

Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht

von Otto Semmelroth S. J.

Der Ps.-Areopagit legt seine Theologie mit Vorliebe im Vergleich mit dem Licht dar, das vom unzugänglichen Urlicht Gottes ausstrahlt und die Geschöpfe unwiderstehlich zu sich selbst zurückholt. Neben dieser Bildlichkeit aus dem optischen Bereich findet sich, wenn auch ungleich seltener, der dem Akustischen entnommene Begriff des ἀπήχημα. Daß es sich hier um eine „bevorzugte bildliche Vorstellung“ des Dionysius handelt, wie Stiglmayr sagt¹, ist, vor allem wenn man sie neben die Bilder aus dem Lichtbereich hält, wohl zu viel behauptet. Man wird in Verbindung mit dem Gedanken an das Licht, das die Geschöpfe zu sich emporzieht wie die Sonne die Pflanzen, hier sogleich an das Echo denken, das als Antwort auf einen Ruf zum Rufenden zurückkommt. Wenn nun auch ἀπήχημα nicht eigentlich ein solches Echo bedeutet, sondern vielmehr das immer weitere Verklingen des Rufes, mit dem der Schöpfer die Geschöpfe ins Dasein hineingerufen hat, so ist doch die Vorstellung des Echos sogleich gegeben.

Tatsächlich nimmt in der Theologie des Dionysius die Lehre von der Rückkehr des Geschöpfes zu Gott, wenn auch nicht räumlich den größten Teil, so doch die größte Bedeutung für sich in Anspruch. Im Mittelpunkt des Blickfeldes areopagitischer Theologie steht der Mensch. Alles, was Dionysius über Gott sagt, findet sein Interesse vor allem durch die Beziehungen zu den Geschöpfen. Hier nun, wo es sich um den Aufstieg der Geschöpfe zum Urlicht handelt, sind wir im eigentlichen Gebiet seiner Absichten und auch seines Einflusses. Denn der Areopagit hat am meisten auf die Nachwelt eingewirkt durch seine Darlegungen über den Aufstieg der Geschöpfe zum Ziel, für das sie geschaffen sind.

I. Die Kräfte des Aufstieges

Wir haben zunächst von den äußeren und inneren Kräften zu sprechen, die alles Geschöpfliche zum Aufstieg drängen: Gottes Ruf und dem der Kreatur innewohnenden Eros, auf den dieser Ruf trifft; schließlich von der Gestalt des Photagogen Christus, die dem Aufstieg zur Verwirklichung helfen soll.

1. Der emporziehende Ruf Gottes

a. Die innergöttlichen Ideen werden in den Analogien zu Willensfestsetzungen Gottes, die eine alles durchwaltende Pronoia in den Ge-

¹ Übersetzung von Div. Nom., BKV S. 61, Anmerkung.

Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttl. Licht schöpfen nach außen setzt. Eine solche Analogie ist ja nicht Festsetzung durch eine blinde Natur, sondern Entscheidung eines freien schöpferischen Willens, und das Geschöpf ist nicht einem blinden Naturdrang unterworfen, sondern wurde von einem persönlichen Schöpfer an seinen Platz gestellt. Ein persönliches, über allem stehendes Wesen hat die Geschöpfe aus sich herausgerufen in die Leere des Nichts, um es mit Wesen zu füllen, die ihm persönlich gegenüberstehen. Hier gerade deutet der Vergleich mit dem Ruf jenen mit dem Licht. Das anscheinend naturnotwendige Ausstrahlen des Lichtes wird dann doch zu einem in persönlicher Freiheit ergehenden Ruf. Und im Sinne des Dionysius wird auch das Emporstreben des Geschöpfes zum Urlicht zurück nicht so sehr eine unwiderstehlich geweckte Naturkraft, die zu ihrer Quelle drängt, als vielmehr eine in freier Mitarbeit geleistete Antwort auf den Ruf des Schöpfers.

Es ist die über aller Kreatur waltende Bestimmung, jene Bewegung *ἄνωθεν ἐπὶ τὰ κάτω*, die nichts anderes ist als die Aussendung der Geschöpfe von dem aus sich herausstrebenden Ureinen in die Vielheit der geschöpflichen Hierarchie, zu beantworten mit der *ἐκ τῶν κάτω πρὸς τὸ ἕνα* *ντες διαφορθμευτικὴ κίνησις*², also Emporstreben zu jenem Einen, von dem die Bewegung ausgegangen ist. „Vom Vielen zum Einen“³, das ist der Zug, der durch die Schöpfung geht.

Dieser Zug wird vom Areopagiten nicht als eine nur tatsächlich in den Geschöpfen liegende Kraft angesehen, über deren Herkunft nicht gefragt würde. Vielmehr ist diese Kraft durch den Anruf des persönlichen Gottes aufgeweckt. Gott wird ja deshalb das Schöne (*τὸ κάλλος*) genannt, weil er alles zu sich selbst hin ruft⁴.

Es ist Berufung zu jenem Höchsten, was griechische Patristik immer schon als das Ziel alles geschöpflichen Strebens hingestellt hatte: Vergöttlichung. Das Geschöpf soll umgestaltet werden nach der göttlichen Gestalt⁵. Vergöttlichung ist einer der häufigsten Begriffe, wenn Dionysius über die Aufgabe des Menschen spricht.

So weckt also das Licht, das vom Schöpfer in die Kreatur ausstrahlt, in dieser eine Kraft, die sie sich nach dem göttlichen Urlicht ausrecken heißt. Dieses Ausrecken bedeutet ein Emporsteigen zur göttlichen Einheit⁶. In jedem Geschöpf, dem an oberster wie dem an tiefster Stelle der geschöpflichen Hierarchie stehenden, liegt die *δύναμις ἀνατακτική*, so daß der Begriff des *ἀνατείνειν* die das Geschöpf am meisten charakterisierende Eigenart enthält. Die ganze Schöpfung ist in dem sich aus-

² Cael. Hier. XV, 6 — 333 D. — Die letzte Zahl bezieht sich immer auf PG 3.

³ Div. Nom. XIII, 3 — 980 C.

⁴ πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν, ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται. Div. Nom. IV, 7 — 701 D.

⁵ Τὸ θεοπρεπὲς κάλλος . . . τελειωτικὸν ἐν τελειῇ θειοτάτῃ κατὰ τὴν πρὸς ἑαυτὸ τῶν τελουμένων ἑναρμονίας ἀπαράλλακτον μὸρφωσιν. Cael. Hier. III, 1 — 164 D.

⁶ Cael. Hier. I, 1 — 120 B.

reckenden Aufbruch nach oben⁷, sei es, daß die Kreaturen der obersten Hierarchie sich unvermittelt nach der Urgottheit ausrecken⁸, sei es, daß die Tieferstehenden nach der jeweils höheren Stufe streben, die an der Einheit und Vollkommenheit des Urlichtes höheren Anteil hat. So wird denn die jeweils höhere hierarchische Stufe eine große Analogie zur urgöttlichen Einheit hin; denn wie es die *ἀνατατική σοφία τῶν θεολόγων*⁹ ist, die uns durch die Vermittlung der Offenbarungserkenntnis höherführt, so hat jede höhere Stufe die unter ihr stehende durch Mitteilung von Erkenntnis und Kraft höherzuführen.

Zu dieser geschöpflichen Aufgabe des Emporsteigens zum Einen kommt nun noch ein anderes Moment hinzu, das auf den ersten Blick sogar dem ersten zu widersprechen scheint. Wenn wir früher gefunden haben, daß nach Dionysius alle geschaffenen Dinge in der ideellen und virtuellen Vielheit der göttlichen Ideen und Analogien vorherbestehen, daß die Analogie Gottes jedem Ding seinen bestimmten Platz in der großen Hierarchie der Welt anweise, dann wird man konsequenterweise die Aufgabe des Geschöpfes darin sehen müssen, diese Analogie, wie sie in Gott besteht, zu erfüllen, so daß die in dieser Welt verwirklichte Analogie des Geschöpfes übereinstimme mit der Analogie in Gott. Tatsächlich steht dieser Gedanke sehr ausgeprägt im Geist des Areopagiten. Er drückt ihn aus im stets wiederkehrenden „je nach der dem Geschöpf zugeteilten Analogie“.

Sucht nun nicht Dionysius zwei sich widersprechende Dinge zu vereinen, wenn er als Aufgabe der Geschöpfe bestimmt, „berufen zu sein zur Teilnahme an der göttlichen Gutheit“, aber doch so, „wie jedes der Seienden begrenzt ist entsprechend der eigenen Analogie“¹⁰? Wie kann ein Geschöpf emporsteigen zur Gemeinschaft Gottes, wenn es ihm doch bestimmt ist, in seiner analogischen Stufe zu bleiben?

Tatsächlich weiß Dionysius, daß es den Geschöpfen durchaus versagt ist, über die ihnen bestimmte Analogie hinauszugehen. Sie haben gar nicht die Fähigkeit, mehr zu erreichen, als ihrer Analogie entspricht. Zudem dürfen sie auch nicht mehr erstreben. Dennoch spricht Dionysius von dem Hinausstreben, dem Einen entgegen, als Aufgabe der Schöpfung.

Daß beides im Sinne des Pseudoareopagiten kein Widerspruch zu sein braucht, zeigt ein Wort wie dieses, daß die Geschöpfe „emporgeführt werden hin zu der ihnen entsprechenden Analogie“¹¹. Ein Emporgehen also, und doch nicht über die eigene Analogie hinaus. Das Bewahren der gottgesetzten Analogie ist vielmehr schon ein Empor-

⁷ *ἀνατατική πορεία*. Cael. Hier. XV, 8 — 336 D.

⁸ Die Engel werden vollendet *τῷ ἐπ' αὐτήν* (= *τὴν θεαρχίαν*) *ἀνατείνεσθαι*. Cael. Hier. VII, 2 — 208 D.

⁹ Cael. Hier. II, 3 — 141 B.

¹⁰ Cael. Hier. IV, 1 — 177 C.

¹¹ Eccl. Hier. IV, III, 2 — 476 C.

Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttl. Licht steigen zum Einen hin. In den Geschöpfen liegt eine Tendenz, die zu der irgendwie als Übel und Sünde gefaßten Vielheit herabdrängt. Dieser Gewalt des Zuges nach unten zu widerstehen und die tatsächlich existierende Analogie in Übereinstimmung mit der Analogie, wie sie in Gott ist, zu bringen und darin zu bewahren, das ist schon Emporstiegen. Diese Spannung zwischen der Vielheit von Teilen, die natürlicherweise in die Vereinzelnung hinabdrängen, und der Einheit, zu denen diese Teile im existierenden Geschöpf nach Gottes Bestimmung zusammengebunden sind, ist das Drängen und Streben zur Teilnahme an der Einheit des Ureinen. Alles Übel, ob physisches Übel oder moralische Sünde, ist Herabfallen in die Vielheit, Aufgeben jener Teilnahme am Einen, die auch dem vielfältigsten und niedrigsten Geschöpf noch bestimmt ist. Das Geschöpf soll die Teile, aus denen es besteht, in der ihm bestimmten Einheit bewahren und so dem in die Vielheit nach unten drängenden Fallen den Aufstieg der zur Einheit strebenden Bemühung entgegensetzen. Ein Übel ist etwas deshalb, weil es, wie die Dämonen, „zu schwach ist, um seine Herrschaft zu bewahren“¹². Nur ein Geschöpf, das, dem Drängen und Fallen in die Vielheit nach unten stattgebend, den spannungsgeladenen Frieden mit sich selbst im Bewahren der gottgesetzten Eigentümlichkeit und Analogie nicht bewahrt, ist böse. Deshalb lieben alle Dinge diesen Frieden so sehr¹³. Das Nichtseiende dagegen ist nicht böse; denn in ihm liegt irgendwie ein Drängen nach oben, zum Sein hin. Auch das Nichtseiende bewahrt seine Analogie, und sein Streben zum Sein hin ist nicht unzulässiges Überschreiten der Analogiegrenze seinem Streben nach. Es wird durch sein Streben nicht Seiendes, aber das schöpferische Gute hat die Kraft, es zum Sein zu führen, und das Nichtseiende setzt dieser Kraft des Schöpfergottes keinen Widerstand entgegen. Das ist das Streben des Nicht-seienden zum Sein. Denn „auch das Nichtseiende strebt nach dem Guten und Schönen und trachtet irgendwie in ihm zu sein“¹⁴.

Dieses Emporstreben zum Einen bei Bewahrung der gottgegebenen Analogie bedeutet nicht in Wirklichkeit nur Stehenbleiben, Bewahren ohne Fortschreiten. Innerhalb jeder Stufe der hierarchischen Schöpfungsordnung gibt es einen Aufstieg zum Einen, der im mystischen Aufsteigen der geistbegabten Schöpfung seine Stufenordnung bis hin zur höchsten Vergottung erfährt.

Wenn im Ganzen des geschöpflichen Kosmos jede Stufe ihre Analogie bewahrt im ungebrochenen Streben nach oben, dann ist die ganze geschöpfliche Hierarchie das hochragende Gebäude, das bei aller Transzendenz des Ureinen doch dem Einen sehr hoch entgegenragt. So sieht Dionysius den Aufstieg der Kreatur als Ganzheit vor allem vor sich:

¹² Div. Nom. IV, 23 — 725 A.

¹³ Div. Nom. XI, 3—4 — 952 BCD.

¹⁴ Div. Nom. IV, 18 — 716 A.

Als das Auffragen des ganzen Kosmos hin zum Einen. Der Areopagit kennt die Geschöpfe nicht in ihrer Vereinzelnung, die sie ja in Wirklichkeit auch gar nicht haben. Er weiß jedes Geschöpf im Zusammenhang mit dem Ganzen des Kosmos, jede Stufe sieht er gebunden an eine höhere, von der sie ihre Kraft empfängt, und an eine niedere, der sie vom Eigenen mitteilt „gemäß der einen harmonischen und alles verbindenden Gemeinschaft“¹⁵. So verweist denn jede Stufe der hierarchischen Schöpfung über sich hinaus dem Einen entgegen. Das ist der Grundgedanke dionysischer Theologie: Die alles durchwaltende Kraft, die von Gott als Pronoia durch alle Stufen der geschöpflichen Hierarchie hindurch abwärtssteigt und die im Aufstreben der Geschöpfe anagogisch zu Gott emporsteigt und so „die ersten mit den zweiten und die zweiten mit den ersten aufwärtsstrebend und in der Pronoia hervorgehend zusammenknüpft“¹⁶. Die Anagogie wird so zugleich Synagogie der ganzen Schöpfung¹⁷. So stehen Anagogie, Synagogie und Phatagogie nebeneinander als verschiedene Bezeichnungen für dieselbe Sache, die sie jeweils von einer anderen Rücksicht her beleuchten¹⁸.

Damit erfüllt die gesamte Hierarchie ihren Zweck, die Einheit der Urgottheit abzubilden. Und solange jedes Glied dieser Hierarchie in ihrer Ordnung seine Analogie bewahrt, wird ihm der Anteil an dieser „Angleichung und Einigung zu Gott hin“ gegeben¹⁹. Wenn der Hierarch beim Gottesdienst den Gang vom Altar in die Vielheit des gottesdienstlichen Raumes und wieder zurück in die Einheit des Altares macht, dann symbolisiert er die göttliche Kraft im Kosmos der Schöpfung, durch die die gesamte Schöpfung im Emporstreben zur Anteilnahme an der Einheit zusammengeführt wird und jedes ihrer Glieder durch die Emporführung eingemacht wird²⁰.

So steigt denn die gesamte Schöpfung zum Einen empor und erlangt die Teilnahme an der Einheit ihres Schöpfers, die sie aus vielen Stufen und unendlich vielen Einzeldingen zur göttlichen Harmonie werden läßt, in der kein Einzelding seine Natur und Eigenart aufgibt, sondern gerade durch das Bewahren der eigenen Natur das All mit jeder göttlichen Harmonie und heiligem Wohlgeziemen erfüllt²¹.

Die gesamte Schöpfung ist voll des Bleibens und der Standfestigkeit und zugleich doch voller Bewegung und drängenden Kraft. Das Gute und Schöne aber ist es, „aus dem und in dem und auf das hin und wegen dessen jedes Stehen und Bewegen ist“²².

¹⁵ κατὰ τὴν μίαν ἀπάντων ἐναρμόνιον καὶ συνδετικὴν κοινότητα. Cael. Hier. XII, 2 — 292 C.

¹⁶ τὰ πρῶτα τοῖς δευτέροις καὶ τὰ δευτέρα τοῖς πρώτοις ἐπιστρεπτικῶς συνάπτου. Cael. Hier. XV, 8 — 337 B.

¹⁸ Eccl. Hier. III, 1 — 425 A.

¹⁷ Eccl. Hier. III, 1 — 421 D.

¹⁹ Eccl. Hier. II, 1 — 392 A.

²⁰ ἐνοσιδῶς ἐκ τούτων αὐθις εἰς τὴν οἰκίαν μονάδα συνάγεται, καὶ ἐνοποιεῖ τοὺς ἐπ' αὐτὴν ἰερῶς ἀναγομένους. Eccl. Hier. III, III, 3 — 429 A.

²¹ Div. Nom. I, 4 — 592 A.

²² Div. Nom. IV, 10 — 705 BC.

Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttl. Licht

b. Wenn Dionysius immer und immer wieder die Tatsache betont, daß alles Streben des Geschöpfes entsprechend der ihm von Gott bestimmten Stufe und Ordnung geschehen muß, entsprechend jener „Analogie“, die Gott in der Bestimmung seines Willens gefaßt und die das Geschöpf in seiner Ordnung zu erfüllen hat, dann will Dionysius damit nicht die Geschöpfe als unfreie Sklaven einer göttlichen Tyrannei betrachtet wissen. Im Gegenteil, man könnte eher annehmen, er teile auch den untermenschlichen Geschöpfen noch irgendwie einen freien Willen zu. Der Analogie, in der Gott den Geschöpfen ihre Stufe und Ordnung bestimmt hat, entspricht in diesen eine Dynamis bzw. Dynameis, die mit ihrer Natur in sie hineingesät worden sind; Kräfte, die zur Entfaltung dem Licht entgegendrängen, wenn sie nur einmal von dem auf sie strahlenden Licht Gottes geweckt sind²³.

Die Entfaltung der in den Geschöpfen liegenden Strebekräfte, die durch das auf sie einstrahlende Licht von oben geweckt werden, geschieht nicht mechanisch. Es sind eben die eigensten Kräfte des Geschöpfes. Sie wirken zu lassen ist seine Eigentätigkeit, durch die es zum Synergos Gottes wird. Das erste ist nicht das Wirken der Geschöpfe. Indem das Geschöpf in der Idiopragia zum Synergos Gottes wird, bewahrt es seine Analogie. Diese Idiopragie des Geschöpfes ist aber eben Mitwirken mit Gott, dessen zuerst gesetzten Akten sich das Geschöpf anschließt. Auch zu dieser Mitarbeit wird es erst emporgeführt; ehe es also durch seine Eigentat zum Mitwirker Gottes wird, ist es durch die Tat Gottes schon dahin geführt worden. So ist Gott selbst für alle Dinge die Ursache ihrer Autopragie²⁴.

Der Areopagit sagt zwar, man müsse „mit Besonnenheit und heiliger Scheu vor den göttlichen Dingen geziemende Verfassung für die göttlichen Einstrahlungen in sich selbst herstellen“²⁵, so daß dieses Selbstwirken des Geschöpfes aussieht wie ein dem Wirken Gottes vorhergehendes Sich-disponieren. Aber als Begründung für diese Mahnung wird gegeben, daß „sich das Göttliche enthüllt analog jedem der einzelnen Geister“; das Wort „analog“ aber weist uns darauf hin, daß den Grad dieser Enthüllung nicht ein vollständiges Eigenwirken des Geschöpfes bestimmt hat, dem dann die göttliche Mitteilung als Antwort gegeben würde. Vielmehr ist die Analogie doch das, was Gott einem Geschöpf bestimmt hat; das Geschöpf hat diese Analogie allerdings zu erfüllen. Wenn es sie erfüllt im Mitwirken mit der Gottheit, dann macht es sich dadurch fähig und würdig zur Aufnahme noch höherer Gaben. Die Autopragie des Geschöpfes ist nicht so sehr Selbsttat, daß sie auch nur ein wenig Wirken ohne den vorherigen Aufruf

²³ . . . τὰς φυσικῶς ἐνεσπαρμένους αὐτῇ πρὸς τὸ φωτίζεσθαι δυνάμεις. Eccl. Hier. II, III, 3 — 400 A.

²⁴ Div. Nom. VIII, 7 — 896 A.

²⁵ Div. Nom. I, 1 — 588 A.

und das Wirken der Gottheit wäre. Sie ist vielmehr immer Antwort des Geschöpfes, Erfüllen der von Gott gegebenen Analogie.

Hier liegt die hohe Würde des Geschöpfes, Mitarbeiter Gottes sein zu dürfen dadurch, daß es sein wirkliches Sein in Übereinstimmung bringt mit dem Sein, das es in der göttlichen Idee und Analogie besitzt. Je höher die Seinsstufe des Geschöpfes ist, desto höher ist die Mitarbeit, deren es gewürdigt wird. Die Glieder der himmlischen Hierarchie sind der höchsten Gemeinschaft und Mitarbeit Gottes gewürdigt²⁶, ist sie doch Autopragie in freier Selbstentscheidung.

Das Wirken Gottes ist ein Ausstrahlen seiner Güte in die Vielheit der Schöpfung. Wenn also das Eigenwirken der Geschöpfe Mitwirken mit der Gottheit sein soll, dann muß es auch an diesem Ausstrahlen des göttlichen Lichtes in die Tiefe der darunterstehenden Geschöpfe teilhaben. Erfüllt das Geschöpf die Analogie, die ihm von Gott bestimmt ist, dann leuchtet das Wirken der göttlichen Pronoia in ihm auf, und andere können in ihm das göttliche Licht aufleuchten sehen. Es gibt den Wohlgeruch, den es von Gott her in sich aufgenommen hat, an die Tieferstehenden weiter, so daß der Wohlgeruch des heiligen Weiheöles Symbol dieser Erfüllung der gottgegebenen Bestimmung durch die Autopragie der Geschöpfe ist²⁷, und zwar auch der untermenschlichen und leblosen Geschöpfe, um die es sich in der zuletztgenannten Stelle gerade handelt. Auch in den ungeistigen Geschöpfen scheint Dionysius eine Eroskraft und gar eine Art von Freiheit anzunehmen zur Erfüllung der Analogie, die ihnen von Gott gegeben ist.

2. Der göttliche Eros

Dem göttlichen Ruf als äußerer zum Aufstieg drängender Kraft entspricht im Innern der Kreatur der Eros, dem Dionysius gern das Attribut „göttlich“ beilegt. Gerade in der Frage, welche Rolle die Liebe in der areopagitischen Theologie spielt, zeigt sich in besonderer Weise die widersprüchliche Beurteilung, die der Autor erfahren hat.

Hören wir Richstätter (nach dessen Urteil Dionysius der „Stiefvater der christlichen Mystik“ ist)²⁸: „Verhängnisvoll mußte für die Folgezeit die Darstellung der mystischen Beschauung nach Dionysius werden, der sich eng an die rein verstandesmäßige Theoria der Platoniker anschließt. Diesen ist Beschauung der einfache Blick auf die Wahrheit. Ebenso auch für Aristoteles. Das Moment der Liebe fehlt dabei gänzlich. Die beharrlich festgehaltene Lichttheorie hat nun bei Dionysius zur Folge, daß gradeso wie in der neuplatonischen Theosophie das verstandesmäßige Element, das Schauen, ganz einseitig hervortritt, das

²⁶ Cael. Hier. VII, 4 — 212 A.

²⁷ Eccl. Hier. IV, III, 4 — 477 C.

²⁸ Der Vater der christlichen Mystik und sein verhängnisvoller Einfluß: StZeit 114 (1928) 257.

Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttl. Licht affektive Moment aber arg verdunkelt wird, wenn auch vereinzelt von Liebe und Freude die Rede ist. Der Aufstieg der Heiligung und Erhebung der gefallenen Menschheit hinauf zu den Höhen der mystischen Kontemplation und Ekstase wird nach dem Vorgang der Neuplatoniker ganz einseitig in die Erkenntnis und Aneignung von Wahrheit gesetzt, so daß das Erlösungswerk und die Erlösungsgnade Christi zu stark zurücktreten.“

Stellen wir diesem Urteil über die Liebe und Freude bei Dionysius, von der „nur vereinzelt die Rede“ sei, die Behauptung Friedrich Heilers entgegen²⁹, und wir sehen, wie Gegensätzliches sich anscheinend vom Pseudoareopagiten behaupten läßt: „Trotz der begrifflichen Herausarbeitung von Gottes Unnennbarkeit, Unerkennbarkeit und Unvernünftigkeit — wir würden mit einem modernen Ausdruck sagen ‚Irrationalität‘ — bleibt dieser Gottesbegriff nicht in der kühlen Sphäre der philosophischen Abstraktion, er wird vielmehr erwärmt und belebt einerseits durch die Glut des neuplatonisch-ekstatischen Erlebnisses, andererseits durch den christlichen Glauben an Gott als die ewige Liebe.“

a. Wir hatten davon gesprochen, daß der Aufstieg des Geschöpfes durch seine Eigentätigkeit geschehen muß, durch die es zum Mitarbeiter Gottes wird. Irgendeine Kraft oder Kräfte müssen durch Gottes Wirken in den geschaffenen Wesen geweckt werden, die dann ihr eigenes Tun dem Wirken Gottes verbinden zu gemeinsamer Tat, deren Wirkung die Bewahrung der gottbestimmten Analogie, der Aufstieg zur Theosis ist. Mag nun die Tätigkeit dieses Aufsteigens erkenntnismäßiger Art sein oder Bewegung des Willens, mag sie Beharren im bloßen Sein oder Betätigung des sensitiven Lebens sein, immer ist die Kraft, die sie treibt, der vom Guten und Schönen geweckte Eros.

Der Eros, dessen Name Dionysius ganz sicher mittelbar oder unmittelbar von Platon übernahm, ist die Kraft, die das Geschöpf nach oben gehen läßt. Und was die neuplatonische Philosophie ihm systematisch durchdacht darbot, glaubte er auch in den Heiligen Büchern der Schrift, was die Sache, den Inhalt angeht, zu finden. Er wollte auch den Namen in der Heiligen Schrift wiederfinden, was ihm dann allerdings zu beweisen einige Mühe macht³⁰. Findet er dann die Liebe häufiger *ἀγάπη* genannt, weiß er es so zu erklären, daß die Heilige Schrift mit Agape die Liebe der Menschen bezeichne, um nichts Ungehöriges in diesen Begriff sich einmischen zu lassen. Die Liebe Gottes dagegen bezeichne die Schrift auch mit Eros, weil man in Gott nicht so leicht das Ungehörige, das dem Erosbegriff anhängt, mitdenke³¹. Es ist der göttliche Eros³², der in den Geschöpfen liegt und göttlich heißt, weil Gott ihn hinein-

²⁹ Urkirche und Ostkirche, München 1923, 396.

³⁰ Div. Nom. IV, 11 — 708 B.

³¹ Div. Nom. IV, 12 — 709 B.

³² Cael. Hier. XV, 8 — 337 B.

legte als zur Vergöttlichung führende Kraft. Durch sie nehmen alle Geschöpfe an dem teil, was Gottes Eigenstes ist: In sich selbst bleibend doch aus sich herauszugehen im Streben auf etwas hin, dessen Güte und Schönheit man erkannt hat. Alle Geschöpfe läßt der Eros daran teilnehmen. Denn die „uns (d. h. die Menschen) emporhebende Liebe“³³ liegt als Auftriebskraft auch in den übrigen Geschöpfen, mögen sie über oder unter dem Menschen stehen. „Bei Dionysius wie bei den Platonikern umfaßte der Begriff Eros alle in der Welt vorhandenen Betätigungstrieb, angefangen von den höchsten geistigen bis zu den niedrigsten materiellen Trieben. Alle diese Erosen stammen ab vom allerhöchsten, überweltlichen Eros und haben nach Maßgabe ihrer Natur Anteil an ihm; sie bilden in absteigender Linie eine große Stufenleiter“³⁴. Da der Eros der geschöpflichen Welt ihre Dynamik gibt und andererseits keine Stufe der Schöpfung ohne den dynamischen Drang zum Einen hin ist, findet sich der Eros in allen Seinsstufen. Daß er geistig ist, ist ihm nicht als Eros eigentümlich oder wesentlich, obwohl Dionysius an manchen Stellen so spricht, als ob aller Eros geistige Liebe wäre. In Wirklichkeit ist dies nur „der göttliche, der engelhafte, der geistige psychische“, während es darunter auch einen nur „physischen“ Eros gibt, der also gerade dem geistigen gegenübersteht³⁵. Wenn an Stellen, die einfachhin vom Eros sprechen, diesem geistige Eigenart zugeweiht wird, so ist das daher zu erklären, daß im Mittelpunkt des Interesses eben der Mensch mit seiner emporstrebenden Liebe steht und an diesen Stellen daher nur von dieser geistigen Liebe die Rede ist.

Die Anhänglichkeit des Areopagiten an den Begriff des Eros, mehr noch aber das, was er unter diesem Begriff versteht, zeigt, wie sehr ihn die platonisch-neuplatonische Geistigkeit geprägt hat. Nichts ist diesem Eros fremder als der Eros heutiger Auffassung. Der Eros ist bei Dionysius wie bei Platon eine Liebe, die den Menschen als Menschen zum Schönen emporreibt, das heißt, nicht in einem blind-leidenschaftlichen Getriebensein, sondern mit menschlicher Besinnung, die trotz des Enthusiasmus nicht betäubt, sondern gerade wachgerufen wird, wie Krüger in seinen Ausführungen über den Eros Platons dartut³⁶. Der Eros ist das Kind von Wille und Einsicht. Lot-Borodine schreibt über die Liebe als treibende Kraft zur Vergöttlichung in der griechischen Patristik: „Comme moyen tout puissant pour arriver à cette fin, l'homme . . . possédait ce don inné, la charité: fruit de la volonté et de l'intelligence“³⁷. Der Eros im platonischen Sinn ist auch Leidenschaft, aber

³³ Eccl. Hier. I, 1 — 372 B.

³⁴ A. Feder S. J., Des Aquinaten Kommentar zu Ps.-Dionysius De Divinis Nominibus: Schol 1 (1926) 331.

³⁵ Div. Nom. IV, 15 — 713 A.

³⁶ G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft, Frankfurt a. M. 1939, 52.

³⁷ La doctrine de la déification dans l'Eglise Grecque jus'au XI^e siècle: Revue d'hist. des rel. 105 (1932) 26.

Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttl. Licht

nicht die blinde Leidenschaft, die wir heute im Begriff des Eros sehen. Wenn Platon das Lob des Eros singt, dann „bejaht er offenbar die Leidenschaft als die bewußte Ergriffenheit von der Übermacht eines ausdrücklich ‚eigenen‘, insofern von der Welt befreienden Verlangens; er verneint sie als Quelle der Selbstvergessenheit“³⁸.

Die Liebe, geweckt von dem in den erkennenden Geist oder vielmehr das erst noch unklare Empfinden einfallende Licht vom Guten und Schönen her, führt den Geist zum tieferen Erkennen, zum liededurchglühten, erkennenden Eindringen in die Tiefe des Guten und Schönen, das in den Reichtümern der erkannten Geschöpfe aufleuchtet. So meint Dionysius, daß nur denen, die in der Kraft des Eros lieben, die Mysterien der Kirche sich in ihrem tieferen Sinn erschließen³⁹. Dieser zum Schönen hindrängende Eros also läßt die Dinge und die in ihnen ruhenden Logoi tiefer erkennen. Denn er führt hinauf zum Urschönen; der Weg dieses Aufstieges aber ist nach Dionysius doch im Wesentlichen ein Weg des Erkennens. Allerdings nicht trockener Spekulation und rationalistischer Verstandesarbeit, sondern einer Erkenntnis, die, von der Liebe angetrieben, selbst wieder neue, tiefere Liebe aufglühen läßt. Der Eros ist also eine Kraft im Geschöpf, die durch einen Anruf von oben geweckt werden muß, um dann das Geschöpf zum rastlosen Streben nach oben anzutreiben. Der heilige Klang von Liebe muß in das Geschöpf hineinklingen, um seine Liebe aufklingen zu lassen. Die Pronoia, die aus Gottes Urinheit hinaustritt und sich über die Geschöpfe breitet, ist dieser Eros Gottes, der aus dem geheimen, unzugänglichen Bereich der Urgottheit hinaustritt und damit *ἐκστατικός* wird. Sowohl bei den Geschöpfen wie auch bei Gott ist der Eros ekstatisch⁴⁰. Von der hervortretenden Liebe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen, wie die griechische Patristik sie sieht, schreibt Lot-Borodine⁴¹: „Créature appelée à l'être non seulement pour aimer, mais pour être aimée, elle aussi. Les deux lignes, descendante et ascendante, se rencontrent et se confondent: l'une part comme un rayon, l'autre monte tel un jet. Une seule energieia erotike dont Dieu est la source, de même qu'il est l'océan où se jettent toutes les eaux vives de l'univers.“

Der erkennende Geist läßt die Strahlen der göttlichen Liebe in sich einstrahlen. Er erkennt dadurch die Gottheit, das sich mitteilende Gute in seiner Schönheit. Das aber entzündet in ihm den antwortenden Eros, der diesem Schönen entgegendrängt. Weil das Gute in seiner mitteilenden, aus sich heraustretenden Liebe als das Schöne erkannt wird, deshalb wird es zum Gegenstand der Agape und des Eros⁴². Auch dieser Eros des Geschöpfes wird ekstatisch. Nicht als ob er das Geschöpf über

³⁸ Krüger a. a. O. 32.

³⁹ Ep. IX, 1 — 1105 C.

⁴⁰ Div. Nom. IV, 13 — 712 A.

⁴¹ A. a. O. 22f.

⁴² Ταύτη δὲ ἀγαπητόν μιν καὶ ἔραστον αὐτὸ καλοῦσιν ὡς καλὸν καὶ ἀγαθόν. Div. Nom. IV, 14 — 712 C.

die Grenzen der ihm von der Gottheit gesetzten Analogie hinausführte. Sondern indem er das Geschöpf entsprechend den Möglichkeiten seiner Natur die Vielheit und Zersplitterung des rein Geschöpflichen überwinden läßt und so aus dem Dunkel dieser Zersplitterung emporreißt in die lichtvolle Einfachheit und Einheit der Gottesnähe, die dann doch zugleich wieder Dunkelheit ist, der $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ $\gamma\upsilon\beta\omicron\phi\omicron\varsigma$; dunkel deshalb, weil das Licht der erkennenden und verstehenden Eigentat des geschöpflichen Geistes hier versagt und das Geschöpf nur noch das Gotteslicht im Aufhören der Eigentat in sich einstrahlen läßt. Dieser Aufstieg zur mystischen Einigung und Vollkommenheit ist nicht mehr Eigenwirken des Geschöpfes. Es kann sich nur durch seine Mittat mit den ersten Strahlen des Gotteslichtes wert machen, in der Ekstasis des Eros erfaßt und dem Einen entgegengetragen zu werden. Hier wird, wie es dem Hierotheus geschehen ist, das Göttliche nicht mehr nur erlernt, sondern erlitten⁴³.

b. Durch die Liebe in ihrer nach oben drängenden, dem Einen verbindenden Gewalt wird die Schöpfung zur Vollendung geführt. Das ist die Meinung des Pseudoareopagiten, weshalb er dem Eros eine so große Bedeutung im Aufstieg des Geschöpfes gibt. O. Siebert hat schon recht, wenn er sagt, daß „wie der Begriff der Güte und Schönheit Gottes so auch derjenige der Liebe Gottes in metaphysischen Erwägungen begründet ist“⁴⁴. Die Liebe ist die aus der Gottheit in die Vielheit der Schöpfung strahlende und von da zur Gottheit zurückkehrende Bewegung. Wenn aber die Liebe die Welt vollenden soll, dann muß sie zum Einen führen, muß einsmachende Kraft haben. Darin nämlich besteht einzig die Vollendung: daß die Zersplitterung und das Getrenntsein überwunden wird in der Teilnahme an der Einheit, die jeder Seinsstufe als Aufgabe vorliegt, verschiedengradig natürlich entsprechend der jeweiligen Natur. Aber ob wir hinuntersteigen zu den tiefsten Stufen leblosen Daseins, wo ein Wesen ganz unabhängig neben dem andern zu liegen scheint, oder ob wir hinaufsteigen zu den höchsten Chören geistiger Wesen, die in Einheit und Einmütigkeit Gottes Lob singen: überall steht der Vielheit die Einheit in Spannung gegenüber, und es ist Aufgabe des Geschöpfes, trotz der hinabziehenden Vielheit die ihm bestimmte Einheit festzuhalten. In den Geistern des Himmels ist die Einfachheit und Einheit vollendet, ein Abglanz der Einheit findet sich doch auch in den niedrigsten Geschöpfen, deren lebloses Dasein aus vielen erfahrbaren Teilen, aber eben doch zu einer Einheit zusammengesetzt ist, die es zu bewahren gilt.

Aufgabe der Geschöpfe ist es also, die jeweilig vorgegebene Einheit zu bewahren; das ist die Erfüllung der gottgegebenen Analogie, die

⁴³ Οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα. Div. Nom. II, 9 — 648 B.

⁴⁴ Die Metaphysik und Ethik des Ps.-Dionysius Areop. im systematischen Zusammenhang dargestellt, Jena 1894, 50f.

Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttl. Licht dadurch verloren würde, daß das Geschöpf in die Vielheit seiner Teile zerfiele, sei es in physischem Zerstörtwerden, sei es im moralischen Abfall der Sünde, der auch nichts anderes ist als Fall in die dunkle und auflösende Vielheit. Darum ist der Eros die Kraft, die die Geschöpfe ihre jeweilige Analogie bewahren und so zur Vollendung aufsteigen läßt, weil er die einsmachende Kraft ist: Er einigt das Geschöpf mit dem Ureinen, dem es liebend entgegenstrebt; die Vielfalt der Kräfte jedes Geschöpfes miteinander; und schließlich den bunten Kosmos der Welt in dem von Dionysius so begeistert besungenen Frieden.

Der Eros führt das geistige Geschöpf dem Guten und Schönen entgegen, indem er, nachdem er in einem ersten Aufleuchten des Guten und Schönen geweckt wurde, zu einer vertieften Erkenntnis führt. Und diese liebedurchglühte und neue Liebe weckende Erkenntnis führt zur Gemeinschaft mit dem geliebten Guten und Schönen, mit Gott. Eine Gemeinschaft, die in der Vollendung bis zur Einheit der Gottberührung führt.

Die durch die empordrängende Kraft des Eros herbeigeführte Einigung des Geschöpfes mit der Gottheit bewirkt gerade durch die liebende Erkenntnisgemeinschaft immer größere Verähnlichung des geschöpflichen Geistes mit Gott. Es ist ein Grundgedanke areopagitischer Mystik, daß durch die Erkenntnis Vereinigung und Verähnlichung wird. Je mehr der Eros das Geschöpf dem Ureinen naheführt, desto mehr wird es an der Einheit des Ureinen Anteil bekommen. Alles Vielfältige in ihm wird gesammelt zur Einheit, die sich dann auch auswirkt in der Einfachheit des geistigen Tuns. Je mehr die Ekstase des Eros die Seele zur mystischen Gottesnähe geführt hat, desto mehr schwindet alle vielfältige Eigentätigkeit dahin. In dieser mystischen Höhe wird dann das Widerspruchsvolle wahr, daß die vielfältigen Kräfte des geschöpflichen Geistes ins Eine hinein gesammelt sind. In dieser heiligen Ekstase ist der Mensch allem geschöpflichen Unfrieden entrückt in den Frieden der Einheit mit Gott und der Einheit mit sich selbst. —

Dionysius hat schöne Mahnungen zu friedlicher Haltung gegenüber Andersmeinenden geschrieben. Er will nicht, daß man „es für einen Sieg halte, eine Religion oder eine Meinung zu beschimpfen, die nicht gut scheint“⁴⁵. Er will nicht feindliche Auseinandersetzung, sondern friedliche Einigung und Überzeugung. Diese Mahnung zum Frieden ist nicht willkürliches Moralisieren, sondern folgt aus seiner Erkenntnis des Seienden. Er weiß, daß der ganze Kosmos trotz all seiner Vielfältigkeit und alles Unfriedens, der in ihm ist, durch den Eros geeint ist, der alles durchwaltet. Die ganze Welt ist das Reich, in dem die Urgottheit herrscht durch die Kraft des Eros. „Die Urgottheit wird auch insofern allbeherrschend genannt, als sie alles in ihrer Gewalt be-

⁴⁵ Ep. VI — 1077 A.

hält und über die regierten Wesen herrscht, ohne sich damit zu vermischen, für sie alle ein Gegenstand des Begehrens und der Liebe ist, allen das freigewollte Joch auferlegt und die süßen Wehen der göttlichen, allherrschenden und unvergänglichen Liebe gegen ihre eigene Güte einflößt“⁴⁶. Von diesem Einen beherrscht, gemeinsam zu ihm hinstrebend, wird der Kosmos durch den ihn durchwaltenden Eros geeint. „Durch das Schöne ist alles geeint. Urbeginn von allem ist das Schöne, weil es die hervorbringende und alles bewegende Ursache ist und alles durch die Liebe zur eigenen Schönheit zusammenhält“⁴⁷. So sind die vielen Erosen in der Welt doch schließlich die eine Kraft des aus den vielen in einen zusammenfließenden Eros⁴⁸. Die Welt ist, solange sie sich nicht der Kraft dieser Liebe entzieht und das Streben ihrer eigenen Natur willkürlich und sündhaft durchbricht, bei aller Vielheit geeint und im heiligen Frieden. Aber dieser Friede der Welt ist eine stete Spannung. Es ist eben die Einheit aus vielen Einzelwesen, die bei aller Einigung doch ihren Selbststand behalten und deshalb auch den Frieden und die Liebe gefährden und durchbrechen können. Das wäre die Sünde, das Übel in der Welt.

3. Der erlösende Führer zum Licht

Man wird nicht ganz leugnen können, „daß Dionysius die zentrale, vermittelnde Stellung Jesu nicht recht zum Ausdruck gebracht hat“, wie Weertz behauptet⁴⁹. Nach Steitz⁵⁰ muß die Lehre von der Menschwerdung „ebenso wie die von der Trinität als eine dem System fremde betrachtet werden“. Dennoch aber spricht Dionysius von Christus. Und er tut es sehr eindringlich. Wenn wir seine Christologie trotz einer gewissen Fremdheit, die sie in seinem System tatsächlich einnimmt, diesem doch einzureihen versuchen wollen, dann wird am ehesten hier der Platz sein, wo wir von den Kräften sprechen, die den Aufstieg der Kreatur verursachen. Wir haben früher in dieser Zeitschrift die Stellung von „Erlösung und Erlöser im System des Ps.-Dionysius Areopagita“ ausführlicher behandelt⁵¹. Deshalb seien hier die Grundlinien in Erinnerung gerufen.

a) Die Funktion Christi ist bei Dionysius am deutlichsten mit dem Begriff des „Photagogen“, des Führers zum Licht, gekennzeichnet, wenn auch dieses Wort selbst nie von Christus selbst gebraucht wird.

Christus ist „aller Hierarchien Prinzip und Vollendung“⁵². Die Hierarchie der Kreatur aber ist dadurch verwirklicht, daß jedes Ge-

⁴⁶ Div. Nom. X, 1 — 937 A.

⁴⁷ Div. Nom. IV, 7 — 704 A.

⁴⁸ Div. Nom. IV, 17 — 713 D.

⁴⁹ Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita: ThGl 1914, 760.

⁵⁰ Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche: Jahrbuch für deutsche Theologie 1866, 208 f.

⁵¹ Schol 20—24 (1949) 367—379.

⁵² Eccl. Hier. I, 2 — 373 B.

Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttl. Licht schöpft die ihm von Gott bestimmte „Analogie“ erfüllt und so Teil des geordneten, vieleinheitlichen Ganzen ist. Die „Analogie“ der eigenen Wirklichkeit in Übereinstimmung zu halten mit der innergöttlichen, bestimmenden „Analogie“ ist des Geschöpfes eigentlichste Aufgabe. Sie aber ist in Christus dem Gottmenschen vollendet verwirklicht, da in ihm Gott und Kreatur eins sind; „der überwesentliche Jesus west in menschenmäßigen Wahrheiten“⁵³. Die Einheit des Göttlichen mit der καθ' ἑμᾶς ὑπαρξίς⁵⁴ in Christus ist dem Areopagiten so starkes Anliegen, daß er sie in die Begriffe von der ἀνδρική θεωρησία⁵⁵ und θεανδρική ἐνέργεια⁵⁶ faßt. Das hat ihm den Vorwurf des Monophysitismus eingetragen, was Lebon mit Recht bezweifelt⁵⁷. Die Aussage, daß Christus ἀναλλοιώτως ἡμῖν καὶ ἀσυγχύτως κεκοινωνήκε⁵⁸, scheint doch ein deutliches Bekenntnis zur christologischen Aussage des Konzils von Chalzedon zu sein. Es handelt sich in Christus vielmehr um die vollendetste ontologische Einheit der Übereinstimmung zwischen Göttlichem und Kreatürlichem, in der Christus die Vollendung der Hierarchien ist. Er ist es denn auch, der „die Teile miteinander in Einklang hält, da er ja selbst weder Teil noch Ganzes und doch sowohl Ganzes wie Teil ist, da er das All, sowohl Teil wie Ganzes, in sich zusammenhält“⁵⁹.

b) Darin ist dann seine lichtführende Wirkung zugleich erlösend. Nicht in einer Satisfaktionsleistung für begangene Schuld vor Gott sieht Dionysius die erlösende Tat Christi, sondern darin, daß er die Kreaturen in ihrem Aufstieg führt. Erlösung kann er das deshalb nennen, weil in der Kreatur die Tendenz zum Fall in die nicht-seinsollende Vielheit aus der von Gott bestimmten hierarchisch geordneten Einheit herrscht. Erlöst wird das Geschöpf, wenn ihm geholfen wird, durch die Wirrungen irdischer Vielheit und durch die herabziehenden Kräfte das, was der ihm zugewiesenen Stufe entspricht, „hindurchzuretten“, und das ist gerade Christi Werk: Τὰς τοῦ παντός τάξεις καὶ εὐθυμοσύνης εἰς τὸ οἰκεῖον ἀγαθὸν διασώζει⁶⁰. Er tut es durch seine offenbarende Lehre, die Gemeinschaft des Lebens in ontischer Realität bewirkt, und dadurch, daß er die Menschen im Kampf anführt⁶¹ und ihnen einst den Kampfpreis geben wird⁶².

⁵³ Ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωποφυικαῖς ἀληθείαις οὐσιώται. Myst. Theol. I — 1033 A.

⁵⁴ Div. Nom. II, 3 — 640 C.

⁵⁵ Cael. Hier. IV, 4 — 181 B.

⁵⁶ Ep. IV. — 1072 A.

⁵⁷ Le Ps. - Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche: RevHistEcll 26 (1930), 915.

⁵⁸ Div. Nom. II, 10 — 648 D.

⁵⁹ Div. Nom. II, 10 — 648 C.

⁶⁰ Div. Nom. VIII, 5 — 892 C.

⁶¹ Eccl. Hier. II, III, 6 — 403 D.

⁶² Ebd. 401 D.

II. Das Ziel des Aufstiegs

1. Kein Übersteigen der „Analogie“

Verträgt sich die Lehre vom Aufstieg mit der Schärfe, in der Dionysius als des Menschen große Aufgabe hinstellt, in der „Analogie“ zu verbleiben, in die Gott ihn hineingestellt hat? Die Analogien sind Seinsstufen, in die die Vielfalt der Schöpfung eingeteilt ist, die auch noch innerhalb der großen Stufen der geschöpflichen Hierarchie bei jedem einzelnen Geschöpf verschieden sein können. So schließt der Begriff der Analogie das Ureigenste, was jedes Geschöpf an Bestimmung von Gott bekommen hat, in sich⁶³. Sie zu erfüllen, heißt aber doch dem stetigen Aufstieg Hemmungen auferlegen oder gar ihn unmöglich machen. Denn Aufsteigen bedeutet eben die Stufe benutzen, um durch sie höher zu steigen

Dennoch ist es nicht so. Die Aufgabe des Geschöpfes, seine Analogie zu erfüllen, ist zugleich die Aufgabe des Emporsteigens. Die Analogie, die Gott jedem Geschöpf als Idealbild bestimmt hat, muß im steten Ringen und Mühen, im steten Aufstieg erreicht werden. Hier hat das Geschöpf, der Mensch als der Synergos Gottes die Möglichkeit, seine Kräfte zu entfalten, ohne daß sie durch das Bestimmen Gottes irgendwie eingeschränkt werden. Das Ziel des Aufstieges ist geradezu die Erfüllung der Analogie. Jedem Geschöpf bestimmt Gott einen Grad der Anteilnahme an seiner eigenen Schönheit und Gutheit. Das ist seine Analogie. Dadurch kommt die heilige Ordnung der geschöpflichen Hierarchie und Harmonie zustande. Das Streben nach oben darf diese Harmonie und Hierarchie niemals stören. Beides, die gottbestimmte Ordnung und das stetige Streben, ist gleichermaßen verwirklicht. Im Grade der Durchführung des letzteren wächst die Verwirklichung des ersteren. „Durch die göttliche und hierarchische Harmonie soll jeder am wahrhaft seienden Schönen und Weisen und Guten Anteil haben, soweit die Kraft reicht“⁶⁴. Aber wenn das Geschöpf das Höchste erreicht hat, was es erreichen kann, dann hat es gerade die Analogie erreicht, die Gott ihm gesetzt hat. Die Geschöpfe „werden emporgeführt zu der ihnen zukommenden heiligen Analogie“⁶⁵.

Die Analogie Gottes kann dem Menschen in verschiedener Weise vorge setzt sein. In besonders klarer und kategorischer Weise steht sie vor ihm in den Forderungen seines Amtes, vor allem wenn es sich um ein hierarchisches Amt handelt. Hier bedeutet Aufstieg für den Menschen das Streben nach Übereinstimmung zwischen den Forderungen seines Amtes und dem persönlichen Leben. Dieses Bemühen des mit einem Amt in der Hierarchie Betrauten um die Übereinstimmung

⁶³ Vgl. Schol. 25 (1950) 397 ff.

⁶⁴ Eccl. Hier. I, 2 — 373 A.

⁶⁵ Eccl. Hier. IV, III, 2 — 476 C.

Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttl. Licht seines Lebens mit diesem Amt ist dem Dionysius offenbar so selbstverständlich, daß er mit dem höheren Grade des hierarchischen Amtes einfachhin auch eine höhere subjektive Vollkommenheit voraussetzen scheint. Es gibt sogar Stellen, wo er die Vollkommenheit des Menschen rein vom Objektiven der hierarchischen Rangstufe her zu beurteilen scheint. Tatsächlich aber hält auch er ein Auseinandergehen von objektiver und subjektiver Vollkommenheit für möglich. Auch den Hierarchen gibt er Mahnungen, auch in liturgischen Rangstufen gibt es Sünde. Die höchste Vollendung aber ist da gegeben, wo das von Gott gegebene höhere Amt in der Hierarchie von einem Menschen bekleidet ist, der in höchster subjektiver Vollendung die Bestimmung Gottes zu erfüllen sucht. Das Amt jedenfalls, das dem Menschen gegeben ist und ihn einer bestimmten Stufe der Hierarchie zuteilt, ist für ihn eine Norm, die zu erfüllen erstrebt werden muß. „Jeder soll in seiner Ordnung und in seiner Liturgie bleiben“⁶⁶.

Das Grundgesetz der menschlichen Aufgabe, Gottes Bestimmung zu erfüllen, nicht mehr und nicht weniger, kann am deutlichsten in der Rangordnung der kirchlichen Hierarchie illustriert werden, weil hier die Bestimmung Gottes deutlich abgegrenzt in Erscheinung tritt. Deshalb die häufige Mahnung des Areopagiten, nicht über die eigene hierarchische Rangstufe hinauszustreben und sich keine Handlung anzumaßen, die einer höheren Stufe vorbehalten ist. Die heiligen Weihen sind der sinnhafte Ausdruck des bestimmenden Gotteswillens, der die verschiedenen hierarchischen Stufen festlegt, so daß „es den Trägern der heiligen Weihegewalten oder den Empfängern der heiligen Weihen nicht erlaubt ist, überhaupt etwas zu wirken, was gegen die heiligen Anordnungen des Urhebers ihrer eigenen Weihe verstößt. Nicht in irgendeinem Widerspruch dürfen sie zu ihm stehen, wenn sie seines vergöttlichenden Glanzes begehren und mit geziemender Heiligkeit auf ihn blicken und gemäß dem entsprechenden Grade, den jeder der heiligen Geister einnimmt, nach ihr sich bilden“⁶⁷. So ist ein Hinausreichenwollen aus der bestimmten hierarchischen Stufe nicht ein Versehen, das man großzügig überschauen könnte. Es ist, wie Hugo Ball sagt, „ein Frevel am geoffenbarten Gesetz, ein Vergehen wider die göttliche Idee“⁶⁸.

So wie ein Nichterfüllen der gottbestimmten Analogie Fall in die Sünde wäre, so ist auch das Hinaussteigenwollen über die eigene Analogie Sünde. „Wenn die Selbstbestimmung und Willensfreiheit der vernünftigen Wesen von dem geistigen Lichte sich abtrünnig wendet, indem sie aus Liebe zum Bösen die ihnen von Natur eingepflanzten und für die Aufnahme des Lichtes bestimmten Sehorgane

⁶⁶ Ep. VIII, 4 — 1095 C. ⁶⁷ Cael. Hier. III, 2 — 165 A.

⁶⁸ Byzantinisches Christentum, München-Leipzig, 1923, 229.

(Gaben, in denen die göttliche Analogie konkret geworden ist) verschließen, so bleiben sie von dem ihnen nahen Lichte isoliert, trotzdem es von ihnen nicht weicht, sondern gütig über dem verschlossenen Auge leuchtet und dem abgewandten Blicke zuströmt“. Das ist die Sünde der Nichterfüllung der göttlichen Analogie dadurch, daß der Aufstieg zum Lichte nicht durchgeführt wird. „Wenn im anderen Falle das vernunftbegabte Wesen die Grenzen dessen überspringen wollte, was ihm nach bestimmtem Maße zu sehen vergönnt ist, und vermessen zu den Strahlen emporzuschauen wagte, welche seine Sehkraft übersteigen, so wird das Licht zwar keine seiner Natur widersprechenden Wirkungen hervorbringen. Das vermessene Geschöpf aber, das trotz seiner Unvollkommenheit sich auf das Vollkommene wirft, wird einerseits das ihm nicht Zugehörige doch nicht erreichen, andererseits infolge der unziemlichen Überhebung auch des ihm gebührenden Anteils durch eigene Schuld verlustig gehen“⁶⁹.

Nicht nur in dem Zugleich von Bewahrung der Analogie und Pflicht zum Aufstieg liegt ein scheinbarer Widerspruch. Ein ähnliches Paradoxon scheint darin zu bestehen, daß die Geschöpfe einerseits vom Schöpfer in einer bestimmten Analogie geschaffen wurden, also die Mannigfaltigkeit der vielen Analogien der Kreatur wesentlich und deren Bewahrung Aufgabe der Geschöpfe ist, andererseits aber diese im Streben nach oben verwirklichte Erfüllung der Analogie ein Streben zur Einheit ist. Die Geschöpfe „müssen durch die (vielfältigen) Gebilde hindurch zur Einfachheit geführt werden“⁷⁰.

Aber auch dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Tatsächlich ist die Vielheit der hierarchisch geordneten Schöpfung nicht ohne Einheit, und die Einheit leugnet auch da, wo sie vollendet in der Welt verwirklicht wird, nicht die bestehende Vielheit. Sei es, daß Dionysius von der Einheit des Kosmos spricht, der durchwaltet ist von der „friedvollen, einen und einfachen Einigung, welche alle Dinge mit ihr und mit sich selbst und untereinander vereinigt“⁷¹, sei es, daß er den „himmlischen oder menschlichen Geist“ meint, der ja doch am meisten an der Einheit Gottes teilhat: er sieht doch in der Einheit des Kosmos bei allem Zusammenhalt auch die Vielheit der Einzeldinge, da dieser Zusammenhalt „alles einerseits ohne Vermengung, andererseits in gehöriger Verbindung bewahrt“⁷². Und der einfache „himmlische wie auch menschliche Geist hat doch seine eigenen ersten und mittleren und letzten Ordnungen und Kräfte“⁷³. Das Streben zur Einheit hebt also keineswegs die Vielheit der Einzeldinge auf. Aber indem die Einzeldinge im unbeirrbaren Nach-oben-streben, im liebenden Nach-obenschauen ihre Analogie zur Erfüllung bringen, durchwaltet sie alle eine

⁶⁹ Eccl. Hier. II, III, 3 — 400 A.

⁷⁰ Cael. Hier. II, 1 — 137 A.

⁷¹ Div. Nom. XI, 2 — 949 D.

⁷² Ebd.

⁷³ Cael. Hier. X, 3 — 273 C.

Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttl. Licht. heilige Spannkraft, „aus der, als einer einsmachenden Kraft, wir geeint und, indem unsere geteilten Verschiedenheiten übergeordnet zusammengefügt werden, zur gottbildenden Monas und gottnachahmenden Einheit zusammengeführt werden“⁷⁴.

Diese Kraft, die als der alles durchwaltende Eros die Kreaturen nach oben schauen und drängen läßt, gibt den Geschöpfen die Nachbildung Gottes, vor allem die Teilhabe an der göttlichen Einheit. Darum muß der Mensch die göttliche Einheit, die uns mit den vielgestaltigen Formen der Heiligen Schrift und der Schöpfung umkleidet begegnet, „mit überweltlichen Augen beschauen, damit wir zu ihrer gottgestaltigen Einfachheit emporgetragen werden“⁷⁵. So ist geradezu Zweck und Sinn der Hierarchie, die doch ihrem Wesen nach gegliederte Vielheit ist, hinzuführen zur Einheit. „Zweck der Hierarchie ist die möglichste Verähnlichung und Einswerdung mit Gott. Hierbei hat sie ihn selbst zum Führer in jeglicher hierarchischer Erkenntnis und Wirksamkeit, und, zu seiner göttlichsten Schönheit unverwandt emporblickend, bildet sie dieselbe soweit als möglich ab und vervollkommnet ihre Mitglieder (*θιασώτας*) zu göttlichen Bildern, zu lautersten, fleckenlosen Spiegeln, aufnahmefähig für den urlichtigen und urgöttlichen Strahl“⁷⁶. So wird in der hierarchischen Ordnung der geschaffenen Welt durch das Streben zum Einen die Vielgestaltigkeit zugleich Einheit und dadurch Antwort auf die schöpferische Tat Gottes, die aus der Ureinheit des unzugänglichen Lichtes in den Bereich der virtuellen Vielheit der göttlichen Dynameis und dann in den außergöttlichen Bereich der vielgestaltigen Schöpfung überfloß. Sie muß nun zurückfließen aus der tatsächlichen Vielheit der Einzelgeschöpfe durch die heilige Einheit der geordneten Hierarchie hinstrebend zum einen Gott, dessen Einheit die Schöpfung gerade durch ihre hierarchische Ordnung einigermaßen spiegelt.

Das ist die Aufgabe der Schöpfung, die beim freien Menschen sittliche Forderung wird. Seine freie Entscheidung kann sich der Einheit widersetzen und in die Vielfältigkeit fallen, begeht dann aber nicht nur eine moralisch sündhafte Handlung, sondern zugleich eine Störung des Kosmos und seiner hierarchisch geordneten Einsförmigkeit. Hier ist auch der irenische Dionysius der Mann des Entweder-Oder, der zwar das Sowohl-als-auch von Einheit und Vielheit in der Schöpfung anerkennt, darin aber für das Streben des Menschen nur das Bemühen um die Einheit für wichtig und notwendig hält, weil die Vielfältigkeit das ist, wohin die niederen Kräfte von selbst streben. Das Vielfache ist eine Gegebenheit des Geschöpflichen, die Aufgabe ist die Einheit. „Es ist nicht möglich, zu gleicher Zeit an Dingen, die sich schroff gegen-

⁷⁴ Div. Nom. I, 4 — 589 D.

⁷⁵ Cael. Hier. IV, 1 — 177 C.

⁷⁶ Cael. Hier. III, 2 — 165 A.

überstehen, teilzunehmen, und ebenso kann der, welcher die Gemeinschaft mit dem Einen erlangt hat, nicht mehr ein geteiltes Leben führen, wenn er anders an dem sicheren Besitz des Einen festhalten will. Er muß bei allem, was eine Zerteilung des Eingestaltigen bedeutet, unberührt und unüberwindlich bleiben⁷⁷.

Was in der Hierarchie aller Geschöpfe trotz seiner Mannigfaltigkeit doch wirklich Einheit und damit Friede ist, das kann gestört werden, wenn der Mensch nicht diese Einheit in freier Entscheidung bejaht und sein Leben entsprechend betätigt. Durch das gemeinsame Hinstreben zum Einen in der Kraft des Eros ist der Friede, das Abbild der göttlichen Einheit, verwirklicht. Daraus ergibt sich für den freien Menschen die Mahnung, „daß wir lernen, nicht mehr zu streiten, weder mit uns selbst, noch miteinander, noch mit den Engeln, sondern wir wollen gemeinsam mit ihnen das Göttliche nach Möglichkeit wirken“⁷⁸. Die heiligen Handlungen der Mysterien und Weihen mahnen immer wieder symbolisch zu einem Leben, das dem gnadenhaft Geschehenen entspricht. So ist denn auch für den Hierarchen das, was in der heiligen Weihe an ihm geschehen ist, Forderung an sein persönliches sittliches Leben. Sonst stört der Priester die heilige Ordnung und Einheit seines eigenen Lebens, die Übereinstimmung zwischen objektiver Gabe und subjektiv erfüllter Aufgabe ist. Ein solcher Zwiespalt scheint dem Dionysius so unhaltbar, daß er einem Priester, der sein Streben nach oben nicht erfüllt, nicht mehr Priester nennen will. „Dieser ist kein Priester, er ist es nicht, sondern ein Feind, ein Betrüger, ein Spötter seiner selbst, ein Wolf, der sich gegen die Herde Christi mit dem Schafspelz ausgerüstet hat“⁷⁹.

2. Gott-Mensch-Begegnung auf dem Boden der Erkenntnis

Wie das ganze Sein und Wirken des Geschöpfes, so ist vor allem das Aufsteigen zum Einen nach Dionysius ein Zusammenwirken von Gott und Geschöpf. Wie nun seine ganze Theologie im Bild des Lichtes gezeichnet ist, so auch dieser Teil seiner Lehre. Hier jedoch beginnt der andere Gesichtspunkt der Lichttheologie im Vordergrund zu stehen: War in der Richtung von oben nach unten das Geschöpf selbst der Lichtstrahl, so wird in der umgekehrten Richtung die Pflicht der Geschöpfe dargelegt, diesem Licht entgegenzustreben wie die Pflanzen der Sonne. Das tut jedes Geschöpf durch sein ganzes Sein, der Mensch also — um den es sich hier ja vor allem handelt — durch seine ganze strebende Leistung, die unter dem freien Entschluß seines Willens steht. Die ganze Darlegung des Dionysius zeigt aber, daß er das Wir-

⁷⁷ Eccl. Hier. II, III, 5 — 401 A.

⁷⁸ Div. Nom. XI, 5 — 953 A.

⁷⁹ Ep. VIII, 2 — 1092 C.

Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttl. Licht

ken Gottes und des Menschen vor allem in der Erkenntnis des Menschen sich begegnen sieht. Hier zeigt sich das Wirken Gottes besonders deutlich als Strahlen seines Lichtes in der Photodosia, dem Einstrahlen göttlicher Erleuchtung in die Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Und seine Antwort zeigt sich als erkennendes Aufnehmen dieses Lichtes und dadurch immer vollkommeneres Einswerden und Umgeformtwerden nach ihm.

So ist ihm sogar das Gebet, die heilige Tat des zu Gott hinstrebenden Willens, „durch die wir zur Gottheit als der Urgüte hinaufgeführt werden und uns ihr mehr nähern“⁸⁰, deshalb Annäherung an Gott, weil wir hier die rechte Disposition unseres Inneren schaffen, auf daß Gottes Licht in uns einstrahlen kann, um uns nach sich zu gestalten.

Das, was die eine Stufe des Aufstieges von der anderen unterscheidet, ist daher die jeweils andere Art und Vollkommenheit der Erkenntnis oder Schau. Der Aufstieg des Menschen ist eben Photagogie, bei der die jeweils höhere Stufe die tiefere emporführt, indem sie ihr Anteil an ihrem Lichte gibt, wodurch dann auch die Verbindung zwischen himmlischer und kirchlicher Hierarchie hergestellt ist. Denn „der Theologe (= heiliger Schriftsteller) hat gelernt von dem Engel, der ihm Lichtführer ist“⁸¹. Sehr richtig sagt Müller, daß „alle Platoniker darin einig sind, daß wahres Erkennen nur durch Einswerden des Erkennenden mit dem Erkannten zustande kommen kann“⁸². Ebenso, bei Dionysius vielleicht noch mehr, gilt die umgekehrte Tatsache, daß durch die Erkenntnis Einheit wird. Auf dem aufsteigenden Weg nach oben wird das Geschöpf immer einsförmiger, weil es durch immer tiefere, vollkommenerer Erkenntnis das Licht des Ureinen in sich aufnimmt und nach ihm gestaltet wird. Erkenntnis und Einigung stehen in ständiger Wechselbeziehung zueinander, so daß es in der Ausdrucksweise des Dionysius fast den Anschein hat, als ob beides Synonyme für eine Sache wären. Sachlich ist es nach ihm auch das gleiche: Tiefere Erkenntnis ist innigere Einigung. „Die göttlichen Geister werden mit ihren eigenen Erkenntnissen und den Gegenständen ihres Erkennens geeint und erheben sich hinwiederum zu der unerkennbaren Berührung mit dem, was über die Vernunft hinausgerückt ist“⁸³.

Auf der Ebene des Erkennens begegnen sich Gott und Mensch zur gemeinsamen Tätigkeit, in der der Mensch als Synergos Gottes das in ihn einstrahlende Licht bereitwillig aufnimmt in der durch den Eros getriebenen Strebekraft. Alles Emporsteigen des Geschöpfes ist nur Antwort auf die „Lichtgabe des Vaters, die wir mit unstofflichen und zuckungsfreien Augen des Geistes in uns aufnehmen, um uns dann

⁸⁰ Div. Nom. III, 1 — 680 B.

⁸¹ Cael. Hier. XIII, 4 — 305 B.

⁸² Dionysios, Proclus, Plotinos, Münster 1918, 108.

⁸³ Div. Nom. XI, 2 — 949 C.

hinwieder zu ihrem einfachen Strahle zu erheben“⁸⁴. Nicht nur die Schöpfung selbst, sondern auch das Heimholen der Geschöpfe aus der Vielheit ihres geschöpflichen Wesens in die größtmögliche Teilnahme an seiner Einheit ist zunächst Gabe Gottes, der uns sein Licht entgegenstrahlt. Die *πατροπαράδοτοι ἐλλάμψεις*⁸⁵ sind es, die das Geschöpf zu sich emporziehen wie die Sonne die Blumenkelche. Die Aufgabe des sich frei entscheidenden Menschen ist es, der drängenden Kraft des Eros in freiem Entschluß zu folgen und zu diesem Licht aufzusehen und ihm entgegenzustreben. Darin begegnet sich dann der Mensch mit Gott. Und je höher der Mensch emporsteigt, desto mehr schwindet von Stufe zu Stufe die menschliche Eigentätigkeit, bis es dann auf der Stufe der Einigung und Vollendung ein Erleiden des Göttlichen ist, nicht mehr ein Erlernen.

Die Bewegung der Seele aber in ihrem Mitwirken mit dem lichtgebenden Gott schildert Dionysius als eine dreifache. Was im einzelnen unter diesen Formen der Seelenbewegung verstanden wird, ist nicht ganz leicht zu deuten. Es handelt sich bei der kreisförmigen, geradlinigen und spiralförmigen Bewegung, wie sie sich in den reinen Geistern findet, nicht um verschiedene aufeinander folgende Stufen, sondern um wechselnde, ineinander übergehende Bewegungen, in denen der Geist das von Gott einstrahlende Licht aufnimmt. „Geint mit den anfangs- und endlosen Erleuchtungen des Schönen und Guten“, ist es eine kreisförmige Bewegung. Die Geister aber haben auch die Aufgabe, in heiliger Fürsorge sich geradlinig den unter ihnen stehenden Geschöpfen zuzuwenden. Beide Bewegungen aber müssen gleichzeitig sein, und trotz der Fürsorge für die anderen darf der Geist seine Einsförmigkeit im Kreisen um das Ureine nicht verlieren. So wird seine Bewegung denn spiralförmig, „weil sie trotz der Fürsorge für die schwächeren Wesen, ohne aus sich herauszugehen, in ihrer Selbstgleichheit verbleiben, indem sie die Ursache ihrer Selbstgleichheit, das Schöne und Gute, unaufhörlich umkreisen“⁸⁶.

Auch die Bewegung der menschlichen Seele faßt Dionysius in diese Dreiheit, die aber hier eine andere Bedeutung hat. Hier sind die drei Bewegungen der Erkenntnis drei verschieden vollkommene Stufen der Erkenntnis. Die Vollkommenheit einer Sache, also auch des Erkennens, mißt sich nach Dionysius ja nach dem Grad der Einsförmigkeit. Da steht die geradlinige Erkenntnisbewegung der Seele zuunterst; denn sie „kommt der Seele zu, wenn sie nicht in sich selbst eintritt und von den Außendingen gleichwie von mannigfachen und vervielfältigten Symbolen zu den einfachen und geeinten Begriffen emporgeführt wird“. Darüber steht die spiralförmige Bewegung, die größeren Anteil an der Einsförmigkeit hat. „Spiralförmig wird die Seele bewegt,

⁸⁴ Cael. Hier. I, 2 — 121 A.⁸⁵ Ebd.⁸⁶ Div. Nom. IV. 8 — 704 D.

Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttl. Licht insofern sie ihrer Natur gemäß mit den göttlichen Erkenntnissen erleuchtet wird, nicht auf geistige und geeinte Weise, sondern durch diskursive Schlußfolgerungen, gleichsam durch gemischte und wechselnde Tätigkeiten“. Die höchste Stufe des Erkennens ist die Einker in sich selbst, wo die Seele in ihrer Einfachheit dem einsförmigen Gott am nächsten kommt. Dargestellt wird diese Erkenntnis als die kreisförmige Bewegung der Seele. „Bei der Seele bedeutet die kreisförmige Bewegung ihr Eintreten von außen in sich selbst, die eingestaltige Konzentration ihrer geistigen Kräfte, welche sie gleichwie innerhalb eines Kreises vor Abschweifung bewahrt und von der Vielheit der äußeren Dinge hinwegwendet und sammelt, und zwar zuerst in sich selbst, dann, da sie eingestaltig geworden, mit den einartig geeinten Mächten einigt und so zum Guten und Schönen geleitet, das über allen Wesen ist, eines und dasselbe, wie ohne Anfang, so ohne Ende.“ So wird die Seele in dieser kreisförmigen Erkenntnisbewegung dem urgöttlichen Einen am meisten nachgestaltet, Bild Gottes, das um so vollkommener wird, je mehr die Vielheit der Seelenkräfte und ihrer Tätigkeiten in der Einheit der einfachen Seele zusammengehalten wird.

So steht die von Gott gegebene und vom Menschen angenommene Erkenntnis in jeder Stufe des Aufstieges als das Ausschlaggebende vor uns. Soll die Seele gereinigt werden, so geschieht es durch *καθαρτική ἐπιστήμη*⁸⁷. Erleuchtet wird die Seele durch die göttlichen *ἐλλάμψεις*. Und auf der höchsten Stufe der Vollendung handelt es sich doch immer um *ἐπιστημονικὰ τελειώσεις*⁸⁸. Was Dionysius von den mittleren Klassen der himmlischen Hierarchie sagt, gilt ihm für alle Stufen der hierarchischen Schöpfung: „Sie wird gereinigt, erleuchtet und vollendet . . . von den urgöttlichen Erleuchtungen“ — also Gaben, die das Geschöpf erkennend aufnimmt. Und zwar werden diese Erleuchtungen in hierarchischer Ordnung von oben nach unten weitergegeben: „Sie werden dieser zweiten hierarchischen Stufe eingegeben an zweiter Stelle durch die erste hierarchische Stufe, und durch jene mittlere werden sie als Offenbarungen zweiten Grades weitergegeben“⁸⁹.

Dieses Aufnehmen der göttlichen Erleuchtungen, das Emporsteigen von unvollkommener Erkenntnis und damit Einswerdung ist nach dem Areopagiten kein passives Sich-anfüllen-lassen, sondern ein von der Liebe machtvoll emporgetriebenes Streben. Der Eros ist die treibende Kraft solcher Erkenntnis, eine Kraft, die den Geist „unentwegt auf die überwesentliche und machtbildende Macht hinblicken und deren machtspiegelndes Abbild werden läßt“. Bei der hierarchischen Klasse der „Mächte“ sieht Dionysius diese Eigenart, die von allen Stufen gilt, ausdrücklich im Namen angedeutet, „eine gewisse männliche und

⁸⁷ Cael. Hier. XIII, 4 — 305 C.

⁸⁸ Cael. Hier. V, I, 3 — 504 A.

⁸⁹ Cael. Hier. VIII, 1 — 240 B.

unerschütterliche Mannhaftigkeit in Hinsicht auf alle ihre gottähnlichen Tätigkeiten, welche bei der Aufnahme der ihr verliehenen urgöttlichen Erleuchtungen durchaus keine kraftlose Schwäche zeigt, sondern mächtig zur Gottähnlichkeit aufstrebt, eine Mannhaftigkeit, welche durch keine Unmännlichkeit von ihrer Seite die gottähnliche Bewegung aufgibt“⁹⁰. Die Kraft dieser Mannhaftigkeit ist jener Eros oder die Agape, die die ganze Hierarchie der Schöpfung durchwaltet und zur immer vollkommeneren Erkenntnisgemeinschaft hindrängt, selbst aber aus der vollendeteren Einigung neue Kraft empfängt. „Dies ist das Ziel jeder Hierarchie: die ununterbrochene Liebe zu Gott und dem Göttlichen, welche göttlich und einsförmig sich auswirkt“⁹¹.

III. Die Stufen des Aufstieges

Der Areopagit hat den Weg des Geschöpfes zum Licht in den drei Stufen von Reinigung, Erleuchtung, Vollendung systematisiert. Dieses Schema ist von ihm her in die Aszetik und Mystik aller späteren Zeiten eingegangen. Bei den drei Stufen des Weges nach oben handelt es sich nicht wie etwa bei den Dreieiten der hierarchischen Struktur der Schöpfung um drei klar voneinander abgegrenzte Stufen. Bei der hierarchischen Ordnung gilt nach Dionysius mit aller Schärfe das Prinzip, daß ein Springen von einer Seinsstufe in die andere absolut ausgeschlossen und ein Hinein-reichen-wollen des Tieferstehenden in die Stufe des Höheren ein Verstoß gegen die hierarchische Seinsordnung ist. Bei den drei Stufen des Weges zum Licht dagegen weist die jeweils tiefer stehende Stufe den, der in ihr weilt, über sich selbst hinaus. Hier waltet die Dynamik eines organischen Wachstums, in dem das Geschöpf von einer zur anderen Stufe strebt. Allerdings soll auch dies nicht aus eigener Machtbefugnis und Anmaßung des Geschöpfes geschehen, sondern unter der Führung des nach oben rufenden Gottes.

Mit diesem Unterschied ist gegeben, daß die drei Stufen auch nicht ein klares Nacheinander bedeuten, sondern vielfach ineinander übergehen und gar ein ständiges Zugleich des Wirkens Gottes und des Mühens des Geschöpfes sind. Es kann durchaus sein, daß die drei Stufen nicht real unterschiedene Grade sind, sondern nur verschiedene Gesichtspunkte einer und derselben Wirklichkeit. So wie nach Dionysius Erlösung nicht nur Befreiungsprozeß ist, sondern Bewahrung in der gottbestimmten Analogie, so wäre dann Reinigung nicht so sehr einmal abgeschlossener Reinigungsprozeß als vielmehr die stetig sich vollziehende Reinerhaltung, Bewahrung vor der Beschmutzung, ständiges Sich-Freimachen von der Vielfalt des Geschöpflichen und Körperlichen. Erleuchtung ist das in alle Stufen eindringende göttliche Licht,

⁹⁰ Cael. Hier. VIII, 1 — 237 D.

⁹¹ Eccl. Hier. I, 3 — 376 A.

durch das ja doch erst Reinigung wirklich wird. Es ist die positive Seite eines ständigen Prozesses, dessen negative Seite die Reinigung ist. Auch die Reinigung geschieht ja durch Erleuchtung. Dionysius spricht ausdrücklich von καθαρτικός φωτισμός. Und die Vollendung schließt in der Einigung der von allem Vielfältigen gereinigten, lichtdurchfluteten Seele mit dem Urlichte beide vorigen Stufen in sich und ist ihre Erfüllung. Was Reinigung will, die vom Vielfältigen frei macht, was die Erleuchtung bewirkt, das vollendet sich in der Einigung, wo die Erkenntnisgemeinschaft engste Lebenseinheit geworden ist.

So aufgefaßt, können sich dann die drei Stufen von Reinigung, Erleuchtung und Einigung auch in den Hierarchien der Engel finden, bei denen eine Reinigung im Sinne eines Befreiungsprozesses von vorhandener Unreinheit nicht denkbar wäre. Hier zeigt sich klar, daß die drei Stufen Bewahrung und immer höhere Vervollkommnung des Zustandes des Gereinigtseins und des vom Licht Durchdrungenseins ist. „Die erste Hierarchie der himmlischen Geister wird unmittelbar von dem Urprinzip aller Weihevollendung dadurch, daß sie sich direkt zu ihm emporrecken, hierarchisch vervollkommenet, mit der allerheiligsten Reinheit des unermesslichen Lichtes der übervollkommenen Weihewirkung im entsprechenden Verhältnis erfüllt und also gereinigt, erleuchtet und zur Vollendung geführt, durch kein Sinken nach unten getrübt (= Stufe der Reinigung oder vielmehr des Reinbleibens), mit dem ursprünglich ersten Licht erfüllt (= Stufe der Erleuchtung) und durch Teilnahme an der erstverliehenen Erkenntnis und Wissenschaft vollendet (= Stufe der Vollendung, Einigung)“⁹². Auch bei den Engeln ist dieses Aufsteigen nach Dionysius ein ständiger lebendiger Prozeß. „Denn nichts ist in sich selbst vollendet oder überhaupt der Vollendung unbedürftig, außer das wahrhaft in sich selbst Vollendete und absolut Vollkommene.“ So gibt es also auch für die höchsten Hierarchien der Engel im Streben zum Urlicht keine Grenze, und dieses Streben schließt alle drei Stufen ein, nicht in einem Nacheinander, sondern im ständigen Zugleich. So „erlangt jeder einzelne Geist in dem ihm zustehenden und erreichbaren Maß Anteil an der überheiligsten Reinheit, dem übervollen Lichte der absoluten Vollendung“⁹³. Die dreieitliche Struktur des Weges nach oben ist ja nur Teilnahme an der Dreiheit von Reinheit, Lichtfülle und Vollendung in Gott selbst. „Die göttliche Seligkeit ist unvermischt mit jedem fremden Element (= Reinheit), erfüllt vom unzugänglichen Licht (= Erleuchtung), vollkommen und unbedürftig jeglicher Vollendung, reinigend, erleuchtend und vollendend“⁹⁴.

⁹² Cael. Hier. VII, 3 — 209 C.

⁹³ Cael. Hier. X, 3 — 237 C.

⁹⁴ Cael. Hier. III, 2 — 165 C.

Beim menschlichen Aufstieg durch die drei Stufen gilt dasselbe wenigstens in dem Sinne, daß der jeweils tiefere Zustand in dem höheren nicht aufhört, sondern nur in anderen Formen und durch andere Kräfte vollzogen wird. Die Reinigung ist bei der Erleuchtung nicht abgeschlossen, aber in dieser zweiten Stufe mehr von göttlichen Kräften gewirkt, die durch die Einstrahlung des Lichtes — das der Mensch allerdings in freiem Entschluß aufnimmt — das Vielfältige dieser Erde in der Seele einsförmiger werden lassen und das Böse, Unreine verdrängen. Im Zustand der vollendeten Einigung, der Reinigung und Erleuchtung einschließt, hören die menschlichen Kräfte noch mehr auf, und das Göttliche wird erlitten. Mit dem Wachsen des Aufstieges nimmt die Eigentätigkeit des Menschen mehr und mehr ab.

Die Reinigung ist Befreiung von der Vielfältigkeit, die von außen in die Seele einströmt und sich in ihrem Innern abbildet. Wie die Hirten von Bethlehem „in der Anachorese vom Vielen und in der Ruhe gereinigt sind“⁹⁵, so soll die Menschenseele sich aus der Vielfältigkeit des Äußeren und ihres eigenen Innern sammeln. Diese Teilnahme an der Erkenntnis Gottes gehört als positives Element schon zur Reinigung hinzu, die also schon zur Erleuchtung hindrängt, geradezu nur das negative Element ist, während die Erleuchtung das damit verbundene positive Komplement ist. Die Erkenntnis findet der Mensch zunächst in den Symbolen des körperlichen Geschaffenen. Von der Vielfältigkeit dieser Erscheinungen wird auch die Erkenntnis des Menschengestes irgendwie vielfältig. Der Mensch muß nun dieses sein Denken einfach zu gestalten suchen — sonst kommt er ja nicht zur Erkenntnis und damit Lebensgemeinschaft mit dem einsförmigen göttlichen Licht —, indem er sein Denken von der Vielheit der Symbole und Typen reinigt. So geschieht durch das verstehende Eindringen in die Bilder und Vergleiche eine ἀνακάθαρσις τῶν τόπων⁹⁶.

Die zweite Stufe ist die der Erleuchtung, zu deren Aufnahme der Mensch durch die vollzogene und sich immer weiter vollziehende Reinigung aus dem Vielfältigen fähig wird. Die Stufe der Erleuchtung gibt eigentlich überhaupt die Aufgabe des Geschöpfes wieder, für deren Erfüllung die Reinigung nur so etwas wie eine Vorbereitung ist, während die Vollendung die Einstrahlung des göttlichen Lichtes bis zur engsten Einigung mit der Lichtquelle geführt hat, so daß dieses Erleuchtetsein doch wieder zugleich das göttliche Dunkel ist. Da nämlich geschieht die Lichtmitteilung unvermittelt, während es die Eigenart der Erleuchtungsstufe ist, daß dem geschöpflichen Geist die Strahlen des Urlichtes durch die Vermittlung der Offenbarung mitgeteilt werden. Diese Offenbarung aber ist hier noch mannigfaltig, weil eben noch nicht auf der Stufe der Vollendung. Es ist das Licht, das dem

⁹⁵ Cael. Hier. IV, 4 — 181 C.

⁹⁶ Cael. Hier. XV, 2 — 328 C.

Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttl. Licht Menschen mitgeteilt wird, auf daß er, eingehüllt in das Meer dieses Lichtes, dem Urlicht eins werde, angefangen von der Aufnahme der noch vielfältigen Lichtstrahlen bis zum Eintauchen in das mit menschlichem Denken nicht mehr zu greifende, deshalb als Dunkel wirkende Licht selbst. Hier bewährt sich dem Areopagiten die Brauchbarkeit der Lichttheologie für die Darstellung des menschlichen Aufsteigens zu dem Einen. Deshalb liebten die griechischen Väter das vom Neuplatonismus her ihnen geläufige Bild vom Licht. Ihnen ist „die visio Dei per gratiam immer und überall Kontemplation des Lichtes. Gewiß kann ein sinnhaftes Bild, so vollkommen es auch der intelligiblen Wirklichkeit angepaßt sein mag, nicht die Natur eines Wesens wiedergeben, erst recht nicht die eines Wesens, das in sich unerkennbar ist. Aber das Licht ist wohl der Aspekt, unter dem Gott sich der Schöpfung zeigt; seine Offenbarung oder Theophanie vollzieht sich im und durch das Licht, den Geist umflutend, sich ihm infiltrierend, ihn hineinziehend in den pelagus luminis et luminosae aeternitatis, von dem so bewundernswert der Reformator von Cîteaux sprechen wird“⁹⁷. Diese Lichttheologie des Areopagiten bleibt bei aller Gefährdung und Mißdeutungsmöglichkeit christlich. Die Erkenntnis des geschöpflichen Geistes ist nur in der Kraft der Liebe geleistete Aufnahme dessen, was Gott in seiner Offenbarung an Licht mitteilt. In der Hingabe an dieses Licht hört im Menschengestalt die Eigentätigkeit mehr und mehr auf, und alles wird einsförmig in der mystischen Erkenntnis und Einheit.

Der Strahl des Lichtes, der in den Geist eindringt, wird ihm in der vielgestaltigen Offenbarung Gottes gegeben, gefaßt vor allem in die Dreiheit der Schrift, der hierarchisch gegliederten Schöpfung und des kirchlichen Kultmysteriums. Auch hier beobachten wir wieder, wie die Dreiheit im Bewußtsein des Areopagiten bei aller Mannigfaltigkeit doch die Einheit schon in sich trägt. Man kann die Schrift als ausdrückliches Gotteswort als eine andersartige Offenbarung neben die Offenbarung der Schöpfung und des Kultus stellen. Und doch weist die Schrift selbst auf ihre Einheit mit der geschöpflichen Offenbarung und der des Kultus hin. „Das Gotteswort der Schrift (ἡ θεολογία) hat sich bei den gestaltlosen Geistern der dichterischen heiligen Gebilde (= der sinnhaften Gestalten und Formen, die den geistigen Inhalt in sich bergen) bedient.“⁹⁸ So weist die Schrift selbst auf die Kreatur als Offenbarung hin, die unserem sinnhaften Aufnahmevermögen zur Hilfe kommt, das „gemäß unserer Analogie unfähig ist, unvermittelt zu den geistigen Schauungen emporzustreben und deshalb der ihr eigenen naturgemäßen Analogie bedarf“⁹⁹. Andererseits ruft das sich in die Zeichen der sichtbaren Kreatur hüllende Licht nach der ausdrücklichen

⁹⁷ Lot-Borodine a. a. O.: *Revue d'hist. des religions* 105 (1932) 46.

⁹⁸ *Cael. Hier.* II, 1 — 137 B.

⁹⁹ *Cael. Hier.* II, 2 — 140 A.

Deutung des Schriftwortes. Und alle Offenbarung wird durch die Hierarchie der Kirche gegeben, die das Schriftwort weitergibt und die Symbole der Kreatur in ihren Kult faßt, also nicht gesondert neben den beiden anderen Formen der offenbarenden Lichtgabe steht. Diese Dreiheit drängt zur Einheit; sie kommen alle drei aus dem einen Urlicht und können ihre Einheit nicht verleugnen. Der Mensch aber, der diese Offenbarung aufnimmt, soll durch diese Strahlen zur Einheit des Lichtes emporgeführt werden, die Einheit des Lebens ist. Denn die Offenbarung „enthält nicht eine kahle Historie, sondern lebenspendende Vollendung“¹⁰⁰.

Die dritte Stufe, die der Vollendung oder Einigung, behandelt Dionysius mit einer gewissen Vorliebe, obwohl er sich bewußt ist, daß man eigentlich „das Unsagbare mit besonnenem Schweigen ehren“ müßte¹⁰¹. Es handelt sich hier um Dinge, die ins Geheimnis gehüllt sind, über die man nicht sprechen kann, und wenn man es doch versucht, wird es ein Gestammel, das Uneingeweihten nicht verständlich ist. Des Areopagiten Ausführungen über das göttliche Dunkel, über die Einigung und Vollendung zeigen es selbst.

Wir müssen festhalten, daß es sich auch auf dieser obersten Stufe um einen Aufstieg auf dem Weg der Erkenntnis handelt. Die Einigung geschieht nach des Dionysius Ansicht ganz aus der realistischen Auffassung der Denkgemeinschaft, wie sie dem Neuplatonismus eigen war, durch die Gemeinschaft des Erkennens. Die Erkenntnis Gottes aber ist nach Dionysius, wie wir früher sahen, die Drei-einheit von negativer, positiver und eminenter Aussage. Je mehr aber die Gotteserkenntnis Gotteseinigung wird, desto mehr hört die Eigentätigkeit des menschlichen Geistes auf, desto mehr wird die Apophasis herrschend, an der, wie Lot-Borodine sagt, „wie an einem Goldfaden, die ganze griechische Mystik sich aufgehängt findet“¹⁰². Ja, auf dieser Stufe der Einigung wird auch die apophatische Aussage noch unterboten: Es wird überhaupt nichts mehr ausgesagt, es herrscht Wortlosigkeit und Schweigen. „Je mehr wir zu dem Oben hinstreben, desto mehr werden die Worte durch die Zusammenschau der geistigen Dinge umhüllt; wie wir denn jetzt, da wir in das über den Verstand hinausgehende Dunkel eintauchen, nicht Wortknappheit, sondern Wortlosigkeit finden werden.“¹⁰³ Auf dieser Stufe der mystischen Einigung wird Gott im einsförmigen Gottesdienst des Schweigens geehrt. Es gehört mit zur Angleichung an die Einsförmigkeit Gottes, die in der höchsten Stufe der Einigung vollzogen wird, daß die Mannigfaltigkeit vielgestaltiger Rede in wachsender Wortkargheit dahinschwindet, bis sie völligem Schweigen gewichen ist, weil es in dem einsförmig gewordenen Geist kein Vielerlei von Worten mehr geben kann.

¹⁰⁰ Ep. IX, 2 — 1108 C.

¹⁰¹ Div. Nom. I, 3 — 589 B.

¹⁰² A. a. O. 9.

¹⁰³ Myst. Theol. III — 1033 B.

Auf der Stufe der Vollendung gibt es kein Gotterkennen diskursiver Art oder in Bildern mehr. Es ist eine Schau Gottes, der dabei aber doch nicht aufhört, das unzugängliche Licht zu sein. Es ist ein Schauen in das Licht, das ob seines gleißenden Leuchtens doch unzugänglich ist und deshalb das schauende Auge des Geistes dunkel macht, so daß dieses Schauen Gottes zugleich das Dunkel ist. „Weil die Gottheit unsichtbar ist wegen des überragenden Leuchtens und unzugänglich in sich wegen des Übermaßes der überwesentlichen Lichtergießung, deshalb gerät jeder, der gewürdigt wird, Gott zu erkennen und zu sehen, in die Lage, daß er eben durch das Nichtsehen und Nichterkennen wahrhaftig in den Zustand über die Schau und die Erkenntnis gelangt ist und eben dieses erkennt, daß er hinter allem Sinnhaften und Geistigen ist.“¹⁰⁴ So erklärt Dionysius den θεῶς γνόφος. Der Mensch spürt Gott, schaut ihn irgendwie. Aber es bleibt dunkel, weil die Formen seines menschlichen Erkennens und erst recht die des Aussagens das Erlebte nicht zu fassen vermögen. Deshalb geschieht dieses Erkennen geradezu durch das Nichterkennen. Aber es ist wirklich ein Hinaufschreiten in den Bereich Gottes, „in das Dunkel hinein, wo wirklich, wie die Schrift sagt, der jenseits von allem Seiende ist“¹⁰⁵. Von diesem Dunkel spricht Dionysius mit einer heiligen Begeisterung, die Widerhall eigenen Erlebens sein muß, wo er „alles abtat (Reinigung also auch hier auf der Stufe der Vollendung), um unverhüllt jene Unerkennbarkeit zu erkennen, die von all dem Erkannten in all dem Seienden verhüllt wird, und um jenes überwesentliche Dunkel zu sehen, das von allem Licht, das in den seienden Dingen ist, verhüllt wird“¹⁰⁶. All das Licht, das in den geschaffenen Dingen um uns her aufstrahlt, ist immer noch dunkler als das Dunkel der mystischen Gottesschau.

In diesem Eingetauchtsein in das göttliche Licht hört die Eigentätigkeit des Menschen ganz auf. Hier wird das Göttliche, das der Mensch in aller Offenbarung gelernt hat, erlitten. Aber auch hier bleibt der Gedanke der Übereinstimmung von Göttlichem und Menschlichem, allerdings ist hier die Rolle des Menschen nicht so sehr συνέργεια als vielmehr συμπάθεια. Denn der Mensch wird „von der zum Göttlichen hingehenden Sympathie aus zu der unerlernbaren und mystischen Einigung mit ihm hin vollendet“¹⁰⁷. Aus seiner Vielgestaltigkeit heraus, die dem Menschen als Geschöpf wesentlich, aber doch zugleich infolge seiner geistigen Einsförmigkeit Pol einer Spannung ist, wird der Mensch vom Göttlichen ergriffen, aus sich selbst und seiner Vielgestaltigkeit mit der Plötzlichkeit, dem ἐξάίφνης des mystischen Erlebnisses¹⁰⁸ herausgerissen. Nur in diesem ekstatischen Erlebnis kann eigentlich Gott erkannt oder vielmehr erfahren werden. Denn hier entsteht

¹⁰⁴ Ep. V — 1073 A.

¹⁰⁵ Myst. Theol. I, 3 — 1000 C.

¹⁰⁶ Myst. Theol. II — 1025 B.

¹⁰⁷ Div. Nom. II, 9 — 648 B.

¹⁰⁸ Ep. III — 1069 B.

eine gewisse Verwandtschaft zwischen erkennendem Menschegeist und einsförmiger Gottheit. In dieser Ekstase wird der Mensch selbst einsförmig, Gott verähnlicht, vergöttlicht. Diese Vergottung definiert Dionysius als „die Verähnlichung und Einigung zu Gott hin“¹⁰⁹. Nur hier erfährt der Mensch Gott, zu dessen Licht er mehr und mehr aufgestiegen ist, um an seiner Einsförmigkeit mehr und mehr Teil zu bekommen. „Gemäß dieser Einigung ist das Göttliche zu erkennen, nicht uns gemäß, sondern nachdem wir selbst ganz aus uns selbst herausgestellt und ganz Gottes geworden sind.“¹¹⁰

So geschieht hier die höchste dem Menschen mögliche Begegnung mit Gott: In der beiderseitigen Ekstase, in der die Urgottheit in der irgendwie wirklichen Vielheit ihrer Energien aus ihrer Ureinheit heraus dem vielfältigen Menschen entgegentritt, der Mensch dagegen aus seiner naturgemäßen Vielfältigkeit herausgerissen wird in der Vollendung seines Strebens zum Licht, wo er bei aller Vielfalt, die immer bleibt, doch nach Möglichkeit einsförmig wird. Hier geschieht die Vergottung des Menschen, die Gottes absolute Transzendenz nicht antastet — denn „wir sehen keine Vergottung . . ., die genau jener Ursache gliche, die in jeglichem Überschwang über alles hinaus entrückt ist“¹¹¹ — aber doch den in der Nähe des göttlichen Lichtes einsförmig gewordenen Menschegeist dem bei aller Einsförmigkeit doch irgendwie in seinen Kräften vielfältigen Gott ähnlich macht. Der Aufstieg des Geschöpfes zum Licht ist ein „Aufstieg zur Vergöttlichung“¹¹².

So wird es denn in diesem mystischen Erlebnis am meisten wahr, daß wir durch das Streben nach oben „schon mitten unter den Menschen dem künftigen Leben eingebürgert werden“¹¹³. Schon auf dieser Erde lebt der mystisch das Göttliche erleidende Mensch in heiliger Lebensgemeinschaft mit Gott in der Einsförmigkeit des urgöttlichen Lichtes, von dem er umhüllt ist. Eine Lebensgemeinschaft, die Dionysius in der Tischgemeinschaft mit Gott dargestellt sieht, bei der die sonst ungehörige Trunkenheit nicht mehr ungehörig ist, weil sie Sinnbild für die heilige Ekstase wurde, in der Gott und Mensch einander begegnen¹¹⁴.

¹⁰⁹ Eccl. Hier. I, 3 — 376 A.

¹¹⁰ Div. Nom. VII, 1 — 865 D.

¹¹¹ Div. Nom. II, 7 — 645 AB.

¹¹² Eccl. Hier. VI, III, 5 — 537 C.

¹¹³ Ep. X — 1117 B.

¹¹⁴ Vgl. Ep. IX, 5 — 1113 A.