

Negative Theologie bei Pseudo-Dionysios Areopagita und Mose ben Maimon

VON JAN DIETRICH

Warum eine Arbeit über negative Theologie gerade bei Dionysios Areopagita und Moses Maimonides? Der eine war Christ und der andere Jude, der eine lebte zur Zeit der Spätantike, der andere im Mittelalter,¹ der eine war besonders durch den Neuplatonismus beeinflusst, der andere durch Aristoteles, des einen Ziel war die mystische Vereinigung mit Gott, des anderen die Aufhebung des scheinbaren Gegensatzes von Vernunft und Glaube. Neben diesen Unterschieden gibt es jedoch auch Gemeinsamkeiten. Dionysios und Maimonides gehören zu den bedeutendsten Vertretern einer negativen Theologie in ihrer Religionsgemeinschaft; beide haben diese Lehre zu einem entscheidenden Fundament ihrer Theologie erklärt und damit zwischenzeitlich großen Protest und den Vorwurf der Ketzerei erhalten, dann aber fast kanonisches Ansehen gewonnen. Beide haben bedeutende christliche Theologen wie Thomas von Aquin oder Meister Eckhart beeinflusst – wie denn überhaupt die christliche Mystik ohne den Areopagiten nur schwer zu verstehen ist. Beide so unterschiedlichen Vertreter einer negativen Theologie bringen den schon vor ihrer Zeit ausgesprochenen Gedanken, daß wir von Gott nur wissen können, was er nicht ist, in ihrer Religionsgemeinschaft zu einem gewissen Abschluß. Nie wieder ist diese Lehre so konsequent auf den jüdischen bzw. christlichen Glauben angewandt worden. Und obwohl eine direkte Abhängigkeit zwischen Dionysios und Maimonides nicht nachweisbar ist, stimmen sie in wesentlichen Aspekten negativer Theologie überein. Das alles ermöglicht eine systematische Zusammenschau. In der folgenden Analyse soll es darum gehen, wichtige Aspekte der negativen Theologie bei Dionysios und Maimonides systematisch darzustellen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten und dadurch zu versuchen, den Nerv dieser Theologie zu treffen, seine Bedeutung für einen christlichen Glauben kritisch zu reflektieren und seine inhärenten Möglichkeiten für einen fruchtbaren jüdisch-christlichen Dialog aufzuzeigen. Textgrundlage sind be-

¹ Pseudo-Dionysios Areopagita hat aus den Schriften des Proklos (gestorben 484 n. Chr.) geschöpft. Anklänge an sein Werk finden sich möglicherweise bei Severus von Antiochien (Patriarchat von 518–528). Abgelehnt werden seine Schriften auf dem Religionsgespräch von Konstantinopel 532. So ergibt sich für Dionysios ein *terminus post quem* von 484 und ein *terminus ad quem* von 528 bzw. 532 n. Chr. Da seine Schriften einen gemäßigten Monophysitismus erkennen lassen, hat Dionysios möglicherweise in Syrien gewirkt. Vgl. J. Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sog. Dionysios Areopagita in der Lehre vom Uebel, in: HJ 16 (1895) 253–273; und ders., Der sog. Dionysios Areopagita und Severus von Antiochien, in: Schol. 3 (1928) 1–27; 161–189. Mose ben Maimon lebte aller Wahrscheinlichkeit nach von 1138 bis 1204 n. Chr. hauptsächlich in Cordoba und Ägypten, vgl. etwa M.-R. Hayoun, Maimonides. Arzt und Philosoph im Mittelalter. Eine Biographie, München 1999.

sonders der „Führer der Unschlüssigen“, „Die Namen Gottes“ und die „Mystische Theologie“.²

Prämissen negativer Theologie

Kann eine negative Theologie Prämissen haben? Ist das nicht schon gegenüber ihrem Begriff, besonders aber gegenüber ihrer Methode der Verneinung ein Widerspruch? Andererseits: Droht die negative Theologie nicht jede Vorstellung von Gott und damit im Endeffekt Gott selbst aufzuheben, sein Dasein zu leugnen und so zu einem Atheismus zu führen? Ist nicht zumindest die Behauptung, daß man von Gott nur wissen könne, was er nicht ist, radikaler Agnostizismus? – „Wir wissen mit Sicherheit, daß Gott ist.“³ Dies ist die entscheidende Prämisse (auch) der negativen Theologie. Gott soll nicht verneint werden – vielmehr bleibt der Glaube an Gott als der „Grund“ alles Seienden bestehen. Gott soll auch nicht als absolut unerkennbar angesehen werden – vielmehr sind seine Existenz und Einzigkeit mittels der Kraft der Vernunft einsehbar und beweisbar. So ist die negative Theologie weder Atheismus noch Agnostizismus.⁴ Die Existenz Gottes wird von Dionysios wie Maimonides betont. Gott ist „die überwesenhafte Existenz“⁵. Sie erweist sich in seiner Schöpfertätigkeit: „Er ist aller Dinge Ursprung und Ursache, Sein und Leben (...), das Leben der Lebenden und das Sein der Seienden, alles Lebens und Seins Ursprung und Ursache.“⁶ Maimonides versucht sogar, das Dasein Gottes mit den Mitteln des Aristotelismus zu beweisen:⁷ Aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Kausalkette ist auf einen unbewegten Bewegten und ein erstes aktualisierendes Prinzip zu schließen. So setzt das nur akzidentielle Dasein der Dinge ein Wesen von notwendiger unverursachter Existenz voraus. Aus der Schöpfertätigkeit Gottes wiederum folgt seine Einheit. Denn alles, was eine Mehrheit von Bestimmungen besitzt, hat diese zur Voraussetzung und ist daher ein Geschöpf Gottes.⁸ Auf ganz ähnliche Weise entwickelt Dionysios aus der Verursachung alles Seienden durch Gott die absolute Einheit Gottes: „Das

² Pseudo-Dionysios Areopagita, *Corpus Dionysiacum*. Bd. 1: *De divinis nominibus*, hg. v. B. R. Suchla, Berlin-New York 1990 (im folgenden abgekürzt: DN); Bd. 2: *De coelesti hierarchia* u. a., hg. v. G. Heil und A. M. Ritter, Berlin-New York 1991 (im folgenden abgekürzt: MTh); Mose ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Übersetzung und Kommentar von A. Weiss. Mit einer Einleitung von J. Maier, 2 Bde., Hamburg 1972. Da mit einer Übersetzung aus dem Arabischen gearbeitet wird, folgt auf die Kapitelangaben aus dem „Führer der Unschlüssigen“ eine Seitenangabe aus der Übersetzung.

³ D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni*, Amsterdam 1967, 475.

⁴ Gegen D. B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas, Notre Dame* 1986, 57, der zugunsten des Thomas von Aquin behauptet, Maimonides „had recourse to a radical agnosticism“.

⁵ DN 641 A.

⁶ Ebd. 589 B-C.

⁷ Maimonides, Bd. 2, Kap. 1.

⁸ Vgl. Maimonides, Bd. 2, Einleitung 21, Prämisse.

Eine aber ist sie, weil sie alles auf einfache Weise ist gemäß der überragenden Stellung der einen einzigen Einheit.“⁹ So ist für beide Theologen die Einheit das bedeutendste Gottesprädikat.

Mit der Existenz eines Schöpfergottes und der Erkenntnis seiner Einheit ist aber nun dessen Transzendenz und Unerkennbarkeit gegeben. Da Gott der Schöpfer aller Wesen ist, steht er über allem Geschaffenen. Da er alles erschafft, selbst aber nicht erschaffen ist, ist er von allen Dingen grundverschieden: Gott als die Ursache allen Seins „hat weder Vernunft noch Gemüt, da sie alles überwesenhaft übersteigt“¹⁰. Die Schöpfertätigkeit und Einheit Gottes schließen aus, daß Gott nach den Prädikabilien und Kategorien der Welt definiert und klassifiziert werden kann. Sie schließen ein, daß „eine absolute Differenz zwischen dem Seinsmodus Gottes und dem der Dinge“ besteht.¹¹ So gilt von Gott: „Wir können aber nur erkennen, daß er existiert, nicht aber, was er ist“¹², so daß er „über jede Schilderung erhaben ist“¹³. Auch mit der Erkenntnis der Einheit ist Gottes Transzendenz gegeben, denn die Einheit steht über allem Geschaffenen. Maimonides betont dies mit dem Argument, daß alles Geschaffene sich durch eine Mehrzahl von Bestimmungen auszeichnet,¹⁴ Dionysios, indem er der Einheit Gottes die Buntheit und Vielgestaltigkeit der Welt gegenüberstellt.¹⁵ Durch die Betonung der Einheit wird jede Vervielfältigung und Verkörperung Gottes von vornherein ausgeschaltet. Gottes Einheit wird aber durch die Annahme von Eigenschaften aufgehoben, denn nun wird eine Vielheit an Gott herantgetragen, die letztlich eine Verkörperung Gottes zur Folge hat. So führt die Erkenntnis der Einheit Gottes notwendig zur Leugnung der Attribute: „Wenn dich aber dein Geist befähigt, zu dieser obersten Stufe, nämlich der Stufe der Forschung, aufzusteigen, und du es als wahr erkennst, daß Gott einer ist, nämlich die wahre Einheit, so daß du einsiehst, es gebe in ihm schlechterdings keine Zusammensetzung, und es sei auch bei ihm an keine Art von Teilbarkeit zu denken, dann wirst du erkennen müssen, daß Gott in keiner Weise und in keinem Sinne ein Wesensattribut zukommt.“¹⁶ Es dürfte deutlich geworden sein: Sowohl die Annahme der Existenz eines Schöpfergottes als auch die der Einheit Gottes sind Prämissen der negativen Theologie bei Dionysios wie bei Maimonides. Aus ihnen folgen Tran-

⁹ DN 977 C. Vgl. zur Einheit Gottes G.-K. Kaltenbrunner, Dionysius vom Areopag. Das Unergründliche, die Engel und das Eine, Die Graue Edition 1996, 1152–1173; und W. Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt am Main 21979.

¹⁰ MTh 1000 C.

¹¹ D. Hoffmann, Die Erkenntnis auf dem Weg zur Vollkommenheit. Wunderwissen und Gotteserkenntnis in Maimonides „More Nebuchim“, München 1991, 48.

¹² Maimonides, Bd. 1, Kap. 58, 198.

¹³ Maimonides, Bd. 1, Kap. 53, 172.

¹⁴ Siehe Anm. 8.

¹⁵ Vgl. O. Semmelroth, Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysios Areopagita, in: Schol. 25 (1950) 219.

¹⁶ Maimonides, Bd. 1, Kap. 50, 153.

szendenz und Unerkennbarkeit Gottes. Die Lehre von der Negation aller möglichen Aussagen über Gott ist im Grunde nur die konsequente Entfaltung dieser Prämissen. Aber selbst Existenz und Einheit Gottes sind keine eigentlich positiven Attribute. Wir kommen darauf zurück. Ein nicht zu verkennender Unterschied liegt allerdings auf der Hand: Maimonides betont ausdrücklich gegen die aristotelische und neuplatonische Lehre von der Ewigkeit der Welt bzw. von der Notwendigkeit der Schöpfung als Emanation aus Gott die freie Souveränität Gottes gegenüber seiner Schöpfung. Seine Liebe zur Einheit Gottes wurzelt im dtn. Sch^ema (Dtn. 6, 4). Die Ausführungen des Areopagiten zur Schöpfertätigkeit Gottes klingen eher nach der neuplatonischen Emanationslehre und die Darstellung des Einen eher nach dem neuplatonischen ‚Ev‘ als nach der Einheit Jahwes: Dionysios scheint nicht so sehr die biblische Schöpfertätigkeit Gottes, sondern die (für ihn freiwillige) Emanation Gottes aus sich selbst voranzusetzen.¹⁷ So ist es kein Wunder, daß es erst der „rechtgläubigen“ Interpretation eines *Maximus Confessor* bedurfte, um das *Corpus Dionysiacum* von Vorwürfen der Häresie zu befreien.

Methoden negativer Theologie

Negative Theologie setzt positive Aussagen über Gott voraus. Die negative Theologie urteilt über diese Aussagen, reibt sich an ihnen, negiert sie oder interpretiert sie auf bestimmte Weise neu, aber immer setzt sie voraus, daß von Gott schon positive Aussagen getroffen worden sind. Die negative Theologie ist damit eine spezifische Verarbeitung schon geschehener Rede von Gott. Prämisse ist hierbei die Bejahung Gottes in seiner Unerkennbarkeit – Gott soll nicht gelehnet werden, sondern eine höchste Positivität Gottes soll gesetzt werden, indem unser Gottesbild von allen irrtümlichen Gottesvorstellungen geläutert wird. Aus der Transzendenz des Schöpfergottes folgt seine Unerkennbarkeit deswegen, weil die menschliche Erkenntnis sich immer nur auf die geschaffene Welt beziehen, immer nur gegenüber allem Geschaffenen definieren und klassifizieren kann. Gott jedoch als Schöpfer aller Dinge geht über die geschaffene Welt hinaus, kann also auch nicht nach den Kategorien der Welt begriffen werden. So schreibt Dionysios: „Deshalb glaube ich (...), daß selbst das Göttlichste und Erhabenste von dem, was gesehen und gedacht wird, [nur] irgendwelche hypothetischen Behauptungen über die untergeordneten Dinge sind gegenüber

¹⁷ Vgl. etwa die sehr nach Emanation klingende Aussage von den „Hervorgängen der Ordnung aus Gott“ in DN 589 D und die Interpretation von Ex 3,14 mit Gott als dem „Seienden“ in DN 596 A und 637 A. Vgl. B. Brons, Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysios Areopagita, Göttingen 1976, 232–236; und E. Spearrit, A Philosophical Inquiry into Dionysian Mysticism, Fribourg 1975, Kap. II. J. Hochstaffl, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976, 140–145, meint zudem, im hierarchologischen Denken des Dionysios eine christliche Adaption der neuplatonischen Emanationslehre wiederzufinden.

dem, der alles überragt.“¹⁸ Maimonides versucht daher, auf der Basis der aristotelischen Kategorienlehre bis ins einzelne zu *beweisen*, daß alle positiven Attribute Gottes sich innerhalb der Kategorien der Welt bewegen und daher in bezug auf Gott unzutreffend sind. Diesen Weg geht Dionysios nicht, deshalb sei im folgenden kurz die Widerlegung der positiven Attribute bei Maimonides dargestellt:¹⁹ Gott kann keine von seinem Wesen verschiedenen Attribute besitzen, da diese etwas zu seinem Wesen Hinzukommendes bezeichnen, mithin Akzidenzien sind und so in Gott eine Vielheit setzen. Diese Einsicht kann auf die gesamte menschliche Logik angewandt werden, mit der der Mensch die Welt erfaßt: Eine Definition Gottes ist auszuschließen, da es in ihm keine Bestandteile einer Definition geben kann, die die Ursache seines Wesens bilden. Teile von Definitionen sind unmöglich, da diese eine Vielheit in Gott setzen. Qualitäten sind als Akzidenzien ebenfalls nicht auf Gott anwendbar – dies zeigen schon die Unterarten der Kategorie der Qualität: Dauernde Seelenzustände, natürliche Beschaffenheiten, zeitweilig auftretende Leidenschaften und Quantitäten haben alle eine Zusammensetzung eines Wesens zur Voraussetzung und setzen eine Vielheit in Gott. Beziehungen wie Zeit und Raum können Gott nicht fassen, da die Zeit ein Akzidens der Bewegung bei Körpern ist, und die Beziehung des Raumes einen Körper zur Voraussetzung hat – Gott aber ist kein Körper. Verhältnisbestimmungen treffen Gott ebenfalls nicht, denn Ähnlichkeit ist zwischen der notwendigen Existenz Gottes und der bloß möglichen der Geschöpfe undenkbar. So wird selbst die Analogie verworfen, da es schlechterdings keinen Bezugspunkt analoger Rede von Gott gibt. Daher sind die traditionellen positiven Wesensaussagen Gottes nur als Homonyme im Vergleich zu den menschlichen Wesenseigenschaften zu verstehen: „Es ist aber für jeden, der den Begriff der Ähnlichkeit verwendet, vollkommen klar, daß nur rein homonym von Gott und von anderen Dingen gesagt werden kann, er existiere. Ebenso können nur rein homonym Gott und andere Dinge, die Weisheit, Macht, Willen und Leben besitzen, zugleich weise, mächtig, wollend und lebend genannt werden, so daß zwischen ihnen schlechterdings keine Vergleichbarkeit besteht.“²⁰ Auf diese Weise sind die positiven Aussagen keine Gott zukommenden Attribute (die eine Vielheit in Gott setzen würden), sondern mit seiner Essenz identisch (und damit Tautologien):

¹⁸ MTh 1000 D.

¹⁹ Maimonides, Bd. 1, Kap. 52. Vgl. Kaufmann, 376–392. Aber auch Dionysios lehnt es in MTh 1040–1048 A ab, daß Gott in irgendeiner Kategorie aussagbar ist: Die Ursache aller Dinge „ist kein Körper, hat weder Gestalt noch Form noch Qualität oder Quantität oder Masse (...). Sie ist weder Zahl noch Ordnung, weder Größe noch Kleinheit, weder Gleichheit noch Ungleichheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit (...). Weder lebt sie noch ist sie Leben. Sie ist weder Sein noch Ewigkeit noch Zeit (...).“

²⁰ Maimonides, Kap. 57, 190. Dies ist ein entscheidender Unterschied zu Thomas von Aquin. Maimonides leugnet die Möglichkeit analoger Rede in bezug auf Gott. Für Thomas ist sie ein wesentlicher Ansatzpunkt, um von Gott überhaupt sprechen zu können. Maimonides ist hier sehr viel radikaler als der Aquinate.

„Somit existiert er, aber nicht durch die Existenz, er lebt, aber nicht durch das Leben, er weiß, aber nicht durch Wissen (. . .).“²¹ So bleiben nur die Wirkungen Gottes in der Welt übrig, und tatsächlich sind von ihnen positive Aussagen möglich. Aussagen über die Wirkungen Gottes treffen ja nicht sein Wesen. Sie sind zudem innerhalb der Welt erfahrbar und somit auch aussagbar. Wesensattribute sind also zu verneinen, Wirkattribute anzuerkennen. An diesem Punkt der Überlegung setzt auch Dionysios ein: „Alles Göttliche nämlich, auch so weit es uns offenbart wird, ist nur aus Mitteilungen zu erkennen. Es selbst aber, so wie es beschaffen ist nach seinem eigenen Urgrund und Gründen, ist jenseits von Vernunft und allem Sein und aller Erkenntnis. Wie zum Beispiel, wenn wir das überwesenhaft Verborgenste Gott, Leben, Sein, Licht oder Wort nennen, dann meinen wir nichts anderes als die zu uns aus ihr hervorgebrachten Kräfte, die Vergottung bewirken, Dasein schaffen, Leben erzeugen oder Weisheit schenken.“²² Dionysios wie Maimonides betonen daher, daß sämtliche Namen Gottes durchweg als Aussagen über Gottes Wirkungen, nicht aber als Wesensaussagen zu verstehen sind.²³ Aus all dem folgt, daß Gott durch positive Attribute nicht adäquat zu bezeichnen ist, daß jede Verähnlichung Gottes mit der Welt und ihren Geschöpfen ausgeschlossen werden muß. Alle positiven Aussagen über Gottes Wesen müssen negiert oder als Homonyme verstanden werden. Die Negationen sind die wahren Aussagen: „In der Tat sind es die verneinenden Aussagen, deren wir uns bedienen müssen, um das Denken zu dem hinzuleiten, was wir in bezug auf Gott glauben müssen.“²⁴ Ein wesentlicher Unterschied zwischen Maimonides und Dionysios liegt aber auch hier auf der Hand: Während Maimonides die Wirkaussagen (biblisch) auf Gott als den Handelnden, Wirkenden und Schaffenden bezieht, scheint Dionysios die Wirkaussagen (neuplatonisch) als ein Hervorgehen, Ausgehen und Überströmen zu verstehen.²⁵

Die Negationen sollen aber keine neue Position setzen in dem Sinne, daß nun das Gegenteil der positiven Attribute ausgesagt wird. Dann würde man im gleichen Denkschema verbleiben, nämlich die Aussage einfach umkehren. Gott ist nicht dick, also ist er dünn. Selbst wenn nicht das Gegenteil des positiven Attributs mit der Negation ausgesagt wird, ist diese immer in der

²¹ Maimonides, Kap. 57, 192f.

²² DN 645 A. Auch MTh 1000 B u.a. Man vergleiche die ganz ähnlichen Ausführungen des Maimonides über die Weisheit, Macht und den Willen Gottes, Bd. 1, Kap. 53, 175f.

²³ Vgl. den gesamten Traktat über die „Namen Gottes“. Hier werden das Gute (693 B), das Sein (816 B), das Wissen (869), Weisheit (872 C), Kraft (889 D-892 B), Größe (909 C) und andere Namen als Aussagen über Gottes Wirkungen interpretiert. Vgl. Maimonides Bd. 1, Kap. 61. Maimonides bezeichnet als einzige Ausnahme nur den Schem hamm'phorasch, das Tetragramm, als wahren Gottesnamen, der das Wesen Gottes bezeichnet (Ex 3, 14). Aber gerade dieser Name bewahrt Gottes Wesen als Geheimnis, ist doch seine Etymologie unsicher. Möglicherweise ist das Tetragramm so zu übersetzen: Ich bin, der ich bin, d.h.: Ich bin ein Geheimnis.

²⁴ Maimonides, Bd. 1, Kap. 58, 198.

²⁵ Vgl. etwa DN 824 B-C. Hier wirkt, handelt und erschafft Gott nicht, sondern enthält schon ehedem alles Seiende in sich selbst und läßt dieses als Ursache allen Seins aus sich ausstrahlen.

Gefahr, etwas innerhalb der jeweiligen Aussagekategorie zu negieren, ohne über diese Kategorie selbst hinauszugehen. Gott ist nicht dick, also ist er irgendwie anders innerhalb der Kategorie der Quantität. Die Negation kann hier also nicht den logischen Sinn der Unterscheidung zur Bestimmung einer Sache haben, sondern dient 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. Die Negation muß also die Transzendenz Gottes zum Ausdruck bringen, sonst ist sie wertlos; sie muß aussagen, daß Gott nicht nach den Maßstäben der Welt bezeichnet werden kann. Dionysios versucht dieses Problem zu lösen, indem er nicht nur die Position, sondern im Anschluß daran die Negation selbst wieder negiert. Gott ist „das jenseits jeder Affirmation wie Negation Existierende,“²⁶ „das jenseits jeder Bejahung“ und „das jenseits jeder Verneinung“²⁷. Denn „man kann ihr [der αἰτία] überhaupt weder etwas zusprechen noch absprechen. Wenn wir vielmehr die Bejahungen und Verneinungen über die Dinge, die ihr nachgeordnet sind, machen, bejahen noch verneinen wir sie. Denn die vollkommene und einzige Ursache aller Dinge ist jenseits aller Bejahung und jenseits aller Verneinung.“²⁸ Indem die Negation noch einmal selbst negiert wird, wird die Verneinung zu einer alle möglichen Aussagen (eben auch: die negativen) überbotenen Verneinung. So leugnet die Negation der Negation die Möglichkeit der Anwendung von Aussagekategorien auf Gott: Die Negation erweist sich als eine nicht-logische Negation. Zur Verdeutlichung kann Dionysios logisch widersprüchliche Negationen auf Gott anwenden: daß Gott weder dem Nichtseienden noch dem Seienden angehört, weder Dunkelheit noch Licht, weder Irrtum noch Wahrheit ist.²⁹ Ebenfalls zur Verdeutlichung verbindet Dionysios Negationen (und Eminenzaussagen) häufig mit Formeln der Transzendierung Gottes, indem er die Präfixe ὑπέρ und πρό vor Substantive wie Adjektive setzt. Das zeigt: Die *via negationis* und die *via eminentiae* sind für Dionysios im Grunde sachlich identisch.³⁰ Die *via eminentiae* ist eine veranschaulichende Ausdrucksweise für die *via negationis*; beide wollen Gottes Unvergleichbarkeit zum Ausdruck bringen, beide müssen nochmals negiert werden.

Maimonides löst das Problem auf etwas andere Weise; er geht nicht den Weg der sprachlichen Übersteigerung. Maimonides will nicht einfach positive Bestimmungen verneinen. Statt dessen setzt er im Anschluß an Aristoteles einen Begriff zwischen Bejahung und Verneinung – die Privation:

²⁶ DN 641 A.

²⁷ MTh 1033 C.

²⁸ Ebd. 1048 B.

²⁹ Ebd. 1048 A.

³⁰ So auch schon *F. Schleiermacher*, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Auf Grund der 2. Aufl. u. kritischen Prüfung des Textes neu hgg. u. mit Einl., Erl. u. Reg. versehen von *M. Redeker*, Bd. 1, Berlin⁷1960, § 50, 259f.

„Ebenso ist es unabweisbar, daß jede Privation, jedes Nichtvorhandensein einer Formbestimmtheit ihm abgesprochen werden muß.“³¹ Es gibt demnach zwei Typen der Negation: Privation und eigentliche Negation. Während die Privation die Beraubung einer positiven Aussage ist, die theoretisch dem jeweiligen Gegenstand der Möglichkeit nach zukommen könnte, ist die eigentliche Negation die Verneinung einer Zusammenstellung von Unvergleichbarem, die Verneinung eines Widerspruchs. Es ist ein Unterschied, ob ich sage: Franz ist nicht zornig, oder ob ich sage: Die Wand ist nicht zornig. Im ersten Fall ist die Kategorie des Zustands, hier die Leidenschaft, anwendbar; im zweiten Fall wird die Unanwendbarkeit dieser Kategorie auf das Objekt ausgesagt.³² Maimonides erklärt nur die eigentliche Negation als wahre Aussage über Gott; die privativen Aussagen sind zu verneinen. Damit wird die hinter einer Negation stehende Gefahr der Relation ausgeschlossen. Die Negation der Privation im Sinne der eigentlichen Negation bedeutet: Die durch die Aussage auf Gott angewandte Kategorie läßt sich auf Gott nicht anwenden, Gott übersteigt diese und überhaupt jede Kategorie und läßt sich in keine einfangen. In diesem Sinne sind auch die positiven Aussagen zu verstehen, sofern sie sich nicht auf Gottes Wirkungen, sondern auf sein Wesen beziehen: Als Homonyme sind sie eigentlich Negationen von Privationen: Gott „existiert, nämlich sein Nichtsein ist undenkbar (...) Gott lebt, nämlich er ist kein toter Körper (...) Gott ist ewig, d. h., es gibt keine Ursache, die ihn hervorgebracht hat (...) er ist mächtig, weise und wollend. Mit diesen Bestimmungen wollen wir nur sagen, daß er nicht schwach, nicht unwissend, nicht unbesonnen und nicht nachlässig ist (...) Dann aber erkennen wir, daß dieser Seiende keinen anderen seinesgleichen hat, und so sagen wir, er ist einzig, und dies bedeutet: es ist unmöglich, daß er eine Vielheit sei.“³³ Jedesmal wird mit der Negation keine neue Position gesetzt, sondern im Sinne der eigentlichen Negation nur ausgesagt, daß die Kategorien unserer Logik Gott nicht fassen. Die Negation der Privation erweist sich als eigentliche Negation: „Ebenso sagen wir, er sei ewig, um auszudrücken, daß er nicht entstanden ist. Aber in dem Ausdruck ‚ewig‘ liegt ganz offenbar eine Ungenauigkeit. Denn ‚ewig‘ kann in der Tat nur von einem Dinge ausgesagt werden, welches der Zeit unterliegt (...) Dasjenige aber, worauf das Akzidens der Zeit nicht anwendbar ist, kann in Wahrheit weder ewig noch entstanden genannt werden, so wie man das Süße nicht krumm oder gerade, den Schall nicht salzig oder geschmacklos nennen kann.“³⁴ Die Verneinung zielt also nicht so sehr auf die positive oder privative Bestimmung allein,

³¹ Maimonides, Bd. 1, Kap. 55, 185.

³² Das Beispiel kann zeigen, daß die Unterscheidung von Privation und eigentlicher Negation nicht anhand der logischen Struktur des Satzes zu treffen ist, sondern sich aus der *Bedeutung* der Zusammensetzung von Subjekt und Prädikat ergibt. Eine Privation im Sinne der Beraubung läßt sich logisch positiv ausdrücken: Franz ist blind; und negativ: Franz ist nicht zornig.

³³ Maimonides, Kap. 58, 199 f.

³⁴ Maimonides, Kap. 57, 194 f.

sondern auf die hinter ihr stehende Anwendung einer Kategorie, die die Relation Gottes zur Welt impliziert. „Die Negation der Privationen, das ist die wahrhafte Durchführung der Einheit Gottes; die Ausschließung aller Relativität von seinem Wesen.“³⁵ Mit der Negation positiver und privativer Attribute wird all das negiert, was in irgendeiner Hinsicht eine Vielheit oder einen Mangel in Gott ausdrücken könnte, und diese Gefahr ist immer dann gegeben, wenn die Unvergleichbarkeit Gottes gefährdet ist, wenn Gott nach den Kategorien der Welt definiert und klassifiziert werden soll. So sind die im Sinne der eigentlichen Negation getroffenen verneinenden Aussagen die einzig möglichen Aussagen über Gott: „Die verneinenden Aussagen von Gott sind die wahren Aussagen, bei denen ein ungenauer Ausdruck nicht stattfinden kann und die überhaupt und in keinem Sinne eine Mangelhaftigkeit in Beziehung auf Gott enthalten, während, wie wir schon zeigten, die Darstellung Gottes mit bejahenden Attributen die Aussage von Pluralität und Unvollkommenheiten zur Folge hat.“³⁶ Man darf selbst nicht mit der Negation der Attribute nun unbekannte Eigenschaften in Gott annehmen, da auch dies in Gott eine Vielheit setzt und „nichts anderes als die Vielgötterei“ ist.³⁷ Daher ist eine Kritik an Maimonides verfehlt, die ihm vorwirft, mit der Negation der Privation die Positionen gleichsam durch die Hintertür wieder einzuführen.³⁸ Die Negation der Privation soll nicht positive Attribute wieder einführen, sondern als eigentliche Negation verstanden die Unmöglichkeit der Anwendung von Seinsmodi auf Gott verdeutlichen. Daher betont Maimonides, daß die durch die Hintertür wieder eingeführten Positionen als Homonyme eigentlich nur der positive sprachliche Ausdruck für die Negation der Privationen sind.³⁹ Ob Negation der Negation bis zur Steigerung der Negation ins Unermeßliche bei Dionysios, oder Negation der Privation bei Mose ben Maimon, die Aussage-Intention ist dieselbe: Gott geht über alle menschlichen Bestimmungen hinaus, „da er allem, was existiert (...) überwesenhaft entrückt ist“⁴⁰. So sind selbst die eigenen Prämissen negativer Theologie und die scheinbar selbstverständlichen Wesensattribute Gottes wie Existenz, Einheit, Leben, Ewigkeit, Allmacht, Weisheit oder Wille entweder zu negieren⁴¹ und zu übersteigen,⁴² oder aber sie sind

³⁵ H. Cohen, Charakteristik der Ethik Maimunis, in: Jüdische Schriften, Bd. 3, Berlin 1924, 221–290, hier: 256.

³⁶ Maimonides, Bd. 1, Kap. 58, 196.

³⁷ Ebd. Kap. 60, 217.

³⁸ Die Negation der Privation wird dann so verstanden: Gottes Unwissenheit wird negiert, also sein Wissen anerkannt; seine Ohnmacht verneint, also seine Macht bejaht.

³⁹ Vgl. oben zur negativen Bedeutung der Homonyme. In Kap. 57, 194; 196, und Kap. 58, 200, betont Maimonides, daß „Einheit“ alle Negationen der Privationen im Sinne der eigentlichen Negation in einem Wort vereint und somit nur bedeutet, daß Gott keine Vielheit und daß ihm nichts vergleichbar ist.

⁴⁰ DN 593 C.

⁴¹ So Dionysios, MTh 1040 D–1048 A, 170f.

⁴² So Dionysios, DN 641 A zur Existenz; und DN 977 C zur Einheit Gottes.

als Wirkungen,⁴³ als Homonyme⁴⁴ oder als Negation von Privationen zu verstehen.⁴⁵

Bleibt noch, nach dem Erkenntniswert und dem Erkenntnisweg solcher negativen Aussagen zu fragen. Die Erkenntnis mittels negativer Aussagen über Gott ist die wahre Erkenntnis: „Daß wir uns in dieser überlichten Dunkelheit befinden und uns wünschen, den, der jenseits von Anblick und Erkenntnis ist, durch Nichtsehen und Nichterkennen zu sehen und zu erkennen – das ist das wahrhaftige Sehen und Erkennen.“⁴⁶ Beim Verneinen werden Gott alle vorstellbaren Bestimmungen abgesprochen. Nach Dionysios beginnt man hierbei mit denjenigen Attributen, die Gott nach unserer Einsicht am wenigsten zuzukommen scheinen und steigt dann zu solchen auf, die wir Gott eher zusprechen würden: Bei den Verneinungen „steigen wir von den niedrigsten zu den ursprünglichsten [Seinsformen] auf und nehmen alles weg, damit wir auf unverhüllte Weise jenes Nichtkennen erkennen, das von allen erkennbaren Dingen unter allem Seienden ringsum verhüllt ist.“⁴⁷ Maimonides nimmt zwar nicht wie Dionysios eine (neuplatonische) Stufenleiter der Erkenntnis an, geht aber ähnlich von einem quantitativen Zuwachs von Erkenntnis aus. Durch genaue „Untersuchung und Forschung“⁴⁸ läßt sich mittels der Vernunft beweisen, daß positive Attribute die Gotteserkenntnis verhindern. Die Erkenntnis Gottes wächst, je mehr falsche Vorstellungen von Gott ausgeschlossen werden können: „Denn ebenso wie das Dargestellte, je mehr Bestimmungen von ihm ausgesagt werden, desto mehr gekennzeichnet wird und der Darstellende dadurch desto näher zur Erkenntnis seines wahren Wesens gelangt, ebenso gelangst du um so näher zur Erkenntnis Gottes, je mehr verneinende Aussagen du von ihm machst. Jedenfalls bist du ihm näher als derjenige, der ihm nichts von dem abspricht, was erwiesenermaßen Gott abgesprochen werden muß.“⁴⁹ Gottes Unerkennbarkeit ist erkennbar, seine Unsagbarkeit ist sagbar – ein Paradoxon.

Negative Theologie und Monotheismus

Die Bedeutung negativer Gotteserkenntnis tritt deutlicher hervor, wenn die Gefahr ins Auge gefaßt wird, die durch sie ausgeschaltet, durch die Annahme positiver Attribute aber gerade provoziert wird. Das Ziel negativer Theologie besteht in der Läuterung der Gottesvorstellung zu einem reinen Monotheismus. Für Dionysios vom Areopag ist die Einheit der bedeu-

⁴³ So Maimonides, Bd. 1, Kap. 53, 174–176.

⁴⁴ So Maimonides, Bd. 1, Kap. 56, 190.

⁴⁵ So Maimonides, Bd. 1, Kap. 58, 199.

⁴⁶ MTh 1025 A.

⁴⁷ Ebd. 1025 B-C.

⁴⁸ Maimonides, Bd. 1, Kap. 59, 205.

⁴⁹ Maimonides, Bd. 1, Kap. 59, 203.

tendste Gottesname:⁵⁰ „Das Eine aber ist sie, weil sie alles auf einfache Weise ist gemäß der überragenden Stellung der einen einzigen Einheit (...). Aber das eine einzige ist als die Ursache aller Dinge nicht ein einziges aus dem Vielen, sondern es existiert vor jedem Einen und jeder Vielheit und bestimmt jedes Eine und jede Vielheit.“⁵¹ „Maimonides war der echte Philosoph des Monotheismus.“⁵² Das Schema ist so zu erklären, „daß dieser Seiende keinen anderen seinesgleichen hat, und so sagen wir, er ist einzig.“⁵³ „Und deshalb müssen wir, die Gemeinschaft derer, die Gott in Wahrheit als Einzigen bekennen, sagen, (...) [daß] sein Wesen ein einziges, einfaches [ist], zu welchem durchaus nichts hinzukommt, und dieses Wesen hat alles Erschaffene hervorgebracht und kennt es, aber keineswegs durch etwas, was zu ihm hinzugekommen ist.“⁵⁴ Doch mit einem Bekenntnis allein ist dem Monotheismus noch nicht Genüge getan. Maimonides betont, daß nicht die Behauptung allein, sondern erst die mit einer Vorstellung in der Seele verbundene Überzeugung, daß es sich auch so verhält, wie man es behauptet, das Wesen des Glaubens ausmacht.⁵⁵ Bloß nachgesprochene und auswendig gelernte Glaubenssätze im Kopf zu behalten, ohne eine Vorstellung und Überzeugung mit ihnen zu verbinden, machen noch keinen Glauben aus. Die Gefahr der Selbsttäuschung ist auch innerhalb einer monotheistischen Religion gegeben. Daher müssen alle falschen Gottesbilder erkannt und aus unserer Gottesvorstellung ausgeschlossen werden. Die Anwendung positiver Attribute auf Gott bedeutet aber gerade eine Selbsttäuschung des Menschen. Dionysios betont: „Wenn wir das über uns liegende auf eine uns eigentümliche Weise auffassen und uns der Vertrautheit der Sinneswahrnehmungen hinwenden und das Göttliche nach den uns entsprechenden Dingen auffassen, werden wir irregeleitet.“⁵⁶ Maimonides erklärt die positiven Attribute für eine Selbsttäuschung des Menschen, da sie der behaupteten Einheit und Unkörperlichkeit Gottes widersprechen: „Wer aber glaubt, daß er Einer sei, desungeachtet aber zahlreiche Eigenschaften besitze, der nennt ihn zwar mit seinem Worte Einen, hält ihn aber in seinem Denken für eine Vielheit.“⁵⁷ „Sie [die Anhänger der Attribute] hielten ihn also gewissermaßen für ein über der Körperlichkeit erhabenes Wesen, nicht aber für ein solches, welches über die Zustände des Körperlichen erhaben ist.“⁵⁸ Dionysios und Maimonides gehen sogar so weit, die Annahme positiver Attribute als Götzendienst zu brandmarken: Was soll man über die sagen, die „die über allem liegende Ursache sowohl mit dem Niedrigsten unter den seienden

⁵⁰ Vgl. *Semmelroth*, 210–215; *Brons*, 78–98.

⁵¹ DN 977 C-D.

⁵² *H. Cohen*, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Köln 1959, 72.

⁵³ Maimonides, Bd. 1, Kap. 58, 200.

⁵⁴ Ebd. Kap. 53, 176.

⁵⁵ Vgl. ebd. Kap. 50, 153–155.

⁵⁶ DN 865 C.

⁵⁷ Maimonides, Bd. 1, Kap. 50, 154.

⁵⁸ Ebd. Kap. 53, 170.

Dingen kennzeichnen als auch behaupten, daß sie nicht einmal den selbst geformten gottlosen und vielgestaltigen Bildern überlegen ist?⁵⁹ Maimonides argumentiert ähnlich. Da die Annahme von Eigenschaften Gott nach den Maßstäben der Welt mißt, machen die Anhänger der Attribute „Gott zu einem Gegenstande (...) auf den sie treten“, und das ist nichts anderes als Gotteslästerung.⁶⁰ Eine nur teilweise Gotteserkenntnis ist nämlich nicht möglich, da Gott keine Vielheit ist, von der man einen Teil erkennen könnte und einen anderen nicht. Die Annahme positiver Attribute ist daher eine Projektion, die letztlich auf eine Leugnung der Existenz Gottes und auf eine Tilgung Gottes im Glauben hinausläuft. Wer von Gott positive Attribute aussagt, kennt von ihm nichts als seinen Namen, denn das Ding, auf das er die Eigenschaften anwendet, ist ein Produkt seiner Phantasie, eine „lügenhafte Erdichtung (...) wie der Vogel Greif oder der Kentaur oder ähnliche Phantasiegebilde“⁶¹. „Wenn wir also beispielsweise sagen, daß dieses Wesen, das wir Gott nennen, jenes Wesen sei, dem viele Bestimmungen zukommen, so haben wir diesen Namen einem Wesen beigelegt, das schlechterdings nicht vorhanden ist.“⁶² „So birgt die Behauptung positiver Attribute die größte Gefahr, die es für den Gottesglauben geben kann, nämlich die, den Gottesbegriff selber zu zerstören, sein Wesen aufzuheben.“⁶³ Die negative Gotteserkenntnis bringt zwar nicht das Wesen Gottes zum Vorschein; den Zuwachs an Erkenntnis macht kein Mehr an Wissen aus – wohl aber ein Weniger an Irrtum, Selbsttäuschung und Götzendienst. Der Monotheismus hat hier exkludierenden Charakter. Negative Theologie ist seine konsequente Methode.

Negative Theologie und Ethik

Wir kommen nun an einen Punkt unserer Überlegungen, an dem sich die Wege des Dionysios und Maimonides trennen. Dieser Abschnitt behandelt daher die Ethik des Maimonides, der folgende die Mystik des Areopagiten.⁶⁴

Der Mensch kann Gottes Wesen nicht erkennen, wohl aber seine Wirkungen. Und hierbei gilt: „Die Heilige Schrift spricht nach der Ausdrucks-

⁵⁹ MTh 1000 A-B.

⁶⁰ Maimonides, Bd. 1, Kap. 59, 210, 212.

⁶¹ Ebd. Kap. 60, 220.

⁶² Ebd. 221.

⁶³ Kaufmann, 464. Vgl. auch J. Faur, *Homo Mysticus. A Guide to Maimonides' 'Guide for the Perplexed'*, Syracuse, New York 1999, 20: „The notion of positive attributes contradicts the doctrine of absolute monotheism.“

⁶⁴ Dabei ist es keineswegs so, daß die Ethik bei Dionysios unter den Tisch fällt. Die *imitatio dei* spielt in seiner Lehre sehr wohl eine Rolle (z. B. in DN 589 D; 913 C; 916 A). Aber die *θεωσις* des Menschen liegt in der mystischen Schau Gottes begründet, sie erfolgt erst und nur in der mystischen Einung mit dem Einen. Für Dionysios ist „theologische Ethik vor allem Mystagogik“ (Hochstaffl, 149). Vgl. allgemein zur Ethik des Maimonides R. L. Weiss, *Maimonides' Ethics. The Encounter of Philosophic and Religious Morality*, Chicago 1991.

weise der Menschen.“⁶⁵ Der Mensch kann daher nicht anders, als die Wirkungen Gottes nach der Ähnlichkeit mit seinen eigenen Handlungen zu benennen: „Daher kommt dieser Stelle [Ex 34] nicht die Bedeutung zu, daß Gott Eigenschaften besitzt, sondern daß er Wirkungen hervorbringt, die denjenigen Wirkungen gleichen, die bei uns aus den sittlichen Eigenschaften, d. h. aus den Zuständen der Seele, herrühren, nicht aber, daß Gott Seelenzustände habe.“⁶⁶ „Und weil es in unserer Sprache ‚Gnade‘ genannt wird, wenn wir jemand etwas geben, der an uns keinen Rechtsanspruch hat, (...) Gott aber denjenigen, der auf seine Erschaffung und Leitung keinen Anspruch hat, erschafft und leitet, wird Gott deshalb ‚gnädig‘ genannt.“⁶⁷ Auf diese Weise werden die Wirkungen Gottes zu Vorbildern der Handlung für den Menschen. Die Handlungen Gottes sind Normen der Sittlichkeit – aus den Wirkungen Gottes werden Tugenden. „Darin liegt der Schwerpunkt von Maimunis Attributenlehre: daß er den Begriff des göttlichen Attributes auf das sittliche Attribut, und somit den Begriff Gottes auf den ethischen Begriff Gottes konzentriert und einschränkt.“⁶⁸ Der Mensch soll Gott nachahmen, ihm ähnlich werden und sich so vervollkommen: „Die letzte und höchste Stufe des Menschen ist die, daß er Gott möglichst ähnlich werde, nämlich daß wir unsere Handlungen den Handlungen Gottes ähnlich machen, wie unsere Lehrer in der Auslegung der Worte ‚Heilig sollt ihr sein‘ (Lev. 19,2) erklären: ‚Wie Gott gnädig ist, sei auch du gnädig; wie er barmherzig ist, sei auch du barmherzig!‘“⁶⁹ Die Ethisierung des Gottesbildes bedeutet eine sittliche Aufgabe für den Menschen. Gott tritt als Gesetzgeber auf, der dem Menschen durch die mündliche und schriftliche Thora Normen der Handlung als Aufgabe stellt, damit dieser sich vervollkommnet und Gott ähnlich wird. Die *imitatio dei* führt zur *imago dei*. Einem solchen ethischen Gottesbild muß natürlich ein ethisches Menschenbild entsprechen, soll die Aufgabe des Menschen, heilig zu werden, nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt sein. Maimonides ist denn auch ein großer Verteidiger der Lehre vom freien Willen. Der Mensch hat Fähigkeiten und Möglichkeiten in sich, die es zu verwirklichen gilt. Der ethischen Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen steht keine anthropologische Determination im Wege.⁷⁰ Die Ethik des Maimonides ist aber keine rein sittliche Ethik, die Gott überflüssig macht. Gott wird nicht in Sittlichkeit aufgelöst. Die Ethik wird begründet und ermöglicht durch den einzigen, in seinem Wesen unerkennbaren Gott, der durch seine erfahrbaren Wirkungen die ethische Handlung als menschliche Aufgabe stellt. Gott ist das Fundament

⁶⁵ Maimonides, Bd. 1, Kap. 53, 171.

⁶⁶ Ebd. Kap. 54, 180.

⁶⁷ Ebd. 181 f.

⁶⁸ *Cohen*, Charakteristik, 246.

⁶⁹ Maimonides, Bd. 1, Kap. 54, 185.

⁷⁰ Die Lehre vom freien Willen vertritt Maimonides besonders in dem Traktat „Acht Kapitel“. Ausgearbeitet und systematisiert findet sich seine Ethik auch in der *Mishne Torah* (Hilkhot De'ot).

der Ethik: Das ‚Wie Gott gnädig ist‘ ermöglicht erst das ‚Sei auch du gnädig‘. Daher gibt es nicht nur eine sittliche Vollkommenheit, die in der Nachahmung der Wege Gottes besteht, sondern auch eine geistige.⁷¹ Gefordert ist keine blinde Nachahmung, sondern eine Nachahmung, die verbunden ist mit der Gotteserkenntnis. Ohne Gotteserkenntnis keine Sittlichkeit. Es gibt daher eine geistige Vollkommenheit, die in der (negativen) Erkenntnis Gottes besteht. Das Gesetz leitet nicht nur zur sittlichen Vollkommenheit in der Nachahmung Gottes an, sondern auch zur geistigen in der negativen Gotteserkenntnis. „Es ist also klar, daß du, sooft es dir gelingt zu beweisen, daß etwas von Gott nicht ausgesagt werden kann, vollkommener wirst, daß du hingegen, sooft du etwas zu ihm Hinzugefügtes bejahend aussagst, ein Phantast wirst und dich von der Erkenntnis seines wahren Wesens umso mehr entfernst.“⁷² Da die Ethik der Thora in der Nachahmung Gottes und in der Gotteserkenntnis besteht, muß all das, was von Gott weggeführt, beseitigt werden. Die Vernichtung des Götzendienstes ist „eine Handlung, welche die menschliche Überzeugung unbedingt fordert, daß nämlich alles beseitigt werde, was vom Wege der Wahrheit ablenkt, und daß alle Hindernisse aus dem Wege geräumt werden, welche den Menschen von seiner Vervollkommnung abhalten, die in der Erkenntnis Gottes besteht.“⁷³ Beseitigung des Götzendienstes und Aufhebung der Entfremdung des Menschen sind dasselbe. Wenn der Mensch sich ein Phantasiegebilde erschafft, das er Gott nennt und diesem Attribute beilegt, projiziert er seine eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten auf ein Götzenbild und entfremdet sich dadurch von sich selbst. Der Mensch legt nämlich Gott ein Attribut bei, so, als wenn es „in Gott als Vollkommenheit vorhanden ist, weil du bemerkst, daß es in Beziehung auf uns eine Vollkommenheit ist. Alle Arten der Vollkommenheit sind nämlich Fähigkeiten (...). Wenn du also von Gott etwas bejahend aussagst, entfernst du dich von ihm (...) weil alles, was du ihm beilegst, in uns eine Vollkommenheit ist.“⁷⁴ Entfernung von Gott ist Entfernung vom eigenen Selbst. Die strikte Verneinung der positiven Gotteserkenntnis durch die negative Theologie verhindert den Götzendienst und damit auch die Selbst-Entfremdung des Menschen. So führt die (negative) Gotteserkenntnis zur Vervollkommnung des eigenen Selbst und gleichzeitig zur Verbundenheit mit Gott. Allerdings: „Diese Verbundenheit mit Gott wird für Maimonides niemals zum mystischen Einswerden mit ihm, und auch die spezifische Gefühlsbetonung der Mystik ist der ernstesten Gehaltenheit seines Wesens fremd.“⁷⁵ Das ist ein entscheidender Unterschied zu Dionysios Areopagita.

⁷¹ Vgl. allgemein zum Verhältnis von geistiger und sittlicher Vollkommenheit bei Maimonides: M. Kellner, *Maimonides on Human Perfection*, Atlanta 1990.

⁷² Maimonides, Bd. 1, Kap. 59, 205.

⁷³ Ebd. Kap. 54, 183.

⁷⁴ Ebd. Kap. 59, 205 f.

⁷⁵ J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, München 1933, 199f.

Negative Theologie und Mystik

Wie die Ausführungen über Maimonides zeigen, ist negative Theologie mit Mystik nicht gleichzusetzen, sie ist auch nicht *eo ipso* eine unselbständige Vorstufe derselben.⁷⁶ Die Lehre des Maimonides über die negative Gotteserkenntnis ist eine der konsequentesten, die die jüdische Religionsphilosophie besitzt – und doch bleibt sie der Mystik fern. Es besteht ja auch ein gewaltiger Unterschied zwischen negativer Theologie und Mystik: Die negative Theologie ist eine das Denken beanspruchende Prinzipientheorie, die Mystik läßt alles Denken hinter sich. Das macht es verständlich, warum negative Theologie für Maimonides, der als aufgeklärter Rationalist des Mittelalters Glaube und Vernunft in Einklang bringen wollte, ohne Mystik auskommt. Er lehrt eine negative Gotteserkenntnis ganz auf der Basis der Vernunft. Wenn nun jedoch Dionysios vom Areopag negative Theologie und Mystik verbinden konnte, muß es zwischen beiden Bezugspunkte geben. Auch wenn negative Theologie die eigenen Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens gegenüber Gott kritisch einsieht, so bleibt Gott doch erfahrbar. Ja, die transzendente Selbstkritik der negativen Theologie eröffnet gerade mit ihrer Zurückweisung aller dogmatischen Erstarrungen die Möglichkeit der eigenen unmittelbaren Gotteserfahrung. Das Verhältnis von negativer Theologie und Mystik bei Dionysios läßt sich somit so charakterisieren, daß negative Theologie in der Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes den Weg zu einer anderen, die Grenzen des Denkens sprengenden Erkenntnis Gottes freilegt: zur mystischen Schau Gottes. Dionysios gibt sich sozusagen mit der negativen Gotteserkenntnis nicht zufrieden, sie ist für ihn nicht das Ende des Aufstiegs zu Gott; man kann doch noch höher hinaus, positive wie negative Gotteserkenntnis hinter sich lassen und zu einer neuen, ganz anderen Erkenntnis Gottes in der Vereinigung mit Gott kommen. Dies ist für Dionysios deshalb möglich, da die negative Theologie für ihn nicht nur eine formallogische Methode ist, sondern mit mystischer Erfahrung gefüllt werden kann, da mystische Gottesschau eine erkenntnismäßige Erfahrung ist, die sich nicht in Worten ausdrücken läßt, die – ebenso wie die negative Gotteserkenntnis der negativen Theologie – das Phänomen der Unerkennbarkeit in der Erkenntnis wahr. So verbindet Dionysios negative Theologie und Mystik, indem seine Methode der Negation der Negation ins Unendliche fortschreiten kann, so daß die letztlich einzig angemessene ‚Redeweise‘ von Gott nur das Schweigen ist, das seinerseits einen Bezug zur Mystik offenläßt. Es gibt also nicht nur eine negative Gotteserkenntnis mit den Mitteln des Verstandes – der Mensch kann zu einer höheren Form der Gotteserkenntnis aufsteigen, die in der Vereinigung mit Gott und einer mystischen Gottesschau besteht. So, wie die positive Theo-

⁷⁶ Anders z. B. V. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz, Wien, Köln 1961, 37f.: „Die verneinende Theologie ist demnach ein Weg zur mystischen Vereinigung mit Gott, dessen Wesen uns unerkennbar bleibt.“

logie die Magd der negativen ist, so führt die negative Theologie zur mystischen Theologie. Um diese höchste mystische Erkenntnis Gottes zu erfahren, sind jedoch einige Voraussetzungen erforderlich: Eine von ihnen ist das Gebet: „Es ist nämlich nötig, daß wir zuerst mit Gebeten zu ihr als Prinzip des Guten hinaufgeführt werden und uns ihr mehr und mehr nähern (...). Dann aber, wenn wir sie mit überaus reinen Gebeten, ungetrübtem Denken und dem für die Vereinigung Erforderlichen anrufen, dann sind wir ihr auch nahe.“⁷⁷ Eine andere sind innere Sammlung (Kontemplation) und Schweigen: Wir Menschen „ehren das Unaussprechliche mit besonnenem Schweigen und wenden uns den Strahlen zu, die für uns in den Heiligen Schriften glänzen“⁷⁸. Denn „dort sind die einfachen, unabhängigen und unveränderlichen Geheimnisse der Offenbarung Gottes verhüllt gemäß der überlichten Dunkelheit des geheimnisvollen Schweigens“⁷⁹. Die entscheidende Vorbedingung aller mystischen Gottesschau ist jedoch die Ablegung aller Sinnen- und Verstandestätigkeit, da Gott als Schöpfer der Welt in seiner Unerkennbarkeit über Wahrnehmung und Denken hinausgeht: „Lasse die Sinneswahrnehmungen und die Verstandestätigkeiten zurück, alles sinnlich Wahrnehmbare und alles geistig Wahrnehmbare, alles Nichtseiende und Seiende für die Vereinigung.“⁸⁰ Auf die Aufgabe aller Verstandestätigkeit folgt die Ekstase, bei der der Mensch aus sich selbst heraustritt, endgültig sich selbst und die Welt, alles Sinnliche und Verstandesgemäße hinter sich läßt und zur mystischen Gottesschau in Form der *unio* mit Gott gelangt: „Wenn du dich nämlich deiner selbst und aller Dinge unaufhaltsam und uneingeschränkt durch Ekstase entäußerst, wirst du in reiner Weise zu dem überseienden Licht des göttlichen Dunkels hinaufgeführt, alles loslassend und von allem losgelöst.“⁸¹ Anhand einer allegorischen Auslegung des Aufstiegs Mose auf den Sinai (Ex 19, 24, 32–34) differenziert Dionysios noch etwas anders als eben dargestellt drei Stufen bis zur Vereinigung mit Gott. Die erste Stufe ist die *purgatio*: „Der heilige Mose wird aufgefordert, zunächst sich selbst zu reinigen und ferner sich von dem zu trennen, was nicht derartig [rein] ist.“⁸² Darauf folgt die negative Gotteserkenntnis, die Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes.⁸³ Erst auf Grund dieser Erkenntnis ist es Mose möglich, alle Verstandestätigkeit im Schweigen abzulegen: „Dann erst löst er sich von dem Sichtbaren und dem Sehenden und dringt in die Dunkelheit des Nichtwissens ein, in das wahrhaft Mystische, in dem er sich jeder ein-sichtsvollen Handhabe verschließt.“⁸⁴ Jetzt ist Mose die *unio* gestattet, eine *unio*, die in der mystischen Gottesschau besteht, die ohne negative Gottes-

⁷⁷ DN 680 B.

⁷⁸ Ebd. 589 B.

⁷⁹ MTh 977 B.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd. 977 B-1000 A.

⁸² Ebd. 1000 C.

⁸³ Ebd. 1000 D-1001 A.

⁸⁴ Ebd. 1001 A.

erkenntnis, ohne Wissensverzicht nicht möglich wäre. „Und nun befindet er sich in dem vollständig Unberührbaren und Unsichtbaren und gehört ganz und gar dem, der jenseits von allem ist, und niemandem [sonst], weder sich selbst noch einem anderen. Durch die Untätigkeit allen Denkens ist er in höherem Maße mit dem vereint, der gänzlich unerkennbar ist, und indem er nichts erkennt, ist er über die Vernunft hinaus erkennend.“⁸⁵ Die mystische Gotteserkenntnis liegt auf einer anderen Ebene als eine verstandesgemäße Erkenntnis. Die mystische Gottesschau ist eine Erkenntnis durch Nicht-Erkentnis. Ohne negative Theologie ist sie für Dionysios nicht möglich.

Negative Theologie und Trinitätslehre

Welche Auswirkungen ergeben sich aus dem Blickwinkel der negativen Theologie für eine christliche Dogmatik? Anders gefragt: Sind negative Theologie und Dogmatik überhaupt vereinbar? Negative Theologie läßt zwar affirmative Aussagen über Gott durchaus zu: Bei Maimonides sind sie bildhafte Reden für das gemeine Volk, das höheren Formen der Erkenntnis Gottes unzugänglich ist. Bei Dionysios wird die Unterscheidung von positiver und negativer Theologie in die neuplatonische Emanationslehre eingebunden: Negative Theologie ist die aufsteigende Erkenntnis zu Gott, positive Theologie absteigende Erkenntnis von Gott gemäß seinen Wirkungen. So sind positive Aussagen nur erste Wegweiser, erste anfängliche Schritte, eine „Vorschule“ der Erkenntnis – die aber dann doch ganz anders ist. Dogmatik also nur für das gemeine Volk, das höheren Formen der Erkenntnis unzugänglich ist? Dogmatik also nur eine „Vorschule“ der Erkenntnis Gottes, der Weg der absteigenden Erkenntnis von Gott gemäß seinen Wirkungen, nicht aber gemäß seinem Wesen? Wir wollen das Problem zur Verdeutlichung zuspitzen, indem wir die Fragestellung auf das Verhältnis von negativer Theologie und Trinität Gottes einengen.

Als eine der fundamentalen Prämissen negativer Theologie hat sich die Einheit Gottes erwiesen. Wie steht diese Einheit zu dem Phänomen der Dreifaltigkeit? Während in der Trinitätslehre versucht wird, zwischen Einheit und Dreifaltigkeit zu vermitteln, vertritt die negative Theologie die Ansicht, daß mit der Einheit die Unerkennbarkeit Gottes gegeben ist: Wir können von Gott nur wissen, was er nicht ist. Die Trinitätslehre sagt aber gewisse Verhältnisbestimmungen innerhalb des Wesens Gottes aus: Ein Wesen und drei Hypostasen – wie auch immer man dieses Dogma weiter auslegen mag. Negative Theologie und Trinitätslehre scheinen sich ganz offensichtlich zu widersprechen. Und so kommt denn von jüdischer Seite gerade auch von dem radikalsten Verfechter eines reinen Monotheismus die provokante Anschuldigung, daß – ebenso wie aus der Annahme von Eigenschaften in Gott – aus dem Glauben an die Dreifaltigkeit nichts anderes als

⁸⁵ Ebd.

die Vielgötterei herauspringt: „Wer aber glaubt, daß er Einer sei, desungeachtet aber zahlreiche Eigenschaften besitze, der nennt ihn zwar mit seinem Worte Einen, hält ihn aber in seinem Denken für eine Vielheit, wie die Christen, welche sagen, Gott sei Einer, umfasse aber drei Personen, diese drei seien jedoch Einer.“⁸⁶ Hiernach ist das Christentum keine monotheistische Religion. In der Trinitätslehre wird Gott nicht nur als eine Person, sondern sogar als drei Personen vorgestellt, von denen eine auch noch neben einer göttlichen eine menschliche Natur besitzt – aus der Perspektive einer konsequent zu Ende gedachten negativen Theologie scheinbar nichts anderes als eine unangemessene Vergegenständlichung Gottes. Für Dionysios Areopagita als gläubigen Christen⁸⁷ ist denn auch die Trinitätsfrage eine ernste Schwierigkeit.⁸⁸ Der Areopagit hat zwischen der Einheit Gottes und den einzelnen göttlichen Hypostasen nicht recht zu differenzieren vermocht. Er betont im Grunde nur den Begriff der göttlichen Einheit; Einheit und Dreifaltigkeit werden zwar verbal, aber kaum sachlich unterschieden.⁸⁹ Das Dogma des Dionysios ist das der Transzendenz und Einheit Gottes, nicht das der Trinität. „So kann es denn geschehen, daß hinter dem einen Gott in der areopagitischen Theologie der dreifaltige Gott sehr zurücktritt.“⁹⁰ Es gibt allerdings auch Stellen im CD, die orthodox trinitarisch klingen.⁹¹ Dionysios befand sich hier in einer Art Zwickmühle, wollte er doch einerseits die Trinität so weit wie möglich aus seiner Lehre heraushalten, um Einheit und Unerkennbarkeit Gottes zu wahren, wollte er aber doch andererseits trinitarische Vorstellungen irgendwie übernehmen. Dionysios versucht, das Problem auf verschiedene Arten zu meistern. Typisch ist, daß er immer dann, wenn er von der Dreifaltigkeit spricht, die Einheit sofort mit betont, so, als wolle er von vornherein einem Mißverständnis vorbeugen.⁹² Zudem versucht er, zwischen Einheit und Dreiheit ähnlich wie zwischen negativen und positiven Attributen zu differenzieren: So, wie die positiven Attribute Gottes Wirkungen in der Welt bezeichnen, stehen die drei Hypostasen für

⁸⁶ Maimonides, Bd. 1, Kap. 50, 154.

⁸⁷ Es soll hier selbstverständlich kein anmaßendes Urteil darüber gefällt werden, ob jemand, der sich zum Christentum bekennt, nun tatsächlich Christ ist oder nicht – unabhängig von Anleihen an den Neuplatonismus. Ein genaues historisches Verständnis des Christentums ergibt ohnehin, daß die gesamte christliche Dogmatik schon von ihrer (lange Zeit hauptsächlich metaphysischen) Fragestellung her ohne einen Einfluß griechisch-hellenistischer Philosophie kaum in dem Maße entstanden wäre.

⁸⁸ Die These von der substantiellen Beziehungslosigkeit der dionysischen Einheitsvorstellung zum Trinitätsdogma ist schon von F. C. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Zweiter Theil, Tübingen 1842, 234, vertreten worden.

⁸⁹ Vgl. Brons, 98–130.

⁹⁰ Semmelroth, 213. Sehr viel vorsichtiger W. Beierwaltes, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a. M. 1994, 207 ff., 210 ff. Aber auch Beierwaltes muß immer wieder einschränken, daß „eine problematische Spannung in der Einheit zur Dreiheit hin keinesfalls überraschend“ ist (214) und daß „das innertrinitarische Sein und Wirken der einzelnen Personen (...) lediglich in einigen Grundworten benannt, jedoch nicht im eigentlichen Sinne analysiert“ wird (218).

⁹¹ Vgl. DN Kap. II.

⁹² Siehe Anm. 89.

innergöttliche Hervorgänge, bei denen Gott aus sich heraustritt und doch in sich verbleibt.⁹³ Nicht zuletzt kann Dionysios Trinität und damit zusammenhängend Christologie ebenso wie die Einheit Gottes als unsagbares und undenkbares Geheimnis lehren.⁹⁴ Trinität und Christologie werden in geheimnisvollem Schweigen nahezu aufgelöst – was zählt, ist die Einheit Gottes. Daher kommen alle Gottesnamen auch nur der gesamten Gottheit zu; wer anderes behauptet, begeht eine Blasphemie und wagt, die Einheit Gottes zu spalten.⁹⁵ Denn die Einheit hat gegenüber der Dreiheit eindeutig Vorrang: „In den göttlichen Dingen gebieten nämlich die Einungen über die Geschiedenheiten und existieren vor ihnen und sind auch nach der nicht aus sich heraustretenden und einzigartigen Geschiedenheit des Einen um nichts weniger geeint.“⁹⁶ Das findet seinen Höhepunkt darin, daß angesichts der Transzendenz und Unerkennbarkeit Gottes die Trinität keine Bedeutung mehr hat: „Keine Einzigkeit oder Dreifaltigkeit, weder Anzahl noch Einheit oder Zeugungsfähigkeit (...) deckt die über jedem Wort und über aller Vernunft liegende Verborgenheit der über allem überwesenhaft überseienden Übergottheit auf – weder einen Namen noch einen Lehrsatz gibt es von ihr, vielmehr ist sie in das Unzugängliche enthoben.“⁹⁷ Die eigentliche Anfrage an die negative Theologie ist somit nicht die Rechtfertigungslehre; diese kann durchaus als Wirkung Gottes gegenüber den Menschen, vermittelt durch Jesus Christus, interpretiert werden: Gott schenkt dem Menschen durch Jesu Leben, Tod und Auferstehung seine Gnade und Liebe, neue Hoffnung und das ewige Leben. Soteriologie beschäftigt sich aus dieser Perspektive mit Gottes entscheidender Handlung gegenüber dem gefallenem Menschen – und die ist nach der für die negative Theologie typischen Unterscheidung von Wesen und Wirkung Gottes sehr wohl mit vielen Worten sagbar. Die eigentliche Anfrage an die negative Theologie ist die Trinitätslehre und in ihr die Frage nach der Gottheit Jesu. Denn wenn Gott transzendent und unerkennbar ist, wenn er nicht positiv aussagbar ist, kann er keine menschliche Natur annehmen. Gott kann nicht Mensch geworden sein. Das ist „gerade so unsinnig, als wenn mir jemand sagen wollte, der Kreis habe die Natur des Quadrates angenommen“⁹⁸. Dionysios kann da-

⁹³ Vgl. DN 640 D, 645 B, 649 B. Christologisch hat diese Sichtweise eine Tendenz zum Monophysitismus. Dionysios spricht fast ausschließlich vom göttlichen Wesen Jesu. Monotheistisch klingt zudem 1072 C.

⁹⁴ Vgl. zur Trinität als Geheimnis DN 645 B: „Wie sich aber dieses [die drei Hypostasen zueinander] verhält, ist weder zu sagen noch zu denken möglich.“ Zur Christologie als Geheimnis vgl. den dritten Brief (1069 B) und DN 648 A: „Aber auch das Offensichtlichste der ganzen Offenbarung Gottes – die um unseretwillen geschehene Gottbildung Jesu – ist unsagbar für jedes Wort und unbegreiflich für jeden Verstand.“ In DN 648 C wird die nicht zu erkennende Einheit Gottes einfach durch den nicht zu erkennenden Christus ersetzt.

⁹⁵ Vgl. DN 636 C – 637 A.

⁹⁶ Ebd. 652 A.

⁹⁷ Ebd. 981 A.

⁹⁸ *B. de Spinoza*, Briefwechsel (Brief Nr. 73; an Oldenburg), in: Sämtliche Werke in sieben Bänden und einem Ergänzungsband, hgg. u. mit Einleitungen, Erläuterungen u. Registern versehen

her gar nicht anders, als die Inkarnation bei aller Bejahung gleichzeitig als undurchschaubares Geheimnis lehren, Gott trotz seiner Menschwerdung gleichzeitig als aller Welt verborgen bezeichnen.⁹⁹ Die These also könnte vorerst lauten: Negative Theologie und Trinitätslehre schließen sich im Grunde aus. Negative Theologie leugnet, daß die ontologische Frage nach dem Wesen Gottes positiv beantwortbar ist. Sie betont, daß nur Gottes Wirken und Handeln aussagbar ist. Die Trinitätslehre dagegen beantwortet die Frage nach dem Wesen Gottes positiv, indem sie „Theologie“ und „Ökonomie“ in ein Verhältnis stellt: Der wirkende Gott kann nur dann wirken, wenn ihm ein dementsprechendes Wesen zu eigen ist. Dagegen löst die negative Theologie die Entsprechung von Theologie und Ökonomie auf. Eine „ökonomische Trinität“ wäre aus ihrer Perspektive nur dann aussagbar, wenn ihr keine Wesenstrinität entspricht.

Das zeigt uns auch eine erkenntnistheoretische Sichtweise des Problems: Negative Theologie stellt die Frage, ob der Mensch Gottes Wesen erkennen könne. Sie bewegt sich damit im Fahrwasser eines theologischen Subjektivismus: Die Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes wird in das *menschliche Subjekt* gelegt – und verneint. Die Frage, ob Gott sich selbst offenbart, ob er das *göttliche Subjekt* der menschlichen Erkenntnis Gottes ist, ist nur im Hinblick auf Gottes Wirkungen in der Welt, im Hinblick auf seine Schöpfer- und Erlösertätigkeit, nicht aber im Hinblick auf sein (trinitarisches) Wesen im Blick. So widerspricht die negative Theologie einer solchen Offenbarungstheologie, die Aussagen über Gottes Wesen macht. Gott offenbart nicht sein Wesen, sondern zeigt sich in seinen Wirkungen.

Dabei stellt die klassische negative Theologie durchaus dieselbe ontologische Frage nach dem Wesen Gottes wie die Trinitätslehre und konnte daher nachmetaphysische Ansätze noch nicht in den Blick nehmen. Indem sie aber eine grundsätzliche Kritik an positiven Aussagen über das Wesen Gottes übt, kann sie als Vorläufer einer aufgeklärten Sichtweise gelten, die mit der Metaphysik auch die Trinitätsfrage entweder als vernunftwidrig ablehnt oder – und das ist entscheidend – nicht ontologisch, sondern als Wirken und Handeln Gottes in der Welt bestimmt.

Mit dieser Einsicht kommen wir noch einmal auf die Lehre des Dionysios von der Trinität Gottes als eines Geheimnisses zurück. Bezeichnenderweise nämlich betont Dionysios die Trinität ontologisch „negativ“ als ein Geheimnis, ökonomisch jedoch positiv als ein Ereignis, das für uns und an uns geschieht: „Aber auch das Offensichtlichste der ganzen Offenbarung Gottes – die um unseretwillen geschehene Gottbildung Jesu – ist unsagbar für jedes Wort und unbegreiflich für jeden Verstand.“¹⁰⁰ Implizit sagt Diony-

von C. Gebhardt, Hamburg 1986, 276f., hier 277. Über die Beziehung von negativer Theologie und Nichttheismus wird im folgenden Abschnitt behandelt.

⁹⁹ Siehe Anm. 94.

¹⁰⁰ DN 648 A. Vgl. auch 640 D, 645 B, 649 B.

sios damit: Die Trinität ist einerseits ein Geheimnis – sie hat somit negativen und symbolischen Sinn: Das Geheimnis um Gottes Wesen lüften wir nicht – andererseits eine Offenbarung, die nicht das Wesen Gottes, sondern seine Wirkungen kundtut, die zeigt, wie Gott am Menschen handelt. Trinität als Geheimnis und als Offenbarung bedeutet dann, daß Gottes Wesen transzendent und unerkennbar bleibt, Gott sich aber gegenüber dem Menschen als trinitarisch *wirkender* Gott offenbart. Den angenommenen Widerspruch zwischen negativer Theologie und Trinitätslehre löst Dionysios hiernach also dahingehend auf, daß er die Trinitätslehre ganz im Sinne der negativen Theologie auslegt: In bezug auf das Wesen Gottes ist die Trinität nicht wörtlich und nicht positiv zu verstehen, sondern nur negativ und symbolisch als unsagbares Geheimnis; in bezug auf Gottes Wirkungen ist sie dagegen positiv in soteriologischer Perspektive aussagbar: Gott handelt durch Jesus Christus und den heiligen Geist am Menschen. Wird die Trinität auf diese Weise ökonomisch verstanden, schließt sie die negative Theologie keineswegs aus.

Ausblick: Negative Theologie und Nichttheismus

Diese Überlegungen führen uns zu der Frage, ob die negative Theologie konsequent weitergedacht nicht zu einem Nichttheismus führt. Von Gott muß nämlich gemäß den Methoden negativer Theologie das Person-Sein negiert werden, soll Gott nicht vergegenständlicht, zu einem Objekt neben anderen Objekten gemacht werden. Das jedoch ist Nichttheismus. So kann eine nichttheistische Theologie ganz im Geist der negativen Theologie kritisch sagen: „Der Gott des theologischen Theismus ist ein Sein neben anderen und als solcher ein Teil der gesamten Realität. Er wird zwar als deren wichtigster Teil betrachtet, aber eben als Teil und deshalb als der Struktur des Ganzen unterworfen. Er soll jenseits der ontologischen Elemente und Kategorien sein, die die Realität konstituieren. Aber jede Behauptung über ihn unterwirft ihn diesen.“¹⁰¹ Vom Nichttheismus ist dann auch der Weg zum Pantheismus nicht weit; ja, man kann sagen, daß Spinoza die negative Theologie des Maimonides zu einem pantheistischen Nichttheismus weitergedacht hat, was sicher nicht im Sinne des Monotheisten gewesen wäre. Es muß nämlich auf einen bedeutenden Unterschied zwischen negativer Theologie und manchen Formen des Nichttheismus hingewiesen werden: Der Nichttheismus leugnet nicht nur die Personalität Gottes, sondern in vielen Fällen auch seine Transzendenz. Das tut die negative Theologie nicht, ist doch die Transzendenz des Schöpfers eine ihrer zentralen Prämissen. Der Nichttheismus hat hingegen – trotz seiner Anleihen an die negative Theologie – häufig die Tendenz, Gott zu einer immanenten Größe zu machen, sei es in Form eines Pantheismus, einer Lebensmystik oder einer nichttheisti-

¹⁰¹ P. Tillich, *Der Mut zum Sein*, in: GW XI, Stuttgart 1969, 136.

schen Ethik. Der Nichttheismus wendet die negative Theologie sozusagen nur auf die Personalität Gottes an, läßt sie dann aber mit der Betonung der Immanenz Gottes wieder fallen. Gott wird zu einem innerweltlichen Etwas, das mehr oder weniger positiv aussagbar ist: zur Substanz mit ihren unendlich vielen Attributen, zur Natur, zum Leben, zu einem Symbol der Erfahrung, zu Liebe, Freundschaft oder Freiheit. Solches will die negative Theologie aber gerade verhindern – es sei denn, diese nichttheistischen Gottesauffassungen beziehen sich ausschließlich auf Gottes Wirkungen.¹⁰²

Allerdings ließe sich sagen, daß die Projektionstheorie eines Feuerbach wesentlich auf der negativen Theologie eines Maimonides aufbaut, für den ebenfalls alle positiven Attribute in bezug auf Gott eine „lügenhafte Erdichtung“, und „Phantasiegebilde“¹⁰³, in Wirklichkeit aber – man vergleiche die Projektionstheorie – „in Beziehung auf uns eine Vollkommenheit“¹⁰⁴ sind. So scheint eine nichttheistische Ethik Parallelen zu der negativen Theologie gerade des Maimonides aufzuweisen, denn in beiden Fällen können die Attribute Gottes als menschliche Tugenden angesehen werden. Liebe, Gnade und Treue sind menschliche Fähigkeiten, die Gott als Attribute nur deshalb beigelegt werden, da seine Wirkungen denen des Menschen ähneln. In Wirklichkeit sind sie jedoch „in uns eine Vollkommenheit“¹⁰⁵. Eine solche theologische Ethik kann entsprechend der Feuerbachschen Projektionstheorie zu einem nichttheistischen Humanismus führen: „Ein wahrer Atheist ist aber auch nur der, welchem die Prädikate des göttlichen Wesens, wie z. B. die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit nichts sind, aber nicht der, welchem nur das Subjekt dieser Prädikate nichts ist. Und keineswegs ist die Verneinung des Subjekts auch notwendig zugleich die Verneinung der Prädikate an sich selbst.“¹⁰⁶ Der christliche Glaube wird so zu einer ethischen Verpflichtung, die an den Gottesprädikaten oder an der Person und Lehre Jesu deutlich gemacht wird. Allerdings muß auch hier der Unterschied zwischen negativer Theologie und nichttheistischem Humanismus betont werden: Die negative Theologie bejaht den einzigen, transzendenten, vom Menschen unterschiedenen Gott, die humanistische Projektionstheorie löst diesen Gott auf. Gott ist das eine Mal ein Symbol für des Menschen eigene Kräfte, das andere Mal ihr Fundament: Gott ermöglicht nach Auffassung der negativen Theologie des Maimonides erst die tugendhafte Entfaltung des menschlichen Selbst. Es läßt sich also sagen: Negative Theologie führt konsequent zu Ende gedacht zu einem Nichttheismus, indem sie das Person-Sein Gottes negiert. Negative Theologie ist somit selbst Nichttheis-

¹⁰² Daß die Aussagen des Dionysios über *πρόοδος* und *ἐπιστροφή* nicht im Sinne eines Pantheismus zu interpretieren sind, zeigt *W. Beierwaltes*, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1998, 63 ff.

¹⁰³ Maimonides, Bd. 1, Kap. 60, 220.

¹⁰⁴ Ebd. Kap. 59, 205.

¹⁰⁵ Maimonides, Bd. 1, Kap. 59, 206.

¹⁰⁶ *L. Feuerbach* (mündlich), zitiert nach *L. Scheffczyk*, *Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie*, Regensburg 1974, 19.

mus. Allerdings führt sie nur zu einem solchen Nichttheismus, der die Transzendenz des Schöpfergottes bestehen läßt. Mit der Immanentisierung des modernen Nichttheismus gibt sie ihre eigenen Prämissen und Methoden auf.

Negative Theologie kann legitimierende und kritische Funktion haben. Mit dem Hinweis auf die Unerkennbarkeit Gottes kann die eigene Ansicht als unanfechtbar hingestellt werden, können Normen und gesellschaftliche Ordnungen jeder Kritik entzogen werden. Besonders aber Gott selbst kann mit Hilfe negativer Theologie gegen jede Anfechtung legitimiert werden. Er ist eben transzendent. Seine Unerkennbarkeit schließt Kritik an ihm aus. So können sogar die Probleme der Theodizee und der Willensfreiheit durch die negative Theologie beantwortet werden. Die Theodizeefrage hat ja bestimmte Denkvoraussetzungen, nämlich die der Allmacht und Güte Gottes, die im unvereinbaren Widerspruch zu den Übeln der Welt stehen. Sind diese Attribute Gottes jedoch schlichtweg falsch, zu negieren oder homonym, hebt sich das Problem von selbst auf, da seine Prämissen fallen. Auch die Willensfreiheit des Menschen kann nun nicht mehr im Widerspruch zur Weisheit Gottes stehen, da die Weisheit im üblichen Sinne ebenfalls auf Gott unanwendbar ist.

Die negative Theologie hat aber auch eine kritische Funktion, und diese findet sich in der Logik und in der Ethik. Indem die negative Theologie die Unanwendbarkeit der formalen Logik auf Gott betont, erweist sie sich als kritisch.¹⁰⁷ Sie begrenzt die formale Logik auf den weltlichen Bereich. Während die westliche Logik ihre Kategorien und Syllogismen anhand der dinglichen Welt entwickelt und einfach auf Gott überträgt, erfährt die negative Theologie den Widerspruch zwischen Welt und Gott, zwischen den rein formalen Kategorien und der Gott angemessenen Redeweise: Nur Gottes Wirkungen sind positiv aussagbar, nicht aber sein Wesen. So erweist sich die formale westliche Logik seit Aristoteles als eindimensional, die negative Theologie als kritisch. Da sie betont, daß Gott nicht positiv nach den Maßstäben der Welt begriffen werden kann, ist ihre Kritik Positivismuskritik: Sie bestreitet, daß Gott ein natürlich gegebenes, positives Stück Welt ist.¹⁰⁸ Da sie betont, daß Gott über alle menschlichen Bestimmungen hinausgeht, sind die menschlichen Meinungen und Überzeugungen vom Wesen Gottes nie dogmatisch wahr, sondern immer der Kritik aussetzbar.

Ihre kritische Funktion zeigt die negative Theologie aber auch in der Ethik: 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 Götzen-

¹⁰⁷ „Kritisch“ ist hier sowohl im Kantschen wie im modernen Sinne gemeint.

¹⁰⁸ Vgl. zur Unterscheidung zwischen einer eindimensionalen und einer die bestehenden Gegebenheiten transzendierenden Logik *H. Marcuse*, *Der eindimensionale Mensch*, München ³1998, 139–213.

dienst gebrandmarkt. Dabei ist der Kampf gegen den Götzendienst keineswegs ein Problem vergangener Zeiten, in denen man sich ein Götzenbild aus Metall goß. Das Bilderverbot hat seine Relevanz auch heute noch nicht verloren – Götzenbilder können auch in Worten bestehen. Besonders deutlich wird die Gefahr des Götzendienstes dort, wo der Mensch sich in eine Abhängigkeitsbeziehung zu irgend etwas außerhalb seiner selbst gibt, das er vergöttlicht – das kann die Wissenschaft sein oder die öffentliche Meinung, der Staat, die Partei oder die Globalisierung, die Marketing-Strategie, das Computer-Zeitalter oder der Lebenspartner. Woran dein Herz hängt – im Sinne einer Abhängigkeitsbeziehung –, das ist dein Gott. Götzendienst besteht vor allem darin, daß der Mensch das Produkt seiner Hände anbetet. Er hat dieses Produkt erschaffen, steht über diesem, nun jedoch gewinnt es Macht über ihn, und der Mensch kann nicht anders, als sich diesem anbetend zu unterwerfen. Einige Beispiele aus der Werbung lassen das psychologische Problem des Götzendienstes auch für heutzutage deutlich werden.¹⁰⁹ Hier werden den Produkten menschliche Eigenschaften zugesprochen. Nicht ich bin es, der ich aus mir selbst heraus lebendig und frisch, frei oder cool bin, sondern ich muß mir meine Lebendigkeit und Frische durch das Deo-Spray, meine Freiheit durch eine Zigarette, meine Coolness durch meine Kleidung von außen aneignen. Meine Menschlichkeit kommt nicht aus mir, sondern von den Produkten, die ich mir aneigne. Ich bin von ihnen abhängig. Ohne sie bin ich nichts: Der Mensch betet das Produkt seiner Hände an. Im Kampf gegen jede Form des Götzendienstes ist die negative Theologie von zentraler ethischer Bedeutung.

Eine solche Ethik kann die drei monotheistischen Weltreligionen einen. Die Negation, nicht allein als Methode, sondern als Hexis, wahrt die Einsicht in die Grenzen menschlicher Erkenntnis und ermöglicht so eine offene Haltung statt dogmatischer Befangenheit. Negative Theologie kann so als Basis für einen jüdisch-christlichen Dialog und für ein interreligiöses Gespräch der drei monotheistischen Religionen dienen: Daß Gott Schöpfer der Welt, daß er einer, daß er in seinem Wesen unerkennbar und daß er kein Götz ist, haben Islam, Judentum und Christentum gemeinsam. Es sind Gemeinsamkeiten, die nicht an der Peripherie liegen, sondern die monotheistischen Religionen ins Herz treffen. So läßt sich von der negativen Theologie her die Hoffnung auf ein friedliches Zusammengehen und auf ein ethisches Beieinanderstehen der drei Weltreligionen begründen.

¹⁰⁹ Vgl. R. Funk, Psychoanalyse der Gesellschaft. Der Ansatz Erich Fromms und seine Bedeutung für die Gegenwart, in: *ders. et al.* (Hgg.), Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens, München 2000, 20–45, bes. 40f.