

heilige Furcht. So wie Religion und Sittlichkeit nur in gegenseitiger Durchdringung von Liebe und Gehorsam echt sein können, so kann wahre Religion, echte Frömmigkeit nur gedeihen in fruchtbare Verbindung von Furcht und Liebe, in der rechten Mitte zwischen den beiden Polen heiligen Schauers und glühender Liebe, des „mysterium tremendum“ und des „mysterium fascinosum“, so daß St. Augustin vor dem Angesichte Gottes mit Recht ausruft: „et inhorresco et inardesco“<sup>18</sup>, „erzitternd vor ihm entbrenne ich, und entbrennend zu ihm erzittere ich“. Das liegt wesentlich im Begriff der Religion, schon von ihrem Gegenstand her, der nichts anderes ist als der Heilige Gott; aber auch vom Menschen her: der liebende Gehorsam des Erdenpilgers wird nie zur freiströmenden Liebe. Seine Liebe muß nicht nur mit Gehorsam gefüllt, sondern auch mit Hoffnung gepaart sein. Die Hoffnung aber, auf Gott absolut bauend, vergißt nicht die Furcht vor eigenem Versagen. Ist so die Liebe von seiten der Ethik her die gehorsame Liebe, dann von seiten der Religion wesentlich immer die fürchtende Liebe.

Sicher darf nicht Sündenangst der Grundton der Frömmigkeit sein. Schwächen wir jedoch den Frömmigkeitspol der heiligen Furcht, der Reue und Buße, so fälschen wir den Pol der Liebe, die im sündigen Erdenpilger sich nur erhält in wachem Kampf gegen die Sünde und in demütiger Dankbarkeit gegen die sündenlösende Liebe des Herrn.

Das gehorsame Gotteskind ist der freie Herrscher über alle dunklen Mächte der Welt und der Erbe eines hohen Himmelsthrones. Und aus dem Schauder der heiligen Furcht zittert nur reiner und glühender die heilige frohe Kindesliebe.

## Der Weg der Gottesgemeinschaft nach Ps.-Dionysius Areopagita

Von Otto Semmelroth S. J., Büren

In scharfer Dialektik von hartnäckig festgehaltener These und ebenso einseitiger Antithese bewegt sich die Beurteilung der Schriften, die unter dem Namen des Paulusschülers Dionysius vom Areopag<sup>1</sup> in die christliche Literatur eingingen und sowohl im theologisch-spekulativen wie im aszetisch-mystischen Bereich einen Einfluß, mit dem sich kaum ein anderer Autor messen kann, ausübten. Diese harte Gegensätzlichkeit mag ein Beweis mehr sein für die lebendige Bedeutung, die diese Schriften im christlichen Geistesleben gehabt haben und weiterhin haben. Bis fast zur Wende des 20. Jahrhunderts hielt man die areopagitischen Schriften weithin, vor allem auf katholischer Seite, für echt. Die Zweifel, die schon der Humanist Laurentius Valla im 15. Jahrhundert gegen die Echtheit anmeldete, sind erst — nachdem schon Engelhardt die Abhängigkeit des Verfassers vom prokli-

<sup>18</sup> Conf. XI, 9.

<sup>1</sup> Apg. 17, 34.

schen Neuplatonismus aufgezeigt hatte<sup>2</sup> — durch die genaue Entdeckung Hugo Kochs und Josef Stiglmayrs<sup>3</sup> zur Gewißheit geworden. Ihnen gelang es nämlich, eine der Quellen des Pseudo-Areopagiten so eindeutig festzulegen, daß sie zur Verräterin an seiner Pseudepigraphie wurden. Wenn man für die Feststellung der sachlichen Inspiratoren des Autors damit auch noch nicht viel gewonnen hat — festgestellt ist doch nur die Abhängigkeit von Proklos in der Lehre vom Bösen, während die genauere Identifizierung sonstiger Quellen weiterhin ein Anliegen an die Forschung bleibt —, so kann man doch nun eindeutig als Entstehungszeit der fraglichen Schriften den Beginn des sechsten Jahrhunderts festlegen. Die Auffindung der Persönlichkeit des Verfassers selbst kann nur deshalb kein ernstes Anliegen an weitere Untersuchung mehr sein, weil man die Hoffnung auf ein Ergebnis nach dem Urteil der Kenner wohl aufgeben muß. Der letzte ernste Versuch, in dem Stiglmayr<sup>4</sup> den Verfasser der *Areopagitica* in Severus von Antiochien gefunden zu haben glaubte, ist wenig stichhaltig. Schon seine Grundvoraussetzung, die allzu oft ohne viel Prüfung nachgesprochene Behauptung vom, wenn auch gemäßigt, Monophysitismus des Pseudo-Areopagiten, ist einem Kenner seiner Schriften zum mindesten sehr zweifelhaft. Der von Dionysius geprägte Begriff der *θεανθρώπη ἐνέργεια*<sup>5</sup> Christi wird im Licht der vom gleichen Verfasser ausdrücklich gemachten Aussage, daß die beiden NATUREN in Christus *ἀσυγχύτως*<sup>6</sup> verbunden seien, nicht monophysitisch erklärt werden dürfen. Im Zusammenhang des areopagitischen Systems, dem die Einheit in aller Vielheit Grundanliegen ist, braucht die theandrische Einheit der Tätigkeit Christi die unvermischte Aufrechterhaltung der beiden NATUREN gar nicht anzutasten. Die anderen Gründe, die Stiglmayr für seine Identifizierung anführt, sind kaum beweiskräftig, da man sie ohne Schwierigkeit anders erklären kann.

Nachdem aber nun einmal die Unechtheit der areopagitischen Schriften zweifellos festgestellt war, schlug die jahrhundertealte These von der Echtheit in die schärfste Antithese um, die den Schriften mit der Echtheit auch Originalität, Bedeutung und Wert absprach, wie um nachzuholen, was man in früherer Kritiklosigkeit versäumt zu haben glaubte.

Ganz kurz nach ihrem Entstehen wurden diese Schriften allerdings auf einem Religionsgespräch des Jahres 532 oder 533 zwischen Monophysiten und Katholiken in Konstantinopel von katholischer Seite abgelehnt mit dem Hinweis darauf, daß man sie bei den Vätern nirgends benutzt finde. Mit un-

<sup>2</sup> Die angeblichen Schriften des Areopagiten. Dionysius. Sulzbach 1823. I. 214.

<sup>3</sup> Stiglmayr Jos., S. J., Proklos als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel, in: Histor. Jahrbuch 16 (1895), 253 ff., 721 ff. — Koch Hugo, Proklos als Quelle des Ps.-Dionysius in der Lehre vom Bösen, in: Philologus 54 (1895), 498 ff.

<sup>4</sup> Stiglmayr Jos. S. J., Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien, in: Scholastik 3 (1928), 1—27, 161—189; ders., Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochien, in: Scholastik 7 (1932), 56—67.

<sup>5</sup> Epist. IV. — MG 3, 1072 C. <sup>6</sup> Div. Nom. II, 10 — MG 3, 649 A.

glaublicher Schnelligkeit erlangten sie dann aber doch einen geistesgeschichtlichen Einfluß, der einer so einseitigen Antithese gegenüber zu denken geben muß. Einem gewissenhaften Untersuchen wird kaum glaublich sein, daß etwa Maximus Confessor, Scotus Erigena und erst recht Thomas von Aquin — bei dem Cordier annähernd 1700 Dionysiuszitate zählte — die areopagitische Autorität einzig wegen der vermeintlichen Echtheit dieser Schriften so hoch geschätzt haben.

Wir werden darum bei der Beurteilung der Schriften: „Über die himmlische Hierarchie“, „Über die kirchliche Hierarchie“, „Über göttlichen Namen“, „Über mystische Theologie“ mit den zehn Briefen, die zum Corpus areopagiticum gehören (an dessen Zusammengehörigkeit nicht zu zweifeln ist), versuchen müssen, von der einseitigen These des Glaubens an ihre Echtheit und der nicht weniger einseitigen vollkommenen Ablehnung nicht nur ihrer Echtheit, sondern auch ihres Wertes, zu einer objektiven Synthese zu kommen. Das aber kann nicht in erster Linie mit literarkritischer oder philologischer Methode geschehen — die Einseitigkeiten der von diesem Standpunkt herkommenden Bearbeiter um die Jahrhundertwende haben es bewiesen —, sondern nur in philosophisch-theologischem Aufspüren des eigentlichen Anliegens des Areopagiten und im Nachbauen seines Systems.

Darum wird es sich als wertvoll erweisen, einmal eine Frage aus dem Reichtum dieses Systems herauszugreifen, die den Schlüssel zum Verständnis des Ganzen enthält. Der Aufstieg zur Gottesgemeinschaft ist nun nicht irgendein Thema der pseudodionysischen Schriften, sondern gehört zu ihrem Wesentlichen. In ihrer Mitte steht der Mensch, der wie alle Schöpfung aus dem Urlichte ausstrahlte, und dessen Aufgabe es ist, mit Hilfe der geschöpflichen Strahlen sich dem göttlichen Urlicht wieder zuzuwenden, um zur Erkenntnis- und damit zur Lebensgemeinschaft, zur Einheit mit ihm zu gelangen. Dieser Aufstieg, die Photagogie<sup>7</sup> der Geschöpfe hin zum ur-einen Licht, dem ἀπόστολον ψῶς<sup>8</sup>, soll der Gegenstand dieser Untersuchung sein. Dabei beschränken wir uns bewußt auf die engeren Grenzen des Gegenstandes selbst, obwohl man die Darlegungen nur im Zusammenhang des gesamten theologischen Gebäudes ganz erkennen und werten kann.

Zunächst werden wir zwei Grundtatsachen voraussetzen müssen, um den geschöpflichen Aufstieg zu Gott erkennen zu können, wie ihn Ps.-Dionysius gemeint hat: Eine theologische, daß nämlich der ur-eine Gott eine gewisse Vielheit in sich schließt, die es erst ermöglicht, daß Geschöpfe aus ihm wurden und zu ihm zurückfinden; und eine anthropologische, daß nämlich die Lebensgemeinschaft wesentlich Erkenntnisgemeinschaft ist. Erst dann können wir an die areopagitische Photagogie der Geschöpfe zum Urlicht selbst herangehen.

<sup>7</sup> Vgl. Eccl. Hier. V, I, 2 — MG 3, 501 A.

<sup>8</sup> Z. B. Div. Nom. IV, 11. — MG 3, 708 D.

## I. Zwei Grundtatsachen

1. Die Geschöpfe — unter ihnen, vor allem der Mensch, um den es dem Areopagiten in seiner ganzen Theologie vor allem geht — streben zur Gottesgemeinschaft empor, weil sie von ihm ausgegangen sind. Dionysius hat seine Schöpfungstheologie in das Bild des Lichtes gefaßt. Es charakterisiert seine ganzen Darlegungen geradezu als Lichttheologie, und zwar so sehr, daß er sich genötigt sieht, sich gegen einen etwaigen Vorwurf zu verwahren, er sehe die Sonne als Gott an<sup>9</sup>. Und wenn er untersucht, „warum die Offenbarungen Gottes gerade das vom Feuer entlehnte heilige Bild bevorzugen“, so ist er der Ansicht, „daß das Charakteristische des Feuers die größte Gottähnlichkeit der himmlischen Geister andeutet“<sup>10</sup>.

In der Bewegung vom Schöpfer nach außen macht er den πρόοδος der Geschöpfe als Ausstrahlung aus dem urgöttlichen Lichte deutlich. In der Darstellung der rückläufigen Bewegung bleibt er zwar im Bilde vom Lichte, schildert aber nicht, wie zu erwarten wäre, den Aufstieg der Geschöpfe als Widerstrahl des ausstrahlenden Lichtes — wobei konsequenterweise die emporstrebenden Geschöpfe selbst der Widerstrahl sein müßten, wie sie im Schöpfungsvorgang das ausstrahlende Licht sind —, vielmehr läßt er die Geschöpfe, die als Strahlen aus dem Urlicht hervorgingen, nun vom schöpferischen Urlicht emporgezogen werden wie die Pflanzen von der Sonne. Dionysius glaubt deshalb den Namen ἡλιος etymologisch von ἀολλίζειν sammeln ableiten zu sollen<sup>11</sup>. „Jedes Hervortreten der vom Vater erregten Lichtausstrahlung, welche, gütig verliehen, zu uns dringt, führt uns auch hinwieder als eine in Eins gestaltende Kraft aufwärts und vereinfacht uns und wendet uns wieder zur Einheit des Vaters und zu seiner vergottenden Einfachheit zurück“<sup>12</sup>.

Dieses Streben der Kreatur zum schöpferischen Urlicht zurück ist nach Dionysius nur die Antwort auf ihre Herkunft aus diesem urgöttlichen Licht. Von einer über diese „natürliche“ Tendenz hinausgehenden Berufung zu einer übernatürlichen Gottesgemeinschaft spricht er nicht. Womit er sich ganz auf der Linie der gesamten griechischen Patristik befindet, die er allerdings bis zu einer gewissen krisenhaften Höhe führt: Der Unterschied zwischen natürlichem und übernatürlichem Zustand ist dieser Theologie nicht sehr deutlich geworden. Gewiß ist dem Areopagiten das Streben zum Urlicht hin ein Berufensein, das den Eros im Menschen, der ihn zu Gott, dem Urschönen, empordrägt, anspricht und weckt. Deshalb leitet er den Namen des Schönen, κάλλος, von καλεῖν = rufen ab<sup>13</sup>. Und man wird ganz im Sinne des Dionysius deuten, wenn man den Namen des Guten der schöpferisch mitteilenden und den Namen des Schönen der den Eros ansprechenden und zu sich emporsammelnden Gemeinschaft zueignet. Jedoch wird es zum mindesten

<sup>9</sup> Div. Nom. IV, 4. — MG 3, 700 C. <sup>10</sup> Eccl. Hier. XV, 2. — MG 3, 328 C.

<sup>11</sup> Div. Nom. IV, 4. — MG 3, 700 B. <sup>12</sup> Cael. Hier. I, 1. — MG. 2, 120 B.

<sup>13</sup> Div. Nom. IV, 7. — MG 3, 701 D.

nicht deutlich, daß dies ein gnadenhaftes Rufen zu einer über das Natürliche hinausgehenden Gottesgemeinschaft ist.

Wir stehen nun vor dem Problem, vor dem alle Philosophie, vor allem auch die neuplatonische, mehr oder weniger ratlos gestanden hat: Wie kann aus dem ur-einen Gott die vielgestaltige Welt hervorgehen?

Die Einheit Gottes zu wahren, ist dem Areopagiten ein Herzensanliegen, so daß ihm vor allen Namen, die Gott bezeichnen können, der Name τὸ "Ev, das Eine, am wichtigsten ist, und er ihn „τὸ καθερότατον ὄνομα, den bedeutsamsten Namen“<sup>14</sup> nennt. Daher nimmt auch die Lehre von Gottes Dreifaltigkeit in seinem System nur einen sehr geringen Raum ein, obwohl er die ganze Schöpfung nach dem triadischen Strukturgesetz gebaut sieht. Der Gedanke, diese immer wiederkehrende Dreihheit auf den dreifaltigen Schöpfer zurückzuführen, mag ihm vielleicht vorgeschwobt haben. Ausgedrückt hat er ihn nirgends, wie wenn er jede Gefahr vermeiden wollte, die Einheit Gottes zu gefährden.

Dennoch kommt er nicht daran vorbei, auch die innergöttliche Einheit durch irgendwelche διαχορίεις strukturiert zu sehen. Die vielgestaltige Schöpfung kann nur aus einer Quelle kommen, die selbst in sich schon eine Vielheit enthält. So findet sich beim Pseudo-Areopagiten eine die Einheit Gottes nicht aufhebende, aber doch realistisch aufgefaßte Vielheit im Bereich der Gottheit. Eine Auffassung, die in der späteren griechischen Geistigkeit nicht mehr verloren ging und bei den Palamiten des 14. Jahrhunderts eine verschärfte Ausprägung erfuhr.

Diese irgendwie real aufgefaßten διαχορίεις in Gott sind nicht die drei Hypostasen Gottes, sondern es handelt sich um eine Scheidung zwischen dem urgöttlichen, innersten Wesen und den δυνάμεις, die wie ein äußerer, aber doch innergöttlicher Bereich von Kräften um die Urgottheit liegen. Durch ihre Vermittlung können die Kreaturen an Gottes unendlicher Fülle teilhaben. Schließt man dann von den Eigenschaften der Geschöpfe auf dem Weg der Analogie auf Gott und seine Eigenschaften, so wird der eigentlich namenlose Gott zum „Vielnamigen“<sup>15</sup>, dessen Namen Dionysius in einer eigenen Schrift behandelt<sup>16</sup>.

Zum Begriff der Analogie sei an dieser Stelle bemerkt, daß er zwar einer der häufigst gebrauchten Ausdrücke in den pseudo-areopagitischen Schriften ist, jedoch etwas wesentlich anderes bedeutet als die Analogie der Scholastik. Die verschiedenen Bedeutungen, in denen Dionysius diesen Begriff gebraucht, kann man dahin zusammenfassen, daß er die Seinsstufe bedeutet, die Gottes Bestimmung jedem Geschöpf anweist, und die das Geschöpf nicht verlassen darf, weder nach unten im sündhaften Nichterfüllen seiner seinsmäßigen Aufgabe, noch nach oben im Versuch, die Grenzen der eigenen Analogie zu überschreiten. Es gibt also eine doppelte Sicht der

<sup>14</sup> Div. Nom. XIII, 1. — MG 3, 977 B. <sup>15</sup> Div. Nov. I, 1. — MG 3, 596 A.

<sup>16</sup> περὶ θείων ὄνομάτων.

Analogie: Innen göttlich ist sie die Bestimmung des göttlichen Willens für das Geschöpf und wird daher der Willensmacht Gottes zuzuordnen sein, in Entsprechung zu der göttlichen Idee, dem λόγος oder παράδειγμα, die als Plan dem göttlichen Verstand zuzuordnen ist; im außergöttlichen, geschöpflichen Bereich ist die Analogie die Verwirklichung dieser innen göttlichen Willensbestimmung durch das Geschöpf, dessen Aufgabe es ist, die Analogie seines realen Daseins mit der Analogie der innen göttlichen Willensbestimmung in Übereinstimmung zu bringen und zu bewahren. So wird das Geschöpf σύνεγγος Gottes, eine Aufgabe, die Christus, der Gottmensch, ontologisch und ethisch in seinem Gottmenschentum am vollkommensten erfüllte: Ontologisch, da sein Wirken ἀνθρωπή θεοποία<sup>17</sup> und θεανθρωπή ἐνέργεια<sup>18</sup> ist; ethisch, da er „gehorsam den Weisungen seines Vaters und Gottes sich unterwarf“<sup>19</sup>.

Soviel zur ersten Grundtatsache der von Dionysius vertretenen Vielheit im einen Gott. Sie ist für Weg und Ziel des Aufstieges zur Gottesgemeinschaft insofern von großer Bedeutung, als das aufsteigende Geschöpf nun nicht den ur-einen Gott selbst anröhren kann, es sei denn in jener höchsten Stufe mystischen Erlebens, die Dionysius in seiner „Mystischen Theologie“ als „das göttliche Dunkel“ begeistert schildert. Das Ziel des in gewöhnlicher Weise aufsteigenden Geschöpfes ist der Außenbezirk der göttlichen δυνάμεις, die der erkennende Menschengeist erlernt, μαθεῖ, während man den inner-göttlichen Bereich mehr erleidet, παθεῖ, wie Dionysius in einem Wortspiel sagt<sup>20</sup>.

2. Als zweite Grundtatsache sollte herausgestellt werden, daß nach Dionysius die Lebensgemeinschaft mit Gott wesentlich Erkenntnisgemeinschaft ist.

Die Aufgabe der Kreatur besteht darin, als σύνεγγος Gottes die Analogie, die ihr der Gotteswille bestimmt hat, in der konkreten Realität ihres Erden-daseins zu verwirklichen. Wollte man nun diese Verwirklichung selbst als ein Zusammenwirken von Gottes Gnade und Menschenwirkung bezeichnen, so trafe man des Areopagiten Ansicht, wenn man diese Gnade vor allem als Erleuchtung, ἔλλαμψις<sup>21</sup>, auffaßte. Gottes Wirken ist bei ihm das Ausstrahlen seines Lichtes in der φωτοδοσίᾳ<sup>22</sup>. Das mitwirkende Antworten des Menschen zeigt sich als erkennendes Aufnehmen dieser Lichtgabe des Vaters, die wir „mit unstofflichen und zuckungsfreien Augen des Geistes aufnehmen, um uns dann zu ihrem einfachen Strahl zu erheben“<sup>23</sup>. Dadurch geschieht das immer vollkommenere Einswerden mit ihm.

Eines aber ist sehr wichtig: wir dürfen Erkenntnisgemeinschaft nicht als eine nur „moralische“ Einheit auffassen. Nach griechischer, vor allem neu-platonischer Auffassung ist Erkenntnisgemeinschaft Seinsgemeinschaft, Lebenseinheit zwischen Erkennendem und Erkanntem. Wenn der Geist des

<sup>17</sup> Z. B. Cael. Hier. IV, 4. — MG 3, 181 B. <sup>18</sup> Ep. IV. — MG 3, 1072 C.

<sup>19</sup> Cael. Hier. IV, 4. — MG 3, 181 C. <sup>20</sup> Div. Nom. II, 9. — MG 3, 648 B.

<sup>21</sup> Z. B. Cael. Hier. I, 2. — MG 3, 121 A. <sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Div. Nom. VIII, 7. — MG 3, 896 A.

Menschen erkennend einen Gegenstand von solcher Lebensmächtigkeit wie die Urgottheit erfaßt, dann wird der Eros im Menschen aufgeweckt, jene elementare Kraft, die der neuplatonischen Philosophie wie schon Platon selbst nicht eine blinde Leidensgemeinschaft, sondern eine bewußt gewordene, intuitives Vorerkennen einschließende, mächtig nach oben zum Urschönen drängende Macht ist. Sie erfaßt den ganzen Menschen und vereint ihn mit dem Erkannten.

Wenn Müller in seinem Werk „Dionysios, Proklos, Plotinos“ sagt, daß „alle Platoniker sich darin einig sind, daß wahres Erkennen nur durch Einswerden des Erkennenden mit dem Erkannten zustandekommen kann“<sup>24</sup>, dann ist das nur die halbe Wahrheit, wenigstens soweit es den Areopagiten angeht. Bei ihm steht das Umgekehrte mehr im Vordergrund, daß durch die Erkenntnis erst Einheit wird. Es steht beides in Wechselwirkung miteinander: Tiefere Erkenntnis ist innigere Einigung und umgekehrt.

Man hat hier nicht zu Unrecht in besonderer Weise den neuplatonischen Einfluß auf Dionysius wirksam gesehen und dann diese Auffassung unchristlich genannt, vor allem deshalb, weil man die freie Willensentscheidung und die Bedeutung der Liebe nicht genügend betont glaubte. Ohne darauf weiter eingehen zu wollen, sei dazu nur bemerkt, daß die Erkenntniseinheit im dionysischen Sinn vom Eros getragen ist, den ganzen Menschen erfaßt und mit äußerster Schärfe immer wieder als sittliche Entscheidungspflicht des Menschen hingestellt wird. Die wahre Gnosis ist nicht allein Sache des Verstandes, bei Dionysius ebensowenig wie bei den christlichen Neuplatonikern von Alexandrien. Vielleicht darf man hier auch an das Wort Christi erinnern: „Das ist das wahre Leben, daß sie dich erkennen (γνωσκωσιν), den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus“<sup>25</sup>. Und Paulus weiß die Heiden deshalb strafweise der Unverständigkeit anheimgegeben, weil sie es ablehnten. „Θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει“<sup>26</sup>.

## II. Der Weg zur Gottesgemeinschaft

Die Klarstellung dieser Grundtatsachen ist für die Erkenntnis des Weges, auf dem der Pseudo-Areopagite seine Leser zu Gott führt oder vielmehr vom gottmenschlichen Photagogen Christus<sup>27</sup> emporgeführt sieht, von Bedeutung. Diesen Weg können wir nun darlegen.

Gott schenkte als das Gute überströmend den Geschöpfen das Dasein. Der Gedanke, daß das „Bonum diffusivum sui“ sei, der dem Areopagiten ureigen ist<sup>28</sup>, kann wohl kaum als Beweis für die Überwindung des neuplatonischen Gedankengutes angeführt werden<sup>29</sup>, da er dieser Philosophie sehr

<sup>24</sup> Dionysius, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster 1918, 109. <sup>25</sup> Jo 17, 3. <sup>27</sup> Eccl. Hier. V, I, 2. — MG 3, 501 A.

<sup>26</sup> Röm 1, 28. <sup>28</sup> Vgl. Div. Nóm. IV, 1 und 4.

<sup>29</sup> So bei Schöllgen, W., Grenzmoral. Soziale Krisis und moderner Aufbau. Düsseldorf 1946, 113.

eigentümlich ist. Die Geschöpfe drängt nun der in sie hineingelegte Eros — Dionysius spricht deshalb von ungezählten ἔρωτες — dazu, daß sie erkennend dem Urlicht, aus dem sie kamen, wieder entgegenstreben. Das Emporstreben zu immer tieferer Erkenntnis Gottes bedeutet jeweils eine vollkommenere Einigung mit ihm. Je mehr der Mensch zur Einigung mit dem erkannten Gott gelangt, desto mehr wird auch seine Eigentat aus der Vielfältigkeit in die Einheit gesammelt. Das heißt aber, die Eigentat nimmt mehr und mehr ab, bis sie auf der höchsten Stufe ganz aufhört.

Alle Geschöpfe streben in jeweils verschiedener Weise dem Lichte entgegen, je nach der Analogie, die ihnen bestimmt ist. Für alle aber hat das Aufsteigen eine Beziehung zur Erkenntnis. Alles strebt zur Gottheit hin, die geistigen und denkenden Wesen auf intellektuelle Weise, die ihnen untergeordneten auf dem Wege der Sinneswahrnehmung, die übrigen durch lebendige Bewegung oder durch die geeignete Beschaffenheit ihres Wesens und Zustandes<sup>30</sup>. Auch diese „geeignete Beschaffenheit“ der unteren Wesen hat mit Erkenntnis zu tun. Denn für sie verwirklicht sich die Erfüllung ihrer Bestimmung, also das Aufsteigen zur Gottheit, darin, daß sie symbolhafte Vermittlung der Erkenntnisgemeinschaft an die Menschen sind.

Erkenntnis ist nun Begegnung von Subjekt und Objekt, die, je tiefer sie ist, um so mehr zur Einigung wird. Den Vorgang, der sich beim erkenntnismäßigen Einigungsstreben vollzieht, hat Dionysius in beiden Polen, in Gott, dem Erkenntnisobjekt, und im Menschengeist, dem Subjekt der Erkenntnis, in eine dreifache Struktur auseinandergelegt. Durch beide Dreiheiten ist er in gleicher Weise berühmt geworden. Wir werden zunächst beide kurz besprechen und als Drittes dann die Lichtstrahlen behandeln, durch die das zu erkennende Gotteslicht sich dem erkennenden Geschöpf darbietet, um es zum Urlichte emporzuziehen.

1. Die objektive Dreheit ist jene, die man ungenau den dreifachen Weg der Gotteserkenntnis nennt: die „kataphatische“ Theologie, die von Gott positive Aussagen macht, die „apophatische“ Theologie, die Aussagen über Gott verneint, und die Eminenztheologie, die Gott alles Positive in überragendem Ausmaß zuschreibt; sie sind nicht drei Wege, für deren einen man sich im Sinne des Entweder-Oder entscheiden könnte. Die rein positive Aussage von Gott widerspräche der Wahrheit, da die Dinge, in denen gewisse Züge auf Gott hinweisen und deshalb in ihm positiv ausgesagt werden, nur Symbol der Gottheit sind. Aber diese Züge tragen stets die Unähnlichkeit des Symbols an sich und müssen deshalb durch Verneinung richtig gestellt werden. Dann aber muß auch diese Verneinung wieder durch eine neue Aussage, die eine Steigerung ins Unendliche ist, verneint werden. In dieser Steigerung der Eminenz sind also die These der Aussage und die Antithese der Verneinung zu einer höheren Synthese verneint. „Man muß alle positiven Setzungen der Gottheit beilegen und von ihr aussagen, da

<sup>30</sup> Div. Nom. I, 5. — MG 3, 593 D.

sie Ursache von allem ist, und muß sie alle in erhabener Weise verneinen, da sie über alles hinaus ist”<sup>31</sup>.

2. Die subjektive Dreheit ist ebenso einflußreich in der späteren aszetisch-mystischen Theologie geworden: Reinigung, Erleuchtung, Einigung. Diese drei Stufen bedeuten nicht ein klares Nacheinander, sondern oft nur verschiedene Gesichtspunkte einer und derselben Wirklichkeit. Reinigung ist nach Dionysius nicht so sehr ein einmal abgeschlossener Prozeß, sondern vielmehr die stets sich vollziehende Reinerhaltung, ständiges Sich-frei-machen von der Vielfalt des Geschöpflichen und Körperlichen. Erleuchtung ist das in alle Stufen dringende göttliche Licht, durch das erst die Reinigung verwirklicht wird, es ist die positive Seite eines ständigen Vorganges, dessen negative Seite die Reinigung ist. Dionysius spricht ausdrücklich von der *καθαρική ἐπιστήμη*<sup>32</sup>. Und die Vollendung schließt in der Einigung der von allem Vielfältigen gereinigten, lichtdurchfluteten Seele mit dem Urlicht beide vorigen Stufen in sich und ist ihre Erfüllung.

Diese höchste Stufe der Einigung behandelt der Areopagite mit einer gewissen Vorliebe, obwohl er sich bewußt ist, daß man eigentlich „das Unsagbare mit besonnenem Schweigen ehren“ müsse<sup>33</sup>. Seine eigenen Ausführungen zeigen selbst, daß man über dieses Höchste eigentlich nicht sprechen kann; und wenn man es doch versucht, wird es ein Stammeln, das Uneingeweihten nicht verständlich ist.

Auch auf dieser obersten Stufe bleibt der Aufstieg auf dem Boden der Erkenntnis. Je mehr allerdings die Gotteserkenntnis Gotteseinigung wird, desto mehr hört die Eigentätigkeit des menschlichen Geistes auf, die Apophase (Verneinung) wird herrschend, ja auch sie wird noch unterboten. „Je mehr wir zu dem Oben hinstreben, desto mehr werden die Worte durch die Zusammenschau der geistigen Dinge umhüllt; wie wir denn jetzt, da wir in das über den Verstand hinausgehende Dunkel eintauchen, nicht Wortknappheit, sondern Wortlosigkeit finden“<sup>34</sup>. Es gehört mit zur Angleichung an die Einförmigkeit Gottes, daß die Mannigfaltigkeit vielgestaltiger Rede in wachsender Wortkargheit dahinschwindet, bis sie völligem Schweigen gewichen ist, weil es im einsförmig gewordenen Geist kein Vielerlei von Worten mehr geben kann. Der Mensch spürt Gott, schaut ihn irgendwie, aber es ist das „göttliche Dunkel“<sup>35</sup>. Und hier weiß sich Dionysius nur durch die widerspruchsvolle Behauptung zu helfen, daß dieses höchste Gotterkennen durch Nichterkennen geschieht. Es ist ein Hineinreichen in jenes Allerheiligste Gottes, das hinter dem Bereich der göttlichen δυάμεις liegt, „in das Dunkel hinein, wo, wie die Schrift sagt, der jenseits von allem Seiende

<sup>31</sup> Myst. Theol. I, 2. — MG 3, 1000 B.

<sup>32</sup> Cael. Hier. XIII, 4. — MG 3, 305 C.

<sup>33</sup> Div. Nom. I, 3. — MG 3, 589 B.

<sup>34</sup> Myst. Theol. III. — MG 3, 1033 B.

<sup>35</sup> Myst. Theol. I, Ep. V. — MG 3, 1073 A.

ist<sup>36</sup>. Dieses Göttliche kann man nicht mehr erlernen und deshalb nicht mit Worten weitergeben, sondern nur erleiden und im Schweigen ehren.

3. Das Licht Gottes nun, in das der Mensch aufsteigend mehr und mehr eintauchen soll, kommt zu ihm auf den Strahlen der vielgestaltigen Offenbarung Gottes. Dionysius sieht sie gefaßt in die Dreiheit der Heiligen Schrift, der hierarchisch gegliederten Schöpfung und des kirchlichen Kultmystriums.

Die Heilige Schrift ist ihm die Quelle des ausdrücklichen Offenbarungswortes Gottes, der *κανὼν τῆς ἀληθείας*<sup>37</sup>. Von einer kirchlichen Tradition spricht er kaum. Sie wird von ihm nicht so sehr als Objekt erlebt, das man behandelt, sondern als Lebenselement, das ihn umgibt und durchdringt.

Ebenso wie in der Schrift, so erweist sich die Urgottheit nach des Areopagiten Aussage in der Schöpfung als „gutes, gewährendes Prinzip jeder heiligen Lichtstrahlung“<sup>38</sup>. Dionysius bewundert in der harmonisch geordneten Hierarchie der Schöpfung die Offenbarung Gottes. Wenn er sie erkennend durchdringt, begegnet er Gottes ausstrahlendem Licht, das ihn zur Lebensgemeinschaft mit Ihm führt.

Der dritte Bereich, der das Licht Gottes vermittelt, gibt dem ersten und zweiten seine Deutung: Die kirchlichen Kultmysterien. Sie zeigen ganz klar, daß alle göttliche Offenbarung den Menschen zur Lebensgemeinschaft mit Gott holen will. Daß die *μυστήρια*, das liturgische und sakramentale Geschehen in der Kirche, auf das hier nicht weiter eingegangen werden kann, so bedeutsam es wäre, zur Lebensgemeinschaft mit Gott führen will, ist dem Areopagiten selbstverständlich. Ebenso selbstverständlich ist ihm aber, daß dies geschieht, indem der Mensch den tiefen inneren Sinn der Mysteriensymbole erkennt. *Ἡ συμβολικὴ θιδασκαλία μυσταγωγεῖ*<sup>39</sup>, sagt er. Dadurch tritt der Mensch in lebendige Einheit mit dem Leben Gottes und seiner Heilswerke, die in den Mysterien symbolhaft dargestellt und damit — wie es neuplatonisch Selbstverständlichkeit ist — real gegenwärtig gesetzt werden. Diese geschöpflichen Symbole, die in den Mysterien gebraucht werden, sind aber nur Erstlinge der Gesamtschöpfung, Repräsentanten, die dadurch, daß sie in den Mysteriendienst genommen werden, den übrigen Geschöpfen ihre Aufgabe vorzeigen: Symbole zu sein, in denen der Mensch den göttlichen Logos, die göttlichen Paradeigmata, die Ideen wiederfindet und so zur Begegnung und Einswerdung mit Gott emporsteigt.

Christus nun, der in die geschöpfliche Vielheit herabgestiegen ist, um uns aus der Vielheit in die göttliche Einheit zu holen, ist dem Areopagiten der Photagoge, der Führer auf dem Wege zum Licht. Die recht krisenhafte Erlösungslehre des Dionysius erfordert eine eigene eingehende Behandlung, die an dieser Stelle nicht gegeben werden kann.

Das hier Dargelegte mag zeigen, daß der Pseudo-Areopagite nicht zu Unrecht „Der Vater christlicher Mystik“ genannt wird. Er hat seinem Kinde

<sup>36</sup> Myst. Theol. I, 3. — MG 3, 1000 C. <sup>39</sup> Eccl. Hier. II, III, 7. — MG 3, 404 B.

<sup>38</sup> Div. Nom. I, 3. — MG 3, 589 B. <sup>37</sup> Div. Nom. II, 2. — MG 3, 640 A.

auf den Weg durch die Jahrhunderte vieles mitgegeben, von dem es noch heute zehrt. Dabei aber darf nicht geleugnet werden, daß dieser Vater wie die meisten menschlichen Väter seinem Kinde mit dem reichen geistigen Erbe zugleich manches mitgab, was wir heute als Belastung bezeichnen möchten. Deshalb aber gerade ist eine tiefgehende Bearbeitung dieses Schriftstellers von so großer Bedeutung und sollte heute mit größerer Objektivität geleistet werden können, wo uns einerseits nicht mehr der Glorienschein vermeintlicher Apostolizität das forschende Auge blendet, anderseits wir darüber hinaus sein sollten, mit der Echtheit der Schriften auch ihre Geistigkeit und innere Bedeutung abzutun.

## IM SPIEGEL DER ZEIT

### Über die Bedeutung der ostkirchlichen Studien

Von Heinrich Bleienstein S.J., Dillingen (Donau)

Verheißungsvoller hätte die „Neue Folge“ der Schriftenreihe „Das östliche Christentum“ nicht eröffnet werden können als mit dem ersten Heft Professor Wunderles, ihres Herausgebers, über die Aufgaben und den religiösen Wert der ostkirchlichen Studien<sup>1</sup>. Den Ausführungen liegt ein Vortrag zugrunde, in dem einem Kreis katholischer Theologen und unionsinteressierter katholischer Laien gezeigt werden sollte, was die Westchristen von den Ostchristen<sup>2</sup> und die Ostchristen von den Westchristen lernen können.

Schon diese Doppelfrage schließt aus, was für einen überzeugten Katholiken allerdings selbstverständlich ist, daß „die ostkirchliche Bewegung“ und die ostkirchlichen Studien, wie sie Prof. W. befürwortet, etwas gemein haben mit dem „ostkirchlichen Pathos“, jener unfruchtbaren Modesache, die das Ostchristentum in kritikloser Weise verherrlicht und die westliche katholische Kirche in die Rolle des bloß empfangenden Teils herabzudrücken sucht.

Dieser abzulehnenden Tendenz gegenüber stellt Prof. W. nachdrücklich fest, daß es sich im religiösen Gütertausch zwischen Ost und West nur um ein gegenseitiges Geben und Empfangen handeln könne, und bemerkt freimütig, daß im Leben der heutigen morgenländischen Christenheit viele Kräfte nicht mehr lebendig sind und manches tatsächlich so formelhaft, schematisch, ja starr geworden ist, daß die römisch-katholische Kirche aus ihrer Theologie und aus ihrem religiösen Leben Wesentliches, d. h. Unentbehrliches zu schenken hat.

Die grundsätzliche Aufgabe der ostkirchlichen Studien für uns Westchristen besteht demnach darin, zwischen den offensichtlichen Schwäche- und Verderbniserscheinungen einerseits und der wesentlichen Geistigkeit andererseits klar zu unterscheiden und ohne Übertreibung und unwissenschaftliche Idealisierung aus

<sup>1</sup> Wunderle, Georg: Die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien. Zweite, erweiterte Auflage. Würzburg, Augustinus-Verlag 1947, 41 S. 8<sup>o</sup>. (Das östliche Christentum, Abhandlungen, im Auftrage der „Arbeits-Gemeinschaft der deutschen Augustinerordensprovinz zum Studium der Ostkirche“, herausgegeben von Professor Dr. Wunderle, Würzburg, Neue Folge, Heft 1).

<sup>2</sup> Vieles von dem, was im folgenden über das Ostchristentum gesagt wird, gilt ebenso von den unierten wie von den schismatischen Christen des östlichen Ritus.