

# Aszese und Mystik des sog. Dionysius Areopagita

Von Joseph Stiglmayr S. J.

Man pflegt gemeinhin „Dionysius“ (den Ps.-Areopagiten) den „Vater der christlichen Mystik“ zu nennen. Nicht in vollem Umfange darf das verstanden werden. E. Krebs hat mit Recht darauf hingewiesen, die Theorie des D. sei trotz der großen Hochschätzung, die er bei den mittelalterlichen Mystikern genoß, durch den hl. Bernhard, Bonaventura und Thomas von Aquin mit wesentlich neuen Elementen bereichert und derart ausgebaut worden, daß er mit seinem Einfluß keinen Schaden an der Gesamttradition anzurichten vermochte<sup>1</sup>. „Augustinisch-bernhardinischer Geist begegnet uns bei Bonaventura, gregorianische Denkweise beim hl. Thomas von Aquin.“ Was dem Ps.-Areopagiten ein so großes Ansehen verschaffte, war vor allem die irrige Meinung, daß er wirklich der Schüler des hl. Paulus gewesen sei. Nachdem diesem Glauben durch die neueren Forschungen aller Boden entzogen worden und „Dionysius“ als ein vom Neuplatonismus hochgradig beeinflusster Schriftsteller aus dem Ende des 5. Jahrhunderts n. Chr. sich entpuppt hat, wird man auch über die mystischen Spekulationen dieses merkwürdigen Geistes unbefangener urteilen<sup>2</sup>. H. Koch hat in dem Werke „Ps.-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen“ (Mainz 1900) eine erdrückende Menge von schlagenden Wort- und Gedankenparallelen aus den Neuplatonikern, insbesondere Proklus, aufgedeckt, welche die Abhängigkeit des D. von diesen

---

<sup>1</sup> Grundfragen der kirchlichen Mystik S. 126. Den auffallenden Unterschied zwischen der „Mystischen Theologie“ (MTh) des D. und der in der „Kirchlichen Hierarchie“ (EH) entwickelten Kultusmystik hat Krebs richtig hervorgehoben. Notwendig muß aber auch die Abhandlung „Von göttlichen Namen“ (DN) und die „Himmliche Hierarchie“ (CH) berücksichtigt werden.

<sup>2</sup> Pohle (Dogmatik I<sup>4</sup> 139) urteilt: „Je eher die zeitgenössischen Theologen den Ps.-Dionysius als Auktorität fallen lassen, desto besser.“ Zahn steht in seinem gründlichen Werke über Mystik dem „Dionysius“ mit kühler Kritik gegenüber (vgl. S. 124 128 224 241).



hellenistischen Vorlagen in Hinsicht auf die mystischen Probleme unwiderleglich dartun. So werden die früheren Nachweise, die H. Koch und der Verfasser dieser Studie veröffentlicht haben, abschließend bestätigt. Indessen bleibt das Urteil in Geltung, daß der rätselhafte Urheber der Areopagitika sich nicht auf Treu und Glauben dem Neuplatonismus blind ausgeliefert hat. Er läßt vielmehr sein Ziel, die antike Philosophie dem Christentum dienstbar zu machen<sup>1</sup>, nirgends aus dem Auge und sucht geflissentlich in das antike Kristallgefäß einen neuen Inhalt zu gießen, der nun so eigenartig schillert und flimmert. Nicht bloß die sprachlichen Wendungen weichen von der herkömmlichen Diktion der kirchlichen Schriftsteller befremdlich ab, sondern auch spekulative und psychologische Gedankengänge verraten einen außerkirchlichen Ursprung. Wir gehen demnach des näheren auf die in den vier Abhandlungen und den Briefen niedergelegten Texte ein, um wenigstens ein annäherndes Bild von der Aszese und Mystik des D. zu entwerfen. Weil er keinen besondern Unterschied zwischen den beiden Disziplinen kennt, so sehen wir füglich davon ab, sie nach moderner Gepflogenheit getrennt zu behandeln. Wenn neuere Schriftsteller, wie P. Louismet, Dimmler u. a., den Begriff „mystisch“ so weit ausdehnen wollen, daß überhaupt die ganze übernatürliche Ordnung darin enthalten ist, so müßte der Unterschied von christlicher Aszese und Mystik ebenfalls verschwinden. Es scheint aber nicht ratsam, mit einem so vieldeutigen Worte wieder zu vermengen, was sachlich doch verschieden ist<sup>2</sup>.

### I. Was versteht Dionysius unter „Mystik“?

Die kurze Abhandlung, die in der Migne-Ausgabe an die Schrift DN angeschlossen ist, trägt die Überschrift „Mystische Theologie“<sup>3</sup>. Aber sie stellt sich nur als ein Nachhall aus

<sup>1</sup> Vgl. das Bekenntnis Ep. VII (ad Polycarpum).

<sup>2</sup> Siehe die beachtenswerten Ausführungen bei K. Richstätter S. J., *Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien* 108 ff.

<sup>3</sup> *Περὶ μυστικῆς θεολογίας πρὸς Τιμόθεον*. Dem gleichen Timotheus, der offenbar den Schüler des hl. Paulus vortäuschen soll, sind auch die andern drei Abhandlungen gewidmet.



den mystischen Belehrungen dar, die in den andern Schriften reichlich verstreut sind. Auf kaum vier Spalten in fünf Kapiteln enthält sie zusammenfassende oder ergänzende Bemerkungen zu dem früher wiederholt Gesagten. Sonst gebraucht D. den Ausdruck „mystisch“ in verschiedener Bedeutung von Personen und Sachen, von Zuständen, Erlebnissen, Handlungen, Lehren, Schriften, Geräten, Zeremonien, Symbolen<sup>1</sup>. Ein solcher Umfang des Begriffes erscheint nur durch den Gegensatz „profan—heilig“ bestimmt. Entsprechend sind die Ausdrücke *μυστήριον*, *μυεῖν*, *μύησις* durchaus nicht auf die eigentlichen Kulthandlungen, Sakramente und Weihen beschränkt<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> So nennt er die heiligen Schriften *μυστικά λόγια* (MTh I 1); spricht von *κρυφιομυστος σιγή* und *μυστικά θεάματα* (MTh I 1); von *γνόφος μυστικός* (MTh 13); von *μυστικά ὁράσεις* (DN 16); *ἄλλα μυστικά* (in Visionsbildern; DN 18); *μυστική ἔνωσις καὶ πίστις* (DN II 9); *μυστικά ὑπὲρ νοερῶν ἐνέργειαν* (Geheimnisse; DN II 7); *μυστικά παραδόσεις* (CH I 3); *μυστικοί θεολόγοι* (CH II 5); *μυστικά ἀναπλάσεις* (CH IV 1); *μυστική ἐπιστήμη* (EH I 1); *μυστικά διακοσμήσεις* (EH IV 3, 3); *μυστικός λουτήρ* (Ep. IX); *μυστικῶς παραλαμβάνειν* (DN II 9); *μυστικῶς παραδοθεὶς λόγος* (EH III 3, 1); *μυστικῶς εἰπεῖν* (EH III 3, 6).

<sup>2</sup> Wie D. von *κοινωνία τῶν τελεστικῶν μυστηρίων τῆς συνάξεως* (Eucharistie) spricht (EH III 3, 4; vgl. 3, 1; 3, 14; V 1, 5), so bezeichnet er auch die Menschwerdung Christi als *θεῖον μυστήριον* (CH IV 4; vgl. ebd. τὸ θαρρακῶν τῆς θεοπλαστίας μυστήριον). Die Psalmenlesung bei der eucharistischen Feier ist nahezu in wesentlichem Zusammenhange mit den hierarchischen Mysterien: *συνουσιουμένη (σχεδόν) τοῖς ἱεραρχικοῖς μυστηρίοις* (EH III 3, 4). Die Geheimniswelt der himmlischen Geister ist gemeint mit τὰ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν μυστήρια (CH VI 1); vgl. τῶν μυστηρίων ὑπερκοσμίων κρύφιοι ὁράσεις in Bezug auf die den Propheten durch Engel vermittelten Erscheinungen. Jede Engelordnung vollzieht auf heilige Weise die geheimnisvollen Mitteilungen der ihr zustehenden Erleuchtung: τὰ τῆς οἰκείας ἐλλάμψεως ἱερουργοῦσα μυστήρια (CH III 2). Die Offenbarungswahrheiten heißen *ἅπλᾳ τῆς θεολογίας μυστήρια* (MTh I 1); die Priester sind gemäß hierarchischen Mysterien und Überlieferungen geweiht: *ἐξ ἱεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένοι* (EH I 1). Desgleichen werden mit *μυεῖν*, *μύησις* (*μυσταγωγία*) die Einführung in die Tatsachen des Erlösungswerkes, die Theophanien und Riten bezeichnet (DN III 1; EH II 3, 2; CH IV 3, 4; VI 1; XIII 4). Die *ἄμῆτοι* dürfen zu den göttlichen Beschauungen nicht zugelassen werden (DN I 8). Die Katechumenen, die letzte Klasse in der Ordnung der von der Liturgie Ausgeschlossenen, sind *ἄμῆτοι* in Bezug auf jede hierarchische Veranstaltung (EH III 3, 6). Die *μύσται* werden neben den Propheten als Organe mystischer Offenbarung genannt (DN I 8). Die theologische Überlieferung ist uns durch *ἱερομύσται* vermittelt worden (DN II 4). Derjenige, welcher in die christliche Lehre nicht eingeweiht ist und keinen Zutritt zu den Mysterien hat, ist *ἄμυστος* (MTh I 2).



Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß sich aus den besprochenen Ausdrücken für eine eindeutige Definition von „Mystik“ in modernem Stil nichts gewinnen läßt<sup>1</sup>. Wir sind vielmehr darauf angewiesen, D. in seinen sachlichen Ausführungen zu verfolgen, um zu sehen, wie weite Gebiete er unter dem mystischen Gesichtswinkel zu umfassen pflegt. Eigentümlich ist ihm ein großartiges Zusammenschauen der Dinge und eine Einrahmung seiner Gedankenwelt in ein straffes System.

Gott ist das oberste, über alle unsere Begriffe erhabene Wesen, die Quelle alles Guten, aller Schönheit, aller Ordnung, aller Einheit, alles Friedens im Universum. Von ihm gehen unermessliche Ströme des Lichtes in die geschaffene Welt hinaus und durchfluten von den höchsten Spitzen der Engel herab alle die folgenden tieferen Ordnungen der himmlischen und der kirchlichen Hierarchie nach einem bestimmten doppelten Gesetze, d. i. je nach dem Grade des Abstandes von der göttlichen Urquelle und dem Maße der Empfänglichkeit seitens der Geschöpfe. Bis hinab in die untersten, vernunftlosen Reiche der Schöpfung dringt in Form eines dunklen Wiederhalls (ἀπήχημα<sup>2</sup>) die göttliche Weisheit und Güte und gibt Zeugnis von dem obersten Einem, das, ohne aus sich herauszutreten, in ewiger, unwandelbarer Ruhe und Selbstgleichheit verharrt. Wie aber die Ausgänge von Gott in ununterbrochenem Abstiege durch wechselseitiges Geben und Empfangen sich vollziehen, so beginnt von den untersten Reihen aus wieder der Aufstieg nach oben; denn jede tiefere Ordnung strebt zunächst nach der anschließenden höhern und durch diese hindurch zur obersten Spitze empor. Das ist der berühmte κύκλος, der harmonische Kreislauf, der in der göttlichen, sich ewig gleichen Güte entspringt und, auf alle Reiche des Geschaffenen herabsteigend, alles wieder zum Ausgangspunkte zurück-

---

<sup>1</sup> Daß bei den Neuplatonikern die gleichen Termini sowohl von den eigentlichen Mysterien wie von philosophischen bzw. theosophischen Lehren gebraucht werden, siehe nachgewiesen bei Koch 94 ff.: „In der neuplatonischen Schule war die Sprache der Mysterien die Sprache der Philosophie geworden.“

<sup>2</sup> DN IV 20; VI 2; VII 2 usw.



wendet<sup>1</sup>. So erscheint dem Auge des verzückt schauenden D. das ganze Universum wie ein riesiger Tempel, von mystischem Lichte durchflutet, das alle Gegenstände um so reichlicher umfließt, je näher sie dem innersten Heiligtum stehen, aus dem die unversieglischen Strahlenströme hervorbrechen.

Mystisches Leben, Weben und Leuchten erfüllt die Chöre der himmlischen Hierarchie; denn auch die seligen Geister erfahren mystische Einwirkung in der dreifachen Gestalt der Reinigung, Erleuchtung und Einigung. Die oberste Triade der Cherubim, Seraphim und Throne, unmittelbar um die Gottheit in seligem Reigen sich bewegend<sup>2</sup>, wird von dieser direkt zu immer sich steigernder Reinheit, Erleuchtung und Einigung mystisch erhöht (CH VII 2). Für die zweite Triade (*dominationes, virtutes, potestates*) gilt das Gesetz, daß sie jene dreifache Einwirkung von der übergeordneten ersten Triade empfängt und dann entsprechend weiter leitet (CH VII 3; vgl. VIII 1). Als Tatsachenbeleg für dieses Gesetz mystischer Mitteilung führt D. die Stelle Zach. 1, 12 an. Ein Engel höherer Ordnung teilt einem tiefer stehenden die Kunde mit, daß Israel wieder aufblühen werde, und dieser weiht dann den Propheten Zacharias in den göttlichen Ratschluß ein. Der zweite Engel handelt also *ὡς πρὸς ἱεράρχου μούμενος καὶ τὸ μῆσαι τὸν θεολόγον (προφήτην) ἐπιτρέπόμενος*. Weitere Beispiele sind entnommen aus Ez. 9, 1—6; Dan. 9, 23; Ez. 10, 1 7; Dan. 8, 16. Die dritte Triade (*principes, archangeli, angeli*) steht der kirchlichen Hierarchie am nächsten und wirkt zumeist durch den Chor der Engel unmittelbar auf die Menschen. Sie ist die *ἐκφαντορικὴ διακόσμησις* gegenüber den Menschen. Man muß

<sup>1</sup> Ὡς περ ἄϊδιος κύκλος . . . ἐν ταύτῳ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ προΐων ἀεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος (DN IV 14; vgl. ebd. IV 17). — Das Bild vom κύκλος findet sich schon bei Klemens von Alexandrien (Strom. 4, 24; vgl. 7, 2), wo ebenfalls von der Verkettung aller Dinge, wie sie in abgestufter Ordnung vom Logos ausgehen, die Rede ist. Die Anlehnung an Proklus (I. Th. 146, in Parm. VI 96, 101; Plat. Th. IV 16) ist jedoch viel auffälliger (Koch 82).

<sup>2</sup> CH VII 4 sagt D. von dieser Triade *περὶ θεὸν ἀμέσως ἐστήκυια . . . περιχορεύουσα τὴν αἰώνιον αὐτοῦ γνώσιν*. Die Erinnerung an ähnliche Stellen bei Gregor von Nazianz (Or. 28, 31), Gregor von Nyssa (Contra Eunom., M. 45, 348) legt sich nahe; aber wieder ist der Anklang an Plat. Phädrus 250 B, Philo, Plotin, Proklus (Koch 171) überraschender.



dafür halten, daß die „Engel“ durch gegenseitiges Empfangen und Mitteilen den irdischen hierarchischen Ordnungen vorstehen, damit nach abgestufter Reihenfolge die Emporführung zu Gott und zur Vereinigung mit ihm und anderseits die in die Hierarchien ausstrahlende Güte Gottes in schöner Ordnung gewahrt bleibe (EH IX 2). Daß unsere Hierarchie an die Engel von Gott gewiesen und angeschlossen ist, geht aus der Tatsache hervor, daß Michael der Fürst Israels genannt wird und andere Engel die Fürsten anderer Völker (5 Mos. 32, 8 nach LXX) heißen.

Bevor also D. darangeht, die Mystik im Leben der gläubigen Christen zu schildern, hat er in der himmlischen Hierarchie, die das Vorbild der kirchlichen Hierarchie ist, die sublimste Art der Mystik aufgezeigt. Sie soll sich bei den Gliedern der Kirche in andern Formen und vermittels sinnlich wahrnehmbarer Akte und Zeichen auswirken. Wieder muß gesagt werden, so erklärt D. in der Einleitung zu EH (I 2), daß sowohl die himmlische wie die kirchliche Hierarchie in all ihrem hierarchischen Wirken ein und dasselbe Grundvermögen besitzt und daß einerseits die Person des Hierarchen, entsprechend seiner Natur und hohen Stellung, in den göttlichen Dingen vollendet und vergöttlicht wird, und daß sie anderseits berufen ist, die Untergebenen je nach Würdigkeit der einzelnen an der ihm selbst gewordenen Vergottung teilnehmen zu lassen. Die untergebenen Klassen der Kirche führen hinwieder die tiefer stehenden nach oben, wie sie selbst von den ihnen übergeordneten aufwärts gezogen werden. Also genau dasselbe mystische Gesetz der Aufnahme und Mitteilung des Gnadenlichtes wie in den Engelchören. Beachten wir ferner die ausführlichere Vergleichung der beiden Hierarchien (CH I 3). „Der heilige Wille Gottes hat uns die (kirchliche) Hierarchie in der Form gewährt, daß er sie in überweltlicher Nachbildung der himmlischen Hierarchie begründete, so daß sie die immateriellen Chöre der Engel in materiellen Gestaltungen und zusammengesetzten Gebilden verschiedenartig widerspiegelt. Wir sollen nämlich, unserer sinnlich-geistigen Natur entsprechend, vom Sichtbaren aus zu den einfachen und bildlosen



Aufschwüngen und Vereinigungen erhoben werden“<sup>1</sup>. Unser Geist studiert die äußerlichen Schönheiten der Liturgie als Abbilder der unsichtbaren Herrlichkeit des Kultus. In den sinnlich wahrnehmbaren Wohlgerüchen erkennt D. ein Gleichnis der geistigen Ausstrahlungen, in den materiellen Lichtern ein Sinnbild der übersinnlichen Lichtergießung, in den heiligen Lehrvorträgen einen Widerhall der in Beschauung gewonnenen Erkenntnis, in den Rangstufen des kirchlichen Organismus einen Abglanz der harmonischen Gliederung des Engelheeres, in der Teilnahme an der Eucharistie ein Bild der Gemeinschaft mit Jesus. Und dasselbe gilt von allen übrigen Dingen, welche den himmlischen Naturen auf eine überweltliche, uns aber auf eine symbolische Weise überliefert sind<sup>2</sup>. Zum Zwecke der Vergöttlichung auf solchem Wege offenbart uns Gott die himmlische Hierarchie und vollendet unsere kirchliche Hierarchie, so daß diese durch möglichst treue Verähnlichung mit dem Priestertum der himmlischen Hierarchie zur Mitgenossin im liturgischen Dienste wird.

Wie die beiden Hierarchien lebendig in eins verbunden sind, so ist das vermittelnde Prinzip der beiden ein und dasselbe; denn Jesus ist jeglicher Hierarchie, Heiligung und Gotteswirkung Prinzip und Wesen. Er strahlt in die seligen Geister auf lichtvollere und geistigere Weise ein, um sie nach seinem eigenen Lichte umzubilden. Die Besonderungen unseres Wesens aber schließt er durch die Liebe zum Guten und Schönen einheitlich zusammen und vervollkommnet sie zu einem eingestaltigen göttlichen Leben, Zustand und Wirken (EH I 1; vgl. CH I 2). Damit ist auch schon der eine gleiche Zweck der beiden Hierarchien ausgesprochen: beiderseits Verähnlichung und Vereinigung mit Gott (vgl. CH III 2; EH II 1).

<sup>1</sup> Bezeichnend sagt D., daß die Dinge der Außenwelt uns als eine greifbare Handführung (χειραγωγία) zum Unsichtbaren dienen.

<sup>2</sup> Schon Klemens von Alexandrien sieht in der kirchlichen Hierarchie eine Fortsetzung der himmlischen und in den Stufen der bischöflichen, priesterlichen und Diakonenwürde Nachbilder der Herrlichkeit der Engel (Strom. 6, 13; M. 9, 328). — Vgl. die schöne Schilderung bei Gregor von Nyssa (De vita S. Ephraem; M. 46, 849), wo er den Heiligen bittet, er möge am himmlischen Altare bei der von den Engeln gefeierten Liturgie der Überlebenden gedenken.



Der Stufengang der mystischen Einwirkung vollzieht sich in der himmlischen Hierarchie in derselben Weise durch Reinigung, Erleuchtung und Einigung (CH III 2) wie in der kirchlichen (EH V 1, 3 ff.). Der eine Urquell und Ausgangspunkt der Hierarchien ist Gott in seiner wesenhaften Güte, die eine Trias, welcher aller Dinge Ursache ist, die urgöttliche Seligkeit der dreifaltigen Monas (EH I 3; CH III 2; VII 2).

So sind also die beiden Hierarchien innerlich nach allen Richtungen mystisch verklammert. D. hat sich bemüht, sie auch nach dem äußerlichen Schema einheitlich zu gestalten. Die Triadeneinteilung der Engelchöre dient ihm als Folie, um auch in der kirchlichen Hierarchie das Triadensystem durchzuführen. Er bespricht drei Sakramente, drei klerikale Rangstufen und Tätigkeiten, drei Klassen von Nichtklerikern (Mönche, Gemeinde und eine letzte, die Katechumenen, Energumenen und Büsser umfassende Klasse). Als notwendige besondere Elemente der kirchlichen Hierarchie erscheinen die aszetischen Belehrungen über den Kampf gegen das Böse (EH II 1, 3; 3, 4—7; III 3, 1 7 usw.); die Betrachtungsthemata über die Riten und Geheimnisse bei den verschiedenen Sakramenten, die sittlichen Anforderungen an die Träger priesterlicher Gewalten, die konkrete Darstellung des aszetischmystischen Aufstieges und (als Anhang) die Bemerkungen über Totenbestattung und Kindertaufe. So ergibt sich die Aufgabe, die kirchliche Hierarchie im besondern nach ihrer Mystik zu betrachten.

## II. Die Mystik der kirchlichen Hierarchie im besondern.

Nachdem wir den innigen Zusammenhang und das Gemeinsame der beiden Hierarchien gesehen, gehen wir auf die der kirchlichen Hierarchie eigentümlichen Besonderheiten ein, um ihren mystischen Eigengehalt herauszustellen. Wir betreten damit einen Boden, der uns von der menschlichen Seite her besser vertraut ist. Wir bewegen uns nicht mehr in einer rein übersinnlichen Geisterwelt, sondern inmitten einer konkreten kirchlichen Organisation, die historisch faßbar ist und auf bestimmte Orte (Syrien<sup>1</sup>) und Zeiten (Ende des 5. Jahr-

<sup>1</sup> Vgl. ZKathTh 33 (1909) 383.



hunderts<sup>1)</sup> eingeschränkt werden muß. Die Stände der lehrenden Kirche stellen sich unter der allerdings fremdklingenden Titulatur von *ιεράρχαι*, *ιερείς* und *λειτουργοί* als leibhaftige Bischöfe, Priester und Diakonen vor. Ihre Gewalten und Funktionen des Lehr-, Priester- und Hirtenamtes sind uns bekannte Dinge. Die Sakramente der Taufe, Eucharistie und Firmung sind wesentlich dieselben wie die in unserer abendländischen Kirche; das Ordensleben der Mönche und das Gehaben der christlichen Gemeinde von damals hat die Jahrhunderte bis auf uns überdauert; die Behandlung der Katechumenen, Energumenen und Büsser genießt allerdings in der heutigen Kirchendisziplin nicht mehr die frühere Bedeutung, aber wir können aus historischen Quellen die Darstellung des D. nachprüfen. Im Anschluß an diese konkreten Verhältnisse hat sich die Ausdrucksweise des D. merklich verändert. Sie wird viel einfacher, nüchterner und natürlicher. Das ethische Moment, eine gewisse Wärme und Herzlichkeit kommt gelegentlich zum Durchbruch. Praktisch-pastorale Winke und Forderungen stellen sich geeigneten Ortes ungezwungen ein. Es spricht nicht so sehr der einsam spekulierende Gottsucher, als vielmehr ein dem praktischen Leben mit heiligem Ernste zugewendeter Kleriker. Allerdings kann der Autor seine ideale und ideologische Art, die Dinge zu betrachten, nicht verleugnen. Namentlich in der Charakterisierung des „Hierarchen“ scheint er von der Wirklichkeit ganz abzusehen, um ihn als vollendeten Heiligen, als den durch und durch „gotterfüllten“ Leiter der Hierarchie darzustellen. Doch darüber wird später zu reden sein.

Der Vorteil, der aus solcher Beschaffenheit der EH für ihr Studium entspringt, kommt uns für die Schilderung der Etappen des mystischen Weges reichlich zugute. Von selbst wird sich die häufige Gelegenheit oder vielmehr Notwendigkeit bieten, vielfach aus der CH und besonders aus DN, dem Hauptwerk des Dion., ergänzende Texte heranzuziehen, sowie die MTh und die Briefe für die Untersuchung auszubenten.

---

<sup>1</sup> Bibl. der Kirchenväter II (1911, Kösel) xxi.



## 1. Die übernatürliche Sphäre der Mystik in der kirchlichen Hierarchie.

Bei all den reichen Entlehnungen aus der neuplatonischen Mystik will D. doch seinen christlich-gläubigen Standpunkt gewahrt wissen. Zumal in der EH ist die ganze Gedankenwelt erfüllt mit positiven Glaubenswahrheiten, christlich frommen Stimmungen und Gebeten. Grundlage und Wurzel für das aszetisch-mystische Leben ist die geistliche Wiedergeburt durch die Taufe<sup>1</sup>. Durch dieses Sakrament wird unser Seelenhabitus für die Aufnahme der übrigen Heilmittel und Heilslehren auf das geeignetste umgestaltet; die Taufe ist die Wegbereiterin für den Aufstieg zur überweltlichen Ruhestätte; sie ist die Voraussetzung für die geziemende Erfüllung der göttlichen Gebote. D. fragt: τίς οὖν ἀρχή τῆς τῶν ἐντολῶν ἱερουργίας; Antwort: Die Übermittlung (παράδοσις) unserer heiligsten und göttlichsten Wiedergeburt (EH II 1). Unter Berufung auf seinen großen geistlichen Führer (Paulus?) erklärt D. dann weiter: „Die erste geistige Bewegung zum Göttlichen ist die Liebe Gottes. Das ursprünglichste Hervortreten der heiligen Liebe aber ist Wirkung des uns verliehenen göttlichen Seins. Und diese Liebe sieht es auf die heilige Erfüllung der göttlichen Gebote ab.“ Eine bedeutsame Kennzeichnung der Stellungnahme des D. gegenüber den Außerkirchlichen liefern die folgenden Worte: Wenn nun die göttliche Art des Seins (τὸ εἶναι θείως) die Geburt aus Gott ist (ἡ θεία γέννησις), dann möchte derjenige, welcher das gotterfüllte Sein (τὸ ὑπάρχειν ἐνθέως) nicht erlangt hat, auch nie imstande sein, irgend etwas der von Gott gegebenen Gnaden zu verstehen oder gar zu betätigen. Denn jedes Geschöpf, das mit einem beschränkten Sein begabt ist, kann sich nur in seiner eigenen Sphäre tätig oder leidend äußern. D. argumentiert aus dem Axiom „agere sequitur esse“ (πρῶτον τὸ ὑπάρχειν, εἶτα τὸ ἐνεργεῖν). So will er denn als Getaufte zu Getauften sprechen und die sinnbildlichen Riten der Taufe erklären. Für Un-

<sup>1</sup> Die Bezeichnungen lauten klar ἀναγέννησις (EH II 1), θεία γέννησις (ebd.); θεογενεσία (EH IV 3, 10; V 1, 5); εἶναι θείως (EH I 1); ὑπάρχειν ἐνθέως (ebd.); τὴν κατὰ θείαν ἀπότειν (ἑσχηκότες) ἐνθεον ὑπαρξιν (EH III 3, 6).



eingeweihte (ἀτέλειστοι) wäre ein solcher Unterricht gefahrbringend, ähnlich wie man mit schwachen Augen nicht in die Sonne schauen darf.

Bei Besprechung der Myronweihe kommt D. wieder auf die Geburt aus Gott zurück, um zu zeigen, daß wir die Erhebung in einen neuen, übernatürlichen Zustand der Menschwerdung und Passion Christi verdanken: „Unter den heiligsten Weihungen des Myrons wird die vollendende Gnadengabe der heiligen Geburt aus Gott verliehen (EH IV 3, 10). Der Bischof schüttet das Myron in Kreuzesform in den Taufbrunnen, daß der für unsere Geburt aus Gott in den Tod des Kreuzes hinabgetauchte Jesus eben durch sein siegreiches Hinabtauchen in den Tod diejenigen, welche in seinen Tod getauft sind (Röm. 6, 3. Gal. 3, 27. Kol. 2, 12), aus dem Schlund des verderbenbringenden Todes emporreißt und zu einem gotterfüllten, ewigen Dasein neu belebe (EH IV 3, 10). Dem durch die Taufe Wiedergeborenen verleiht die Salbung mit dem Myron die Herabkunft des urgöttlichen Geistes (EH IV 3, 11). Das Myron ist dem Priester zur Verleihung der Wiedergeburt in der Taufe notwendig. Er wird nicht anders als durch das vom Bischof geweihte Myron die Geburt aus Gott bewirken (EH V 1, 5)<sup>1</sup>.

Hier ist der Ort, auf einen Umstand hinzuweisen, der wie wenig andere uns zum Bewußtsein bringt, daß D. in seinem Bemühen, den Neuplatonismus dem Christentum dienstbar zu machen, nicht immer glücklich gewesen ist, ja daß er einen der wichtigsten Punkte unausgeglichen hinterlassen hat. Wie die vorstehenden Belege dartun, hat er im Getauften ein neues übernatürliches Leben der Seele anerkannt, spricht aber an zahlreichen Stellen, die später zur Besprechung kommen, von dem ἐν des Christen gerade so, wie Proklus und dessen Vor-

<sup>1</sup> Eine deutliche Sprache über das Geheimnis der Wiedergeburt und die an sie anknüpfende Firmung führt Dion. EH II 3, 8: Ἡ δὲ τοῦ μύρου τελειωτικὴ χρίσις εὐώδη ποιεῖ τὸν τετελεσμένον ἢ γὰρ ἱερά τῆς θεογενεσίας τελείωσις ἐνοὶ τὰ τελεσθέντα τῷ θεαρχικῷ Πνεύματι. — Instrukтив ist auch EH VI 3, 4: Das Ablegen des alten Kleides bei der Mönchsweihe und das Anlegen eines neuen versinnbildet wie bei der Taufe den Übergang vom gewöhnlicheren heiligen Leben zum vollkommeneren. Von der Meinung, daß die Mönchsgelübde die Wirkung einer zweiten Taufe hätten, ist hier noch keine Spur zu entdecken.



gänger über das  $\epsilon\nu$  des Menschen sich auszudrücken pflegen, den sie natürlich nicht als „Wiedergeborenen“ im Stande der heiligmachenden Gnade verstehen. Desgleichen bedient sich D. mit Vorliebe des Wortes  $\epsilon\nu$  ( $\epsilon\nu$   $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ ), wo wir den Namen Gott erwarten. Auch das erklärt sich, allerdings mehr entschuldbar, aus seiner Nachahmung neuplatonischer Redeweise<sup>1</sup>.

Schlimmer ist, daß D. auch dem  $\epsilon\nu$  der Seele eine beherrschende Rolle in seinen mystischen Darlegungen einräumt, ohne auf die Kluft, die ihn von einem  $\epsilon\nu$  bei Proklus trennt, aufmerksam zu machen. Dieser statuiert „ein über die Vernunft hinausgehendes Seelenvermögen“ ( $\tau\omicron\upsilon$   $\nu\omicron\upsilon$   $\kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\tau\tau\omicron\nu$ ). Ein solches  $\epsilon\nu$  der Seele, das einheitlich Göttliche in ihr, setzt sie erst in den Stand, das  $\epsilon\nu$  Gottes zu erkennen, da Gleiches nur durch Gleiches ( $\delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$   $\tau\omicron\upsilon$   $\delta\mu\omicron\iota\omega$ ) erkannt werden kann<sup>2</sup>. Das pantheistische Element in dieser Vorstellung nimmt bei einem Proklus und seiner Henadenlehre nicht wunder, bei D. liegt aber die Sache anders. Nicht einmal vom „consortium divinae naturae“ (2 Petri 1, 4) und verwandten Schriftstellen, womit er sich als christlicher Schriftsteller einigermaßen hätte decken können, sucht er etwas zu Gunsten seiner Terminologie beizubringen. Aus den Stellen, die wir in einem folgenden Abschnitt im Zusammenhange vorführen, wird sich

<sup>1</sup> Schon bei Philon zeigt sich das Bestreben, „den Begriff der Gottheit zu vollständiger Qualitätslosigkeit zu steigern“. Da Gott über alles so erhaben ist, daß von den durch menschliche Erkenntnis erfaßten Prädikaten keines ihm zukommt, gibt es für ihn keinen Namen. Daher eine „apophatische“ Theologie. Für Plotin ist die Gottheit „das absolut transzendente Urwesen“, vollkommenste Einheit, ein  $\epsilon\nu$ , das allem Denken und Sein vorausliegt, unendlich, gestaltlos, jenseits ( $\epsilon\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ ) der sinnlichen und geistigen Welt. „Jamblichus ging noch weiter und setzte über das Plotinische  $\epsilon\nu$  ein noch höheres, völlig unaussprechliches  $\epsilon\nu$  ( $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\eta$   $\delta\acute{\rho}\eta\tau\omicron\nu$   $\epsilon\nu$ ) und Proklus tat desgleichen.“ D. folgte ohne Zwang diesem Sprachgebrauch wie anderwärts den hellenischen Vorbildern, ohne sich um den Eindruck zu kümmern, den eine solche Bezeichnung Gottes auf christliche Leser machen mußte. Auf christlicher Seite hat Philon mehr gemäßigte Nachfolger in Justin, Klemens von Alexandrien, Basilius, Gregor von Nyssa, Theodoret u. a. Zur Charakteristik der obigen Reihe Philon bis Proklus vgl. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie § 20.

<sup>2</sup> Vgl. die eingehende Klarstellung bei Koch 153 ff. Da begegnen uns Wendungen, die auch bei den späteren Mystikern Eingang fanden:  $\acute{\alpha}\nu\theta\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$   $\nu\omicron\upsilon$ ,  $\text{imum animae}$ ,  $\text{secretum unius vestigium}$ ; vgl.  $\text{acumen mentis}$  ( $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\upsilon}\tau\alpha\tau\omicron\nu$   $\tau\eta\varsigma$   $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ ),  $\text{sinus mentis}$ ,  $\text{scintilla animae}$  etc.



ergeben, daß der Ziel- und Endpunkt der Dionysischen Mystik erreicht ist, wenn sich das geschöpfliche  $\epsilon\nu$  des Menschen mit dem göttlichen vereinigt ( $\tau\omicron$   $\delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$   $\tau\omega$   $\delta\mu\omicron\iota\omega$   $\epsilon\nu\delta\rho\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$ ). Vorher muß die Vielheit der Gedanken, Empfindungen, Wünsche, Affekte abgestreift werden, die Seele muß lernen, sich in ihr innerstes Selbst zurückzuziehen und mit ruhigem, einfachen, stetigen Blick auf die göttliche Schönheit zu schauen. Eine pantheistische Verschmelzung des Geschöpfes mit dem unendlichen Wesen Gottes will D. aber keineswegs behaupten, ob schon eine strenge Konsequenz dazu drängte.

## 2. Das göttliche und das geschöpfliche $\epsilon\nu$ bei Dionysius.

Um die Eigenart der Dionysischen Mystik zu verstehen, ist es unerläßlich, ihn bei seinen Ausführungen über die Vereinigung des geschöpflichen  $\epsilon\nu$  mit dem göttlichen  $\epsilon\nu$  aufmerksam zu verfolgen. Erst nach Verhörung der einschlägigen Originaltexte über das zweifache  $\epsilon\nu$  und ihre Verbindung können wir beurteilen, wie er nahezu einem pantheisierenden Synkretismus verfallen ist.

Wo D. zur Erklärung des Gottesnamens „das Eine“ ( $\tau\omicron$   $\epsilon\nu$ ) übergeht (DN XIII 1), versucht er eine direkte Erklärung dieses göttlichen Prädikates<sup>1</sup>. Er ist sich bewußt, daß er hiermit zum wichtigsten Punkte gelangt. „Das Eine“ ( $\tau\omicron$   $\epsilon\nu$ ) wird Gott genannt, weil er auf einartige Weise gemäß der alles Maß übersteigenden einen Einheit alles ist, und weil er, ohne aus sich, dem Einen, herauszutreten, die Ursache des Einen aller Dinge ist (DN XIII 2). In dieses  $\epsilon\nu$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$  ist sowohl das mathematische wie das logisch-generelle, das physikalische, das moralische und metaphysische  $\epsilon\nu$  einbezogen. Sofort aber rektifiziert D., was er gesagt hat, indem er das  $\epsilon\nu$   $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$  über das  $\epsilon\nu$  selbst hinaushebt, denn es ist nach ihm  $\pi\rho\acute{\omicron}$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\upsilon\pi\epsilon\rho$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$   $\kappa\alpha\iota$   $\upsilon\pi\epsilon\rho$   $\alpha\upsilon\tau\omicron$   $\tau\omicron$   $\epsilon\nu$  (DN XIII 3; vgl. MTh V:  $\omicron\upsilon\delta\grave{\epsilon}$   $\epsilon\nu\omicron\tau\eta\varsigma$ ). Wenn die Gottheit daher als Monas

<sup>1</sup> Hier, wie gelegentlich auch an andern Stellen, will D. einen Schrifttext für seine Auffassung verwenden, der nicht zur Sache paßt:  $\kappa\alpha\iota$   $\gamma\acute{\alpha}\rho$   $\eta$   $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$  ...  $\omega\varsigma$   $\epsilon\nu$   $\acute{\alpha}\nu\upsilon\mu\epsilon\iota$  ( $\theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$ ). Man kann an 5 Mos. 6, 4 denken (1 Kor. 8, 5):  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$   $\delta$   $\theta\epsilon\acute{\omicron}\delta$   $\upsilon\mu\acute{\omega}\nu$   $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$   $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ; aber das ist gesagt im Gegensatz zu den vielen Heidengöttern!



und Trias gefeiert wird, so ist sie doch weder Monas noch Trias nach unserer Art des Erkennens. Nur um das Übergeente und Gottzeugende wahr zu benennen, gebrauchen wir für das Übernamige die Namen Trias und Monas (DN XIII 3)<sup>1</sup>.

D. eröffnet auch DN mit dem Hinweis auf das göttliche  $\epsilon\nu$ . „Für alle Denktätigkeiten ist das über alles Denken erhabene Eine unausdenkbar, . . . jene Einheit nämlich, die jeder Einheit die Einheitlichkeit verleiht“<sup>2</sup>. Wir sollen aber dieses  $\epsilon\nu$  nicht als leere Abstraktion, sondern als die heilige Dreifaltigkeit in der Fülle göttlicher Eigenschaften denken (DN I 5). Ebenso ist der für unsere Vorstellung kahle Begriff des  $\epsilon\nu$  mit anschaulichen Nebenbestimmungen umkleidet<sup>3</sup>. Das  $\epsilon\nu$   $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$  ist von Ewigkeit, und in ihm sind alle Dinge beschlossen<sup>4</sup>. Nach dem  $\epsilon\nu$  begehren alle Dinge, jedoch nicht in gleicher Stärke, sondern nach gerechter Zuweisung nehmen sie an ihm Anteil (EH I 2). So ist denn auch das Ziel der Hierarchie die möglichst reiche Teilnahme an der eingestaltigen Vollendung (CH III 2). Weil Gott das  $\epsilon\nu$  im vollendetsten Sinne des Wortes ist, ist er unerkennbar und verborgen<sup>5</sup>.

Werfen wir nun wieder einen Blick auf das geschöpfliche  $\epsilon\nu$  im Menschen. Ein Vergleich der verschiedenen Stellen, an denen davon die Rede ist, wird bestätigen, was wir schon oben andeutungsweise (S. 171 f.) gesagt haben. Es erscheint als das innerste Geistwesen des Menschen, sofern es,

<sup>1</sup> Vgl. Ekehart: „Alle Differenz ist ‚unterhalb des Einen‘, wie es im ‚Fons Vitae‘ (Rabbi Moyses Maimonides) heißt. Denn das ist wahrhaft eins, worin keine Zahl ist, wie Boethius sagt, und Rabbi Moyses, wie schon oben erwähnt, schreibt: ‚Gott ist einer auf alle Weise und in jeder Hinsicht. . .‘ Denn Gott ist einer, außerhalb und über der Zahl, und kann nicht in eine Reihe mit etwas gesetzt werden“ (Karrer, Die Verurteilung Meister Eckeharts, Hochland 23 I [1925/26] 667).

<sup>2</sup> Πάσαις διανοίαις ἀδιάνητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν  $\epsilon\nu$  . . . ἐνάς ἐνοποιὸς ἀπάσης ἐνάδος (DN I 1). In den letzten vier Worten ist eine Steigerung der Proklusstelle (Th. Pl. p. 32); ἐνάς πασῶν ἐνάδων unverkennbar.

<sup>3</sup> Τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, τὸ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ  $\epsilon\nu$  καὶ ταῦτόν καὶ ἀναρχον καὶ ἀτελεύτητον (DN IX 4).

<sup>4</sup> Ἐν ἐνὶ γὰρ τὰ ὄντα πάντα καὶ προέχει καὶ ὑπέστησε (DN V 10).

<sup>5</sup> EH III 3, 12: Τὸ  $\epsilon\nu$  καὶ ἀπλοῦν καὶ κρύφιον Ἰησοῦ τοῦ Λόγου, gehört zu jenen keineswegs eindeutigen Ausdrücken, die an Monophysitismus erinnern. Vgl. Ep. VI:  $\epsilon\nu$  ὄν καὶ κρύφιον τὸ ἀληθές. — Über die bei Proklus häufige Verbindung von  $\epsilon\nu$  und κρύφιον s. Koch 120 f.



aller Vielheit von Vorstellungen und Empfindungen ledig, rein geistigen Funktionen obliegt, seine sublimsten, gottähnlichsten Züge aufweist und sich befähigt, mit Gott in innigste Verbindung zu treten. D. sagt, daß sich diese Gemeinschaft nicht vertrage mit einer der Einheit ermangelnden Lebensführung. Wer die Gemeinschaft mit dem Einen (dem göttlichen  $\epsilon\nu$ ) durch die Taufe erlangt hat und festhalten will, muß notwendig das  $\epsilon\nu$  seiner Seele mit dem göttlichen  $\epsilon\nu$  in Einklang bringen (EH II 3, 5). In der Schilderung der eucharistischen Feier beschreibt D. den Rundgang des inzensierenden Bischofs, wie er vom Altar hinweg durch die Kirche wandelt und wieder an den Altar zurückkehrt (EH III 3, 3). Es ist das ein Bild der Gnadenspendung Gottes, der den Gläubigen von seiner eigenen Seligkeit in reichem Maße mitteilt, ohne aus seiner wesenhaften Ruhe herauszutreten. Die Segnungen der Eucharistie sind gleichfalls hier symbolisiert, denn auch sie entfaltet sich, im Wesen und der Idee nach einfach und eingestaltet, nach außen in einer bunten Fülle heiliger Riten, schließt sich dann wieder in ihre eigene Monas (Idee) zusammen und wirkt die Einigung der würdigen Teilnehmer. Ähnliches gilt vom „göttlichen“ Hierarchen, dem Bischof. Er läßt die Untergebenen an seinem hierarchischen Wissen teilnehmen, indem er sich der heiligen Symbole bedient, kehrt aber dann in seinen eigenen Wesensgrund zurück, ohne irgend eine Einbuße zu erleiden, und vollzieht den geistigen Eintritt in sein eigenes Eine, um rein die eingestaltigen Ideen der liturgischen Akte zu schauen. Einen gleichen Rundgang macht der Bischof bei der Myronweihe (EH IV 3, 3)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Grabmann bietet in dem Kapitel „Zur Psychologie der Mystik“ (Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik‘ 45–51) beachtenswerte Winke, wie die spätere Mystik aus geläutertem Glaubensbewußtsein heraus über solche Einkehr in das eigene Innere gedacht hat. Es sei „die allen Mystikern gemeinsame Überzeugung, daß das mystische Erlebnis in der höchsten, reinsten, geistigsten und innersten Sphäre des Seelenlebens sich vollzieht. . . . Die mystische Beschauung vollzieht sich . . . in einer Form, die mehr der reingeistigen Natur des Menschen entspricht. . . . Es findet sich in der Menschenseele etwas, was über diese Bindung durch Sinne, Phantasie und Schlußfolgerung irgendwie hinausreicht. Der hl. Thomas (II Sent. d. 39, q. 3, a. 1) benützt den neuplatonischen Gedanken, daß die niedrigere Ordnung in ihrem höchsten Sein an der Vollkommenheit der



Den Friedenskuß bei der Feier der Eucharistie und die nachfolgende Verlesung der Diptychen deutet D. in mystischem Sinn (EH III 3, 8) auf folgende Weise: „Der urgöttliche Friedenskuß erfolgt (nach Aufstellung der Opfertgaben) als weiterer Akt der Liturgie. Denn es ist unmöglich, daß die Menschen in das Eine konzentriert und der friedvollen Einigung mit dem (göttlichen) Einen teilhaft werden, wenn sie unter sich selbst entzweit sind.“ In näherer Begründung fährt D. dann weiter: „Denn wenn wir von der Schau und Erkenntnis des Einen erleuchtet und zur eingestaltigen und göttlichen Verbindung geeint würden, könnten wir es nicht ertragen, zu den zwispältigen Begierden herabzusinken, aus welchen die erdhaften und leidenschaftlichen Feindschaften entstehen.“<sup>1</sup> D. weist in diesem Zusammenhange auf zwei Momente hin, die später zur Sprache kommen sollen: erstens, daß es im freien Willen des Menschen liegt, das  $\epsilon\nu$  seines Innern zu aktuieren und zu vervollkommen (EH II 3, 3)<sup>2</sup>, zweitens, daß zu diesem Prozeß eine intensive Betrachtung der göttlichen Dinge und gründliche Überwindung der ungeordneten, in Vielheit auseinanderstrebenden Leidenschaften erforderlich ist (EH III 3, 7 ff.). — Selbst die Erklärung des Namens Syn-

---

nächst höheren Ordnung teilnimmt. Es ist auch in der mit dem Leib zur Natureinheit verwachsenen menschlichen Geistesseele etwas, womit sie der reingeistigen Art des Engels sich nähert, etwas, das als eine ‚modica participatio‘ an der reinen Intellektualität des Engels bezeichnet werden kann. Es ist dies die Höhengsphäre der menschlichen Seele, in der die Intuition... der Wahrheit sich betätigt... Diese intuitive Kraft (die durch keine mühevollen Schlußfolgerungen hingehaltene Erkenntnis der Wahrheit)..., dieser Seelengrund, dieses Seelenfünklein, diese Höhenregion des Geisteslebens ist auch übernatürlich durch die Gaben des Heiligen Geistes beleuchtet und durchglüht das Heiligtum, in der die Seele in mystischer Beschauung und Einigung freudetrunken der göttlichen Wahrheit, Liebe und Freundschaft sich auftut und hingibt.“ Zur neueren Literatur vgl. A. Pummerer S. J. in ZAM I (1926) 156—175.

<sup>1</sup> Das erwähnte Axiom τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοίον ἐνδύεται kommt wieder zur Geltung.

<sup>2</sup> „Wenn die Selbstbestimmung und Willensfreiheit der vernünftigen Wesen von dem geistigen Lichte sich abtrünnig wegwendet, indem sie aus Liebe zum Bösen die von Natur ihnen eingepflanzten und zur Aufnahme des Lichtes bestimmten Sehkkräfte verschließen, so bleiben sie von dem ihnen (allzeit) nahen Lichte isoliert, trotzdem es... gütig über dem verschlossenen Auge leuchtet.“



axis<sup>1</sup> für Eucharistie macht D. seiner Lieblingsvorstellung vom  $\epsilon\nu$  dienstbar. Er macht sich den Einwurf, daß auch die andern Sakramente alles zu einer eingestaltigen Vergottung einigen, was Zerteiltes in unserem Leben ist, und die Gemeinschaft mit dem göttlichen  $\epsilon\nu$  verleihen. Warum führt gerade nur die Eucharistie diesen Namen? Er antwortet (EH III 1), daß vor allem die Eucharistie, als Krone aller Weihen (liturgischen Handlungen), die Verbindung mit dem (göttlichen)  $\epsilon\nu$  bewirken muß<sup>2</sup>.

### 3. Die hierarchisch abgestufte Mystik des Dionysius.

Die sichtbare Institution, durch welche uns Menschen der aszetisch-mystische Aufstieg ermöglicht wird, ist, wie oben schon angedeutet, die kirchliche Hierarchie. Sie ist ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes in jeder Hinsicht. Die heiligen Schriften, welche das verehrungswürdigste Wort Gottes enthalten, sind uns von Gottes Güte dargeboten (EH I 4); die Würde des Priestertums ist uns durch Jesus verliehen (EH I 1); die Erleuchtungen (Inspirationen), die uns durch unsere Lehrer in Symbolen vermittelt worden, sind Eingebungen Gottes, um unserer sinnlich-geistigen Natur entgegenzukommen (EH I 5). Ununterbrochen läßt Gott die wohltätigen Strahlen seines Lichtes in die Seelen der Getauften leuchten (EH II 3, 3). Ebenso ist auch der ersten Triade der himmlischen Hierarchie der besondere Vorzug geschenkt, daß sie Gott am höchsten nachahmen darf (CH VII 2), und die überweltliche Weisheit und Erkenntnis der Engel ist eine Gabe der unendlichen Weisheit Gottes (CH XIV). Die göttliche Trias will eben im Drang

<sup>1</sup> Im griechischen Ritus bedeutet  $\sigma\nu\nu\alpha\epsilon\iota\varsigma$  jede gottesdienstliche Zusammenkunft, besonders aber die Feier der Meßliturgie. Im frühen lateinischen Mittelalter ist es Bezeichnung des Offiziums, z. B. „Synaxis vespertina“ (Braun, Liturgisches Handlexikon).

<sup>2</sup> Wenn man diese eigentümliche Einstellung der Gedanken des D. auf das neuplatonische  $\epsilon\nu$ , die er durch das ganze Korpus seiner Schriften zur Schau trägt (vgl. ZKathTh 22 [1898] 137), aufmerksam verfolgt, so wird man nicht mehr geneigt sein, an eine unter Anlehnung an Proklus erfolgte Umarbeitung von bestimmten mündlichen oder schriftlichen Überlieferungen zu denken, die aus einem mit dem Geist der areopagitischen Rede des hl. Paulus eng verwandten Gedankenkreis stammen (vgl. P. Al. Mager O. S. B. in ThGl 6 [1914] 373). Diese Auffassung ist historisch unhaltbar.



ihrer Güte die geistige Wohlfahrt unserer Natur ebenso wie die der Engelnatur auf dem Wege der Vergöttlichung erzielen (EH I 3). Deshalb sind uns nächst den heiligen Schriften auch die Offenbarungen Gottes auf dem Wege mündlicher Überlieferung geschenkt worden. Die ersten Lehrer der Kirche wurden unmittelbar von Gott mit der „heiligen Gabe“ erfüllt und dann ausgesandt, um sie für die Zukunft auf ihre Nachfolger fortzupflanzen (EH I 4 5). D. hat also die historische Seite der Gründung der Kirche berührt und ein autoritatives Lehramt in ihr anerkannt. Seinem beliebten strengen Schema zufolge betont er auch hier, daß die Träger der kirchlichen Gewalten von ihrem höheren und reicheren Wissen den Untergebenen immer nur in genauer Proportion zu deren Stand mitteilen dürfen (EH I 5), ein Gesetz, das er, unter dem Eindruck mechanischer Naturvorgänge, auch bei den Engeln erkennen will<sup>1</sup>.

Keineswegs will D. die Bedeutung der kirchlich-hierarchischen Einrichtungen und des sakramentalen kirchlichen Lebens der Gläubigen so verstanden wissen, als ob dadurch dem unmittelbar persönlichen und subjektiven Verkehr der Seele mit Gott kein Raum mehr bliebe. Sakramente und Weihungen der Kirche sind die von Christus, dem unsichtbaren Haupte der Hierarchie (EH V 1, 5), geschaffenen Kanäle der Gnaden, aus denen wir die kostbare Frucht des Leidens Christi gewinnen: Wiedergeburt, Reinigung, Erleuchtung, Freude, Stärkung, fortschreitendes Wachstum im innern Menschen, liebende Vereinigung mit Gott<sup>2</sup>. Aber daneben ist uns im außerliturgischen Gebet eine reichliche und unversiegbare Quelle der Gnaden erschlossen (DN III 2). Die Aufschwünge unseres Herzens zu Gott werden zu den Akten der Gottesverehrung der Engel, die ja nur im analogen Sinn als Liturgie bezeichnet ist, in Parallele gesetzt. In der Abhandlung DN, die an mystischen Momenten so reich ist, geschieht der Sakramente überhaupt keine Erwähnung. D. selber erklärt in den einleitenden Ka-

<sup>1</sup> Siehe die Vergleiche von Licht und Wärme (CH XIII 3).

<sup>2</sup> EH V 1, 5: ἐνεργεῖ τὰ τῆς οἰκείας ἱεραρχίας μυστήρια, d. i. die durch die kirchlichen Organe zur Heiligung der Gläubigen vollzogenen Kult-handlungen. Vgl. Mager, Mystik und Christentum, in ThGl 6 (1914) 373.



piteln zu den beiden Hierarchien und zu DN ganz ausdrücklich, daß er seine mystischen Belehrungen nur aus den heiligen Schriften schöpfen und das aus ihnen strahlende Licht aufnehmen wolle (OH II 1; EH I 1; DN I 1 8). Vergeblich wird man in der MTh einen Hinweis auf sichtbare, äußere Vehikel der Gnadenmitteilung suchen. Unter den zehn Briefen beschäftigt sich nur der an den Mönch Demophilus gerichtete mit einem kirchlichen Disziplinarfall, die andern reden von mystischen Dingen, ohne der Liturgie zu gedenken<sup>1</sup>. Die Heilige Schrift ist für D. der Kanon mystischer Belehrung (DN I 8).

Nach allem, was wir bisher über die mystische Vereinigung des Menschen mit Gott hörten, stellt sich heraus, daß D. die späteren Unterscheidungen der *contemplatio acquisita* und *infusa* nicht kennt. Er spricht immer von Aufnahme der aus der Höhe in die Seele fallenden Strahlen. Ebenso wenig behandelt er die in neuerer Zeit lebhaft erörterte Frage über graduellen oder wesentlichen Unterschied zwischen einem braven christlichen Leben und höheren Gebetsstufen<sup>2</sup>. Nach seiner Auffassung ist die ganze Kirche in allen ihren Gliedern zur Höhe mystischer Beschauung (*θεωρία*), Klarheit und Vollendung berufen. Aber eine eigenartige Abstufung mystischen Lebens macht sich doch ganz unberechtigt geltend: die hierarchische Rangstufe ist maßgebend für den höheren oder geringeren Grad des mystischen Ideals.

Der Bischof ist einfachhin der Mystiker „von Gottes Gnaden“. Er ist *θεῖος* und *ἐνθεός*, wie ihn schon Ignatius von Ant. schildert; er ist mit jeglichem heiligen Wissen erfüllt (EH I 3). Der göttliche Stand der Hierarchen ist der erste unter den Gott schauenden Ständen (*τῶν θεοπτικῶν τάξεων*). In ihm ist die ganze Institution unserer kirchlichen Hierarchie (deren Ziel die möglichste Verähnlichung und Vereinigung aller ihrer Glieder mit Gott ist, EH I 3), vollendet und in ihrem Höhepunkt verwirklicht. Die Gewalten des hierarchischen Ranges erstrecken sich über alle Klassen der

<sup>1</sup> Vgl. Krebs a. a. O. S. 79 gegen A. Hammenstede.

<sup>2</sup> Vgl. Richstätter, *Mystische Gebetsgnaden* . . . (übersichtliche Zusammenstellung).



Gläubigen und betätigen da die Mysterien ihrer eigenen Hierarchie<sup>1</sup>. Der Hierarch ist in seinem Innern so gesammelt und mit Gott vereinigt, daß er bei Vornahme der bischöflichen Akte keinerlei Verminderung des inneren geistlichen Reichtums erfährt. „Hat der Hierarch die Taufzeremonien vollzogen, so erhebt er sich nach dem Heraustreten in die tiefere Welt wieder zur Beschauung des Höchsten, da er ja zu keiner Zeit und auf keine Weise zu irgend etwas Fremdartigen, im Widerspruch mit der ihm eignenden Verfassung abgelenkt, sondern vom Heiligen Geiste ununterbrochen und allzeit von Göttlichem zu Göttlichem umgestaltet wird<sup>2</sup>. Er verbreitet die Lichtstrahlen seiner göttlichen Belehrung ohne neidischen Vorbehalt über alle und ist, ein Nachahmer Gottes, von Herzen bereit, den Taufkandidaten zu erleuchten (EH II 3, 3). Bei der eucharistischen Feier blickt die große Menge (die Gemeinde) in gebeugter Haltung auf die göttlichen Symbole, er selbst aber erhebt sich im urgöttlichen Geiste immerdar in heiligen Schauungen, wie es der hierarchischen Würde und Reinheit des gottähnlichen Zustandes entspricht, zu den heiligen Ideen der liturgischen Akte (EH II 3). Beim Lavabo wäscht er nur die Fingerspitzen (Joh. 13, 10) und wird gemäß dieser bis aufs äußerste ausgedehnten Reinigung in einem ganz heiligen Zustand der Gottähnlichkeit, trotz seines gütigen Heraustretens in die tiefere Welt<sup>3</sup>, ungefesselt und losgelöst verbleiben. Denn weil er ein für allemal eingestaltig (ἐνοειδής) geworden, wird er, zum Einen sich einheitlich zurückwendend, die Hinkehr ohne Makel und Fehl vollziehen und die ganze Fülle und Unversehrtheit der Gottähnlichkeit bewahren (EH III 3, 10).

Nach demselben Gesetz der Mitteilung und des Empfangens, das in der Engelwelt gilt (CH XIII 3 4), läßt Gott in der kirchlichen Hierarchie die göttlich wirkenden Strahlen zuerst in die Priester, die gottähnlicheren Geister, eindringen, und

<sup>1</sup> EH V 1, 5; vgl. EH II 2, 1; II 3, 3. Der Bischof vollzieht die vornehmsten priesterlichen Funktionen; er ist der oberste Lehrer, der gerechte Richter und gute Oberhirte. Siehe ferner V 3, 5; VII 3, 7.

<sup>2</sup> EH II 2, 7; nach 2 Kor. 3, 18.

<sup>3</sup> Wieder die neuplatonische Wendung πρὸς τὰ δεύτερα προΐων.



durch diese hindurch, die als hell durchleuchtbare Geister zur Aufnahme und Weitergabe des Lichtes von Natur aus geeignet sind, strahlt sie in die tieferstehenden, ihrer Empfänglichkeit entsprechend, hinein und wird ihnen wahrnehmbar<sup>1</sup>. Es werden also die Bischöfe, die zunächst der Gottesschau teilhaftig sind, die Mitglieder der zweiten Ordnung in entsprechendem Maße neidlos die von ihnen selbst geschauten göttlichen Betrachtungsbilder schauen lassen; denn ihnen, die in die Geheimnisse ihrer Hierarchie am besten eingeweiht sind, steht es zu, andere darin einzuweihen (EH V 1, 5). Sonach ergibt sich zunächst für die Priester ein geringerer Grad der Mystik als für die Bischöfe, und für die Diakonen ein geringerer als für die Priester. Diese letzteren nämlich haben die höhere Aufgabe, die Gemeinde zur Schau der göttlichen Mysterien vorzubereiten; den Diakonen aber obliegt der geringere Dienst der Reinigung und Aussonderung der Taufkandidaten (EH V 3, 6). Ein scharfes Wort hat D. gegen solche Kleriker, welche das göttliche Lehramt vermessen ausüben, bevor sie ihren Lebenswandel mit demselben in Einklang gebracht haben. Sie sind als unrein von der heiligen Amtshandlung auszuschließen. Keiner darf es wagen, andern ein Führer zum göttlichen Lichte zu sein, wenn er nicht in allem ganz und gar gottähnlich gestaltet und durch Gottes Inspiration und Urteil als tauglich bezeichnet ist (EH III 3, 14). Die Priester müssen ja, wie der von D. verwendete Vergleich zeigt, das aus der göttlichen Urquelle durch die Engelchöre herabströmende Licht in sich

---

<sup>1</sup> Begründung nach physikalischem Naturgesetz: Auch in der Körperwelt dringen physische Substanzen (Licht, Feuer) zunächst in die ihnen mehr verwandten Stoffe und wirken dann durch dieselben hindurch auf weniger homogene Körper. Gleichwohl bleibt sich D. auch in diesem Punkte nicht konsequent. DN IV 5 erklärt er, daß Gott in seiner Güte erst die geistigen Augen öffnet, indem er das darüber lagernde Dunkel der Unwissenheit hinwegnimmt, und dann zunächst ihnen mäßiges Licht mitteilt, darauf aber, wenn sie das Licht gekostet haben und größeres Verlangen darnach tragen, sich reichlicher hingibt und überhell erstrahlt, weil sie „viel geliebt haben“ (Luk. 7, 47). Und immer höher hebt er sie empor, entsprechend ihrem Eifer, aufwärts zu gelangen. Hier ist dem individuellen mystischen Streben keine hierarchische Schranke gesetzt; das Maß des Aufsteigens ist bestimmt durch den Grad der Liebe, und als Beispiel dient Magdalena. Über „Artverschiedenheit“ der höheren Beschauung von der gewöhnlichen gibt D. keinerlei Andeutung.



aufnehmen und nach Art feiner, durchsichtiger Substanzen es weiterleiten (CH III 3, 14)<sup>1</sup>.

Ergänzend sei hingewiesen auf CH III 2, wo der gemeinsame Zweck beider Hierarchien in verwandten Bildern geschildert wird. Zur göttlichen Schönheit unverwandt emporblickend stellt die Hierarchie dieselbe nach Möglichkeit im Nachbilde dar und vervollkommnet ihre Mitglieder zu göttlichen Bildern, zu lautersten, fleckenlosen Spiegeln, welche den göttlichen Strahl in sich aufzunehmen vermögen und den einstrahlenden Glanz wieder neidlos den nächstfolgenden Klassen leuchten lassen. Und es ist den Trägern der heiligen Gewalten wie auch den Empfängern nicht erlaubt, hierin von der heiligen Ordnung abzuweichen. Bei Erwähnung des „mystischen Waschbeckens“ (das „eherne Meer“) bemerkt D., daß dasselbe im Neuen Testamente durch das Lavabo beim eucharistischen Opfer ersetzt wird. Auch die Priester, welche mit dem Bischof die Hände waschen, müssen bis auf die letzten Phantasievorstellungen der Seele gereinigt sein und unter möglichster Angleichung zur Liturgie herantreten (EH III 3, 10). Warum? Weil sie dann von heller leuchtenden Theophanien umglänzt werden, da die überweltlichen Lichtstrahlen in die rein schimmernden Spiegel der gleichgestalteten Seelen ihr Licht reichlicher und klarer eindringen lassen (EH III 3, 10).

Der Stand der Mönche hat gemäß hierarchischer Ordnung höheren Rang als die Gemeinde der Laien (ἱερός λαός), gehört aber mit ihr in die zweite Triade der kirchlichen Hierarchie (τελούμενοι) und nimmt den Platz zunächst hinter den Diakonen ein. Darnach ist auch die mystische Signatur des Mönchslebens bestimmt. D. bleibt sich in seiner mechanistischen Auffassung, die dem Wirken Gottes in der einzelnen Menschenseele und dem freien Mitwirken des Menschen mit der Gnade ganz ungehörige Schranken setzt, hier wieder konsequent.

<sup>1</sup> Die Analogie zur CH in diesem Grundgesetz erhält einen kräftigen Ausdruck EH IV 3, 5: Den über uns stehenden Naturen (Engeln) ist der aus der göttlichen Quelle aufwallende Wohlgeruch (der durch das Myron versinnbildet ist), sozusagen näher und teilt sich ihnen reichlicher mit, da er in die durchsichtigste Natur derselben und ihr höchstes geistiges Fassungsvermögen in Fülle überquillt. Den tiefer stehenden Geistern wird nur ein abgestufter Anteil.



Im Kapitel über die Mönchsweihe (EH VI) spricht er sich folgendermaßen aus. Die Glieder der christlichen Gemeinde haben den Reinigungsweg durchschritten und sind durch die Priester schon in die heilige Schau und Gemeinschaft der lichtvollen Kult- und Weihehandlungen eingeführt. Dieser Stand des „heiligen Volkes“ ist von jeder unheiligen Makel gereinigt, hat die heilige Festigung des Sinnes erlangt, wird durch die Kulthandlung zur beschaulichen Haltung und Befähigung gefördert und hat Anteil an den ihm entsprechenden symbolischen Akten. Er wird in der Beschauung und Gemeinschaft derselben mit aller heiligen Freude erfüllt und zur göttlichen Liebe ihrer (mystischen) Erkenntnis durch ihre emportragenden Kräfte beflügelt (EH VI 1, 2). — Der Stand der Mönche dagegen ist direkt der Leitung des Bischofs unterstellt und wird durch dessen gotterfüllte Erleuchtungen und die hierarchischen Überlieferungen über den (mystisch) geschauten Ritus der liturgischen Akte belehrt und in entsprechenden Graden zur letzten Vollendung emporgeführt. Denn dieser Stand hat sich mit aller Kraft zu jeglicher Reinheit geläutert und ist zur (mystischen) Schau und Teilnahme an jeder sakramentalen Handlung, soweit ihm das geistige Schauen möglich ist, zugelassen. Daher der Name „Therapeuten“ (Dienende) und „Mönche“ (Eingestaltige) auf Grund des reinen Dienstes Gottes und des ungeteilten, einheitlichen Lebens, das ihnen durch heiligen Zusammenschluß des Zerteilten einen Charakter der Einheit verleiht, so daß sie zu einer gottähnlichen Monas werden und gottgefällige Vollendung erlangen<sup>1</sup>. Indessen ist diese Beziehung auf die μοναχοί nicht zu urgieren; denn DN I 4 drückt sich ohne besondere Bezugnahme auf die Mönche ähnlich aus, wo von den Gläubigen überhaupt die Rede ist<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> EH VI 1, 3; vgl. 2, 3 und 3, 2. — Über das εἶν bei Proklus s. oben. Beachtenswert ist immerhin, daß schon Klemens von Alexandrien sagt: εἰς μίαν ἀγάπην συναχθῆναι . . . κατὰ τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἕνωσιν (Cohort. 9 — M. 8, 200 B) und: μοναδικὸν γενέσθαι (Strom. 4, 25; ebd. 1365 B; vgl. auch Strom. 6, 2; 6, 25). Ähnlich Gregor von Nazianz, Or. 30, 6 (M. 36, 112 B): ὅταν μηκέτι πολλὰ ὦμεν . . . ὅλοι θεοειδεῖς usw. — Dionysius unterlegt dem μοναχός einen abweichenden Sinn.

<sup>2</sup> Τὴν θεαρχίαν ὀρώμεν ἱερώς ὑμνουμένην ὡς μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα . . . εἴ ἢς ὡς ἐνοποιοῦ δυνάμεως ἐνιζόμεθα καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτή-



Bei Schilderung der Myronweihe sagt D. von den heiligen Gesängen und Lesungen, daß sie bei den noch Ungetauften abgestufte, vorbereitend heilsame Wirkungen hervorbringen. Die Heiligen (Mönche und Gemeinde) führen sie zum Aufblick zu den göttlichen Bildern (des Ritus) und zu ihrer Gemeinschaft; die Allheiligen (τοὺς πανιέρους — die Kleriker) sättigen sie mit seligen und geistigen Schauungen und erfüllen und vereinigen ihr Eingestaltiges mit dem Einigen (EH IV 3, 3).

So beschreibt also D. die kirchliche Hierarchie als eine von Christus gestiftete Anstalt, in die man nur eintreten kann mit dem Gelöbniß, daß man ganz und gar dem Einigen sich zuwende, und in der jeder Eingetretene durch unablässige kräftige Aufschwünge zu dem Einigen und durch vollständige Ertötung der feindlichen Begierden den unveränderlichen Charakter des göttlichen Zustandes besitzt (EH II 3, 5). Mystisch gedacht erscheint also die Kirche im ganzen und in den verschiedenen Ständen und in den einzelnen Gliedern (vgl. auch EH II 3, 7 8). Jeder Getaufte soll eben eine solche sittliche Höhe ersteigen, daß er als ein allwegs göttlicher Mann, ein würdiger Genosse der göttlichen Geheimnisse, den Höhepunkt der ihm möglichen Gottähnlichkeit auf den Stufen vollendender Vergottung erreicht hat ... ein Tempel und ein Jünger des urgöttlichen Geistes<sup>1</sup>.

Die Katechumenen dagegen stehen außerhalb der mystischen Kreise. Denn sie haben noch nicht das gotterfüllte Dasein durch die Taufe erlangt und müssen erst auf die aus der Gotteskindschaft stammende Annäherung an die Urquelle des Lebens und Lichtes durch einen lebenspendenden Gestaltungsprozeß vorbereitet werden (EH III 3, 6). D. bedient sich hier zur Erklärung des Gesagten eines realistischen Vergleiches von der Entbindung der Leibesfrucht. Wenn diese unaus-

---

των ... συμπτυσσομένων εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἔνωσιν. Desgleichen s. EH I 6: συμπτύσσει (Ἰησοῦς) τὰς πολλὰς ἑτερότητα καὶ εἰς ἑνοειδῆ καὶ θεῖαν ἀποτελειώσας ζωὴν. — Ἐτερότητες ist echt neuplatonischer Ausdruck; sein Sinn ist „Differenzierungen“, „entgegen-gesetzte Beschaffenheiten“.

<sup>1</sup> ὡς καθόλου θεῖος ἀνὴρ ... ὁ πρὸς τὸ τοῦ κατ' αὐτὸν θεοειδοῦς ἄκρον ἐν παντελεσί καὶ τελειωτικαῖς θεώσεσιν ἀνηγγέμενος ... ναὸς δὲ ἅμα καὶ ὀπαδὸς ἐν τῇ κατ' αὐτὸν ἀκροτάτῃ θεώσει (EH III 3, 7; vgl. EH II 3, 4 6; IV 3, 1; IV 3, 4).



getragen als Fehl- und Frühgeburt ausfällt, so ist ihr leb- und lichtloses Fallen auf den Boden nicht ein „in lucem edi“, obwohl die Scheidung aus dem dunkeln Mutterschoß eingetreten ist. Das Licht wirkt nur auf alles, was Empfänglichkeit für das Licht besitzt. Daher reifen die Katechumenen erst durch die vorbereitende Nahrung der Schriftworte zur geistigen Entbindung in der Taufe heran und können dann in das Reich des Lichtes und der Vollendung eintreten.

In gewissem Sinne ist schließlich auch die vernunftlose Schöpfung von einem Widerschein mystischen Geheimnisses erfüllt. Wie das Licht in die entferntesten Gebiete als abgeschwächter Schein hinausdringt und der Schall bis in die entlegensten Orte in leisem Widerhall erklingt, so ist die Spur von Gottes Frieden, Güte und Schönheit in den untersten Reichen des Universums noch ausgeprägt. Man lese die herrliche Schilderung des „göttlichen Friedens“ (DN XI 1, 2): Durch ihn besteht die eine und unlösbare, ineinandergreifende Verbindung des Universums in ihrer göttlichen Harmonie und ordnet sich in vollkommenem Einklang, in Übereinstimmung und Eintracht zusammen, unvermischt geeint und ungeteilt verbunden. Denn die Universalität des vollkommenen Friedens ergießt sich gemäß der einfachsten und unvermischten Gegenwart ihrer einbildenden Kraft über alles, was ist, einigt alles und verknüpft durch die mittleren Glieder die äußeren, so daß sie in einer naturgemäßen Freundschaft verbunden sind. Dieser Friede geht in das Weltall hinaus, gewährt allen Dingen naturgemäßen Anteil an sich und wallt über vor Überfülle der friedezeugenden Fruchtbarkeit. Gleichwohl aber verbleibt er wegen des Überschwangs der Einigung ganz und gar in sich selbst und für sich überintensiv geeinigt.

#### 4. Die subjektiven Momente des mystischen Prozesses.

Wenn der Mensch durch die Taufe das neue, göttliche Leben erlangen und bewahren will, muß er von seiner Seite eifrig mitwirken, um den mystischen Prozeß zu ermöglichen bzw. zu beschleunigen. Die ersten Stadien dieses Prozesses, die mit den Forderungen der allgemeinen christlichen Aszese sich decken, sind von D. in nachstehenden Zügen gezeichnet.



Von der zuvorkommenden Liebe Gottes bewegt, klagt der Taufbewerber seine Gottlosigkeit, seine Unkenntnis des wahrhaft Guten, seine Erstorbenheit im gotterfüllten Leben an. Also Selbstkenntnis und Reue. Der Bischof nimmt die Anmeldung des Taufkandidaten und seine Bitte um heilige Vermittlung freudig entgegen und belehrt ihn, daß die Bekehrung eine vollständige sein müsse, weil Gott ganz vollkommen und makellos ist (EH II 2, 5). Die erste heilige Frucht des Aufblickens zum Lichte ist solche Selbstkenntnis, so daß der Mensch aus den lichtlosen Tiefen der Unwissenheit heraustritt. Weil er aber für die vollkommenste Einigung und Gemeinschaft nicht sofort reif ist, so darf er nicht eigenmächtig danach begehren. Jedoch in kurzem wird er durch den erreichten guten Erfolg zum Bessern und durch dieses zum Allerbesten und, der Vollendung teilhaft geworden, zur Höhe des Urgöttlichen stufenweise emporsteigen (EH II 3, 4). D. vergißt nicht zu betonen, daß der Mensch durch Mißbrauch seines freien Willens die Absichten der göttlichen Güte, die sein Bestes will, vereiteln kann. Sie bleibt sich immer gleich und gießt die wohlthätigen Strahlen ihres Lichtes über alle geistigen Augen aus. Man kann vor dem Lichte aber die Augen verschließen, und so bleiben sie des Lichtes beraubt, obwohl es über dem geschlossenen Sehorgan leuchtet (EH II 3, 3; vgl. oben S. 176). Es ist auch nicht genug, die christlichen Wahrheiten bloß doktrinär zu erfassen, denn zur Verähnlichung mit Gott werden wir nur dadurch gelangen, daß wir die hochheiligen Gebote lieben und erfüllen (Joh. 14, 23). Die Liebe Gottes ist die erste geistige Bewegung zum Göttlichen hin; das ursprünglichste Hervortreten der heiligen Liebe aber, das auf die heilige Erfüllung der göttlichen Gebote abzielt, ist die unaussprechliche Wirkung unseres göttlichen in der Taufe erlangten Seins (EH II 1; vgl. oben S. 170).

Voll Wärme schildert D. den geistlichen Ringkampf, den der Täufling übernimmt. Der unveränderliche Charakter eines gottähnlichen Zustandes wird nur erlangt durch unablässige, kraftvolle Aufschwünge zu dem Einen und vollständige Ertötung der entgegengesetzten Begierden. Es genügt nicht, von jeglicher Schlechtigkeit abzulassen, man muß vielmehr mannhafte Un-



beugsamkeit zeigen, man darf kein Nachgeben kennen und nie in der Liebe zur Wahrheit erschlaffen. Ununterbrochen mußt du den Aufstieg zu den vollkommeneren Gaben der Urgottheit verfolgen (EH II 3, 5)<sup>1</sup>. Es zeigt sich also auch hier wieder die eigentümliche Einstellung des D. auf das Verhältnis von Aszese und Mystik. In einem Blick faßt er Anfangs- und Endstadium des christlichen Lebens zusammen. Von der untersten Sprosse der Leiter will er ununterbrochen bis zu ihrer höchsten Spitze in mystischem Steigen emporführen. Auch in den folgenden ausdrucksvollen Worten, mit denen er die Bedeutung der Salbung bei der Taufe erklärt, ist diese Tendenz zu erkennen. Die Salbung ruft den Täufling zu den geistlichen Kämpfen auf, in die er unter dem Kampfordner (ἀλοθετής) Christus eintritt. Christus ist seiner Gottheit nach der Veranstalter des Kampfes (τῆς ἀλοθεσίας δημιουργός), der nach seiner Weisheit die Gesetze des Kampfes festgestellt hat und in seiner Herrlichkeit den Siegern die prachtvollen Kampfespreise bereit hält. In seiner Güte hat er sich selbst mitten unter die Kämpfer gestellt und kämpft für ihre Freiheit und ihren Sieg gegen die Macht und das Verderben des Todes<sup>2</sup>. Deshalb soll der Getaufte in diese Gotteskämpfe freudig eintreten, die Kampfesregeln des weisen Ordners treu einhalten und ohne Verfehlung kämpfen. Weil einem guten Herrn und Führer unterstellt, hält er an der Hoffnung auf die herrlichen Siegespreise fest. Auf den Spuren dessen wandelnd, der aus Güte unser Vorkämpfer geworden, ringt er in dem Streit, durch welchen das Bild Gottes in uns hergestellt wird, die feindlichen Einwirkungen nieder und stirbt in der Taufe der Sünde ab (EH II 3, 6). — Das ist eine

<sup>1</sup> Offenbar hat D. die Stelle 1 Kor. 12, 31 im Auge: ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα. Wenn man „mystisches Erlebnis“ im weiteren Sinne fassen will, dann wäre dieses Pauluswort hierfür ein vorzüglicher Beleg und zugleich eine direkte Aufforderung. Andere derartige Stellen s. bei Krebs a. a. O. 45—58.

<sup>2</sup> Das schöne antike Bild vom Kampfordner und Preisrichter Christus findet sich schon bei Klemens von Alexandrien, Cohort. 10 (M. 8, 209) und kehrt bei Späteren wieder. Christus als Kampfgenossen, der alle unsere Schwächen getragen, siehe geschildert bei Ignatius von Antiochien Ad Polyc. 1.



Sprache, welche ganz vom Geiste der hochsinnigen Nachfolge und Liebe Christi durchweht ist. D. hat hier den Neuplatoniker ganz verleugnet und den christlichen Streiter im Lichte der Paulusbriefe und kirchlichen Schriftsteller vor Augen geführt<sup>1</sup>.

### 5. Der dreistufige Weg der Mystik des Dionysius.

In unserer geistlichen Literatur ist allenthalben die Rede von einer *via purgativa, illuminativa und unitiva*. Die Mystiker des Mittelalters haben dafür auch andere, bedeutsame Ausdrücke, z. B. Entbildung von der Kreatur, Umbildung in und mit Christus, Überbildung in die Gottheit. Tatsächlich ist Anschauungs- und Ausdrucksweise des D. in der christlichen Aszese und Mystik herrschend geworden. Nicht jedoch in ihrem ganzen Umfang! Rein auf das literarische Dasein beschränkt blieb seine Anwendung des dreistufigen Weges auf die Engelwelt. Man kann hier mit der Art und Weise, wie D. den himmlischen Triaden die entsprechenden Tätigkeiten der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung zuweist (CH III 2, 3 usw.), nicht zurechtkommen. Die „Reinigung“ der Engelchöre erklärt D. als Befreiung von Unwissenheit (CH VII 3). In der kirchlichen Hierarchie boten die konkret abgestuften Stände der Kirche greifbarere Anhaltspunkte, um die Spender und die Empfänger der betreffenden Weihen (τελοῦντες und τελούμενοι) im bestimmten Verhältnis zu den drei Tätigkeiten (Weihen) zu klassifizieren: Bischöfe-Priester-Diakone; — Mönche-Gemeinde-Ausgeschlossene; — Taufe als Reinigung und Erleuchtung; Synaxis mit Firmung als Vollendung (EH V 1, 1—3; VI 3, 6)<sup>2</sup>. Allerdings war auch auf

<sup>1</sup> Eine maßvolle, lichte und wohltuende Auseinandersetzung in der Kontroverse über „Mystisches Leben im weiteren und engeren Sinne“ siehe bei Zahn, Einführung in die christliche Mystik<sup>5</sup> 27—42. „Es gibt Verbindungslinien zwischen dem mystischen Leben im engeren Sinne und dem mystischen Leben im weiteren Sinne“ (31). „Diese Seelenerfahrungen (einfacher, frommer Christen, wie sie S. 201 ff. geschildert werden) gehören in der Tat zu der gemeinsamen Grundlage des mystischen Lebens“ (30). Gleichwohl bevorzugen wir eine bestimmtere Scheidung.

<sup>2</sup> D. steht eben ganz im Banne jener Vorstellung der geistigen Lichtergießung, die von Gott ausgeht (CH III 2) und die himmlischen Geister nach ihrer Aufnahmefähigkeit, der hierarchischen Rangstufe entsprechend, reinigt, erleuchtet und einigt, indem die einzelnen Triaden diese dreifache



christlicher Seite der Boden für die von D. nur allzu künstlich und mechanisch durchgeführte Theorie schon vorbereitet. Klemens von Alexandrien legt dem Aufbau seiner Trilogie den Stufengang: προτρέπων ἄνωθεν — ἔπειτα παιδαγωγῶν — ἐπὶ πάσιν ἐκδιδάσκων (Paed. I 2; M. 8, 252) zu Grunde. Desgleichen stellt er die fortschreitende Ausbildung des Christen mit den drei Phasen des Mysterienkultes (Strom. V 11; M. 9, 108) in Parallele. Basilius unterscheidet drei Zustände oder drei Hauptabschnitte in dem inneren Leben der Seele, entsprechend dem Anfange, dem Fortschritt und der Höhe des geistigen Lebens<sup>1</sup>. Gregor von Nazianz verwendet die später bei D. vorkommende Terminologie, um die drei Wege zu kennzeichnen: θεὸς καθάρει — θεοειδείς ἀπεργάζεται — θεοῖς γενομένοις προσομιλεῖ (Or. 38, 7; M. 36, 317; vgl. Or. 39, 8; M. 36, 344).

Man darf bei D. nicht erwarten, daß er in feiner psychologischer Ziselierung der Reihe nach in drei wohlabgerundeten Abschnitten die drei mystischen Wegstufen beschreibt und gegeneinander abgrenzt. In Wirklichkeit gibt es ja überaus zahlreiche Übergänge und verschiedenartige Abtönungen innerhalb der Hauptstufen, was sich aus dem Zusammenspielen der Gnade Gottes und des freien menschlichen Mitwirkens von selbst versteht. So entwirft denn auch D. in DN I 3 eine etwas einläßlichere Abfolge der aszetisch-mystischen Momente, die sich um die drei bekannten Haupttappen gruppieren. Die Gottheit ist Prinzip der Rückberufung und Auferstehung für alle Abgefallenen, der Wiedererneuerung und Wiedergestaltung aller, die unter die das göttliche Ebenbild verdunkelnde Macht geraten sind, des heiligen festen Standortes für alle, die durch irgend eine unheilige Erschütterung ins Wanken gebracht werden, der Sicherheit der Stehenden. Es ist dieses Prinzip die emporleitende Handführung für alle, die emporgeführt werden, die Einstrahlung für die, welche erleuchtet werden, die Urvollkommenheit für die, welche vervollkommen werden,

---

Tätigkeit an sich erfahren und weiterleiten (CH III 3). Die Anlehnung an Proklus leuchtet ein, wie aus den von Koch 156 beigebrachten Stellen hervorgeht. Schon vor Proklus aber deuten Platon, Philon, Plotin, Jamblich auf die gleiche Sache hin.

<sup>1</sup> Kranich, Die Aszetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr. 5.



die Urgottheit für die, welche vergöttlicht werden, die Einfachheit für die, welche vereinfacht werden, die Einheit derer, welche geeint werden, der überursprüngliche, überwesentliche Ursprung jeglichen Ursprungs, die gütige Mitteilung des Verborgenen nach dem gesetzmäßigen Grade.

Eine deutlichere Hervorhebung der Stufe der Reinigung liegt in den Ausdrücken καθαίρειν, ἀποφοιτᾶν, ἀναχωρῆσαι, ἀφαιρεῖσθαι. Von den Hirten, die bei der Geburt Christi der Englerscheinung gewürdigt wurden, sagt D.: „Der Engel verkündete ihnen die frohe Botschaft, weil sie durch Absonderung von der großen Menge und Ruhe sich gereinigt hatten“ (CH IV 4). Auf dem Wege der Vergottung ist nämlich die erste Stufe die vollständige und unwiderrufliche Abrückung von allem, was Gott entgegen ist (EH I 3). Andere den Begriff der Reinigung miteinschließende mystische Termini wie ἀπολείπειν, ἀποπαύειν, ἀφιέναι, ἀφίστασθαι, ἐξίστασθαι werden uns weiter unten begegnen, wo von der dritten und höchsten Stufe des mystischen Erlebens die Rede sein wird.

Wir bedienen uns bei dem geistlichen Aufstieg der geschöpflichen Dinge wie einer Leiter, beginnend mit den untersten Stufen und fortschreitend zu den höhern bis zur Spitze, unter beständiger Negierung und Übersteigerung (ἀφαιρέσεις καὶ ὑπεροχή) unserer Vorstellungen und Aussagen (DN VII 3; MTh If.). Auch die immer wiederkehrenden Ausdrücke ἀνατείνειν und ἀνατείνεσθαι, ἀνάγειν, ἀνάγεσθαι und ἀναγωγή (vgl. die Synonyma ἀναπεροῦν und ἀνακινεῖν), die auf die Erhebung der Seele aus der Niederung des Sinnlichen, Zwiespältigen, Ungeordneten, Unreinen hindeuten, mögen hieher bezogen werden. Dem Beginn des Höhenfluges wird schließlich die Einigung (ἔνωσις) entsprechen. Kurz gefaßt erscheint die Aufgabe des Reinigungsweges CH III 3: Die auf dieser Stufe stehen, müssen zu einer ganz vollkommenen Lauterkeit vollendet und von jeder fremdartigen Vermischung befreit werden (CH III 3)<sup>1</sup>.

Erbaulich und kirchlichem Glauben durchaus entsprechend hört sich an, was D. über die „Großtaten Gottes“ geschrieben

<sup>1</sup> Weiteres über den Reinigungsweg findet sich in der oben S. 187 mitgeteilten Schilderung des geistlichen Kampfes, in dem Christus unser Vorkämpfer und Preisrichter ist (EH II 3, 6).



hat, die uns das Geschäft der Reinigung überhaupt ermöglichen. Als die Menschennatur in törichtem Unverstand der göttlichen Güter verlustig gegangen, erwartete sie ein von zahllosen Leidenschaften bestürmtes Leben und als Ende der harte Tod. Die verhängnisvolle Übertretung des göttlichen Gebotes überlieferte den Menschen den eigenen (übermächtigen) Trieben und den bestrickenden, bösen Blendwerken der feindlichen Mächte. Schonungslos behandelten diese Feinde den gefallenen Menschen, wie es ihrer Grausamkeit entsprach. Aber die unbegrenzte Güte Gottes verleugnete auch jetzt nicht ihre Fürsorge. In der Menschwerdung trat Gott mit uns in Gemeinschaft, so daß wir Glieder eines mystischen Leibes wurden und der Anteilnahme an den göttlichen Gütern uns wieder erfreuten. Die Macht der Dämonen brach Gottes Barmherzigkeit im Gerichte und in der Gerechtigkeit (Joh. 16, 8). Die Finsternis unseres Geistes erfüllte sie mit göttlichem Lichte und schmückte das Formlose mit gottähnlicher Zierde. Das Haus unserer Seele reinigte sie unter vollständiger Heilung unserer Natur von den sündhaften Leidenschaften und verderblichen Makeln, indem sie uns einen überweltlichen Aufstieg und einen Lebenswandel in Gott vor Augen stellte, der in einer möglichst treuen Verähnlichung unseres Wesens mit Gott besteht. Die Erinnerung an diese heiligen Gottestaten, die in uns durch Worte und Akte der Liturgie immer wieder geweckt wird, ist ein Hauptmittel, um das Bild unserer Seele von allen Fehlern zu reinigen und nach Gottes Bild umzugestalten. Als lebendige Glieder müssen wir in den mystischen Leib Christi eingefügt werden, als Glieder, die nicht durch unheilvolle Leidenschaften ertötet, mißgestaltet und entartet sind (EH III 3, 11 12).

Die zweite Hauptstufe der Mystik, die Stufe der Erleuchtung, wird von D. im aktiven Sinne gewöhnlich mit ἑλλάμψις, ἐλλάμπειν, φωτίζειν, φωτοδοσία, φωτοφανείας πρόοδος, daneben auch mit dem beliebten ἀκτίνα (αἴγλην, αὐγὰς) ἀπλοῦν, πληθύνειν u. a. bezeichnet. Die Aufnahme der Erleuchtung finden wir entsprechend wiedergegeben durch ἐλλάμπεσθαι, ἐπιλάμπεσθαι, φωτίζεσθαι, φωτοδοσίας μετέχειν, ἀκτίνας (αὐγὰς) εἰσδέχεσθαι. Bedeutsam sind die der Mysteriensprache ent-



lehnten Termini ἐποπτεύειν, θεωρεῖν, μείσθαι u. a. Anschaulich heißt es auch häufig ἀνανεύειν εἰς τὰς αὐγὰς usw.

Zunächst hören wir die präzise Fassung der Aufgabe des Erleuchtungsweges. „Die erleuchtet werden, müssen mit dem göttlichen Lichte erfüllt und mit ganz heiligen Augen des Geistes zur beschauenden Verfassung und Befähigung erhoben werden“ (CH III 3). Nunmehr aber ist eine von echten Proklusreminiszenzen herrührende Terminologie zu erkennen, mit der die unmittelbare Vorstufe der Erleuchtung gekennzeichnet wird. D. schiebt nämlich zwischen den Begriff des Reinigens (Loslösens) und des Erleuchtens als notwendige Vorbedingung für letzteres die mystische Arbeit des Zusammenfaltens und straff einheitlichen Zusammenschließens der intellektuellen Tätigkeiten: συνάγεσθαι, συμπύσσεσθαι (σύμπυξις), συνελίσσειν, συννεύειν usw. Das Objekt dieser Vereinheitlichung sind die zerteilten, getrennten, einander widersprechenden Gedanken, Empfindungen, Strebungen der Seele: μεριστά, διαιρετά, ἑτερότητες, ἀνομοιότητες (τῆς ζωῆς), kurz alle diese Differenzierungen, die ein Ausgegossensein der Seele in die Außendinge mit sich führen. Sie müssen abgetan werden, wenn das innere Auge für das höhere Licht empfänglich werden soll. Die Seele muß sich von all diesen Verzettlungen sammeln und in ihr innerstes Ich zurückziehen, damit sie sozusagen in die oberste Sphäre ihrer intellektuellen Fähigkeit empordringe, in einer obersten Spitze ihres Seins (ἀκρότατον τῆς ψυχῆς, ἀκρότης τοῦ νοῦ, ἄνθος τοῦ νοῦ) nach dem Göttlichen ausblicke und, weil lichtförmig geworden, von einem Lichtstrahl aus der Höhe berührt werde<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Die mystischen Vorgänge nehmen hier einen so sublimen Charakter an, daß D. gezwungen ist, sie in bildhafte, oft hochpoetische Sprache zu kleiden. Bei den Mystikern des Mittelalters und auch späterer Jahrhunderte begegnen uns immer wieder Bilder ähnlicher Färbung und Prägung. Die hl. Theresia spricht in ihrem berühmten Werke von der „Seelenburg“ von niederen und oberen Gemächern und von einer höchsten Zinne, die in der Beschauung erstiegen wird. Eckehart sagt: „diu sêle hat das bilde (Gottes) an irm obersten Zwige, da gotlich lieht ône underlâz an liuhtet“ (Pfeiffer I 103). Über „scintilla animae“ siehe Grabmann, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 14 (1900). Andere Metaphern: apex mentis, vertex mentis, intimus mentis sinus siehe erwähnt bei Zahn 347. Eine schöne Stelle aus Augustinus, De Trinitate XV 21, 40 zitiert Krebs a. a. O. 104 (intimum mentis).



Nachfolgende Sätze aus D. beruhen auf der Vorstellung eines Zurückgehens der Seele aus dem Äußeren ins Innere, während andere Texte durch Ausdrücke wie ἀνατείνειν usw. (oben S. 190) das Emporsteigen aus der Tiefe nach der Höhe andeuten. „Jede sakramentale Handlung vereinigt unser zerteiltes Leben zur eingestaltigen Vergottung und gewährt uns durch den gottähnlichen Zusammenschluß des Getrennten die Gemeinschaft und Einigung mit dem göttlichen Einem (EH III 1; vgl. EH I 1). Es ist die Wirkung der göttlichen Monas, daß wir durch Zusammenfallen unserer geteilten, gegensätzlichen Beschaffenheiten zu einer gottähnlichen Monas geeint werden (DN I 4). Die Seele hat (neben der geraden und spiralförmigen) auch eine kreisförmige Bewegung, d. i. ein Eintreten von den Außendingen in sich selbst, eine eingestaltige Zusammenfassung (Zusammenwicklung) ihrer geistigen Kräfte, wodurch sie, gleichwie in einem Kreis, vor Abweichung geschirmt, von der Vielheit der äußeren Dinge weggelenkt und in sich gesammelt wird. Vereinigung mit den Engeln und schließlich mit dem Schönen und Guten, dem göttlichen ἔν, ist die weitere Folge (DN IV 9). Jesus schließt durch die zu ihm aufstrebende Liebe des Schönen die vielen Differenzierungen in uns einheitlich zusammen und vollendet sie zum eingestaltigen, göttlichen Leben. Er verleiht so das Priestertum (EH I 1)<sup>1</sup>.

Wenn die gereinigte Seele sich in der beschriebenen Weise in sich selbst zurückgezogen hat, vermag sie die göttlichen Erleuchtungen in sich aufzunehmen. Die Gottheit läßt ihren überwesentlichen Glanz in entsprechenden Einstrahlungen (ἀναλόγοις ἐλλάμψεσι) jedem gütig aufleuchten und hebt soweit als möglich die heiligen Geister zu ihrer Beschauung, Gemeinschaft und Verähnlichung empor. Sie dürfen aber nicht vermessenlich über das zustehende Maß sich erdreisten, noch einer verkehrten Neigung nachgeben; festen Standes und unbeugsam sollen sie zu dem entgegenleuchtenden Strahl sich aufrichten, durch entsprechende Liebe der ihnen gewordenen

<sup>1</sup> Vgl. DN IV 6 über die einigende Kraft des geistigen Lichtes. Proklus kommt häufig auf dieses „Zusammenfassen“ der Seelenkräfte zurück: συναγωγός ἐστι τῶν διηρημένων (ἢ τοῦ θεοῦ παρουσία); siehe Koch 174; vgl. ebd. 238 240 243. Zu συνελίσσειν bei Proklus siehe Koch 85.



Erleuchtungen mit heiliger Ehrfurcht sich bescheiden und fromm aufwärts schwingen (DN I 2). In heiligem Schweigen erheben wir uns daher zu den in den heiligen Schriften auf uns niederfallenden Strahlen. Durch ihr Licht werden wir zum Verständnis der urgöttlichen Lobgesänge erleuchtet, indem wir durch sie auf überweltliche Weise mit Licht erfüllt und nach den heiligen Hymnologien umgeformt werden, damit wir . . . die urgöttlichen Lichter sehen und das Prinzip jeglicher heiligen Lichtergießung preisen (DN I 3).

Über die Art, wie sich der Schauende bei Aufnahme der Erleuchtung verhalten muß, ist in den eben angeführten Sätzen schon ein kräftiger Wink enthalten. Mit Bescheidenheit, heiliger Liebe, ungetrübter Aufmerksamkeit und Beharrlichkeit sei die Beschauung verbunden und wirke freudiges Lob Gottes. Fragen wir nach dem Objekt, auf das die beschauliche Tätigkeit gerichtet ist, so ist Gott in seiner eigenen Wesenheit, die alles Denken unendlich überragt, für uns in unnahbares Licht gehüllt. Wir erkennen und betrachten ihn aber in den Mitteilungen seiner Güte, in den geschaffenen Wesen. Der Schlüssel zum Verständnis hierfür liegt darin, daß wir die symbolische Sprache geistig zu deuten verstehen, in der sich Gott in den heiligen Schriften geoffenbart hat, ferner darin, daß wir durch die Symbolik, die in den verschiedenen Kultakten uns entgegentritt, hindurch auf die verborgene Idee zu schauen wissen. Weil diese Symbolik, überaus reich und mannigfaltig, von den Gebilden der äußeren, sichtbaren Welt hergenommen ist, so führt die Beschauung unter dem Einfluß der göttlichen Erleuchtung von selbst in eine mystische Betrachtung der Naturdinge ein. Es wird alles im Universum transparent, ein Spiegel der göttlichen Weisheit, ein Jubelhymnus auf die göttliche Macht und Güte<sup>1</sup>.

Über die überwesentliche und verborgene Gottheit darf man nichts im Widerspruch mit den in den heiligen Schriften uns gewordenen Offenbarungen zu reden, ja nicht einmal zu denken wagen. Denn Wissen und Schauen von dem, was sie ist,

---

<sup>1</sup> Unsere Erinnerung an den in den Schöpfungspsalmen Davids erklingenden Jubel und Lobpreis Gottes stellt sich unwillkürlich ein.



bleibt allen Lebenden entrückt. Es gibt für sie gar keine Spur von dem, was in ihre verborgene Unermeßlichkeit hineinreicht. Aber doch ist das (göttliche) Gut nicht unmitteilbar für alle Wesen. Es läßt den Strahl, den es in sich selbst unentwegt besitzt, aus Güte in Einstrahlungen, die den einzelnen Naturen entsprechen, hervorleuchten und richtet die heiligen Geister zu seiner Beschauung empor (DN I 2). In all die heiligenden Erleuchtungen, welche die geheime Überlieferung unserer gotterfüllten Lehrer uns erklärt und geschenkt hat, sind wir gemäß unserer Fassungskraft eingeweiht worden. Es geschah vermittels der heiligen Schleier, deren die menschenfreundliche Güte in den heiligen Schriften und hierarchischen Überlieferungen sich bediente, indem sie das Geistige im Sinnlichen und das Überseiende im Seienden verhüllt, Bild und Gestalt um das legt, was weder Gestalt noch Bild hat, und die über Natur und Konfiguration erhabene Einfachheit durch die bunte Mannigfaltigkeit der Teilsymbole vervielfältigt und ausgestaltet (DN I 4).

Wie vermögen wir aber Gott zu erkennen, fragt D. (DN VII 3), da er weder durch Sinneswahrnehmung noch durch Denken erfaßt wird (οὐδὲ νοητὸς οὐδὲ αἰσθητὸς) und nichts von dem Seienden ist? Er antwortet wieder, wie an vielen andern Stellen, Gott könne nicht in sich, aber doch aus seinen Werken erkannt werden und deshalb kann man ihn in allem und hinwieder außerhalb allem, ebenso durch Wissen wie durch Nichtwissen erkennen. Hier finden wir wieder die Grundlage für die kataphatische und apophatische Theologie des D.

Die Vermittlung der göttlichen Erleuchtungen, mithin auch der „mystischen“ Erlebnisse, ist, wie schon oben (S. 178 f.) gezeigt worden, an die Rangordnungen in der Engelwelt und in der kirchlichen Hierarchie gebunden<sup>1</sup>. Das Binde-

<sup>1</sup> CH VI 2; VII 2 3 4; VIII 2; IX 2; X 1. — D. gibt sich alle Mühe, seine Doktrin gegenüber der aus Is. 6 entspringenden Schwierigkeit zu verteidigen (CH XIII). Mit Unrecht hat er sich eben darauf festgelegt, nur den einen Weg der stetig durch alle Zwischenstufen abwärts schreitenden göttlichen Einwirkung gelten zu lassen. Gleicherweise ist in Hinsicht auf das Gnadenleben in der Kirche die Güte Gottes nicht an äußere höhere Stellungen gebunden. Wie oft hat Gott gerade das „Niedrige“ erwählt, um seine Großtaten zu erzeigen!



glied zwischen beiden Hierarchien bilden die Engel der letzten himmlischen Triade. Was insbesondere den Anschluß der kirchlichen Hierarchie an die unterste Triade der himmlischen Hierarchie betrifft, sei der Text (CH X 1) angeführt: „Von der dritten (Triade) wird unsere Hierarchie nach dem gleichen Gesetz des wohlgeordneten Prinzips aller Ordnung in göttlicher Harmonie und Analogie zu dem überanfänglichen Anfang und Endabschluß jeglicher schönen Ordnung hierarchisch emporgeleitet.“

Wie oben (unter 3) schon genügend gezeigt wurde, wiederholt sich das gleiche Gesetz der abgestuften Mitteilung des geistigen Lichtes in den absteigenden Ordnungen der kirchlichen Hierarchie: in den drei Klassen der „lehrenden Kirche“, um das geläufige Wort zu gebrauchen, dem Hierarchen, den Priestern und Diakonen, sowie in den weiteren drei Klassen der „hörenden Kirche“, den Mönchen, der Gemeinde und jener letzten Gruppe, die sich aus den Katechumenen, Energumenen und Bückern zusammensetzt.

Zwar sind die Katechumenen, Energumenen und Bückern von der eigentlichen liturgischen Feier ausgeschlossen und werden nur zu den heiligen Lesungen zugelassen. Doch auch für sie entbehrt die mannigfache und heilige Zusammenordnung der äußeren sinnbildlichen Zeichen nicht des Sinnes<sup>1</sup>. Denn die Gesänge und Lesungen der Heiligen Schrift bieten ihnen eine Unterweisung zu tugendhaftem Leben und zur vollkommenen Reinigung von der verderblichen Bosheit (EH III 3, 1). Das Äußere der Zeremonien gleicht den schönen Wandbildern in der Vorhalle des Heiligtums; es wird den Unvollendeten (Ungeweihten) zu einer für sie ausreichenden Betrachtung überlassen. „Wir dagegen (die Eingeweihten) wollen von den äußeren Wirkungen hinweg zu den inneren Ursachen unserer Synaxis vorschreiten und, Jesus zur Leuchte nehmend, der geziemenden Beschauung uns hingeben, in welcher die beseligende Schönheit der Archetypen hellen Glanzes aufstrahlt“ (EH III 3, 2). Von dem Eindruck des heiligen Mysteriums ergriffen, bricht der Autor in das schöne Gebet aus:

<sup>1</sup> Über ihre Entlassung siehe EH III 3, 6—7.



„Du aber, göttliches und heiligstes Sakrament, entkleide dich der rätselhaften Hüllen, welche dich unter sinnbildlichen Zeichen verbergen, zeige dich uns in weithin strahlendem Glanze und erfülle die Augen unseres Geistes mit einfachem und unverhülltem Lichte“ (EH III 3, 2)<sup>1</sup>. Das schöne Bild wird abermals (ebd. 3, 3) aufgenommen mit der Aufforderung, in das Innere des Allerheiligsten beschauend einzutreten, um das erste Zeremonienbild des Rundganges, den der Hierarch inzensierend durch die Kirche macht, seiner Hülle zu entkleiden und zu seiner gottgleichen Schönheit unverwandt emporzublicken (vgl. EH IV 3, 2)<sup>2</sup>.

D. hat seinen allgemeinen Grundsatz „durch die erste Ordnung hat die zweite Anteil an den göttlichen Erleuchtungen“ für die beiden Hierarchien strikte durchgeführt. Im Gegensatz zu den Erklärungen, die über göttliches, aber anders vermitteltes Schauen in DN und MTh gegeben sind, hat er in CH und EH das in der kosmischen Welt starr herrschende Gesetz der physikalischen Wirkungen und Gegenwirkungen überspannt und der subjektiv individuellen Entscheidung vernunft- und freiheitbegabter Wesen zu wenig Rechnung getragen.

Eine weitere Wahrnehmung stellt sich beim Studieren der angeführten Texte ein: Dionysius läßt die Begriffe von äußerer Belehrung und innerlicher Erleuchtung ineinanderfließen; er spricht z. B. bei den biblischen Offenbarungen durch Engelercheinungen und Propheten ebenso sorglos von *θεωρία*,

<sup>1</sup> Das Gleichnis von der Vorhalle und dem Inneren des Heiligtums (*πρόθυρα—ἄδυτον, πανίερα*) wird nicht nur von den Neuplatonikern, sondern auch von den Kirchenvätern gerne benützt. Plotin und Proklus wenden es auf philosophische Lehren an. Basilius, Hom. 2 in hexam. 1 (M. 29, 28) und Chrysostomus (M. 47, 402) vergleichen damit die Einführung in die christlichen Wahrheiten.

<sup>2</sup> Im antiken Mysterienkulte spielte das Enthüllen der im Lichtglanz strahlenden Götterbilder (*ἀγάλματα*) eine Hauptrolle. Die Neuplatoniker versinnbildeten mit diesem Vergleiche die sublimen Lehren, die ihren Adepten zuteil werden. Es kostete unserem D. nur einen Schritt, um in den liturgischen Aktionen solche *ἀγάλματα* zu sehen, von denen man durch mystische Deutung den Schleier wegzieht, um ihren tiefen Sinn aufglänzen zu lassen. Vgl. Koch § 24 S. 213 ff. Suicer s. v.: *ἄγαλμα φιλοσοφίας* ist der Bischof; *ἄγαλμα ἀρετῆς* ist Tugendbild. D. sagt auch Ep. II: *ὡσπερ οἱ αὐτοφύεις ἄγαλμα ποιοῦντες*, um die Verneinung der göttlichen Prädikate zu illustrieren.



ἐλλαμψις usw., wie von der inneren mystischen Beschauung und Erhebung. Er vergißt auch nicht, mit aller Entschiedenheit zu beteuern, daß er nichts aus dem Eigenen vorbringen wolle, sondern nach Gebühr nur am geoffenbarten Schriftwort, an der mündlich überlieferten Lehre und an den Auslegungen der heiligen Lehrer festhalten werde<sup>1</sup>.

In der Abhandlung DN und in der CH entschwinden dem Autor die konkreten Kultpersonen und Kultakte, die ihm in der EH eine bequemere Basis für seine Theorie von der „Erleuchtung“ zu bieten vermochten. Er weiß dafür aber Ersatz zu finden in mystischer Ausdeutung der Gottes- und Engelnamen, wobei er gelegentlich Schrifttexte, mehr oder weniger zutreffend, einzuweben pflegt<sup>2</sup>. CH VII 1 erklärt D. kurzweg: Jeder Name der himmlischen Geister enthält einen Aufschluß ihrer betreffenden Eigentümlichkeit (vgl. EH VII 2). Die Art und Weise, wie D. mit Hilfe der auf Platons Kratylos fußenden Etymologien manche dieser Namen erklärt oder durch Häufung von Synonymen (vgl. CH VIII und IX) zu umschreiben sucht, läßt von mystischem Fluge nichts verspüren. Die göttlichen Namen will D. „aufschließen“, gleichsam wie kostbare Kapseln mit unendlichem Inhalt (DN I 1). Die inspirierten Schriftsteller haben ja die Gottesnamen so geprägt, daß sie die Ausflüsse der göttlichen Güte offenbaren (DN I 4; vgl. DN XIII 4).

Ein interessantes Geständnis des D., wie er durch Allegorese, durch Eingehen in die einzelnen bildlichen Elemente und Nebenzüge, bei Beiwörtern und Metaphern aus der sinnfälligen Umhüllung den geistigen Gehalt herauszuschälen weiß, finden wir CH II 4; XV 5 und 8. Der Kunstgriff besteht darin, daß man die Analogien des Höheren, die im Niederen wiederkehren, aufdeckt. Seine „Symbolische Theologie“ (Ep. IX 6) lobt D.

<sup>1</sup> CH I 1, 2 5 EH I 1, 4 5; DN I 1, 2 f. — Woher D. den Mut nahm für das doppelte Triadensystem und dessen Funktionen sich auf die Offenbarung und die heiligen Lehrer zu berufen, ist schwer erfindlich. Er war sich doch der überreichen Anleihen bei Proklus und andern Neuplatonikern bewußt. Beachtenswert ist, daß er immerhin die nach triadischer Staffelung erfolgte Einwirkung, namentlich für den ersten und dritten Weg, gelegentlich aus dem Spiel läßt.

<sup>2</sup> Vgl. die reichlichen von Koch 224 ff. aus Proklus notierten Stellen, wo den Namen die gleiche wichtige Bedeutung beigelegt wird (ἀγάλματα, σύμβολα, ὀνόματα ἐξαγγελτικά).



selbst als eine „vortreffliche Auffinderin aller symbolischen Dinge“. Das letzte Kapitel von DN ist ein wahrer Tummelplatz vom grübelnden Verstande erzwungener Deutungen. Von „Mystik“ keine Spur!

Die dritte Hauptstufe ist die „Cognitio in caligine“, die Stufe der Vollendung und Einigung. Wie ein mutiger Alpinist, der an den Fuß des Berges herangetreten ist, mit dem Auge schon nach dem Gipfel aufschaut und den Weg dahin abmißt, so faßt D. von den ersten Stadien des Reinigungsweges aus schon die Spitze des „mystischen Karmels“, um mit einem hl. Johannes vom Kreuz zu sprechen, in sein Gesichtsfeld und strebt ihr unentwegt entgegen. Diese höchste Spitze bedeutet Einswerden mit Gott,  $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ , Vergottung der Kreatur, soweit es möglich ist; denn ein pantheistisches Aufgehen der eigenen Persönlichkeit in Gott ist keineswegs nach dem Sinne des D. Die leuchtenden Strahlen, welche von diesem Höhenpunkte ausgehen, fallen hernieder in die untere Region der „via purgativa“ und noch stärker in die Atmosphäre der „via illuminativa“. Das Übereinander der drei Wege hindert nicht ein gewisses Ineinander derselben. Deutlich genug hebt sich aber die Eigenart der dritten und höchsten Stufe von den beiden vorausgehenden ab. Einer Lieblingsvorstellung des D. entsprechend erscheint die Seele erst ähnlich einem von allem Staube gereinigten Kristall, dann den Strahlen des geistigen Lichtes ausgesetzt und damit durchleuchtet, endlich selbst ganz Licht geworden, ein lichtstrahlender Spiegel, eine neue geistige Sonne im geschöpflichen Rahmen.

Lehrreich für das Verständnis des Übergangs von dem Erleuchtungsweg zur mystischen Vereinigung und Vergottung ist die Anspielung auf den Aufstieg, den Moses auf den Berg Sinai unternahm<sup>1</sup>. Timotheus wird von D. ermahnt, alle Sinneswahrnehmungen und alle intellektuelle Betätigung mit ihren sinnfälligen oder geistigen Objekten hinter sich zu lassen (MTh I 1). „Jetzt (im irdischen Leben) gehen wir von sichtbaren Symbolen aus, dann erheben wir uns zur einfachen und

<sup>1</sup> Die Anlehnung dieser mystischen Deutung des biblischen Vorganges (2 Mos. 20, 21 und 33, 21 ff.) an Gregor von Nyssa (Vita Moysis; M. 44, 372 ff.) ist offensichtlich.



geeinten Wahrheit der geistigen Intuition. Zuletzt lassen wir auch unsere Vernunfttätigkeit ruhen und überlassen uns dem überwesentlichen Strahle“ (DN I 4). Unverhüllt und wahr erscheint eben die Gottheit nur denen, welche durch alles Unreine und Reine hindurchgegangen sind und auch über jeden Aufstieg zu den heiligen Höhen hinaus noch weiter empordringen und alle die göttlichen Lichter und Klänge und himmlischen Worte hinter sich lassend in das Dunkel eintauchen, wo der über alles Erhabene wahrhaft ist (MTh I 3). Diese letzte Bewegung zum mystischen Zielpunkt erfolgt nicht mehr durch diskursives Denken, sondern durch ein Annähern, das dem Tasten eines Blinden gleicht (DN IV 11). Beim Menschen, der dahin gelangen will, muß der Intellekt nicht bloß von allem außer ihm Seienden zurücktreten, sondern auch sich selbst verlassen (vgl. MTh I 1). Dann kommt es zu einer Einigung mit Gott, die allen Verstand übersteigt. Da wird der Nus aus der unerforschlichen Tiefe der göttlichen Weisheit durchstrahlt (DN VII 3; vgl. MTh I 1). Wir sind dann im ekstatischen Zustand; denn unser Geist hat zwar das Erkenntnisvermögen für das Intelligible, aber jene Vereinigung, durch welche er mit der über ihm liegenden Welt verbunden wird, überragt seine Natur. Gemäß dieser Einigung müssen wir das Göttliche erkennen, indem wir ganz und gar aus uns selbst heraustreten und ganz Gottes werden (DN VII 1). Auch DN IV 13 wird der Eros als eine Macht beschrieben, die den Menschen aus sich selbst herausführt, so daß er nicht mehr sich, sondern Gott angehört<sup>1</sup>.

Das den mittelalterlichen Mystikern geläufige „attingere Deum“ hat D. längst vorausgenommen, wenn er versichert, es gebe ein (mystisches) Erkennen und Berühren Gottes<sup>2</sup>. So

<sup>1</sup> Damit stimmt überein MTh I 1: τῆ ἐαυτοῦ καὶ πάντων ἀσκέτω . . . ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερουσίον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτίνα . . . ἀναθήσει.

<sup>2</sup> DN XI 2: ἀγνωστος ὑπὲρ νοῦν συναφή; VII 3: ἐπιστήμη καὶ ἐπαφή θεοῦ; XIII 3: ἄνοδος . . . συνάπτουσα (θεῷ); ähnlich I 1. — Vgl. Richard von S. Viktor, der das Moment der ekstatischen Liebe gleichmäßig betont: „In diesem Zustand, wo der Geist sich selbst entrückt ist, . . . wo er von dem Brand der göttlichen Liebe rings umgeben, durchdrungen und ganz und gar entflammt wird, zieht er sich selbst ganz aus und zieht gleichsam die göttliche Liebe an“ (s. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II 120).



erreicht die Abkehr vom Bösen und die Hinkehr zum Einen, die durch den Zug nach dem Lichte und Guten eingeleitet wird (DN IV 4), in dem übervernünftigen „Anstoßen an Gott“ (ἐπιβάλλειν θεῷ DN I 4), in der ἔνωσις θεοῦ und θέωσις ihren Abschluß<sup>1</sup>.

Die ganze Entwicklung des mystischen Lebens nach den bezeichneten Momenten faßt D. selbst kurz zusammen, wenn er den Zweck der Hierarchie (EH I 3) erklärt: Unsere Vergottung besagt höchstmögliches Ähnlich- und Einswerden mit Gott und schließt in sich die ununterbrochene Liebe zu Gott und den göttlichen Dingen. Sie hat zur Voraussetzung die unwiderrufliche Abkehr vom Widergöttlichen, bedingt die Kenntnis der Dinge nach ihrem wahren Sein (und Wert), erschließt das Schauen der geoffenbarten Wahrheit, die Teilnahme an der eingestaltigen Vollendung, ja an dem Einen selbst, soweit es der Kreatur möglich ist, und den Genuß der Intuition, der geistigerweise nährt und vergöttlicht<sup>2</sup>. Dazwischen erscheint (EH III 3, 11) der Hinweis auf Jesus, der uns im „überweltlichen Aufstieg“ gezeigt hat, wie wir durch möglichst treue Verähnlichung zu einem göttlichen Leben gelangen.

Näherhin beschreibt D. die ἔνωσις (μέθεξις τοῦ θεοῦ) als ein wahres Erfülltsein mit Gott und göttlichem Licht. „Licht“ wird Gott genannt, weil er jeden überhimmlischen Geist mit geistigem Licht erfüllt (DN IV 5). Nach vollendetem Aufstieg läßt die göttliche Seligkeit den Getauften zu ihrer Gemeinschaft zu und gewährt ihm Anteil an dem eigenen Lichte (EH II 3, 4). Das göttliche Licht schließt die zersplitterten Vorstellungen in eine wahre, reine und eingestaltige Erkenntnis zusammen und erfüllt sie mit dem einen und einsmachenden Lichte (DN IV 6). Das haben die ersten Meister der kirchlichen Hierarchie an sich erfahren. Mit der heiligen Gabe erfüllt, haben sie uns dieselbe zu unserer Vergottung in Symbolen überliefert (EH I 5). Die Gesänge bei der Myronweihe

<sup>1</sup> Vgl. EH VI 3, 5: diese θέωσις ist das Ziel für alle.

<sup>2</sup> Es wechseln die Ausdrücke θέωσις, ἀφομοίωσις, ἔνωσις — ἀγάπησις, ἀποφοίτησις, — γνώσις, ὄρασις, μέθεξις, ἐποψίας ἐστίασις τρέφουσα νοητικῶς καὶ θεούσα.



nähren die ganz Heiligen mit geistigen Schauungen, erfüllen das Eingestaltige in ihnen mit dem Einen und machen es eins mit ihm (EH IV 3, 3). Die Priester blicken zum hellen göttlichen Lichtglanz Jesu empor und werden mit der Kenntnis der heiligen Schauungen durchleuchtet, um lichtgestaltig Vollendete und Vollendende zu werden (EH I 1).

Die zahlreichen Stellen der Heiligen Schrift, an welchen Gott<sup>1</sup>, Christus<sup>2</sup>, die Apostel<sup>3</sup> und selbst die einfachen Gläubigen<sup>4</sup> als Licht bezeichnet werden, legten es D. nahe, von den Lichtmetaphern ausgiebigen Gebrauch zu machen, nachdem er schon vom Neuplatonismus her die blendende Lichttheorie in sich aufgenommen hatte.

Mit solcher Fülle des Lichtes ist seliger Genuß verbunden. Jesus hat durch seine Menschwerdung die Dunkelheit unseres Geistes mit beglückendem und göttlichem Lichte erfüllt und unsere Unschöne mit göttlichen Zierden geschmückt (EH III 3, 11). Durch den ausströmenden Wohlgeruch des Myron wird angedeutet, daß Jesus unser geistiges Innere mit göttlicher Lust erfüllt (EH IV 3, 4). Der Empfang der Taufe bedeutet die Bereitung des Weges in die süße überhimmlische Ruhe (EH II 1). Der Zustand, zu dem wir über dem Hinblick auf das irdische Leben Christi uns emporarbeiten, ist gottförmig und makellos. Da schenkt uns Christus als Gliedern seines mystischen Leibes die Gemeinschaft mit seiner uns verwandten Natur (EH III 3, 12).

So entsteht in der Seele des Gottgeinteten das schöne Abbild Gottes (*ἄγαλα θεοῦ*). Die verborgenen Schönheiten Gottes, die nur geistigerweise den Gläubigen sichtbar werden, wollen ihre Abbilder, die im Innern der Seele von der Tugend erzeugt werden, unverfälscht bewahrt und nicht zu eitler Ruhme nach außen gezeigt sehen. Das treue Bild der göttlichen Tugend prägt und formt sich über dem beharrlichen Hinschauen auf die göttliche Schönheit zum herrlichsten Nachbilde (EH IV 3, 1). D. kennt den schon von Gregor von Nyssa benützten Vergleich mit einem Porträtmaler, der, unverwandt zum Original schauend,

<sup>1</sup> Joh. 1, 5.<sup>2</sup> Joh. 8, 12; 9, 5.<sup>3</sup> Matth. 5, 14.<sup>4</sup> 1 Thess. 5, 5 u. a.



es sozusagen verdoppelt. Solche gotterfüllte Maler sind selbst göttliche Abbilder des urgöttlichen Wohlduftes, der den Seelen, die seine wahren Abbilder sind, die ungetrübten Züge des Schönen einprägt (EH IV 3, 1)<sup>1</sup>. Früher schon haben wir die Stelle CH III 2 angeführt, an der von der Umformung der Geister zu lautersten Spiegeln und Gottesbildern (ἀγάλματα θεῶν) die Rede ist.

Eine Welt voll überwältigenden Lichtglanzes und seliger, verkürter Schönheit hat sich dem Mystiker auf der obersten Stufe aufgetan. Gleichwohl bedeutet sie für D. zugleich ein Erlebnis voll Dunkelheit und Unfaßbarkeit, Unnahbarkeit und intellektueller Untätigkeit.

Hat D. in den früheren Werken gelegentlich von so überschwenglichen Ausdrücken wie ὑπερ-ἀ-γνωστος, ὑπερ-ἀ-ῤῥητος, ὑπερτελής, ὑπερφαῖς u. a. Gebrauch gemacht, so kann er sich in Häufung derselben nicht mehr Genüge tun, wo er die MTh schreibt. Vor allem betont er jetzt das „mystische Dunkel“ und das lautlose Schweigen aller Seelenkräfte<sup>2</sup>. Mit einer besondern Anrufung der heiligsten Dreifaltigkeit richtet er seinen Blick zum höchsten Gipfel empor, wo die einfachen und unveränderlichen Mysterien der Offenbarung in dem überhellen Dunkel einer Geheimes lehrenden Stille, in tiefster lautloser Nacht das Überhellste überstrahlen, wo in der Region des gänzlich Unsichtbaren die augenlosen Geister mit den überherrlichen Strahlen in Überfülle gesättigt werden (MTh I 1). Ergänzend sprechen die Briefe I und V.

Das Dunkel weicht im gewöhnlichen Leben dem Lichte, aber in Hinsicht auf das göttliche Licht ist es „per excessum“, nicht „per defectum“ (ὑπεροχικῶς, οὐ κατὰ στέρησιν) zu verstehen, wenn gesagt wird, daß die Dunkelheit Gottes jedem Lichte gegenüber unaufhellbar und jeder (geschöpflichen) Kenntnis verborgen ist. Wenn einer Gott schauend erkennt, was

<sup>1</sup> ἀγάλματα θεῶν τῆς θεαρχικωτάτης εἰσὶν εὐωδίας . . . (ἀληθεῖς εἰκόνες) . . . ἢ πρὸς τὸ κρύφιον κάλλος ἀπενῆς θεωρία τὸ ἀπλανές διωρήσεται . . . ἴνδαμα. — Solche Worte lassen überall auffälligerweise den Hinweis auf das affektive Moment der Mystik vermissen. — Zu Gregor von Nyssa vgl. M. 44, 184.

<sup>2</sup> Vgl. zu den nachfolgenden Stellen Plotin: μηδὲν ὄρων θεάσεται (V 5, 7); αὐτῷ (scil. τῷ φωτὶ) αὐτὸ (τὸ φῶς) θεάσασθαι u. a. (Koch 143 ff.).



er gesehen, so hat er keineswegs Gott gesehen, der nur überintellektuell (ὑπὲρ νοῦν) erkannt wird. Und diese vollständige Unkenntnis ist in höherem Sinne Kenntnis des über alles Erhabenen (Ep. I). Das göttliche Dunkel, in welchem nach den Worten der Schrift (1 Tim. 6, 16) Gott wohnt, ist unzugänglich. Weil Gott wegen der überwallenden Lichtfülle unsichtbar und wegen des Übermaßes der Lichtergießung unzugänglich ist, wird jeder, der Gott zu erkennen und zu sehen gewürdigt ist, gerade durch das Nichtsehen und Nichterkennen in Gott sein, der über Sehen und Erkennen ist, sofern der Mensch erkennt, daß Gott über alles Sinnfällige und Erkennbare hinaus erhaben ist (Ep. V)<sup>1</sup>.

In der oben (S. 199 Anm.) erwähnten Parallele aus Gregor von Nyssa zu 2 Mos. 33, 21 erklärt D., das Göttlichste und Höchste, was Moses bei seinem Aufstieg zum Sinai gesehen und gehört habe, bezeichne nur den Fußschemel des unendlichen Gottes, es werde dadurch nur eine über alle Begriffe erhabene Gegenwart Gottes angedeutet, sozusagen über den höchsten Spitzen des Denkens. Von da aus tritt Moses in das wahre mystische Dunkel des Nichtwissens (der Unerkennbarkeit) ein. Da verschließt er die Augen vor allen Erkenntnissen, ist in den ganz Unberühbaren und Unsichtbaren versetzt, ist gänzlich dessen, der über alles erhaben ist, und gehört niemanden, weder sich selbst noch einem andern. Durch Ausschaltung jeglicher Denktätigkeit ist er mit dem durchaus Unerkennbaren nach höherem Prinzip vereinigt und durch Nichterkennen erkennt er auf überintellektuelle Weise (MTh I 3). Der Mystiker geht ganz in Gott ein: ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου (MTh I 3). Er tritt aus

<sup>1</sup> Vgl. DN VII 2: τὸν ἀναφεῖ καὶ ἀόρατον γνόφον τῷ φωτὶ τῷ ἀπροσίτῳ καθ' ὑπεροχὴν τοῦ ὁρατοῦ φωτός (ἀνατίθεμεν θεῷ). Über das Schweigen (θεία σιγή, σιγή καθαρὰ, πάσης σιγῆς ἀβρρητότερον, ἐπέκεινα τῆς σιγῆς u. a.) bei Neuplatonikern siehe Koch 127 ff. — Man wird zugeben müssen, daß D. die mystische Passivität übertrieben dargestellt hat und von dem Neuplatonismus auch hier zu sehr beeinflusst war. Der von ihm geschilderte Zustand ist mit dem Wesen eines freien und vernunftbegabten Individuallebens nicht vereinbar. Vgl. über Nachwirkungen im Mittelalter Zahn S. 291 ff.



sich heraus, um ganz Gottes zu werden (DN VII 1; vgl. S. 200). Wer glaubt hier nicht Plotin herauszuhören, wenn er (Enn. IX 9) ähnlich sagt: εαυτόν, ὡς ὁρᾶν θέμις, θεὸν γινόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα? Aber es ist doch ein gewaltiger Unterschied, wenn D. sagt: θεοῦ γενέσθαι, Plotin dagegen θεὸν γενέσθαι<sup>1</sup>.

### Zusammenfassung.

Fassen wir zum Schlusse die Eigentümlichkeiten der „Dionysischen Mystik“, die wir mit der „katholischen Mystik“ nicht identifizieren dürfen (Zahn 129), im Überblick zusammen.

Unberechtigte Geheimtuerei mit mystischen Belehrungen und Vorgängen kennzeichnet an erster Stelle die Schriften des D. Indes bleibt er sich hierin nicht konsequent und widerspricht seinem eigenen Verfahren. Wie die Offenbarung und Hierarchie überhaupt ist auch das Mystische ein freies Geschenk der göttlichen Güte. Man darf nach D. den Begriff des Mystischen nicht enger fassen; die ganze Heilsordnung mit all ihren Einrichtungen, Personen und Sachen ist mystisch. Der mystische Prozeß verläuft von dem ersten Moment der Bekehrung bis zur erhabensten Spitze der Beschauung und Vergottung in ununterbrochenem Zusammenhange. Die Mystik des D. erscheint im großen und ganzen sakral und weltabgewandt, sie eröffnet keinen Raum für soziale Entfaltung in Werken der Caritas. Die Passivität der menschlichen Seele in mystischen Erlebnissen ist übermäßig betont und die bewußte Mitwirkung des Geschöpfes in den höheren Stadien so gut wie ausgeschaltet. Ein mechanistischer Zug, analog den

<sup>1</sup> Es mag hier einen Platz finden, was Grabmann a. a. O. 36 bemerkt. „Für den Glauben (des Erdenpilgers, der die Gabe der Beschauung hat) ist Gottes Wesen mit einem Schleier verhüllt, durch den allerdings Strahlen der unendlichen Lichtfülle sich ab und zu ergießen. Nur in ganz wenigen Fällen wird die irdische Contemplatio zu einer vorübergehenden, unmittelbaren Anschauung Gottes selbst, die durch eine vorübergehende Mitteilung des Glorienlichtes und totale Suspension jeder Sinnestätigkeit möglich wird. Nach dem hl. Thomas 2, 2, q. 175, a. 3 ist eine solche vorübergehende Gottesanschauung nur Moses und dem hl. Paulus zuteil geworden.“ Für D. lag es näher, seine Theorie von der „cognitio in caligine“ aus der oben besprochenen Einigung des geschöpflichen ἔν mit dem göttlichen ἐν abzuleiten, wie er denn auch MTh I 1 gleich sagt: ἀνατάθητι πρὸς τὴν ἔνωσιν usw. (vgl. DN I 4).



physikalischen Lichtergießungen, geht durch das Ganze. So werden dem Zusammenspielen von Gnade und Freiheit des Menschen ungebührliche Schranken gesetzt. Eine gelegentliche richtige Bemerkung wie (CH II 3, 3) über das freigewollte Schließen des Auges vor der Sonne kommt weiter nicht zur Auswertung. Die beharrlich festgehaltene Lichttheorie hat zur Folge, daß das spekulative Moment, das Schauen, einseitig hervortritt und den affektiven Faktor im mystischen Leben arg verdunkelt, wenn auch vereinzelt von Liebe oder Freude die Rede ist. Deshalb ist wohl zu beachten, daß der von D. ständig gebrauchte, dem Neuplatonismus entlehnte Ausdruck *θεωρία*, den die christlichen Mystiker mit „contemplatio“ wiedergeben, bei diesen einen andern, viel reicheren Sinn hat, weil er als wesentliches Moment die „caritas Dei“ in sich einschließt. Es fehlt nicht an Beteuerungen des D., daß er nichts aus dem Eigenen gebe, sondern als Quelle und Richtschnur für seine Darlegungen die autoritative Offenbarung in Schrift und Tradition sowie die Erklärungen der großen „Meister“ immer vor Augen habe. Er nennt aber unter diesen nur den „hochgepriesenen Hierotheus“, eine historisch fragwürdige Existenz, und schweigt über die massenhaften mystischen Anleihen, die er bei den Neuplatonikern macht. Die Worte der Heiligen Schrift legt er nicht selten eigenmächtig so zurecht, daß sie in seinen Gedankengang passen. Das Schematische der Stoffbehandlung, das auf eine triadenförmige Staffelung in den beiden Hierarchien abzielt, hat willkürliche, gezwungene Einordnungen und Ausdeutungen zur Folge, die mit den Grundsätzen der katholischen Theologie und Mystik nicht immer harmonieren.

Während die großen christlichen Mystiker darauf dringen, daß man zu den außerordentlichen Höhen der Beschauung sich nicht eigenmächtig empordrängen, sondern demütig und mit einem heiligen Mißtrauen auf die mögliche Selbsttäuschung sie erwarten solle<sup>1</sup>, kennt D. für seinen Freund Timotheus nichts von solchen Bedenken. Er fordert ihn auf, mit angestrengtem Bemühen alle Sinnes- und Verstandestätigkeit

<sup>1</sup> Vgl. K. Richstätter S. J. a. a. O. 70 186 ff.



beiseite zu lassen und sich wie nur immer möglich zur Einigung mit Gott auf unfafßbare Weise zu erschwingen (MTh I 1). Andere Stellen, die von dem Aufblicken zu den göttlichen Strahlen reden, zielen auf dasselbe schließliche Endergebnis der mystischen Einigung ab. Der Ausgleich zwischen christlichen Offenbarungswahrheiten (wie z. B. über die Wiedergeburt in der Taufe, über die Gliedschaft am mystischen Leib Christi, über die Sakramente usw.) und dem neuplatonischen Axiom des εἶναι, der vollen Passivität im Schauen Gottes usw. ist nicht restlos vollzogen, obschon gelegentliche Kautelen eingeschoben sind. Alles in allem genommen ist also der schon anderwärts hervorgehobene Unterschied der Dionysischen Mystik von der christlich-katholischen vollauf bestätigt. Die fortschreitende Entwicklung der Mystik auf christlicher Grundlage hat die heterogenen Elemente der antiken hellenistischen Mystik ausgeschieden, die brauchbaren im Lichte des Glaubens ausgestaltet und verklärt, die Faktoren des affektiven Erlebnisses gleichmäßig mit den spekulativen berücksichtigt, eine weitgehende Bereicherung durch den Hinweis auf die Gaben des Heiligen Geistes erzielt und das erhabenste, mit Gott geeinte Innenleben mit einer tatkräftigen Wirksamkeit im öffentlichen und sozialen Leben verbunden.