München 1923 (PG 94, 797B).
- ⁷ T. Ware, *The Orthodox Church*, London 1963, 217.
- ⁸ N. Arseniev, *Transcendence and Immanence of God*, in: *Revelation of Life Eternal. An Introduction to the Christian Message*, Crestwood, New York 1982, 27.
- ⁹ Gregor von Nazianz, *Oratio* 28, 6 (PG 36, 32C).
- ¹⁰ Vgl. D. Staniloae, *The Experience of God*, 95–97.
- ¹¹ Vgl. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Styria, Graz 1961, 31–51; Originaltitel: *Essai sur la théologie mystique de l'église d'Orient*.
- ¹² Vgl. A. S. Frangopoulos, *Our Orthodox Christian Faith. A Handbook of Popular Dogmatics*, Athen 1993, 53–56.
- ¹³ V. Lossky, *Apophysis and Trinitarian Theology*, in: *In the Image and Likeness of God*, hg. v. J. H. Erickson und Th. E. Bird, Crestwood, New York 1985, 13.
- ¹⁴ V. Lossky, ebd., 14.
- ¹⁵ Der Platonismus ist eine sehr intellektuelle philosophische Tradition. Bei Plato finden wir die Vergöttlichung des Intellekts und die Intellektualisierung des Göttlichen. Jeder Gedanke muss durch die Vernunft gerechtfertigt sein. Nur durch den erhabensten Gebrauch der Vernunft ist es möglich, zu Gott als der erhabensten Wirklichkeit zu gelangen. Die apophatische Theologie der ersten Jahrhunderte des Christentums ist aus dem Alexandrinischen Platonismus hervorgegangen, war jedoch im Wesentlichen eine Reaktion gegen ihn. Die frühchristlichen apophatischen Theologen wie Gregor von Nyssa oder Pseudo-Dionysius hatten einen platonischen Hintergrund; doch man kann sie nicht als Platoniker betrachten. Vgl. T. Sadler, *Apophaticism and Early Christianity*, 15–16.

- ¹⁶ Vgl. V. Lossky, *Apophasis and Trinitarian Theology*, 14–15.
- ¹⁷ Vgl. V. Lossky, *Die mystische Theologie der abendländischen Kirche*, 37–51.
- ¹⁸ Vgl. Olivier Clément, *The Roots of Christian Mysticism*, Text and Commentary, London 1994, 230–231.
- ¹⁹ Dionysius Areopagita, *Über heilige Namen*, VII, 3, Bibliothek der Kirchenväter, Dionysius Areopagita, 119/120 (PG 3, 872 AB).
- ²⁰ Vgl. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, 51–53.
- ²¹ W. Lossky, *Schau Gottes*, EVZ-Verl., Zürich 1964, 127.
- ²² Vgl. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, Leighton Buzzards, Beds 1964, 207–209.
- ²³ Gregor von Nazianz, *Oratio XXXII*, 12, PG 36, 188C (zitiert bei V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, 50, d. Üb.)
- ²⁴ V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, 51.
- ²⁵ T. Sadler, *Apophaticism and Early Christian Theology*, 21–22.
- ²⁶ Ch. Yannaras, *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*, übersetzt von K. Schramm, Edinburgh 1991, 18.
- ²⁷ Ch. Yannaras, *Elements of Faith*, 15.
- ²⁸ Vgl. J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, *Studies in Personhood and the Church*, London 1985, 89–91.
- ²⁹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über heilige Namen* 4, 14 (PG 3, 712C): „Was wollen die Hagiographen, wenn sie Gott bald Liebe (Eros) und Liebesgesinnung (Agape), bald liebrend (eraston) und liebenswert (agapeton) nennen? Er ist nämlich Urheber, gleichsam Hervorbringer und Erzeuger des einen, das andere ist er selbst. Durch das eine wird er bewegt, durch das andere bewegt er. Oder mit anderen Worten: er ist Hervorbringer und Beweger seiner selbst für sich selbst. Auf diese Weise nennen sie ihn liebenswert und liebrend, sofern er schön und gut ist, Eros hinwieder und Agape, sofern er zugleich bewegende und zu sich emporführende Kraft ist ...“ (Bibliothek der Kirchenväter, a.a.O., 76/77).
- ³⁰ Maximus betont, dass die Liebe (caritas) den Menschen zu wahrer Erkenntnis und Erleuchtung führt. Die menschliche Erkenntnis Gottes ist immer unvollkommen, weil das, was Gott in sich selbst ist, dem Menschen unbegreiflich bleibt. Das reine Verlangen des Menschen in vollkommener Liebe (caritas), die eine Art von ekstasis ist (aus sich oder über sich hinausgehend) kann den Menschen ganz mit Gott vereinen. Vgl. L. Thunberg, *Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*, Crestwood, New York 1985, 107.
- ³¹ Vgl. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago und La Salle, Illinois ²1995, 414–415.
- ³² J. Zizioulas (*Being as Communion*, op. cit., 91, Fußnote 75) stellt die Behauptung auf, dass die Wurzeln der Unterscheidung zwischen Wesen und Energie in Gott bei Gregor von Nazianz zu finden sind (*Oratio* 38, 7). O. Clément (*The Roots of Christian Mysticism*, 239) gibt weitere Beispiele für diese grundlegende Unterscheidung: Gregor von Nyssa (*Homilies on Beatitudes*, 6); Basilius von Cesarea, Brief 234; Maximus der Bekenner, zitiert von Euthemius Zygabenus, *Dogmatic Panoply* 3; Cyrill von Alexandria (*Commentary on the Gospel* 16,25: *On the Holy and Consubstantial Trinity*, VI). Die endgültige Formulierung stammt von Gregor Palamas. Vgl. J. Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, New York 1982, 191–194.
- ³³ Vgl. J. Zizioulas, *Being as Communion*, 92.