

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Wissenschaft und Weisheit* 71 (2008). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Benk, Andreas

Dionysius Areopagita: Negative Theologie im Zwiellicht. Das kritische Potenzial Negativer Theologie und seine Verkehrung in den dionysischen Schriften

in: *Wissenschaft und Weisheit* 71 (2008), pp. 35–59

Münster: Aschendorff Verlag 2008

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Wissenschaft und Weisheit* 71 (2008) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Benk, Andreas

Dionysius Areopagita: Negative Theologie im Zwiellicht. Das kritische Potenzial Negativer Theologie und seine Verkehrung in den dionysischen Schriften

in: *Wissenschaft und Weisheit* 71 (2008), S. 35–59

Münster: Aschendorff Verlag 2008

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Ihr IxTheo-Team

Dionysius Areopagita: Negative Theologie im Zwielficht

Das kritische Potenzial Negativer Theologie und seine Verkehrung in den dionysischen Schriften

Andreas Benk

Es ist das Anliegen „Negativer Theologie“, die Unbegreiflichkeit und Unverfügbarkeit Gottes zu wahren und so die augustinische Warnung präsent zu halten: „Si comprehendis non est deus“¹ – „Wenn du begreifst, ist es nicht Gott.“ Gott lässt sich nicht begreifen, und wer etwas begriffen hat, kann gewiss sein: Gott ist es nicht, was auch immer er begreifen mag. Gott entzieht sich notwendig und unvermeidlich all unseren Vorstellungen und all unseren Versuchen, ihn zu begreifen. Doch „je älter das Christentum wird“, schrieb kürzlich Johann Baptist Metz, „umso ‚affirmativer‘ scheint es zu werden, umso weniger negative Theologie scheint es zu ertragen, umso ‚geschlossener‘ sucht es sich an den Widrigkeiten in der Schöpfung vorbeizurennen. Das Sensorium für das fremde Unglück verkümmert, Glaubensfestigkeit wird unter der Hand zur Verblüffungsfestigkeit.“² Durch eine einseitig affirmative und verharmlosende Gottesrede im Religionsunterricht, in theologischen Abhandlungen und in christlichen Gottesdiensten wird aber das Befremden, das viele Menschen heute christlichen Glaubensvorstellungen entgegenbringen, nicht ausgeräumt und überwunden, sondern geradezu provoziert. Die allzu glatte und anschauliche Vorstellungswelt, in der sich diese Gottesrede oft bewegt, reizt im besten Fall zum Widerspruch. Viele Menschen verwahren sich gegen solche „heruntergekommene“ Gottesrede – und ahnen nicht, dass sie mit ihrem Unbehagen in der Tradition prophetischer Kritik an überkommenen Gottesbildern stehen und zugleich damit in der Tradition Negativer Theologie. „Negative Theologie richtet sich in ihrer essayistischen, fragmentarischen und perspektivistischen Grundhaltung“, schreibt Walter Lesch in diesem Sinn, „gegen den affirmativen Charakter einer theologischen Rede, die nur letzte Gewissheiten behauptet und Fragen und Zweifel erstickt oder verdrängt.“³

Das wohl wirkungsvollste Konzept Negativer Theologie in der christlichen Theologiegeschichte findet sich in den Schriften des Dionysius Areopagita. Diese bilden einen zentralen Bezugspunkt auch noch für die theologischen Entwürfe der Gegenwart und insbesondere für die Auseinandersetzung um den Stellenwert Negativer Theologie. Der vorliegende Beitrag führt aus, dass die dionysischen Schriften eine merkwürdige Ambivalenz kennzeichnet: Das in seiner Negativen Theologie enthaltene thelogiekritische Potenzial wird von Dionysius nicht entfaltet, sondern durch eine streng hierarchisch entworfene Kirche entschärft, ja in sein Gegenteil verkehrt. Dionysius stellte eben nicht nur erstmals eine Verbindung der Worte *apophasis* (Verneinung) und *theologia* her,⁴ sondern war auch Schöpfer des Begriffs „Hierarchie“, mit dem er ein umfassendes kirchliches Ordnungssystem begründet.

¹ Aurelius Augustinus: Sermo 117, 3, 5.

² Johann Baptist Metz: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006, 32.

³ Walter Lesch: „Du sollst dir kein Bild machen...“ Zum Verhältnis von negativer Theologie und Ethik, in: Klaus Arntz/Peter Schallenberg (Hg.): Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch. Gottesfrage und Menschenbild in der katholischen Moralthologie (Festschrift für Klaus Demmer zum 65. Geburtstag), Freiburg (Schweiz) 1996, 15.

⁴ Vgl. Josef Hochstaffl: Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976, 120.

Im Folgenden erinnern wir zunächst an die Areopagrede des Paulus (1), denn der in Apg 17,34 genannte Areopagit Dionysius wird nicht zufällig von dem uns bis heute unbekanntem Verfasser der "dionysischen" Schriften als Pseudonym gewählt (2). Dionysius lehnt bejahende Gottesrede nicht ab (3), betont aber unmissverständlich den Vorrang verneinender Gottesrede (4). Da Gott jede Verneinung wie jede Bejahung übersteigt und jeder Begrenzung enthoben ist, mündet Theologie bei Dionysius ein in mystische Theologie und Ekstase (5). Negative Theologie hat somit keinen destruktiven, sondern mystagogischen Charakter und nicht nur theologie- sondern sogar offenbarungskritische Funktion (6). Dieses kritische Potenzial Negativer Theologie kommt bei Dionysius aber nicht zur Entfaltung, da er in Analogie zu einem neuplatonisch inspirierten Entwurf der *himmlischen* Hierarchie ein disziplinierendes System *kirchlicher* Ordnung entwickelt, das er ontologisch zu begründen versucht und als apostolisches Vermächtnis ausgibt (7). Die dionysische Kombination von Negativer Theologie mit einer streng hierarchisch konzipierten Kirche mag zwar ermöglicht haben, dass Einsichten Negativer Theologie auch in kirchamtliche Dokumente Eingang fanden, blockierten zugleich jedoch über weite Strecken deren kritische Funktion (8). Die Aktualität Negativer Theologie ist aber gerade in dieser kritischen Funktion begründet, die angesichts des Glaubwürdigkeitsverlustes traditioneller theologischer Sprache wieder einen Raum für elementares theologisches Fragen, Zweifeln und Suchen ermöglichen kann.

1 Vorspiel: Paulus auf dem Areopag (Apg 17,16-34)

Ungefähr zwanzig Jahre nach Jesu Tod kommt Paulus auf seiner zweiten Missionsreise von Thessalonich über Beröa nach Athen. In seinen eigenen Briefen erwähnt Paulus diesen Besuch nur beiläufig, möglicherweise weil dort seine Mission wenig erfolgreich verlief.⁵ Doch Lukas, der als Verfasser der Apostelgeschichte gilt, nimmt diesen Besuch zum Anlass, eine Szene zu gestalten, „die zu den Höhepunkten seiner gesamten Darstellung des paulinischen Missionswirkens und der Ausbreitung des Evangeliums inmitten der hellenistisch-römischen Welt gehört.“⁶

Wir lesen in der Apostelgeschichte, dass Paulus über die vielen Götterbilder in Athen erzürnt ist. Auf dem Athener Marktplatz, dort wo schon Sokrates gewirkt hatte, sucht Paulus das Gespräch mit Vertretern des zeitgenössischen Geisteslebens und diskutiert mit epikureischen und stoischen Philosophen. Was Paulus vorträgt, befremdet seine Zuhörer. Sie führen ihn zum Areopag⁷ und wollen erfahren, was seine neue Lehre bedeuten soll. Die nun folgende Rede ist von Lukas als typische urchristliche Missionspredigt konzipiert, die versucht, von den Vorstellungen und der Gedankenwelt der philosophisch gebildeten Zuhörer auszugehen. Die Areopagrede stellt dabei eine Art „monotheistische Propädeutik“ dar, die in aller Kürze in das christliche

⁵ Vgl. 1 Thess 3,1.

⁶ Alfons Weiser: Über Sokrates hinaus. Die Areopagrede des Paulus in Athen, in: Welt und Umwelt der Bibel, 1/2006, 42. Dass die Rede im Wesentlichen von Lukas konzipiert wurde, ist fast unumstritten (vgl. Walter Schmithals: Die Apostelgeschichte des Lukas [Zürcher Bibelkommentare: Neues Testament, Bd. III/2], Zürich 1982, 159). Wie nahe diese Rede der paulinischen Theologie tatsächlich kommt, ist dagegen strittig. Nach Hans Conzelmann/Andreas Lindemann: Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen ¹²1998, 358, fehlen dieser Rede die „Charakteristika paulinischer Theologie“, wohingegen sich Rudolf Pesch: Die Apostelgeschichte (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. V/2), Neukirchen-Vluyn 1986, 142, dem Urteil von Jürgen Roloff anschließt, „Lukas werde Paulus in gewisser Weise doch gerecht“, da das traditionelle missionarische Schema der Areopagrede auch den Ansatzpunkt für die Verkündigung des ‚historischen Paulus‘ bilde.

⁷ Umstritten ist, ob „Areopag“ hier den nordwestlich unterhalb der Akropolis gelegenen Felshügel meint oder den Areopag-Rat, der in römischer Zeit in einer Halle am Marktplatz von Athen tagte und zuständig für Gerichtssachen war.

Gottesverständnis einführt und darauf abzielt „dass sich die Hörer ‚von den Götzen weg zu Gott hinwenden, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen‘ (1 Thess 1,9)“⁸.

Die Kommentare und Abhandlungen zu dieser „(vielleicht) meist erörterte[n] Rede der Weltliteratur“⁹ gleichen „einem Schlachtfeld kontroverser Meinungen“¹⁰. Wird hier ein Modell gelungener Inkulturation christlichen Glaubens vorgestellt?¹¹ Bietet diese Rede vielleicht sogar einen möglichen Ansatzpunkt für eine neue Theologie der Religionen? Oder erleben wir hier einen gebildeten und gewieften Missionar, dem jedes intellektuelle Mittel recht ist, wenn es nur zum missionarischen Erfolg führt? Ungeachtet dieser Auseinandersetzungen begnügen wir uns im Folgenden damit, auf einige zentrale Elemente in dieser Rede hinzuweisen, die schon für die Gottesrede im Alten Testament grundlegend waren und die auch für die christliche Rede von Gott wesentlich bleiben müssen.

Paulus stellt sich in die Mitte des Areopags und kommt nach wenigen einleitenden Worten, die mehr ironisch als höflich erscheinen, gleich zur Sache: „Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders fromme Menschen.¹² Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: EINEM UNBEKANNTEN GOTT. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch“ (V 22f). Es sei dahingestellt, ob es ein solches Heiligtum tatsächlich gab – in der Antike sind nur Altäre „unbekannter Götter“ belegt¹³ – viel bedeutsamer ist die Frage, ob dadurch, dass jetzt der „unbekannte Gott“ verkündet wird, dieser Gott für die Athener auch schon zum „bekannten Gott“ werden soll und ob so die Leerstelle auf diesem Altar gefüllt werden könnte. Benutzt Paulus den Altar für den „unbekannten Gott“ nur als geschickten rhetorischen Aufhänger seiner Rede oder wählt er mit Bedacht diesen Ausgangspunkt, um damit bereits anzudeuten, dass der von ihm verkündete Gott gleichwohl ein „unbekannter“, ein „verborgener Gott“, wie es in Jes 45,15 heißt, ist *und bleibt*? Dass es keinesfalls unwahrscheinlich ist, dass diese Jesajastelle im Blick ist, zeigt der weitere Fortgang der Rede.¹⁴ Hier wie dort geht es um die kompromisslose Unterscheidung zwischen Gott, dem Schöpfer, und dem von Menschen Geschaffenen. Durch dreifache Negation wird in der Areopagrede klargestellt, dass Gott gegenüber menschlicher Kunst und Erfindung der ganz Andere ist: „Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt *nicht* in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind. Er lässt sich *nicht* von Menschen bedienen, als brauche er etwas. [...] Wir dürfen *nicht* meinen, das Göttliche sei wie ein goldenes oder silbernes oder steinernes Gebilde menschlicher Kunst und Erfindung.“ (V 24f.29; vgl. Jes 45,16.20). Zurückgewiesen wird damit „die vermessene Einschätzung, man könne über ihn [Gott] in irgendeiner Weise *verfügen*, er lasse sich *eingrenzen* oder sei sogar auf Menschen *angewiesen* und von ihnen *abhängig*“¹⁵. Der verkündete Gott ist für Paulus in der Apostelgeschichte genauso wie bei Jesaja der unverfügbare und verborgene Gott, der sich nicht in Kultstatuen bannen lässt. Die Botschaft ist dieselbe wie die des

⁸ Rudolf Pesch: Die Apostelgeschichte (wie Anm. 6), 132.

⁹ A.a.O., 130.

¹⁰ Michael Fiedrowicz: Die Rezeption und Interpretation der paulinischen Areopag-Rede in der patristischen Theologie, in: Trierer Theologische Zeitschrift 111 (2002), 85.

¹¹ So Papst Johannes Paul II. anlässlich seines Besuchs am Areopag im Jahr 2001, vgl. Michael Fiedrowicz: Die Rezeption und Interpretation der paulinischen Areopag-Rede (wie Anm. 10), 85.

¹² Vgl. Rudolf Pesch: Die Apostelgeschichte (wie Anm. 6), 136: Die Athener „sind, wie Paulus sich überzeugt hat, ‚sehr religiös‘, was freilich auch bedeuten kann: ‚sehr abergläubisch‘.“

¹³ Vgl. Alfons Weiser: Über Sokrates hinaus (wie Anm. 6), 44.

¹⁴ Vgl. dazu und zum Folgenden Rudolf Pesch: Die Apostelgeschichte (wie Anm. 6), 136f.

¹⁵ Alfons Weiser: Die Apostelgeschichte (wie Anm. 6), 470.

Kultbildverbots (Ex 20,3-5): von Menschen Geschaffenes kann niemals Gott sein, es anzubeten, ist Götzendienst. Die Areopagrede zeigt damit: Auch die christliche Missionspredigt, die das „Evangelium von Jesus und der Auferstehung“ (V 18) verkündete, hielt daran fest, dass „Gott, der nicht fern von einem jeden von uns ist“ (V 27) gleichwohl der Verborgene und der Unverfügbare bleibt.

Der Missionserfolg in Athen ist nach Auskunft der Apostelgeschichte bescheiden. Die einen spotten, als sie von der Auferstehung der Toten hören, die andern gehen etwas vornehmer auf Distanz: „Darüber wollen wir dich ein andermal hören“ (V 32). Immerhin einige lassen sich in Athen von Paulus überzeugen und schließen sich ihm an; unter ihnen ist „Dionysius, der Areopagit, außerdem eine Frau namens Damaris“ (V 34).

2 Dionysius Areopagita: Täuschung und Legende

Um das Jahr 500 n. Chr. wählt eine uns bis heute unbekannt Person den Namen Dionysius als Pseudonym und bringt unter diesem Namen vier Abhandlungen und zehn Briefe in Umlauf.¹⁶ Durch zahlreiche Hinweise wird in diesen auf Griechisch verfassten Schriften der Eindruck erweckt, ihr Verfasser sei der in der Apostelgeschichte erwähnte Areopagit Dionysius, der sich in Athen Paulus angeschlossen hatte. Die Abhandlungen sind alle an den gleichfalls von Paulus bekehrten Timotheus gerichtet; die Briefe nennen als Adressaten weitere bekannte Persönlichkeiten aus der apostolischen Zeit, darunter Titus und „den Theologen Johannes, den Apostel und Evangelisten, in der Verbannung auf der Insel Patmos“¹⁷. Geradezu dreist erscheint es, wenn Dionysius in dem fiktiven Brief an Johannes schreibt, dieser werde aus dem Gefängnis auf Patmos befreit und nach Kleinasien zurückkehren – und hinzufügt, man könne ihm völlig vertrauen, denn er habe dies von Gott erfahren.¹⁸ In dem an Bischof Polykarp adressierten Brief gibt sich Dionysius als Zeuge der Sonnenfinsternis beim Tod Jesu aus, die er von

¹⁶ Knappe Zusammenfassungen zur Verfasserfrage und zum Werk bieten Theo Kobusch: *Dionysius Areopagita*, in: Friedrich Niewöhner (Hg.): *Klassiker der Religionsphilosophie*, München 1995, 84f, und Adolf Martin Ritter: *Gesamteinleitung, Einleitung und Anmerkungen*, in: *Dionysius (Areopagita): Über Mystische Theologie und Briefe*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter (Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 40), Stuttgart 1994, 1-31. Weitere einschlägige Literaturhinweise finden sich bei Ralf Stolina: *Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie*, Berlin/New York 2000, 9 (dort Anm. 3); Magnus Striet: *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, 47-52 (dort insbes. Anm. 4); Werner Beierwaltes: *Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?* In: ders.: *Platonismus im Christentum*, 2. korrigierte Auflage, Frankfurt a. M. 2001, 45 (dort Anm. 3); Deirdre Carabine: *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain 1995, 347-352.

Zitiert wird im Folgenden nach den auf der Basis der *Editio critica major* des *Corpus Dionysiacum* (1988) erstellten Übersetzungen: *Dionysius (Areopagita): Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil (Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 22), Stuttgart 1986 [=Hierarchien]; ders.: *Die Namen Gottes*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Beate Regina Suchla (Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 26), Stuttgart 1988 [=Namen]; ders.: *Über Mystische Theologie und Briefe*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter (Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 40), Stuttgart 1994 [=Myst. Theol./Briefe]. In den hier folgenden Anmerkungen wird nach dem jeweiligen Kurztitel erst die Seitenzahl der Übersetzung genannt, in Klammern werden dann die dort angegebenen Verweise auf den griechischen Text der Migne-Ausgabe hinzugefügt.

¹⁷ *Myst. Theol./Briefe*, 116 (1117 A). Weitere Adressaten sind Gaius (das Neue Testament erwähnt mehrere Personen dieses Namens, vgl. 3 Joh 1; Apg 20,4; 19,29; 1 Kor 1,14), Sopater (vgl. Apg 20,4) und Polykarp, bei dem vermutlich an den Märtyrerbischof von Smyrna gedacht werden soll.

¹⁸ Vgl. a.a.O., 117 (1120 A). Der Kirchenhistoriker Euseb von Cäsarea (260/65-339) teilt mit, dass der Apostel und Evangelist Johannes im Anschluss an seine Befreiung nach Asien zurückkehrte und die dortigen Gemeinden leitete, vgl. Adolf Martin Ritter: *Gesamteinleitung, Einleitung und Anmerkungen* (wie Anm. 16), 142 (dort Anm. 221).

Heliopolis aus beobachtet habe.¹⁹ An anderer Stelle berichtet er von einem Zusammentreffen mit Petrus und Jakobus, dem Bruder Jesu.²⁰

Die gezielte Täuschung gelingt. Hinzukommt, dass in der Folgezeit der angebliche Paulusschüler Dionysius mit einem gleichnamigen Missionar identifiziert wird, der in Gallien wirkte, erster Bischof von Paris war, dort als Märtyrer starb und als Apostel Galliens in hohen Ehren gehalten wurde.²¹ Das gesamte Mittelalter hindurch galt es als fast unbestrittene Tatsache: Ein und derselbe Dionysius wurde im Neuen Testament als Paulusschüler erwähnt, war Zeitgenosse und Vertrauter der Apostel, Bischof, Märtyrer und eben auch Verfasser der dionysischen Schriften. Dies muss berücksichtigt werden, wenn man die ungeheure Wirkung, die die dionysischen Schriften über Jahrhunderte hinweg entfalten konnten, verstehen will. Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues und viele andere Theologen zitieren und kommentieren Dionysius und berufen sich auf ihn. Ernste Zweifel an der Echtheit der Verfasserschaft kommen erst im Laufe des 15. und 16. Jahrhunderts auf, die Abhängigkeit der dionysischen Schriften von dem Neuplatoniker Proklos (gest. 485 n. Chr.) wird erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts nachgewiesen. Die Präsenz der dionysischen Schriften war freilich nicht nur im Denken des Mittelalters immens, sondern „reich nachweislich auch noch bis in die theologischen Entwürfe der Gegenwart hinein“²².

War Dionysius ein Fälscher und Betrüger? Ist mit der Entlarvung der von ihm sorgfältig inszenierten Fiktion auch schon das dionysische Werk erledigt? Die diesbezüglichen Urteile fallen sehr unterschiedlich aus. Verschiedentlich wurde angeführt, dass im Altertum bei der Wahl eines Pseudonyms von bewusster Täuschung keine Rede sein könne,²³ ja es wurde sogar argumentiert, die Täuschung des Verfassers sei im Fall des Dionysius „eine Form seiner Wahrhaftigkeit“²⁴. Wie dem auch sei, der vorgebliche Dionysius hat nicht nur den Namen „Negative Theologie“ geprägt, sondern auch erstmals einen systematischen Entwurf Negativer Theologie vorgelegt, der unabhängig von seinem Verfasser bedeutsam ist und bis in die Gegenwart zu denken gibt.

Man kann darüber hinaus auch fragen, was den uns unbekanntem Autor veranlasst haben mag, gerade den in der Apostelgeschichte erwähnten Dionysius als Pseudonym zu wählen. Beeindruckte ihn die unverblümete Offenheit, mit der Paulus in der Athener Rede das Gespräch mit den zeitgenössischen Philosophen suchte? Entdeckte er in der Struktur der paulinischen Rede und in den Anspielungen auf griechisches Gedankengut

¹⁹ Vgl. a.a.O., 96 (1081 B); vgl. Mk 15,33.

²⁰ Namen, 40 (681 D).

²¹ Diese Identifikation geschieht wohl erstmals im 8. Jahrhundert und findet sich dann auch in der im 9. Jahrhundert verfassten „Passio sanctissimi Dionysii“ des Abtes Hilduin von St. Denis, vgl. dazu Adolf Martin Ritter: Gesamteinleitung, Einleitung und Anmerkungen (wie Anm. 16), 2-4. Die Legende machte Dionysius außerdem zum Augenzeugen des „Entschlafens der Gottesmutter“, vgl. a.a.O., 33.

²² Magnus Striet: Offenbares Geheimnis (wie Anm. 16), 47f.

²³ Josef Hochstaffl: Negative Theologie (wie Anm. 4), 121 (dort Anm. 355), zitiert in diesem Zusammenhang Josef Aloisius Sint: Pseudonymität im Altertum: Ihre Formen und ihre Gründe, Innsbruck 1960, 163: „Aus der Eigenart mythischen Denkens und echter religiöser Ergriffenheit gewinnt der Verfasser für sein Vorgehen eine solche Überzeugungskraft, dass von bewusster Täuschung keine Rede sein kann, ja dass ihm die moralische Wahrheitsfrage gar nicht zum Problem wird und er darum seine Entlarvung nicht befürchten konnte.“

²⁴ Hans Urs v. Balthasar: Dionysius, in: ders.: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. II: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 152, schreibt über den Verfasser der dionysischen Schriften: „Die Identifikation seines Auftrags mit einer Ort- und Zeit-Stelle unmittelbar neben Johannes und Paulus entspricht für ihn offenkundig einer Notwendigkeit, der nicht zu gehorchen für ihn schwerer Unaufrichtigkeit und Wahrheitsverfehlung entsprochen hätte. Man *sieht* nicht, wer Dionysius *ist*, wenn man diese Identifizierung nicht als eine Form seiner Wahrhaftigkeit zu sehen vermag, und man kann sich nur im tiefsten darüber freuen, dass es ihm gelang, für ein Jahrtausend hinter dem Areopagiten zu verschwinden [...]“

sein eigenes Anliegen wieder, philosophische Einsichten mit biblischer Gottesrede zu verbinden? Erkannte er in dem Hinweis auf den „unbekannten Gott“ zugleich auch das Thema seiner eigenen Theologie?²⁵ Wollte er sich mit der Annahme des Pseudonyms zugleich zu der absoluten Unverfügbarkeit Gottes bekennen, die im Zentrum der paulinischen Rede steht? Die Verbindung von neuplatonischen Konzepten und christlicher Theologie sowie die kompromisslose Betonung der Unbegreiflichkeit und Transzendenz Gottes sind jedenfalls wesentliche Intentionen der dionysischen Theologie. Es wird sich aber im Folgenden zeigen, dass nicht nur der unbekannt Autor dieser Schriften eine etwas zwielichtige Person darstellt, sondern dass auch die von ihm vorgelegte Negative Theologie in merkwürdigem Zwielicht erscheint.

3 Bejahende Gottesrede

Die umfangreichste Abhandlung des Dionysius trägt den Titel „Über die Namen Gottes“. Allerdings spricht Dionysius bereits in den ersten Zeilen dieser Schrift von Gott als dem Unerkennbaren und Unaussprechlichen. Welcher Sinn kann dann noch einer Abhandlung über die „Namen Gottes“ zukommen, ja, so muss weiter gefragt werden, wie soll eine solche Abhandlung überhaupt möglich sein? Dionysius stellt sich selbst diese Frage: Wenn es vom „göttlichen Strahl“, wie Dionysius schreibt, „weder eine Sinneswahrnehmung gibt noch eine Vorstellung, einen Namen, eine Aussage, eine Berührung oder eine Kenntnis, wie kann dann von uns die Abhandlung ‚Über die Namen Gottes‘ verfasst werden, da sich doch die alle Begriffe überschreitende Gottheit als unbenennbar und übernamenhaft zeigt?“²⁶ Zu behaupten, es gebe vom göttlichen Strahl keine Namen und dann dennoch über die Namen Gottes zu handeln, klingt in der Tat widersprüchlich. Dionysius schrieb allerdings gleich zu Beginn seiner Abhandlung auch, man dürfe „überhaupt nicht wagen, irgendetwas über die überwesentliche und verborgene Gottheit zu sagen oder gleichwohl zu denken mit Ausnahme dessen, was uns durch göttliche Eingebung in der Heiligen Schrift geoffenbart worden ist“²⁷. Gestattet demnach der Ausgang von den biblischen Schriften eine unbekümmerte bejahende Gottesrede? Wird für Dionysius in diesen Schriften das ansonsten verborgene Wesen Gottes offenbar und in seinen Namen greifbar? Diese Vorstellung weist Dionysius entschieden zurück: „Alles Göttliche nämlich, auch jenes, was uns geoffenbart wird, lässt sich nur aus Mitteilungen erkennen. Es selbst aber befindet sich, wie es in seinem charakteristischen Urgrund und Stand gründet, jenseits von Intellekt, von jeder Manifestation des Seins und von Erkenntnis.“²⁸ Das heißt, das Göttliche liegt auch jenseits jeder denkbaren Offenbarung, auch die biblischen Schriftsteller können Gottes Wesen nicht offen legen: Zwar gebrauchen „die geheimnisträchtigen Überlieferungen der Worte der Offenbarung“ für den göttlichen Urgrund auch das „Bild des Lichts und nennen es Leben, wobei solche geheiligten Ausdrucksformen zwar erhabener sind und materiellen Vorstellungen irgendwie überlegen scheinen, aber doch auch so eine wahrhaftige Gleichartigkeit mit dem göttlichen Prinzip nicht erreichen.“²⁹ Alle in der Bibel genannten Namen Gottes können Gott nicht erreichen und nicht erklären, denn Gottes Wesen ist unerkennbar. Mit den Namen Gottes wird Gott nicht erklärt und nicht begriffen, sondern eben nur „gefeiert“, „gepriesen“ und „verkündet“³⁰. Wie beschränkt die Aussagekraft göttlicher Namen ist, wird von Dionysius auch dadurch

²⁵ In dieser Richtung äußert sich Josef Hochstaffl: Negative Theologie (wie Anm. 4), 121f.

²⁶ Namen, 25 (593 A/B).

²⁷ Namen, 21 (588 A).

²⁸ Namen, 34 (645 A); Offenbarung ist nur als „Emanation aus der erzgöttlichen Ordnung des Seins hin zu allem Seienden“ zu verstehen und als solche „zu feiern“ (a.a.O., 76 [816 B]).

²⁹ Hierarchien, 32 (140 C).

³⁰ Vgl. z. B. Namen, 26 (596 A); 46 (701 C); 68 (816 C); 88 (912 D).

herausgestellt, dass er – vorab zu der Erläuterung der Namen Gottes – darauf hinweist, dass die biblischen Schriftsteller „die Überwesenheit einerseits als Namenlose, andererseits wiederum mit jeglichem Namen [preisen]“³¹.

Nach diesen grundsätzlichen Klärungen befasst sich Dionysius mit einer Fülle von Namen Gottes, die er alle in der Bibel enthalten sieht. Als solche Namen für Gott erläutert er: „der Gute“³², „Licht“³³, „Schönheit“³⁴, „Liebe“³⁵, „Sein“³⁶, „das ewige Leben“³⁷, „Weisheit“³⁸, „Kraft“, „Gerechtigkeit“, „Heil“ und „Erlösung“³⁹. Darüber hinaus sieht Dionysius Gott in den biblischen Schriften gepriesen und gefeiert als „Allmächtigen“⁴⁰, als „Alten der Tage“⁴¹, als „Friede“⁴², als „Heiligen der Heiligen“, als „König der Könige“, als „König für immer und ewig“, als „Herr der Herren“ und als „Gott der Götter“⁴³, als den „Vollkommene[n]“, als den „Eine[n]“⁴⁴ und als den „Dreifaltige[n]“⁴⁵. *Ein* Name allein kann nach Dionysius dem namenlosen Gott nicht genügen, aber viele Namen können es auch nicht. Dieses Ungenügen der Namen Gottes wird auch dadurch deutlich, dass Dionysius in einem eigenen Kapitel *gegensätzliche* Namen Gottes einander gegenüberstellt und sowohl die einen wie die anderen aus der Bibel begründet: Namen Gottes sind „der Große“ und „der Kleine“, „Ebenderselbe“ und „der Andere“, „der Ähnliche“ und der „Unähnliche“, „der feste Stand“ und „die Bewegung“.⁴⁶

Im Verlauf der Abhandlung erinnert Dionysius wiederholt daran, es könne nicht Ziel und Absicht der Untersuchung sein, mittels der Namen Gottes das Wesen Gottes ergründen zu wollen.⁴⁷ Überhaupt wird bei der Lektüre der „Namen Gottes“ zunehmend deutlich, dass es Dionysius weniger darum geht, die vielen Namen Gottes vorzustellen, als viel eher darum, mit diesen Namen einhergehende Missverständnisse zurückzuweisen – schon allein dies rechtfertigt den von Dionysius selbst in Frage gestellten Sinn seiner Schrift. Am Ende der Abhandlung unterstreicht Dionysius denn auch noch einmal nachdrücklich: „Die alles überragende Gottheit wird daher, auch wenn sie als Einzigkeit und Dreifaltigkeit *gepriesen* wird, von uns oder irgendeinem anderen Seienden nicht als Einzigkeit, aber auch nicht als Dreifaltigkeit *erkannt*.“⁴⁸ Gottes

³¹ Namen, 26 (596 A). Vgl. a.a.O., 27 (596 C): „Auf diese Weise werden folglich für die Ursache von allem, die noch dazu jenseits von allem ist, sowohl das Namenlose als auch alle Namen des Seienden passen [...]“

³² Namen, 42-50 (693 B-708 B).

³³ Namen, 44 (697 C).

³⁴ Namen, 46 (701 C).

³⁵ Namen, 50 (708 C). Biblische Gottesnamen sind für Dionysius sowohl „Agape“ als auch „Eros“. Letzteren verteidigt er gegen Einwände und versteht ihn „als einende und vermischende Kraft [...], die die Höherstehenden zur Fürsorge für die Bedürftigeren bewegt, die Gleichrangigen dagegen zum gegenseitigen Zusammenhalt und zuletzt die Untergeordneten zur Hinwendung zu den Überlegenen und Höherstehenden“ (a.a.O., 53 [713 A/B]).

³⁶ Namen, 67 (816 B).

³⁷ Namen, 74 (856 A).

³⁸ Namen, 76 (865 B).

³⁹ Namen, 81f (889 B).

⁴⁰ Namen, 91 (963D).

⁴¹ Namen, 92 (963 B).

⁴² Namen, 93 (948 D).

⁴³ Namen, 98 (969 A/B).

⁴⁴ Namen, 99 (977 B).

⁴⁵ Namen, 102 (981 A).

⁴⁶ Namen, 87 (909 B).

⁴⁷ Namen, 76f (816 B).

⁴⁸ Namen, 101 (980 D), Hervorhebung A.B. – Schon zuvor hatte Dionysius festgestellt: „Unsere Abhandlung [...] verspricht allerdings nicht, die überwesentliche Güte an sich, die Manifestation des Seins, das Leben und die Weisheit der überwesenheitlichen Gottheit an sich zu erklären, die jenseits jeglicher

Wesen, so schrieb Dionysius schon im ersten Kapitel seiner Abhandlung, ist „jeglicher Beschaffenheit und Bewegung, jeglichem Leben, jeglicher Vorstellungskraft und Meinung, jeglichem Namen, Wort, Gedanken, geistigen Begreifen, Sein und Stand, jeglicher Stellung, Einung, Grenze und Unendlichkeit und allem, was existiert, überweit entrückt“⁴⁹. Am Ende bleibt so die Einsicht, dass es von der „alles überragende[n] Gottheit [...] weder einen Namen noch eine Aussage [gibt], vielmehr ist sie in das Unzugängliche enthoben“⁵⁰. Das heißt nichts Geringeres, als dass für Dionysius auch die in der Bibel geoffenbarten Namen das Wesen Gottes nicht aufdecken können. Das Äußerste, was „eine positive Aussage [...] über das, was über jede Position erhaben ist“, für Dionysius leisten kann, ist, dass sie als „Sprungbrett“⁵¹, das heißt, als Ausgangspunkt für eine angemessenere Gottesrede zu dienen vermag. Der Lobpreis und die Feier Gottes durch die Namen Gottes haben für Dionysius jedenfalls nur eine vorläufige Funktion.

4 Verneinende Gottesrede und ihr Vorrang

Die Einsicht in das Ungenügen bejahender Gottesrede erkennt Dionysius bereits bei den biblischen Schriftstellern. Darum werde in der Bibel die Gottheit – Dionysius spricht hier wieder in der für ihn typischen Sprache von der „Seligkeit des Gottesprinzips“ – „manchmal [...] mit negativen Charakteristika in Abkehr von unserer Erfahrungswelt gefeiert und als unsichtbar, unbegrenzt, unfassbar bezeichnet und mit anderem, das –, nicht was sie ist, sondern was sie nicht ist, bezeichnet.“⁵² Die biblischen Schriftsteller hätten einen solchen „Aufstieg durch die Negation am meisten geachtet, weil dieser die Seele von dem ihr Verwandten abbringt und durch alle jene göttliche Wahrnehmungen hindurchführt, welchen das jeden Namen, jede Ratio und jede wahre Erkenntnis Überragende enthoben ist, als letztes aber von allem mit Gott verbindet, soweit unser Verbundenwerden mit ihm möglich ist.“⁵³ In einem Satz drückt damit Dionysius hier drei wesentliche Gedanken seiner Theologie aus: *Erstens* wird der „Aufstieg durch die Negation“ höher bewertet als eine bejahende Gottesrede, *zweitens* wird als Grund für diesen Vorrang angegeben, dass der verneinende Weg „die Seele von dem ihr Verwandten abbringt“, und *drittens* wird gesagt, dass dieser Weg zuletzt mit Gott verbinde, soweit dies Menschen überhaupt möglich sei – das heißt, schon hier klingt die mystische Theologie an, auf die wir noch zu sprechen kommen werden.

Halten wir zunächst den ersten der genannten Gedanken fest: Bejahende und verneinende Gottesrede sind einander nicht gleichwertig, sondern die verneinende Rede ist der bejahenden überlegen. Der Vorrang Negativer Theologie wird an vielen Stellen des dionysischen Werks deutlich. Zwar müsse man Gott alle Eigenschaften der Dinge zuschreiben und positiv von ihm aussagen, denn schließlich sei Gott ihrer aller Ursache, schreibt Dionysius, aber *noch viel mehr* seien ihm diese sämtlich abzusprechen, sei er doch allem Sein gegenüber jenseitig.⁵⁴ Prägnant bringt dies Dionysius zu Ausdruck, wenn er andernorts schreibt, dass „die Negationen bei den göttlichen Dingen wahr, die positiven Aussagen hingegen der Verborgenheit der unaussprechlichen Geheimnisse

Güte, Gottheit, Manifestation des Seins, Lebensäußerung und Weisheit im Verborgenen, wie die Heilige Schrift sagt, erhaben gründet [...]“ (a.a.O., 68 [816 C]).

⁴⁹ Namen, 26 (593 C/D).

⁵⁰ Namen, 101f (980 D/981 A).

⁵¹ Myst. Theol./Briefe, 78 (1033 C).

⁵² Hierarchien, 32 (140 D).

⁵³ Namen, 102 (981 B).

⁵⁴ Vgl. Myst. Theol./Briefe, 75 (1000 B). Vgl. Kurt Ruh: Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita, München 1987, 23: „Die *via affirmationis* mit ihren Bildern und Symbolen ist Handreichung [...] für den Beginnenden. Der Königsweg ist die *via negationis*.“

unangemessen sind“⁵⁵. Am konkreten Beispiel: Unangemessen ist es, Gott gut und gerecht zu nennen, wahr dagegen ist es zu sagen, dass Gott *nicht* gut und *nicht* gerecht ist. Unangemessen sind all die Namen Gottes, die Dionysius der Bibel entnommen und erläutert hatte, wahr hingegen sind die Verneinungen dieser Namen. Dionysius begnügt sich nicht damit, die Verneinungen nur als „angemessener“ oder als „wahrer“ zu qualifizieren, diese gelten ihm vielmehr ohne Einschränkung als „wahr“. So verstanden ist Negative Theologie kein Übergangsstadium, das alsbald wieder ins Positive gewendet oder aufgehoben wird. Es ist und bleibt uneingeschränkt wahr zu sagen: Gott ist nicht gut. Gott ist nicht gerecht. Gott ist nicht allmächtig. Gott ist nicht Liebe, nicht Weisheit, nicht Leben. Wir können nach Dionysius Gott noch nicht einmal „seiend“ oder „wirklich“ nennen, da auch diese Begriffe zwar für die Dinge und Geschöpfe unserer Welt angemessen sind, nicht aber für Gott, den Grund allen Seins.⁵⁶ Die Radikalität dieser Aussagen wird von Dionysius nicht zurückgenommen oder relativiert, sie wird aber, wie wir sehen werden, noch überboten und gesteigert.

Als Grund, warum verneinende Aussagen in Bezug auf Gott bejahenden Aussagen überlegen sind, gibt Dionysius an, dass durch die Negation die Seele von dem ihr Verwandten abgebracht werde – und dies ist im Hinblick auf Gott erstrebenswert, da er eben den Menschen und Dingen nicht verwandt, sondern ihnen gegenüber der Andere ist. Menschen können mehr oder weniger gut, gerecht oder weise sein. Sprechen wir aber Gott Güte, Gerechtigkeit und Weisheit zu, so werden wir dazu verleitet, Gott nach dem Maßstab menschlicher Eigenschaften verstehen zu wollen – dies aber ist dem transzendenten, unverfügbaren Gott unangemessen.

Was Dionysius hier mit Bezug auf die Namen Gottes darlegt, erläutert er an anderer Stelle im Hinblick auf die Bilder von unsichtbaren Gegenständen. Wenn zutrefte, so schreibt Dionysius, dass die Negationen bei den göttlichen Dingen wahr, die positiven Aussagen dagegen unangemessen seien, dann folge daraus, „dass bei den unsichtbaren Gegenständen die Darstellung durch Ausdrucksformen ohne jede Analogie eher die passendere [sei]“⁵⁷. Am Beispiel der Engel führt dann Dionysius aus, dass edle Bilder derselben den Betrachter leicht in die Irre führen können, „indem sie ihn in dem Glauben belassen, die himmlischen Wesen seien gewisse gold- oder lichtglänzende oder blitzende Männer, prächtig in ein strahlendes Kleid gehüllt“⁵⁸. Solche Darstellungen und Vorstellungen bergen die Gefahr in sich, dass unsere Sinne bei diesen Bildern verweilen und sich dabei beruhigen. Das Symbol bindet die Sinne, anstatt über sich hinaus auf das Symbolisierte zu verweisen. „Beschämende Bilder“⁵⁹ dagegen dulden keine solche Beruhigung, sie halten uns viel deutlicher im Bewusstsein, dass unsere Bilder dem nicht gleichen, was im Himmel zu schauen ist.⁶⁰ So wie die Negation göttlicher

⁵⁵ Hierarchien, 32 (141 A).

⁵⁶ Vgl. Myst. Theol./Briefe, 80 (1048 A); vgl. dazu auch Werner Beierwaltes: Der verborgene Gott – Cusanus und Dionysius, in: ders.: Platonismus im Christentum, 2. korrigierte Auflage, Frankfurt a. M. 2001, 137.

⁵⁷ Hierarchien, 32 (141 A). Während sich die Abhandlung „Über die Namen Gottes“ mit den intelligiblen, unkörperlichen Namen Gottes befasst, behandelt die „Symbolische Theologie“ – eine Schrift, die Dionysius verschiedentlich erwähnt – angeblich die wahrnehmbaren Symbole Gottes (vgl. Namen, 89 [913 B]; 103 [984 A]; Myst. Theol./Briefe, 77f [1033 A/B]). Es besteht heute fast einhelliger Konsens darüber, dass diese und weitere Schriften, die Dionysius verfasst zu haben beansprucht, fiktiv sind. Vgl. dagegen Hans Urs v. Balthasar: Dionysius (wie Anm. 24), 158f.

⁵⁸ Hierarchien, 33 (141 B).

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Als weiteren Grund für die Berechtigung beschämender Bilder nennt Dionysius: Hierarchien, 33 (141 B), dass „man sich auch das vor Augen halten [muss], dass nichts ist, was nicht irgendwie am Schönen Anteil hätte“.

Namen und Attribute unsere „Seele von dem ihr Verwandten abbringt“⁶¹, so erinnern uns auch unpassende und beschämende Bilder deutlicher als edle Bilder an die Unzulänglichkeit dieser Bilder. Dies gilt nicht nur für die Bilder himmlischer Wesen, sondern auch für Gottesbilder. Die Darstellung Gottes etwa als Löwe, Panther, Bärin oder gar als Wurm betrachtet Dionysius als gerechtfertigt und sinnvoll, damit „nicht diejenigen, die bei der Betrachtung der Gottesbilder ihre Freude haben, bei diesen verweilen, als seien sie die Wahrheit und nicht deren Abdruck“⁶². Ein Wurm oder ähnliches als Gottesbild genauso wie beschämende Engelsdarstellungen können dazu reizen, „die Hinneigung zum Materiellen zurückzuweisen“ und uns antreiben, „durch die Erscheinungsformen hindurch die Wege der tieferen Einsicht in die Welt jenseits der Sinnerkenntnis zu suchen“⁶³. Schockierende und provozierende Bilder Gottes stellen sich gewissermaßen selbst in Frage und zwingen, sie zu hinterfragen.

Die Negation der positiven Aussagen über Gott könnte so missverstanden werden, als sei gemeint, das *Gegenteil* der positiven Aussage sei wahr. Gott ist nicht gerecht – also ist er ungerecht. Gott ist nicht gut – also ist er böse. Dieses Missverständnis weist Dionysius ausdrücklich zurück. Wenn man Gott die Eigenschaften der Dinge zu Recht abspricht, dann muss man sich dabei „vor der irrigen Annahme hüten, diese Verneinungen seien (einfachhin) das Gegenteil jener Bejahungen“⁶⁴. Die Negation könne bei Dionysius also nicht den logischen Sinn der Unterscheidung zur Bestimmung einer Sache haben, erläutert dies Jan Dietrich, sondern die Negation diene hier der Zurückweisung eines Irrtums: „Dieser Irrtum besteht darin, Gott als ein Ding innerhalb der Welt anzusehen und ihn nach den Kategorien der seienden Dinge dieser Welt bestimmen zu wollen.“⁶⁵ Doch gegenüber unserer Welt und ihren Bestimmungen ist Gott der ganz Andere, der Unverfügbare und Transzendente. Dionysius bringt dies dadurch zum Ausdruck, dass er auch noch über die Negation hinausgeht: Man müsse den göttlichen Urgrund „dem allen weit voraus liegend denken, jenseits all dessen, was ihm etwa entzogen werden möchte, der doch sowohl jede Verneinung wie jede Bejahung übersteig[e]“⁶⁶. Dieser „Überstieg“ ist aber keineswegs, wie bereits erwähnt, als Rückkehr zur bejahenden Gottesrede zu verstehen, er ist im Gegenteil die Fortsetzung und Überbietung des bereits beschrittenen Weges.

5 Mystische Theologie und Ekstase

In der schon weiter oben zitierten Stelle begründet Dionysius den Vorzug der verneinenden Gottesrede im Vergleich zu der bejahenden damit, dass der „Aufstieg durch die Negation [...] als letztes aber von allem mit Gott verbind[e], soweit unser Verbundenwerden mit ihm möglich ist“.⁶⁷ Diesen Weg weist Dionysius auch in seiner kurzen Abhandlung „Über die Mystische Theologie“: Gott als höchster Grund alles sinnlich Wahrnehmbaren und alles Intelligiblen gehört selbst weder zum Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren noch zum Bereich des Intelligiblen. Darum besitzt Gott „weder Gestalt noch Form, weder Qualität noch Quantität noch Gewicht“; Gott, die Allursache, ist aber auch „weder Seele [...] noch Geist“, sie ist „nicht Sein, nicht Ewigkeit, nicht Zeit. [...] Auch ist sie weder mit Wahrheit, noch mit Herrschaft oder Weisheit

⁶¹ Namen, 102 (981 B).

⁶² Hierarchien, 35 (145 A).

⁶³ Hierarchien, 35 (145 B).

⁶⁴ Myst. Theol./Briefe, 75 (1000 B).

⁶⁵ Jan Dietrich: Negative Theologie bei Pseudo-Dionysios Areopagita und Mose ben Maimon, in: Theologie und Philosophie 76 (2001), 167.

⁶⁶ Myst. Theol./Briefe, 75 (1000 B). Dionysius spricht auch vom „jenseits jeder Affirmation und Negation Existierende[n]“ (Namen, 32 [641 A]).

⁶⁷ Namen, 102 (981 B).

gleichzusetzen. Sie ist weder Eines noch Einheit, weder Gottheit noch Güte“⁶⁸. Darüber noch einmal hinausgehend lautet dann der letzte Satz der „Mystischen Theologie“: „Denn sie, allvollendende, einzige Ursache aller Dinge, ist ebenso jeder Bejahung überlegen, wie keine Verneinung an sie heranreicht, sie, die jeder Begrenzung schlechthin enthoben ist und alles übersteigt.“⁶⁹ Damit bricht die ohnehin kurze Schrift unvermittelt ab. Dionysius, in seinen Schriften um Worte ansonsten keineswegs verlegen, begründet selbst seine sparsamen und knappen Ausführungen: „Denn je mehr wir zum Höheren hinstreben, um so mehr ersterben uns die Worte unter der zusammenfassenden Schau des nur geistig Erfassbaren. So werden wir auch jetzt, da wir in das Dunkel eintauchen, welches höher ist als unsere Vernunft, nicht (nur) in Wortkargheit, sondern in völlige Wortlosigkeit und ein Nichtwissen verfallen.“⁷⁰

Negative Theologie weist den Weg zur Verbundenheit mit Gott, zur „*unio mystica*“, soweit sie Menschen überhaupt möglich ist. Der Gottheit aber nähern wir uns nach Dionysius „nur nach Aufhebung aller intellektuellen Betätigungen“⁷¹. Die mystische Einung selbst ist dabei verstanden als ein Akt, der unseren Intellekt überragt und in dem der Mensch „aus sich heraustritt“, das heißt als Ekstase: „Man muss wissen, dass zwar unser Intellekt zum Denken jene Kraft hat, mittels welcher er das Intelligible schaut, dass aber die Natur des Intellekts durch jene Einung überragt wird, mittels welcher er mit dem jenseits von ihm Befindlichen verbunden wird. Dieser Einung zufolge ist also das Göttliche zu erkennen, nicht uns gemäß, sondern indem wir selbst ganz und gar aus uns selbst vollständig heraustreten und ganz in Gott eingehen, denn es ist besser, Gott zu gehören als sich selbst. Auf diese Weise wird das Göttliche jenen gegeben sein, die sich mit Gott befinden.“⁷² Die Ekstase, die zur Einung führt, kann zwar vom Menschen vorbereitet und im Gebet erbeten werden,⁷³ sie bleibt aber „unverfügbares Widerfahrnis“⁷⁴: „Denn nur wenn Du Dich bedingungslos und uneingeschränkt Deiner selbst wie aller Dinge entäußerst, wirst Du in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen, alles lassend und von allem losgelöst.“⁷⁵ Am Ende mystischer Theologie steht keine „Gottesrede“ im wörtlichen Sinn, denn sobald der „Aufstieg durch Negation“ sein letztes Ziel erreicht, versagen alle Worte. Was im „Dunkel des Nichtwissens“, im „wahrhaft mystischen Dunkel“⁷⁶, erscheint, „entzieht sich der Kraft des Sinnes- und Vorstellungsvermögens, des Logos und der intuitiv erfassenden Vernunft und damit auch der Sprache. Die angemessene Verehrung ist deswegen eigentlich das Schweigen.“⁷⁷

6 Potenzial Negativer Theologie

Halten wir an diesem Punkt kurz inne, um das Potenzial Negativer Theologie zu bestimmen. Der von Dionysius gewiesene Weg eines „Aufstieges durch Negation“ zeigt, dass bei ihm Negative Theologie nicht in destruktiver Absicht durchgeführt wird. Ziel ist die „Einung“, die „Verbundenheit mit Gott“, soweit diese dem Menschen überhaupt möglich ist. Das heißt, Negative Theologie hat für Dionysius erschließenden Sinn: sie will einen Weg weisen zur „Berührung“ und zur „Schau“ Gottes, der sich

⁶⁸ Myst. Theol./Briefe, 79 (1045 D/1048 A).

⁶⁹ Myst. Theol./Briefe, 80 (1048 B).

⁷⁰ Myst. Theol./Briefe, 78 (1033 B/C).

⁷¹ Namen, 34 (645 B).

⁷² Namen, 77 (865 C/868 A).

⁷³ Vgl. Myst. Theol./Briefe, 74 (997 B).

⁷⁴ Ralf Stolina: Niemand hat Gott je gesehen (wie Anm. 16), 20.

⁷⁵ Myst. Theol./Briefe, 74 (1000 A); vgl. Namen, 80 (872 B).

⁷⁶ Myst. Theol./Briefe, 76 (1001 A).

⁷⁷ Theo Kobusch: Dionysius Areopagita (wie Anm. 16), 90.

allem Begreifen entzieht. Negative Theologie ist demnach bei Dionysius Mystagogie, Hinführung zum Geheimnis.⁷⁸ So verstandene Negative Theologie ist weder Atheismus, der Gott leugnet, noch Agnostizismus, der die Frage nach dem Dasein Gottes als unbeantwortbar erklärt und offen zu halten versucht.

Zugleich damit hat Negative Theologie eine eminent kritische Funktion. Schon bei Xenophanes war der Hinweis auf die Beschränktheit menschlichen Erkenntnisvermögens mit radikaler Mythenkritik verbunden. Auch bei den Apologeten des frühen Christentums diente eine negativ vermittelte Gottesidee als Maßstab für die Kritik der Frömmigkeit im römischen Reich.⁷⁹ Der Hinweis auf die Unbegreiflichkeit Gottes richtete sich hier allerdings ausschließlich religionskritisch *nach außen*, um so den eigenen christlichen Glauben in Anbetracht des römischen Staatskultes zu verteidigen. Bei Gregor von Nazianz (gest. ca. 390 n. Chr.) wird die Einsicht in die unverfügbare Transzendenz Gottes erstmals theologiekritisch *nach innen* gegen bestimmte Formen christlicher Theologie selbst angeführt. Gregor beklagt insbesondere die Geschwätzigkeit und das maßlose Lehren der Theologen seiner Zeit.⁸⁰ Mag ein Theologe auch im Reden klüger als andere sein, schreibt Gregor, so reiche seine Erkenntnis jedenfalls doch nicht an Gott heran: „Vielleicht bist du weiser als andere, aber der Abstand zwischen dir und der Wahrheit ist so groß wie der zwischen deinem Sein und Gottes Sein.“⁸¹ Es sei unmöglich, Gott auszusprechen, noch unmöglicher aber, ihn zu begreifen.⁸²

Es ist offensichtlich, dass solches theologiekritische Potenzial gerade auch dem von Dionysius entfaltenen Konzept Negativer Theologie zukommt. Der Weg der Negation ist geeignet, jede Gottesrede und gerade auch die christliche Theologie und Dogmatik in Frage zu stellen und damit zu entschärfen. Wenn Gott über alle denkbaren Bestimmungen hinausgeht, sind grundsätzlich alle menschlichen Meinungen und Überzeugungen vom Wesen Gottes nie dogmatisch wahr, sondern können und müssen immer der Kritik ausgesetzt bleiben.⁸³ Auch ein versuchter Rückzug auf geoffenbarte Wahrheit kann sich dieser Kritik nicht entwinden, da sich die Negationen der mystischen Theologie – wie gesehen – auch auf die geoffenbarten Namen Gottes beziehen, das heißt, auch Offenbarung vermag nicht die Kritik Negativer Theologie zu unterlaufen.⁸⁴

Die Sorge, dass sich durch eine derartige Kritik Theologie selbst aufheben könnte, mag der Grund dafür sein, warum sich Theologie ihrer Infragestellung durch Negative Theologie selten ernsthaft aussetzt, sondern meist zu entziehen versucht. Doch das Bedenken der Einsichten Negativer Theologie macht bejahende (und dann mehr noch verneinende) Gottesrede nicht überflüssig. Diese rechtfertigt sich durch ihre mystagogische, hinführende Absicht. Theologie ist dabei nie Selbstzweck, nie etwas Letztes, sondern sie kann sich nur als vorläufiges Provisorium legitimieren. Weit davon entfernt, ihr Ziel schon erreicht zu haben, kann Theologie noch nicht verstummen. Was sich nicht endgültig gezeigt hat und was nicht offenbar ist, darüber darf und muss Theologie sprechen, wenn sie das, was Rettung verspricht, nicht schweigend aufgeben will. Ihr

⁷⁸ Vgl. dazu Ralf Stolina: Niemand hat Gott je gesehen (wie Anm. 16), 24f; Josef Hochstaffl: Negative Theologie (wie Anm. 4), 122-140.

⁷⁹ Vgl. dazu Josef Hochstaffl: Negative Theologie (wie Anm. 4), 82-88.

⁸⁰ Vgl. a.a.O., 105-109.

⁸¹ Gregor v. Nazianz: zit. a.a.O., 106.

⁸² Vgl. a.a.O., 106f.

⁸³ Vgl. Jan Dietrich: Negative Theologie bei Pseudo-Dionysios Areopagita und Mose ben Maimon, (wie Anm. 65) 183.

⁸⁴ Zur offenbarungskritischen Funktion der Negativen Theologie bei Dionysius vgl. die Hinweise bei Joachim Valentin: Atheismus in der Spur Gottes: Theologie nach Jacques Derrida. Mit einem Vorwort von Hansjürgen Verweyen, Mainz 1997, 166-170, sowie bei Josef Hochstaffl: Negative Theologie (wie Anm. 4), 134f.151.

theologie-, dogmen- und offenbarungskritisches Potenzial muss Negative Theologie aber immer dort entfalten, wo sich Gottesrede absolut setzt. Negative Theologie erinnert daran, dass dann nicht mehr von Gott die Rede ist, sondern von einem Götzen, den es zu destruieren gilt.⁸⁵

7 Verkehrung des kritischen Potenzials Negativer Theologie

Wer erwartet, dass sich bei Dionysius Negative Theologie theologiekritisch nach innen richtet, sieht sich getäuscht. Dionysius bringt das in seiner Theologie angelegte kritische Potenzial nicht zur Entfaltung. Er ist im Gegenteil bemüht, die Sprengkraft seiner Negativen Theologie zu entschärfen und die kirchlichen Institutionen seiner Zeit gegen Kritik zu immunisieren. Dionysius unternimmt dies vor allem in den beiden zusammengehörigen Abhandlungen „Über die himmlische Hierarchie“ und „Über die kirchliche Hierarchie“. Während sich die Wirkung der Negativen Theologie von Dionysius weitgehend auf akademische Kreise beschränkte, waren seine Überlegungen zur Hierarchie von Himmel und Kirche ungleich folgenreicher und von nachhaltiger Wirkung im Hinblick auf sakramentale Vollzüge und institutionellen Aufbau der Kirche. Besondere Nachwirkung hatte dabei der von Dionysius geschaffene Begriff „Hierarchie“.⁸⁶ Hierarchie ist bei ihm die Bezeichnung für eine gestufte, von Gott eingesetzte Ordnung der Welt, die jedem Wesen den ihm zukommenden Platz zuweist. Die Ordnung im Himmel beschreibt Dionysius in der „Himmlischen Hierarchie“, wo er neun verschiedene Engelwesen in drei gestufte Gruppen einteilt, die er dann noch einmal dreifach unterteilt. Da die Engelhierarchie in der von Dionysius gebotenen Weise allerdings nicht der Bibel entnommen werden kann, beruft er sich dazu auf „geheiligt[e] Gotteskundige“ bzw. auf einen „gottbegnadete[n] Mystagogen“⁸⁷. Entscheidend ist nun, dass für Dionysius die himmlische Hierarchie Vorbild ist für die kirchliche Hierarchie, deren Aufbau und Kult er in Analogie zu diesem Vorbild entwickelt. So wie die himmlische Hierarchie auf Jesus hin ausgerichtet ist, so steht an der Spitze der kirchlichen Hierarchie der Bischof: Der Stand der Bischöfe ist nach Dionysius der „erste der Gott schauenden Stände, der oberste und wiederum der letzte. Denn in ihm endet und erfüllt sich die ganze Gliederung der Hierarchie bei uns.“⁸⁸ Der Hierarch, wie Dionysius den Bischof nennt, ist der allein befähigte Vermittler aller göttlichen Gaben, die Vollmachten der nachfolgenden Stände sind von ihm abgeleitet.⁸⁹ Der Bischof verfügt über die Gaben des Priesters und des Diakons, was umgekehrt nicht der Fall ist, denn „die schwächeren Kräfte können nicht zum Stärkeren übergehen – abgesehen davon, dass es ihnen auch nicht zusteht, Anstalten zu solchem Übermut zu machen“⁹⁰. Entsprechendes gilt für die untergeordneten Stände der Mönche, der Laien und der Anwärter auf die Teilnahme an den Sakramenten.

Natürlich fragt man sich, wie Dionysius einerseits die Unbegreiflichkeit Gottes ins Zentrum seiner Theologie rücken kann und sich andererseits doch wieder bis ins Detail über himmlische Ordnungen informiert zeigt. Das Rätsel löst sich, wenn man die

⁸⁵ Vgl. Jan Dietrich: Negative Theologie bei Pseudo-Dionysios Areopagita und Mose ben Maimon (wie Anm. 65), 183: „Es ist nicht möglich, irgend etwas über Gottes Wesen positiv auszusagen. Der Mensch kann nur wissen, was Gott nicht ist: ein Götze. Alle Vergegenständlichungen Gottes, welcher Art auch immer, werden als Götzendienst gebrandmarkt.“

⁸⁶ Vgl. Adolf Martin Ritter: Gesamteinleitung, Einleitung und Anmerkungen (wie Anm. 16), 123 (dort Anm. 29).

⁸⁷ Hierarchien, 42f (200 D); vgl. 41 (196 B).

⁸⁸ Hierarchien, 134 (505 A); vgl. dazu und zum Folgenden Günter Heil: Einleitung, in: Dionysius (Areopagita): Über die himmlische Hierarchie (wie Anm. 16), 2f.

⁸⁹ Vgl. Günter Heil: Einleitung (wie Anm. 88), 1f.

⁹⁰ Hierarchien, 136 (508 C).

neuplatonische Herkunft und vor allem den Einfluss des neuplatonischen Philosophen Proklos auf die dionysischen Schriften bedenkt.⁹¹ Bei diesem wird das All in Anlehnung an Platons Timaios als göttliche Emanation verstanden, die Einteilung in Triaden findet sich bei Proklos genauso wie die abgestufte Teilhabe am göttlichen Prinzip.⁹² Dionysius übernimmt das triadische Ordnungsschema und versucht es durch selektive biblische Hinweise in die christliche Theologie zu integrieren.

Damit benimmt nun Dionysius seiner Theologie genau die kritische Spitze, die auf die Unverfügbarkeit Gottes abzielte. Mit den beiden „Hierarchien“ versucht Dionysius nämlich nichts anderes, als geschichtlich gewachsene und zu seiner Zeit vehement umstrittene kirchliche Einrichtungen zu legitimieren und jeder Kritik zu entziehen. Dionysius will dabei nicht nur verschiedene, scharf durch unterschiedliche Rechte gegeneinander abgegrenzte kirchliche Stände, sondern auch konkrete liturgische Formen und sakramentale Vollzüge rechtfertigen.⁹³ Er versucht dies zum einen durch eine *ontologische* Begründung: die kirchliche Ämterstruktur und der kirchliche Kult seiner Zeit ist der himmlischen Ordnung nachgebildet und damit in einer gottgewollten Seinsstufenordnung verankert. Zum anderen sichert Dionysius dieses System ab, indem er es als *apostolisches Vermächtnis* ausgibt. Aus dieser Perspektive gewinnt die absichtsvolle Täuschung des Verfassers, der von Paulus bekehrte Areopagit zu sein, zusätzliche Brisanz. Die kirchliche Ordnung seiner Zeit wird von Dionysius nicht als geschichtlich gewachsene und damit unvermeidlich fragwürdige zu begründen versucht, sondern sie wird von ihm mit apostolischem Anspruch vorgetragen. Was der Darstellung in den „Hierarchien“ an Plausibilität und Überzeugungskraft fehlt, wird so durch den Verweis auf Autorität eingeschärft. Damit zieht sich Dionysius selbst die Kritik Negativer Theologie zu, die um der Unverfügbarkeit Gottes willen jede Instrumentalisierung der Gottesrede zurückweist. Dionysius benutzt seine Theologie zur Sanktionierung eines bestehenden (oder von ihm gewünschten) kirchlichen Systems und zum Erhalt (oder Gewinn) von kirchlicher Machtausübung – Theologie, die sich dazu hergibt, ist keine Gottesrede mehr, sondern Ideologie.

Dionysius versteht darüber hinaus seine Theologie nicht als Einladung und Aufforderung an *alle* Menschen, den von ihm gewiesenen Weg zu gehen, um die Einung mit Gott zu erlangen. Schon in der Abhandlung „Über mystische Theologie“ fordert er Timotheus, den fiktiven Adressaten dieser Schrift, auf, darauf zu achten „dass kein Uneingeweihter davon zu hören bekomme“⁹⁴. Auch zu Beginn der „Kirchlichen Hierarchie“, sowie an vielen weiteren Stellen seines Werks findet sich diese Aufforderung zur Geheimhaltung: „Also sieh Du nun zu, wie Du vermeidest, das Allerheiligste (den Unwürdigen) preiszugeben, Dich vielmehr hütest und die Geheimnisse des verborgenen Gottes durch gedankliche, nicht aus der sichtbaren Welt abgeleitete Erkenntnisse ehrst und dabei unzugänglich und unbefleckt vor den Uneingeweihten bewahrst, während du den Geheiligten allein unter dem Beistand geheiligter Erleuchtung an den geheiligten Überlieferungen in der den Heiligen gemäßen Form teilgibst.“⁹⁵ Auch die

⁹¹ Zur Abhängigkeit des Dionysius von Proklos vgl. Werner Beierwaltes: Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos? (wie Anm. 16), 48f, dort insbes. Anm. 10 mit weiteren Literaturhinweisen zur Diskussion der Frage nach dem Verhältnis von Dionysius zu Proklos.

⁹² Vgl. dazu mit weiteren Verweisen Günter Heil: Einleitung (wie Anm. 88), 81 (dort Anm. VI, 2). Zu den Inkonsequenzen, die bereits die neuplatonischen Systeme beinhalten, vgl. Josef Hochstaffl: Negative Theologie, 65-81, insbes. 79.

⁹³ Dazu zählt neben vielem anderen auch die Rechtfertigung der Kindertaufe, vgl. Hierarchien, 154-156 (565D-568C).

⁹⁴ Myst. Theol./Briefe, 74 (1000 A).

⁹⁵ Hierarchien, 96 (369 A). Weitere ähnliche Belege vgl. z. B. Hierarchien, 99 (376 C); 101 (392 B/C); 154 (565 C); Myst. Theol./Briefe, 110 (1105 C). Vgl. auch Hierarchien, 115f (433 D-436 C), wo

Verwendung einer irritierenden Bildersprache erscheint Dionysius nicht nur pädagogisch sinnvoll, sondern auch ein geeignetes Mittel, um sicher zu stellen, dass „sich die Außenstehenden des Göttlichen nicht so leicht bemächtigen können“⁹⁶. Die Aufforderung zur Geheimhaltung hat zur Folge, dass der Weg zur mystischen „Einung“ strenger Kontrolle unterliegt und zugleich damit das theologiekritische Moment der Negativen Theologie bei Dionysius nicht zum Tragen kommen kann. Im Widerspruch zum Geist des Neuen Testaments und der an alle Menschen gerichteten Botschaft Jesu kultiviert Dionysius damit ein elitäres christliches Bewusstsein, das den weitaus größten Teil der Gläubigen auf Distanz zu halten versucht. Der „Aufstieg durch Negation“ bleibt einigen wenigen vorbehalten, für den Rest gilt: „Ordne dich gläubig unter, indem du auf die kirchlich überlieferte Lehre hörst!“⁹⁷

Dionysius nennt die kirchliche Hierarchie eine „von Gott gesetzte Ordnung“⁹⁸ und fordert, dass sich ein jeder „seinem Dienstrang entsprechend verhalten [soll]“⁹⁹. Wie schnell der irenische Ton, den Dionysius in seinen Schriften ansonsten anschlägt, umschlagen kann, wenn sich jemand nicht an diese Ordnung zu halten gedenkt, zeigt sein fiktiver Brief an den Mönch Demophilus. Demophilus soll angeblich einen Priester gemäßregelt und sich dessen auch noch gerühmt haben. Dionysius hält dem Mönch unerbittlich das hierarchische Prinzip entgegen: „Es ziemt sich nicht, dass ein Priester von den – Dir gegenüber höherrangigen – Diakonen oder den – Dir gleichrangigen Mönchen zur Rechenschaft gezogen wird, selbst wenn er gegen das Göttliche zu freveln scheint, selbst wenn er irgendeiner anderen Tat überführt werden sollte, die nicht erlaubt ist [...]. Du Kerl aber bist so vermessen, Dich an dem Sanftmütigen und Gütigen und seiner hierarchischen Satzung zu vergreifen?“¹⁰⁰ Keineswegs zufällig lässt Dionysius gerade in diesem Zusammenhang wieder einfließen, dass sein Brief an den Mönch Demophilus angeblich aus apostolischer Zeit stammt, wenn er dann schreibt: „Setze Du also selbst der Begierde, dem Zorn und der Vernunft jeweils die ihnen gebührende Grenze, bei Dir aber sollen es die göttlichen Liturgen, bei diesen (wiederum) die Priester, bei den Priestern die Hierarchen, bei den Hierarchen (endlich) die Apostel und die Apostelnachfolger tun.“¹⁰¹

Der tatsächliche Einfluss, den die dionysischen Schriften auf Liturgie, Sakramentenverständnis und kirchliche Ämterstruktur hatten, lässt sich kaum ermessen. Doch Jahrhunderte lang wurde aus diesen Schriften fast wie aus der Bibel zitiert, Jahrhunderte lang konnte entgegen den tatsächlichen geschichtlichen Gegebenheiten argumentiert werden, schon zu Zeiten der Apostel seien Kinder getauft worden, seien aufzählbare Sakramente in genau geregelter Form vollzogen worden und habe eine strenge hierarchische Struktur der Kirche bestanden. Noch rund 1000 Jahre nach Abfassung der dionysischen Schriften wird sich Johannes Eck in der Leipziger Disputation gegen Martin Luther auf Dionysius berufen, um den päpstlichen Primat und die katholische Bußlehre zu begründen. Luther weist diese Berufung auf Dionysius ab, kritisiert später aber nicht nur die Inanspruchnahme des Dionysius für die katholische Argumentation, sondern darüber hinaus auch Dionysius selbst: „Mir passt es ganz und gar nicht, dass

Dionysius auf „die ganz scharfe Unterscheidung in Dingen der Hierarchie“ pocht und dann die Menschengruppen aufzählt, die „vom geheiligte[n] Vollzug der göttlichen Werke“ durch „den trennenden Ruf des Liturgen ausgeschlossen werden“. Übrig bleiben am Ende nur noch „die vollkommen geheiligten Vollzieher und Schaulustigen der hochheiligen Zeremonien“ (Hierarchien, 116 [436 C]).

⁹⁶ Hierarchien, 35 (145 A).

⁹⁷ Josef Hochstaffl: Negative Theologie (wie Anm. 4), 99; vgl. 125 (dort Anm. 363).

⁹⁸ Myst. Theol./Briefe, 99 (1088 C).

⁹⁹ Myst. Theol./Briefe, 101 (1089 C).

¹⁰⁰ Myst. Theol./Briefe, 99 (1088 C)/100 (1089 B).

¹⁰¹ Myst. Theol./Briefe, 103 (1093 C).

man jenem Dionysius, wer auch immer er war, so viel (Autorität) zugesteht, obwohl sich bei ihm nahezu nichts an solider Bildung findet. Denn was in der ‚Himmlichen Hierarchie‘ bezüglich der Engel erwähnt wird [...]: Welche Autorität und Vernunft haben da, so frage ich, seine Beweisführungen? Sind das nicht seine eigenen Gedankenfündlein und Träumen zum Verwechseln ähnlich, wenn du unvoreingenommen liest und urteilst?“¹⁰²

8 Nachspiel: Negative Theologie in offiziellen kirchlichen Dokumenten – Die klassische Analogieformel (1215)

Die dionysischen Schriften führen vor, dass sich Vorstellungen von einer streng hierarchisch strukturierten Kirche und Einsichten Negativer Theologie nicht gegenseitig ausschließen müssen, sondern sogar eng aufeinander bezogen werden können. Dieser Umstand mag begünstigt haben, dass zentrale Gedanken der Negativen Theologie auch Eingang in offizielle kirchliche Dokumente gefunden haben. Wirkungsgeschichtlich besonders bedeutsam wurde in diesem Zusammenhang eine knappe Formulierung des Vierten Laterankonzils im Jahr 1215 die in Abhandlungen zur Gotteslehre häufig als „klassische Analogieformel“ zitiert und gewürdigt wird. Kaum je wird dabei der kirchenpolitische und theologiegeschichtliche Hintergrund des Konzils erwähnt, der aber berücksichtigt werden muss, um den Stellenwert, der dieser Formel in der damaligen Situation zukam, angemessen einschätzen zu können.

Das Vierte Laterankonzil, an dem mehr als vierhundert Bischöfe teilnehmen, fiel in die Zeit des „Höhepunkt[s] päpstlicher Machtentfaltung unter Innozenz III.“¹⁰³, in der sich der Papst nicht nur als Haupt der Christenheit verstand, sondern darüber hinaus auch Anspruch erhob, als Schiedsrichter über Völker und Nationen in weltlichen Angelegenheiten zu fungieren. Das Verhältnis von Kaiser und Papst beschrieb Innozenz III. mit dem Bild von Sonne und Mond: Wie der kleinere Mond von der größeren Sonne sein Licht erhält, so erhält die kaiserliche Macht ihren Glanz von der Autorität des Papstes. Die im 12. Jahrhundert zum Teil verlorene Eigenständigkeit des Kirchenstaates wurde in dieser Zeit wiederhergestellt und sein Gebiet weiter ausgedehnt. Innozenz III. wird darüber hinaus „der Papst der Kreuzzüge auch gegen Mitchristen“¹⁰⁴. Er initiiert den Vierten Kreuzzug (1202-1204), bei dem es auch zur Eroberung und Plünderung des christlich-orthodoxen Konstantinopel kommt, und er propagiert im Jahr 1209 einen allgemeinen Kreuzzug gegen die Albigenser, der zu dem erbittert und grausam geführten Albigenserkrieg (1209-1229) führt.¹⁰⁵ Noch im Jahr 1215 erlässt Innozenz

¹⁰² Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6, Weimar 1888, 562. Übersetzung aus dem Lateinischen hier nach Adolf Martin Ritter: Gesamteinleitung, Einleitung und Anmerkungen (wie Anm. 16), 48f. – Trotz verschiedener kritischer Bemerkungen über Dionysius finden sich bei Luther auch zentrale Gedanken Negativer Theologie mit deutlichem Anklang an dionysische Formulierungen, vgl. Martin Luther: Vorlesung über den Römerbrief (1516/1517), in: Kurt Aland (Hg.): Luther deutsch, Bd. 1: Die Anfänge, Göttingen 1991, 217, wo Luther schreibt, Gott sei „das nur negativ aussagbare Sein und die nur negativ aussagbare Güte und Weisheit und Gerechtigkeit [...] und [werde] (für uns) nur durch die Negierung all unserer positiven Bestimmungen besitzbar und fassbar“ (für den Hinweis auf diese Stelle danke ich Martin Weyer-Menkhoff).

¹⁰³ Karl Bihlmeyer: Kirchengeschichte. Neu besorgt von Hermann Tüchle, Bd. 2: Das Mittelalter, Paderborn ¹⁸1968, 269.

¹⁰⁴ Hans Küng: Das Christentum. Wesen und Geschichte, München/Zürich ³1995, 463.

¹⁰⁵ In dem päpstlichen Kreuzzugaufwurf heißt es: „Damit die heilige Kirche Gottes ihren grausamsten Feinden, furchterregend und in wohlgeordneter Schlachtreihe, entgegenziehen könne, um die Anhänger jener ketzerischen Bosheit, die, schlangengleich, nahezu die ganze Provence wie ein Krebsgeschwür infiziert hat, auszurotten, hielten wir es für geboten, die Kommandos christlicher Ritterschaft in den umliegenden Regionen zusammenzurufen; unsere ehrwürdigsten Brüder, die Bischöfe von Couserans und Riez, sowie unseren geliebten Sohn, den Abt von Cîteaux, haben wir als Legaten des Apostolischen Stuhls zu Führern bestimmt, damit die Verteidiger der Ehre der heiligen Trinität unter dreifacher

ein Dekret für einen weiteren Kreuzzug nach Palästina, stirbt allerdings, ehe dieser zur Ausführung kommt. Des Weiteren droht das Vierte Laterankonzil den Waldensern Exkommunikation und andere Strafen an, sollten sie weiterhin ohne bischöfliche Erlaubnis predigen; das Konzil zeigt zugleich aber Verständnis für Franziskus von Assisi und seine Bewegung, deren Anliegen sich weitgehend mit denen der Waldenser decken. Juden wird von dem Konzil das Recht aberkannt, öffentliche Ämter auszuüben, und sie werden zum Tragen diskriminierender Kleidung verpflichtet. In theologischer Hinsicht lehrt das Konzil die „Transsubstantiation“, die Wesensverwandlung von Brot und Wein bei der Eucharistie, und fordert die alljährliche Beichte sowie die Osterkommunion.

Schon aufgrund des hier knapp skizzierten kirchengeschichtlichen Hintergrunds kann mit Sicherheit ausgeschlossen werden, dass dieses Konzil auch nur die leiseste Absicht gehabt haben könnte, einen Text zu formulieren, der sich theologie- und kirchenkritisch deuten ließ. Ganz im Gegenteil war das Pontifikat von Innozenz III. von der Intention geprägt, kirchliche Macht zu festigen und auszubauen.

Die klassisch gewordene Analogieformel findet sich in einer ausführlichen Stellungnahme des Konzils zu Lehren des Zisterzienserabtes Joachim von Fiore (um 1135-1202). Dieser hatte sich in einer verloren gegangenen Schrift „über die Einheit bzw. das Wesen der Dreifaltigkeit“¹⁰⁶ geäußert und sich dabei auch auf einen Vers aus dem Johannesevangelium berufen. In diesem Vers legt Jesus bei Gott eine Fürbitte für alle Glaubenden ein und betet: „Ich will, dass sie eins seien in uns, so wie auch wir eins sind“ (Joh 17,22). Das Konzil stellt nun fest, dass in dieser Bibelstelle zwar derselbe Ausdruck im Hinblick auf die Gläubigen wie im Hinblick auf die göttlichen Personen gebraucht werde („eins sein“), dass aber die Bedeutung dieses Ausdrucks in beiden Fällen jeweils unterschiedlich sei. Entsprechend verhalte es sich auch, wenn es an anderer Stelle im Neuen Testament heiße „Ihr sollt vollkommen sein, wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist“ (Mt 5,48). Der Begriff „vollkommen“ sei hier wieder in jeweils unterschiedlichem Sinn verwandt. Zur Begründung formuliert dann das Konzil ganz allgemein, gewissermaßen als „Grundgesetz für alle theologischen Vergleiche zwischen Schöpfer und Geschöpf“¹⁰⁷: „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“¹⁰⁸ Das heißt, es kann keine Ähnlichkeit von Gott und Mensch ausgesagt werden, die nicht unvermeidlich eine noch größere Unähnlichkeit einschließt. Wenn wir demnach Gott „vollkommen“ oder „gut“ oder „gerecht“ nennen, so ist Gott immer *unähnlicher* dem, was wir mit diesen Begriffen aussagen, als *ähnlich*. Zwischen Gott und Mensch ist damit „Unähnlichkeit immer das Beherrschende“¹⁰⁹, ja es wird so vom Konzil deutlich gemacht, dass „im Hinblick auf Gottes Transzendenz alles Vergleichen überhaupt versagt“¹¹⁰.

Die Formel des Vierten Laterankonzils versucht weniger auszudrücken, inwiefern menschliche Gottesrede noch als Gott entsprechend – also als „analoge Rede“ – verstanden werden kann, sondern sie weist vor allem jede Gottesrede in Schranken, die

meisterlicher Führung obsiegen möchten“ (zit. in: Herbert Gutschera/Joachim Maier/Jörg Thierfelder [Hg.]: Geschichte der Kirchen. Ein ökumenisches Sachbuch mit Bildern, Freiburg i. Br. 2003, 131).

¹⁰⁶ Heinrich Denzinger: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. u. a. ³⁹2001, Nr. 803 (=DH 803).

¹⁰⁷ Josef Hochstaffl: Negative Theologie (wie Anm. 4), 154.

¹⁰⁸ DH 806.

¹⁰⁹ Wilhelm Breuning: Gotteslehre, in: Wolfgang Beinert (Hg.): Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Bd. 1, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995, 258.

¹¹⁰ Josef Hochstaffl: Negative Theologie (wie Anm. 4), 154.

Gottes absoluter Souveränität, Unsagbarkeit und Verfügbarkeit zu nahe treten will.¹¹¹ In diesem Sinn wurde diese Formel für einige theologische Entwürfe des 20. Jahrhunderts zum maßgeblichen Kriterium *jeder* Rede von Gott. Namentlich Erich Przywara bestand im Anschluss an das Vierte Laterankonzil unbeirrt auf der stets größeren Unähnlichkeit bei noch so großer Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch und markierte damit eine unüberwindbare Grenze analoger Gottesrede.¹¹² Dies trug ihm die Kritik Eberhard Jüngels ein, der zwar zugesteht, dass dadurch die Unverfügbarkeit Gottes gewahrt bleibe und dass die „so genommene Analogie [...] zweifellos den Vorzug [habe], die gründlichste *Verhinderung* eines Gott, Mensch und Welt zusammenzwingenden geschlossenen Systems zu sein“¹¹³; aber Jüngel beanstandet, dass in Przywaras Verständnis von Analogie die Unähnlichkeit zwischen Gott und Mensch so übersteigert werde, dass *Ähnlichkeit* und *Nähe* Gottes zum Menschen nicht mehr gedacht werden könnten: „Die so verstandene Analogie kommt als Schwebel zu keinem Schluss. Ihr Stigma ist die zu *keinem* Ende kommende augustinische ‚Unruhe zu Gott‘, ihr Symbol die Ursprung und je neues Werden in sich bergende – *Nacht*.“¹¹⁴ Jüngel setzt der Formel des Vierten Laterankonzils eine eigene Formel entgegen, die seines Erachtens besser geeignet ist, ein Analogieverständnis im Licht des Evangeliums auszudrücken. Eine Metapher für dieses Analogieverständnis wäre für Jüngel „das aufgehende Licht des neuen Tages“¹¹⁵: Die Differenz von Gott und Mensch, die das Wesen des christlichen Glaubens konstituiert, sei nicht die Differenz einer immer noch größeren Unähnlichkeit, sondern vielmehr umgekehrt, „die Differenz einer inmitten noch so großer Unähnlichkeit immer noch größeren *Ähnlichkeit* zwischen Gott und Mensch“¹¹⁶. Zu Recht fragt Martha Zechmeister aber an, ob Jüngels Rede von der „je größeren Nähe“ tatsächlich noch christlicher Glaubenserfahrung entsprechen könne: „[Kann] ein solch ‚tag-helles‘ Theologieverständnis der Gottesfinsternis einer Welt standhalten, in der sich Menschen gegenseitig in den Untergang hetzen und in der das Leiden und die Vernichtung der Mehrzahl der Menschen von den wenigen Mächtigen verursacht oder zumindest apathisch ignoriert wird? Bedarf es – um in einer solchen Welt Gott zur Sprache zu bringen – nicht des Stachels der Analogie, so wie sie Przywara auffasst: als das Bewusstsein von der aufgebrochenen und immer unerträglicher werdenden Differenz und als die ungeschminkte Rede von den Zumutungen Gottes, an dem der Mensch, in der Nachfolge des am Kreuz sterbenden Jesus, zerbricht?“¹¹⁷ Theologische Rede kann heute, wo sie der heillosen Welt standhält und nicht in theologische Spekulation

¹¹¹ Vgl. DH 804: „Wir glauben und bekennen [...], dass es *eine* höchste Wirklichkeit gibt, und zwar eine unbegreifliche und unaussprechliche [...].“

¹¹² Vgl. Erich Przywara: *Analogia entis. Metaphysik*, München/Regensburg 1932. – Zur Negativen Theologie Przywaras insgesamt vgl. Martha Zechmeister: *Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie*, Münster 1997.

¹¹³ Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1982, 388. Jüngel, vgl. a.a.O., 384, weist darauf hin, dass sich damit die als genuin katholisch geltende Lehre von der so genannten *analogia entis* genau gegen das richte, was die evangelische Kritik im 20. Jahrhundert an ihr zu Unrecht beanstandet habe.

¹¹⁴ A.a.O., 389. Jüngel, vgl. a.a.O., 385, beruft sich bei dieser Kritik auch auf den „späten“ Karl Barth, der befürchtet habe, „die so genannte *theologia entis* verfehle die Differenz von Gott und Mensch, indem sie Gottes *Nähe* übergehe“.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ A.a.O., 393 (Hervorhebung A.B.).

¹¹⁷ Martha Zechmeister: *Karsamstag. Zu einer Theologie des Gott-vermissens*, in: Johann Reickerstorfer (Hg.): *Vom Wagnis der Nichtidentität: Johann Baptist Metz zu Ehren*, Münster 1998, 68. Zur Kritik an Jüngels Umkehrung der klassischen Analogieformel vgl. auch Wilhelm Breuning: *Je größere Unähnlichkeit? Überlegungen zu Jüngels interessantem Versuch der Weiterführung des Analogieverständnisses*, in: Johannes Brantschen und Pietro Selvatico (Hg.): *Unterwegs zur Einheit* (Festschrift für Heinrich Stirnimann), Fribourg/Freiburg i. Br./Wien 1980, 373-385, insbes. 375-382.

flüchtet, tatsächlich „zu keinem Schluss“ kommen und muss als ihr Stigma „die zu *keinem* Ende kommende augustinische ‚Unruhe zu Gott‘“ akzeptieren.

Solche Überlegungen lagen den Konzilsvätern des 13. Jahrhunderts freilich fern. Ihnen diente der Satz von der größeren Unähnlichkeit bei aller Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch zur Verurteilung einer von ihnen als häretisch beurteilten Lehre. Eine grundsätzliche Relativierung theologischer Rede oder gar die kritische Infragestellung kirchlich verkündeter Glaubenssätze lag völlig außerhalb des Denkhorizontes des Konzils. Das theologie-, dogmen- und damit auch kirchenkritische Potenzial, das die klassische Analogieformel und überhaupt die Negative Theologie gleichwohl in sich tragen, wird erst später von Theologen wie Meister Eckhart oder Nikolaus von Kues entfaltet. Die Innozenz III. nachfolgenden Päpste und Konzilien sind stattdessen bemüht, die hierarchische Struktur der Kirche und den Machtbereich kirchlicher Autorität auszubauen und theologisch abzusichern. So führt eine gerade Linie von Dionysius' Abhandlung „Über die Kirchliche Hierarchie“ bis hin zur Bulle „Unam sanctam“ von Papst Bonifaz VIII. im Jahr 1302, in der dieser für sich nicht nur uneingeschränkte Vollmacht gegenüber den Königen auch in weltlichen Angelegenheiten beansprucht, sondern darüber hinaus erklärt, „dass es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, *dem Römischen Bischof unterworfen zu sein*“¹¹⁸.

Bis in die Gegenwart hinein ist vor allem die römisch-katholische Kirche in zentralen Punkten ihres Selbstverständnisses, ihrer Ämterstruktur sowie ihrer liturgischen und sakramentalen Praxis von der Sicht geprägt, die in den dionysischen Schriften „Über die Himmlische Hierarchie“ und „Über die Kirchliche Hierarchie“ erstmals systematisch dargestellt und philosophisch-theologisch begründet wurde. Die mehr neuplatonisch als biblisch argumentierenden Begründungen von Dionysius können heute nicht mehr überzeugen und werden auch kaum mehr ins Feld geführt, wo die geschichtlich gewordene Gestalt der römisch-katholischen Kirche gerechtfertigt werden soll. Die von Dionysius vorgetragene Überlegungen zur Negativen Theologie haben hingegen ihre Aktualität nicht verloren und sind gerade in unserer Zeit geeignet, zur kritischen Selbstbesinnung und Erneuerung von Theologie und Kirche beizutragen.

¹¹⁸ DH 875.