

# Die Θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita

Von Otto Semmelroth S. J.

Es ist allgemein bekannt, daß jener bis heute noch nicht identifizierte syrische Autor um die Wende zum 6. Jahrhundert, den wir als Ps.-Dionysius Areopagita bezeichnen, einen außerordentlich starken Einfluß auf die scholastische, also durch begrifflich-systematische Bemühung gekennzeichnete Theologie des Mittelalters hatte. Sie nahm ihn nach der Bibel als ihren Kronzeugen. Weniger beachtet vielleicht, aber ebenso wirklich ist der Einfluß, den derselbe Autor auf das symbolistische Denken der mehr platonischen Richtung mittelalterlichen Geisteslebens ausgeübt hat.

Ps.-Dionysius verweist in seinen zum heute bekannten Corpus Areopagiticum gehörenden Werken — der „Himmlichen“ und „Kirchlichen Hierarchie“, „Über göttliche Namen“, „Über mystische Theologie“ und den zehn Briefen — an sechs verschiedenen Stellen auf ein angeblich von ihm verfaßtes Werk, das den Titel „Θεολογία συμβολική“ trage<sup>1</sup>. Es mag nun immerhin sonderbar sein, daß von den Werken eines Schriftstellers, dessen ganze Theologie vom Symbolismus durchwoben ist, ausgerechnet dieses Werk fehlt. Worin das begründet ist, steht nicht fest. Man könnte meinen, es sei dieses Werk vielleicht doch nur Gegenstand des am Schluß von „De Divinis Nominibus“ geäußerten Planes geblieben, „jetzt zur ‚Symbolischen Theologie‘ überzugehen“<sup>2</sup>. Dem aber scheint zu widersprechen, daß er im neunten Brief von der Übersendung der „Symbolischen Theologie“ an den Adressaten spricht<sup>3</sup> und auch anderswo auf die „Symbolische Theologie“ als schon geschrieben verweist. Ja er gibt sogar zu Beginn der „Mystischen Theologie“ eine Inhaltsangabe der „Symbolischen Theologie“ und begründet den großen Umfang dieses Werkes damit, daß eine Gottesschilderung in Symbolen des sinnlichen Bereiches notwendig wortreich sein müsse, während eine Theologie, die sich wie die mystische vom Sinnhaften löse, im Schweigen vollzogen werde<sup>4</sup>. So scheint es eher, als ob dieses Werk wie auch ein anderes, das er „Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις“ nennt und das nach der von ihm gegebenen Inhaltsangabe nicht in einem der uns bekannten areopagitischen Werke wiederzufinden ist<sup>5</sup>, verlorengegangen sei. Man könnte das bedauern, weil die bekannten Werke des Ps.-Dionysius und seine methodologischen Ausführungen über Theologie dieses Werk als ein

<sup>1</sup> C. H. XV, 6; 336 A. — M. T. III; 1032 f. — D. N. IX, 5; 913 B. — D. N. XIII, 4; 984 A. — Ep. IX, 1; 1104 B. — Ep. IX, 6; 1113 B. — Die letzte Zahl der Stellenangabe bezieht sich immer auf PG 3.

<sup>2</sup> D. N. XIII, 4; 984 A.    <sup>3</sup> Ep. IX, 6; 1113 B.    <sup>4</sup> M. T. III; 1032 f.

<sup>5</sup> A. a. O.

in besonderer Weise seiner Geistigkeit entsprechendes erscheinen lassen. Zur Darlegung des ps.-areopagitischen Symbolismus sind wir jedoch nicht auf dieses Werk angewiesen. Die übrigen geben uns alles, was wir dazu brauchen: die inhaltliche Seite seiner Gotteslehre, der das Symbol als passender formaler Ausdruck entspricht, wobei wir dann manche für den Symbolismus wichtige Aussagen über die Beziehung zwischen Symbol und Gehalt festlegen können. Damit sind die drei Teile des Folgenden bereits angegeben: zunächst die Schilderung des dionysischen Gotteserlebnisses, insofern es im Symbol seinen passendsten Ausdruck findet; zweitens das Symbol als Ausdrucksform dieser Gotteslehre; und schließlich drittens einiges über die erkenntnis-mäßige wie realistisch-gegenständliche Beziehung zwischen dem Symbol und seinem Inhalt.

### I. Die inhaltliche Voraussetzung der „Symbolischen Theologie“

Die so stark symbolistische Ausprägung der Theologie des Ps.-Dionysius ist nicht nur in einer formalen Liebhaberei dieses Autors begründet. Sie erweist sich vielmehr als ein Ausdrucksmittel, das zu jener doppelten Wirklichkeit paßt, die im besonderen Mittelpunkt des ps.-areopagitischen Systems steht. Die eine dieser beiden Wirklichkeiten, die so starkes Anliegen der areopagitischen Werke sind, ist die absolute Weltranszendenz der Gottheit, die es nicht erlaubt, weltgültige Begriffe einfachhin auf sie zu übertragen, ohne daß man ihre Grenzen in negativer Aussage sprengt und sie durch Voranstellen des *ὑπερ-* über sich selbst hinausweisen läßt. Die andere sich der Vorliebe des Dionysius erfreuende Wirklichkeit ist die Gott-Transparenz der Welt, die es unmöglich macht, in der Welt eine ihr absolut eigene Gültigkeit zu finden. Das Zugleich dieser beiden Wirklichkeiten findet in der symbolistischen Ausdrucksweise seinen unmittelbarsten Niederschlag.

1. Daß Ps.-Dionysius der Verkünder der Transzendenz Gottes über allem Weltlichen ist, kann keinem verborgen bleiben, der seine Werke auch nur oberflächlich kennt. Der Gottesname des *Ἐν*, der die Gottheit am meisten von der Buntgestaltigkeit (*ποικιλομορφία*) des Außergöttlichen unterscheidet, ist ihm der bedeutendste Gottesname<sup>6</sup>. Und wenn auch bisweilen der *πρόδος* der Welt Dinge aus der in sich selbst ruhenden Gottheit pantheistisch-emanatistisch anmutet, so steht doch im Gesamtzusammenhang der ps.-areopagitischen Weltentstehungsauffassung die Buntgestaltigkeit der Welt so fremdartig der einsförmigen Gottheit gegenüber, daß von einem naturhaften Ausfließen nicht mehr die Rede sein kann. Gott als das *ἀγαθόν* gibt den

<sup>6</sup> τὸ καρτερώτατον ὄνομα. D. N. XIII, 1; 977 B.

Dingen ihr Dasein aus sich heraus in der φωτοδοσία, die als πατροπαράδοτος<sup>7</sup> und damit deutlich als personal gekennzeichnet wird. Und was die Gottheit in der Daseinsmitteilung an die Welt als Strahlen aus ihrem unzugänglichen Licht ausstrahlen läßt — eins der beliebtesten Bilder der areopagitischen Theologie —, kommt nach dem Ps.-Areopagiten nicht aus der Urgottheit selbst. Ringend mit dem Problem, die Transzendenz des göttlichen Einen mit seinem schöpferischen Hervorgang in eins zu bringen, sieht er in der Gottheit selbst eine zum mindesten virtuelle Vielheit von um den Kern der Urgottheit herumliegenden δυνάμεις. Dabei wird es nicht ganz klar, ob nach des Dionysius Auffassung diese Kräfte zum innergöttlichen Bereich gehören oder ihrerseits geschaffene Wesen sind. Die Teilnahme der Kreaturen an der Gottheit, die das Wesen der Schöpfung ausmacht, kommt von diesen Kräften her. Dadurch erscheint die Urgottheit selbst als absolute Einheit in noch stärkere Weltranszendenz entrückt<sup>8</sup>.

Dem Gottesnamen des Guten, der die Gottheit als schöpferisch ausstrahlendes Licht kennzeichnet, entspricht der Gottesname des Schönen, der sie als die Schöpfung zu sich zurückrufendes Ziel kennzeichnet. Dionysius deutet den Begriff κάλλος etymologisch von καλεῖν = rufen<sup>9</sup>, und den Namen ἥλιος von da her, daß die Sonne, die eins der häufigst verwendeten Symbole für Gott ist, alles sammelt<sup>10</sup>. Dieser Aufstieg nun, den die Geschöpfe, von Gottes Schönheit gerufen, zur Lichtquelle zurück unternehmen, geht auch auf den höchsten mystischen Stufen nur bis zu den Vorhöfen der göttlichen δυνάμεις, nicht aber zum Urlicht selbst, das in der areopagitischen Mystik stets das ἀπρόσιτον φῶς bleibt. Gewiß kann der mystisch emporgezogene Mensch die geschöpfliche Vielheit sehr weit hinter sich lassen und weit in die göttliche Einsförmigkeit dringen, in der er das Göttliche mehr erleidet als erlernt<sup>11</sup>, wo er aus dem menschlichen Vielreden in die göttliche Wortlosigkeit, aus dem vielfältigen kreatürlichen Lichtglanz in das als θεῖος γνόφος wirkende Gotteslicht eindringt. Die Urgottheit selbst aber ist so transzendent, daß auch der Mystiker nicht zu ihr dringt. Alle theologische Aussage „kann nicht die überwesentliche Wesenheit offenkundig machen. Denn das ist unaussprechlich und unerkennbar, vollständig unmöglich zu offenbaren und selbst die Eini-gung übersteigend. Vielmehr kann es nur den wesensbildenden Hervorgang der urgöttlichen Urwesenheit zu den Dingen hin feiern“<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> C. H. I, 2; 121 A.

<sup>8</sup> Hierzu vgl. den Aufsatz des Verf. „Gottes geeinte Vielheit“ in dieser Schr 25 (1950) 389 ff.

<sup>9</sup> D. N. IV, 7; 701 D. <sup>10</sup> ἀολλή ποιεῖ. D. N. IV, 4; 700 B.

<sup>11</sup> οὐ μόνον μαθῶν, ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα. D. N. II, 9; 648 B.

<sup>12</sup> τῷ λόγῳ σκοπὸς οὐ τὴν ὑπερούσιον οὐσίαν, ἢ ὑπερούσιος, ἐκφαίνειν (ἄρρητον γὰρ τοῦτο ἀγνωστόν ἐστι, καὶ παντελῶς ἀνέκφαντον, καὶ αὐτὴν ὑπεραίρον τὴν ἔνωσιν). ἀλλὰ τὴν οὐσιοποιὸν εἰς τὰ ὄντα πάντα τῆς θεαρχικῆς οὐσιαρχίας πρόδον ὑμῆσαι.

Diese Überzeugung von Gottes Jenseitigkeit hat ihren formalen Ausdruck beim Areopagiten in einer Sprache gefunden, die man vielleicht doch zu Unrecht schwülstig genannt hat. Ist sie nicht vielmehr der Versuch, in Worten, die einander dialektisch entgegenstehen und in der Eminenztheologie überbieten, sich der göttlichen Wirklichkeit ein wenig zu nähern, um dann doch immer wieder im vorangestellten *ὕπερ-* am Erfolg dieses Versuches zu verzweifeln? Auch die bei ihm häufig wiederkehrende Mahnung zur Arkandisziplin mag hier ihren eigentlichen Grund haben: Nicht durch vorschnelles Aufdecken offenerbarungsmaßiger Kenntniss den Eindruck zu erwecken, man könne die Urgottheit in ihrer Überwesenheit tatsächlich erfassen. Sollte aber die Mahnung zur Geheimhaltung nur pseudepigraphisches Stilmittel sein, so dürfte sie gerade der Darstellung göttlicher Transzendenz dienen.

Wenn es dem Menscheng Geist möglich ist, eine Aussage über Gott zu machen, so wird sie nach des Areopagiten Grundüberzeugung nie adäquat Gottes Wirklichkeit erfassen. Ein Aussagemittel aber, das diesen inadäquaten, analogen Charakter unmittelbar bewußt macht, muß für ihn daher eine besondere Wichtigkeit gewinnen. Ein solches Aussagemittel ist das Symbol. „Dem Dunkel der unaussprechlichen Dinge ist die Offenbarung vermittelt der unähnlichen Gebilde mehr angemessen. Mithin erweisen auch die heiligen bildlichen Züge der Schriften den himmlischen Ordnungen nur Ehre und fügen ihnen keine Schmach zu, wenn sie dieselben vermittelt unähnlicher Gestaltungen offenbaren und eben dadurch sie über alles Stoffliche überweltlich erhaben darstellen.“<sup>13</sup>

2. Eine symbolische Theologie ist aber nicht möglich, wenn nicht mit der Welttranszendenz Gottes die andere Wirklichkeit zugleich besteht: die Gott-Transparenz der Welt. Das Verhältnis der Welt zu Gott wird bei Dionysius sehr deutlich als das der Wirkung zur Ursache gekennzeichnet. Und Gott wird nach ihm auf dem Wege des Schlusses von der geschaffenen Wirkung auf die schöpferische Ursache erkannt. Da nun der Areopagit mit Vorliebe die Schöpfung Gottes als Ausstrahlung des göttlichen Lichtes, als „*πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδος*“<sup>14</sup> schildert, leuchtet nicht nur die Tatsache, daß die Dinge von Gott sind, auf, sondern in den Dingen scheint etwas vom Wesen des schaffenden Gottes selbst durch. Von hier aus wird die ganze Schöpfungstheologie des Ps.-Areopagiten Lichttheologie. Das Werk Gottes nach außen hat für Dionysius nicht wie für uns Heutige seinen fast einzigen Sinn im Wirken, sondern im Offenbaren, ist also an Erkenntnis gerichtet. „Das, was den himmlischen Wesenheiten über-

<sup>13</sup> C. H. II, 3; 140 B.

<sup>14</sup> C. H. I, 1; 120 B.

kosmisch mitgeteilt wird, wird uns symbolisch mitgeteilt.“<sup>15</sup> Das Symbolische ist also, weil im Gegensatz zu ὑπερκοσμῖως, kosmisch. Der sinnenhafte Kosmos ist Aufleuchten der göttlichen Welt. Die kosmische Welt wird Theologie, symbolische Aussage über Gott. „Unser Geist soll die in die äußere Sichtbarkeit tretende Schönheit als Abbilder der unsichtbaren Herrlichkeit bedenken, die sinnlich wahrnehmbaren Wohlgerüche als Abprägungen (ἐκτυπώματα) der geistigen Ausstrahlungen und die stofflichen Lichter als Bild der unstofflichen Lichtergießung betrachten.“<sup>16</sup> Jener Gott, der eigentlich ἀνώνυμος ist, wird in der συμβολικῆ θεοφανεία vielnamig, πολυώνυμος<sup>17</sup>.

So kann in der symbolischen Theologie auf Grund der Gott-Transparenz des Kosmos eine greifbare Aussage über Gott gewonnen werden, ohne daß diese Aussage die Vermessenheit hätte, Gott adäquat zu erfassen. Mehr als der Begriff hält das Symbol das Bewußtsein wach, daß die Aussage einer Ähnlichkeit der Ahnung der nicht zu erfassenden urgöttlichen Einheit Raum gibt.

## II. Das Symbol als Ausdruck pseudo-areopagitischer Gotteslehre

Diese Doppelwirklichkeit, daß Gott der Welt unendlich fern ist und doch in ihr aufleuchtet, läßt die sichtbare Welt zum Symbol Gottes werden. Es wird nun unsere zweite Aufgabe sein, die formale Seite der symbolischen Gottesaussage bei Dionysius näher zu untersuchen. Die Vorliebe des Ps.-Areopagiten für das Symbol wird deutlicher, wenn wir an seine Grundüberzeugung denken, daß alle Gottesaussage analog ist; darüber soll deshalb zunächst einiges gesagt werden mit einem kurzen Wort über den areopagitischen Analogiebegriff. Das Symbol selbst wird sich dann als Ding- und Handlungssymbol erweisen. Und als Drittes werden wir zum vollkommensten aller Symbole geführt, in dem aller Symbolismus seine letzte christliche, auch bei Dionysius betonte Begründung erfährt: dem Gottmenschen Jesus Christus.

1. Ein Symbol, in dem sinnenhafte Wahrnehmbares χειραγωγία zu Unsichtbarem wird, ist eine besondere Art analoger Aussage: Es liegt eine Ähnlichkeit vor, die das Symbolding geeignet macht, eine unsichtbare Realität zu repräsentieren. Zugleich aber besteht eine besondere Art von Unähnlichkeit, größer als in der begrifflichen Aussage, da im Symbol die Aussage im sinnenhaften Bereich bleibt.

Dionysius verwendet nun das Wort ἀναλογία sehr häufig. Es hat

<sup>15</sup> ὅσα ἄλλα ταῖς οὐρανίαις μὲν οὐσίαις ὑπεркоσμῖως, ἡμῖν δὲ συμβολικῶς παραδέδοται. C. H. I, 3; 124 A.

<sup>16</sup> E. H. I, 3; 121 D.

<sup>17</sup> D. N. I, 6; 596 A.

aber bei ihm eine besondere, anderswo nicht so gebrauchte Bedeutung. Die *ἀναλογία* ist, kurz zusammengefaßt, das, was jedes Ding *οἰκείως*, von Hause aus, hat und ist. Es ist nicht nur das, was ein Ding faktisch ist und hat, sondern das, was ihm vom Schöpfergott bestimmt ist, die Seinsstufe, die es zu verwirklichen hat. Im Menschen als freiem Geistwesen — um den es übrigens dem Areopagiten in allen seinen Werken immer wieder vor allem geht — ist die Analogie also frei zu verwirklichende Aufgabe. Etwas *ἀναλόγως* sein oder haben oder tun, heißt also nicht eine Ähnlichkeits- und gleichzeitige Unähnlichkeitsbeziehung zwischen zwei Wirklichkeiten, sondern besagt, daß ein Ding so ist, wie es der von Gott bestimmten Seinsstufe entspricht.

Die so aufgefaßte Analogie erscheint dann sofort in enger Beziehung zum Wesen des Symbols. Gerade darin nämlich, daß ein sinnhaftes Ding so ist, wie es sein sollte, *ἀναλόγως* also und *οἰκείως*, ist es Zeichen und Unterpfand für ein Geistiges, das in ihm transparent wird: Es gibt Kunde von einer vom schöpferischen Gotteswillen gegebenen Bestimmung, die ihrerseits wieder geprägt ist vom innergöttlichen Paradeigma, wie Dionysius mit Vorliebe das nennt, was wir unter Logos oder Eidos verstehen.

Was die scholastisch verstandene Analogie sagt, kennt Dionysius durchaus, und er betont es immer wieder stärkstens. Es ist dies, daß auch die begriffliche Aussage doch immer selbst eine Art Symbol bleibt. Während allerdings beim sinnlichen Symbol die Grenze der Aussage immer unmittelbar bewußt bleibt und deshalb gar nicht eigens zum Ausdruck zu kommen braucht, bietet die begriffliche Aussage die Versuchung, für adäquat und univok gehalten zu werden. Deshalb wird Dionysius zum Kündler der sog. drei Wege der Theologie, unter denen die *θεολογία ἀποφατική*, die negative Gottesaussage, sich besonderen Nachdrucks erfreut. „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.“<sup>18</sup>

2. Das Symbol selbst wird bei Dionysius zum mindesten ebenso stark statisch als Ding-Symbol wie dynamisch als Handlungs-Symbol gebraucht.

a) In der Bibel, vor allem des Alten Testamentes, findet er eine Fülle von Ding-Symbolen für Gott, die er seinerseits weidlich be-

<sup>18</sup> δέον ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφράσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτία, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούση, καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένους εἶναι ταῖς καταφράσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτῇ ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀραιρεσιν καὶ θέσιν. M. Th. I, 2; 1000 B.

nutzt. Immer wieder sucht er ja die biblische Stütze seiner Spekulationen, wobei er keine philologische Exegese betreibt, sondern das Bibelwort aus der Fülle seines Gesamtwissens deutet, das ihm aus dem Glaubenswissen der Tradition, aber auch aus der Lebendigkeit seiner eigenen Spekulationen fließt. In dieser Gesamtbestimmtheit seines Geistes liest er die Schrift und findet gerade die symbolische Theologie in so reicher Weise bestätigt, daß ihm die Bibel geradezu eine *συμβολική εικονογραφία* ist<sup>19</sup>. Er zählt eine ganze Kollektion von Einzeldingen, die in der Bibel als Symbolaussagen über Gott erscheinen, in „De Divinis Nominibus“ I, 8 auf: „Die Hagiographen legen der überklaren und übernamigen Gutheit menschliche Gestalt und Bildung bei, sei es von Feuer oder Elektron, und feiern ihre Augen, Ohren, Haare, Angesicht, Hände, Flügel, Arme, Rücken und Füße. Auch Kränze, Ruhesitze, Becher, Mischkrüge und manche andere *mystische* Gegenstände legen sie ihr *mystisch* bei, worüber wir in der ‚Symbolischen Theologie‘ nach unserem Vermögen sprechen werden.“<sup>20</sup> Außer der speziellen Aussage, die jedes einzelne Dingsymbol über Gott ausspricht, ist auch die dreidimensionale Seinsweise der stofflichen Dinge selbst schon Symbolaussage über Gott: „Wenn du die nach drei Dimensionen gestaltete Beschaffenheit der Körper auf Gott übertragen wolltest, der keiner Berührung und keiner Gestaltung unterworfen ist, so muß man den überweiten Ausgang Gottes in alle Dinge göttliche Breite nennen, die über alles sich hinerstreckende Macht Länge, Tiefe endlich die allen Wesen unerfaßliche Heimlichkeit und Unerkennbarkeit.“<sup>21</sup>

b) Schon in den natürlichen Vorgängen der sinnenhaften Welt sieht Dionysius dann auch *dynamische Symbole göttlicher Realität*. Diese Dynamik des Handlungssymbols findet jedoch ihre besondere Anwendung im christlich-sakramentalen Bereich, der in den Schilderungen der „Kirchlichen Hierarchie“ einen so breiten Raum einnimmt. Die kirchliche Hierarchie sieht er in drei Gruppen gegliedert, von denen zwei von Menschen gebildet sind, welche die dritte, von sakramentalen Handlungssymbolen eingenommene, miteinander verbindet. Die beiden von Menschen gebildeten Gruppen der kirchlichen Hierarchie machen die Kirche zur fortlebenden erlösenden Begegnung zwischen Gott und Mensch. Die erste Gruppe, untergeteilt in Bischöfe, Priester und Diakone, repräsentiert im Raum der sichtbaren Kirche den schenkenden Gott, der in Christus in die Welt kam. Die andere Gruppe, untergegliedert in Mönche, Gemeindeglieder und Unvollkommene, bedeutet in der Kirche die Menschen, wie sie im Glauben empfangend dem erlösenden Gottmenschen begegnen. Die Gott-

<sup>19</sup> E. H. IV, III, 10; 481 C.   <sup>20</sup> D. N. I, 8; 597 AB.

<sup>21</sup> D. N. IX, 5; 913 AB.

Mensch-Begegnung selbst gewinnt ihren sichtbaren Vollzug in den sakramentalen Handlungssymbolen. Es sind die drei *μυστήρια* Taufe, Eucharistie und Salbung. (Mit letzterer scheint Dionysius die Ölweihe als zusammenfassenden Ritus für alle kirchlichen Sakramente, die in der Salbung vollzogen werden, zu meinen.)

3. Die starke Betonung und weite Ausführung der sakramentalen Handlungssymbole weist auf jenes Urbild aller Symbole hin, das zugleich Sanktionierung und letzte Begründung alles Symbolismus ist, jenes Symbol kat-exochen, das zugleich das mehr statisch betrachtete Ding-Symbol und das mehr dynamisch betrachtete Handlungssymbol in sich vereint: Christus, der Gottmensch. In ihm ist nach Dionysius die Urgottheit am vollkommensten im Sichtbaren transparent geworden. Man hat den Areopagiten einen, wenn auch gemäßigten, Monophysiten genannt, weil seine Aussage von den theandrischen Handlungen Christi<sup>22</sup> das göttliche und das menschliche Wirkprinzip vermischt sein lasse. In Wirklichkeit ist ihm die wahre Menschennatur Christi gerade deshalb vollkommenstes Symbol seiner Gottheit, weil beide *ἀσυγχύτως*<sup>23</sup>, wie er, die klassische Formel des Konzils von Chalzedon aufnehmend, sagt, miteinander verbunden sind. Das sinnhaft Wahrnehmbare erinnert nicht nur an das in ihm symbolisierte Geistige, sondern das Göttliche ist ihm real gegenwärtig. Indem man sein menschliches Leben betrachtet — sei es in den Schilderungen des Evangeliums, sei es im Mysterium des eucharistischen Sakramentes —, wird man seiner Gottheit teilhaftig<sup>24</sup>. Ob und wieweit nach Dionysius auch in anderen Symbolen außer der gnoseologischen eine ontologische Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem obwaltet, ist nun im dritten Teil noch kurz zu besprechen.

### III. Die Beziehung zwischen der Symbolaussage und ihrem Inhalt

1. Wir haben also nun noch die Frage zu besprechen, welcher Art die Beziehung zwischen dem formalen und dem materialen Element des Symbols nach der Auffassung des christlichen Neuplatonikers Ps.-Dionysius ist. Beide Elemente dieses charakterisierenden Beiwortes wollen berücksichtigt sein. Als Neuplatoniker vertritt der Ps.-Areopagit schon philosophisch einen starken Symbolrealismus, der dem neuzeitlichen abendländischen Menschen so wenig nachvollziehbar ist, daß etwa Steitz in seiner 1866 erschienenen Arbeit „Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche“<sup>25</sup> glaubte, aus der Tatsache, daß Dionysius das Sakrament der Eucharistie „symbolisch“ verstanden habe,

<sup>22</sup> Ep. IV; 1072 C.    <sup>23</sup> E. H. III, III, 11; 441 B.    <sup>24</sup> E. H. III, III, 7; 444 AB.  
<sup>25</sup> Jahrbuch für deutsche Theologie 1866, S. 221.



beweisen zu können, daß damit eine reale Gegenwart Christi eindeutig ausgeschlossen sei. Als christlicher Neuplatoniker glaubt der Ps.-Areopagit, daß die sichtbare Welt als Symbol unsichtbar göttlicher Wirklichkeiten nach dem Ursymbol Christus gebaut sei, d. h. die symbolisierte Realität nicht nur zeichenhaft vor den erinnernden Geist stelle, sondern irgendwie real in sich enthalte. Besonders deutlich wird das in seiner Auffassung von der göttlichen πρόνοια, die als die vielen πρόνοιαι, oder vom göttlichen ἔρωσ, der in den vielen ἔρωτες in den Dingen vorhanden und von diesen sichtbar gemacht sei. Er sah die Ahnung platonischen Philosophierens in der nach und von Christus gesetzten Heilsordnung vollendet erfüllt. Deutlich nämlich zeigt sich in seinen Werken, daß zwischen Zeichen und Bezeichnetem im Symbol nicht nur eine Erkenntnisbeziehung, sondern auch eine Gegenwartsbeziehung obwaltet. Das gilt allerdings vor allem und ganz wohl auch nur in den eigentlichen sakramentalen Handlungssymbolen der „Ecclesiastica Hierarchia“.

a) In unserem heutigen Denken wird das Zeichen als Appell an die Tätigkeit des geistigen Subjektes verstanden, die Brücke zur bezeichneten Wirklichkeit zu schlagen, die also nur subjektiv-intentional existiert. Im Denken des Ps.-Areopagiten ist das Symbol realistischer mit dem Symbolisierten verbunden. Es soll eine geistige und deshalb ungegenständliche Wirklichkeit gegenständlich vergegenwärtigen. Selbst da, wo Dionysius die Funktion des Symbols in die Erkenntnisvermittlung legt, muß bedacht werden, daß nach ihm wie dem griechischen Denken überhaupt eine Erkenntnisgemeinschaft in einem ganz anderen Grade als in unserem Denken eine Art Seinsgemeinschaft ist. Wenn nach ihm der Grund für den Gebrauch von Symbolen in der Theologie „die uns gemäße Theologie ist, die nicht in der Lage ist, unvermittelt zu den geistigen Schauungen aufzusteigen, sondern ihr gemäßer und naturverbundener Emporführungen bedarf“<sup>26</sup>, dann zeigt seine Darlegung der kirchlichen Mysterien, daß er das so versteht: Den Vollzug der Handlungs-Symbole schauend, begegnet der Eingeweihte der von ihnen symbolisierten Wirklichkeit, den von Christus vollzogenen Heilsmysterien, die in ihnen gegenwärtig werden. Wenn die kultischen Symbolmysterien an den Teilnehmenden vollzogen werden, dann „gehen die in Jesus vollzogenen Geheimnisse heilsökonomisch auf uns in heilwirkender Weise über“<sup>27</sup>. Im Symbol treten die Heilsgeschehnisse irgendwie aus ihrer übersinnlichen Seinsweise in die leib-seelische Gegenwart des Menschen hinein, um ihn als ganzen Menschen mit sich in Kontakt zu bringen. „Die göttliche Gesetzgebung gewährt beiden (d. h. Seele und Leib) die urgöttliche Teilnahme am Heiligen, der Seele in reiner Beschauung und in der Er-

<sup>26</sup> C. H. II, 2; 140 A.      <sup>27</sup> E. H. IV, III, 12; 435 A.

kenntnis der Mysterien, dem Leibe, wie in einem Abbilde, im göttlichsten Myron und in den heiligsten Symbolen der urgöttlichen Gemeinschaft. Sie heiligt eben den ganzen Menschen.“<sup>28</sup> Es ist sehr deutlich des Areopagiten Überzeugung, daß „die *συμβολικὴ παράδοσις* der Heilsmysterien“ nicht nur „die Lehre eines wohlgesetzten Lebens ist“, sondern daß „sie *θειότερον τι* enthält“<sup>29</sup>.

b) Dieser Bildrealismus ist nicht ohne dialektische Spannung. Sie besteht darin, daß die geistige Wirklichkeit gegenwärtig ist, aber doch nicht so, daß sie sich dem ihr begegnenden Menschen unübersehbar aufdrängt. Das Gegenwärtige verliert seine Evidenz in der Hülle des Symbols und appelliert an das suchende Bemühen des geistigen Menschen. Deshalb die häufig wiederkehrende Mahnung, durch die Hülle des Symbols durchzudringen zum Logos, der in ihr verborgen liegt. Das gilt für jedes Symbol. „Man muß“, so sagt Dionysius, „die sinnhaften Symbole ihrer selbst entkleiden und sie nackt und gereinigt sehen.“<sup>30</sup> Das gilt vor allem für die sakramentalen Heilssymbole, in denen die Teilnahme am gegenwärtigen Heilsgeschehen in der Schau der sie verhüllt gegenwärtigsetzenden Symbole geschieht. Der Eingeweihte — so sagt Dionysius wörtlich — „nimmt teil (*κοινωνεῖ*) an den göttlichsten Symbolen in den Schauungen (*θεωρίαις*) und Teilnahmen (*κοινωνίαις*)“<sup>31</sup>. Deshalb die ganze Bemühung seines Werkes über die kirchliche Hierarchie: „Nachdem wir die äußere Schönheit der ganzen herrlichen Hierurgie betrachtet haben, laßt uns auf seine göttlichere Schönheit blicken, indem wir ihn in sich selbst beschauen, wie er, die umgelegten Hüllen abstreifend, ihren seligen, sichtbaren Glanz verbreitet und uns mit seinem, den geistigen Menschen nicht verhüllten Wohlduft erfüllt.“<sup>32</sup>

2. Die Tatsache, daß im Symbol das Symbolisierte irgendwie gegenwärtig ist, schließt also nach Dionysius keineswegs aus, daß das Erkenntnisbemühen des Menschen aufgerufen wird, die Hülle des Symbols zu durchdringen. Und hier zeigt sich in Wesen und Funktion des Symbols wiederum eine Dialektik: Das Symbol ist zugleich offenbarend und verhüllend. Es ist schließlich die von Dionysius so scharf herausgearbeitete Dialektik jeglicher Gottesaussage, auch der begrifflichen. Mit dem Unterschied, daß sie in der begrifflichen Gottesaussage in These, Antithese und Synthese der affirmativen, negativen und Eminenztheologie auseinandergelegt erscheint, während sie im Symbol in komplexer Einheit obwaltet. Die sinnlichen Geschöpfe sind „*ἐκφαντορικὰ σύμβολα*“<sup>33</sup>, offenbaren kundgebende Symbole, aber zugleich sind sie doch Verhüllungen und bieten eine Gefahr: „Wäh-

<sup>28</sup> E. H. VII, III, 9; 565 B.      <sup>29</sup> E. H. II, III, 1; 397 B.

<sup>30</sup> Ep. IX, 1; 1104 B.      <sup>31</sup> E. H. VI, I, 2; 532 C.

<sup>32</sup> E. H. IV, III, 2; 476 B.      <sup>33</sup> C. H. II, 1; 137 A.

rend wir das über uns Liegende in der uns entsprechenden Weise auffassen und, in die uns vertrauten Sinneswahrnehmungen verstrickt, auch die göttlichen Dinge mit denen aus unserem Bereich vergleichen, verfallen wir in Irrtum, indem wir mit dem Maßstabe des Sichtbaren das göttliche und unaussprechliche Verhältnis zu erkennen suchen.“<sup>34</sup> Dies ist also die Dialektik der symboltheologischen Aussage: Das Positive des Symboldings läßt den Menschen als leib-seelische Ganzheit mit dem in ihm verhüllten Göttlichen in Kontakt treten: positive Symboltheologie. Es wäre aber irrig, das begrenzte Symbol einfachhin auf Gottes reine Geistigkeit zu übertragen: es meldet sich sofort die Forderung negativer Symboltheologie an. Ja gerade die Unzulänglichkeit des Sinnendinges zur Erfassung der Urgottheit führt den Menschen aus den Grenzen hinaus in das stete ὑπερ-: Die θεολογία συμβολική ist in besonderer Weise Eminenztheologie, zwar nicht in ihrer unmittelbaren Aussage, aber doch darin, daß sie weniger als die begriffliche Aussage in der Versuchung sein dürfte, Gott in die engen Grenzen menschlicher Aussage fassen zu wollen. Aber auch die Symboltheologie ist dieser Versuchung nicht ganz enthoben, wenn der Mensch nicht, wie Dionysius mahnend verlangt, den ἔρωσ ἐκστατικός der in der offenbarenden Selbstmitteilung aus sich heraustretenden Gottheit beantwortet in der ἐκστασις aus den Grenzen der Ich- und Kreaturbefangenheit in die Gotteseinigung: “Ὅλους ἑαυτοῦς ὄλων ἐξισταμένους καὶ ὄλους Θεοῦ γιγνομένους· κρεῖττον γὰρ εἶναι Θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν<sup>35</sup>.”

<sup>34</sup> D. N. VII, 1; 865 C.      <sup>35</sup> D. N. VII, 1; 865 D.