

Gottes ausstrahlendes Licht

Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps.-Dionysius Areopagita

Von Otto Semmelroth S. J.

Die Theologie des Ps.-Dionysius Areopagita untersuchen in einem Teil, der Gott in sich, und einem anderen, der Gott als Schöpfer in seinem Hervorgehen in die Vielheit der Kreatur behandelt, bedeutet immer Gefahr, daß die dynamische Auffassung des Areopagiten vom Sein, auch vom göttlichen Sein, verschleiert wird. Sobald Dionysius Gott denkt, sieht er ihn in der Bewegung des Hervorgehens. Die *πρόνοια*, jene alles durchwaltende Vorsehung Gottes, ist nicht eine Kraft, die von Gott ausgeht, sondern ist Gott selbst, insofern er die Dinge zusammenhält. Es wird geradezu die Freiheit des Schaffens bei Dionysius in Frage gestellt, da Gott bei ihm nicht ist, ja geradezu nicht sein kann, ohne Pronoia zu sein, ohne nach außen hervorzugehen. Gott ist das Gute und Schöne. Wie aber kann etwas gut sein, ohne einen *ἀγαθοεργὸς πρόοδος* zu tun? So ist denn die Theologie des Ps.-Areopagiten vor allem Schöpfungslehre. Sie kann eigentlich gar nichts anderes sein, da die Urgottheit in ihrem eigensten Wesen einer menschlichen Theologie gar nicht erreichbar ist, sondern nur in ihren Ausgängen erkannt werden kann; anderseits aber dennoch Gott wahrhaft erkannt werden kann dadurch, daß man seine Ausgänge erkennt. So „findet man, daß die ganze heilige Hymnologie der Theologen (= heiligen Schriftsteller) die Namen Gottes entsprechend den guteswirkenden Ausgängen der Urgottheit ausprägen“¹. In sich ist Gott der Namenlose. Seine Namen empfängt er nur von den geschaffenen Dingen, in die der Ureine hervorgegangen ist, in denen er daher auch irgendwie erfaßt werden kann. „Auf die Ursache von allem, die über allem ist, wird sowohl die Namenlosigkeit passen als auch alle Namen des Seienden... Von allem Seienden her wird sie harmonisch gefeiert und mit Namen belegt.“² Wo Dionysius also über Gott spricht — sein Buch „Über göttliche Namen“ ist diesem Gegenstand ganz gewidmet —, da muß er seine Schöpfungslehre niederlegen. Wäre Gott nicht in die Vielheit der Geschöpfe hervorgegangen, so gäbe es gar keine Theologie. So stehen für den Ps.-Areopagiten die Tat der Schöpfung und die (intellektuelle) Mitteilung der Offenbarung in unmittelbarer Einheit und müssen gemeinsam behandelt werden.

¹ Div. Nom. I, 4 — 589 D. — Die Kolumnenzahlen beziehen sich immer auf PG III.

² Div. Nom. I, 7 — 597 A.

I. Schöpferischer Hervorgang

1. Aus der Einheit in die Vielheit

a) Das ausstrahlende Licht. Die Geschöpfe sind in der Lichttheologie des Dionysius die Strahlen, in denen das göttliche Urlicht nach außen hervorstrahlt — in einer Vielheit von Strahlen, da das unzugängliche Licht des Ureinen schon im innergöttlichen Bereich gebrochen wird durch die (virtuelle) Vielheit in Gott. „Wenn wir die überwesentliche Verborgenheit Gottes Leben oder Wesen oder Licht oder Logos nennen, so meinen wir damit nichts anderes als die aus ihr zu uns hervorgehenden Kräfte.“³ Der Prohodos des schaffenden Gottes läßt als Photophanie⁴ eine Vielheit aufleuchten, die schon in Gottes geeinter Vielheit grundgelegt ist. Denn die *δυνάμεις* sind — so faßt es auch Lossky⁵ auf — nicht eine Zwischenwirklichkeit zwischen Gott und Welt, sondern eine Wirklichkeit in Gott, irgendwie von seinem Wesen geschieden. Durch diese innergöttliche Struktur strahlen die *ἐλλάμψεις* nach außen und entfalten sich in eine immer vielfältigere Struktur. Dionysius versucht das neuplatonische Urproblem, wie der ureine Gott schaffend in die Vielheit hervorgehen könne, nicht zu lösen, indem er zwischen Gott und vielfältige Welt irgendwelche Zwischenwesen einschaltet, die an der Einheit Gottes teilhaben, doch auch Mittler sein können für eine Vielfältiges schaffende Tätigkeit des Einen. Nach ihm gehen die Strahlen des unzugänglichen Lichtes durch eine schon innergöttlich irgendwie vorhandene Vielheit hindurch und leuchten in die Vielheit der geschaffenen Welt hinein, so daß man in den verschiedenen Geschöpfen verschiedene Eigenschaften und Vollkommenheiten abgebildet findet⁶, die Gottes Wesen in einsförmiger Weise eigen sind, wie es das 15. Kapitel der „Himmlichen Hierarchie“⁷, ins einzelne gehend, darlegt. Bei Dionysius ist nicht so sehr die Schöpfung der vielfältigen Welt durch Gott, die Teilhabe der geschaffenen Dinge an den Reichtümern Gottes — Dionysius vergleicht sie einmal mit der Stimme, die eine und dieselbe ist und an der doch viele teilnehmen⁸ — das Problem, das der weiteren Erklärung bedürfte, als vielmehr die Frage, wie er sich die Vielheit der Kräfte in Gott denkt, an denen die Geschöpfe teilnehmen. Wohl betont er, daß Gott schaffend nichts von seiner Einheit und Selbstgleichheit verliert; „die über alles

³ Div. Nom. II, 7 — 645 A. — Vgl. Schol 25 (1950) 389—403.

⁴ Cael. Hier. I, 1 — 120 B.

⁵ La notion des analogies chez Denys l'Aréopagite: ArchHistDoctrLittMA 5 (1930) 283 f.: „Les dynamis — vertus qui procèdent de Dieu — sont Dieu lui-même, quoiqu'elles ne sont pas la substance qui est inconnaissable.“

⁶ τὴν ὑπερούσιον ἰδρῶσαν ἀκτῖνα ταῖς ἐκάστου τῶν ὄντων ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιφαίνεται: Div. Nom. I, 2 — 588 C.

⁷ Cael. Hier. XV, 2 ff. — 328 C.

⁸ Div. Nom. V, 9 — 825 A.

erhabene urgöttliche Seligkeit geht zwar in göttlicher Güte aus sich selbst hervor, um mit denen, die an ihren heiligen Gaben teilnehmen, Gemeinschaft zu schließen; gleichwohl tritt sie aus ihrer wesenhaften, unbeweglichen Ruhe und Stetigkeit nicht heraus. Allen, welche Gottes Bild in sich tragen, sendet sie in entsprechenden Maßen ihre Strahlen zu und verbleibt doch in Wirklichkeit in sich selbst, ohne dem eigenen Sichselbstgleichsein im mindesten entrückt zu werden.⁹ Dennoch schließt dieses Sichselbstgleichsein nicht ein Auseinandergefaltetein in eine irgendwie verwirklichte Vielheit von innergöttlichen Kräften aus, an denen dann die ins Dasein gerufenen Geschöpfe Anteil bekommen. Was in die Vielheit der Schöpfung ausstrahlt, ist eben nicht das göttliche Wesen selbst, sondern die *προνοητικὰ ἐνέργεια*¹⁰.

Ins Vielfältige und Mannigfaltige gehen die schöpferischen Lichtstrahlen aus. Diese Mannigfaltigkeit aber ist in einer bestimmten Struktur geordnet. Ihr bestimmendes Prinzip ist die Dreierordnung. Was läge nun für Dionysius näher als in dieser durch die ganze Schöpfung durchgehenden Dreierstruktur einen Abglanz der göttlichen Trias zu sehen? Und doch findet man beim Areopagiten nirgends einen ausdrücklichen Hinweis darauf, daß diese innergöttliche Dreifaltigkeit der Personen sich durch das aus Gott ausstrahlende Licht in die Welt hineinprojiziert. Gerade hier zeigt sich deutlich, daß die Lehre vom dreifaltigen Gott wenig im Blickpunkt seiner Betrachtung steht. Über die Beziehung der Schöpfung zur Dreifaltigkeit finden wir nur den Hinweis, daß die Schöpfertätigkeit den drei göttlichen Personen gemeinsam sei¹¹. Man könnte allerhöchstens einen virtuellen Hinweis auf eine Beziehung der innerweltlichen Dreierstruktur zur Dreiheit in Gott auffinden, da es für Dionysius feststeht, daß die verursachten Dinge die Abbilder der Ursache in sich tragen¹². Ausdrücklich wird die personelle Verschiedenheit in Gott als Urbild einzig für alle Vater- und Sohnschaft auf Erden angeführt¹³.

b) Kosmisch-physischer oder freier *ἔρως ἐκστατικός*? Ein Versuch, das christliche Dogma mit den philosophischen Gedankengängen des Neuplatonismus spekulativ zu durchdringen, mußte vor allem auch in der Lehre von der Schöpfung seine Krise finden, nicht zuletzt in der Frage, ob der Schöpfungsakt, durch den die Gottheit aus sich heraustritt, eine freie Tat des persönlichen Schöpfers oder ein naturnotwendiges Ausstrahlen seines Lichtes sei. Schon die Grundgedanken einer Lichttheologie, nach der das strahlende, unzugängliche Licht der Urgottheit nur in den geschöpflichen Ausstrahlungen betrach-

⁹ Eccl. Hier. III, III, 3 — 429 A.

¹⁰ Cael. Hier. XIII, 3 — 301 A.

¹¹ Τῆς ὅλης θεότητος ἔστιν . . . τὰ αἰτιολογικὰ πάντα: Div. Nom. II, 3 — 640 B. Eccl. Hier. I, 3 — 373 C.

¹² Ἐχει μὲν τὰ αἰτιατὰ τὰς τῶν αἰτίων ἐνδεχομένης εἰκόνας: Div. Nom. II, 8 — 645 C. ¹³ Div. Nom. II, 8 — 645 C.

tet werden kann, scheint für die Schöpfung als naturnotwendigen Prozeß zu sprechen. So hat man denn auch dem Areopagiten den Vorwurf des Pantheismus oder Emanatismus nicht erspart. Wir werden zu entscheiden haben, ob dieses Urteil sich aus einem inneren Verstehen des Werkes und Anliegens areopagitischer Theologie rechtfertigen läßt oder ob nicht vielleicht doch zu sehr von gewissen Ausdrücken her, also mehr äußerlich, geurteilt wird. Es könnte den emanatistisch klingenden Worten des Verfassers doch vielleicht ein anderes Verständnis zugrunde liegen, eine Auffassung, die er eben von der christlichen Lehre her in sich trug und durch die philosophische Darstellung mit einer gewissen Unklarheit behaftete. Weertz hat eine Reihe der auseinandergehenden Meinungen über diesen Punkt registriert¹⁴:

„Die Meinungen der Erklärer gehen sehr auseinander. Die traditionelle Erklärung, die von Maximus, Thomas, Pachymeres, Dionysius Carthusianus, Corderius u. a. vertreten wird, hält fest, daß Dionysius korrekt gedacht habe, wenn auch der Ausdruck sehr an die Platoniker erinnere. Skotus Eriugena und andere haben aus Dionysius eine pantheistische und emanatistische Weltanschauung geschöpft. Nach Baumgarten-Crusius hat Dionysius einem gnostischen Emanatismus gehuldigt. Engelhardt meint: Der Emanatismus des Dionysius ist ein ganz geistiger. Siebert spricht von einem dynamischen Pantheismus des Dionysius. Niemeyer behauptet, daß Dionysius nicht den christlichen Begriff einer freien Schöpfung habe. Kanakis dagegen meint, anstatt von einem gnostischen oder geistigen Emanatismus zu sprechen, solle man nach dem Charakter des ganzen areopagitischen Systems in den fraglichen Äußerungen das Streben des Platonismus überhaupt nach der Ideenverbindung und strengen Systematisierung anerkennen. Kanakis urteilt von allen neueren Erklärern wohl am günstigsten über die dionysische Schöpfungslehre.“

Die Mannigfaltigkeit der Charakterisierung von seiten derer, die in der Schöpfungslehre des Dionysius nicht die freie und persönliche Tat Gottes finden, mag schon die Eindeutigkeit des unfreien, naturnotwendigen Hervorgehens in Frage stellen. Bei einer Untersuchung der Lehre des Dionysius werden wir Elemente finden, die nur durch eine freie Schöpfungstat des persönlichen Schöpfers erklärt werden können, während andere Elemente, für sich allein genommen, allerdings mehr einem naturnotwendigen Prozeß das Wort zu reden scheinen.

„Gewisse Wendungen haben manche dazu verleitet, in den Ausführungen des Dionysius eine Art von Pantheismus zu erblicken. Diesem Vorwurf gegenüber ist aber nachdrücklichst darauf hinzuweisen, daß Dionysius über das Verhältnis von Gott und Welt auch eine Reihe zweifellos christlicher Gedanken vorlegt.“¹⁵ Feder stellt hier zwar nur Behauptung gegen Behauptung. Ginge man auf das eigentliche Anliegen des Areopagiten tiefer ein, so würde man doch wohl finden, daß sein Gott der freie, väterlich schenkende Schöpfer ist. Bei der

¹⁴ Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita: ThGl 1914, 818 ff.

¹⁵ A. Feder S. J., Des Aquinaten Kommentar zu Ps.-Dionysius De Divinis Nominibus: Schol 1 (1926) 339.

Darstellung dieser Schöpfertätigkeit Gottes bewegt sich der neuplatonisch denkende Dionysius allerdings in Gedanken und Ausdrucksweisen, die eine emanatistische Erklärung der Weltwerdung zwar nicht eindeutig behaupten, aber doch zulassen. Wer dann den Absichten des Dionysius, die christliche Lehre philosophisch zu durchdringen, nicht nachgegangen ist, wird leicht in diesen pantheistischen Klängen einen Gegensatz hören zu den anderen Ausdrücken, die eine christliche Schöpfungslehre wiedergeben.

Für Dionysius ist die geschaffene Welt zwar der aus dem Urlicht hervorstrahlende Lichtschein. Aber dieses Licht ist als väterliches Geschenk auf uns herniedergestrahlt¹⁶. Die Schöpfung ist nicht ein naturnotwendiges Herausfließen des Geschöpfes aus der Gottheit, sondern eine Anteilgabe, in der der persönliche *προών*¹⁷ als Prinzip der geschaffenen Dinge diesen von seinen Vollkommenheiten als Geschenk mitgegeben hat¹⁸. So besteht denn ein scharfer Gegensatz zwischen dem Licht, das in den Geschöpfen strahlt kraft der *κοινωνία*, die Gott ihnen in seinem Licht gegeben hat, und Gottes eigenstem Licht. Gott ist das Licht *φύσει*, während die Geschöpfe Licht sind durch Gottes (freie) *θέσις*¹⁹. Wer abwägend anderen mitgibt von dem, was er selbst ist und hat, scheint doch wohl von einem naturnotwendigen Ausfließen-Müssen weit entfernt zu sein. Gott aber teilt jedem, nach Würdigkeit abwägend, seine Gaben mit²⁰. Dionysius bringt andere Bilder und Vergleiche, mit denen er die Unbestimmtheiten und Irrtumsgefahren des Bildes vom ausstrahlenden Licht gerade auch im Kapitel der Schöpfungslehre korrigiert. Wenn er die schöpferische Teilgabe des Ureinen an die vielen Geschöpfe mit dem Siegel vergleicht, das viele wesentlich gleiche und doch verschieden vollkommene Abdrücke hervorruft²¹, so wollen solche und ähnliche Bilder vor der Gefahr einer emanatistischen Mißdeutung seiner Schöpfungslehre warnen. H. Koch²² kommt denn auch zu dem Urteil: „Es ist klar, daß die Begriffe Photodosis, Cheiragogos und die ihnen gleichbedeutenden Wendungen persönliche Beziehungen, Mitteilungen von Geist zu Geist in sich schließen.“ Nach dem areopagitischen Verständnis ist eben doch die göttliche Lichtausgießung *φωτοδοσία*, das Hervorfließen freier *πρόδος*, die Schöpfung Berufung zum Sein²³, Führung ins Dasein²⁴.

¹⁶ Πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανείας πρόδος εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότης φοιτῶσα: Cael. Hier. I, 1 — 120 B.

¹⁷ Div. Nom. V, 10 — 825 B. ¹⁸ ἔδωρήσατο: Cael. Hier. I, 4 — 376 B.

¹⁹ Cael. Hier. XIII, 3 — 301 D.

²⁰ Ἐκάστῳ τὰ θεῖα ζυγὰ διανέμει κατ' ἀξίαν τὴν ἀποκλήρωσιν. Eccl. Hier. I, 2 — 373 B. ²¹ Div. Nom. II, 5 — 644 A.

²² Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften: ThQschr 77 (1895) 405.

²³ Cael. Hier. IV, 1 — 177 C.

²⁴ Ein von Dionysius mit Vorliebe gebrauchter Ausdruck.

Mit der von Dionysius als Herzensanliegen vertretenen Transzendenz der Urgottheit dürfte ein pantheistisch-emanatistisches Hervorgehen der Geschöpfe aus Gott auch schwer vereinbar sein. Nennt er auch Gott eben deshalb, weil die vielfältigen Kreaturen von ihm kommen, den Vielnamigen, so macht doch sogleich der Begriff des Namenlosen einen Emanatismus unmöglich. Denn Gott ist namenlos, weil er weit über den Geschöpfen steht und von diesen aus nicht erreicht werden kann²⁵. Ist Gott auch für alle Dinge das verursachende Prinzip, so ist er selbst doch gewissermaßen nicht, weil er über jede Wesenheit erhaben ist²⁶. Wenn die Geschöpfe von Gott herkommen, so ist doch die Gottheit nicht irgend etwas vom Geschöpf, ebensowenig wie die Dinge, die in uns Freude und Traurigkeit hervorrufen, selbst froh oder traurig sind²⁷.

Die Geschöpfe gehen aus Gott hervor als Geschenke des göttlichen 'Ερωσ. Die Art und Weise, wie Dionysius diese Ekstasis des göttlichen Eros im Akt des Schaffens darstellt, weist darauf hin, daß die Photodosis ein freies Geschenk der göttlichen Liebe ist. Allerdings kann man nicht einfachhin aus der Tatsache, daß der göttliche Eros als treibende Kraft dieses Mitteilens dargestellt wird, die Freiheit dieses Aktes ableiten. Steitz²⁸ behauptet sogar: „Es leuchtet ein, daß die Liebe, die Gott zum Hinaustreten aus sich selbst und zum Überströmen seiner Überfülle bewegt, trotz ihres ekstatischen Charakters keinen ethischen, sondern denselben kosmischen und physischen Charakter trägt wie alle übrigen Kategorien und im Grunde auf reiner Naturnotwendigkeit beruht.“ Thomas von Aquin sieht dagegen in der Tatsache, daß die offenbarende Schöpfungstätigkeit Gottes aus liebender Güte geschieht, einen Gegensatz zur Notwendigkeit. „Deus superapparet, id est de sursum apparet, benigne, quasi non ex necessitate, sed ex gratia.“²⁹ Es bleibt in Wirklichkeit nicht eindeutig, ob der ἔρωσ, der Gott zum Schaffen bewegt und dadurch ἐκστατικός³⁰ wird — Gott heißt ja ἔρωσ, weil er durch die Liebe bewegt wird, ἔραστος dagegen heißt er, weil er die Geschöpfe durch die Liebe zu sich hinbewegt³¹ —, ob dieser Eros eine naturnotwendig wirkende Kraft in Gott ist oder Freiheit in sich schließt, wenn auch gerade die Gegenüberstellung im zuletzt angeführten Zitat die frei sich entschließende Liebe in Gott auszusagen scheint. Im Lichte der gesamten Auffassung und Ausdrucksweise des Areopagiten scheint jedenfalls die schaffende Photodosis ein freies Geschenk der göttlichen Liebe und Gutheit zu sein.

²⁵ Div. Nom. I, 6 — 596 A.

²⁶ Div. Nom. I, 1 — 588 B.

²⁷ Div. Nom. II, 8 — 645 D.

²⁸ Die Abendmahlslehre der griech. Kirche: Jahrbuch f. deutsche Theologie 1866, 202.

²⁹ Super De Divinis Nominibus, Cap. I, lectio 1.

³⁰ Div. Nom. IV, 13 — 712 B. ³¹ Div. Nom. IV, 14 — 712 C.

In diesem Gesamtzusammenhang muß man auch die nach unfreier, naturnotwendiger Schöpfung klingenden Stellen deuten. Ein Emanatismus im eigentlichen Sinn jedenfalls ist bei Dionysius ausgeschlossen. Das hat auch Siebert erkannt, der damit jedoch den Areopagiten nicht von jedem Pantheismus und Emanatismus freispricht. Er mildert ihn in einen dynamischen Pantheismus. „Der Gesamtkosmos bildet eine große Emanation aus dem Einigen, zwar nicht eine substantielle, welche durch die transzendente Setzung der Gottheit ausgeschlossen wird, sondern dynamische.“³² Was aber hat man sich unter einer dynamischen Emanation vorzustellen? Werden darunter Kräfte verstanden, die, aus der Gottheit ausfließend, die Kreaturen ins Dasein führen, so wird man nicht leugnen können, daß diese Auffassung dem Areopagiten gerecht wird. Nach Dionysius läßt die Gottheit ihre Gaben ausfließen, und durch dieses Ausfließen „wird sie einsförmig geschieden“³³. Wenn aber Gott aus sich selbst heraus die vielen Dinge ins Dasein führt und deshalb gesagt wird, das Eine vervielfältigt sich³⁴, dann kann hier das Hervorfließen in der παραγωγή ebensowenig als ein Überfließen der Gottheit im substantiellen Sinn gemeint sein, wie Dionysius das πολλαπλασιασθεσθαι im strengen Sinn verstanden hat. Ist aber das Hervorgehen der Schöpfung aus Gott keine substantielle Emanation, dann braucht man aus diesen Stellen auch keineswegs eine Naturnotwendigkeit des Schöpfungsvorganges abzuleiten.

Wirkliche Schwierigkeiten machen einzig zwei Stellen, die fast eindeutig eine Naturnotwendigkeit des Hervorganges der Geschöpfe aus der Gottheit darzutun scheinen. Das *All*, das aus der Gottheit wie aus einer Wurzel hervorgeht³⁵, scheint sein Dasein nicht als freies, persönliches Geschenk zu besitzen. Doch nimmt der Zusammenhang diesem Bilde die Schärfe. Es handelt sich da um die Frage, warum die Gottheit παντοκράτωρ genannt wird. Die Antwort ist, weil sie der allherrschende Thron ist, der das All aus sich wie aus einer allherrschenden Wurzel hervorbringt. Der Begriff des παντοκράτωρ schließt eine persönliche Herrschaft und Machtvollkommenheit ein und nimmt dem Bild von der Wurzel die Betonung der Naturnotwendigkeit, die darin liegen könnte. Gott läßt aus den in ihm liegenden Kräften die Geschöpfe ins Dasein treten, er gibt ihnen mit von seinem Eigenen. Darin dürfte das Tertium comparationis liegen, nicht aber in der Notwendigkeit, mit der das Hervorgehen aus der Wurzel geschieht.

Auch das andere Bild, das den Areopagiten auf den ersten Blick als Vertreter eines naturnotwendigen Emanationsprozesses der Geschöpfe aus der Gottheit erscheinen läßt, ist eben doch ein Vergleich, der nicht in allen Elementen einfachhin auf die gemeinte Wirklichkeit übertragen werden darf. Der Zusammenhang mit den sonstigen Äußerungen muß die richtige Deutung ergeben. „Wie unsere *Sonne*, ohne zu überlegen und vorher zu wählen, sondern einfachhin durch ihr Sein alles erleuchtet, was gemäß seiner Eigenart an ihrem Lichte teilnehmen kann, so entsendet auch das Gute allem Seienden in passender Ordnung die Strahlen der ganzen Gutheit.“³⁶ Will dieses Bild, das sich so passend in die Lichttheologie des Areopagiten einfügt, den Hervorgang der Geschöpfe als ein naturnotwendiges Ausgestrahltwerden behaupten? Um an dieser Vermutung vorbeizukommen, wird man nicht gut mit Stiglmayr³⁷ zu der Unterscheidung seine Zuflucht nehmen können, es sei hier die Rede von einem Ausstrahlen auf die schon bestehenden Geschöpfe. Eine solche Unterscheidung liegt dem Areopagiten fern und läßt sich auch der Wahrheit entsprechend nicht durchführen. Denn das ausstrahlende Wirken der göttlichen Kräfte ist wesentlich das gleiche, ob es nun die Geschöpfe hervorbringt oder den schon bestehenden seine Gaben mitteilt.

³² Die Metaphysik und Ethik des Ps.-Dion. Areop. im systemat. Zusammenhang dargestellt, Jena 1894, 49.

³³ ἡνωμένως διακρίνεται: Div. Nom. II, 11 — 649 B.

³⁴ πολλαπλασιασθεσθαι λέγεται τὸ ἐν ὄν ἐκείνο τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων: ebd. ³⁵ Div. Nom. X, 1 — 936 D. ³⁶ Div. Nom. IV, 1 — 693 B.

³⁷ Übersetzung von De Div. Nom. in BKV Bd. II, S. 56, Fußnote 2.

Aber zunächst einmal ist nicht ausgemacht, daß die Worte „ὁ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος“ auch zum Tertium comparationis gehören. Gehören sie aber doch dazu, so werden sie zu bedeuten haben, daß die Gottheit ihre Gaben ihrem ureigensten Wesen entsprechend und in verschwenderischer Fülle ausgießt, in jener Fülle, in der die Gottheit allem Seienden vom Eigensten mitgibt im Sinne jenes Ausspruches Christi, daß Gott seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte. In die Unklarheit dieses Vergleiches bringt das Ganze der sonstigen Ausführungen des Dionysius Licht, die den Hervorgang der Geschöpfe aus Gott deutlich als persönlichen Akt des schenkenden Schöpfers darstellen. Gar zu große Klarheit gerade in diesem Punkte kann auch Einfältigkeit sein, die die Tiefe der Problematik, die in der Schöpfungsfrage liegt, nicht sähe, während dem philosophisch Denkenden die Probleme des Wie durch die positiven Aussagen der Offenbarung nicht beiseite geräumt werden. Jedenfalls scheint ohne Zweifel, daß der Pseudo-Areopagite den *πρόδος* der Gottheit in die Vielheit der Schöpfung als persönlichen, schenkenden Akt des freien Gottes aufgefaßt hat.

2. Die geordnete Vielheit

a) Sein-an-sich, Gesamtsein, Einzelsein. Wie kann der überwesentliche (*ὑπερούσιος*) Gott die *ούσια* ins Dasein führen? Daß die Gottheit über alles Geschöpfliche weit hinausliegt in einer unerreichbaren Transzendenz, das ist nicht nur unüberlegte Behauptung areopagitischer Überschwenglichkeit. Mit dem Vorwurf des Schwulstes der Sprache ist man nicht allzutief in seine Geistigkeit eingedrungen, der die Gottheit so erhaben und groß vor Augen stand, daß die anscheinende Überschwenglichkeit seiner Sprache realistische Wiedergabe dessen ist, als was Gott ihm bewußt war, Dionysius ist von der Überwesenheit Gottes zuinnerst durchdrungen.

Wie kann nun diese überwesentliche Gottheit Urheber einer unüberbrückbar unter ihr liegenden vielfältigen Geschöpflichkeit sein? Wie können geschöpfliche Wesen Bilder der urgöttlichen Vollkommenheit³⁸ sein? Erst recht wenn man den Bildbegriff in seinem neuplatonischen Gehalt sieht, dem im Abbild das Urbild irgendwie gegenwärtig ist. Gewiß ist diese Bildauffassung bei Dionysius nicht der Grundgedanke seiner Theologie wie bei den Alexandrinern. Dennoch muß der Bildbegriff, wenn er ihn anwendet, mit dem neuplatonischen Realismus gefüllt sein. Wodurch dann erst recht die Frage entsteht, wie der Abgrund zwischen geschöpflichem Bild und übergeschöpflichem Urbild überbrückt wird.

Der Neuplatonismus suchte der Lösung dieses seines Urproblems näherzukommen durch Einschaltung irgendwelcher Mittelwesen, die nicht Gott waren und doch vor der Schöpfung standen, mitschöpferisch tätig waren. Das konnte das Problem aber nur verschieben, nicht lösen. Waren diese Mittelwesen geschaffen, so bleibt die Frage, wie der Abgrund zwischen ihnen und dem Einen überbrückt werde; waren sie innergöttliche Kräfte, Stadien eines innergöttlichen Prozesses, so lagen sie in jenem überwesentlichen, unerreichbaren Bezirk, von dem her der Hervorgang in die Vielheit der Schöpfung eben so problematisch ist.

³⁸ εἰκόνας τῆς θεαρχικῆς ὡραιότητος: Cael. Hier. III, 2 — 165 B.

Dionysius lehrt die geeinte Vielheit in Gott, durch die das schöpferische Licht in die außergöttliche Schöpfung in vielfältiger Weise hinausprojiziert wird. Dadurch wird die Spannung dieses Problems natürlich auch nicht gelöst, sondern nur in der „geinten Vielheit“ Gottes konzentriert. Irgendwelche außerhalb des göttlichen Bezirkes zwischen der einen Gottheit und der vielfältigen Schöpfung stehende mitschöpferische Mittelwesen, die selbst nicht im eigentlichen Sinne Geschöpfe wären, gibt es beim Pseudo-Areopagiten nicht. Auch jene Dreiheit, in die er den Schöpfungsprozeß oder vielmehr seine Termini aufteilt, enthält ein solches Zwischenwesen nicht. Wir müssen die Objekte der urgöttlichen Schöpfertätigkeit untersuchen, um zu sehen, wie der Übergang von der Einheit in die Vielheit erfolgt.

„Fürs erste ist dies zu behaupten, daß der göttliche Friede dem Frieden-an-sich und dem Frieden in seiner Totalität und jedem Einzelfrieden das Bestehen verleiht und daß er alles miteinander verbindet in jener unvermischten Einigung, dergemäß alle Dinge ungeteilt geeinigt sind und doch je in der eigenen Art unerschütterlich und unversehr bestehen, so daß sie nicht durch Mischung mit den gegensätzlichen Elementen getrübt werden und gar nichts von ihrer Klarheit und Reinheit bei der Einigung einbüßen.“³⁹ Hier teilt der Areopagite die Tätigkeit des schöpferischen Einen zunächst einmal in zwei Gebiete. Die Welt um sich her sieht er als eine Vielheit aus Einzelwesen. Und er weiß, daß all dieses Viele von der Gottheit schöpferisch ins Dasein gerufen ist. Andererseits weiß er auch, daß die ganze Vielheit der Schöpfung auch die Einheit Gottes, aus der sie hervorgegangen ist, widerspiegeln muß. Hat er von der Gottheit gesagt, daß sie *ἡνωμένως διακρίνεται*, so sieht er, daß die vielfältige Schöpfung „gemäß dem vorhergedachten Idealbild jedes einzelnen geeint wird“⁴⁰. Alle Dinge ins Dasein führen und die zahllose Vielheit der geschaffenen Dinge in geordneter Einheit zusammenhalten, das sind die beiden Teile der schöpferischen Tätigkeit Gottes über dieser Welt. So ist Gott denn der Urheber des *ὅλον εἶναι* wie des *καθ' ἕκαστον εἶναι*, der *ὅλη ζωή* wie der *καθ' ἕκαστον ζωή*, der *ὅλη σοφία* wie der *καθ' ἕκαστον σοφία* usw. Der individualistische Blick unseres heutigen Denkens sieht bei Betrachtung der Schöpfung immer nur das, was Dionysius das *καθ' ἕκαστον* nennt. Das Ganze des Kosmos steht allerhöchstens als Resultat einer Sammlung der einzelnen Dinge vor unserem Geist, ist also das Sekundäre, während die Einzeldinge primär existieren. Für den Neu-

³⁹ . . . ὅτι τῆς αὐτοειρήνης καὶ τῆς ὅλης καὶ τῆς καθ' ἕκαστον ἐστὶν ὑπόστασις καὶ ὅτι πάντα πρὸς ἄλληλα συγκεράννυσι κατὰ τὴν ἀσύγχυτον αὐτῶν ἔνωσιν, καθ' ἣν ἀδιαίρετως ἡνωμένα καὶ ἀδιαστάτως ὅμως ἀκραιφνῆ κατὰ τὸ οἰκεῖον ἕκαστα εἶδος ἔστηκεν: Div. Nom. XI, 2 — 949 C.

⁴⁰ κατὰ τὸ ἐνὸς ἐκάστου προεπινοούμενον εἶδος ἡνωῶμαι λέγεται: Div. Nom. XIII, 3 — 980 B.

platoniker Dionysius ist es umgekehrt. Das erste ist ihm das Ganze, das *ὅλον εἶναι*, die *ὅλη ζωή*, die *ὅλη σοφία* usw. Und in der Tätigkeit des Schöpfers sieht er zuerst sein das Ganze hervorbringendes und harmonisch zusammenhaltendes Wirken. Die Einzeldinge existieren nur, indem sie am Ganzen teilnehmen. Jedem Einzelleben wird erst an letzter Stelle der Anteil am Leben gegeben. Vorher bekam das Gesamt-leben, die Gesamtweisheit, das Gesamtsein das Leben, die Weisheit, das Sein usw. Das *ὅλον εἶναι* die *ὅλη ζωή*, *ὅλη σοφία* usw. (oder auch *ἡ πᾶσα ζωή* usw. genannt) sind die in die geschöpfliche Wirklichkeit übergeführten göttlichen Ideen oder Analogien.

Wenn Dionysius vom Schöpfungsprozeß spricht, dann gibt er drei Stufen an, nicht nur die eben genannte Zweiteilung. Vor dem Einzel-seienden, Einzellebenden usw. liegt das Gesamt-Sein, Gesamt-Leben usw., durch das dem einzelnen der Anteil am Sein, Leben usw. zufließt. „Es wird zuerst dem Leben-an-sich verliehen, daß es Leben ist, und dann allem Leben insgesamt und dann jedem einzelnen Leben, daß es der eigenen Natur entsprechend das sei, was es zu sein von Natur aus bestimmt ist.“⁴¹ Haben wir nun nicht hier jenes Zwischenwesen gefunden, das zwischen dem eigentlichen Geschöpf und dem Schöpfer steht, selbst nicht geschaffen im eigentlichen Sinn und doch auch nicht der Schöpfer selbst, jene Zwischen-*ζωή*, die über der geschaffenen Gesamt-*ζωή* steht, der sie mitschöpferisch Anteil am Leben gibt, und doch unter der *ζωή αἰώνιος*, die der lebendige Schöpfer selbst ist, aus dessen Ureinheit das Leben in die Vielheit überfließen muß, wenn es sich mitteilen will?

In Wirklichkeit scheint, wie gesagt, die *ὅλη ζωή* usw. die Idee oder Analogie des betreffenden Geschaffenen zu sein, die aber schon in den realen Bereich des Geschöpflichen übergeführt ist und so gewissermaßen die *λόγοι* der Einzelgeschöpfe in sich gesammelt enthält⁴². Die *αὐτοζωή* oder *αὐτοσοφία* usw. dagegen liegen noch im innergöttlichen, (virtuell) vielfältigen Bereich, in jener Region, in der die ureine Gottheit in die Vielheit der Ideen und Analogien hinausgetreten ist. Da sind schon das Leben, die Weisheit usw. als (virtuell) vielfältige *δυνάμεις* aus der Einheit der *ζωή αἰώνιος* hinausgetreten, um von hier aus dann in die Vielheit der geschöpflichen Welt hervorzugehen. Wenn Dionysius also von dem Schöpfungsprozeß sprechen will, in dem das göttliche Leben und Sein an die Geschöpfe mitgeteilt wird, dann muß er „sprechen von dem ewigen Leben (*ζωή αἰώνιος*), aus welchem das Leben-an-sich (*ἡ αὐτοζωή*) und das Gesamt-Leben (*πᾶσα ζωή* oder sonst auch *ὅλη ζωή*) stammt und von welchem an alles, was irgendwie am Leben Anteil

⁴¹ Div. Nom. VI, 2 — 856 C.

⁴² ἐν τῇ ὅλῃ τῶν ὄλων φύσει πάντες οἱ τῆς καθ' ἕκαστον φύσεως λόγοι συνειλημμένοι εἰσι κατὰ μίαν ἀσύγχυτον ἕνωσιν: Div. Nom. V, 7 — 821 AB.

hat, das jedem (ἐκάστῳ) eigentümliche Leben verpflanzt wird“⁴³. Wenn auch das αὐτοεἶναι, die αὐτοζωή usw. im innergöttlichen Bereich liegen, so ist doch Gott selbst „über alle Kraft, selbst über die αὐτοδύναμις hinaus“⁴⁴. Denn die δυνάμεις in Gott, in deren Bereich jenes αὐτοεἶναι, αὐτοζωή usw. liegt, ist, wie wir früher schon sahen, nicht die Urgottheit selbst, die in unzugänglichem Licht ruht. Es ist der Bereich der (virtuellen) Scheidung in Gott, die wir früher behandelt haben. Das Ureine, die Urgottheit, die über allem ist, sie ist das Urprinzip alles Seins. „Es ist die überweise und allweise Ursache, welche sowohl der Weisheit an sich wie der Gesamt-Weisheit und der Einzel-Weisheit Subsistenz verleiht.“⁴⁵

Es gibt also bei Dionysius keine schöpferischen Mittelwesen zwischen Schöpfer und Geschöpf, die nicht selbst auch im wahren Sinn geschaffen wären. Die oberste Stufe der geschaffenen Wesen wird „nicht durch andere heilige (geschaffene) Wesenheiten (οὐ δι' ἄλλων ἁγίων οὐσιῶν), sondern von der Urgottheit selbst in heiliger Ordnung gehalten“⁴⁶. Deshalb „stehen sie unvermittelt um Gott“⁴⁷, von dem selbst sie ihre Erleuchtungen erhalten⁴⁸ und nach dem sie sich unvermittelt (ἀμέσως) ausrecken⁴⁹.

Statt irgendeines Mittelwesens, das an der Einheit wie an der Vielheit teilhätte, bietet dem Areopagiten vielmehr die Tatsache, daß einerseits die Gottheit eine „geeinte Vielheit“ in sich schließt und andererseits die geschöpfliche Welt zuerst in ihrer vielfältigen Einheit und Ganzheit gesehen wird, von der aus die Einzelwesen Teil an der ihnen gehörigen Vollkommenheit bekommen, die Brücke über den Abgrund zwischen der vielfältigen geschaffenen Welt und der ureinen Gottheit.

b) Hierarchie. Wenn die geeinte Vielheit Gottes schöpferisch aus sich heraustritt in die Vielheit des Geschaffenen, dann muß sich in der Mannigfaltigkeit der Geschöpfe auch die Einheit des Schöpfers abbilden. Die geschaffene Welt kann nicht ein wildes Neben- und Durcheinander von Einzelwesen sein ohne ein Prinzip, das sie zu einer Einheit zusammenhält. Das ist dem Areopagiten selbstverständlich. „Nichts von allem Seienden ist ohne Anteil am Einen.“⁵⁰ Die das All in eine heilige Einheit fassende Ordnung ist ein Grundanliegen des Pseudo-Dionysius. Die Durchführung dieser straffen Ordnung in der Lehre von den Hierarchien hat ihm den charakterisierenden Namen des Doctor hierarchicus eingetragen.

⁴³ Div. Nom. VI, 1 — 856 A.

⁴⁴ Div. Nom. VIII, 2 — 889 D.

⁴⁵ ἡ ὑπέροσφος καὶ πάνσοφος αἰτία καὶ τῆς αὐτοσοφίας καὶ τῆς ὄλης καὶ τῆς καθ' ἑκάστον ἔστιν ὑπόστασις: Div. Nom. VII, 1 — 868 A.

⁴⁶ Cael. Hier. VII, 2 — 208 D.

⁴⁷ Cael. Hier. VII, 4 — 212 A.

⁴⁸ Cael. Hier. VII, 3 — 209 A.

⁴⁹ Ebd. 209 C.

⁵⁰ Div. Nom. XII, 2 — 977 C.

Wie die Strahlen des Sonnenlichtes immer dunkler werden, je weiter sie sich von der Lichtquelle entfernen, so ist es auch mit den Strahlen der schöpferischen Gottesgüte. In der Nähe des schöpferischen Ursprunges leuchten in diesen Strahlen mehr der göttlichen Vollkommenheiten auf. Je weiter sich die schaffende Ausstrahlung vom göttlichen Mittelpunkt entfernt, desto mehr verliert sie von ihrer gleißenden Einheit, desto mehr zerstreut sie sich in die Vielheit, und desto mehr verschwinden in ihr die göttlichen Vollkommenheiten. Das Licht wird dunkler. „Die Vervollkommnung wird über dem Hinaustreten in die tieferen Ordnungen verdunkelt“; daher „ist die unmittelbare Anteilnahme jener Engelordnungen, welche an erster Stelle zu Gott sich erheben, lichtvoller als die der mittelbar zur Vollkommenheit geführten Geister“⁵¹. Und da bei Dionysius das gleißende Licht das Bild vor allem für die vollkommene Einheit ist, so ist es folgerichtig, daß das Dunkelwerden des ausgestrahlten Lichtes ein Hinaustreten in jeweils mannigfaltigere Vielheit bedeutet. Das unzugängliche Licht Gottes selbst, von dem alles Licht ausgeht, ist gänzlich einsförmig und deshalb vollkommene Helligkeit. Seine Strahlen aber gehen in immer größerer Vielheit auseinander, je weiter sie sich von der Lichtquelle entfernen. Das Bild von den Radien des Kreises, die sich um so mehr voneinander entfernen, je mehr sie vom Mittelpunkt weggehen, ergänzt hier das Bild vom Licht, das in immer größere Vielheit und deshalb immer tiefere Dunkelheit ausstrahlt⁵². „In jeder heiligen Ordnung besitzen die höheren Abteilungen auch die Erleuchtungen und Kräfte der tiefer Stehenden, dagegen sind die letzten Stufen der Vorzüge der höheren nicht teilhaft.“⁵³ Auch in der Darstellung der Stufen der kirchlichen Hierarchie und ihrer Fähigkeiten legt Dionysius dasselbe dar. Die jeweiligen höheren Stufen besitzen die Vollkommenheiten der tiefer stehenden, nicht aber umgekehrt. „Die göttlicheren Gewalten kennen nebst der eigenen Wissenschaft auch das heilige Wissen, das den ihrem Rang untergeordneten Ständen eignet“⁵⁴, während die untergeordneten Stufen in jeder Hierarchie nur der teilweisen Vollkommenheit teilhaftig sind⁵⁵.

Mit dem Vergleich, der die Geschöpfe selbst als Strahlungen des göttlichen Lichtes erkennen läßt, mischt sich, wenn auch selten, der Vergleich der Geschöpfe mit Spiegeln, auf die Gottes Licht einstrahlt und die dann, wenn auch verdunkelt, dieses Licht an die tieferstehenden Geschöpfe weiterstrahlen. In der hierarchisch geordneten Schöpfung sollen die einzelnen Mitglieder der Hierarchie „zu lautersten, fleckenlosen Spiegeln werden, welche imstande sind, den urgöttlichen Strahl

⁵¹ Cael. Hier. VIII, 2 — 240 C.

⁵³ Cael. Hier. V — 196 B.

⁵⁵ Cael. Hier. XII, 2 — 292 C.

⁵² Div. Nom. V, 6 — 821 A.

⁵⁴ Eccl. Hier. V, 1, 7 — 508 C.

aus der Urquelle des Lichtes in sich aufzunehmen, zu spiegeln, welche dann, von dem einstrahlenden Glanze heilig erfüllt, diesen hinwieder neidlos über die nächstfolgenden Ordnungen leuchten lassen, so wie es den urgöttlichen Ordnungen entspricht“⁵⁶. Diese urgöttlichen Ordnungen bestimmen das Dunklerwerden des schöpferischen Lichtes in den tieferen Stufen. Es ist nicht ein unmerklicher Übergang vom Hellem zum Dunklen wie beim Licht der Sonne, sondern das göttliche Licht strahlt aus in einer mannigfaltigen Schöpfung, die sich in scharf voneinander abgehobenen Stufen vom Mittelpunkt der Lichtquelle entfernt. Es ist die Ordnung der Hierarchie, die bis in ihre letzten Ausläufer eine heilige Ordnung ist, weil alle ihre Stufen überstrahlt sind vom übergöttlichen, schöpferischen Lichte. „Wer von Hierarchie spricht, offenbart eine heilige Ordnung des Alls, ein Bild der urgöttlichen Vollkommenheit.“⁵⁷ Von dem Licht des heiligen Gottes durchstrahlt, ist die ganze Welt eine heilige Ordnung, in der es keine Scheidung zwischen weltlich und heilig, diesseitig und jenseitig gibt. In dieser heiligen Gottesordnung sind auch die tiefsten Stufen der unbelebten Schöpfung von dem Lichte Gottes durchdrungen, das diese materiellen Dinge immer noch als Symbole der höheren Dinge erkennen läßt. Es gibt nicht einen materiellen, irdischen Bereich, der in irgendeiner Selbständigkeit neben einem heiligen Bereich bestände. Auch die niedersten materiellen Stufen stehen im Dienst des nach oben strebenden Geistes. „Die materiellen Lichter sind ein Sinnbild der immateriellen Lichtergießung.“⁵⁸ So ist denn die ganze Schöpfung, vom Höchsten bis zum Niedrigsten, vom göttlichen Licht durchstrahlt und deshalb bis in ihre letzten Bezirke eine heilige Ordnung. Hierarchie ist der Inbegriff der Ordnung aller heiligen Dinge⁵⁹.

Heilige Dinge aber sind alle Kreaturen. Denn das durch alle Geschöpfe hindurchstrahlende göttliche Licht läßt in allen Geschöpfen das Abbild der göttlichen einsförmig-vielfältigen Vollkommenheit aufstrahlen. „Es gibt nichts vom Seienden, was vollständig ausgenommen wäre vom Besitz irgendeiner (von Gott ausstrahlenden) Kraft; vielmehr hat es entweder eine intellektuelle oder eine vernünftige oder eine sinnliche oder eine Lebens- oder eine Seinskraft.“⁶⁰ Die beiden Hauptbereiche der hierarchischen Ordnung sind die Welt der reinen Geister und die Welt der geistig-körperlichen wie der untermenschlichen Welt. Die letztere, von Dionysius die kirchliche Hierarchie genannt, umfaßt alles, was nicht zur Hierarchie der reinen Geister gehört. Es gibt auf der Erde eben keinen Bereich, der außerhalb der hierarchisch geordneten Kirche einen Bestand hätte. Beide hierarchischen Reiche sind wieder in drei Hierarchien geordnet. Hipler sieht zwischen beiden hierarchischen Ordnungen einen Unterschied, den aber nur er gefunden hat, ohne daß diese Unterscheidung in den Ausführungen des Ps.-Areopagiten begründet wäre. Hipler sagt: „Dieser Hierarchien gibt es sowohl im Himmel als auch auf Erden drei, nur mit dem Unterschied, daß jene

⁵⁶ Cael. Hier. III, 2 — 165 A.

⁵⁷ Cael. Hier. III, 2 — 165 B.

⁵⁸ Cael. Hier. I, 3 — 121 D.

⁵⁹ Ἱεραρχίαν ὁ φήσας πάντων ὁμοῦ συλλήβδην ἔφη τὴν τῶν ἱερῶν διακόσμησιν: Eccl. Hier. I, 3 — 373 C.

⁶⁰ Div. Nom. VIII, 3 — 892 B.

zeitlich nebeneinander bestehen, diese aber sich nacheinander in der Art folgen, daß die folgende die vorhergehende aufhebt und mit dem Aufhören der Hierarchie der Natur und des Gesetzes die der Gnade und mit deren Ende die der Glorie eintritt, wo dann die irdische Hierarchie den einzelnen Stufen der himmlischen eingliedert wird. Alle Hierarchien aber enden in Jesus ebenso wie jede einzelne in ihrem Vorsteher.“⁶¹ Hipler dürfte hier das Wesen der kirchlichen Hierarchien nach Dionysius nicht richtig gesehen haben. Der Unterschied zwischen himmlischer und irdisch-kirchlicher Hierarchie ist ein wesentlicher, der es nicht gestattet, daß ein Geschöpf die Grenzen seiner hierarchischen Stufe überschreite, um in eine höhere Stufe aufgenommen zu werden, wenn auch am Ende die hierarchische Ordnung auf dieser Erde aufhören wird. Ein Eingegliedertwerden der Geschöpfe, die in der Erdenzeit der kirchlichen Hierarchie angehörten, in die Stufen der himmlischen Hierarchie lehrt Dionysius nicht. Nicht nur die himmlische Hierarchie der reinen Geister ist in drei zeitliche, nebeneinanderstehende Hierarchien geteilt, sondern auch die kirchliche Hierarchie dieser Erde. Das geht schon daraus hervor, daß es die Aufgabe der Hierarchie ist, von oben nach unten das urgöttliche Licht aufnehmend weiterzustrahlen auf die tieferstehende Ordnung. Insofern kann man auch sagen, daß Dionysius schöpferische Zwischenwesen annimmt: Die jeweils höhere hierarchische Stufe ist mitschöpferisch tätig mit der Quelle alles Guten, indem sie weitergibt, was sie von oben empfangen hat. Da Dionysius von der ersten englischen Hierarchie spricht, spricht er nicht von der Ordnung, die zuerst *ist*, sondern die zuerst *wirkt*, sie ist die *πρωτοουργός* *ἱεραρχία*⁶². Das hätte keinen Sinn, wenn in der hierarchischen Ordnung die eine Stufe die andere zeitlich ablöste. Auch in der kirchlichen Hierarchie ist die höhere Stufe mitschöpferisch tätig in der Austeilung der Gottesgüter an die tieferstehenden Ordnungen. „Das ist überhaupt ein von dem göttlichen Prinzip aller Ordnung in gottgeziemender Weise aufgestelltes Gesetz, daß die Glieder der zweiten Ordnung durch die Vermittlung der ersten an den urgöttlichen Einstrahlungen teilhaben.“⁶³ „Nach Dionysius läßt Gott nicht nur die Engel, sondern auch die Menschen und selbst die niederen Naturdinge an seiner Wirksamkeit, Vorsehung, Liebe teilnehmen, er wirkt durch Mittelwesen. In dem ganzen Reich des Seienden herrscht ein inniger Zusammenhang, indem alle Kraft und Wirkung von Gott ausgeht, sich durch die Dinge von oben nach unten fortpflanzt und schließlich wieder in Gott als dem Endziel endigt.“⁶⁴

„Wie viele Ordnungen der überhimmlischen Wesen es gibt, wie beschaffen sie sind und wie ihre Hierarchien vollendet werden, das weiß nur, wie ich denke, das göttliche Urprinzip derselben“; das ist die Überzeugung des Areopagiten. Dennoch aber braucht er über die himmlische Hierarchie der reinen Geister nicht zu schweigen. „Wir sollen darüber nichts aus eigenem Antrieb vorbringen; was aber die Verfasser der Heiligen Schriften in Bildern gesehen haben, das wollen wir, nachdem wir darüber geheimnisvolle Lehren empfangen haben, nach besten Kräften auseinandersetzen.“⁶⁵ So legt er denn die hierarchische Ordnung der Engelwelt dar, wie er sie in der Heiligen Schrift zu finden glaubt und wohl erstmalig in jener ausdrücklichen Ordnung in die kirchliche Überlieferung eingeführt hat. Das Auffälligste in der von Dionysius dargelegten Engelhierarchie ist die Dreierordnung, die, allerdings unausgesprochen, die Dreiheit des göttlichen Schöpfers widerspiegelt. Sind doch die himmlischen Hierarchien vollkommenstes Abbild der göttlichen Vollkommenheit, da sie noch nahe an der Quelle des Lichtes stehen und in ihnen die Strahlen dieses Lichtes noch am wenigsten in die Vielheit auseinandergegangen sind. Es gibt neun verschiedene Gruppen von

⁶¹ Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften, Regensburg 1861, 54.

⁶² Cael. Hier. XIII, 3 — 300 C.

⁶³ Cael. Hier. VIII, 2 — 240 D.

⁶⁴ Weertz a. a. O. 822.

⁶⁵ Cael. Hier. VI, 1 — 200 C.

Engeln, von denen je drei immer nebeneinanderstehen. Drei einander untergeordnete Gruppen bilden die drei himmlischen Hierarchien. Das Licht der urgöttlichen Einheit, das aus dem innergöttlichen Bezirk durch die in Gott herrschende Struktur hindurch in den Bereich des Geschöpflichen strahlt, muß die Geschöpfe als die Lichtbilder dieser innergöttlichen Struktur erscheinen lassen, sowohl jener innergöttlichen Vielheit, die wir früher betrachtet haben, jener Vielheit von Kräften, die in Gott einseitig bestehen, in den geschöpflichen Lichtbildern aber in eine wirkliche Vielfalt auseinander gestrahlt sind; wie auch jener in Gott herrschenden Dreiheit der Personen, als deren Bild doch wohl der Pseudo-Areopagite sicherlich überall im Geschöpflichen die hierarchische Dreiheit gefunden hat. Die oberste Stufe der himmlischen Hierarchie, jene Dreiheit, die der Urgottheit noch am nächsten steht und deshalb ihr Licht am ungeschwächtesten empfängt, nehmen die Chöre der Thronen, Cherubim und Seraphim ein. Durch sie vermittelt, gelangt das urgöttliche Licht zur zweiten Stufe, die von der Dreiheit der Gewalten, Herrschaften und Mächte eingenommen wird. Die dritte Stufe der himmlischen Hierarchie, die das göttliche Licht von der zweiten empfängt und dann selbst an die Menschen weitergibt, umfaßt die Dreiheit der Engel, Erzengel und Fürstentümer⁶⁶.

Die kirchliche Hierarchie, in die sich von der himmlischen Hierarchie her das göttliche Licht weiter in die Tiefe und damit auch in größere Vielheit und Dunkelheit ausgießt, umfaßt die ganze Schöpfung, soweit sie unter den reinen Geistern der Engelwelt steht. Auch die untermenschliche Schöpfung ist in diese kirchliche Hierarchie eingereiht. Dionysius denkt hier ganz im Geiste der kosmisch-universalen Auffassung griechischer Patristik, für die es keine eigentliche Trennung zwischen Natur und Übernatur, keinen Bereich, in dem von der Erlösung abstrahiert werden könnte, gibt. Alles ist entweder Glied der kirchlichen Hierarchie oder ist überhaupt nicht im eigentlichen Sinn.

Die oberste Stufe der kirchlichen Hierarchie nehmen die drei Ordnungen der Weihenden ein, der Bischof (Hierarch), dem vor allem die Tätigkeit des Vollendens zukommt, der Priester, dessen eigentliche Aufgabe das Erleuchten ist, und der Diakon (Liturge), dem die Reinigung eigentümliche Aufgabe ist. Die unterste Stufe der kirchlichen Hierarchie besteht aus der Dreiheit der zu Weihenden, an denen die oben genannten drei Ordnungen das Reinigen, Erleuchten und Vollenden vollziehen. Es sind die drei Stände der Unvollkommenen, der Gemeindeglieder und der Mönche. Diese hierurgische Tätigkeit aber geschieht — und das ist die mittlere Ordnung der kirchlichen Hierarchie — durch die an sich leblosen Dinge der untermenschlichen Schöpfung in den Sakramenten. In der triadischen Ordnung der dionysischen Hierarchie sind es die drei Mysterien der Taufe, Eucharistie und — nicht der Firmung, wie Stiglmayr in den Vorbemerkungen zu seiner Übersetzung sagt, sondern der Myronweihe. Auch in den leblosen, untermenschlichen Geschöpfen leuchtet das göttliche Licht, allerdings in verdunkelter Kraft. Deshalb können die untermenschlichen Geschöpfe Sinnbilder des Höheren sein, sowohl für die Geister der himmlischen Hierarchie wie auch für die urgöttlichen Offenbarungen selbst⁶⁷. Dieses symbolhafte Hülle-Sein für die strahlenden Lichter des Göttlichen ist die eigentliche Aufgabe aller untermenschlichen Geschöpfe: die sakramentale Aufgabe, durch deren Erfüllung diese Geschöpfe die Hüllen bieten, in denen die drei Ordnungen der weihenden Stufe das göttliche Licht den Weihebedürftigen zukommen lassen. So kommt es denn, daß die an sich untermenschlichen Geschöpfe nun die zweite Stufe der kirchlichen Hierarchie zwischen den Weihenden und den Weihebedürftigen ausmachen.

Um zum Schluß die Frage nach etwaigen Mittelwesen beim Schöpfungsakt noch einmal zu berühren, folgende Feststellung:

⁶⁶ Cael. Hier. VI ff. — 200 ff.

⁶⁷ Cael. Hier. II, 5 — 144 B.

Man muß die Existenz solcher Mittelwesen nach Dionysius insofern bejahen, als jeweils die höheren hierarchischen Stufen, alle Vollkommenheiten der tieferen auch besitzend, die schöpferischen Ausstrahlungen Gottes an die tieferen Stufen mitschöpferisch vermitteln. Die hierarchisch gegliederte Schöpfung besteht nicht aus verschiedenen Stufen, die vom Schöpfer etwa in gleicher Unmittelbarkeit, nur in jeweils verschiedener Vollkommenheit ins Dasein gesetzt worden wären. Vielmehr sind die Geschöpfe gleichzeitig wie Spiegel, die das schöpferische Gotteslicht aufnehmen und dann, allerdings in gewisser Verdunkelung, an die tieferstehenden Geschöpfe weiterstrahlen. Dionysius hat eine durchaus dynamische Auffassung von der Schöpfung. Es ist ein ständiges lebendiges Ausstrahlen des schöpferischen Lichtes durch alle Stufen der Schöpfung hindurch und ein stets nach oben drängendes Hinwenden aller Geschöpfe zum Urlicht zurück.

II. Das offenbarende Wort

1. Schöpfung und Offenbarung

„Eros und Agape nennen die Hagiographen Gott, ... sofern er Offenbarung seiner selbst durch sich selbst ist und gütiger Hervorgang aus der überhohen Einigung.“⁶⁸ Offenbarung und Hervorgang stellt Dionysius als Gottes Tätigkeit hier nebeneinander. Es fragt sich, ob es sich hier um zwei verschiedene Tätigkeiten handelt, die zwar beide Gott zugesprochen werden, aber doch nicht dasselbe sind, wie wir etwa gewohnt sind, Gott zuerst als Schöpfer zu sehen, der die Geschöpfe, vor allem die verstandesbegabten zuerst ins Dasein ruft, um sie dann durch seine Offenbarung in Gedankenaustausch mit sich zu bringen. Oder handelt es sich hier vielmehr im Sinne des Areopagiten um die gleiche Tätigkeit Gottes, die sowohl schöpferischer Hervorgang wie sprechende Offenbarung ist? Wenn etwa die obersten Ordnungen der Engel *πρωτουργοὶ καὶ διδάσκαλοι* genannt werden⁶⁹, so kann er hierin natürlich zwei nebeneinanderstehende, verschiedene Tätigkeiten gemeint haben. In Wirklichkeit handelt es sich nach des Areopagiten Meinung um zwei Aspekte der gleichen Tätigkeit dieser Engelwesen, die dadurch, daß sie bei der Schöpfung durch die Weitergabe des schöpferischen Lichtes an die unteren Stufen mitwirken, zugleich mitoffenbarend tätig sind. An anderer Stelle nämlich wird dieses mitschöpferische Weiterleiten des göttlichen Lichtes jener Tätigkeit gleichgestellt, die die Engel ausübten, als sie die Offenbarung des Gesetzes im Alten Testament vermittelnd weitergaben⁷⁰. Nicht nur das schaffende Wirken Gottes nennt Dionysius *πρόδος* Gottes aus seiner Ureinheit in

⁶⁸ Div. Nom. IV, 14 — 712 C.

⁶⁹ Cacl. Hier. XIII, 3 — 304 A.

⁷⁰ Cacl. Hier. IV, 2 — 180 B.

die Vielheit der geschaffenen Welt, sondern auch das offenbarende, erleuchtende Wort Gottes. Das Gesetz, nach dem die Erleuchtung vor sich geht, ist ihm das „Gesetz des göttlichen Hervorganges“⁷¹. Den Begriff „Hervorgang“ gibt Dionysius also, wenn auch nicht mit der gleichen Häufigkeit wie den der schöpferischen Tätigkeit, auch dem offenbarenden Heraustreten Gottes aus seiner unzugänglichen Ferne.

Ausgiebiger noch findet sich der Begriff der Ausstrahlung und Erleuchtung und Lichtergießung, den wir zunächst mehr dem offenbarenden Wirken Gottes zuteilen möchten, auch auf das schöpferische Wirken Gottes angewendet. Daß der Pseudo-Areopagite im Rahmen seiner Lichttheologie vor allem das offenbarende Wort Gottes, das die Finsternis des geschaffenen Geistes erhellen soll, als einen Strahl des göttlichen Lichtes ansieht, ist natürlich. Wenn er etwas über die Geheimnisse Gottes erfahren und seine gewonnenen Erkenntnisse anderen mitteilen will, dann mahnt er, „das Haupt emporzuheben zu den erhabensten Lichtstrahlungen der Schrift“⁷². Aber wir sahen bereits im ganzen Zusammenhang der areopagitischen Lichttheologie, daß ihm die Schöpfung Ausstrahlung des göttlichen Lichtes ist. Beides, offenbarendes Gotteswort wie schöpferisches Mitteilen, ist ihm Hervorgehen des Ureinen in die Vielheit. Beides aber ist zugleich ἑλλαμψις⁷³, dieses Hervorgehen ist das der vielen Strahlen aus dem einen gleißenden Licht. Nicht nur in den Heiligen Schriften, in denen er den „vernünftigen und intellektuellen Wesen“, die „an seiner über alle Vernunft und Intelligenz erhabenen, in sich vollkommenen und unvollkommenen Weisheit Anteil haben“⁷⁴, die Gegenstände ihrer Erkenntnis mitteilt, „leuchten die Strahlen des göttlichen Lichtes zu uns nieder“⁷⁵, sondern auch in der schöpferischen Tat erweist sich die Urgottheit als „gutesgewährendes Prinzip jeder heiligen Lichtstrahlung, wie sie selbst es über sich in den Heiligen Schriften überliefert hat“⁷⁶.

Schöpfung und Offenbarung werden bei Dionysius also tatsächlich als gleichartige Äußerung des göttlichen Lebens betrachtet. Das aber kommt nicht vor allem daher, daß beides irgendein göttliches Wirken nach außen ist. Auch für Dionysius ist das Bild des göttlichen Lichtes und seiner Strahlungen vor allem der Aufhellung geschöpflicher Erkenntnis zugeordnet. Der Grund, warum auch das schöpferische Gotteswirken von Dionysius mit Vorliebe Lichtergießung genannt wird, ist der, daß ihm auch die Schöpfung vor allem Offenbarung ist. Die hierarchisch gegliederte Schöpfung ist bei ihm *ιεραρχικὴ ἐπιστήμη*⁷⁷. Daher sind die höheren hierarchischen Ordnungen für die tieferen

⁷¹ Cael. Hier. VII, 3 — 209 C.

⁷² Cael. Hier. IV, 4 — 181 C.

⁷³ Cael. Hier. IV, 3 — 180 C.

⁷⁴ Cael. Hier. IV, 1 — 200 C.

⁷⁵ Div. Nom. I, 3 — 589 B.

⁷⁶ ebd.

⁷⁷ Cael. Hier. IV, 1 — 177 C.

„Offenbarer der urgöttlichen Verborgenheit“⁷⁸. Man könnte nun sagen, das seien sie durch ihr Mitwirken an der Weitergabe des offenbarenden Gotteswortes, durch das sie z. B. das alttestamentliche Gesetz vermittelt haben. In Wirklichkeit aber sind die hierarchischen Ordnungen nach Dionysius durch ihr Dasein Offenbarung Gottes. Es wird gar nicht eigentlich geschieden zwischen der einen und der anderen Art von Offenbarung. Die Schöpfung selbst ist eine heilige Wissenschaft „gemäß den von Gott in sie hineingelegten Erleuchtungen“⁷⁹. Nicht so sehr dadurch, daß die höheren hierarchischen Wesen den tieferstehenden die göttlichen Erkenntnisse mitteilen, sind sie Offenbarung, sondern durch ihr Dasein offenbart die hierarchische Schöpfung ihren Betrachtern das Licht Gottes. Da Dionysius vom Zweck der Hierarchie spricht, fragt er, „was sie ihren Beschauern nütze“⁸⁰.

Der neuplatonische und überhaupt griechische Einfluß auf Dionysius wirkt sich hier aus. Plato, der den erkenntnismäßigen Aufstieg von den äußeren Dingen zu den Wirklichkeiten der idealen Welt als Aufgabe des Menschen aufstellte, wobei der Eros, die von Einsicht gefüllte, bewußt gewordene Liebe die emporführende Kraft ist⁸¹; Aristoteles, dem die philosophische Erkenntnis der Welt Gottesdienst ist⁸²; die neuplatonische Philosophie, in deren Mittelpunkt der Logos steht, dessen Strahlen in den Geschöpfen der denkende Mensch erforschen soll, haben das Denken des Pseudo-Areopagiten mittelbar oder unmittelbar geprägt, so daß auch für ihn die Schöpfung vor allem Offenbarung ist und der Aufstieg des Menschen immer vollkommeneres Eindringen in die Erkenntnisgemeinschaft mit Gott, der sich dem Menschen sowohl in seinem positiven Offenbarungswort wie im Gotteswort der Schöpfungstat kundtut. Es ist uns Heutigen vielleicht zu wenig bewußt, daß das christliche Leben uns auch in den Offenbarungsquellen als eine Lebensgemeinschaft vorgelegt wird, die Erkenntnisgemeinschaft mit Gott ist. „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus.“⁸³ So hat auch Christus selbst das religiöse Leben vor allem in die Erkenntnis verlegt. Eine Erkenntnis allerdings, die nicht theoretisch bleiben darf, wie sie es in der griechischen Philosophie blieb, sondern die im tätigen Leben praktisch wird, sowohl nach der Forderung Christi wie auch nach den Ausführungen des Ps.-Dionysius, dessen Lehre gerade hierin durchaus einen christlichen Charakter zeigt. So ist denn der erste und wichtigste Zweck und Sinn der Schöpfung der, den die ganze Lichttheologie des Dionysius ausprägt: Leuchtender

⁷⁸ Cael. Hier. IV, 2 — 180 A.

⁷⁹ Cael. Hier. III, 1 — 164 D.

⁸⁰ Cael. Hier. IV, 2 — 180 A.

⁸¹ Vgl. G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, Frankfurt a. M. 1939.

⁸² Vgl. K. Schilling-Wollny, *Aristoteles' Gedanke der Philosophie*, München 1928.

⁸³ Joh 17, 3.

Abglanz des göttlichen Urlichtes zu sein, so daß es nicht nur mit dem Geschaffensein gegebene Tatsache, sondern vom Schöpfer intendierter Zweck ist, wenn „die Offenbarung ihren Weg durch die ähnlichen, heilig geformten Bilder nimmt“⁸⁴. Nicht nur die Engel sind ihren Namen gemäß Boten Gottes, die durch ihr ausdrückliches Wort die Offenbarung Gottes an die niedriger stehenden hierarchischen Stufen weitergeben, sondern durch ihr Dasein schon sind „alle Chöre der Engel Offenbarer und Kündler (ἄγγελοι) derer, die vor ihnen sind“⁸⁵. Ja auch die sinnlichen Dinge sind in diesem Sinne Boten und Kündler Gottes. Der Satz, daß „das Wesen unserer (d. h. der kirchlichen, irdischen) Hierarchie die gottgegebenen Offenbarungen bilden“⁸⁶, bedeutet im Sinne des Dionysius sowohl, daß diese Hierarchie durch Gottes Offenbarung geschaffen und uns kundgemacht wurde, wie auch daß diese Hierarchie selbst wesentlich Offenbarung Gottes ist. Dieser Gott ist in seinem ureigenen geistigen Bereich ohne Worte und wenig-sprechend, in seiner offenbarenden Schöpfung aber ist er auf einmal vielsprechend geworden⁸⁷. „Die Theophanie — Erscheinung Gottes in den Kreaturen — ist der Zweck des Schöpfers; der Zweck des Geschöpfes ist die *θεώσις* — Vergottung, die *θεοειδής ἕξις* — gottförmiger Zustand.“⁸⁸

2. Das gottgegebene Wort

Alles, was von Gott her nach außen hervorgeht, ist Offenbarung des Guten und Schönen. Die ganze Schöpfung ist Wort der überwesentlichen Gottheit und fordert jeden außergöttlichen Geist auf, den Sinn dieses Wortes zu erforschen und soviel wie möglich von Gottes Wesen zu erkennen. Weil alle Geschöpfe Strahlen des von Gott ausgehenden Lichtes sind, ist es die Aufgabe der mit geistigem Sehvermögen ausgestatteten Geschöpfe, in diesen Strahlen ein wenig von dem unzugänglichen göttlichen Urlichte zu sehen. Dieses göttliche Licht selbst aber ist dem geschaffenen Geistesauge so unzugänglich, daß selbst sein Abglanz, wie er in den Geschöpfen zu uns herniederstrahlt, noch zu grell für unser Auge ist. Jedenfalls leuchtet Gottes Licht in den übermenschlichen Geschöpfen noch mit einer ins Dunkel hüllenden Grelle. Daher „ist es uns unmöglich, die Geheimnisse der überhimmlichen Geister zu kennen und ihre ganz heiligen Vollendungen zu kennen, wenn nicht irgendwie uns jemand sagen würde, in was uns die Urgottheit durch sie ... in geheimnisvoller Weise eingeweiht hat“⁸⁹.

⁸⁴ Cael. Hier. II, 3 — 140 C.

⁸⁵ Cael. Hier. X, 2 — 273 A.

⁸⁶ Eccl. Hier. I, 4 — 376 B.

⁸⁷ πολύλογός ἐστιν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία: Myst. Theol. I, 3 — 1000 C.

⁸⁸ V. Lossky, a. a. O. 283.

⁸⁹ Cael. Hier. VI, 1 — 200 C.

Denn wenn auch Gott durch das schöpferische Hervorgehen aus seiner geheimnisvollen Einheit uns in die Vielheit Zerstreuten einiges von sich kundgemacht hat, so bleibt er doch auch nach dieser Kundgabe immer noch der Verborgene. „Verborgene ist er auch nach der Offenbarung oder, um es göttlicher zu sagen, auch in der Offenbarung.“⁹⁰ Wenn also Gott sich mit einer gewissen Eindeutigkeit uns geistbegabten Geschöpfen kundtun will, ohne seine eingestaltige Wahrheit der vielgestaltigen Mißdeutung preiszugeben, dann muß er selbst eine absolut klare und eindeutige Instanz geschaffen haben, die der in der Schöpfung gegebenen Offenbarung die nicht umzudeutende Erklärung gibt. Diese Instanz ist das positive Wort der göttlichen Offenbarung. Ein kirchliches Lehramt ist bei Dionysius, dem die ganze kirchliche sakramentale Hierarchie gleichzeitig, ja wesentlich lehrende Hierarchie ist, nicht eigens in seinen Einzelheiten entwickelt.

Es muß uns eben „einer sagen, in was uns die Urgottheit durch die Schöpfung eingeweiht hat“, wie wir Dionysius oben sagen hörten. So wird denn die positive Offenbarung Ergänzung der offenbarenden Schöpfung. Auch Weertz⁹¹ hat darauf hingewiesen, „daß Dionysius die Bilder selbst fast ausschließlich aus der Heiligen Schrift hervorholt, oder vielleicht besser gesagt, daß er im allgemeinen nur solche Bilder anführt und bespricht, die er auch in der Schrift findet“. Gewiß, er mag auch viele Bilder für Gott und seine Eigenschaften selbst im geschöpflichen Bereich gefunden haben, denn die ganze Schöpfung spricht ihm ja in Bildern von dem, was Gott über sich selbst mitteilt. Er bevorzugt aber die Bilder, die die Schrift bietet, weil ihm positives Offenbarungswort Gottes und die offenbarende Schöpfung in steter Wechselwirkung stehen. Die ganze Schöpfung ist Bild der göttlichen Vollkommenheit. Die positive Offenbarung autorisiert diese Bildersprache der Schöpfung durch ihren eigenen Gebrauch, und sie deutet und verdeutlicht sie, indem sie im erklärenden Wort von Gottes Geheimnissen berichtet.

Was ist nun nach dem Ps.-Areopagiten die positive Offenbarung Gottes, wo hat sie ihren Niederschlag gefunden, wie tritt sie an den Menschen heran? Er hat einmal geschrieben, die Offenbarung werde gegeben ταῖς ἐγγράφοις τε καὶ ἀγράφοις μνήσεσι⁹². So ähnlich dieser Ausdruck dem Tridentinischen Wort ist, daß die Wahrheit enthalten sei „in libris scriptis et sine scripto traditionibus“⁹³, Dionysius meint damit, daß Gott sich nicht nur in seinem ausdrücklich gesprochenen bzw. geschriebenen Wort offenbart, sondern ebenso in der nicht in Büchern geschriebenen Offenbarung der Schöpfung. Zugleich scheint dieser Satz darauf hinzuweisen, daß es für Dionysius nur diese beiden

⁹⁰ Ep. III — 1069 B.

⁹³ Sess. IV. Denz. 783.

⁹¹ A. a. O. 653.

⁹² Eccl. Hier. I, 5 — 376 D.

Offenbarungsquellen gibt: die ungeschriebene Offenbarung durch die ganze hierarchisch geordnete Schöpfung und die positive, ausdrückliche Offenbarung im geschriebenen Wort. Wie steht es beim Areopagiten mit der Überlieferung, die den Menschen späterer Zeiten das gottgegebene Offenbarungswort weitergibt?

Der Ausdruck *παράδοσις*, den man wohl auch mit „Überlieferung“ übersetzen kann, findet sich bei Dionysius sehr häufig. Es ist der Begriff, der im Zusammenhang der Offenbarungsmittelung neben den Begriffen für die Heilige Schrift am häufigsten vorkommt. Handelt es sich nun hier um die beiden Offenbarungsquellen von Schrift und Überlieferung, die unsere Theologie bestimmen? Wenn die *ἱερά παράδοσις* das ist, worin die zu Reinigenden in der Kirche eingeführt werden, um an dem teilzunehmen, was der Besitz der Kirche ist⁹⁴, steht dann diese „heilige Überlieferung“ als die gleichwichtige zweite Offenbarungsquelle neben der Heiligen Schrift, oder ist sie ein übergeordneter Begriff, der sowohl Schrift wie mündliche Überlieferung umfaßt, oder ist sie vielleicht gar identisch mit der Heiligen Schrift?

Die Heilige Schrift, die *ἱερόταται*⁹⁵ und *πανίερα Γραφαί*⁹⁶, in der er eine „bewundernswerte Belesenheit“⁹⁷ zeigt, ist für Dionysius Gegenstand einer tiefen Ehrfurcht. Da sie den Heiligen Geist als Urheber hat⁹⁸ und deshalb jenes Wort ist, durch das die Gottheit selbst über sich Mitteilung gemacht hat⁹⁹, deshalb ist sie für Dionysius so maßgebend, daß er „das in der Schrift Gesagte wie einen Kanon der Wahrheit gebraucht“¹⁰⁰. Und das nicht nur in übernatürlichen Wahrheiten — eine eigentliche Trennung dieser Wahrheiten von den „natürlichen“ Dingen gibt es bei Dionysius, dem Erben griechischer Patristik, gar nicht —, sondern, wie er ausdrücklich versichert, auch für philosophische Dinge; denn „auch die Natur von Zeit und Ewigkeit muß man aus der Schrift erkennen“¹⁰¹. So ist ihm die Durchforschung der Heiligen Schrift ein Herzensanliegen. Hat er nun auch die häufige Berufung auf positive, anerkannte Autoritäten mit den späteren Neuplatonikern gemeinsam, so ist es ihm doch freudiges Bewußtsein, als solche Autorität jene Schriften zu besitzen, die er im wirklich christlichen Verständnis als unfehlbares Gotteswort erkennt. Sie ist ihm so sehr Autorität, daß jeder, der ihr widerspricht, auch im Widerspruch steht mit der Philosophie des Dionysius¹⁰².

In welchem Verhältnis steht nun das, was Dionysius *παράδοσις* nennt, zu der Heiligen Schrift? Seine Sprechweise läßt es kaum zu,

⁹⁴ *λοιπαὶ τῶν καθαρῶν ἐν μύσει ἤδη γεγονάσιν ἱεράς παραδόσεως*: Eccl. Hier. VII, III, 3 — 557 C.

⁹⁵ Eccl. Hier. I, 2 — 372 C.

⁹⁶ Eccl. Hier. III, III, 6 — 432 C.

⁹⁷ Weertz, a. a. O. 653.

⁹⁸ Eccl. Hier. III, III, 5 — 432 B.

⁹⁹ Div. Nom. I, 2 — 588 C.

¹⁰⁰ Div. Nom. I, 8 — 597 B.

¹⁰¹ Div. Nom. X, 3 — 937 C.

¹⁰² Div. Nom. II, 2 — 640 A.

eine Überlieferung als irgendwie unabhängige Offenbarungsquelle neben der Heiligen Schrift anzunehmen. Die Schrift ist ihm die Quelle, aus der er sein Wissen über die Offenbarungswahrheiten nimmt, nicht nur tatsächlich, sondern grundsätzlich. Wenn er nach der Natur irgendeines Gegenstandes forscht, etwa nach der Hierarchie, die er beschreiben will, dann fragt er, „wie dieser Gegenstand durch die Heilige Schrift beleuchtet wird“¹⁰³. Außerdem zu fragen, was etwa eine mündliche kirchliche Überlieferung dazu sagt, hält er nicht für nötig. Inhaltlich jedenfalls wird sie ihm nach seiner Überzeugung nichts Neues zu sagen haben. Dionysius läßt eine παράδοσις nur insoweit gelten, als ihr Inhalt in der Schrift niedergelegt ist. So interessiert ihn bei der Durchforschung dessen, was über Gott geoffenbart ist, nur das, was „in Übereinstimmung mit den heiligen Schriften die geheime Überlieferung unserer gotterfüllten Lehrer uns erklärt und geschenkt hat“¹⁰⁴. Ist also auch formell die Paradosis und die Schrift nicht einfachhin dasselbe, so geht doch der Offenbarungsinhalt, den die Überlieferung gibt, nicht über den der Heiligen Schrift hinaus. Bei Dionysius handelt es sich in der „Überlieferung“ immer irgendwie um die Heilige Schrift. Die Paradosis als Tätigkeit bewegt sich um die Schrift, sei es daß Gott sein Wort in der Heiligen Schrift an uns Menschen übergibt, so daß die Heilige Schrift θεοπαράδοτα λόγια¹⁰⁵ wird, sei es, daß in der Paradosis der Inhalt der Schrift durch die hierarchischen Lehrer der Kirche an andere übergeben wird, sei es — und in diesem Sinn gebraucht Dionysius den Begriff der Paradosis am meisten —, daß die Heilige Schrift selbst uns die Wahrheiten der Offenbarung überliefert. Die Heilige Schrift überliefert den Lobgesang der Gottheit denen auf der Erde¹⁰⁶. Die Wahrheiten über die Engelchöre hat uns die Offenbarung der Heiligen Schrift überliefert¹⁰⁷.

Daß Dionysius christlich sein wollte, zeigt sich in seiner ehrfurchtgetragenen Hochschätzung der Schrift in besonderer Betonung. Der christliche Neuplatonismus Alexandriens hat hier ganz sicher auf ihn eingewirkt, nicht so sehr in seiner weitgehenden spirituellen Schriftauslegung — Dionysius sucht und findet in der Deutung der Symbole immer den realen, in der Schrift selbst angedeuteten Anknüpfungspunkt, so daß seine Schriftauslegung nicht den Eindruck der Willkür macht wie die Deutungsweise der alexandrinischen Schule — wohl aber in der absoluten Autorität, die der Schrift zugesprochen wird. Die Schrift ist der einzige Kanon der Wahrheit, und zwar in dem doppelten Sinn: als negative Norm, so daß „man nicht wagen darf, über die überwesentliche und verborgene Gottheit etwas zu sagen oder

¹⁰³ Cael. Hier. VII, 2 — 208 A.¹⁰⁴ Div. Nom. I, 4 — 592 B.¹⁰⁵ Zum Beispiel Eccl. Hier. I, 4 — 376 B.¹⁰⁶ Cael. Hier. VII, 4 — 212 A.¹⁰⁷ Zum Beispiel Cael. Hier. VI, 2 — 201 A.

auch nur zu denken entgegen dem, was uns in gottförmiger Weise aus den Heiligen Schriften dargelegt wird“¹⁰⁸. Aber auch positiv, so daß man nicht glauben darf, außerhalb der Schrift Gottes Wahrheit zu finden. „Denn die gottgegebene Schrift ist eine allumfassende und wissensreiche Offenbarung jeglicher Gottesworte, Gotteswerke und Gotteserscheinungen, heiliger Reden und heiliger Taten, mit einem Worte, all des Göttlichen und Heiligen, was in Worten und Werken von der wohlthätigen Urgottheit unserer Hierarchie gewährt worden ist.“¹⁰⁹

¹⁰⁸ Div. Nom. I, 2 — 588 C.

¹⁰⁹ Τὰ θεοπαράδοτα λόγια, τὰ περιεκτικῶς καὶ ἐπιστημονικῶς ἐκφαντορικὰ πάσης θεολογίας, θεουργίας, θεοφανείας, ἱερολογίας, ἱερουργίας, ἐνὶ λόγῳ πάντων τῶν θείων καὶ ἱερῶν ἔργων τε καὶ λόγων τῶν ὑπὸ τῆς ἀγαθοουργοῦ θεαρχίας τῇ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίᾳ δεδωρημένων . . . Eccl. Hier. V, III, 7 — 512 C.