

Gottes überwesentliche Einheit

Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita

Von Otto Semmelroth S. J.

Der vorliegende und einige folgende Artikel wollen das System der Theologie eines Schriftstellers nachzuzeichnen versuchen, der der altchristlichen Literaturgeschichte ein bisher ungelöstes Rätsel aufgegeben hat. Nachdem ein paar Jahre nach ihrem Entstehen zu Beginn des 6. Jahrhunderts die ps.-areopagitischen Schriften¹ angezweifelt wurden, haben sie Jahrhunderte hindurch als echt gegolten, bis als erster der Humanist Laurentius Valla in ihnen wieder eine Pseudepigraphie zu erkennen glaubte. Seit der Wende zum 20. Jahrhundert etwa ist man so weit gegangen, von der literarischen Unechtheit her auch die inhaltlich-sachliche Originalität des Verfassers zu leugnen.

Es wäre sicher bedeutsam, die festgestellte literarische Abhängigkeit des Ps.-Areopagiten von Proklus weiter zu verfolgen. J. Stiglmayr² und H. Koch³ haben diese Abhängigkeit in der Lehre vom Übel eindeutig nachgewiesen. Neuerdings konnte der Ekkehardforscher J. Koch in Köln auf Grund des noch nicht veröffentlichten Schlusses des Parmenideskommentars diesen Beweis literarischer Abhängigkeit noch erweitern⁴. Um die Theologie des Ps.-Dionysius voll werten und seine Bedeutung als Zeuge christlicher Überlieferung richtig abgrenzen zu können, dürfte eine genaue Feststellung dieser Abhängigkeiten natürlich notwendig sein.

Andererseits wird von da her an Inhalt und Systematik der areopagitischen Schriften nichts geändert. So kann man sein System nachzuzeichnen versuchen, auch ehe die literargeschichtlichen Forschungen abgeschlossen sind. Und das hat um so eher seine Berechtigung, als ja auch die sachliche Darstellung vieles beiträgt zur Erkenntnis dessen, was christlich und was neuplatonisch im Gedankengut des Ps.-Dionysius ist. Die literarkritischen Untersuchungen, die durch ihre durchweg sehr negative Einstellung zum Verfasser der fraglichen Schriften

¹ Über die himmlische Hierarchie (C. H.), Über die kirchliche Hierarchie (E. H.), Über göttliche Namen (D. N.), Über mystische Theologie (M. Th.), 10 Briefe (Ep.). Zitiert wird nach der von Cordier besorgten Ausgabe in Migne, *Patrologia graeca*, tom. 3; es werden Spalte und Buchstabe angegeben.

² Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel: *HistJb* 16 (1895), 253 ff., 721 ff.

³ Proklus als Quelle des Ps.-Dionysius in der Lehre vom Bösen: *Philologus* 54 (1895) 397 ff.

⁴ Persönliche Mitteilung vom 19. Nov. 1949.

eine gewisse Einseitigkeit nicht verbergen können, werden von der theologisch-systematischen Betrachtung her eine gewisse Korrektur erfahren.

Der vorliegende Artikel wird Gott in sich betrachten, von Dionysius gekennzeichnet durch die Namen „das Eine“ und „das Gute und Schöne“. Eine folgende Arbeit wird die in Gott als dem Schöpfer liegende, die Einheit nicht zerstörende Vielheit untersuchen, wie Dionysius sie in Gott zu finden glaubt.

I. Gott das Eine

1. Der bedeutsamste Name. Wie schon seine neuplatonischen Lehrer, so vergleicht auch der Ps.-Areopagite die geschöpfliche Welt gern mit einem bunten Bild, das seine Einheit aus vielerlei Farben gewinnt. Vor allem erscheint ihm die sinnlich wahrnehmbare Schöpfung in Buntgestaltigkeit⁵. Aber auch in der geistigen Kreatur ist die Vielheit noch nicht zur wahren Einheit geworden. Diese Mannigfaltigkeit der geistigen Welt nennt Dionysius zwar nicht mehr Buntheit, aber Vielheit ist auch ihr wesentlich. Denn durch das Nicht-vielfältige vor allem „ragt die übergeistige Einheit über alle Geister hinaus“⁶. Alles also, was im geschöpflichen Bereich liegt und daher vom geschaffenen Geist erreicht werden kann, ist vielfältig. Es hat wohl Anteil an der Einheit, da „nichts vom Seienden des Einen unteilhaftig ist“, aber Geschaffenes ist nicht die wahre Einheit selbst. Denn Teilhaben an der Einheit ist nur so zu verstehen, „wie jede Zahl an der Einheit teilhat, und wie man von einer Dyade und einer Dekade spricht und von einem Halben, . . . so hat alles und jeder Teil von allem Anteil am Einen“⁷.

Da nun unser ganzes Gotterkennen Spiegelerkenntnis ist, in der uns das göttliche Licht in den Geschöpfen widerstrahlt, so ist die Gefahr sehr groß, daß die Buntheit der Welt auch im einfachen Licht Gottes vermutet wird. „Denn durch die Erkenntnis der Dinge, die er (Apollophanes) richtig Philosophie nennt, und die beim heiligen Paulus Weisheit Gottes heißt, müßten die wahren Philosophen zur Ursache der Dinge selbst und ihrer Erkenntnis emporgeführt werden“⁸. Die Dinge sind die sichtbaren Symbole des unsichtbaren Gottes, der geistig auffindbare Weg zum unzugänglichen Gotteslicht. Diese Symbole sind wie eine Hülle, in der sich das strahlende Licht für unsere Menschenaugen verbirgt. Das Licht strahlt durch die Hülle hindurch, verliert dabei aber von seiner wirklichen Helligkeit, die unsere schwachen Augen ja nicht ertragen würden. Damit aber setzt sich das göttliche

⁵ ποικιλομορφία z. B. Ep. IX, 1; PG 3, 1105 A.

⁶ D. N. I, 1; PG 3, 588 B.

⁷ D. N. XIII, 2; PG 3, 977 C.

⁸ Ep. VII, 2; PG 3, 1080 B.

Licht der Gefahr aus, daß Menschendenken keinen wesentlichen Unterschied mehr zwischen dem göttlichen Licht und den geschöpflichen Strahlen sieht. Daher mahnt der Theologe der Mystik so drängend, daß man die „Buntgestaltigkeit“, die als Hülle um das göttliche Licht gelegt ist, zu durchdringen suche⁹. „Man muß die göttlichen Geheimnisse entkleiden und in sich selbst nackt und rein schauen.“¹⁰ Man darf eben niemals vergessen, daß alles bunte Geschöpfliche und vielfältige Geistige nur symbolhafte Hülle und widerstrahlender Spiegel ist, der zum Gotteslicht hinführen soll. In dieser Hülle erst ist das Licht zu finden, und „wenn einer ihre drinne verborgene Schönheit zu sehen vermöchte, würde er alles geheimnisvoll und gottförmig und reichen theologischen Lichtes voll finden“¹¹.

Dionysius hat zwar die hierarchische Ordnung der Welt in ihrer aufwärtsweisenden Linie verfolgt und dargestellt und sieht das göttliche Licht in diesem wunderbar gegliederten Raum der Schöpfung leuchten, hört den Schall des göttlichen Rufes bis in die letzten Räumlichkeiten als Nachklänge (*ἀπρηχήματα*) Gottes klingen, so daß man bisweilen meinen könnte, er selbst gebe der bunten Vielfältigkeit den Vorzug und denke nicht mehr an die Einheit des göttlichen Urlichtes. In Wirklichkeit ist doch immer wieder die Ureinheit Gottes sein großes Anliegen, eine Einheit allerdings, die nicht Einfachheit der Armut ist, sondern alle Vielheit virtuell in sich begreift, die Einheit sein muß, weil sie Ursache aller Vielheit ist und das erste von allem¹².

In dem Namen „das Eine“ sieht Dionysius den überwesentlichen Gott am wesensgetreuesten gefaßt. Er ist ihm daher der liebste und wichtigste Gottesname. Mag sein, daß andere Namen Gottes sich in seinen Werken zahlenmäßig häufiger finden. Das rührt daher, daß diese Namen mehr die Beziehungen des Schöpfers zur Welt bezeichnen, die in der Theologie des Areopagiten im Vordergrund stehen. Wenn es sich um die Bestimmung Gottes selbst handelt, ist „das Eine“ der Name Gottes. In ihm ist die Gefahr der Vervielfältigung im Gottesbegriff am meisten ausgeschaltet, die sich in allen anderen Gottesnamen verbirgt und durch die Negation immer wieder unwirksam gemacht werden muß. Ja, sogar beim „Einen“ bedarf es der Warnung. „Auch da er ‚das Eine‘ ist und allem Teil und Ganzen, allem Einen und Vielen am Einen Anteil gibt, ist er ‚das Eine‘ ebenso überwesentlich, da er weder Teil einer Vielheit ist noch ein Ganzes aus Teilen. Und so ist er weder eins, noch hat er am Einen Anteil, noch hat er das Eine. Vielmehr ist er ihr Eines, über dem Einen, das Eine für die Dinge, ungeteilte Vielheit, nicht angefüllte Überfülle,

⁹ Ep. IX, 1; PG 3, 1104 C.

¹¹ Ebd. 1105 C.

¹⁰ Ebd. 1104 B.

¹² D. N. IV, 21; PG 3, 721 C.

jedes Eine und jede Vielheit hervorbringend, vollendend und zusammenhaltend.“¹³

Diese Einheit Gottes findet er in der Hl. Schrift niedergelegt, aus der er auch seine Betonung dieses Gottesnamens begründet. Aber es ist wohl so, daß er für das, was seinem neuplatonisch philosophierenden Geiste vorschwebte, in der Schrift die Bestätigung fand. Diese Art der Schriftbenutzung ist dem Areopagiten eigentümlich. Gerade hier haben wir dafür ein typisches Beispiel. Nachdem er im letzten Kapitel der „Göttlichen Namen“, das er dem „wichtigsten Punkt“, eben der Behandlung des „Einen“ widmet, seine sehr an den Parmenideskommentar des Proklus erinnernde Spekulation ausgebreitet hat, fährt er fort: „Auf diese Weise also feiert die Theologie (d. h. die Hl. Schrift) die ganze Urgottheit als die Ursache von allem mit der Benennung des Einen, und es ist ein Gott der Vater und ein Herr Jesus Christus und ein und derselbe Geist durch die übermäßige Unterteiltheit der ganzen göttlichen Einheit, in welcher alles einheitlich zusammenhängt und übergeeint wird und überwesentlich vorbesteht“¹⁴. Die beiden hier gemeinten Schriftstellen (1 Kor 8, 6 und 1 Kor 12, 11) würden nicht ausreichen als Begründung für die starke Betonung der Einheit Gottes, wenn nicht Dionysius durch seine Philosophie dahingebraucht worden wäre und dann das sich viel einfacher ausdrückende Gotteswort als Bestätigung für seine philosophisch-theologische Schau herangezogen hätte. Der Gottesgedanke, den er als neuplatonisch philosophierender Theologe schon in sich trug, ließ ihn „fast in jeder theologischen Abhandlung (d. h. in jedem Buch der Hl. Schrift) die Urgottheit in heiliger Weise gepriesen finden, einerseits als die Monas und Henas wegen der Einfachheit und Einheit der übernatürlichen Unterteiltheit, von der als einer einsmachenden Kraft her wir zur Einheit geführt werden . . . , anderseits als Dreifaltigkeit . . .“¹⁵. Für die Lehre von der Erkennbarkeit Gottes hat H. Weertz schon auf diese Art der Schriftbenutzung hingewiesen¹⁶. Es dürfte aber wohl für seine ganze Gotteslehre gelten. Die Hl. Schrift als Richtschnur der Wahrheit anzusehen, der zu folgen er bemüht ist¹⁷, ist ihm um so leichter gefallen, als er für sein neuplatonisch durchdachtes Christentum dort immer wieder die Belege fand.

¹³ D. N. II, 11; PG 3, 649 C: Ἀλλὰ καὶ ἐν ὧν, καὶ παντὶ μέρει καὶ ὅλῳ, καὶ ἐνὶ καὶ πλήθει τοῦ ἑνὸς μεταδούς, ἐν ἔστιν ὡσαύτως ὑπερουσίως, οὔτε μέρος ὄν τοῦ πλήθους, οὔτε ἐκ μερῶν ὅλον· καὶ οὗτος οὔτε ἐν ἔστιν οὔτε ἑνὸς μετέχει, οὐδὲ τὸ ἐν ἔχει· πόρρω δὲ τούτων ἐν ἔστιν, ὑπὲρ τὸ ἐν, τοῖς οὖσιν ἐν, καὶ πλήθος ἀμερές, ἀπλήρωτον ὑπερπλήρες, πᾶν ἐν καὶ πλήθος παράγον καὶ τελειοῦν καὶ συνέχον.

¹⁴ D. N. XIII, 3; PG 3, 980 B.

¹⁵ D. N. I, 4; PG 3, 589 D.

¹⁶ Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita: ThGl 1914, 643.

¹⁷ D. N. II, 2; PG 3, 640 AB.

Hier zeigt sich in der Theologie des Dionysius der Neuplatoniker, der philosophisch das Dogma durchdringt und die Lehre der Schrift vom einen, einzigen Gott im neuplatonischen Licht vor allem als Lehre vom einen, ungeteilten Gott sieht, der über allem buntschillernden Vielen der Schöpfung, sichtbarer sowohl wie unsichtbarer, steht. Sie trägt wohl seine Spur an sich, ist Symbol des Einen und hat an seiner Einheit teil, kann aber niemals das Eine in seinem innersten Wesen aufzeigen. Denn alles Geschaffene ist und bleibt eins aus vielen und eins unter vielen Gleichstehenden. Von diesem Mittelpunkt der Lehre von Gott, dem Einen, aus wird des Dionysius ganze Theologie zum System.

So kann es denn geschehen, daß hinter dem einen Gott in der areopagitischen Theologie der dreifaltige Gott sehr zurücktritt. Gewiß will seine Lehre christliche Theologie sein — „wer sich den Heiligen Schriften widersetzt, steht auch unserer Theologie ganz fern“¹⁸ —, aber der Logos dieser Theologie kommt vom neuplatonischen Denken her und hält wie dieses das große Grundproblem im Mittelpunkt: das Verhältnis des einen Gottes zur bunten, vielgestaltigen Schöpfung, die aus ihm kommt. Um diese Grundfrage dreht sich seine ganze Theologie, und in dem um diese Frage wachsenden System hat die Lehre vom dreifaltigen Gott nicht allzu viel Platz. Das ist um so erstaunlicher, als er als charakteristisches Merkmal der Schöpfung, die hierarchisch geordnetes Abbild ihres Schöpfers ist, die immer wiederkehrende triadische Gliederung findet. Auf die Verbindung zwischen der dreiheitlichen Ordnung der Schöpfungshierarchie und dem drei-einigen Gott geht er aber nicht ausdrücklich ein.

Es ist, als ob ihm die Offenbarungslehre vom dreifaltigen Gott wie eine Gefährdung seiner Gotteslehre vom Einen erschiene, die er überall, wo sie aufkommen kann, schnell ausschalten zu müssen glaubt. Hier folgt er seinen neuplatonischen Meistern eigentlich wenig. Sonst hätte er die plotinische Logospekulation zur Durchdringung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses benutzt, wie etwa ein Origenes oder Augustinus die neuplatonische Gotteslehre dem christlichen Dreifaltigkeitsdogma verpflichteten. Oder sollte hier ein Hinweis darauf liegen, daß ihm zwar Proklus, nicht aber die vorherliegende neuplatonische Überlieferung bekannt war? Von einer Trinitätsspekulation finden wir bei Dionysius nichts, auch nicht in der Richtung, in der sie der Idealismus Hegels und Schellings weitergeführt hat und die seiner sonstigen, später noch zu behandelnden Gotteslehre nicht ganz fern gelegen hätte: Im Sinne einer gewissen Scheidung zwischen einem Urgrund in Gott, der vor aller Differenzierung liegt — Urgottheit würde Dionysius

¹⁸ D. N. II, 2; PG 3, 640 A.

sagen — und einer logisch später liegenden Differenzierung in die Dreiheit.

Bei Dionysius steht ja überhaupt nicht so sehr die Lehre von Gott in seinem Eigensein im Vordergrund. Viel mehr wird Gott betrachtet in seiner Beziehung zur geschaffenen Welt. Davon spricht sehr deutlich das Buch „Von göttlichen Namen“, das im Gegensatz zur apophatischen (negativen) Behandlung der „Mystischen Theologie“ eine kataphatische Gotteslehre bringen will; diese „Göttlichen Namen“ führen uns Gott nicht so sehr vor, wie er in sich ist, sondern alles spricht von seinen Beziehungen zur Welt, und am zusammenfassenden Schluß wird der Gottesname des „Guten“ — also der Name, der am meisten den Schöpfer in seiner mitteilenden Beziehung zur Welt kennzeichnet — als der „ehrwürdigste aller Namen“ bezeichnet¹⁹, wenn auch der Name des Einen der wichtigste ist.

Der Areopagit hat einen inneren, spekulativen Einbau des Dreifaltigkeitsgeheimnisse in seine Theologie nicht fertiggebracht, eigentlich gar nicht versucht. Ja, er lehnt geradezu ein denkendes Eindringen in dieses Dogma als unmöglich ab. Die positive Aussage der Hl. Schrift ist ihm hier genug. „Aus den Heiligen Schriften haben wir überkommen, daß der Vater die quellhafte Gottheit ist, Jesus und das Pneuma aber, wenn man so sagen darf, die gottgeborenen Kinder der gottgebärenden Gottheit und so etwas wie Gefäße und überwesentliche Lichter. Wie das aber ist, kann man weder sagen noch erkennen.“²⁰ Selbst wenn man annimmt, daß die vier Werke und zehn Briefe nicht der ganze Niederschlag seiner Theologie sind — er selbst zitiert mehrfach noch andere angeblich von ihm verfaßte Werke —, so kann man doch nicht glauben, in einem anderen Werke sei eine spekulative Durchdringung und ein innerlicher Einbau der Dreifaltigkeitslehre in sein System zu finden, ohne daß sich in seinen bekannten Werken ein Echo davon aufspüren ließe. Es ist auch im Ganzen seines Systems gar nicht zu erwarten, dem, wie schon gesagt, die Dreifaltigkeit Gottes eher Gefährdung ist. So finden wir überall da, wo Dionysius vom dreifaltigen Gott spricht, die scharfe Betonung der Einheit auch des Dreifaltigen, wie um einem Einwand zuvorzukommen. Fast formelhaft ist diese Tendenz im ersten Buch der „Kirchlichen Hierarchie“ niedergelegt: „Ἡ μὲν τῶν ὄντων αἰτία Τριάς.“ Τρίσιον ἢ μονάς nennt er den dreifaltigen Gott²¹. Das Wichtigste der Theologie ist für Dionysius das, was in Gott seiner ganzen Gottheit zukommt. Die göttlichen Namen, die er überhaupt behandelt, bezeichnen alle solche Eigenschaften, die den drei Personen gemeinsam sind. „Alle gottgeziemenden göttlichen Namen werden nicht in geteiltem Sinne,

¹⁹ D. N. XIII, 3; PG 3, 981 A.

²⁰ D. N. II, 7; PG 3, 645 B.

²¹ E. H. I, 3; PG 3, 373 D.

sondern von der ganzen und vollen Gottheit nach ihrem ganzen und vollen Wesen von den Schriften ausgesagt, und sie werden alle ohne Teilung, absolut, ohne Vorbehalt im ganzen Umfang der vollen Totalität der Gottheit nach ihrem ganzen und vollen Wesen beigelegt. Und wenn einer behaupten wollte, das sei nicht von der ganzen Gottheit ausgesagt, so begeht er eine Blasphemie und wagt frevelhaft, die übergeeinte Einheit zu spalten.“²² Wenn er beteuert, der Schrift zu folgen, die „das eine unter dem geeinten, das andere unter dem getrennten Gesichtspunkt überliefert“, und daß man daher „das Geeinte nicht trennen und das Getrennte nicht vermischen darf“²³, so klingt das mehr wie ein Zugeständnis, das ihm seine Wahrheitsliebe und Offenbarungstreue abverlangt, das er aber nicht wie seine sonstige Theologie spekulativ zu durchdringen und seinem System einzubauen sucht. Auch jener Vergleich mit den Lichtern im Raum, die bei aller Geschiedenheit und Eigentümlichkeit zu einem einzigen Licht zusammenleuchten²⁴, dient doch trotz des Zugeständnisses der Verschiedenheit in dreifachen Gott vor allem der Betonung seiner Einheit.

Entsprechend dieser zentralen Stellung der Einheit Gottes in seinem System führt Dionysius in dem Buch „Über göttliche Namen“ den Leser auf dem Weg über alle anderen Namen zu dem hin, der sein Wesen am deutlichsten zeichnet, dem Namen des Einen. Alle Namen, die Gott trägt und die dieses Buch behandelt, kommen aus den Beziehungen der Geschöpfe zum überwesentlichen Schöpfer her und führen hin zu jenem, der Gottes Überwesentlichkeit andeutet, sein überragendes Stehen über allen Geschöpfen, die von ihrer Vielfältigkeit nicht loskommen: Gott, das Eine. Das ist ihm unter allen Gottesnamen, wie er ausdrücklich sagt, der wichtigste²⁵.

So weit geht er in den Bahnen des neuplatonischen Denkens. Der große Unterschied ist aber der, daß sein Sprechen über Gott viel mehr positiv gewonnen ist von seinen neuplatonischen Lehrern und von der Heiligen Schrift, die er immer wieder zum Zeugnis anruft. Das spekulative Weiterdringen fehlt in seiner Gotteslehre, wie es die neuplatonische Philosophie in ihrem „Einen“ leistet. Deshalb ist all das, was wir in der areopagitischen Theologie über Gott selbst finden, doch von einer gewissen Armut und Unfruchtbarkeit. Wie in allen Stücken, so liegt besonders in der Gotteslehre die Leistung des Areopagiten nicht so sehr in der Verarbeitung des Dogmas durch fruchtbare, bereichernde Spekulation, als vielmehr in der Arbeit des Systematisierens.

²² D. N. II, 1; PG 3, 636 C.

²³ D. N. II, 2; PG 3, 640 A.

²⁴ D. N. II, 2; PG 3, 640 f.

²⁵ τὸ καρτερώτατον ὄνομα, D. N. XIII, 1; PG 3, 977 B.

2. Die Überwesenheit. Man hat dem Ps.-Arcopagiten den Namen des „Doctor hierarchicus“ beigelegt. Die Durchführung des hierarchischen Aufbaus der geschaffenen Welt ist zweifellos das, was seine Theologie am meisten charakterisiert. So paradox es jedoch erscheinen mag — da doch ein konsequent gegliederter Aufbau der Welt von Stufe zu Stufe zum höchsten Wesen selbst hinzuführen scheint —, so wächst doch seine hierarchische Lehre mit ihrer strengen Sonderung von Stufe zu Stufe, seine Analogienlehre mit ihrer klar umgrenzten Bestimmtheit jeder Stufe aus jener Haltung heraus, die sicherlich das Eigenste dieses Theologen ist: der Ehrfurcht vor dem überwesentlichen Gott. Dionysius ist der Theologe der göttlichen Transzendenz.

Wenn er von Gott spricht, weiß er, daß seine Lehre das überwesentliche Eine niemals erreichen kann. In der Behandlung Gottes sind kurze Worte zu wenig, um Gott auszudrücken, und doch können auch viele Worte den Schleier des Dunkels nicht lüften, der um Gott liegt. Ja, nicht einmal Gott selbst kann, wenn er von sich in Menschenworten spricht, sein Wesen greifen und uns vorlegen. So ist denn notwendig, „daß die gute Ursache von allem sowohl wortreich ist wie auch zugleich kurz im Ausdruck und wortarm, wie wenn sie weder Wort noch Erkenntnis hätte, weil sie ja alles überwesentlich überragt und unverschleiert und wahrhaft nur denen erscheint, die alles Unreine und Reine durchschreiten und jeden Aufstieg aller heiligen Gipfel übersteigen und die alle göttlichen Lichter und Klänge und himmlischen Worte verlassen, und die ins Dunkel untertauchen, wo in Wirklichkeit, wie die Schrift sagt, der ist, der über allem ist“²⁶. Die hierarchischen Stufen mögen vom Niedrigsten zum Höchsten hinaufführen in geistige Höhen, die für Menschaugen und Menschengeist geheimnisvoll und unerreichbar sind: Gott steht auch über diesen geistigen Gipfelhöhen. Die negative Theologie hat als ihren Aufgabenbereich nicht nur die Verneinung des sinnlich Wahrnehmbaren im überwesentlichen Einen, so daß von Gott gesagt wird, „er hat weder Platz noch Figur noch Gestalt noch Qualität oder Quantität oder Masse. Er ist nicht an einem Ort noch wird er gesehen oder sinnhaft berührt. Er wird nicht sinnlich wahrgenommen, noch fällt er unter die Sinne“²⁷. Auch der geistige Bereich fällt unter die apophatische Tätigkeit der negativen Theologie, da Gott „weder Seele ist noch Verstand, keine Phantasie hat oder Meinung, Vernunft oder Einsicht, nicht Vernunft oder Einsicht ist, nicht ausgesprochen oder gedacht wird, weder Gleichheit noch Ungleichheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit“²⁸.

²⁶ M. Th. I, 3; PG 3, 1000 C.

²⁷ M. Th. IV; PG 3, 1040 D.

²⁸ M. Th. V; PG 3, 1045 D.

Schon im Bereich des natürlich Erkennbaren zeigt sich die Eminenz der Ursachen über das Verursachte. Auch da gibt es so etwas wie eine apophatische Philosophie, wenn man von dem Verursachten zur Ursache aufsteigt. So werden, „um Beispiele, die in unserem Bereich liegen, zu gebrauchen, Freude und Trauer froh- und traurigmachend genannt, sie selbst aber freuen sich nicht und trauern nicht“²⁹. „Denn es besteht eben keine genaue Übereinstimmung zwischen Verursachtem und Ursache, sondern es tragen wohl die verursachten Dinge die Bilder der Ursache aufgeprägt, die Ursachen selbst aber überragen das Verursachte und stehen gemäß der Idee ihrer eigentümlichen Herrschaft über ihnen.“³⁰ Unmeßbar weit aber über diesem Unterschied zwischen geschöpflicher Ursache und geschöpflicher Wirkung steht die Transzendenz der allerersten Ursache über dem, was sie geschaffen hat. Hier ist es so, daß das Eine „zwar von allem Seienden die Ursache ist, selbst aber nichts ist, weil es von allem überwesentlich hinausgenommen ist“³¹.

Dieses Ringen mit dem Wort zur Nachgestaltung des transzendenten Gottes hat des Dionysius ganze Sprechweise bestimmt. Ein menschliches Wort ist immer allzu bestimmt, das heißt hier zugleich allzu begrenzt. Ausgesprochen, muß es sogleich von einem weiteren Wort ergänzt, muß seine Grenze gesprengt werden durch ein neues und immer neue Worte, so daß aus den vielen Worten ein Raum gebildet wird, in dem man das unendliche Gotteswesen einzufangen hofft. Aber mögen der Worte noch so viele gebildet und damit der Platz noch so weit gedehnt sein, es ist doch immer Grenze. Das transzendente Eine aber ist ohne Grenze und Raum, „die Dreifaltigkeit ist nicht an einem Orte, so daß sie von irgend jemand entfernt wäre oder von einem zum anderen ginge“³². Schließlich muß der ganze, kunstgerecht mit vielen Worten gebaute heilige Bezirk, in dem Gottes Wesen wohnen zu können schien, wieder abgebrochen werden durch die Verneinung der negativen Theologie, in der die Vielwortigkeit (πολυλογία) zum heiligen Schweigen wird. So kommt es zu Ausdrucksweisen, die wie eine Aufhebung des Widerspruchsprinzips klingen. „Von Gott wird alles zugleich ausgesagt, und doch ist er nichts von allem. Mit allen Formen und allen Gestalten ausgezeichnet, ist er doch ohne Form und ohne Schönheit.“³³

So ist denn eine Sprache zum Charakteristikum der areopagitischen Schriften geworden, die man schwülstig und überschwenglich genannt hat. Tatsächlich kann diese Sprache mit ihrer Häufung von Worten

²⁹ D. N. II, 8; PG 3, 645 C.

³¹ D. N. I, 5; PG 3, 593 C.

³³ D. N. V, 8; PG 3, 824 B:

πάντα αὐτοῦ καὶ ἅμα κατηγορεῖται, καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν πάντων. Πάνσχημος, πανειδέος, ἀμορφος, ἀκαλλής.

³⁰ Ebd.

³² D. N. III, 1; PG 3, 680 B.

zur Beschreibung eines Gegenstandes, mit den vielen Superlativen und Übersteigerungen durch das vorgesetzte *ὑπερ*- den Eindruck der Überschwenglichkeit erwecken. Aber doch nur für den, der wohl die Sprache formal bearbeitet hat, nicht aber den theologisch-philosophischen Inhalt, der daher in den Vorhöfen stehen blieb, aber nicht den Schlag des drinnen pulsierenden Lebens hörte. Wer diesem Leben nachspürt, wird ein Ethos finden, dessen charakteristischer Zug die Ehrfurcht ist. Es ist ein Aufblicken zum Transzendenten, das sich der allzu engen Grenzen menschlichen Sprechens schmerzlich bewußt ist und sie zu sprengen sucht durch Neubildungen ungewohnter Art, durch Zusammenfassung einer Theologie der Apophatik und der Eminenz im so häufig gebrauchten *ὑπερ*. Seine Sprache ist wie ein feierlicher Gottesdienst, bei dem der Feiernde die Größe des Allerheiligsten sichtbar macht, indem er wieder und wieder in tiefer Beugung von Knie und Körper sich selbst klein macht³⁴.

Man darf diese Sprechweise nicht gekünstelt nennen. Man empfindet, daß sie dem Verfasser eigen ist. Sie ist geprägt aus dem persönlichen Erleben, das er schon als noch heidnischer, neuplatonischer Philosoph gehabt haben mag, das aber nach dem Finden der christlichen Wahrheit zur vollen Entfaltung kam. Durch seine Sprache allein hebt sich des Ps.-Dionysius Werk von allen Kirchenvätern und Schriftstellern ab und kann bis heute keinem bekannten Autor, erst recht nicht einem Severus von Antiochien, wie J. Stiglmayr es versucht hat, zugeschrieben werden. Auch Thomas von Aquin betont, daß die Fülle der Worte, die oft überflüssig erscheinen könne, dennoch bei sorgfältiger Betrachtung eine große Gedankentiefe offenbare³⁵. Dieses Urteil mag zwar im Licht einer allzu großen Verehrung für den von ihm außerordentlich oft zitierten³⁶ Autor entstanden sein. Man darf die Tiefe der Gedanken des Dionysius nicht übertreiben. Eine wahrhaft große spekulative Tiefe hätte nicht die verschiedenen Namen und Eigenschaften des überwesentlichen Gottes mehr oder weniger alle in derselben Weise behandelt, wie es bei Dionysius der Fall ist. Andererseits aber zeigt das Urteil des Aquinaten, dem man doch wohl kaum wird nachsagen wollen, daß er einzig wegen der vermeintlichen

³⁴ Zur Terminologie des Ps.-Dionysius vgl. A. Vandendaele S. J., *Indices pseudo-dionysiani*, Louvain 1941.

³⁵ *Multoties utitur quadam multiplicatione verborum, quae licet superflua videantur, tamen diligenter considerantibus magnam sententiae profunditatem continere inveniuntur: Expositio super Dionysii De Divinis Nominibus, Prologus.*

³⁶ Cordier, der Übersetzer des Ps.-Dionysius, hat etwa 1700 Dionysiuszitate in den Werken des hl. Thomas gefunden. Ungefähr 410 gibt Feder (*Des Aquinaten Kommentar zu Ps.-Dionysius' De Div. Nominibus: Schol 1 [1926] 322*) allein für die *Summa theol. an.* Siehe auch die Ed. Leonina, *Indexband 208 bis 210*, wo sich die Zitate aus *S. theol.* und *S. c. Gent.* finden.

Echtheit der Werke diesem Autor kritiklose Begeisterung entgegengebracht habe, daß der dem Ethos des Dionysius nicht gerecht wird, der von „Mangel an wirklicher Innerlichkeit in seiner Gedankenwelt“ spricht. In Dionysius darf man nicht nur einen Mann sehen, der durch Übertragung abstrakten Gedankengutes in den Gebrauch des christlichen Kultes und Lebens die Laienwelt an die Kirche fesseln wollte. Auch ist er nicht recht charakterisiert als „ein zielbewußter Kirchenmann, der auch die Wissenschaft seinen Absichten dienstbar zu machen fähig war“³⁷. Beim Eindringen in die ps.-areopagitischen Werke bekommt man überhaupt den Eindruck, daß es weit am wirklichen Charakter ihres Verfassers vorbeigehen heißt, wenn man ihm irgendeine kirchenpolitische oder apologetische Tendenz nachsagt. Im ersteren hat R. Seeberg ihn verzeichnet, der das Wort vom „gewiegten Kirchenmann“ prägte. Aber auch J. Stiglmayr ist in diesem Punkt der Persönlichkeit des Areopagiten nicht gerecht geworden, da er aus den Werken ihren Verfasser als einen Verteidiger des Henotikon darstellen zu können glaubt³⁸. Die apologetische Tendenz, die Neuplatonismus und Christentum verbinden wollte, um die neuplatonische Heidenwelt für die christliche Religion zu gewinnen, ist mehrfach behauptet worden, aber aus dem Geist der Schriften heraus als abwegig zu erkennen.

Dionysius den Theologen der göttlichen Transzendenz zu nennen, widerspricht nicht der Tatsache, daß der Name des „Einen“ ihm als der wichtigste Gottesname erscheint. Denn mit der absoluten Einheit Gottes ist seine Transzendenz gegeben. Zu einer Welt, die Buntheit und Vielheit ist, die auch in ihren rein geistigen Höhen noch voller *διακρίσεις* und in Stufen gegliederte Mannigfaltigkeit ist, kann ein absolut Eines nicht gehören, ohne seinem Wesen untreu zu werden. Weil Gott das Eine ist, deshalb ragt er über alles Geschaffene hinaus und ist ihm ungreifbar, wie schon im geschaffenen Bereich alles das, was in einer höheren Seinsstufe liegt, von der tieferen nicht erfaßt werden kann. „Wie das Geistige den Sinnendingen ungreifbar und unschaubar ist und dem in Stoff und Bild Bestehenden das Einfache und Bildlose, . . . nach derselben Idee der Wahrheit ragt über die (geschaffenen) Wesen hinaus die überwesentliche Unbegrenztheit und über die Geister die über den Geist ragende Einheit.“³⁹ Was in Gott zugänglich ist, ist nicht mehr seine Ureinheit. Denn gerade diese läßt ihn über allem vielfältigen Geschaffenen stehen. So „bezeichnen die Hieromysten unserer theologischen Überlieferung als die göttlichen

³⁷ R. Seeberg, Dogmengeschichte II, 316.

³⁸ J. Stiglmayr S. J., Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien: Schol 3 (1928) 1 ff., 161 ff.

³⁹ D. N. I, 1; PG 3, 588 B.

Einigungen die verborgenen und nicht hervortretenden Überhöhen der überunaussprechlichen und überheiligen Stetigkeit“⁴⁰. So muß Dionysius, wenn Gott als das Eine der Gipfel seiner Theologie ist, zum Theologen der Transzendenz werden. Das bewahrt ihn auch bei aller Unklarheit, die wir in seiner Schöpfungslehre finden, doch vor dem Pantheismus, der auch als „dynamischer Pantheismus“⁴¹ seiner Lehre fremd ist.

Auch das Bild des Lichtes, in das Dionysius seine Theologie faßt, hebt die Betonung der Transzendenz nicht auf. Das Licht, das seine Strahlen in die geschöpfliche Welt sendet, auf daß das geistbegabte Geschöpf diesen Strahlen nachschau zu Quelle empor, ist das „unzugängliche Licht“⁴². Es ist so unzugänglich, daß es zugleich das „göttliche Dunkel“ ist, wie ja auch das sinnenhafte Sonnenlicht das vermessen hineinblickende Auge dunkel macht. Licht wird Gott bei Dionysius nicht in seinem ureigensten Innern genannt, sondern erst da, wo von der Ausstrahlung dieses Lichtes die Rede ist, von seinen πρόοδοι. Da aber ist dieses Licht, mag es auch noch göttliches Licht sein, nicht mehr das überwesentliche, urgöttliche Eine selbst, das stets ins Dunkel gehüllt bleibt und auch in den Strahlen nicht selbst gesehen werden kann. Nennt man aber doch die Urgottheit selbst in einem uneigentlichen Sinne „Licht“, dann ist es eben das „unzugängliche Licht“, von dem auch Paulus spricht⁴³. Daß der Name Licht von der Urgottheit nur uneigentlich gilt, drückt der ihm zugleich beigelegte Name des Dunkels (γνόφος) aus: „Wir legen das nichterscheidende und unsichtbare Dunkel dem unzugänglichen Lichte bei wegen des Überrasgens über das begrenzte Licht.“⁴⁴

Das ist die Transzendenz des Einen über alle Geschöpflichkeit, das aller Wesenheit Entnommensein, das ihm bei Dionysius die Bezeichnung „Überwesenheit“ einträgt⁴⁵. Οὐσία bezeichnet bei Dionysius nicht einen so allgemeinen Begriff, daß auch die göttliche Wesenheit unter ihm begriffen werden könnte nach den Gesetzen der Analogia entis. Οὐσία ist bei ihm immer geschaffene Wesenheit, wie auch τὰ ὄντα nicht den „überseienden“ Schöpfer einschließen, sondern nur die geschaffenen Seienden. Gott, das Eine, aber ragt über all diese Wesenheiten hinaus, und „keine Monas oder Trias oder Zahl oder Einheit oder Zeugungskraft oder etwas anderes von dem Seienden, oder was einem der Seienden bewußt ist, enthüllt die über alles, über Begriff und Verstand liegende Heimlichkeit der über alles überwesentlich

⁴⁰ D. N. II, 4; PG 3, 640 D.

⁴¹ O. Siebert, Die Metaphysik und Ethik des Ps.-Dionysius Areopagita im systematischen Zusammenhang dargestellt, Jena 1894.

⁴² Z. B. Ep. V; PG 3, 1073 A.

⁴³ 1 Tim 6, 16.

⁴⁴ D. N. VII, 2; PG 3, 869 A.

⁴⁵ D. N. IV, 20; PG 3, 720 B.

überseienden Übergottheit. Es gibt keinen Namen und keinen Begriff von ihr, sondern sie ist ins Unzugängliche erhoben“⁴⁶.

3. Das unzugängliche Licht. Die Lehre von der Transzendenz und Unzugänglichkeit Gottes zeigt vielleicht am deutlichsten, wie das Licht neuplatonischer Philosophie vor den Augen des Areopagiten aus dem Ganzen des christlichen Dogmas bestimmte Punkte vor allem bescheint und anderes mehr im Dunkel läßt. Die Frage der Transzendenz Gottes ist für ihn doch vor allem ein Erkenntnisproblem. Die *νόησις* und *γνώσις* Gottes scheint bei ihm nicht nur ein Anfang des Aufstieges zum Einigen, sondern dieser Aufstieg selbst zu sein. Die Unmöglichkeit, zu Gott zu gelangen, ist bei ihm Unerkennbarkeit. „In dem überwesentlichen Strahl präexistieren alle Bereiche aller Erkenntnisse unaussprechlich, welche weder zu nennen noch auszudrücken noch überhaupt irgendwie zu schauen möglich ist. Und das aus dem Grunde, weil er über alles hinaus entrückt und überunerkenbar (*ὑπεράγνωστος*) ist, da er die Gebiete aller auf das Wesen bezüglichen Erkenntnisse und Kräfte allzumal und insgesamt überwesentlich in sich vorausbegriffen hält und in seiner unfaßbaren Macht auch über allen überhimmlischen Geistern erhaben thronet.“⁴⁷ Der Zugang zu Gott, der durch die Transzendenz Gottes fraglich, ja unmöglich wird, ist eben das Aufsteigen zu Gott mit Kräften, die im Bereich der geschöpflichen Wesenheit liegen. In diesem Bereich hat die Erkenntnis die Führung, ja sie ist das eigentliche Leben der Seele für den neuplatonischen Theologen. Allerdings gibt es am Ende dieses aufsteigenden Weges einen Übergang zu einem Wirkungsbereich anderer Kräfte, da man eintritt ins göttliche Dunkel, wo schon eigentlich nicht mehr das Eigenleben der Seele am Werke ist. Da geht die Seele wie mit geschlossenen Augen voran bis zum göttlichen Lichtstrahl, um ihn anzurühren — ohne die führende Kraft des Erkennens und eigentlich nicht mehr aus ihrer eigenen Wirksamkeit. „Hinter jeder uns entsprechenden Erkenntnis der gottbildlichen Dinge hören wir auf mit den Erkenntniskräften und stoßen nach unserem Vermögen an den überwesentlichen Strahl, in dem alle Bereiche aller Erkenntnisse überunaussprechlich vorherbestehen.“⁴⁸ All das zeigt klar, daß bei Dionysius die Unzugänglichkeit des göttlichen Lichtes für geschöpfliche Kräfte eine Erkenntnisunmöglichkeit ist. Da, wo das aufsteigende Geschöpf über seine wesentlichen Kräfte erhoben wird und das Göttliche nur noch „erleidet“⁴⁹, besteht dieses Über-sich-hinausgehoben-werden gerade im Aufhören des Denkens und Erkennens.

Wenn die Schöpfung Ausstrahlung des göttlichen Lichtes ist, sollte man meinen, diesen Strahlen folgend zum Lichte selbst gelangen zu

⁴⁶ D. N. XIII, 3; PG 3, 981 A.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁷ D. N. I, 4; PG 3, 592 D.

⁴⁹ D. N. II, 9; PG 3, 648 B.

können. „Die wahren Philosophen sollten durch die Erkenntnis der seienden Dinge zu ihrer Ursache hinaufgeführt werden.“⁵⁰ Das ist auch des Dionysius Ansicht. Und doch „findet man unter den heiligen Schriftstellern viele, die die Gottheit nicht bloß als unsichtbar und unfäßbar gefeiert haben, sondern auch als unerforschbar und unaufspürbar, weil es keine Spur von dem gibt, was in ihre verborgene Unermeßlichkeit hineinreichte“⁵¹. Die Spur Gottes findet man wohl in der Schöpfung, aber sie führt nicht zum überwesentlichen Einen. Strahlen des göttlichen Lichtes sind die Geschöpfe wohl, aber man blickt in der Richtung dieser πολύχροτοι ἀκτῖνες⁵² nicht zum Urlicht selbst, das immer das ἀπρόσιτον φῶς bleibt. Ist man auf dem Weg dieser Strahlen zu jenem Punkt gelangt, an dem die Strahlen zusammenlaufen, so ist man doch nicht im innersten Wesen des Einen selbst. In den Ordnungen der Schöpfung sehen wir Bilder der göttlichen Schönheit, die ähnlich sind, aber nicht gleich. „Niemals ist es wahr, zu sagen, daß wir Gott erkennen in seiner eigenen Natur; denn das zu erkennen ist unmöglich, es geht über jeden Begriff und Geist hinaus.“⁵³

Die Schöpfung bietet mannigfache Bilder und Symbole Gottes, weil sie Gott ähnlich ist. Aber Ähnlichkeit schließt notwendig Unähnlichkeit ein. Deshalb kann auch jedes theologische Sprechen sich niemals vermessen, „die überwesentliche Wesenheit, insofern sie überwesentlich ist, offenkundig zu machen. Denn das ist unaussprechlich und unerkennbar, vollständig unmöglich zu offenbaren und selbst die Einiung übersteigend. Vielmehr kann es nur den wesensbildenden Hervorgang der urgöttlichen Urwesenheit zu den Dingen hin feiern.“⁵⁴ Das ist die widerspruchsvolle Wirklichkeit, daß man erkennend von den geschöpflichen Dingen aufsteigt zum Schöpfer, wirklich in seinen schaffenden, hervorgehenden, göttlichen Bereich hinein, und dennoch außerhalb des göttlichen Wesens bleibt, jenes heiligen Bezirkes, in dem das unzugängliche Licht leuchtet.

Diese Spannung findet ihren Niederschlag in den „drei Wegen der Theologie“, der positiven und negativen Theologie, die ihre höhere Einheit finden in der Theologie der Eminenz. Man ist gewohnt, von den drei Wegen der Gotteserkenntnis zu sprechen, die der Areopagite zum erstenmal ausdrücklich voneinander geschieden und begrifflich festgelegt hat. In Wirklichkeit sind es nicht eigentlich drei Wege. Kataphatische Theologie allein widerspräche der Wahrheit, da die Dinge nur Symbole der Gottheit sind, in denen gewisse Züge auf Gott hinweisen und deshalb von Gott positiv ausgesagt werden. Aber

⁵⁰ Ep. VII, 2; PG 3, 1080 B.

⁵² M. Th. II, 3; PG 3, 1000 D.

⁵⁴ D. N. V, 1; PG 3, 816 B.

⁵¹ D. N. I, 2; PG 3, 588 C.

⁵³ D. N. VII, 3; PG 3, 869 C.

diese Züge tragen stets die Unähnlichkeit des Symbols an sich und müssen deshalb durch die Verneinung richtiggestellt werden. Dann aber muß auch diese Verneinung wieder verneint werden durch eine neue Aussage, die Steigerung ins Ungemessene ist. In dieser Steigerung der Eminenz⁵⁵ sind Kataphase und Apophase zu einer höheren Einheit zusammengebunden. Die *via eminentiae* ist eigentlich das Ergebnis, das die theologische Arbeit im Ringen von Setzung und Verneinung erkämpft. „Man muß der Gottheit alle positiven Setzungen beilegen und aussagen, da sie die Ursache von allem ist, und man muß sie alle in erhabener Weise verneinen, da sie über alles hinaus ist. Man darf nicht glauben, daß die Verneinung den positiven Aussagen entgegenstände, sondern daß sie vielmehr über allen Negationen ist, über aller Verneinung und Setzung.“⁵⁶

Wenn man die uns erhaltenen Bücher des Dionysius, soweit sie Gott selbst zum Gegenstand haben, den Wegen der Gotteserkenntnis zuteilen will, so wird man die Bücher „Über göttliche Namen“ zur kataphatischen Theologie rechnen. Nicht als ob hier, säuberlich getrennt, nur positive Aussagen von Gott niedergelegt wären. Solche Scheidung ist in der areopagitischen Theologie nicht möglich, die nicht drei Wege nebeneinander oder nacheinander kennt, sondern einen Weg, der in gegenseitiger Verschlungenheit von positiver und negativer Aussage zur Erkenntnis der Eminenz Gottes führt. Dennoch kann man mit einem gewissen Recht die Schrift „Über göttliche Namen“ und, wenn man das Buch „Über symbolische Theologie“ als wirklich geschrieben annehmen will, auch dieses als die positive Theologie der „Mystischen Theologie“ gegenüberstellen, die den apophatischen Weg geht.

Diese beiden Bücher der kataphatischen Theologie, „Über göttliche Namen“ und allenfalls „Symbolische Theologie“, zu der Fr. Hipler im 9. Brief eine einleitende Begleitschrift an den Adressaten sieht⁵⁷, sprechen von der Überzeugung ihres Verfassers, daß die geschaffenen Dinge die Strahlen des göttlichen Lichtes sind. In ihnen ist trotz aller Unähnlichkeit doch etwas vom göttlichen Lichte selbst eingefangen. Schon das rein geistige Geschöpf ist Hülle für das Licht des Einen. Diese Hülle der geistigen Kreatur aber ist wiederum eingehüllt ins Sichtbare, Sinnenhafte. So ist z. B. das Sakrament, das heißt der in-

⁵⁵ ὑπεροχή.

⁵⁶ M. Th. I, 2; PG 3, 1000 B: Δέον ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτία, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούση, καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένους εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν.

⁵⁷ Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften, Regensburg 1861, 81.

nere Logos des geistigen Geschehens beim Mysterium der Liturgie, die Hülle des Gnadenwirkens Gottes. Um diese Hülle aber ist die weitere Hülle der sinnhaften Weihehandlung gelegt. Die Aufgabe des Eingeweihten ist es, durch sie hindurchzustoßen zum einen Gott. Der Uneingeweihte bleibt bei den äußeren Zeichen stehen und durchdringt höchstens diese erste Umhüllung, da er erkennt, welches die sinnbildliche, lehrhafte Bedeutung ist. Der Eingeweihte aber betet: „Göttlichstes und heiligstes Sakrament, enthülle dich der als Symbol um dich liegenden Hülle, zeige dich weithin glänzend und erfülle unsere geistigen Blicke mit dem einigenden und unverhüllten Lichte.“⁵⁸

Aus den vielfachen Strahlen, in die das eine Licht in den Symbolen der Geschöpfe gebrochen ist, weiß der Eingeweihte — das ist der Vorzug seiner Weihe — die Züge ihrer Ursache einigermaßen zu erschließen. Weil in der positiven Kausaltheologie aus vielen vom geschöpflichen Abglanz her gewonnenen Einzelzügen ein klein wenig von der Urgottheit erkannt werden kann, deshalb wird Gott der „Vielnamige“. „Vielnamig wird die Gottheit genannt, . . . wenn die Gottesgelehrten den Verursacher von allem vielnamig aus allem Verursachten preisen.“⁵⁹

Die positive Theologie mag in den Werken des Dionysius den breitesten Raum einnehmen. Die meiste Bedeutung jedoch legt er selbst ihr nicht bei. Vielmehr scheint ihm die negative Aussage der Gottheit gegenüber „vorzüglicher, weil wir, wie die geheime und priesterliche Überlieferung nahelegt, wahrheitsgemäß sagen, daß sie nicht nach Art von etwas (geschaffenem) Seiendem existiert, aber nicht ihre überseiende und unerkennbare und unaussprechliche Unbegrenztheit erkennen“⁶⁰. Das Symbol der Kreatur besitzt zwar so viel Ähnlichkeit mit der Gottheit, daß eine kataphatische Theologie möglich ist. Aber dem Symbol ist auch die Unähnlichkeit so wesentlich, daß „es den heiligen Schriftstellern eigentümlich ist, im entgegengesetzten Sinn (= durch konträren Gegensatz) von Gott die Aussagen der Privation (= die kontradiktorischen Ausdrücke, die negative Theologie) zu machen“⁶¹. So bezeichnen sie die Überwesentlichkeit der göttlichen Weisheit z. B. nicht nur dadurch, daß sie Gott unweise, sondern geradezu töricht nennen: „Der wahrhaft göttliche Mann, die uns und unserem Meister gemeinsame Sonne (gemeint ist Paulus), hat das übernatürlicherweise erkannt und deshalb gesagt: ‚Was Torheit

⁵⁸ E. H. III, III, 2; PG 3, 428 C.

⁵⁹ D. N. I, 6; PG 3, 596 A: Πολυώνυμον δὲ (οἱ θεολόγοι αὐτὴν ὀνομάσιν), . . . ὅταν αὐτοὶ τῶν πάντων αἰτίων οἱ θεόσοφοι πολυωνύμως ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὀνομάσιν.

⁶⁰ C. H. II, 3; PG 3, 140 D. Vgl. V. Lossky, *Theologia negativa*: RevScPhTh 1939, 204-221.

⁶¹ D. N. VII, 1; PG 3, 865 B: Σύνηθές ἐστι τοῖς θεολόγοις, ἀντιπεπονθότως ἐπὶ Θεοῦ τὰ τῆς στερήσεως ἀποφράσκειν.

Gottes ist, das ist weiser als die Menschen.“⁶² Der geschaffene Strahl des unerschaffenen Lichtes hebt selbst seine eigene Aussage über das Urlicht auf. Was in der positiven Aussage an Erkenntnis des göttlichen Lichtes errungen zu sein scheint, muß, um wirklich Aussage über Gott zu sein, sofort sich selbst verneinen. Sonst würde es die wichtigste Aussage über Gott unterlassen, die von seiner Transzendenz. Und so kann die ganze Vielnamigkeit Gott in Wahrheit doch nicht benennen, da er in negativer Theologie als der Namenlose erscheint. Kataphatische Theologie allein wäre ein verzweifelter Versuch, dem die Erfüllung von vornherein versagt bliebe. Wenn sie überhaupt versucht wird, dann nur durch die lichtgebende Kraft göttlicher Gnade, um die Dionysius gebetet hat: „Mir verleihe es Gott, in gottgezielter Weise die guteswirkende Vielnamigkeit der unaussprechlichen, unnennbaren Gottheit zu feiern“, und es bleibt dabei stets die Furcht, „daß Gott das Wort der Wahrheit von meinem Munde nehme“⁶³.

Dennoch aber kann man positiv über Gott sprechen und ihm einen Namen geben, der ihm wahrhaft zukommt. Das ist die Aufgabe der Eminenztheologie, die als Frucht aus der Vermählung von positiver und negativer Theologie hervorgeht. Der „namenlose Name“, also die apophatische Aussage über Gott bleibt nicht negativ, sondern steigt zur Behauptung der Überwesentlichkeit Gottes auf. Denn „die Leugnung der geistigen und die der sinnlichen Erkenntnis muß man Gott im Sinn des Überragens, nicht des Fehlens beilegen“⁶⁴. Nur insofern dieser Name dieses Positive in sich enthält, ist er „wirklich der wunderbare Name, der Name über jeden Namen, der namenlose Name, der Name, der über jeden genannten (= positiven) Namen erhaben ist, sei es in dieser Weltzeit, sei es in der künftigen“⁶⁵.

Wo liegt nun die Grenze zwischen dem, was von Gott erkennbar ist, und dem, was unzugänglich bleibt? Wir werden eine klare Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis bei einem Schriftsteller griechischer Geistigkeit kaum erwarten. Sie liegt dem sehr neuplatonischen Ps.-Areopagiten vielleicht ferner als anderen Kirchenvätern. Was wir nach Dionysius aus der Natur über Gott erkennen können, das ist nach geschehener Offenbarung nicht wesentlich anders als vorher. Auch die Offenbarung Gottes spricht uns ja nur von dem „wesenschaffenden Hervorgang der urgöttlichen Urwesenheit zu allem Seienden hin“⁶⁶. So sehr Dionysius

⁶² Ebd.

⁶³ D. N. I, 8; PG 3, 597 C.

⁶⁴ D. N. VII, 2; PG 3, 869 A: Τὸ γὰρ ἄνουν καὶ ἀνάισθητον καθ' ὑπεροχὴν, οὐ κατ' ἔλλειψιν ἐπὶ Θεοῦ τακτέον.

⁶⁵ D. N. I, 6; PG 3, 596 A.

⁶⁶ D. N. V, 1; PG 3, 816 B.

die Möglichkeit und Verpflichtung betont, aus den Geschöpfen auf die göttliche Ursache zu schließen, so ist ihm diese Ursachentheologie doch ein gewagtes Unterfangen, das immer wieder das Wort der göttlichen Offenbarung braucht. „Denn bei der Unfaßbarkeit der Wort, Verstand und Wesen übersteigenden Überwesenheit der Gottheit müssen wir die überwesentliche Erkenntnis ihr selbst anheimgeben, indem wir unseren Blick nur in dem Maß und insoweit nach oben erheben, als der Strahl der urgöttlichen Offenbarung sich selbst mitteilt.“⁶⁷ Dieses Prinzip stellt er gleich zu Beginn seiner Abhandlung „Über göttliche Namen“ auf und führt es, getreu der jüngeren neuplatonischen Philosophie, die auch mit Leidenschaft offenbarungsgestützt sein wollte, durch.

Von dem Ethos her, mit dem Dionysius von der unzugänglichen Gottheit spricht, wird man auch seine Mahnungen zur Arkandisziplin verstehen. Diese Mahnungen, mit denen er sogar das doch die kirchlichen Mysterien deutende Buch „Von der kirchlichen Hierarchie“ einleitet⁶⁸, und die sich häufig finden, ja auf göttliche Anordnungen zurückgeführt werden⁶⁹, wird man nicht so sehr als künstlich angewandte Mittel zur Bekräftigung seiner Pseudepigraphie werten. Vielmehr wird Dionysius in der mysterienreligiösen Geheimhaltung eine geistige Verwandtschaft zu seiner ihn innerlich durchdringenden Ehrfurcht vor dem überwesentlichen Gott gefunden und sich deshalb dieses Mittels gern bedient haben. Jedenfalls erwächst die Mahnung zur Arkandisziplin aus seiner Betonung der göttlichen Transzendenz wie natürlich, eben aus der Besorgnis, daß eine uneingeweihte Masse die Anschauung der heiligen Symbole und das Anhören der Lehrworte hinnehmen und ohne Abstreifen des geschöpflich Unzulänglichen in ihnen Gottes Wesen wiederfinden möchte. In der dem Neuplatonismus eigenen aristokratischen Haltung will er die Gefahr der Vergrößerung des Geistigen durch die Uneingeweihten dadurch umgangen wissen, daß man „das Heilige auf das Heilige gründet und es dem Gelächter und Spott der Uneingeweihten entzieht“⁷⁰. Der Theologe, dem die Apophase das wichtigste Element im Sprechen über Gott war, empfand die Arkandisziplin als Auswirkung der negativen Theologie in der Haltung den Uneingeweihten gegenüber. Durchbrechung der Geheimhaltung war ihm ein schlechtes Verwalten des höchsten Gutes, das jeder Stufe entsprechend dem ihr bestimmten Grade anvertraut ist. „Enthüllt sind die Ideen der Symbole den göttlichen Trägern heiliger Ämter, sie aber dürfen sie nicht herausgeben an die, die noch im Vervollkommnungsprozeß stehen. Denn sie wissen, daß die Gesetzgeber des gottgegebenen Heiligen unsere

⁶⁷ D. N. I, 1; PG 3, 588 A.

⁶⁹ D. N. I, 8; PG 3, 597 C.

⁶⁸ E. H. I, 1; PG 3, 372 A.

⁷⁰ Ebd.

Hierarchie nach den wohlgesetzten und unvermischten Rangordnungen und nach den Bestimmungen des einem jeden nach Gebühr Zukommenden und nach den heiligen Zuteilungen gegliedert haben.“⁷¹

II. Gott, das Gute und Schöne

Im platonischen Ethos war die *Kalokagathia* das Ideal, das die Seele des Menschen formen sollte, indem sie emporstrebte in der Kraft des Eros, den das höchste Gute und Schöne in der Seele entzündet hat. Auf dem Wege über die neuplatonische Philosophie war diese philosophisch-ethische Haltung und die mit ihr verbundene Vermischung von frei-sittlichem und naturhaftem Streben auch in des Dionysius theologisches System gedrungen und ließ es in eine Krise geraten. Wir finden bei Dionysius wohl den Unterschied der sittlichen Freiheit von naturnotwendigem Streben. Dennoch ist auch hier das Neuplatonische von starker Wirkung gewesen und hat eine nicht zu leugnende Gefahr mit sich gebracht.

Der Gottesname des Guten und Schönen hat bei Dionysius nicht nur in der Gotteslehre selbst, sondern von da her auch in der ganzen Lehre von der Schöpfung und der geschöpflichen Aufgabe eine solche Bedeutung, daß er nach dem „hauptsächlichen Namen“ des Einen eine eigene Behandlung verlangt.

1. Das mitteilende Gute. Die herkömmlichen Ausgaben der Dionysiuswerke haben nicht, wie es nach systematischen Gesichtspunkten zu erwarten wäre, das Werk „Über göttliche Namen“ und die „Mystische Theologie“ an die Spitze gestellt, sondern jene Bücher, die von der hierarchisch gegliederten Schöpfung sprechen. Tatsächlich scheint diese Ordnung dem areopagitischen System am nächsten zu kommen. In des Dionysius Theologie ist Gott, der Vielnamige und dennoch Namenlose, das Ziel. Dieses göttliche Licht aber erreicht das geistige Geschöpf nur in seinen Ausstrahlungen, die ihm die Geschöpfe entgeggetragen. Seine Theologie nun ist so sehr Niederschlag des lebendigen Aufstieges der geistigen Geschöpfe zur einen Ursache, daß auch sein theologisches System den Weg nachgeht von den lichttragenden Schöpfungswirkungen zum einen schöpferischen Urlicht hin. Theologie selbst ist, vor allem für den Ps.-Areopagiten, dem in der religiösen Erkenntnis das Wesen des religiösen Lebens liegt, der Aufstieg von den geschöpflichen Wirkungen zur ungeschaffenen Ursache. Deshalb hat auch die Lehre über Gott vor allem die Beziehungen des Einen zur Schöpfung als Gegenstand, während das göttliche Wesen selbst ins Dunkel gehüllt bleibt und auch äußerlich die kürzeste Be-

⁷¹ E. H. I, 5; PG 3, 377 A.

handlung erfährt, ohne daß damit diese göttliche Berührung ihren Charakter als höchstes Ziel menschlichen Aufstieges verlöre.

Diese Gottheit, die „von allem Ursache, Anfang, Wesenheit und Leben ist, und die für alles, was von ihr abfiel, Aufrichtung und Auferstehungen ist“⁷², steht in der Mitte der dionysischen Theologie. Das äußert sich auch in den Gesichtspunkten, unter denen er Gott sieht. Jene Gottesnamen bespricht er vor allem, in denen das unzugängliche, überwesentliche Licht sich schon als ausgestrahltes Leuchten in die Weite der Schöpfung, die Gott nicht immanent ist, zeigt. Obwohl Dionysius Gott den Namenlosen nannte, scheint es doch einen Namen bei ihm zu geben, der trotz aller Übernamigkeit Gottes ein wahrer Gottesname ist. Das ist der des Guten, der Gutheit. Dionysius nennt Gott die „übernamige Gutheit“, damit bedeutend, daß bei aller Überwesentlichkeit die Gutheit ein positiver, bezeichnender Name Gottes bleibt, der doch wohl einigermaßen das göttliche Wesen selbst berührt. Denn es ist die übernamige Gutheit, der von den heiligen Schriftstellern die verschiedenen Namen und Gestalten beigelegt werden⁷³.

So nimmt denn in den areopagitischen Schriften kein anderer Gottesname einen so breiten Raum der Behandlung ein wie der des Guten. Es ist nicht nur das längste Kapitel in den „Göttlichen Namen“ der Behandlung des Guten und Schönen gewidmet⁷⁴. Der Gottesname des Guten durchdringt die ganzen Areopagitica und zeigt damit, daß dieser Name im Bewußtsein des Verfassers am stärksten lebte. Da wir von Gott eben nur seine Hervorgänge eigentlich erkennen, im Namen des Guten aber alle Hervorgänge offenbar werden, muß dieser der erste Gegenstand der theologischen Betrachtungen sein. „Zuerst wollen wir die allvollkommene und alle Hervorgänge Gottes offenbarende Gutnamigkeit betrachten.“⁷⁵

Wie kann aber der Theologe der Transzendenz zu solch weitläufiger Behandlung der Gutheit Gottes kommen? Die Benennung „Das Gute“ kommt Gott doch zu, weil er der mitteilende Gott ist. „Die Bezeichnung Gottes als des Guten legen die heiligen Schriftsteller der übergöttlichen Gottheit in vorzüglicher Weise bei und scheiden ihn von allen aus, indem sie die urgöttliche Substanz Gutheit nennen. Der Grund dafür ist der, daß die Gottheit als das wesenhafte Gute durch ihr Sein auf alles Seiende ihre Gutheit erstreckt.“⁷⁶ Von dieser Quelle her kommt allen geschaffenen Dingen ihr Sein und ihr Gutsein, ihr Wesen und ihre Kräfte zu. Im vierten Kapitel der „Göttlichen Namen“ zeigt Dionysius in breiter Darstellung, daß der Name des

⁷² D. N. I, 3; PG 3, 589 B.

⁷⁴ D. N. IV.

⁷⁶ D. N. IV, 1; PG 3, 693 B.

⁷³ D. N. I, 8; PG 3, 597 A.

⁷⁵ D. N. III, 1; PG 3, 680 B.

Guten Gott als den Mitteilenden charakterisiert. Er teilt „den Engeln die überweltlichen Ordnungen“⁷⁷ mit. Er bewirkt, „daß die Seelen und alles Gute, das den Seelen gehört, durch die übergute Gutheit existiert“⁷⁸, daß die „unvernünftigen Seelen, das heißt die Tiere . . . ebenfalls durch das Gute beseelt und belebt sind. Und sämtliche Pflanzen haben das Ernährungs- und Bewegungsleben aus dem Guten. Und endlich hat jedes seelenlose und leblose Wesen sein Sein durch das Gute und ist durch dieses seines Wesenszustandes teilhaftig geworden“.⁷⁹ Wie kann also Gott das Eine genannt werden, dem jede Spur von Vielheit fremd ist, wenn dieses gleiche Eine „das Leben der Lebenden, die Wesenheit der Seienden, alles Lebens und Wesens Prinzip und Ursache“⁸⁰ genannt wird? Wird nicht doch in das Eine selbst die Vielheit hineingelegt?

Hier scheinen wir ein Beispiel für den von manchen Autoren behaupteten mißlungenen Versuch des Dionysius zu haben, neuplatonische Philosophie und christliche Offenbarungslehre miteinander zu verbinden. Die neuplatonische Vorliebe für das Eine scheint hier in einem innerlich nicht überwindbaren Gegensatz neben der christlichen Gottesbetrachtung zu stehen, in der Gott die Liebe ist, die „durch die schöne und gute Liebe zum All wegen der Überfülle der liebenden Gutheit in den auf alle Wesen sich erstreckenden Akten der Vorsehung aus sich heraustritt“⁸¹ und deshalb die *οὐσιωποιὸς ἀγαθότης*⁸² ist. Aber diese Spannung entsteht nicht erst bei Dionysius, etwa durch den Versuch, Neuplatonismus und Christentum zu verbinden. Sie ist schon das Hauptproblem aller neuplatonischen Gotteslehre gewesen, wenn sie die drängende Frage nach dem Verhältnis des ureinen Gottes zur bunt-vielfältigen Welt stellte. In den beiden Gottesnamen das Eine und das Gute ist dieses vielschichtige und so schwer zu bewältigende Problem in zwei Begriffe und Namen gebannt, die dem oberflächlichen Blick ruhig nebeneinander zu stehen scheinen, in Wahrheit aber die ganze Macht ihres reichen Inhaltes gegeneinander ins Feld führen.

Der Versuch zur Überbrückung dieses Gegensatzes erweist sich als wesentlichster Punkt der ganzen areopagitischen Theologie, die ja Darstellung des in die Vielheit der Schöpfung ausstrahlenden Gotteslichtes und der sich zum Urlicht emporwendenden Schöpfung ist. Im Gottesnamen des Guten finden wir beides scharf nebeneinander stehen: Gott, der in die Vielheit seiner Schöpfung ausstrahlt und doch unveränderlich in sich selbst ruhend verbleibt. Diese göttliche Eigenart findet im kirchlichen Mysterium ein Symbol, wenn der Hierarch, der

⁷⁷ D. N. IV, 2; PG 3, 696 A.

⁷⁹ Ebd.

⁸¹ D. N. IV, 13; PG 3, 712 A.

⁷⁸ Ebd. 696 C.

⁸⁰ D. N. I, 3; PG 3, 589 C.

⁸² D. N. I, 4; PG 3, 592 A.

das göttliche Licht sinnbildlich in sich trägt, vom Altar, dem Symbol der Urgottheit, in die Halle der Kirche tritt, sie umschreitet, um dann wieder zum Altar zurückzukehren⁸³. Der überwesentliche Gott verliert durch alle *πρόοδοι* nichts von seiner in sich geschlossenen und ruhenden Einheit. Er bleibt der Übereine, in dem es keine Vielheit gibt, auch dann nicht, wenn seine Lichtstrahlen auf geheimnisvolle Weise doch die Vielheit der Schöpfung geworden sind. Auch im guten Gott wird die Einheit nicht vergessen. Sie wird gegen alle Gefahr der Vervielfältigung betont, auch dadurch, daß der in die Vielheit hinein sich mitteilenden Gutheit zugleich die wieder in die Einheit zurück-sammelnde Kraft zugeschrieben wird, die nach des Dionysius Meinung Gott den Namen des Schönen einträgt. Diesen die einsmachende Wirkung Gottes kennzeichnenden Namen des Schönen verbindet Dionysius immer auf das engste mit dem des Guten, so eng, daß bisweilen auch dem Guten die sammelnde Wirkung des Schönen zugeschrieben wird. „Das Gute ist jenes, aus dem das All seinen Bestand hat und ist . . . und zu dem das All sich zurückwendet“⁸⁴.

So wird auch beim Guten die Einheit Gottes betont. Ja, Dionysius ist sogar der Meinung, daß Gott, gerade weil er das Eine ist, das Ur-eine ohne jeden Schatten von Vielheit, erst die Ursache alles Vielen sein kann. Auch das Gute ist Gott nicht trotz, sondern gerade wegen seiner Einheit. Denn „keine Zweiheit kann Prinzip sein, sondern Monas muß das Prinzip einer jeden Zweiheit sein“⁸⁵.

2. Das sammelnde Schöne. Das göttliche Attribut „das Gute“ hat bei Dionysius immer den Gottesnamen des „Schönen“ wie ein Komplement bei sich. Die Identität wird gerade für diese beiden Namen Gottes betont⁸⁶, weil sie offenbar in besonderer Weise zusammengehören. Die Schöpfung ist ein Ausstrahlen des göttlichen Lichtes, und sie muß ihrerseits wieder zum einen Licht zurückstreben. Wo die Kreatur nicht zum Licht emporstrebt, da ist irgendein Böses eingetreten, das nicht sein soll. Die Namen des Guten und Schönen nun kennzeichnen Gott als den Ausgang und das Ziel alles Seienden. Weil Gott das Gute und das Schöne ist, deshalb gibt es jene Bewegung des Abstieges und des Aufstieges. Sie bedeutet aber bei Dionysius ebensowenig die physische Präexistenz irgendeines geschaffenen Wesens wie eine Apokatastasis im origenistischen Sinn. Es ist die Bewegung des geschöpflichen Hervorganges vom ungeschaffenen Guten und des Emporstrebens zum ewigen Schönen. Diesen Prozeß hat Dionysius seines physisch-kosmischen Charakters, wie er ihn im Neuplatonismus hatte, entkleidet und im christlichen Sinn modifiziert. Was das Element des Aufstieges angeht, zeigen das die häufigen

⁸³ E. H. III, III, 3; PG 3, 428 D.

⁸⁵ D. N. IV, 21; PG 3, 721 C.

⁸⁴ D. N. IV, 4; PG 3, 700 A.

⁸⁶ D. N. IV, 7; PG 3, 704 B.

Mahnungen an den freien Menschen. Die Frage, ob der Hervorgang aus dem Einen ein kosmisch-physischer oder ein freier sei, werden wir später zu entscheiden suchen. „Die Hagiographen nennen Gott liebenswert und liebreizend, insofern er schön und gut ist; Eros und Agape dagegen, sofern er zugleich bewegende und zu sich emporführende Kraft ist, das einzige an und für sich durch sich Schöne und Gute, das gleichsam Offenbarung seiner selbst durch sich selbst ist und gütiger Hervorgang aus der überhohen Einigung und liebereizende, einfache, selbstbewegte, selbstwirkende Bewegung.“⁸⁷

Die Zusammensetzung dieses Doppelbegriffes ist nun des näheren zu untersuchen. Haben wir im vorigen Abschnitt den Namen des Guten aus dem mitteilenden Wirken des Schöpfergottes begründet gefunden, so ist jetzt zu fragen, wie der Name des Schönen Gottes Verhältnis zur Schöpfung charakterisiert. Nach O. Siebert faßt Dionysius im Begriff des Guten die Gottheit, insofern sie das materielle Element des Seins erschafft, während ihm Gott als das Schöne die ihm zukommende Form gibt⁸⁸. Auch I. Kanakis glaubt, daß Dionysius im Bezug auf die sinnliche und geistige Welt die Idee des Guten mehr der inneren materiellen Seite, die Idee des Schönen mehr der äußeren formellen Seite zugeordnet habe⁸⁹.

Der grundlegende Unterschied zwischen dem Gottesnamen des Guten und dem des Schönen scheint jedoch ein anderer zu sein. Nicht als ob die angeführten Erklärungen geleugnet werden sollten, aber sie sind erst sekundärer Art. Den Doppelnamen des Guten und Schönen bevorzugt Dionysius so sehr, weil er Gott in seinem Verhältnis zur Schöpfung kennzeichnet. Er läßt Gott als den Terminus der Schöpfungsbewegung erscheinen, als terminus a quo des Ausganges der geschaffenen Wesen, weil er das Gute ist; als terminus ad quem des Emporstrebens der Geschöpfe, da er als das Schöne sie wieder zu sich zurückruft. Im vierten Kapitel der „Göttlichen Namen“, das über das Gute und Schöne handelt, spricht der Areopagite im ersten Teil vom mitteilenden Gott, der wegen seiner mitteilenden Güte das Gute genannt wird. „Die Hagiographen nennen die urgöttliche Substanz Güte. Der Grund davon ist, daß die Gottheit als das wesenhaft Gute durch ihr Sein auf alles Seiende ihre Gutheit erstreckt . . . Das Gute entsendet unmittelbar durch sein Dasein allem Seienden die Strahlen seiner ganzen Gutheit“⁹⁰. Im zweiten Teil dieses Kapitels — den Zwischenteil über den Namen „Licht“ darf man wohl füglich zum ersten rechnen —, der dem Gottesnamen des Schönen gewidmet ist,

⁸⁷ D. N. IV, 14; PG 3, 712 C.

⁸⁸ A. a. O. 39.

⁸⁹ I. Kanakis, Dionysius der Areopagite nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt, Leipzig 1881, 22.

⁹⁰ D. N. IV, 1; PG 3, 693 B.

steht die zu sich zurücklenkende Kraft des Guten im Mittelpunkt des Interesses. Wohl ist auch da immer wieder vom Guten die Rede. Aber dieses Gute wird hier gerade das Schöne genannt, weil es die durch seine mitteilende Wirkung ins Dasein gestellten Geschöpfe wieder zu sich zurückruft. Das könnte Dionysius kaum deutlicher sagen, als er es getan hat. „Das überwesentliche Schöne heißt aber Schönheit, weil . . . es alles zu sich ruft, weshalb es auch Kallos genannt wird, und weil es alles in allem in ein und dasselbe zusammenführt.“⁹¹ Den Namen des Schönen leitet Dionysius vom griechischen Wort für Rufen (*καλεῖν*) ab. Es muß ihm also wohl dieser Name Gott als den alles zu sich hinsammelnden terminus ad quem der geschöpflichen Bewegung bezeichnen.

Die Kraft, die diese Rückbewegung der Schöpfung zum Urlicht treibt, ist ja nach Dionysius der Eros. „Die vielfachen Besonderungen unseres Wesens schließt er durch den zu ihm emporstrebenden und uns mit emporhebenden Eros zum Guten und Schönen einheitlich zusammen.“⁹² Der Eros ist die alles durchwaltende Kraft, die von den untersten zu den obersten Wesen alle auf das Gute und Schöne ausrichtet⁹³. Wenn nun auch hier das Gute und Schöne als das Ziel dieses erosgeführten Strebens hingestellt wird, so ist doch das eigentliche Objekt des Eros das Schöne, wie es schon bei Plato war. „Urbeginn von allem ist das Schöne, weil . . . es alles durch den Eros zur eigenen Schönheit zusammenhält.“⁹⁴ Das Gute und Schöne ist das Ziel dieses Erosstrebens, das heißt aber das Eine, das, weil es das Gute ist, die Geschöpfe in die Existenz hineinschickt und, weil es das Schöne ist, die vielfältigen Geschöpfe wieder zu sich zurücksammelt.

Auf den ersten Blick könnte dieser Deutung die Ausführung im siebenten Abschnitt des vierten Kapitels der „Göttlichen Namen“ zu widersprechen scheinen, in dem Gott der Name des Schönen beigelegt wird, weil „von ihm jedem Wesen nach seiner Eigenart Schönheit mitgeteilt wird“⁹⁵ und deshalb „alle Wesen diesem Schönen verdanken, daß sie in der ihnen entsprechenden Weise schön sind“⁹⁶. Hier spricht der Areopagite offenbar tatsächlich die Meinung aus, daß der schaffende Gott als das Gute den Dingen ihr Sein, das materielle Element, und als das Schöne ihre bestimmte Gestalt, das formelle Element, mitgibt. Das aber widerspricht keineswegs der vorhin gegebenen Erklärung, nach der Gott das Gute vor allem wegen seiner mitteilenden

⁹¹ D. N. IV, 7; PG 3, 701 C.

⁹² E. H. I, 1; PG 3, 372 B: Ἡμῶν τε τῷ πρὸς αὐτὸν ἀνατεινομένῳ καὶ ἡμᾶς ἀνατεινονταὶ τῶν καλῶν ἔρωτι συμπύσσει τὰς πολλὰς ἑτερότητας.

⁹³ D. N. IV, 10; PG 3, 708 A.

⁹⁴ D. N. IV, 7; PG 3, 704 A: Ἀρχὴ πάντων τὸ καλὸν ὡς . . . συνέχον τῷ τῆς οικείας καλλονῆς ἔρωτι.

⁹⁵ Ebd. 701 C.

⁹⁶ Ebd. 704 A.

samkeit heißt. Die Geschöpfe existieren durch die Teilnahme an Gottes Reichtum, als Abbilder Gottes, der alle Eigenschaften der Geschöpfe, alle ihre Gutheit und Schönheit und Mannigfaltigkeit „einsförmig“⁹⁷ in sich enthält. So ist es klar, daß die Geschöpfe schön sind in Teilnahme an Gottes Schönheit, wie sie das Leben durch Teilnahme an Gottes Leben haben und das Sein durch Teilnahme an Gottes Sein. Man könnte also sagen, daß er am Schönen Anteil gab, tat er, insofern er das schöpferische Gute ist, daß er aber gerade am Schönen Anteil gab, geschah, insofern er das Schöne ist. Deshalb bleibt aber doch bestehen, daß die Ratio formalis für den Doppelnamen des Guten und Schönen in Gott seine mitteilende und wieder zu sich zurücksammelnde Beziehung zu den Geschöpfen ist. Auch O. Siebert sagt: „Weil Gott alles von ihm Geschaffene zu sich ruft, weil er das Ganze im Ganzen in demselben Punkt zusammenführt, wird er das Schöne genannt.“⁹⁸

Wie sehr der doppelte Gottesname des Guten und Schönen und die durch diese Namen gekennzeichnete Wirklichkeit zusammengehört und zusammenwirkt, zeigt sich darin, daß nicht nur der gute Gott, wie wir soeben sahen, nicht mitteilen kann, ohne aus seiner eigenen Schönheit gewissermaßen zu schöpfen, sondern auch umgekehrt der schöne Gott die Geschöpfe nicht zu seiner Urschönheit sammelnd zurückführen kann ohne die mitteilende Tätigkeit als der gute Gott. Denn das Zurücksammeln der in der Vielheit existierenden Schöpfung zu Gottes Urschönheit und Ureinheit geschieht durch die Kraft des Eros, der alles durchwaltet. Und zwar hierarchisch, indem die tiefsten Geschöpfe von den höherstehenden zu sich hinaufgesammelt werden, und diese wieder weiter hinauf bis zu dem Ureinen und Urschönen. Es mußte also, ehe die Tieferstehenden von den Höheren emporgezogen werden konnten, ihnen vom guten Gott eine Schönheit mitgeteilt worden sein. Sie erregte den Eros der Tieferstehenden, daß sie sich liebend ausstreckten zu dieser höheren Schönheit. So wird denn das Gute als die Ursache aller geschaffenen Harmonie erkannt. Das Schöne, das alles zu sich hin zurücksammelt, hält alles harmonisch zusammen durch die alles durchwirkende Kraft des Eros. „Durch dasselbe und um seinetwillen wenden sich liebend die tieferstehenden Wesen den höheren zu, lieben die gleichartigen Wesen gemeinschaftlich die gleichstufigen, lieben die höheren fürsorgend die niedrigen und lieben alle in Selbsterhaltung sich selbst.“⁹⁹ So kommen denn von ihm her alle Harmonien¹⁰⁰, die die ganze Schöpfung durchwalten. Der zehnte Abschnitt des vierten Kapitels der „Göttlichen Namen“ weiß nicht genug Worte zu finden, um diese Doppelbewegung vom

⁹⁷ ἐνοειδῶς.

⁹⁹ D. N. IV, 10; PG 3, 708 A.

⁹⁸ A. a. O. 40.

¹⁰⁰ Ebd. 705 C.

Guten her und zum Schönen hin, die im ständigen Wirken des doppelnamigen Schöpfergottes ausgelöst wird, zu schildern. „Alles, was ist und wird, ist und wird wegen des Schönen und Guten. Alles schaut nach ihm und wird von ihm bewegt und zusammengehalten.“¹⁰¹

Die gesamte hier schon in den Grundzügen gekennzeichnete Theologie hat Dionysius in das für ihn so kennzeichnende Bild des Lichtes gekleidet. Seine Theologie ist Lichttheologie. Das Ausstrahlen der Kreatur als Strahlen aus dem Urlicht, das Hinwenden vor allem der geistigen Geschöpfe zum Urlicht, die Eigenschaften des Lichtes und seine Kräfte, das alles wird ihm zum sprechendsten Symbol für seine Darlegungen über Gott in seinem inneren Eigensein und seinem Hervortreten in der Schöpfung. „Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben, indem es vom Vater der Lichter herabsteigt. Aber jedes Hervortreten der vom Vater erregten Lichtausstrahlung, welche, gütig verliehen, zu uns dringt, führt uns auch hinwieder als eine in Eins gestaltende Kraft aufwärts und vereinfacht uns und wendet uns wieder zur Einheit des Vaters, der vereinigt, und zu seiner vergotteten Einfachheit zurück.“¹⁰² Von diesem Anfang der „Himmlichen Hierarchie“ bleibt das Licht das sinnbildliche Mittel der areopagitischen Theologie durch alle Schriften hindurch bis zum letzten Brief an den Evangelisten Johannes auf Patmos, den leuchtenden Strahl der Sonne des Evangeliums, an dessen Licht die Menschen teilnehmen sollen¹⁰³.

¹⁰¹ Ebd. 705 D.

¹⁰³ Ep. X; PG 3, 1117 C.

¹⁰² C. H. I, 1; PG 3, 120 B.