

KS. TADEUSZ DZIDEK

DIE GRENZEN DER VERNUNFT IN DER THEOLOGISCHEN GOTTES ERKENNTNIS

Der Titel des Vortrags verbindet zwei Ausdrücke: „Vernunft“ und „theologische Gotteserkenntnis“¹. Der erste versetzt uns in eine paradoxe Lage. Es stellt sich nämlich heraus, dass „die Vernunft“ – dies „rationalste“ Wort, über das wir in unserem Sprachgebrauch verfügen – gar nicht so rational ist wie es zu sein scheint. In der Philosophiegeschichte haben wir es mit Variabilität und Mehrdeutigkeit dieses Begriffs zu tun. In der Theologie fungiert es in Bezug auf zwei Traditionen. In der Epoche der Patristik und Scholastik hatte die platonische Tradition die Oberhand. Man sagt: „ich denke, deswegen gibt es etwas, was zum Gegenstand meines Denkens wird“. Auf diese Art und Weise wird die den Menschen umgebende Wirklichkeit exponiert. Die menschliche Vernunft (griechisch: (gr. *nou/j – nús*) bedeutet hier in erster Linie nicht so sehr die Fähigkeit zu denken, als vielmehr ein Organ, das es ermöglicht, die Wirklichkeit beinahe intuitiv zu erfassen und sich mit Gott zu vereinigen. In der Neuzeit hingegen ist die nachkartesianische Tradition lebendig. Die Feststellung „*cogito ergo sum*“ (ich denke, also bin ich) betont die Tätigkeit, für die sich der Mensch engagiert. Der Akzent wird hier auf das Ich, die Vernunft (lateinisch: *intellectus*) und seine diskursiven Fähigkeiten gelegt².

Die Vernunft in dieser Doppelbedeutung bezieht sich in meinem Vortrag auf die theologische Gotteserkenntnis. Obwohl es schwer ist, an Gott in sich selber ohne Reflexion darüber, was er für uns ist, zu denken, werden wir uns grundsätzlich auf das innere Leben des dreieinen Gottes konzentrieren, wobei wir uns der Beschränkung solcher Auffassung bewusst sind.

Lohnt es sich heute, die Frage aufzuwerfen, welche Rolle die Vernunft in der Theologie spielt? Die Kirche im Westen hat sich ja in den Mäandern ihrer Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts um die richtige Feststellung der Wechselbeziehung zwischen dem Glauben und der Vernunft bemühen müssen.

¹ Der vorliegende Text stellt eine Zusammenfassung des Buches dar: T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.

² Vgl. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Aeropagity)*, Kraków 1997, s. 12-13.

Große Errungenschaften und Anregungen zur Qualität der betriebenen Theologie, die vornehmlich aus der Domikanerschule Le Saulchoir³ und vom Jesuitenzentrum Fourvire⁴ zugeströmt sind, wurden endlich feierlich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil anerkannt. Bilanzen und Analysen der nach dem Vaticanum II betriebenen Theologie weisen jedoch auf das Auftreten mehrerer beunruhigender Erscheinungen innerhalb dieser hin⁵.

Zu ihnen gehört Zerschlagung der Einheit der Theologie, die von der Zergliederung ihres *subiectum* hergeht; mit anderen Worten: die Ursache ist der Mangel an Gesamterfassung Gottes. Deswegen entstanden unterschiedliche Theologien, wie z. B. die „Befreiungstheologie“, die „feministische Theologie“ oder aber die „afrikanische Theologie“, in den die einzelnen Aspekte auf Kosten der anderen betont werden.

Die Notwendigkeit der Spezialisierung hat auch dazu beigetragen, dass diejenigen, die Theologie betreiben, den Sinn der Synthese verloren haben und selber eher „theologische Techniker“ und nicht wahre Theologen geworden sind. Die Synthese nämlich erfordert nicht nur die Kenntnis der gesamten Theologie, sondern macht einem bewusst, wozu das theologische Streben dienen soll, und zwar dass sie helfen soll, Denjenigen kennenzulernen, der die Person ist, den man liebt und mit dem man im Alltag lebt. Kurzum: die Aufspaltung der Theologie und des Geisteslebens dauert, zumindest im Westen, fort. Hans Urs von Balthasar hat gegen Ende seines Lebens nicht gezögert, diese Aufspaltung das größte Unglück in der Kirchengeschichte zu nennen⁶.

Schauen wir also auf die Theologie aus der Perspektive der Vernunft, die in die ganze Subjektivität des Menschen und seinen dynamischen Lebensprozess eingeschrieben ist. Wenn wir uns vornehmen, die Rolle und die Grenzen der Vernunft in der theologischen Erkenntnis zu bestimmen, dann um die innere Dynamik der Theologie zu zeigen, die allein von ihrer Natur aus, von den positiven Angaben ausgehend in die Phase der apophatischen Reinigung tritt und sich zuletzt in die Mystik verwandelt. Dieses Ziel verfolgt unsere Refle-

³ Vgl. M.D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir* [1937], Paris 1985; J. Duquesne, *O wolność poszukiwań teologicznych*, Warszawa 1977, s. 33-51.

⁴ Vgl. J. Daniélou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, [in:] „Études“ (1946) Nr. 249, s. 5-21.

⁵ Vgl. H.U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, [in:] „Wort und Wahrheit“ (1948) Nr. 3, s. 483-490, der Artikel wurde auch später veröffentlicht [in:] *Mysterium Christi*, Leipzig 1969, s. 79-104. E. Vilanova, *Historia de la teologia cristiana*, Bd. III: *Siglos XVIII, XIX y XX*, Barcelona 1992, s. 947-965.

⁶ Vgl. H.U. von Balthasar, *Dank des Priestägers*, [in:] „L'Osservatore Romano“ (dt. Ausgabe), 29. 06. 1984, s. 11. Es muss hier bemerkt werden, dass die orthodoxe Kirche zweifelsohne viel sensibler für die Wechselbeziehungen zwischen der Theologie und der Mystik geblieben ist, wovon die klassischen Werke von Włodzimierz Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989 und Paul Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, Kraków 1996 zeugen.

xion. Theologie, die die intellektuelle Gotteserkenntnis ist, wird zum Leben in Ihm. Indem wir unser Interesse der Vernunft widmen, werden wir nicht nur die wissenschaftliche Dimension der Theologie erfassen, sondern auch ihre Rolle in der Mystik hervorheben.

1. DIE FORMALEN GRENZEN DER THEOLOGIE

Die Theologie entsteht aus der Begegnung, in der Mensch mit Glauben auf das sich Geben Gottes antwortet. Dieses Treffen engagiert den ganzen Menschen, alle Dimensionen seines Lebens. Auch die Vernunft. Man kann nämlich etwas, was man nicht begreift, nicht entgegennehmen. Intensivierung der Tätigkeit des Verstandes bewirkt, dass der Glaube zur Theologie wird, das heißt: zur planmäßigen Erkenntnis der Offenbarung und dadurch Gottes selbst.

An dieser Stelle ist es empfehlenswert, sich zweier formeller Grenzen solcher Erkenntnis bewusst zu werden. Die erstere ist der indirekte Charakter der Erkenntnis. Die Gotteserkenntnis, auch dann, wenn sie sich auf die Offenbarung stützt, bleibt die indirekte Erkenntnis. Ganz hat sich Gott in Jesu Christi offenbart – in seinem Bild. Das Sehen des Bildes bleibt aber das Sehen des Glaubens, der Christi Menschlichkeit durchdringen muss.

Die andere formelle Grenze der theologischen Erkenntnis ist die Verwicklung der Sprache in der Immanenz. Das Sprechen über Gott ist das analoge Sprechen. Es lässt sich mit dem Sehen im Spiegel vergleichen, der sich mit der ganzen Welt des Menschen deckt. In der Natur und im Menschen spiegelt sich sehr undeutlich das Geheimnis Gottes. Jedes rationale Erfassen der Wahrheit über den transzendenten Gott, die in Anlehnung an die Offenbarung erfolgt, bleibt in den Grenzen unserer immanenten Welt und in den Grenzen der Begriffe, die anhand der Erfahrung der Vergänglichkeit entstehen.

Die Sprache der Theologie ist viel geeigneter, um über Gott zu sprechen, der in der Beziehung zu Menschen steht und in sein Schicksal engagiert ist. Wenn es aber darauf ankommt, über sein Wesen zu sprechen, stößt diese Sprache auf ein unüberwindbares Hindernis. Ohne unmittelbare Erkenntnis von Gottes Wesen wissen wir nicht, wie es sich mit der Existenz identifiziert. Wenn wir also von Gottes Attributen sprechen, dann sagen wir weder über das Wesen Gottes noch darüber, wie sich die Attribute in Ihm verwickeln, aus. Wir stellen lediglich fest, dass sie in Ihm vorhanden sind, aber wir wissen nicht wie.

Die genannten formellen Grenzen der Vernunft wirken sich auf die Inhaltsbeschränkungen der Theologie, die sich in ihrer drei folgenden Phasen:

der kataphatischen, apophatischen und mystischen, herausbekommen lassen, aus.

2. DIE GRENZEN DER VERNUNFT IN DEN ONTOLOGISCHEN SÄTZEN DER POSITIVITÄTEN THEOLOGIE

Die Wurzeln der Theologie, die aussagt, was Gott ist, sind im Kerygma zu suchen, d.h. in der Verkündigung der guten Botschaft von Gottes Heilswerk. Das Kerygma aber veranlasst die Reflexion über die Frage: wer erlöst? Die Hauptstreitigkeiten in den ersten Jahrhunderten des Christentums bezogen sich auf die Figur des Erlösers: was ist er – Gott oder Mensch? Die Haupthäresien plazierten Jesu auf der Seite des Menschen. Auf diese Art und Weise wurde das Kerygma bezweifelt, denn wenn Jesu nur Mensch gewesen wäre, dann wäre er nicht imstande gewesen, das Erlösen zu vollziehen. Im Namen der Verteidigung der Erlösung hat sich die Reflexion der positiven Theologie auf die Frage Gottes konzentrieren müssen. So ist die Ontologie Gottes in den Mittelpunkt der Theologie gerückt. Die Frage: „Was ist Gott in sich selber?“ wurde wichtiger als die Frage: „Was bedeutet uns Gott?“

Nach der Antwort suchend, kam die Vernunft zu imposanten Ergebnissen. Solche Begriffe wie Natur und Person, Wesen und Hypostase, Relation und Subsistenz haben eine enorm tiefe Reflexion über Gott möglich gemacht. Sie tragen jedoch auch dazu bei, dass das Verstehen schwierig ist.

Bleiben wir beispielsweise bei zwei Formeln. Die erste ist die Behauptung, dass es einen Gott in drei Personen (Hypostasen) gibt⁷, die eine Natur haben (Wesen, Substanz)⁸. Wenn wir die altertümliche Formel von Personen und Substanz in Gott zu verstehen versuchen, dann sind wir im Grunde dem hl. Augustinus nahe. Zu „Person“ und „Hypostase“ in der Trinität hat er geschrieben:

„Fragen wir jedoch: Welche drei?, dann müht sich die Menschensprache mit Schwierigkeiten ab. Man antwortet zwar «drei Personen», aber man sagt es nicht so sehr, um sie zum Ausdruck zu bringen, als vielmehr, um nicht da zu bleiben, ohne etwas gesagt zu haben“⁹.

⁷ Vgl. Dionysius, *Ep. ad Dionysium episc. Alex.* (um 260), DS 112; *Symbolum „Clemens Trinitas“* (um 5. Jh.), DS 73; Conc. Lateranense IV, *De fide catholica*, 1 (1215), DS 800.

⁸ Vgl. Epiphanius, *Symbolum. Forma longior* (um 374), DS 44; Conc. Toletanum XI, *Symbolum* (675), DS 526-532; Conc. Florentinum, *Decretum pro Graecis* (1442), DS 1300-1301.

⁹ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, V, 9, 10, Kraków 1996, s. 206.

Es ist zuzugeben, dass Einheit und Dreifaltigkeit Gottes aus der Perspektive der auf der empirischen Wirklichkeit gebauten Logik sehr schwer zu verbinden sind. Von daher muten die Lösungen im subordinationistischen und modalistischen Sinn richtig an, während die orthodoxe Auffassung ein logischer Skandal bleibt. Jedes Innehalten bei der Einheit droht mit dem Verlust der Dreifaltigkeit und umgekehrt. Die Einheit und die Dreifaltigkeit bedürfen einer intellektuellen Äquibristik: denkt man an die Natur Gottes, muss man sofort auch an die göttlichen Personen denken, die Fixierung des Interesses auf die Personen hingegen erfordert eine unmittelbare Bezugnahme auf die Einheit der Natur.

Diese Äquibristik stellen gut zwei Auffassungen der Dreieinigkeit Gottes dar, die kennzeichnend für die West- und Ostkirche sind. Die lateinischen Theologen, um zunächst die Einheit Gottes zu schildern, betonen die Wesenheit als etwas Nicht-personales oder Vor-personales. Natürlich unterschieden sie realistisch nicht drei Personen und behaupteten nicht, dass das Wesen vorexistiert. Nichtsdestoweniger wurde diese Zweispurigkeit des Denkens sehr prägnant in der trinitarischen Spekulation von Augustin. Wie sie sich in der Westkirche fixiert hat, zeugt Thomas von Aquin, der in seiner *Summa theologiae*, wenn er das Thema von Gott in sich behandelt, zuerst über die Einheit, und erst dann über die Heilige Dreifaltigkeit (zuerst *ea quae pertinent ad essentiam*, und dann *ea quae pertinent distinctionem personarum*) schreibt. Zweifelsohne eliminiert die abendländische Option schon am Anfang den Verdacht des Tritheismus und Subordinationismus. Doch, das Hervorheben an erster Stelle des gemeinsamen Wesens als die Grundlage perfekter Gleichheit Gottes, Sohnes und Heiligen Geistes, verbirgt in sich die Gefahr des Modalismus.

Die Auffassung der griechischen Theologie, die von Origenes und den Vätern von Kapadozien (Gregor von Nyssa, Basilius, Gregor von Nazianz) aber auch von einigen der lateinischen Kirchenväter (Hilarius von Poitiers, Ambrosius) vertreten wird, ist typisch personalistisch – d. h. sie lenkt ihre Aufmerksamkeit auf die göttlichen Personen, und dadurch auf die Person des Vaters, der als die Grundlage der Gotteseinheit angesehen wird. Dank dieser methodologischen Option vermeidet man die unpersönliche Erfassung der Wesenheit und folglich die Gefahr des Modalismus. Dies führt jedoch zur Gefahr der tritheistischen Interpretationen.

Ein anderes Beispiel trinitarischer Formulierung, die unsere Betrachtung fordert, ist die Aussage, dass Gott konstant sei¹⁰. Diese Feststellung fordert die Frage heraus: Wie ist es möglich, die Unveränderlichkeit Gottes in sich selber mit Seinem Einsatz für die Beziehung zu dem Menschen zu vereinigen?

¹⁰ Vgl. Conc. Lateranense IV, *De fide catholica*, 1 (1215), [in:] DS 800, BF IV, 33; Conc. Vaticanum *Const. dogmatica „Dei Filius“*, I, (1870), DS 3001.

Karl Rahner hat das Einverständnis mit dem Paradox vorgeschlagen. Seiner Ansicht nach muss man nicht nur auf der Unveränderlichkeit bestehen, sondern auch seine Veränderlichkeit unterhalten. „Der in sich selbst unveränderlich ist, kann im Anderen veränderlich sein“¹¹. Rahner versteht Gott als das absolute Geheimnis außerhalb der kategorialen und dadurch variablen Realität der Welt, die der Mensch erfährt. Zugleich ist er Anfang und Ziel unserer Transzendenz. Nach Rahner bedeute die Inkarnation – die Tatsache, dass er Mensch geworden sei – nicht, dass der Mensch Gott geworden sei, sondern dass die menschliche Natur zum Selbstaussdruck Gottes geworden sei. Gott, indem er liebt, drückt sich durch das aus, was nicht göttlich ist. In sich selbst unveränderlich, wollte Er für Andere veränderlich werden. In diesem Werden für Andere ist Gott selbst Geschichte geworden. Die Inkarnation bildet die theologische Wiederschaffung¹².

Aus Rahners Ausführungen entstehen zwei Schlussfolgerungen. Zum einen, wenn die biblische Offenbarung davon zeugt, dass Gott tatsächlich Mensch geworden ist, und die (griechische) Philosophie bezweifelt das, so sollte sich Philosophie der Offenbarung zuwenden, und nicht umgekehrt. Zum anderen, dass Gott in der Zeit zu werden imstande ist, ist nicht ein Zeichen seiner Not und Unzulänglichkeit, sondern die Zuspitzung seiner Vollkommenheit. Das Paradox der Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit Gottes bleibt jedoch für die Vernunft eine Aporie, die nicht zu lösen ist.

Die Paradoxie bejahender ontologischer Feststellungen über Gott ist von immenser Bedeutung für das Kirchenleben und für die Theologie selbst. Ausgerechnet die Unabsetzbarkeit der Dogmenparadoxie lässt sie ihre Funktion wahrnehmen. So erklärt Łoski:

„[...] die Dogmen der Kirche zeigen sich der Vernunft als paradox, umso unlösbarer, je erhabener das Geheimnis ist, das durch sie zum Ausdruck gebracht wird. Es geht nicht darum, dass man das Dogma an die Möglichkeit unserer Begriffe anpasst, sondern um die Veränderung des Verstandes, damit wir zur Kontemplation der Wirklichkeit kommen könnten, die sich uns offenbart, was uns zu Gott emporhebt und uns mit Ihm mehr oder weniger verbindet“¹³.

Diesen apophatischen Charakter der dogmatischen Aussagen hat Hans Urs von Balthasar ausgezeichnet in Worte gefasst, indem er meinte, dass sie die Sperre gegen den Sturm der Gnosis auf Liebe bilden¹⁴. So gelangen wir

¹¹ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 182.

¹² Vgl. H. Vorgrimler, *Theologische Gotteslehre*, s. 157-160.

¹³ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 38.

¹⁴ Vgl. H.U. von Balthasar, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Einsiedeln 1978, übers. des Fragments [in:] H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 271-278, vgl. dazu den Gedanken von M. Kita [in:] T. Dzidek, *Mistrzowie teologii*, Kraków 1998, s. 371.

zum Apophatismus, der uns belehrt, in den Kirchenlehrsätzen vor allem den negierenden Sinn anzusehen. Das ist die Abwehrreaktion unseres Denkens gegen die Bildung der Begriffe, die Erfahrung der Liebe und geistige Wirklichkeiten ersetzen würden.

3. DIE GRENZEN DER VERNUNFT IN DEN NEGATIONEN DER APOPHATISCHEN THEOLOGIE

Im Falle der apophatischen Theologie ist es schwer, von irgendwelchen Grenzen zu sprechen. Dies erfolgt deswegen, weil jedes Negieren, jede Aussage der apophatischen Theologie aus der Nichtadäquatheit der menschlichen Vernunft angesichts des Gottesgeheimnisses resultiert. Das Negieren hebt von ihrer Natur aus vielmehr diese Nichtadäquatheit hervor. Um sich bildhaft auszudrücken, ist die ganze apophatische Theologie an der Grenze der Vernunft plaziert und dort weiterentfaltet.

Wir werden versuchen, die Grenzen der Vernunft in der apophatischen Theologie in ihren drei meist charakteristischen, wie es scheint, Behauptungen über Gott herauszuarbeiten. Es wird mit der Formel von Dionysios vom Areopag angefangen: „weder ist er, noch ist er nicht“:

„Man kann nichts von Ihm (Gott) verneinen oder etwas Festes bejahen, denn indem man über Ihn bejahend aussagt oder die niedrigeren Sachen verneint, weder bejahen noch verneinen wir Ihn“¹⁵.

Dionysios stellt fest, dass die Negationen den Bejahungen nicht gegenüberzustellen sind, denn beide verbindet die neuplatonische Lehre von der Emanation, also vom Hervorgehen des Geschöpfes aus dem Schöpfer. In dieselbe Richtung entwickelt sich die bejahende (kataphatische) Theologie – von der Benennung Gottes auf sehr allgemeine Weise bis hin zu den detaillierten Fragen.

Die negative Theologie schlägt die Gegenrichtung ein – die göttlichen Spuren verfolgend steigt sie nach oben zum Schöpfer. Sie behauptet, dass Gott beispielsweise weniger dem Baum ähnlich ist; dann muss man in Negationen steigen, während man nach immer allgemeineren Namen sucht.

Die gemeinsame Grundlage der Negationen und Bejahungen stellt der Schöpfer selbst als die Ursache von allem dar. Gott existiert jedoch in solch grosser Entfernung von der Welt, dass er durchaus anders von allem ist, was

¹⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, V, [in:] *Pisma teologiczne*, Bd. I, Kraków 1997, s. 179.

uns Sinne vermitteln und was wir verstandesmäßig erkennen können¹⁶. Das Anderssein Gottes verursacht, dass wir über Ihn nichts feststellen oder aussagen können. Das ist die Schlüsselfeststellung des analysierten Fragments.

Im kühnen Sprung über die Bejahungen und Negationen hinaus hat sich Dionysios an den neuplatonischen Gedanken angelehnt. Plotin nannte manchmal das Eine (*tó enai*), was man mit dem Wort „Seiendes“ wiederzugeben hat. Die Neuplatoniker waren der Ansicht, das das Eine kein Seiendes sei, was aber zu der Feststellung nicht berechtigt, dass es nicht existiert. Ganz im Gegenteil – das Eine ist die Fülle der Existenz, weil es allem Sein die Existenz verleiht. Dionysios vom Areopag eignet sich die Überzeugungen der Philosophen an, dass nur das, was beständig und konstant sei, als Sein bezeichnet werden könne. Gott ist über dem Sein und fügt sich nicht in seinen Rahmen ein. Daraus schlussfolgert Dionysios: über das Eine oder das Gute ist eher zu sagen, dass es Nichtsein sei, das zugleich im höchsten Grade existiert¹⁷.

Nikolaus von Kues hat die Formel von Dionysios mit großer innerer Zustimmung angenommen. Seiner Meinung nach handele sich hier um die Erfassung Gottes „in der Verneinung der Einigung, die der Kern und Zuspitzung der reinsten Feststellung sei“¹⁸. Cusanus ist originell und entwirft eine neue Idee des Zusammenfallens aller Gegensätze (*coincidentia oppositorum*). Seine Formel ist nicht gedacht als die berschreitung der Gegensätze, sondern als das unterschiedslose Steigen über die endlichen Gegensätze hinaus. Seine Erwägungen schloß er im Werk seines Lebens unter dem Titel „*De docta ignorantia*“ (Die wissende Unwissenheit). In diesem Werk eben hat er die Formel des Zusammenfallens der Gegensätze dargestellt, die uns interessiert. Sie ist eng mit dem Begriff der Unendlichkeit verbunden, dessen sich der Autor bedient, um das Geheimnis des unendlichen und einen Gottes zu schildern:

„Das Gröte nenne ich das, über das hinaus nichts gröer sein kann. Die Überfülle jedoch kommt dem Einen zu. Es koinzidiert also die Einheit, die auch die Seiendheit ist, mit der Gröe. Wenn diese Einheit von jeder Beziehung und Verchränkung völlig losgelöst ist, dann ist es, da sie die losgelöste Gröe ist, offenkundig, da ihr nichts entgegengesetzt werden kann. Das absolute Gröte ist also das Eine, das alles ist; alles ist in ihm, weil es das Gröte ist. Und da ihm nichts entgegengesetzt wird, koinzidiert mit ihm zugleich das Kleinste, welches darum auch in allem ist. Und weil es absolut ist, ist es als Wirklichkeit jedes mögliche Sein; da alles von ihm stammt, zieht es nichts von den Dingen an sich“¹⁹.

¹⁶ Vgl. ebenda, IV.

¹⁷ Vgl. T. Stepien, *Przedmowa*, [in:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Bd. I, s. 18-33.

¹⁸ So äußert sich Cusanus in einer seiner Predigten: Cusanus – Texte, I, 2-5, Heidelberg 1929, zitiert nach J. Hochstaffl, *Die „negative Theologie“ des Dionysios vom Areopag und die „wissende Unwissenheit“ des Nikolaus von Kues. Zur Grundlegung einer „Theo-Logik“*, [in:] A. Schilson (Hg.), *Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität*, Mainz 1989, s. 125.

¹⁹ Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia*, I, 2, [w:] *Philosophisch-theologische Schriften. Studien- und Jubiläumsausgabe lateinisch-deutsch*, Bd. I, Wien 1964, s. 199.

Den Gedankengang von Cusanus kann man kurz folgendermaßen fixieren: Unendlichkeit=Maximum=Einheit=Alles=Minimum. Nach Gilson bestehe die Einzigartigkeit von Cusanus darin, dass er der Begriff der Unendlichkeit ernst nehme, das heißt nicht im Sinne der endlichen Realität, die alle anderen endlichen Realitäten übersteige. Die wahre Unendlichkeit und irgend etwas Endliches stünden in keiner Proportion²⁰.

Eingangs überlegen wir die erste Gleichung: Unendlichkeit=Maximum. Zu etwas Endlichem lässt sich immer etwas zugeben, von daher nichts, was endlich ist, kann das Maximum sein. Über das Maximum hinaus ist nichts Größeres zu denken. Das Maximum bildet also die Fülle. Der nächste Gedankenschritt bildet die Feststellung, dass die Unendlichkeit und das Maximum mit der Einheit identisch sind. Wenn unendliches Maximum existieren würde, das heißt die Fülle und noch etwas, dann liessen sie sich summieren. Die Summe wäre größer als das Maximum, was unmöglich ist. Das absolute Maximum, das Einheit ist, ist alles, das heißt: alles schließt sich in ihm und alles existiert durch es, es ist durchaus unbeschränkt (ist auf keine Form eines einzelnen Seins zurückzuführen).

Die Unendlichkeit ist alles, nichts ist ihr gegenüberzustellen, sie besitzt also keinen Gegenbegriff. Folglich ist dieses Maximum auch Minimum. Kurzum, das, was unendlich ist, ergibt das absolute und vollkommene Zusammenfallen der Gegensätze²¹.

Im Endeffekt ist Gott in sich das Zusammenfallen der Gegensätze, vereinigt in sich Antonyme, die Synonyme sind. Der Apophatismus der Theologie des Cusanus wird an besondere Empfänger gerichtet. „Vor den Spitzfindigen bewahre uns, o Herr!“. Auf diese Art und Weise soll nach einer Anekdote, die Cusanus erzählt, der heilige Ambrosius gebeten haben²². Nikolaus, im Sinne dieses Gebets, hat den Theologen, die emsig und prahlerisch in Buchweisheiten verkehren, vorschlagen wollen, sich wahren Erfahrungen des Geistes hinzugeben:

„Jener, der den Sinn erreichen will, mu, statt auf den Eigentümlichkeiten der Wörter, die derartigen, geistigen Geheimnissen nicht vollkommen angepat werden können, zu verharren, mit seinem Geist über die Bedeutung der Worte hinaus vordringen [...] Auch mu man, um den Weg zu wiesen, Beispiele im übertragenen Sinn gebrauchen, wobei das Sinnliche zu verlassen ist, damit der Leser ohne Schwierigkeit zu einem einfachen Verstehen gelangt“²³.

²⁰ Vgl. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 521.

²¹ Vgl. Dazu den Gedanken von P. Sikora in der Diskussion [in:] T. Dzidek, *Mistrzowie teologii*, s. 362-363.

²² Nikolaus von Kues, *Apologia doctae ignorantiae*, [w:] *Philosophisch-theologische Schriften. Studien- und Jubiläumsausgabe lateinisch-deutsch*, Bd. I, s. 562.

Cusanus geht es nicht darum, in der Sprache der Mathematik die Wirklichkeit Gottes auszudrücken. Indem er sich dieser bediente, wollte er die Vernunft für das unmittelbare Verstehen der Wirklichkeit Gottes öffnen. Er wurde dadurch der Begleiter auf dem Wege, der von Mathematik zur Mystik führt.

Cusanus wurde der Gleichsetzung von Gott und Geschöpf bezichtigt, des Pantheismus also. Diese Bezichtigung wäre aber erst dann legitim, wenn man die Natur der Unendlichkeit vergessen würde. Wird sie jedoch mit einbezogen, so wird sich erweisen, dass der unendliche Gott über dem Geschöpf steht. In der Doktrin des Cusanus kann das, was endlich ist, keinesfalls das sein, was unendlich ist. Wenn das Endliche in keiner Weise daran teilnehmen könnte, was unendlich ist, dann wäre es Nichts²⁴.

Anfangs schien Cusanus mit der Idee, nach der alle Gegensätze in Gott aufgehoben seien, zufrieden zu sein. Mit der Zeit aber steigerte er die Formel über das Zusammenfallen der Gegensätze. Seine neue Konzeption hat er in seinem lange unbekanntem Werk, „De non-aliud“ betitelt, niedergeschrieben²⁵.

In Anknüpfung an Dionysios vom Areopag schreibt Cusanus:

„Jeder, der sucht, strebt danach, den Ursprung zu erreichen, sofern er es, wie Paulus (Apg 17,27) sagt, vermag. Da dieser nicht, so wie er in sich ist, erreicht werden kann, sucht ihn der Suchende, der ja selbst ein Anderes ist, ihn vor dem Anderem im Anderen“²⁶.

Zuerst ist etwas, ein Gegenstand. Dann fragen wir nach seinem Ursprung und suchen ihn in dem, was ihm gegenüber „das Andere“ ist – in anderen Gegenständen also. Der endgültige Ursprung jedoch ist nicht in anderen Gegenständen, das heißt in dem, was „das Andere“ ist. Deswegen also ist Gott als der endgültige Ursprung das „Nicht-Anderes“. Auf diesem Wege bezeichnet Cusanus das Anderssein Gottes der Welt der Schöpfung gegenüber. Er ist überzeugt, dass er mit dieser Bezeichnung wirklich die Urfülle der Wirklichkeit erreicht hat. Alles, was wir von Gott wissen, ist kein Gott. Alles, was wir über ihn negieren, ist auch kein Gott. In seiner unbegreiflichen Einheit steht er über dem Zusammenfallen der Gegensätze und Er selber ist ihr Ursprung. So stehen wir vor einer neuen Formel: Gott ist unbegreiflich, indem er das Nicht-Anderes ist.

²³ Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia*, I, 2, [w:] *Philosophisch-theologische Schriften. Studien- und Jubiläumsausgabe lateinisch-deutsch*, Bd. I, s. 48-49.

²⁴ Vgl. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 521-522.

²⁵ Vgl. D. u. W. Dupré, *Vorbemerkungen zu den Schriften des II. Bandes*, [in:] Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften. Studien – und Jubiläumsausgabe lateinisch-deutsch*, Bd. II, Wien 1966, s. XXIV.

²⁶ *De non-aliud*, 3, [in:] *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. II, s. 454.

Die Behauptung, die auf der besten theologischen Tradition fußt, dass „zwischen Schöpfer und Geschöpf keine Ähnlichkeit ausgesagt werden könne, ohne dass eine noch grössere Unähnlichkeit zwischen ihnen auszusagen wäre“ erfordert von einem Theologen, den Ergebnissen seiner Überlegungen gegenüber Distanz zu halten. Bei Balthasar heißt es:

„Nur durch die Analogie (die Ähnlichkeit in noch grösserer Nicht-Ähnlichkeit) können wir von Personen in Gott sprechen; nur durch die Analogie (die Ähnlichkeit in noch grösserer Nicht-Ähnlichkeit) von «Geborenwerden» und «Hauchung»; nur durch die Analogie (die Ähnlichkeit in noch grösserer Nicht-Ähnlichkeit) können wir von „drei“ sprechen. Denn das, was im Absoluten «drei» bedeutet, ist in jedem Fall etwas anderes als «drei» in der Zahlenreihe“²⁷.

Das Aufsteigen in der Negation über die positiven Aussagen über Gott hinaus ist kein Ausdruck der Verachtung der theologischen Errungenschaften oder der Unterschätzung der Offenbarung selbst. Ganz im Gegenteil – das Schweigen über Gott, zu dem die negative Theologie veranlasst, ist der Ausdruck der höchsten Wertschätzung für das Geheimnis Gottes und der Sehnsucht nach Diesem, der außerhalb der Vorstellungen und Begriffe unserer Vernunft existiert.

Die aphophasische Theologie führt den Suchenden in die nächste Phase der Theologie – in die Mystik. Wenn für den Menschen die Unwissenheit die höchste Form der Gotteserkenntnis ist, und wenn wir Ihn mit der Vernunft nicht zu erkennen vermögen, dann muss ein überintellektueller Weg der Erkenntnis gesucht werden, der die Einigung ist.

4. DIE GRENZEN DER VERNUNFT ANGESICHTS DER GABE DER MYSTISCHEN EINIGUNG

„Die Liebe tritt dort hinein, wo das Wissen draußen bleibt“. Dieser Satz, der aus einem mittelalterlichen Kommentar von Hugo von St. Viktor zu Dionysios Aeropagita stammt, führt uns in den Raum der Mystik ein, die das Erleben der Einigung mit Gott und die Erkenntnis einer neuen Wirklichkeit ist. Was die entscheidende Rolle in der Mystik spielt, ist die Liebe. Sie ist es, die Christen für die göttliche Gegenwart öffnet und sensibilisiert. In der mystischen Gotteserkenntnis spielt die Vernunft eine bedeutende und aktive Rolle nur in der Anfangsphase, später wird sie immer passiver.

²⁷ H.U. von Balthasar, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Einsiedeln 1978, s. 32.

In der christlichen Mystik lassen sich zwei große Traditionen unterscheiden: die Mystik der Nacht und die des Lichtes. In der Theologie des Abendlandes hat sich die Tradition der Nacht am deutlichsten im Werk von Johannes vom Kreuz niedergeschlagen. Die Liebe, die die Seele für Gott empfindet, kann mit nichts anderem gestillt werden als mit Gott, deswegen tritt sie in die göttliche Dunkelheit. Sie verlässt dann alles, was geringer als Gott ist, und sucht nach Ihm selbst. Gereinigt und auf die Einigung mit Gott vorbereitet, am Rand seines Ziels also, empfindet sie eine Leere, die schwer zu überstehen ist.

Die Nacht führt zur Einigung, dank deren der ganze Mensch verändert wird, auch sein Verstand. Johannes vom Kreuz schreibt:

„Der Verstand (*entendimiento*) hat sich selbst verlassen, indem er sich aus dem menschlichen und natürlichen in den göttlichen verwandelte, denn wenn er sich durch diese Reinigung mit Gott einigt, begreift (*entiende*) er nicht mehr dank seiner Kraft und dem natürlichen Licht, sondern durch die Gottesweisheit, mit der er eins ist“²⁸.

Johannes stellt hier zunächst fest, dass der Verstand – die menschliche Kraft ändert sich – göttlich werde. Infolge dieser Verwandlung begreift der Verstand in seinem Akt auf göttliche Weise. Das wird möglich durch die Erleuchtung mit dem übernatürlichen Licht²⁹. Wenn es geschieht, wird dem Menschen der Zugang zu der vollkommenen Erkenntnis verschafft:

„[...] dank dieser Einigung bekommt er zahlreiche und tiefe Erkenntnisse über sich selbst, voller Liebe, und durch sie werden jetzt sein Vermögen und sein geistiger Sinn – vor der Einigung „dunkel und blind“ – erleuchtet und angefacht mit der Liebe und können schon mit dem Licht und der Glut der Liebe die Liebe von Demjenigen erwidern, der sie erleuchtet und seine Liebe angefacht hat [...]“³⁰.

Die Initiative der vollkommenen Erkenntnis in der mystischen Einigung wird restlos von Gott ergriffen. Obwohl Johannes über die Erkenntnis Gottes durch den verwandelten Verstand schreibt, was seine Aktivität andeuten würde, so hebt er jedoch auch hervor, dass „die Erkenntnis in der Seele von selbst erfolge“, und der Mensch nicht mittels seiner Kraft erkenne“³¹:

„[...] dem Menschen erschließt sich das Wesen, das von allen Unpäßlichkeiten frei ist, erschließt sich dem Verstand, den die Philosophen als passiv oder potentiell bezeichnen, der Verstand bekommt diese Erkenntnis passiv, ohne sich seinerseits daran zu beteiligen“³².

²⁸ *Noche oscura*, II, 4, 2, [in:] *Vida i Obras de San Juan de la Cruz*, Madrid 1964, s. 571; vgl. II, 13, 11.

²⁹ Vrg. ebenda, II, 13, 11, s. 477-478.

³⁰ *Zywy płomień miłości*, III, [in:] *Dziela*, Bd. II, Kraków 1975, s. 285-286.

³¹ *Droga na górę Karmel*, II, 15, 2, s. 172.

Der Verstand verhält sich in der mystischen Erfahrung passiv in dem Sinne, dass er sich nicht bemüht, den Diskurs aufzunehmen, sondern nur die Gabe der Erkenntnis entgegennimmt.

Die andere große Tradition der Mystik entfaltet das Sinnbild des Lichtes. Ihr klassischer Vertreter ist Gregor Palamas. Der Christ, vom Licht durchdrungen, von Liebe bewegt, mit Freude erfüllt, tritt in Gottes Wesen, wird Gott selbst. Die Vergöttlichung erfüllt den ganzen Menschen samt Seele und Verstand, Sinnen und Leib, deswegen hat die geistige Vision sowohl intellektuellen als auch leiblichen Charakter. Gemäß dem hl. Maximus, nach dem im vergöttlichten Menschen Gott in Seele und Leib erscheint, schreibt Palamas: „Gott ist unsichtbar für Geschöpfe, aber er ist nicht unsichtbar für sich selber“ und ist auch Derjenige, der nicht nur durch Seele, die in uns ist, sondern auch durch unseren Leib schauen wird“³³.

Dies bedeutet, dass der Mensch sich das göttliche Besitztum zu eigen macht, dank dessen Gott sich selbst in uns sieht. Auf diese Weise wird das ungewöhnliche Licht dem Menschen zum Mittel, dank dessen er sieht, und zugleich wird es zum Gegenstand, den er wahrnimmt. Diese Vision ist niemals die Art und Weise, Gott zu besitzen, Ihn zu verstehen oder den Naturrechten unterzuordnen. Ganz im Gegenteil: der Schöpfer bleibt ein Geheimnis.

Uns interessiert, welche Rolle in der vergöttlichenden Vision die Vernunft spielt (*nou/j – nús*)³⁴. Der Mystiker sieht geistig (*pneumatikos*). Der „Geist“ also, und nicht die Vernunft ist das Mittel, das es möglich macht, Gott zu sehen. Niemand – weder der Mensch noch der Engel – hat Gott gesehen (Joh 1,18) und wird Ihn nie sehen, denn sowohl der Mensch und als auch der Engel sehen lediglich mit Sinnen oder mit der Vernunft. Und umgekehrt: wer Geist geworden ist, der sieht im Geist³⁵.

Die Wahrnehmung des Lichtes erfolgt auch in der Vernunft, aber nicht aufgrund ihrer Bemühungen. Nur die Gnade des Heiligen Geistes macht sie dazu fähig: „So wie der Strahl der Augen mit den Sonnenstrahlen verbunden zum wirklichen Licht wird und deswegen die sinnlichen Gegenstände wahrnimmt, so auch die Vernunft, indem sie «ein Geist mit Herrn» geworden ist, sieht deutlich das Geistige“³⁶.

Die menschliche Vernunft übersteigt sich selbst, ihre eigenen Möglichkeiten:

³² *Cantico espiritual*, 14-15, 14 [in:] *Vida i Obras...*, op. cit. s. 667; vgl. auch 14-15, 22; 38, 5; *Noche oscura*, II, 8, 1.

³³ *Triaden*, I, 3, 37, [in:] *Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, J. Meyendorff (Hg.), Louvain ²1973, s. 190.

³⁴ Vgl. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, s. 240-244.

³⁵ Vgl. *Triaden*, II, 3, 31.

³⁶ *Ebenda*, 1,3,17, s. 145.

„Wenn sich die Vernunft eigener Energie hingibt, die Selbstzuwendung und das Übersich-Wachen verursacht, so steigt sie dank dieser Energie über sich hinaus und kann in die Gemeinschaft mit Gott treten“³⁷.

Das Sehen in der mystischen Einigung ist eine andere Erkenntnis Gottes als die Erkenntnis, die sich auf Offenbarung stützt. Palamas erläutert diesen Unterschied, indem er zur Relation greift, die zwischen dem auf einen Gegenstand gerichteten Gedanken und dem Moment besteht, wenn dieser Gegenstand erreicht wird:

„Wenn du eine Stadt noch nicht gesehen hast und an sie denkst: durch das Denken erlebst du sie nicht. So auch bei Gott und dem Göttlichen: durch das Denken und Theologisieren erlebst du sie nicht. [...] Ebenso magst du tausendmal über die göttlichen Schätze nachdenken – wenn du das Göttliche nicht erlebst, nicht mit geistigen, übervständlichen Augen schaut, so weder siehst du noch hast du, noch besitzt du etwas Göttliches in Wahrheit“³⁸.

Palamas stellt das Denken über Gott und die Erfahrung Gottes in eine Opposition. Die Erkenntnis von Gott durch die Vernunft ist nichts, wie er andeutet, im Vergleich zu der Erfahrung der Einigung. In der mystischen Erfahrung geht es nicht darum, Gott als eine Menge von Ideen zu erkennen, sondern um die aus dem ganzen Menschen strömende Anbetung des Schöpfers, der sich gegenwärtig macht. Nach Gregor sei „Theologie von der Vision Gottes im Licht und von der Gemeinschaft mit Ihm insofern entfernt, als weit voneinander die Erkenntnis und das Besitzen seien“³⁹. Darum wäre die Verbindung der Vernunftstheologie mit der mystischen Erfahrung ein Ideal⁴⁰.

Die mystische Erfahrung der Einigung entgeht den Möglichkeiten der Vernunft. Die diskursiven Fähigkeiten der Vernunft stoßen hier auf ihre Grenzen. Die Einigung, die der Mystiker erfährt, ist ausschließlich Gottesleistung, die durch Seine Anregung zustande kommt. Gott verwandelt den Menschen und seine Vernunft. Die Vergöttlichung verursacht, dass ungemein begabte Vernunft zum Organ, obwohl nicht zum einzigen, der Gotteswahrnehmung wird. Wir gelangen zum Padarox, die Vernunft erkennt geistig über sich hinaus.

In der Gegenüberstellung mit der ganzen Botschaft von Gott, die in der christlichen Tradition getragen wird, bedarf die positive (kataphatische) Theologie der Hilfe zweier Erkenntniswege: apophatischer und mystischer. Theologie in der Mühe, das Gesamtgut des Glaubens durch Fragen nach Gott zu erfassen, vom eigenen Dynamismus her weist von den Aussagen über Gott auf

³⁷ Ebenda, 1, 3, 45, s. 211.

³⁸ Ebenda, 3, 34, s. 185.

³⁹ Ebenda, 1, 42, s. 211.

⁴⁰ Vgl. ebenda, 1, 3, 15; G. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka Świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji wschodniej*, Lublin 1997, s. 120.

das Aufgeben der Strenge dieser und auf das Entgegennehmen der Gabe der Vernunftsverwandlung hin. Auf diese Weise wird ein hermeneutischer Kreis gezogen, um sich wieder an den Anfang des Wegs zu stellen, der „vom Glauben ausgeht und zum Glauben kommt“ (Röm 1,4).

Die enge Verbindung der Theologie mit der Mystik bewirkt, dass die Theologie nicht als Aktivität nur einiger Gläubigen in der Kirche zu verstehen ist. Das Denken an Gott, das intellektuelle Erkenntnis, Gebet und Begehren zugleich ist, bildet den Kern des Christenlebens. Jedes dieser Elemente kann unterschiedliche Rolle auf dem Wege zur Einigung spielen. Es ist jedoch wichtig, zu betonen, dass die intellektuelle Erkenntnis in diesem Prozess unentbehrlich ist.

übers. von Robert Samek

Streszczenie

Chodziło w naszym studium o pytanie: jakie są granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga? Do granic formalnych, to znaczy takich, które wynikają z samej natury teologii należą: pośredni charakter poznania Boga, uwikłanie języka teologicznego w immanencji, brak samowystarczalności rozumu jednostki wobec eklezjalnego charakteru poznania. Z kolei treściowe ograniczenia rozumu ukazują się w ontologicznych twierdzeniach teologii pozytywnej, w przeczeniach teologii negatywnej i w darze mistycznego zjednoczenia.

W konfrontacji z całością przesłania o Bogu niesionego w tradycji chrześcijańskiej, teologia katafatyczna domaga się pomocy dwóch dróg poznania: apofatycznej i mistycznej; teologia w trudzie ogarnięcia całego depozytu wiary przy pytaniu o Boga własnym dynamizmem odsyła od twierdzeń o Bogu do wycofania ich stanowczości i do przyjęcia daru przemiany umysłu. Zatacza się w ten sposób krąg hermeneutyczny, by stanąć znów u początku drogi, która „od wiary wychodzi i ku wierze zmierza” (Rz 1,4).

Ścisłe powiązanie teologii z mistyką sprawia, że teologia nie powinna być pojmowana jako aktywność jedynie niektórych wiernych w Kościele. Myślenie o Bogu, będące jednocześnie intelektualnym zgłębianiem, modlitwą i pragnieniem stanowi sam rdzeń życia chrześcijańskiego. Każdy z tych elementów może odgrywać różną rolę w podprowadzeniu do zjednoczenia. Ważne jest jednak podkreślenie niezbędności poznania intelektualnego w tym procesie.