

Sprache – Erfahrung – Transzendenz

Platons Transzendenzbegriff und die Sprache der Bibel

VON FRIEDO RICKEN S. J.

Wenn wir nach dem Ursprung des Transzendenzbegriffs in der Religionsphilosophie des späten Judentums, des Christentums und des Islams fragen, dann sind vor allem zwei Stellen im *Corpus Platonicum* zu nennen, die durch die Vermittlung des Mittleren und des Neuplatonismus die Geschichte dieses Begriffs bestimmt haben. Das ist an erster Stelle die Aussage im Sonnengleichnis der *Politeia*, das Gute rage an Würde und Kraft „über“ (*epekeina*) das Sein (*ousia*) hinaus (Resp. 509b9), und dann, im *Siebten Brief*, der Vergleich der philosophischen Erkenntnis mit einem Licht, das durch einen abspringenden Feuerfunken plötzlich in der Seele erzeugt wird (Ep. VII 341c7-d1). Ich werde zunächst dem Zusammenhang von Sprache, Erfahrung und Transzendenz in diesen beiden Texten nachgehen, und dann an Beispielen zeigen, wie das frühe Christentum sich mit dieser Transzendenzvorstellung auseinandersetzt.

1. Das Sonnengleichnis der *Politeia*

Die Frage, die zum Sonnengleichnis der *Politeia* führt, ist die nach dem höchsten und wichtigsten Gegenstand des Wissens. Das ist, und hier erinnert Sokrates an eine Selbstverständlichkeit, die Idee des Guten. Wir erstreben und wir wählen etwas, weil es gut ist. „Oder meinst du, es helfe uns etwas, alle Habe zu haben, nur die gute nicht? Oder alles zu verstehen ohne das Gute, Schönes und Gutes aber nicht zu verstehen?“ (Resp. 505b1-3). Das Gute ist das, wonach jede Seele strebt und um dessentwillen sie alles tut, was sie tut (505d11-e1). Beim Gerechten begnügen sich viele mit dem Schein; es genügt ihnen, das zu tun, was gerecht zu sein scheint; beim Guten dagegen gibt niemand sich mit dem zufriedenen, was gut zu sein scheint, sondern jeder will das, was in Wahrheit gut ist (505d5-9).

Obwohl alles Handeln auf das Gute bezogen ist, haben wir von dem, was das Gute ist, nur eine vage Vorstellung. Wir ahnen, dass es so etwas gibt, aber wir sind unsicher und können nicht hinreichend erfassen, was es ist; wir können beim Guten nicht wie bei den anderen Dingen zur festen Überzeugung kommen, dass es ist und was es ist (505d11-e3). Sokrates lehnt es deshalb ab, wie ein Wissender über Dinge zu reden, über die er nichts weiß. Er sieht sich noch nicht einmal imstande zu sagen, was er *meint*, dass das Gute sei (506e1-3). Wenn es darum geht, den letzten Sinnhorizont des Handelns und Lebens darzulegen, versagt die Sprache des Begriffs, auch wenn es nur darum geht, eine Meinung und nicht ein Wissen auszudrücken. Sokrates

greift deshalb zur Sprache des Bildes. Er will sagen, was ihm „als ein Sprössling, und zwar als ein sehr ähnlicher, des Guten erscheint“ (506e3f.). Die Rede vom Sprössling zeigt, dass das Bild mit der Sache verknüpft ist. Die Sonne, die als Bild für die Idee des Guten dienen soll, ist von der Idee des Guten hervorgebracht. Das Bild setzt bereits eine Metaphysik voraus. Die Intuition, die hinter der Rede von der Sonne als dem Sprössling des Guten steht, ist, dass die sichtbare Welt und die Ursache des Werdens in ihr, die Sonne, gut sind und deshalb an der Idee des Guten teilhaben.

Der erste Schritt, um das transzendente Gute mithilfe eines Bildes darzustellen, ist die Unterscheidung der Wirklichkeit in einen Bereich, der mit den Sinnen wahrgenommen wird, und einen Bereich, der nur mit dem Denken erfasst werden kann.

Wir behaupten, es gebe eine Vielheit von schönen Dingen und von guten Dingen und so von jeder Art, wie wir sie denn auch in der Rede unterscheiden. – Ja. – Und auch, es gebe ein Schönes an sich und ein Gutes an sich und so bei allem, was wir eben als Vielheit setzten [...] – So ist es. – Und von den ersteren sagen wir, dass sie gesehen, aber nicht gedacht werden, von den Ideen aber, dass sie gedacht, aber nicht gesehen werden (507b2-10 Übers. Apelt).

Der Gesichtssinn zeichnet sich vor den anderen Sinnen dadurch aus, dass er mit seinen Gegenständen durch ein kostbares Band, das Licht, verbunden ist. „Welchen von den Göttern am Himmel“, so fragt Sokrates, „kannst du als den Urheber davon bezeichnen, also als den, dessen Licht unserem Gesichtssinn dazu verhilft, auf das schönste zu sehen, und dem Sichtbaren dazu, gesehen zu werden?“ (508a4-6 Übers. Apelt). Es ist die Sonne. Was die Sonne im Bereich des Sichtbaren ist im Verhältnis zum Gesichtssinn und zum Sichtbaren, das ist das Gute im Bereich des Denkbaren im Verhältnis zum Denken und Gedachten. Wenn die Augen sich auf Gegenstände richten, die von der Sonne beleuchtet werden, sehen sie deutlich; das Licht verleiht ihnen die Kraft zu sehen. Wenn die Seele sich auf das richtet, worauf das Licht der Wahrheit und des Seienden fällt, dann erkennt sie es und ist im Besitz der Vernunft.

Das also, was dem Erkannten Wahrheit verleiht und dem Erkennenden die Kraft zum Erkennen gibt, ist [...] die Idee des Guten. Betrachte sie als die Ursache der Erkenntnis und der Wahrheit, soweit die letztere erkannt wird (508e1-4 Übers. Apelt).

Erkenntnis und Wahrheit sind gut, aber sie sind nicht das Gute; als die Ursache von Erkenntnis und Wahrheit gehört die Idee des Guten einer höheren Ordnung an.

Die Sonne, so der nächste Schritt, verleiht dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen, gesehen zu werden, sondern auch Werden, Wachstum und Nahrung, ohne jedoch selbst ein Werden zu sein. Ebenso kommt dem Erkennbaren von der Idee des Guten nicht nur das Erkanntwerden, sondern auch das Sein und das Wesen zu, „obwohl das Gute nicht Wesen ist, sondern noch über (*epekeina*) das Wesen an Würde und Kraft hinausragt“ (509b9f.).

Gd 861

2. Zwei Stufen der Transzendenz

Wie wird in diesem Text der Begriff der Transzendenz entfaltet? Über dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung steht der Bereich der Erkenntnis, in dem erfasst wird, was das ist, das da wahrgenommen wird, m. a. W. in dem das Wesen des Wahrgenommenen erkannt wird. Der Bereich der Erkenntnis wird mithilfe einer Analogie beschrieben, d.h., die Verhältnisse in diesem Bereich werden erläutert durch entsprechende Verhältnisse im Bereich der Wahrnehmung und mithilfe der Sprache, mit der wir über die Welt der Wahrnehmung sprechen. Die Analogie ist ein Mittel, um eine Transzendenz auszudrücken: Weil wir keine sprachlichen Möglichkeiten haben auszudrücken, wie die Verhältnisse im Bereich der Erkenntnis in sich selbst sind, können wir nur auf Entsprechungen im Bereich der Wahrnehmung hinweisen. Insofern transzendiert der Bereich der Erkenntnis unsere sprachlichen Möglichkeiten. In einem ontologischen Sinn transzendiert der Bereich der Erkenntnis den der Wahrnehmung insofern, als wir erst durch die Anwendung des Begriffs in der Prädikation wissen, *was* dieser wahrgenommene Gegenstand *ist*; erst hier erfassen wir sein Wesen.

Eine nächste Stufe der Transzendenz findet sich innerhalb des Bereichs der Erkenntnis. Hier begegnet uns zunächst das Verhältnis von Erkennendem und Erkanntem, von erkennender Seele und erkanntem Gegenstand. Dieses Verhältnis wird jedoch transzendiert durch das Medium, das den Erkenntnisvorgang allererst ermöglicht, weil es das Vermögen des Erkennens und das Vermögen des Erkanntwerdens in die Tätigkeit überführt; dieses Medium wird im Gleichnis durch das Licht symbolisiert. Dieses Medium ist kein Gegenstand der Erkenntnis, sondern es ermöglicht sie. Wir sehen nicht das Licht, sondern wir sehen die Gegenstände, auf die das Licht fällt, und wir können nur deshalb sehen, weil das Licht die Gegenstände beleuchtet. Dieses Medium wird nochmals transzendiert von seiner Ursache, der Idee des Guten beziehungsweise der Sonne. Die Sonne ist Ursache des Werdens und Wachsens, und die Idee des Guten ist Ursache des Wesens. Die Sonne ist nicht einer der Gegenstände in der sichtbaren Welt, sondern deren Ursache; wir sehen nicht die Sonne, sondern die vom Licht der Sonne beschiene- nene Dinge. Das Gute ist „jenseits des Wesens“; es ist kein Gegenstand der begrifflichen Erkenntnis, sondern die nicht thematisierbare Voraussetzung jeder Erkenntnis durch Begriffe.

Wie wird das Transzendente erfahren? Dass es die Sonne gibt, ist in der Selbsterfahrung des Sehens gegeben; das Auge kann nur sehen, wenn die Gegenstände der sichtbaren Welt im Licht der Sonne sind. Dass es das Gute gibt, ist im Selbstbewusstsein des Erkennens (und Handelns) gegeben. Der Akt des Erkennens bejaht sich selbst. Aber das Gute ist nicht Gegenstand der Erkenntnis. Der Akt der Erkenntnis erfasst nicht das Wesen des Guten, sondern das Wesen der erkannten Sache. Das Gute wird im Selbstbewusst-

sein des Aktes der Erkenntnis erfasst, ohne ein Gegenstand der Erkenntnis zu sein.

3. Die „größte Erkenntnis“ des *Siebten Briefes*

Im *Siebten Brief* wendet Platon sich gegen Leute, die über die höchste Erkenntnis seiner Philosophie geschrieben haben und behaupten zu wissen, worauf es Platon in seiner Philosophie im Letzten ankommt. Sie verstehen, so urteilt Platon, von der Sache nichts.

Wenigstens gibt es von mir selbst keine Schrift darüber und wird auch keine geben. Denn es lässt sich in keiner Weise wie die anderen Erkenntnisse in Worte fassen, sondern aus der langen Beschäftigung mit der Sache und dem Zusammenleben entsteht es plötzlich, wie ein von einem abspringenden Feuerfunken entzündetes Licht, in der Seele und nährt sofort sich selbst (341c4-d2).

Die Erkenntnis der Idee des Guten übersteigt die Sprache; sie lässt sich nicht in Worte fassen. Sie ist durch die Arbeit des Begriffs und einen intensiven philosophischen Austausch vorbereitet. Aber die Erkenntnis selbst ist ein plötzliches Erlebnis der Erleuchtung, das zu einem bleibenden Zustand der Erleuchtung führt. Das Erlebnis der Erleuchtung übersteigt die Arbeit des Begriffs und die Möglichkeiten der Sprache; die „größte Erkenntnis“ (*megiston mathêma*; Resp. 504e4f.; 505a2; vgl. Ep. VII 341c6) ist keine Sache, die erkannt wird, sondern ein Licht, das auf alle Gegenstände der Erkenntnis fällt.

4. Der Aufstieg zum Tabor

Der Sokrates von Platons *Politeia* sieht sich außerstande, auch nur seine Meinung über die Idee des Guten in Worte zu fassen, und er begnügt sich damit zu sagen, was ihm „als ein Sprößling, und zwar als ein sehr ähnlicher, des Guten erscheint“ (Resp. 506e3f.). Das Transzendente wird durch einen Vergleich aus der wahrnehmbaren Welt dargestellt. Wie spricht die Bibel vom Transzendenten?

In seiner Schrift *Gegen Celsus** berichtet Origenes, Celsus habe zahlreiche Stellen, vor allem aus Platon, beigebracht, und sie solchen Stellen der Bibel gegenübergestellt, die auch einen intelligenten Menschen überzeugen könnten, und dazu angemerkt, dass „diese Dinge besser bei den Griechen ausgedrückt seien und ohne hochfahrendes Wesen und Ankündigungen, wie wenn sie von Gott oder dem Sohne Gottes kämen“ (VI 1). Origenes antwortet mit dem Hinweis auf den Kreis der Adressaten, an welche die christliche Botschaft sich richtet: Es sind nicht nur die Klugen, sondern auch die Unverständigen, nicht nur die Griechen, sondern

* Ich zitiere (mit wenigen Ausnahmen): Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, übersetzt von P. Koetschau, München, Band 1 1926, Band 2 1927.

ebenso die Barbaren, es sind auch die Menschen ohne jegliche Bildung. Wer die christliche Botschaft verkündet, muss sich deshalb einer Sprache bedienen, „die gemeinverständlich ist und aller Ohr zu fesseln vermag“ (ebd.). Wer sich nur an die wendet, die eine gute Schule besucht und ein Studium gemacht haben, beschränkt sich auf einen sehr engen und kleinen Kreis.

Um ein Beispiel zu bringen, vergleicht Origenes zwei Stellen aus der Bergpredigt mit Platons Dialog *Kriton*. In beiden Fällen geht es um die Forderung, ein zu Unrecht zugefügtes Übel zu ertragen. Sokrates argumentiert gegenüber Kriton, er dürfe nicht aus dem Gefängnis fliehen, obwohl das gegen ihn gefällte Urteil ungerecht sei. In der Bergpredigt heißt es: „Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halt auch die andere hin“ (Lk 6,29), und: Wenn „dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann lass ihm auch den Mantel“ (Mt 5,40). Die Forderung der Bergpredigt versteht jeder; Voraussetzungen, um den *Kriton* zu verstehen, sind eine gute Allgemeinbildung und das Studium der griechischen Philosophie (VII 61).

Aber zugleich weist Origenes auf das Geheimnis hin, das sich in den einfachen Worten verbirgt. Die Menschen sollen durch die einfache, allgemein verständliche Sprache gewonnen werden, um dann selbst deren verborgene Dimension zu finden. Unsere

Propheten, Jesus selbst und seine Apostel, sahen auf eine Art des Ausdrucks, der nicht nur das Wahre zum Inhalt hat, sondern auch die große Menge zu gewinnen vermochte, bis ein jeder, so angetrieben und gewonnen, wie seine Kraft es erlaubte, zu dem Verständnis jener Geheimnisse emporstieg, die in den anscheinend einfachen Worten enthalten sind (VI 2).

Deshalb bedienten sie sich einer Redeweise, die der großen Masse der Menschen verständlich ist und nicht von deren Sprache abweicht und sie nicht durch ihre Fremdartigkeit davon abhält, solche Vorträge, da sie ihnen ungewohnt sind, anzuhören.

Wenn die Menschen so einen ersten Zugang zur Schrift gefunden haben, können sie ihren Ehrgeiz darin setzen,

auch die tieferen der in der Schrift verborgenen Gedanken zu erfassen. Ist es doch auch dem ersten besten Leser der Schrift klar, dass vieles darin einen tieferen Sinn haben kann, als der ist, der sich beim ersten Anblick zeigt (VII 60).

Origenes vergleicht den Weg von der einfachen Sprache zum verborgenen Geheimnis mit dem Aufstieg zum Tabor. Nicht das Argument ist der Weg zur Transzendenz, sondern das Leben nach dem Wort Gottes und in der Nachfolge Jesu. Das Wort der Schrift offenbart sich der großen Menge nicht in derselben Weise wie denen, die fähig sind, Jesus auf den Tabor zu folgen.

Für die noch unten Stehenden und noch nicht zum Aufstieg Vorbereiteten hat ja das Wort „nicht Gestalt noch Schönheit“ [vgl. Jes 53,2]; denn seine Gestalt ist für solche Leute „ungeehrt und verschwindend“ gegenüber den von den Menschen gebildeten Worten, die hier übertragen „Menschenkinder“ genannt werden. Wir möchten sa-

gen, die Worte der Philosophen, welche die „Menschenkinder“ sind, sehen viel schöner aus als das Wort Gottes, das der großen Menge verkündigt wird [...] Für solche aber, die aus seiner Nachfolge Kraft gewonnen haben, um ihm auch beim Hinaufstieg auf den hohen Berg folgen zu können, hat es eine göttlichere Gestalt (VI 77).

Wie wird die göttliche Gestalt des Wortes, das Transzendente, von denen erkannt, die auf den Berg hinaufgestiegen sind? Origenes geht aus von Prov 2, 1–5:

Mein Sohn, wenn du meine Worte annimmst und meine Gebote beherzigst, der Weisheit Gehör schenkst, dein Herz der Einsicht zuneigst [...], dann wirst du die Gottesfurcht begreifen und Gotteserkenntnis [LXX: *epignôsin* theou] finden.

Für „Gotteserkenntnis“ steht bei Origenes „göttliche Wahrnehmung“ (*aisthesin theian*; I 48; VII 34). Diese göttliche Wahrnehmung ist eine eigene Gattung der Wahrnehmung, die nur dem Seligen zuteil wird; von ihr gibt es verschiedene Arten: Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten (I 48).

Den besten Zugang zu dieser Lehre von den geistlichen Sinnen oder der Wahrnehmung des Transzendenten bilden einige Psalmverse, die Origenes als Beleg anführt.

Die Heilige Schrift redet, wie wir wissen, von Augen, Ohren und Händen, die mit diesen Teilen unseres Leibes nur den Namen gemein haben, und spricht, was noch auffallender ist, von einer göttlicheren Wahrnehmung (VII 34).

Es folgen drei Zitate: Ps 119, 18 „Öffne mir die Augen für das Wunderbare an deiner Weisung“; Ps 19, 9b „das Gebot des Herrn ist lauter, es erleuchtet die Augen“; Ps 13, 4b „erleuchte meine Augen, damit ich nicht entschlafe und sterbe“. Wenn wir Origenes' Rede von der göttlichen Wahrnehmung verstehen wollen, müssen wir fragen: Was heißt es, die Weisung Gottes als Wunder zu erleben? Worin besteht das Erlebnis, das Leben und die Welt im Licht des Gebotes und der Verheißung Gottes zu sehen? Welche Erfahrung macht ein Mensch, der nach dem Gebot Gottes lebt? Worin besteht die Erleuchtung, die den Menschen vor dem Tod der Resignation bewahrt?

Der Mensch hat das Vermögen, das Göttliche wahrzunehmen, weil er nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Origenes spricht von einer „Verwandtschaft“ (*syngenes*) zwischen der vernünftigen Seele und Gott, die sie befähigt, zwischen den Götzen und dem wahren Gott zu unterscheiden (III 40). Dass Gott den Menschen nach seinem Abbild geschaffen hat (Gen 1, 26 f.), bedeutet, dass der Mensch von Gott die Fähigkeit erhalten hat, Gott zu erkennen. „Und das, was Gott zu schauen vermag, ist ein reines Herz [...] Unser Vorsatz und Wille reicht aber nicht aus, um ein ganz reines Herz zu besitzen, sondern wir bedürfen der Hilfe Gottes, der es so gestalten kann“ (VII 33).

Diese Überlegungen des Origenes zum Verhältnis von Sprache und Transzendenz in der Heiligen Schrift lassen sich zusammenfassen mithilfe von zwei Stellen aus den *Confessiones* des heiligen Augustinus.

Nach der Lektüre von Ciceros *Hortensius* beschließt Augustinus, sich

der Heiligen Schrift zu widmen, um zu sehen, wie es mit ihr wäre. Und siehe! Da ist etwas, was die Hochmütigen nicht heranlässt und sich auch den Kleinen nicht enthüllt, sondern nieder ist fürs Eingehen, beim Vorangehen erhaben wird und sich ins Geheimnis schleiert (III 5,9 Übers. Bernhart).

Die einfache, alltägliche Sprache der Schrift ist die enge Pforte, die dem Hochmütigen, der sich nicht beugen will, den Eintritt verwehrt. Aber auch für die demütigen Kleinen legen die einfachen Worte die Sache, um die es in der Heiligen Schrift geht, nicht enthüllt oder „nackt“ (*nudatam*) dar. Das Geheimnis, das die schlichten Worte verbergen, zeigt sich erst dem, der durch die niedere Pforte eintritt und den Weg geht, den diese Worte weisen. Der Weg zum Transzendenten ist nicht der Weg des schlussfolgernden Denkens, sondern der Weg des Lebens nach der Weisung der Schrift.

Die Bücher der Platoniker vermitteln Augustinus den philosophischen Begriff des unkörperlichen, unsichtbaren, unveränderlichen Gottes. Augustinus reflektiert über die Wirkung, die sie in ihm auslösen. Sie machen ihn stolz: Er will für weise gelten und bläht sich mit seiner Wissenschaft auf. Wo blieb, so fragt er rückblickend, die Liebe, die auf dem Fundament der Demut aufbaut? Das Erlebnis lässt ihm den Unterschied aufgehen zwischen „anmaßendem Stolz und demütigem Bekenntnis“ (*inter praesumptionem et confessionem*), zwischen denen, „die sehen, wohin man gehen muss, aber den Weg dorthin nicht sehen, und dem Weg, der zur seligen Heimat führt, die wir nicht nur erkennen, sondern auch bewohnen sollen“ (VII 20,26).

5. Jenseits des göttlichen Logos

Origenes gebraucht die begrifflichen Mittel von Platons Sonnengleichnis, um das Verhältnis von Sprache und Transzendenz mithilfe der Trinitätstheologie darzustellen (VI 64). Er unterscheidet mit Platon zwei Stufen der Transzendenz: die Transzendenz des Wesens oder der Idee gegenüber den konkreten Dingen, die am Wesen oder der Idee teilhaben, und die Transzendenz der Idee des Guten über das Wesen.

Origenes zeigt zunächst, dass Gott im Sinne der ersten Stufe transzendent ist. Er nimmt nicht an einer Wesenheit teil; vielmehr ist Gott der, an dem anderes teilnimmt. Teil an ihm, so der erste Schritt der trinitarischen Deutung, haben die, welche den Geist Gottes haben. Transzendent im Sinn der ersten Stufe ist auch „unser Erlöser“; er hat an der Gerechtigkeit nicht teil, sondern er *ist* die Gerechtigkeit, an der die Gerechten teilhaben.

Aber ist Gott auch im Sinne der zweiten Stufe transzendent, so dass er – Origenes gebraucht die Worte des Sonnengleichnisses – „an Würde und Kraft jenseits (*epekeina*) des Wesens“ ist? Origenes erwägt zwei Möglichkeiten, die er offen lässt. (a) Gott ist Wesenheit, aber er ist unsichtbare Wesenheit, während Christus „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol

1, 15) ist. Danach ist Gott also nur im Sinne der ersten Stufe der Transzendenz transzendent; er hat ein Wesen, das wir begrifflich erfassen können. In Jesus Christus wird dieses Wesen Gottes sichtbar; er hat am Wesen des unsichtbaren Gottes teil. (b) Gott ist transzendent im Sinne der zweiten Stufe der Transzendenz; er ist „jenseits des Wesens“. Er verleiht Anteil am Wesen „nach Maßgabe seines Wortes und durch das Wort selbst“. Das geschieht durch die Zeugung des Sohnes. Er ist das „Wesen der Wesen“ und die „Idee der Ideen“ und als solcher der „Anfang“ (*archê*), der „Einziggeborene“ (Joh 1, 14) und „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ (Kol 1, 15), während Gott, sein Vater, „jenseits (*epekeina*) von allem diesen“ ist. Jenseits des Wesens bedeutet hier jenseits des Logos, des göttlichen Wortes und der menschlichen Sprache. Der transzendente Gott wird nur erfahren in dem, was er mitteilt: durch die Teilhabe an seinem Geist und an seiner Gerechtigkeit.

6. Das Transzendente als das Licht

Kelosos zitiert sinngemäß Platons *Siebten Brief*: Das Erste Gute lasse sich nicht wie andere Erkenntnisse in Worte fassen, sondern „aus der langen Beschäftigung mit der Sache und dem Zusammenleben entsteht es plötzlich, wie ein von einem abspringenden Feuerfunken entzündetes Licht, in der Seele und nährt sofort sich selbst“ (341c6-d2; vgl. VI 3). Origenes stimmt diesen Aussagen Platons zu, und er führt sie mit Berufung auf das erste Kapitel des Römerbriefs auf eine Offenbarung Gottes zurück. Aber auch Platon trifft der Vorwurf des heiligen Paulus, dass er Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott gepriesen und ihm nicht gedankt habe (vgl. Röm 1, 21; VI 4).

Die Schrift weiß, so führt Origenes zur Sprachtranszendenz aus, dass das Erste Gute sich nicht in Worte fassen lässt. Deshalb haben Moses und die Propheten zwar aufgeschrieben, dass Gott sich denen, die dessen würdig waren, offenbart hat, zum Beispiel Abraham, Isaak und Jakob. Aber wer es war, der da erschienen ist, welche Eigenschaften er hat, wem er ähnlich ist, auf welche Weise er erschienen ist – auf alle diese Fragen geben sie keine Antwort. Das zu erkunden bleibt denen überlassen, welche den Menschen, denen Gott erschienen ist, ähnlich sind, d.h., wie sie ein reines Herz haben, denn Gott wird nicht mit den Augen des Leibes, sondern mit dem reinen Herzen gesehen (VI 4).

Zustimmung findet auch Platons Vergleich des Transzendenten mit dem Licht. Was Platon über das Erste Gute gesagt hat, hat die Schrift vom „Licht der Seligen“ gesagt. Als Beleg bringt Origenes eine Fülle von Stellen, von denen hier vier angeführt seien. „Der Herr ist Licht und mein Heil: Vor wem sollte ich mich fürchten?“ (Ps 27, 1); „Dein Wort ist meinem Fuß eine Leuchte, ein Licht für meine Pfade“ (Ps 119, 105); „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“ (Joh 1, 4); „Denn Gott, der sprach: Aus Finsternis soll Licht aufleuchten!, er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet“ (2 Kor 4, 6). Das Transzendente ist kein Gegenstand, der sich in

den Kategorien der Sprache erfassen ließe, sondern es ist das Licht, in dem alle Gegenstände erscheinen.

Was Platon über das Erste Gute geschrieben hat, ist wahr; dennoch, so die Kritik des Origenes, hat es weder seine Leser noch ihn zu einer lauterer Gottesverehrung gebracht. „Dagegen hat die einfache Sprache der göttlichen Schriften bei denen, die ihr in der richtigen Verfassung begegnet sind, Begeisterung bewirkt.“ Origenes greift den Hinweis Platons auf, dass das durch den Funken in der Seele entzündete Licht „sich selbst nährt“. Bei denen, die das Wort der Schrift in der richtigen Disposition aufnehmen, „wird dieses Licht durch das Öl genährt, von dem es in einem Gleichnis heißt, dass es das Licht der Lampen bei den fünf klugen Jungfrauen erhält“ (VI 5).

Die Sprache kann das Transzendente nicht erfassen. Die Heiligen der Schrift, denen Gott erschienen ist, können nicht sagen, was und wie beschaffen er ist; sie erfahren ihn vielmehr als beseligendes Licht. Das Transzendente ist kein Gegenstand, sondern das Licht, das alle Gegenstände umfasst und in dem alle Gegenstände erscheinen. Die Sprache kann mit ihren Kategorien dieses Licht nicht erfassen, weil sie alles nur *in* diesem Licht erfassen kann, aber sie kann dieses Licht entzünden. Wo es darum geht, das Transzendente zu erkennen, versagt das Mittel des Begriffs, denn das Transzendente ist jenseits unserer Begriffe. Der Transzendenzbezug der Sprache ist ihre Fähigkeit, die Welt und das Leben in einem neuen Licht erscheinen zu lassen. Ein biblisches Gleichnis kann bewirken, das Leben und die Welt anders zu sehen; eine Weisung der Bergpredigt, die befolgt wird, kann als Licht für den Lebensweg erfahren werden. Aber ein Funke, der ein Licht entzünden soll, muss Nahrung finden; er muss auf Brennbare fallen. Der Funke des Wortes der Schrift kann nur in dem Menschen, der dafür disponiert ist, das beseligende Licht entzünden. Der Same des Wortes Gottes muss auf fruchtbaren Boden fallen; nur wer ein reines Herz hat, kann Gott schauen.