

## Gottes geeinte Vielheit

Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita

Von Otto Semmelroth S. J.

### I. Wesen und Kräfte

Wer in die Gotteslehre des Areopagiten, des Lehrers der göttlichen Ureinheit, eindringt, wird es selbstverständlich finden, daß das Ur-anliegen neuplatonischer Philosophie auch ihn bedrängen muß: Wie aus dem einen Gott die vielfältige Schöpfung hervorgehen kann. Die Schärfe, die seine Ausdrucksweise auch gerade dieser Polarität Göttliche Einheit — geschöpfliche Vielheit verleiht<sup>1</sup>, läßt das Problem in noch größerer Härte erscheinen, statt es zu lösen. War schon beim eigentlichen Neuplatonismus durch die Zuhilfenahme von Zwischenwesen zwischen dem Einen und der vielfältigen Welt das Problem keineswegs gelöst worden, so gehört erst recht bei Dionysius, dessen philosophische Spekulation ja doch der christlichen Lehre nicht widersprechen sondern dienen wollte, der Schöpfungsvorgang in die Geheimniswelt Gottes hinein. Da die überwesentliche Einheit Gottes in jenes *ἄδιον* getaucht ist, in das kein geschaffener Blick dringen kann, und der noch so begnadete Blick des Geschöpfes eben doch nur bis zu den *πρόοδοι* des Einen gelangen kann, so ist auf die Lösung der Frage verzichtet, wie die vielfältige Welt in dem einen Gott ihren Ursprung haben kann. Dieses Hervorgehen ist ja gar nicht bis zur Urquelle hin verfolgt.

Bei aller Betonung der Transzendenz des Einen weiß sich Dionysius nicht genug zu tun, die Bindung der Geschöpfe an die Urgottheit immer wieder hervorzuheben, dessen *πρόνοια* ständig den Bereich des Geschaffenen durchwaltet. Die Tatsache des Geschaffenseins begründet die Möglichkeit, von den Geschöpfen zum Schöpfer erkenntnistmäßig aufzusteigen. Auch Dionysius kennt die zwischen Schöpfer und Geschöpf waltende Analogie, wenn auch der Begriff Analogie bei ihm wesentlich anderes sagt als in der Scholastik. Die ganze kataphatische Theologie hat die *Analogia entis* zur Voraussetzung. Die Hymnologie der Urgottheit vom Geschaffenen her ist möglich, weil alles Geschaffene sein Wesen und seine Eigenschaften durch die Teilnahme am göttlichen Urheber besitzt.

Wenn aber so von den vielfältigen Geschöpfen die Linien zu dem einen Schöpfer aufsteigen, wie „im Mittelpunkt alle Radien des Kreises

<sup>1</sup> C. H. I, 2; PG 3, 121 B.

miteinander in einer einzigen Einigung bestehen“ und „der Punkt des Zentrums in sich alle die Radien begreift, die auf einsförmige Weise untereinander und mit dem einen Ausgangspunkt geeint sind“<sup>2</sup>, so muß irgendeine Vielheit der eine Schöpfer doch auch in sich besitzen, da sonst die aus den Geschöpfen genommene Gottesvorstellung einfachhin unwahr wäre. Deshalb „wird er bei jeglicher Vorstellung von den Dingen von der Schrift vervielfältigt gedacht“<sup>3</sup>. So spricht Dionysius ausdrücklich von verschiedenen *θεουργικὰ φῶτα*, die den verschiedenartigen Strahlen in der Schöpfung entsprechen<sup>4</sup>. So steht auch bei Dionysius jene Frage im Mittelpunkt der Beachtung, wie denn der eine Gott eine *ἀπλή και πολυποίκιλος σοφία*<sup>5</sup> sein kann. „Wie können die Theologen (= die heiligen Schriftsteller) die Urgottheit als Kraft bezeichnen, da sie doch über jede Kraft erhaben ist?“<sup>6</sup> Wenn die irdische Hierarchie mit ihrer bunten Vielgestaltigkeit, als „eine Nachahmung der höheren, immateriellen, himmlischen Hierarchie, diese immaterielle Hierarchie mit materiellen Gestalten und stofflichen Zusammensetzungen „durchbunnet (*διαποικίλασα*)“<sup>7</sup>, dann verweist eine solche Nachahmung doch auf irgendeine Vielfalt auch im Immateriellen. So muß Dionysius mit seinen neuplatonischen Lehrern zu der Auffassung kommen, daß eine erste Brechung des Strahles aus dem unzugänglichen Lichte der Urgottheit schon im göttlichen Raum selbst geschieht, noch bevor der Lichtstrahl in die Welt hervorgeht<sup>8</sup>.

Wie stellt sich Dionysius nun die von ihm in Gott gefundene Vielheit vor? Am stärksten behauptet ist sie in der immer wiederkehrenden Versicherung, daß die geschöpflichen Dinge in Gott zusammenbestehen<sup>9</sup>, ja schon vor ihrem weltlichen Dasein in Gott vorherbestanden haben<sup>10</sup>. Wird auch in diesem Vorenthaltsen die eminente Seinsweise dieser Dinge in Gott betont, so ist damit doch eine zumindest virtuelle Vielheit in Gott gegeben. Denn es sind eben doch immer „alle seienden Dinge“, die Gott in sich „überhat“ und „vorherhat“<sup>11</sup>. Daß die Ideen aller Dinge in Gott sind, genügt zur Deutung dieser Stellen nicht. Es wird sogar das ideale In-Gott-sein von einem anderen unterschieden, wenn gesagt wird, daß „alles, was auch immer irgendwie ist, in dem Vorherseienden sowohl ist wie gedacht wird“<sup>12</sup>.

<sup>2</sup> D. N. V, 6; PG 3, 821 A.

<sup>3</sup> D. N. V, 8; PG 3, 824 A: *Και διά τούτο πρὸς τῶν λογίων ὁ ὄντως προὸν κατὰ πᾶσαν τῶν ὄντων ἐπίνοιαν πολλαπλασιάζεται.*

<sup>4</sup> D. N. I, 4; PG 3, 592 B.

<sup>5</sup> C. H. XV, 4; PG 3, 337 A.

<sup>6</sup> D. N. VIII, 1; PG 3, 889 C.

<sup>7</sup> C. H. I, 3; PG 3, 121 C.

<sup>8</sup> Siehe die Darlegung der innergöttlichen Struktur etwa D. N. V, 5; PG 3, 820 AB.

<sup>9</sup> D. N. I, 5; PG 3, 593 D: *τὰ πάντα ἐν αὐτῇ συνέστηκε.*

<sup>10</sup> D. N. V, 4; PG 3, 817 D: *ὄλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφῶς και προειληφῶς.*

<sup>11</sup> D. N. VIII, 6; PG 3, 893 C.: *... τὸν ὑπερδύναμον Θεὸν ὑμνοῦμεν ... μᾶλλον δὲ και ὑπερέχοντα και προέχοντα πάντα τὰ ὄντα κατὰ δύναμιν ὑπερούσιον.*

<sup>12</sup> D. N. V, 5; PG 3, 820 A.

Zwar sieht auch die scholastische Philosophie die göttliche Wesenheit als das Fundament der Possibilen an, ohne dadurch im geringsten eine Vielheit, es sei denn eine rein virtuelle, in Gott zu begründen. Die nach Dionysius in der göttlichen Ursache aller Geschöpfe liegende Vielheit hat einen entschieden realeren Charakter. Darauf mag schon das vorhin angeführte Zitat deuten. Und in der Aussage, daß einerseits das Wesen Gottes nicht durch Symbole dargestellt werden kann und dem aufsteigenden Verstand unzugänglich bleibt, andererseits aber die Kräfte in Gott durch Symbole ausgedrückt werden, so daß der namenlose Gott zugleich der vielnamige ist<sup>13</sup>, ist eine irgendwie reale Vielheit in Gott deutlich genug ausgedrückt. Demgegenüber wird dann allerdings immer wieder betont, daß es zwar *διακρίσεις* in Gott gebe, aber dadurch keineswegs die überwesentliche *ένωσις* angetastet werde. Nicht nur, daß alle *διακρίσεις* in Gott in ständigem Frieden und Ruhe existieren und dieser Friede, „wenn er sich vervielfältigt, seine eigene Einigung nicht verliert“<sup>14</sup>. Dieser Friede besteht, weil Gott wohl durch das Vielfältige der bunten geschaffenen Dinge bezeichnet wird, ohne selbst vielfältig zu sein: „Einsförmig ist Gott geschieden“<sup>15</sup>. Aber er ist eben doch geschieden. Dionysius sieht eine Struktur in Gott, und diese wurde, so fremd sie abendländischem Denken immer gewesen ist, durch die ganze griechische Tradition hindurch bis zu den Palamiten des 14. Jahrhunderts getragen, bei denen sie die Blüte ihrer Entwicklung fand.

Damit die göttliche *ένωσις* schöpferisch in die Vielheit der Welt hinein tätig sein kann, müssen sich zunächst irgendwie geartete *διακρίσεις* im göttlichen Bereich selbst offenbaren. Jenes Sein-an-sich, Leben-an-sich, Weisheit-an-sich usw., die Prinzipien für jedes weitere schöpferische Geschehen, sind wohl irgendwie von Gott hervorgebracht. Es könnte sogar bisweilen scheinen, als ob sie selbst als Geschöpfe zu gelten hätten, also schon außerhalb des innergöttlichen Raumes ständen<sup>16</sup>. So deutet es auch I. Kanakis<sup>17</sup>, der bei Dionysius den Prozeß der geschöpflichen Weltentstehung in die drei Stadien geteilt sieht: Sein-an-sich als das zuerst Geschaffene; die Prinzipien, Vorbilder oder

<sup>13</sup> Z. B. D. N. IX, 5; PG 3, 913 A.

<sup>14</sup> D. N. XI, 1; PG 3, 949 A.

<sup>15</sup> D. N. II, 11; PG 3, 649 B: *ήνωμένως διακρίνεται*.

<sup>16</sup> D. N. XI, 2 und 6; PG 3, 949 und 953: *Και πρώτον γε τούτο ήητέον, ότι της αὐτοειρήνης και της όλης και της καθ' έκαστόν έστιν ύπόστασις και ότι πάντα προς άλληλα συγκεράννωσι κατά την άσύγχυτον αὐτόν ένωση, καθ' ήν άδιαρέτως ήνωμένα και άδιαστάτως όμως άκριφνή κατά τό οικείον έκαστα είδος έστηκεν.*

<sup>17</sup> *Όχι έστιν έναντίον, αὐτοδύναμιν ή αυτοζώην είπειν τόν Θεόν, και της αυτοζώης . . . ύποστάτην: τά μέν γάρ εκ τών όντων και μάάλιστα εκ τών πρώτως όντων, ως αιτιος πάντων τών όντων, λέγεται: τά δέ ως ύπερ πάντα και τά πρώτως όντα ύπερόν ύπερουσίως.*

<sup>17</sup> Dionysius der Areopagit nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt, Leipzig 1881.

Vorherbestimmungen des Seins, z. B. das Leben-an-sich als Prinzip alles Lebendigen; als Drittes dann die Entstehung der einzelnen Seienden durch Verbindung des ersten mit dem zweiten nach Art von Materie und Form. Die gleiche Deutung gibt O. Siebert<sup>18</sup>. So wären denn Sein-an-sich und die Prinzipien Leben-an-sich, Weisheit-an-sich usw. von der Urgottheit nach außen gesetzte Prinzipien, die sich außerhalb des innergöttlichen Bezirkes unter Einwirkung der göttlichen Schöpferkraft fänden, um zum Einzelseienden zu werden.

Man mag die dreistufige Struktur im Schöpfungsprozeß bei Dionysius wohl so aufstellen. Man muß aber wohl das Sein-an-sich nicht so sehr als das „gestaltlose Sein, die reine Materie“ außerhalb Gottes ansehen, wie Kanakis es tut, und die Prinzipien Leben-an-sich, Weisheit-an-sich usw. nicht zunächst als die außerhalb Gottes zur Materie hinzutretende Form. Vielmehr scheint uns nach dem Sinn des Dionysius das Sein-an-sich und Leben-an-sich usw. durchaus im innergöttlichen Bereich zu liegen, als die von der *ἐνωσις* der Urgottheit verschiedenen (und doch die Einheit nicht sprengenden) *διακρίσεις*, die erst ein schöpferisches Hervorgehen in die Vielheit der Welt ermöglichen. Gewiß muß, wenn der schaffende Gott diese Prinzipien schöpferisch miteinander verbunden hat und so das geschaffene Wesen ins Dasein setzt, dem existierenden Ding diese Struktur innerlichst eigen sein. Insofern ist die Ausführung von Kanakis durchaus richtig. Aber sie scheint zu übersehen, daß nach des Dionysius Aussagen Sein-an-sich und Leben-an-sich usw. zunächst zum innergöttlichen Bereich gehörende *διακρίσεις* sind. Sie sind bei ihm nicht für sich existierende Ideen, auch nicht eigentliche Zwischenwesen, die im Schöpfungsvorgang eine erste Etappe außerhalb des göttlichen Bereiches bilden, wie wir sie in der Weiterführung areopagitischer Philosophie bei Scotus Eriugena und auch in der russischen Sophiotik finden. Es sind wohl *πρόοδοι* vom einen Gott, die aber noch nicht soweit hervorgegangen sind, daß sie schon außerhalb Gottes lägen. „Göttliche Geschiedenheit sind die gütigen Ausgänge der Urgottheit. Da sie nämlich allen Wesen sich schenkt und die Anteilnahme an allen Gütern über sie ausströmt, so wird sie auf geeinte Weise geschieden und, ohne aus dem Einen hinauszutreten, auf einige Weise vermehrt und vervielfältigt.“<sup>19</sup> Die *διάκρισις* scheint also als Akt des in die Geschiedenheit Hinaustretens verstanden werden zu müssen. Es klingt diese Stelle mit den ihr folgenden Sätzen sogar fast wie pantheistischer Emanatismus, den man tatsächlich mehrfach bei Dionysius hat finden wollen, aber wohl zu Unrecht. Er lehrt keinen Emanatismus,

<sup>18</sup> Die Metaphysik und Ethik des Ps.-Dionysius Areopagita im systematischen Zusammenhang dargestellt, Jena 1894.

<sup>19</sup> D. N. II, 11; PG 3, 649 B.

sondern das Hinaustreten Gottes in die Vielheit ist ihm schöpferische Tat der Urgottheit. Und die *διάκρισις* ist in Wirklichkeit nicht nur der Akt, in dem die Urgottheit in die Vielheit hinaustritt, sondern will eine in Gott bestehende Vielheit behaupten. Denn die Geschöpfe haben ihre vielfältigen Gaben und Kräfte durch Anteilnahme an den Prinzipien und Kräften, die in Gott in einer (virtuellen?) Vielheit liegen. „Vor allen anderen Arten der Teilnahme an ihm ist das Sein an erster Stelle hervorgebracht, und es ist das Sein-an-sich eher als Leben-an-sich und Weisheit-an-sich und Gottähnlichkeit-an-sich.“<sup>20</sup>

Es sieht hier aus, als ob diese Prinzipien wirklich erst im außer-göttlichen Raum existierende Geschöpfe wären, also auch Dinge. Aber wenn es dann weiter heißt, daß diese und „alle anderen Prinzipien, an denen die Dinge teilhaben, vor allen diesen Anteil am Sein haben“, dann dürften hier gerade die Dinge, das was außerhalb Gottes als Einzelwesen existiert, den Prinzipien gegenübergestellt sein. Oder diese Prinzipien sind real existierende Zwischenwesen zwischen Gott und Welt, was aber dem Sinn des Dionysius widerspricht, der diese Prinzipien deutlich in den innergöttlichen Bereich verlegt. Denn wenn einerseits die Urgottheit über allem liegt, so daß sie das Unerreichbare ist, an dem man in Wahrheit nicht teilnehmen kann<sup>21</sup>, und andererseits es doch in Gott irgendwie vielfältige Kräfte gibt, an denen die geschaffenen Dinge Anteil und dadurch Existenz haben<sup>22</sup>, dann können diese innergöttlichen Kräfte nur die Prinzipien von Sein-an-sich, Leben-an-sich usw. sein, an denen die geschaffenen Dinge teilnehmen. Wenn wir oben sagten, daß Gott nach Dionysius der *ὑπεροούσιος* sei, von dem die *οὐσία* nicht aussagbar ist, so braucht das dieser Deutung nicht zu widersprechen. Denn da, wo in Gott schon die Scheidung in die Prinzipien und Kräfte geschehen ist, wo also auch Sein und *οὐσία* ausgesagt werden kann, ist er ja nicht mehr der eigentliche Ureine, *ὑπεροούσιος*, den Dionysius mit der Urgottheit meint. Dem Zweifel über die Deutung der Prinzipien Leben-an-sich usw., den übrigens schon der Adressat der „Göttlichen Namen“ anmeldete, macht Dionysius selbst ein Ende, indem er ausdrücklich sagt, daß „Gott Macht-an-sich, Leben-an-sich usw. ist“<sup>22a</sup>, daß also diese Prinzipien etwas in Gott sind. Es gibt aber über diesen Prinzipien in Gott das Wesen der Urgottheit selbst, und das unterscheidet er an dieser Stelle von den (virtuell) geschiedenen Kräften durch die Bezeichnung „Ursache von Leben-an-sich“ usw. Denn das war die Frage des Adressaten gewesen, „was eigentlich mit den Worten Sein-an-sich, Leben-an-sich, Weisheit-an-sich gesagt sei“. Er war „mit sich selbst nicht ins Reine ge-

<sup>20</sup> D. N. V, 5; PG 3, 820 A.

<sup>21</sup> Ep. II; PG 3, 1068 A.

<sup>22</sup> Vgl. die Ausführungen in D. N. XI; PG 3, 948 ff.

<sup>22a</sup> D. N. XI, 6; PG 3, 953 D.

kommen, wie Dionysius Gott bald Leben-an-sich, bald wieder Urheber des Lebens-an-sich nenne“. An dieser Stelle schließt Dionysius auch eine Deutung dieser Prinzipien als Zwischenwesen aus und sagt klar genug, daß diese Prinzipien in Wirklichkeit mit Gott identisch sind, eine virtuelle Geschiedenheit im innergöttlichen Bereich: „Wir behaupten nicht, daß das Sein-an-sich als die Ursache alles Seienden irgendeine göttliche oder engelhaftige Wesenheit sei . . ., noch wollen wir irgendeine andere lebenzeugende Gottheit annehmen neben dem übergöttlichen Leben, welches Ursache aller Lebewesen und des Lebens-an-sich ist, noch wollen wir, daß es, um es kurz zu sagen, ursprüngliche und schaffende Wesen und Hypostasen gebe, welche einige sogar in oberflächlicher Rede auch Götter und Bildner des Weltalls genannt haben. Aber weder sie noch ihre Väter wußten, um wahr und richtig zu sprechen, daß jene nicht existieren. Wir sagen vielmehr, Sein-an-sich, Leben-an-sich und Gottheit-an-sich sei in ursprunghafter, göttlicher und verursachender Weise der eine überursprüngliche und überwesentliche Urquell und Ursprung von allem. Im Sinne der Mitteilung aber nennen wir die von Gott, dem Unmittelbaren, ausstrahlenden fürsorglichen Kräfte Wesengebung-an-sich, Belebung-an-sich, Vergöttlichung-an-sich, woran die Dinge ihrer Natur entsprechend teilnehmen, so daß sie existierend, lebendig und göttlich sind und heißen und so auch hinsichtlich der anderen Bezeichnungen.“<sup>23</sup>

So findet denn Dionysius in Gott eine Scheidung im doppelten Sinn, einmal die zwischen dem Wesen des Ureinen, wo das göttliche Sein in steter Unveränderlichkeit und beständiger Ruhe west, und der Vielheit seiner Kräfte, der Prinzipien der Schöpfung, wo dieses urgöttliche Sein, das trotz aller Selbstgleichheit und Beständigkeit ein dynamisch aufgefaßtes Sein ist, in die schöpferische Lebendigkeit hervorgetreten ist. Und dann die Scheidung dieser Prinzipien untereinander, durch die Gott zum *πολυώνυμος* wird, dem all die verschiedenartigen Namen zugehören, von denen das Buch „Von göttlichen Namen“ handelt. „Gemäß diesen und jenen Ursachen und Kräften benennen sie die überklare und übernamige Güte.“<sup>24</sup> Der gleiche Dionysius, der Gott als *πάσης σοφίας υπεριδουμένος* bezeichnet, sagt doch, daß Gott die *αἰσθητά* nicht erkennen könne, wenn er *πάσης αἰσθήσεως υπεριδουμένος* wäre<sup>25</sup>. Es müssen also doch Kräfte in Gott sein, durch die er mit den Geschöpfen anteilgebend in Beziehung steht, die aber doch nicht

<sup>23</sup> D. N. II, 6; PG 3, 953 B: *Ὅτι γὰρ οὐσίαν τινὰ θεῖαν, ἢ ἀγγελικὴν εἶναι φάμεν τὸ αὐτὸ εἶναι τοῦ εἶναι τὰ ὄντα πάντα αἰτίαν . . . οὐδὲ ζωογόνον ἄλλη θεότητα παρὰ τὴν ὑπέρθρον πάντων ὅσα ζῆ καὶ τῆς αὐτοζωῆς αἰτίαν ζῶν, οὔτε . . . ἀρχικὸς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις . . . Ἄλλ' αὐτοεἶναι καὶ αὐτοζῶν καὶ αὐτοθεότητά φάμεν ἀρχικῶς μὲν ὄν καὶ θεϊκῶς καὶ αἰτιατικῶς τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν . . .*

<sup>24</sup> D. N. I, 8; PG 3, 597 A.

<sup>25</sup> D. N. VII, 2; PG 3, 868 C.

hinfällig machen, daß die Urgottheit in ihrem innersten Wesen *ὑπερδουμένη* über alle Kräfte ist. So geschah es denn, daß Moses bei seinem Aufstieg bis zu Gott selbst zuerst viele Lichter sah — die schon in eine Vielheit zerstreuten Lichtstrahlen des urgöttlichen Lichtes —, ehe er zu Gottes Wesen selbst kam<sup>26</sup>. Wir aber in unserer menschlichen, wenn auch von der Gnade getragenen Gotteserkenntnis kommen nur zu den göttlichen *δυνάμεις* und haben doch etwas von Gott erkannt<sup>27</sup>.

## II. Ideelle Vielheit

1. Die göttlichen Ideen. Auch für den Areopagiten sind die Geschöpfe Abbilder göttlicher Urbilder, *εἰκόνες τῶν θεῶν παραδειγμάτων*<sup>28</sup>, wenn man auch seine Theologie nicht eigentlich Bildtheologie nennen kann. Er bevorzugt den Vergleich des Lichtes mit seinen Strahlen als Fassung für seine theologischen Gedanken. Aber was er sagen will, ist Gleiches oder doch sehr Ähnliches wie die Bildtheologie. Für uns Heutige wird vielleicht sogar das eigentliche Anliegen der patristischen Abbildtheologie in der Lichttheologie des Dionysius greifbarer. Daß nämlich die Geschöpfe Sein und Schönheit besitzen durch die Teilnahme am göttlichen Sein und seiner Vollkommenheit und daß die Geschöpfe Bilder der göttlichen Eigenschaften sind, bedeutet, daß sie mit diesen im realen Kontakt der Teilnahme stehen. Das neuplatonisch-patristisch gefaßte Abbild ist nicht Erinnerungszeichen oder reine, den betrachtenden Geist zum Urbild hinlenkende Ähnlichkeit, sondern besitzt etwas vom Urbild selbst in sich.

Das aber haben die Geschöpfe auch in der Theologie des Areopagiten, die darauf drängt, bei der Betrachtung der Dinge durch ihre sichtbare und greifbare Hülle hindurchzudringen. Denn in ihr liegen als Tieferes die *λόγοι*, die als innerstes Licht durch die Hülle strahlen und von dem Geist gesehen werden, der fähig ist, dieses Licht zu sehen<sup>29</sup>. Diese Logoi, die im inneren Grund aller geschaffenen Dinge verborgen leuchten, ermöglichen als Abbilder göttlicher Wirklichkeiten dem Eingeweihten einen Aufstieg zu Gott<sup>30</sup>. Ja, dieses Bild ist ein Stück der göttlichen Wirklichkeit selbst, eingefangen in der Erkennbarkeit eines geschaffenen Wesens. Die Logoi in den Dingen sind ein Ort, an dem Gott sich dem Menschen nähert. Das ist der Ort Gottes, den Moses sah. Durch diese Logoi „wird seine über alle Erkenntnis hinausgehende Gegenwart angezeigt“<sup>31</sup>. Sie sind wie der Lichtfleck, den das Licht der in Gott bestehenden Ideen auf dem Grund der Einzelgeschöpfe erleuchtet. Die *παραδείγματα* vom Geschöpflichen in

<sup>26</sup> M. Th. I, 3; PG 3, 1000 D.

<sup>27</sup> D. N. II, 7; PG 3, 645 A.

<sup>28</sup> D. N. VII, 3; PG 3, 869 D.

<sup>29</sup> D. N. IV, 1; PG 3, 693 C.

<sup>30</sup> D. N. VII, 3; PG 3, 869 D.

<sup>31</sup> M. Th. I, 3; PG 3, 1000 D.

Gott, in denen die Geschöpfe ihre Urbilder haben, leuchten und strahlen nach außen. Denn es gibt keine Idee in Gott, an der nicht teilgenommen würde<sup>32</sup>. Die Paradeigmata lassen in den tatsächlich existierenden Geschöpfen das Licht ihrer Logoi erstrahlen. Es ist die Aufgabe der Geschöpfe, so nahe der Lichtquelle der göttlichen Idee zu stehen, daß ihr Licht in ungetrübter Anteilnahme in ihnen leuchtet. Die seienden Dinge müssen bewahrt werden gemäß ihrer jeweiligen Idee<sup>33</sup>. Alle „Ideen der seienden Dinge aber bestehen in der Ursache aller Dinge vorher in einer einzigen überwesentlichen Einigung“<sup>34</sup>.

Wenn es nun auch sozusagen eine Zeitlang Ideen von Geschöpfen in Gott gab, ohne daß sie schon Nachbilder im geschöpflichen Raum gehabt hätten, scheint es doch nach des Dionysius Auffassung keine Idee in Gott zu geben, die nicht auch in der geschöpflichen Existenz ihr Nachbild hätte. So dürfte die Freiheit des Schöpfungsaktes, die anderswo schon als „libertas exercitii“ bei Dionysius fraglich erscheint, von hier aus auch als „libertas specificationis“ in Frage gestellt sein. Denn es gibt beim Areopagiten zwar einen formalen Unterschied zwischen Ideen und Analogien. Trotzdem erscheinen Ideen (als die innergöttlichen Urbilder) und Analogien (als die von Gottes Willen ausgehenden Bestimmungen und Anordnungen zum Dasein und Sosein) wesentlich aneinandergesekelt. Die παραδείγματα der Dinge in Gott scheinen zugleich die προωρισμοί zu sein, kraft deren die in den Ideen gefaßten Dinge auch schon zum Dasein bestimmt sind<sup>35</sup>. Wenn Dionysius das Urgute und Urschöne ἀρχή παραδειγματική, τελετική, ποιητική, ειδική, στοιχειωτική nennt<sup>36</sup>, dann hat er damit verschiedene Gesichtspunkte des einen göttlichen Prinzips bezeichnet, und gerade durch diese Verbindung des idealen und des vorherbestimmenden Momentes gibt er zu erkennen, wie sehr nach seinen Begriffen beides zusammengebunden ist, so daß tatsächlich die Freiheit der Schöpfung fraglich erscheint. Dennoch hebt der hier niedergelegte Gedankengang nach Dionysius die Freiheit des Schöpfungsaktes nicht notwendig auf. Die Urgottheit selbst bleibt frei. In jenem Reich, in dem die Ureinheit Gottes schon in die Vielheit von Ideen und Analogien auseinandergegangen ist, ist Schöpfung schon geplant und beschlossen und deshalb keine Idee vorhanden, deren Ausführung nicht beschlossen wäre.

Ist nun alles Geschaffene nichts anderes als die in die geschöpfliche Existenz geführten Ideen, die längst vorher in Gott bestehen, dann muß Dionysius von daher konsequent zur Behauptung kommen, daß es nichts existierendes Böses geben könne. Wenn auch seine Abhand-

<sup>32</sup> D. N. IX, 3; PG 3, 912 A.

<sup>33</sup> D. N. VIII, 9; PG 3, 897 C.

<sup>34</sup> D. N. V, 8; PG 3, 824 C.

<sup>35</sup> D. N. V, 8; PG 3, 824 C.

<sup>36</sup> D. N. IV, 10; PG 3, 705 D.

lung über das Böse im vierten Kapitel des Buches „Über Göttliche Namen“ durch die Eigenart ihrer Ausführung und Stilart verrät, daß sie, so wie sie daliegt, nicht erst auf dem Boden dionysischen Denkens gewachsen ist, mag sie auch so sehr von seinen sonstigen Ausführungen abweichen, daß sie zur Verräterin an der areopagitischen Pseudepigraphie geworden ist — denn da sie den Stempel des Proklus an sich trägt, müssen die angeblichen areopagitischen Schriften nach Proklus entstanden sein<sup>37</sup> —, so ist der Inhalt dieser Lehre vom Bösen keineswegs ein Fremdkörper im dionysischen System. Das Böse kann auch nach seinem System nichts Existierendes sein, weder für sich, noch in irgendeinem anderen bestehenden Wesen. Alles, was besteht, muß ja seine Idee vorher in Gott haben. „Wenn etwas irgendwie ist, so ist es und wird gedacht in dem Vorherseienden.“<sup>38</sup> In Gott, dem Urguten, aber kann es nicht die Idee von etwas Bösem geben. Deshalb sind „die schöpferischen Faktoren des Bösen nicht Logoi und Dynamis, sondern Ohnmacht, Schwäche, unsymmetrische Vermischung der unähnlichen Dinge“<sup>39</sup>. Wenn die Ideen der Geschöpfe, die Gott in sich trägt, fehlerhaft verwirklicht werden in der außergöttlichen Existenz, dann entsteht das Böse. Dabei macht Dionysius dann wenig Unterschied zwischen moralischem Bösem und physischem Übel.

2. Analogien. Kein Begriff findet sich beim Areopagiten häufiger als der der Analogie oder gleichbedeutende wie τὸ ἐπιπτόν, τὸ οἰκεῖον. Die hierarchische Ordnung des Daseins, die das ganze Werk des Dionysius durchzieht, resultiert aus dem, was er Analogie nennt. „Es vermag die Person des Hierarchen einerseits selbst, entsprechend seiner Natur und seiner Analogie und Stellung, in den göttlichen Dingen vollendet und vergöttlicht zu werden, andererseits die Untergebenen, je nach Würdigkeit der einzelnen, an der heiligen Vergottung, die ihm selbst von seiten Gottes geworden, Anteil nehmen zu lassen.“<sup>40</sup> Dadurch, daß jedem Geschöpf seine Analogie bestimmt ist, entsteht die hierarchische Ordnung der Welt. Der Begriff der Analogie aber hat bei dem Ps.-Areopagiten einen gänzlich anderen Sinn als der uns geläufige von Aristoteles herkommende scholastische Analogiebegriff. Bei Dionysius bedeutet die Analogie jene bestimmte Daseins- und Vollkommenheitsstufe, die von Gottes Willen für das Geschöpf festgelegt ist und die das Geschöpf zu erfüllen hat. Stellen wir also Gott und Geschöpf gegenüber, so ist die Analogie nicht so sehr ein beide Pole umfassendes Verhältnis, sondern es handelt sich um zwei Analogien, die in Einklang und Übereinstimmung miteinander zu bringen

<sup>37</sup> Gleichzeitig, aber unabhängig voneinander haben H. Koch und J. Stiglmayr S. J. den Beweis dafür geliefert.

<sup>38</sup> D. N. V, 5; PG 3, 820 A.

<sup>39</sup> D. N. IV, 31; PG 3, 732 B.

<sup>40</sup> E. H. I, 2; PG 3, 372 D.

sind. Die Analogie ist also, insofern sie in Gott besteht, eine Entscheidung seines Willens, eine Bestimmung; und, soweit es die Kreatur angeht, ein Sein-sollendes, das die Kreatur zu erfüllen hat. Das ist mit der Vielfältigkeit der Schöpfung gegeben, die nicht in eingestaltiger Weise am Ureinen teilnehmen kann, sondern jedes Geschöpf nimmt in einem bestimmten Grade an der Vollkommenheit des Einen teil. „Nicht auf eine Weise nehmen sie an eben diesem Einen teil, sondern so, wie einem jeden die göttliche Waage gemäß dem Zukommenden die Teilnahme zuteilt.“<sup>41</sup>

V. Lossky<sup>42</sup> hat in zehn Paragraphen fast ebensoviele Bedeutungen des Analogiebegriffes bei Dionysius herausgearbeitet. Die Verschiedenheiten sind jedoch nicht der Art, daß man berechtigt wäre, von verschiedenen Analogiebegriffen zu reden. Es ist vielmehr jedesmal ein neuer Gesichtspunkt des einen Begriffes, der die von Gott herkommende Bestimmung der jeweils sein sollenden Seins- und Vollkommenheitsstufe des Geschöpfes ist.

In Gott, von dem „die Analogien der seienden Dinge“<sup>43</sup> herkommen, ist die Analogie die Bestimmung des dem Geschöpf zukommenden Standes, in dem das Geschöpf an der göttlichen Vollkommenheit teilzunehmen hat. Somit liegt hier die Analogie sehr nahe an der Idee, die Gott vom Geschöpf hat; denn sobald Gott die Idee eines Geschöpfes in sich trägt, ist diese Idee auch dazu bestimmt, von einem existierenden Geschöpf verwirklicht zu werden. Beide Begriffe, Idee und Analogie, liegen in Gott so eng zusammen, daß Lossky sie einfachhin identifiziert. Er glaubt, die Ideen im dionysischen Sinn Ursachen der Dinge nennen und Kausalität mit Manifestation gleichsetzen zu sollen. Wer aber genau die Terminologie des Areopagiten untersucht, wird finden, daß er sehr wohl zwischen einer Exemplar- und einer Wirkursächlichkeit unterscheidet. Exemplarursache der Dinge sind die Ideen Gottes. Als Wirkursachen aber treten in Gott die Analogien hinzu, die formaliter etwas anderes sind als die Ideen. Lossky dürfte den Sinn des Areopagiten nicht genau wiedergeben, wenn er sagt, daß die Analogien die Ideen Gottes vom Sein sind. Nach der Idee, die Gott vom geschöpflichen Sein hat, bestimmt er in der Analogie die Verwirklichung der Ideen im Geschöpf. Das ist die Wirklichkeit, die Gott den Namen der Gerechtigkeit einträgt, daß „er allen Dingen das Gebührende zuteilt, Ebenmaß, Schönheit, Wohlordnung, Einrichtung und alle Zuweisungen und Stufen für jegliches Wesen gemäß dem wahrhaft gerechtesten Gesetz bestimmt und für alle Dinge der

<sup>41</sup> E. H. 1, 2; PG 3, 373 B.

<sup>42</sup> La notion des analogies chez Denys le Ps.-Aréopagite: ArchHistDoctr-LittMA 5 (1930) 279 ff.

<sup>43</sup> D. N. VI, 10; PG 3, 705 C.

Urheber ihrer individuellen Selbsttätigkeit ist“<sup>44</sup>. Wenn Gott die einzelnen Geschöpfe *ἀναλόγως* zu sich emporzieht<sup>45</sup>, dann doch deshalb, weil er, der sich selbst stets gleichbleibt, „an und für sich selbst und in sich auf dem herrlichsten Gebiete der Selbstgleichheit fest und unbefleckt begründet“<sup>46</sup>, die Seinsstufe, der entsprechend er die einzelnen Geschöpfe behandelt, vorher bestimmt, ihre Analogie also vorher in sich selbst gehabt hat.

Dieser göttlichen Bestimmung entspricht dann in den Geschöpfen die Analogie der ihnen bestimmten Seinsstufe. Bei der Darlegung der himmlischen Hierarchie, deren einzelne Stufen in verschiedenem Grade am Urgöttlichen teilnehmen, weiß Dionysius diesen Unterschied der Teilnahme mit keinem kürzeren und das Wesentliche besser treffenden Ausdruck wiederzugeben als mit dem Wort, jede hierarchische Stufe nehme teil *κατὰ τὴν ἐκάστης πρὸς τὰς θεουργικὰς μεταουσίας ἀναλογίαν*<sup>47</sup>. Es ist ja nicht von ungefähr, daß gerade der Doctor hierarchicus so häufig mit diesem Begriff der Analogie im oben dargelegten Sinn arbeitet. Die hierarchische Ordnung der Schöpfung entspringt eben daraus, daß die Analogie der innergöttlichen Bestimmung in der existierenden Welt ihre Verwirklichung erfährt. Hier liegt der eigentliche Anwendungsbereich des dionysischen Analogiebegriffes. Die Analogien, in denen die Geschöpfe existieren, müssen den innergöttlichen Analogien parallel geschaltet sein. Darin wirkt sich der Friede der gottgesetzten Hierarchie in der Schöpfung aus, daß alle Geschöpfe im großen Kosmos zusammenhängen, aber doch jedes einzelne unvermischt *κατὰ τὸ οἰκεῖον εἶδος* besteht<sup>48</sup>. Bedenkt man, daß gerade das *οἰκεῖον* eines Geschöpfes das ist, was ihm auf Grund seiner Analogie zukommt, dann verweist gerade auch an dieser Stelle die Analogie der Geschöpfe auf die innergöttliche Idee, die das Geschöpf, seine Analogie erfüllend, abbilden soll.

Es ist also die Analogie im geschöpflichen Bereich das, was dem Geschöpf an Kapazität mitgegeben ist, auf daß es sie erfülle. Es sind alle seine Fähigkeiten mit allen Grenzen, die ihm als endlichem Geschöpf gesetzt sind einfachhin dadurch, daß es in eine bestimmte Stufe hineingestellt ist und daher am Beginn der höheren Stufe seine Grenze findet. So ist z. B. *ἡ καθ' ἡμᾶς ἀναλογία* unfähig, ohne Vermittlung zu den geistigen Schauungen sich auszurecken<sup>49</sup>. Diese dem Geschöpf jeweils bestimmte Analogie ist nun keineswegs etwas rein Passives. Die Gabe der Analogie ist vielmehr nach Dionysius Aufgabe für das Geschöpf. Als *σύνεργος* Gottes soll es durch das Ringen um Erfüllung der ihm gegebenen Analogie in der vom *ἔρωσ* getriebenen *ἰδιο-*

<sup>44</sup> D. N. VIII, 7; PG 3, 893 D.

<sup>46</sup> D. N. IX, 4; PG 3, 912 B.

<sup>48</sup> D. N. XI, 2; PG 3, 949 C.

<sup>45</sup> C. H. I, 2; PG 3, 121 B.

<sup>47</sup> C. H. XIII, 4; PG 3, 305 C.

<sup>49</sup> C. H. II, 2; PG 3, 140 A.

*πραγία* selbst dafür sorgen, daß die Analogie, in die es gestellt ist, wirklich parallel läuft der Analogie, die Gott gemäß seiner Idee in sich festgelegt hat.

Es ist also, um in einer anthropomorphen Scheidung das Wirken des einen zu zerlegen, die Idee in Gott seinem Verstand zugeordnet und die Analogie seinem Willen, der die Verwirklichung der Idee im existierenden Geschöpf bestimmt. Der zum Wesen der Offenbarungsreligion gehörende Gedanke scheint also dem Dionysius sehr lieb zu sein, daß ein persönlicher Gott über allem Geschaffenen waltet, in persönlichstem Willensakt dem Geschöpf seine Daseinsstufe und seinen Vollkommenheitsgrad bestimmend. Und doch findet man in der Darlegung dieser göttlichen Bestimmung bei Dionysius Äußerungen, die den Gedanken an den persönlich bestimmenden und waltenden Gott durch eine sonderbar damit verbundene Auffassung von einer naturnotwendigen Harmonie verdunkeln, einer Harmonie, deren Einzelglieder und Stufen mehr aus einer unpersönlichen Naturnotwendigkeit herrühren als aus einem frei bestimmenden persönlichen Gotteswillen<sup>50</sup>. Auch hier vertritt der Ps.-Areopagite krisenhaft stark eine über allem, auch über dem Willen Gottes waltende Naturmacht, die auch der Schöpfung die vom Offenbarungsglauben geforderte Freiheit nicht eindeutig zu wahren und auch in der hierarchischen Ordnung der Analogien bedenklich stark zu walten scheint.

3. Pronoia. Das Band zwischen der innergöttlichen Analogie und der Analogie im Bereich des Geschöpfes ist mehr als die Ausführung eines Auftrages. Die Dinge haben nach Dionysius im ureinen Gott ihren Vorbestand und sind in ihrer Eigenexistenz stets an ihn gebunden, da von Gott die Fäden einer Pronoia (Vorsehung) in die Vielheit mannigfaltiger Pronoiai in den Dingen ausgehen, so die vielfältigen Analogien in den Dingen an die einsförmig existierenden Analogien in Gott bindend. „Die Gottheit hat einfach und unbegrenzt in sich das Seiende voraus durch die mannigfaltige Güte ihrer einen und allursächlichen Pronoia.“<sup>51</sup> Auch hier ist das Bild von den Radien des Kreises passend. Die Vielfalt der Radien, die alle Punkte des Kreises an den einen Mittelpunkt binden, ist das Bild für die in die Vielheit der *πρόνοιαι* auseinandergehende einsförmige *πρόνοια* in Gott.

Sollen die Analogien in den Geschöpfen Abbilder der innergöttlichen Ideen, Verwirklichung der innergöttlichen Analogien sein, so bedarf es der von Gott ausgehenden Kraft, die geschöpfliche und innergöttliche Analogien in Verbindung hält. So wird die Pronoia jene *προνοητική δύναμις*, die durch alle Analogienstufen der hier-

<sup>50</sup> Vgl. z. B. C. H. IX, 2; PG 3, 260 B. oder X, 1; PG 3, 273 A.

<sup>51</sup> D. N. I, 7; PG 3, 957 A.

archisch gebauten Schöpfung hindurchgeht und die „einfache Erkenntnis in eine Vielheit zerlegt, so wie es der Emporführung des bedürftigeren Wesens entspricht.“<sup>52</sup>

So finden wir denn, wie beim Begriff der Analogie, auch im areopagitischen Pronoia-Begriff ein doppeltes Element: die Pronoia in Gott und die Pronoia, wie sie in die Vielheit des Geschaffenen hervorgeht. Was dem christlichen alltäglichen Denken als Vorsehung vorschwebt, ist etwas in Gott, seine alles durchschauende Erkenntnis und seine alles vorsorglich leitende Willensentscheidung. Auch Dionysius sieht die Pronoia zunächst in Gott am Werke. Es ist der göttliche Eros, der über den Dingen waltet, aber eben, weil er Eros ist, nicht im innergöttlichen Bezirk bleiben kann, sondern sich über die von ihm ins Dasein gesetzte Welt fürsorgend ergießt, also *ἔρως ἐπιστατικός*<sup>53</sup> wird. In der Pronoia tritt Gott aus sich selbst heraus und wird den Dingen gegenwärtig; oder er nimmt die Dinge in sich hinein, wird selbst Bewegung, weil er die Pronoia aller bewegten Dinge in sich hat. „Man muß glauben, daß er selbst bewegt wird, nicht nach Art einer Fahrt oder Veränderung oder Umwandlung oder Wendung . . ., sondern insofern er . . . allseitig für alles Fürsorge hegt (*προνοεῖν*) und allem durch seine unwiderstehliche, universale Umfassung sowie durch seine fürsorglichen Ausgänge (*προνοητικαῖς προόδους*) und Einwirkungen auf die ganze Schöpfung gegenwärtig ist.“<sup>54</sup> Liegt die Pronoia auch in Gott, so kennzeichnet sie doch Gott als den, der aus seiner Einheit irgendwie in die Vielheit hinausgetreten ist. Es ist die Gottheit selbst, insofern sie nach außen tritt und die Schöpfung umsorgt und umfaßt. Ja, Dionysius glaubt, daß die Gottheit ihren Namen gerade daher habe, daß sie die alles sehende (*θεότης: θεῶν*) Pronoia ist. „Gottheit bezeichnet die Vorsehung, welche alles schaut und in vollkommener Güte auch alles umkreist (*θεότης: θεῶν*) und zusammenhält, indem sie alles mit sich erfüllt und alles, was an ihrer Vorsehung Anteil hat, überragt.“<sup>55</sup>

Daraus versteht sich nun leichter, wie Dionysius immer wieder von den *πρόνοιαι* sprechen kann. Handelt es sich in der Pronoia, wie wir sie eben besprochen, um eine Kraft und Tätigkeit in Gott, so kann eine Fülle von *πρόνοιαι* ihren Platz nicht im Bereich des ureinen Gottes haben. Hier tritt das andere Element des dionysischen Pronoia-begriffes auf: Daß sie auch etwas außer Gott Bestehendes zu sein scheint, ähnlich wie wir ein zweifaches Element in den Analogien gefunden haben. Dennoch liegt ein Unterschied vor. Die Pronoiai, wie sie in den Geschöpfen liegen, sind nicht irgendwelche Kräfte oder Aufgaben, die einer innergöttlichen Pronoia parallel geschaltet wer-

<sup>52</sup> C. H. XV, 3; PG 3, 332 B.

<sup>54</sup> D. N. IX, 9; PG 3, 916 C.

<sup>53</sup> D. N. IV, 13; PG 3, 712 AB.

<sup>55</sup> D. N. XII, 2; PG 3, 969 C.

den müssen. *Πρόνοια* und *πρόνοια* sind in Wirklichkeit gar nicht zwei verschiedene Kräftebereiche innerhalb und außerhalb Gottes.

Im schöpferischen Wirken tritt ja nach Dionysius Gott irgendwie aus seiner Einheit in die Vielheit heraus. Ist nun aber die *Πρόνοια* die Gottheit selbst, wie sie in die Vielheit der Geschöpfe hinein am Werke ist, so muß die *Πρόνοια* aus der Einheit im Einen Gott zur Vielheit der *Πρόνοια* in den Kreaturen werden. Die Gottheit, die geschaffen hat und ihre schöpferische Tätigkeit niemals aufhören läßt, ist der Vielheit der Geschöpfe stets gegenwärtig und ist gerade wegen dieses Gegenwärtigseins *Πρόνοια* oder vielmehr *Πρόνοια*.

In den Ausführungen des Dionysius läßt sich deutlich verfolgen, wie sich die *Πρόνοια* aus der Einheit im göttlichen Bereich in immer tiefere Vielheit auseinanderfaltet. Die *Πρόνοια* waltet ja zunächst als die eine über der ganzen Welt — „einer ist der Ursprung und die *Πρόνοια* aller Dinge“<sup>56</sup> — über ihr strahlend und wirkend wie die Sonne, die ihr Licht allgemein über die ganze Erde ergießt, aber auch jedes einzelne Wesen durchstrahlt. So ist denn gerade die Gottheit, insofern sie *Πρόνοια* ist, das Gute, das „geistiges Licht genannt wird, weil es ein quellenhafter Strahl und eine übersprudelnde Lichtergießung ist. Diese bestrahlt aus ihrer Lichtfülle alle Geister über der Welt, um die Welt und auf der Welt, sie verjüngt alle geistigen Kräfte derselben, sie umschließt alle Geister, denn sie ist über alle ausgebreitet, und, über alle erhaben, übertrifft sie alle. Mit einem Worte, sie enthält als Prinzip des Lichtes und überlichtes Licht alle Gewalt der lichtspendenden Kraft in sich, da sie dieselbe eminenter und im vorhinein besitzt und die geistigen und vernünftigen Wesen alle vereinigt und zusammen verbunden hält. Denn wie die Unwissenheit die Eigenschaft hat, die Irrenden zu trennen, so ist es der Anwesenheit des geistigen Lichtes eigen, alle, die es erleuchtet, zu sammeln und in eins zu vereinigen und zu vervollkommen.“<sup>57</sup> Das Licht der *Πρόνοια* aber durchdringt den ganzen Kosmos, über dem als Ganzem es erstrahlt, auch in seinen einzelnen Stufen und Einzeldingen, die die Ordnung des Ganzen ausmachen. Sowohl in der senkrechten Richtung ist die *Πρόνοια* die „überleitende Kraft, die die äußersten Gegensätze verbindet und das Erste mit dem Zweiten und das Zweite mit dem Ersten zueinanderstrebend oder fürsorglich verhaftet.“<sup>58</sup> Aber auch innerhalb der einzelnen Stufen in der waagrechten Richtung erhält die *Πρόνοια* jedes Wesen in seiner ihm bestimmten Stellung und wird dadurch zur *εἰρηνόδορος πρόνοια*<sup>59</sup>.

Es ist ein Lieblingsgedanke des irenischen Ps.-Areopagiten, daß das göttliche Eine in die Vielheit der *πρόνοια* aus sich selbst herausgeht

<sup>56</sup> C. H. IX, 4; PG 3, 261 B.

<sup>57</sup> D. N. IV, 6; PG 3, 701 AB.

<sup>58</sup> C. H. XV, 8; PG 3, 337 B.

<sup>59</sup> D. N. XI, 3; PG 3, 952 C.

und in den Einzeldingen wirkt, sie in ihrer Selbstgleichheit erhaltend und dadurch den Frieden schenkend. „Alle Dinge lieben es, mit sich selbst Frieden zu haben und geeint zu sein und keinen Ruck und keinen Fall aus sich und aus ihren Eigentümlichkeiten zu erleiden. Der allvollkommene Friede hat auch die Kraft, die unvermischte Selbstgleichheit (*ιδιότης*) zu bewahren, indem er durch seine friedengebenden Vorsehungen all die Dinge in unerschüttertem und unverwirrtem Verhältnis zu sich und zueinander hält und alles mit ständiger und unnachgiebiger Macht in seinem Frieden und Unbewegtsein festigt.“<sup>60</sup> Will die göttliche Pronoia die einzelnen Stufen der Hierarchie geschlossen zusammenhalten, so muß sie schon in die Einzelwesen eindringen, aus denen das Ganze einer hierarchischen Stufe wird. Die *παντελαί πρόνοιαι* müssen auch *μερικαί πρόνοιαι* werden<sup>61</sup>.

In den einzelnen Wesen aber trifft die Pronoia eine andere Kraft, die sich ihr entgegenarbeitet, auf daß durch das Zusammenwirken beider jedes Geschöpf in der ihm von der Urgottheit bestimmten Analogie erhalten werde. Denn ohne die Kraft der Pronoia kann kein Geschöpf seine Analogie erfüllen. „Die Pronoia will jede Natur erhalten, und deshalb sorgt sie für die Wesen, die nach eigenem Willen handeln, so wie es sich selbst bestimmenden Wesen entspricht, und sorgt desgleichen für das Ganze und für das Einzelne in Anpassung an das Ganze und das Einzelne, je nachdem die Natur der der Vorsehung unterstehenden Wesen die fürsorglichen Güteerweise der gesamten und mannigfachen Vorsehung, die sich einem jeden Wesen entsprechend vollziehen, aufzunehmen imstande ist.“<sup>62</sup>

Da aber nun in den Einzeldingen der Eros die Kraft ist, die sie nach oben drängt, so werden die Geschöpfe dadurch, daß in ihnen die Pronoia Gottes und der Eros, die treibende Kraft ihrer *αυτοκίνησις*, zusammentreffen, zu den *σύνεργοι* Gottes. Darin gerade besteht das Mitwirken mit Gott in den Geschöpfen, daß sie im Zusammenwirken von Pronoia und Eros die ihnen von Gott bestimmte Analogie erfüllen.

Wenn man nun aus den Geschöpfen erkennend zu Gott aufsteigen kann, dann ist es die Gottheit, insofern sie Pronoia ist, die man aus den Geschöpfen erkennt und preist. „Weil die Gottheit als die subsistierende Güte unmittelbar durch ihr Sein die Ursache von allem Seienden ist, so muß die urgütige Pronoia der Urgottheit aus allen verursachten Wesen gepriesen werden.“<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Ebd.      <sup>61</sup> D. N. I, 8; PG 3, 597 A.

<sup>62</sup> D. N. IV, 33; PG 3, 733 BC.

<sup>63</sup> D. h. in den verursachten Wesen erkannt und deshalb gepriesen werden. So wohl richtiger als „von allen verursachten Wesen gepriesen werden“, wie J. Stiglmayr übersetzt: D. N. I, 5; PG 3, 539 D.