

## Zum Problem des christlichen Neuplatonismus

### II. Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Areopagita Neuplatoniker?

Von Endre v. Ivánka, Graz

Es ist in einem vorhergehenden Aufsatz (Schol 30 [1955] 31—40) gezeigt worden, welche grundlegende Bedeutung für die Beurteilung des ganzen mittelalterlichen Platonismus und Neuplatonismus im Abendlande die Frage besitzt, inwieweit und in welchem Sinne man Ps.-Dionysius Areopagita als Neuplatoniker bezeichnen kann, und welche von den einander oft diametral entgegengesetzten Auslegungen seiner Lehre, wie sie im Mittelalter vorgetragen werden, seiner eigentlichen Intention und seiner Denkabsicht entspricht.

Denn es ist noch nicht Neuplatonismus, wenn man 1. lehrt, daß alles Sein ein Anteilhaben an dem unendlichen Sein Gottes ist, und zwar ein mehr oder weniger Teilhaben, entsprechend der Wesensform und der Seinsstufe des betreffenden Seienden,

oder 2., wenn man lehrt, daß die Ideen, als die schöpferischen Gedanken Gottes, die Urbilder der geschaffenen Dinge, in unmittelbarer Erleuchtung des Geistes die höheren Formen der rein begrifflichen Erkenntnis in uns hervorrufen, die aus der bloßen Anschauung und Erfahrung der konkreten Dinge selbst nicht gewonnen werden könnte,

oder 3., wenn man eine innerliche, rein geistige, überbegriffliche Erkenntnis Gottes der sich in sich selbst, in ihren „Seelengrund“ zurückwendenden Seele zuschreibt, auf Grund der Gottebenbildlichkeit, die die Seele in ihrer geistigen und freien Natur schon besitzt, oder auf Grund der Gottähnlichkeit, die ihr durch die Gnade verliehen werden kann.

Man kann aber um so leichter in den Fehler verfallen, diese Gedankenmotive, obwohl sie sich noch innerhalb der Grenzen des Christlichen bewegen, schon als „neuplatonisch“ zu bezeichnen, als ja wirklich diese christlichen Grundgedanken oft mit neuplatonischen Formeln, Gedankenschemen und Termini „orchestriert“ werden, die unmerklich über das vom christlichen Standpunkt Vertretbare hinausgehen, und den Eindruck erwecken, als wäre man auch mit dem Gedanken selbst schon ins Platonisch-Neuplatonische hinübergeglitten. Demgegenüber muß man daran festhalten — soll die Bezeichnung „platonisch“ oder „neuplatonisch“ nicht ganz ins Unbestimmte zerfließen —, daß man von Platonismus oder Neuplatonismus nur sprechen kann, wo

1. die Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen, des Vielen aus dem Einen ein wesensnotwendiger Prozeß der Entfaltung und des „Hervorgangs“ ist, der im geistigen Verstehen dieser Seinsquelle „nachvollzogen“ wird, ob es sich nun um die begriffliche Ausgliederung der Ideen aus dem ununterschiedenen, überbegrifflichen Einen handelt (im Sinne Platons) oder um die stufenweise Emanation immer tieferer und vielfältigerer Seinsordnungen aus einer jeweils höheren Seinsstufe, deren „Kräfte“ und „Ausstrahlungen“ diese „nachfolgenden Vielheiten“ sind (im Sinne des Proklos), oder um den „Fall“ einer ursprünglich zur ununterschiedenen „Henas“ geeinten, geistigen Einheit der Seelen in das schuldhafte Sonderdasein und in die Vereinzelung des Vielfältigen und, je nach dem Maß ihrer Verschuldung, wesensmäßig Verschiedenen, wodurch erst die Mannigfaltigkeit der Seinsformen entsteht (im Sinne des Origenes),

wo 2. Erkennen, wie gesagt, als das geistige Nachvollziehen dieses seinsmäßigen Hervorganges aufgefaßt wird, so daß Erkenntnis, im vollen Sinne des Wortes, immer schon von einer (wenigstens latenten) Schau des Einen, dem das All entstrahlt, von einer Kenntnis des Urseins, aus dem durch logische Ausgliederung und fortschreitende Determinierung die Einzelideen sich ergeben, oder von einem Wissen um den Urstand, „woher wir herabgefallen sind“, ausgehen muß, und seinem eigensten Wesen nach nichts anderes sein kann als eben das Wissen um das „Wie“ dieses Ausstrahlens von der höheren Seinsstufe, dieses Sich-Ausgliederns der Idee aus dem Allgemeinen, dieses Abfalls des Geistprinzips von seinem Ursprung,

und wo schließlich 3. die Fähigkeit der Seele, auf diese Weise zu erkennen, und in der Erkenntnis ihres eigenen „Seelengrundes“ eine unmittelbare Erkenntnis des allgemeinen Seinsgrundes zu besitzen, wie sie aus der begrifflichen Erkenntnis oder aus der Erfahrung der Dinge nie gewonnen werden könnte, d a r a u s hergeleitet wird, daß sie in ihrem Kern eine Affinität zu diesem Seinsgrunde besitzt, weil sie ihrem Wesen nach gar nicht der vielfältigen Erfahrungswelt, dem Zustande des „Ausgestrahltheits“, dem Ort ihres Abfalls und ihrer „Verbannung“ angehört, sondern eine wesenhafte Identität mit ihrem Ursprung (der auch der Urquell des Alls ist) trotz ihrer „Entfernung“ von diesem Ursprung, die zugleich eine Entstellung ihres eigentlichen Wesens bedeutet, unwandelbar in sich bewahrt hat.

Diese Dinge müssen klar auseinandergelassen werden. Denn

1. Schöpfung — auch wenn sie zum Begriff eines stufenweise verschiedenen Teilhabens am unendlichen Sein Gottes führt — ist nicht notwendiger Hervorgang, logische Ausgliederung, freiwilliger Abfall.

2. Illumination (auch wo sie als Erklärung des Erkenntnisvorgangs vertreten wird) ist nicht ein Begreifen der Art und Weise, wie sich das Eine zum Vielfältigen, das Unendliche zum Determinierten entfaltet, sondern die Mitteilung der schöpferischen Gedanken an den endlichen Geist, nicht auf dem Wege der äußeren Gegenstandserfahrung, sondern durch unmittelbare „impressio“, aber ohne daß dabei das Mysterium der Schöpfung begreifbar, das „Wie“ und „Warum“ der Vielheit der schöpferischen Gedanken Gottes denkerisch ableitbar würde.

3. Gottebenbildlichkeit (durch den Akt der Schöpfung) und Gottähnlichkeit (durch die Mitteilung der Gnade) sind nicht Gottgleichheit, die nur durch eine das Wesen der Seele selbst tangierende Entstellung vorübergehend verdeckt wird, oder vielmehr wesenhafte Göttlichkeit, die notwendig wiedergewonnen wird, wenn sich die Seele auf ihr eigenes, tieferes Wesen besinnt, und alles „Fremde ablegt“, so daß die Wiederherstellung der ursprünglichen Göttlichkeit nur die Wiedergewinnung der unverfälschten Wesenheit der Seele selbst ist, ja die wiederaufblitzende Erkenntnis ihrer im Grunde nie verlorenen Identität mit Gott.

Wo steht nun Dionysius Areopagita innerhalb dieser Gegensätze? Es soll nicht geleugnet werden, daß es gerade bei ihm besonders schwer sein muß, dies eindeutig festzustellen, angesichts des bewußten Schillerns seiner Ausdrucksweise zwischen Christlichem und Neuplatonischem, das seiner Absicht entspricht, den christlichen Gehalt in das neuplatonische Gewand zu hüllen, und selbst über Christlich-Kultisches mit hellenischen Mysterienworten zu sprechen. Deshalb ist auch mit dem Nachweis der neuplatonischen Herkunft der einzelnen Motive, ja manchmal sogar nur der Termini und Formeln, bei ihm noch sehr wenig getan. Es muß untersucht werden, was jedes einzelne Motiv im Gesamtaufbau seines Denkens wirklich bedeutet, wie es — eventuell mit einer, seine ursprüngliche Bedeutung modifizierenden Umbiegung oder Einschränkung — in den Zusammenhang der übrigen Motive und des Gesamtplans hineingestellt ist. Erst dann wird sich uns der Sinn, den es für Dionysius hat, enthüllen, während wir sonst vielleicht an dem Faktum der äußerlichen Herübernahme der Form, in der es ausgedrückt ist, haften bleiben.

Was nun zunächst die Alternative: Schöpfung einerseits, Emanation, dialektische Entfaltung, stufenweises Hervorgehen des Vielen aus dem Einen andererseits betrifft, so finden sich bei Dionysius Abschnitte, die sehr an die neuplatonischen Vorlagen anklingen. Vor allem der bekannte Passus, in dem Gott mit der Sonne verglichen wird, die nicht überlegend und vorsätzlich, sondern durch ihr bloßes

Dasein<sup>1</sup> alles erleuchtet, was, entsprechend dem ihm zukommenden Maße, an ihrem Lichte teilzuhaben vermag. „Ebenso“, heißt es, „spendet auch das Gute selbst, d. h. Gott, die Strahlen seiner vollen Güte allen Wesen nach eines jeden Maß, und durch sie bestehen und leben und erkennen alle geistigen Wesen, . . . und geben die Strahlen des Seins den niedrigeren Wesen weiter.“<sup>2</sup> Anderswo heißt es, Gott „vervielfältige sich“ dadurch, daß er aus seinem Ursein die Dinge hervorgehen lasse, ihnen Dasein schenke und „Anteil an seinem Sein gebe, ohne dabei doch aus seiner Einheit hervorzutreten“<sup>3</sup>.

R. Roques prüft in seinem vorzüglichen Buche „L'Univers Dionysien“<sup>4</sup> insbesondere das erwähnte Sonnengleichnis und kommt zu dem Schlusse, daß hier doch nur eine Akkommodation an die neuplatonische Ausdrucksweise vorliegt, weil den Formeln „wesenhafte Ausstrahlung“ und „nicht überlegend und vorsätzlich“ andere Stellen gegenüberstehen, in denen ausdrücklich die Freiheit des Schöpfungsaktes und die Planmäßigkeit der geschaffenen Ordnung ausgesprochen wird<sup>5</sup> (bei einem wesensmäßigen und stufenweisen „Hervorgang“ der Vielheit könnte der Plan der Vielfältigkeit nicht vom Ursprung des Hervorgangs geschaffen und weise gewählt sein, er müßte in der Natur des Ursprungs liegen). Insoweit weiß er sich auch mit der vom Verfasser<sup>6</sup> vertretenen Auffassung einig, daß Dionysius diese emanatistischen Formeln nur äußerlich übernommen habe, um sie an entscheidender Stelle im Sinne des Schöpfungsbegriffs umzudeuten, der seine eigentliche Meinung ausdrückt<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Es ist leicht, die analoge Formel bei Proklos nachzuweisen. *Ὅντες γὰρ οὐδὲν ἄλλο, ἢ ἀγαθότης, αὐτῶ τῶ εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀφθόνως τὰγαθὰ χωρηγοῦσιν, οὐ κατὰ λογισμὸν ποιούμενοι τὴν διανομήν, ἀλλὰ τοῦτων μὲν κατὰ τὴν ἄξιαν δεχομένων, ἐκείνων δὲ, κατὰ τὴν αὐτῶν ὑπαρξίν διδόντων. Τῶ γὰρ εἶναι, ὃ εἶσι, πάντα ἀγαθύνουσιν. Πᾶν δὲ τὸ τῶ εἶναι ποιούν ἀσχετῶς ποιεῖ. Ἡ γὰρ σχέσις πρόθεσις ἐστὶ τοῦ εἶναι!* Elem. Theol. 122.

<sup>2</sup> PG 3, 693 B/C.

<sup>3</sup> PG 3, 649 B. Etwas vorher, wo auch von der „Vervielfältigung“ Gottes durch den „Hervorgang“ die Rede ist, fällt auch das durch die Anm. 1 erklärte Stichwort *ἄσχετος*: *ἠνωμένοι μὲν εἰσι κατὰ τὴν θείαν διάκρισιν αἱ ἄσχετοι μετὰ δόσεις*; PG 3, 644 A. Eine weitere Parallelstelle ist PG 3, 824 A.

<sup>4</sup> L'Univers Dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris 1954.

<sup>5</sup> Ebd. 101—102.

<sup>6</sup> Insbesondere in dem Aufsätze: La signification historique du Corpus Areopagiticum: RechScRel 36 (1949) 5—24.

<sup>7</sup> Vgl. Roques a.a.O. 324 Anm. 4 sowie 135 Anm. 3, 167 und 399. Es sei auch erwähnt, daß der Verfasser des Abschnitts: Influence du Pseudo-Denys en Orient im Artikel: Denys l'Aréopagite des „Dictionnaire de Spiritualité“ sich gleichfalls mit der Gesamtauffassung des Verf. über Absicht und Haltung des Corpus Areopagiticum einverstanden erklärt (Dict. de Spir. XVIII—XIX Sp. 297). Besonders wichtig ist aber der Umstand, auf den Roques 78 Anm. 3 hinweist, daß nämlich der proklische Terminus *παράγειν*, den Dionysius im proklischen Sinne des stufenweisen Hervorganges zu gebrauchen vermeidet und

Aber — so fährt Roques fort<sup>8</sup> — wenn auch nicht das *Sein*, das bei allen Wesen von Gott selbst stammt, so wird doch nach Dionysius die *Erkenntnis* und das Wissen von Stufe zu Stufe weitergegeben und von den höheren Ordnungen der Wesen den niedrigeren vermittelt. Das Prinzip der stufenweise hierarchischen Vermittlung der von Gott gespendeten *Erleuchtung* ist, nach Roques, bei Dionysius gültig geblieben<sup>9</sup>. Er kann daher auch dem Prinzip des „θεοῦ συνεργῶν γενέσθαι“<sup>10</sup> nicht die Bedeutung beimessen, die ihm der Verfasser beigelegt hat: Daß es nämlich ebenso dazu bestimmt ist, den Begriff des *stufenweisen Weitergebens* der Erleuchtung durch den Begriff des *Mitwirkens* mit der *auf jeder Stufe unmittelbar* von Gott gespendeten Erleuchtung zu ersetzen, wie der Schöpfungsbegriff den Begriff der „Ausstrahlung“ ersetzen soll, obwohl in *beiden* Fällen die neuplatonische Ausdrucksweise zunächst neben dem christlichen Korrektiv noch gewahrt bleibt. Nach Roques soll zwar die „Ausstrahlungsformel“ durch das Bekenntnis zum Schöpfungsgedanken wieder aufgehoben werden, nicht aber die Idee der stufenweisen Mitteilung der Erkenntnis durch den Gedanken der Mitwirkung mit Gott, unmittelbar, auf jeder Stufe.

Lassen sich aber diese beiden Gesichtspunkte so ohne weiteres trennen? Lenken wir nicht notwendigerweise wieder in das Denkgeleise der „wesenhaften Ausstrahlung“ ein, wenn wir das Prinzip der Notwendigkeit der stufenweisen Vermittlung *auch nur* für die Erleuchtung und die Wissensmitteilung zugeben? Denken wir einmal den Gedanken konsequent zu Ende. Das bloße Dasein, das Gott den Wesen gibt — allen unmittelbar und allen auf gleiche Weise, ohne stufenweise Vermittlung und Verschiedenheit der „Ausstrahlung“ —, konstituiert sie noch keineswegs in ihrer *besonderen Wesensform*, in

---

nur an Stellen verwendet, die eindeutig von der Schöpfung sprechen, einmal doch in diesem Sinne bei ihm auftaucht — nämlich dort, wo er das Grundprinzip des proklischen Systems ganz entschieden ablehnt: *Ὁὐκ ἄλλο δὲ εἶναι τὰγαθὸν φησι, καὶ ἄλλο τὸ ὄν καὶ ἄλλο τὴν ζωὴν ἢ τὴν σοφίαν, οὐδὲ πολλὰ τὰ αἰτία καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς θεότητας ὑπερχούσας καὶ ὑφειμένους* (PG 3, 816 C/D). Die Stelle ist vom Verf. in dem Anm. 6 zitierten Aufsätze (ebd. 15) zusammen mit der fast noch schärferen Parallelstelle PG 3, 953 D eingehend behandelt worden. Es ist unverständlich, wie man angesichts einer solchen Stelle noch sagen kann: „Aus keiner Stelle geht eine Ablehnung des Neuplatonismus hervor“ (L. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, München 1954, I 234 Anm. 4).

<sup>8</sup> Mais, ces points bien établis, il reste que le système dionysien garde du néoplatonisme non seulement sa vision étagée du monde, mais encore sa théorie des médiations nécessaires: Roques a. a. O. 102.

<sup>9</sup> Il reste que les médiations hiérarchiques se veulent nécessaires et contraignantes: Roques a. a. O. 324 Anm. 4 Ende.

<sup>10</sup> PG 3, 165 B und an anderen Stellen; vgl. den Anm. 6 zitierten Aufsatz, 16—18. Besonders hervorgehoben sei PG 3, 376 A: *Ἀπάσης δὲ τοῦτο κοινὸν ἱεραρχίας τὸ πέρας, ἢ πρὸς Θεὸν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχῆς ἀγάπης.*

ihrem eigenartigen Sein. Das tut — dies ist der Grundgedanke der dionysischen Hierarchie — erst die besondere Art und Weise, wie sie in höherem oder geringerem Grade, in reinerer oder getrüblerer Form, die Einstrahlung der göttlichen Erleuchtung empfangen<sup>11</sup>. (Daß sie dann, entsprechend dieser Einstrahlung, mit der Gabe Gottes tätig mitwirken, jedes an seinem Ort, das macht ihre „hierarchische Wirksamkeit“ aus.) Wenn aber diese besondere Art und Weise, in der sie die göttliche Einstrahlung der Erkenntnis, die Gabe der göttlichen Erleuchtung, in sich aufnehmen (die, wie gesagt, ihre Wesenseigenart erst konstituiert), durch das Prinzip der stufenweisen Vermittlung bedingt ist<sup>12</sup>, dann ist ja ihre eigentümliche Wesenheit nicht das Ergebnis eines besonderen, diese bestimmte Wesensform in ihrer Eigenart *setzenden* Schöpfungsratschlusses Gottes, sondern nur die Folge ihrer hierarchischen Stellung, des Ortes, den sie in der Kette des Weitergebens der göttlichen Erleuchtung einnehmen. Damit wird aber der Unterschied der Seinsweisen, die Vielheit und Verschiedenheit der Wesensformen aus dem Schöpfungsakt Gottes hinausverlegt in die Stufenreihe, die sich aus der inneren Logik des vermittelnden Weitergebens der göttlichen Ausstrahlung notwendig ergibt. Denn diese Ausstrahlung ist ja, ihrem Wesen nach, einförmig und ununterschieden, wo sie am Anfang der Kette der Vermittlungen noch unmittelbar der ersten Ordnung mitgeteilt wird. Daß sie sich, von Stufe zu Stufe, verschieden „bricht“ und vervielfältigt, das geschieht dann nicht deshalb, weil sie sich in freiem, schöpferischem Willensentschlusse eine Vielheit von „Rezipienten“ schafft, sondern weil ihre Mitteilung, in der Kette des stufenweisen, mittelbaren Weitergebens, von Stufe zu Stufe notwendig differenziert wird — und die Rezipienten selbst erst durch diese Differenzierung, d. h. durch die Stufe, die sie im hierarchischen Aufbau einnehmen, in ihrer Wesenheit bestimmt werden. So sind wir wieder bei der Logik der Ausstrahlungsmetaphysik angelangt. Das Grundprinzip dieser Denkweise heißt: nicht im Ausstrahlenden, sondern im Aufnehmenden ist die Verschiedenheit der Stufen und Arten des Aufnehmens begründet. Ähnlich wie beim Sonnengleichnis gesagt wurde: „Das Maß dessen, was jedes Wesen von dem ausgestrahlten Lichte aufnimmt, liegt

<sup>11</sup> Das κατ' ἄξίαν, κατὰ συμμετρίαν, κατ' ἀναλογίαν, ἀναλόγως, κατὰ τὸν οἰκείον λόγον Empfangen ist ja das Grundprinzip der hierarchischen Unterscheidung: Roques a. a. O. 60—65 und 101—105.

<sup>12</sup> Das formuliert Roques (a. a. O. 105) mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: *Le nombre des intermédiaires détermine donc le degré d'„épaississement“ spirituel qui réduit progressivement l'activité théarchique aux divers moments de son expansion. Et cet épaississement ne tient pas à l'activité divine . . . mais à la capacité spirituelle des intelligences, qui est elle-même déterminée par le rang hiérarchique.*

in ihm selbst“, heißt es auch an der anderen Stelle, wo von der „göttlichen Vervielfältigung“ die Rede ist: „Nicht im aufgeprägten Siegel selbst, sondern im *ἐκμυαγεῖον*, das den Aufdruck des Siegels in sich aufnimmt, liegt die Verschiedenheit der Abdrücke begründet“<sup>13</sup>. Das wird anderswo noch am Beispiel des Lichtes ausgeführt, das die verschiedenen Gegenstände je nach ihrer unterschiedlichen Beschaffenheit verschieden beleuchtet, und am Beispiel des Feuers, das sich je nach der Entzündbarkeit und Erwärmbbarkeit der Gegenstände verschieden auswirkt<sup>14</sup>. Diese Gleichnisse haben nichts Bedenkliches, solange man sie im Sinne einer „Materie“ auffaßt, die dieselbe Wesensform in verschiedener, das allen gemeinsame Wesen mehr oder weniger vollkommen verwirklichender Ausprägung konkretisiert, oder im Sinn der persönlichen Würdigkeit, der individuellen Aufnahmefähigkeit für die Gaben Gottes innerhalb der einen, gemeinsamen Menschheit<sup>15</sup>. Auch davon ist bei Dionysius die Rede, und die „kirchliche Hierarchie“ ist nach diesem Prinzip aufgebaut<sup>16</sup>. Sobald man aber die *Wesensform* selbst, die eine jeweils verschiedene Aufnahme der göttlichen Einstrahlung bewirkt, nicht vom göttlichen Schöpfungsakt her bestimmt sein läßt, sondern von der Differenzierung herleitet, die sich durch die stufenweise, mittelbare Weitergabe der in ihrem Ursprung noch gleichförmigen göttlichen Erleuchtung ergeben muß, hat man schon den Schöpfungsbegriff aufgegeben. Umsonst behauptet man dann noch, das *Sein* teile Gott allen Wesen zugleich und allen auf gleiche Weise mit, *nur die Erleuchtung* sei an hierarchische Mitteilung und an das Nacheinander der Stufenordnung gebunden. In Wirklichkeit ist dieses Sein dann nur das amorphe Dasein, das erst durch die bestimmte Wesensform zur Eigenart eines besonderen Seins konstituiert wird — und diese Konstituierung geschieht nicht durch den Schöpfungsratschluß Gottes, sondern durch die immanente Logik des Prozesses der stufenweisen, vermittelnden

<sup>13</sup> PG 3, 644 B.

<sup>14</sup> PG 3, 301 A—C.

<sup>15</sup> In diesem Sinn gebraucht Gregor von Nazianz das Siegelgleichnis in der Anwendung auf die Gnadenwirkung der Taufe in Or. 40; PG 36, 395 C.

<sup>16</sup> Roques a. a. O. 61, 63, 106—107. Die kirchliche Hierarchie ist ja nicht so beschaffen, daß durch die Stellung in ihr das *Wesen* des Menschen bestimmt würde, sondern seine hierarchische Stellung muß sich seiner persönlichen Würdigkeit anpassen — oder umgekehrt. Der Unwürdige verliert seine hierarchische Stellung (Roques a. a. O. 282). Sie bildet nur, im Veränderlichen und Irdischen, die himmlische Hierarchie nach, und in der bestimmt der hierarchische Rang auch das *Wesen*, so wie ja auch das Wesen des Menschen, im ganzen, durch seine hierarchische Stellung zu den Ordnungen der Engel bestimmt wird (Roques a. a. O. 103).

Weitergabe<sup>17</sup>. Die Eigenart seines Seins erhält also jedes Wesen — wenn wir den Gedanken konsequent zu Ende denken — nicht durch den Schöpfungsakt Gottes selbst, sondern durch die Anzahl der Zwischenstufen, die zwischen ihm und Gott liegen, d. h., wenn man es in voller Schärfe ausdrückt, durch seine größere oder geringere *Entfernung von Gott*.

Damit sind wir wieder bei dem neuplatonischen Seinsbegriff angelangt. Denn das ist ja das Grundprinzip der neuplatonischen Seinslehre: Was von der göttlichen, in sich selbst durch dieses Ausgehen nicht berührten Seinsquelle des „Hervorganges“ ausstrahlt, ist seinem Sein nach geringer, seinsärmer, es ist „getrübt“ depotenziertes Sein, unvollkommenes Abbild dessen, was in seinem Ursprunge rein und vollkommen besteht — getrübt und depotenziert eben wegen seines „Ausganges“. Und so ist es mit dem Nächsten, das es seinerseits hervorbringt (denn es erhält mit seinem Sein, wenn dieses auch ein niedrigeres ist als das seines Ursprungs, zugleich auch die Kraft der

<sup>17</sup> Roques versucht zwar, den Begriff des göttlichen Schöpfungsratschlusses, des *προορισμός* (PG 3, 824 C), an dieser Stelle einzuführen, in dem Sinne, daß die „Orte“ innerhalb der hierarchischen Kette der Vermittlung eben zugleich auch von Gottes Ratschluß vorhergesehene „Weisen“ des Teilhabens an ihm sind, die, ideal, vorherbestehen, noch bevor sie durch die tatsächliche hierarchische Tätigkeit der einzelnen Wesen verwirklicht werden. Daß mit den *προορισμοί* und *θεία θελήματα*, die auch *παραδείγματα* der geschaffenen Dinge darstellen, wirklich die platonischen Ideen gemeint sind, darüber kann kein Zweifel bestehen. Aber die von Roques versuchte Harmonisierung der Ideen mit den einzelnen Stufen des hierarchischen Aufbaus (*modèles, raisons, prédéterminations, vœux divins*, telles nous apparaissent les *ἀναλογίαι εννοιαγέες du côté de Dieu*: a. a. O. 62) ist wenig überzeugend, angesichts der so oft wiederholten Behauptung, die Verschiedenheit der Aufnahme der göttlichen Einstrahlung sei in der Verschiedenheit der Aufnehmenden begründet, und diese in ihrer Stellung innerhalb der Stufenreihe der hierarchischen Vermittlung. Das *κατ' ἄξια* des Empfangenden ist mit der „wesenhaften Ausstrahlung“ des Gebenden (so daß die Unterscheidung nicht im schöpferischen Akte des Gebenden, sondern im hierarchischen Range des Aufnehmenden liegt) auch in der Anm. 1 angeführten Proklosstelle gekoppelt: *Τούτων μὲν κατὰ τὴν ἄξιαν δεχομένων, εἰπόντων δὲ* (im Plural, denn es handelt sich schon um die mehreren vermittelnden Untergottheiten) *κατὰ τὴν αὐτῶν ὑπαρξιν διδόντων* (Elem. Theol. 122). Die ganze Problematik der „Hierarchisierung“ der göttlichen Erleuchtung hat Gregor von Nazianz treffend mit folgenden Worten umschrieben: . . . *ὄν οἶδα εἴτε τῇ τάξει τῆς στάσεως μεριζομένη* (nämlich *ἢ ἀπορροή*), wie hier die hierarchische Engelstufe genannt wird) *τὸν φωτισμόν, εἴτε τοῖς μέτροις τοῦ φωτισμοῦ τὴν τάξιν λαμβάνουσα* (Or. 40; PG 35, 364). Entscheiden wir uns für die erste Möglichkeit, dann ist es nicht Gottes Ratschluß, sondern die hierarchische Stellung, die das Maß der Erleuchtung bestimmt. Entscheiden wir uns für die zweite Möglichkeit, dann besteht dieses bestimmte „Maß“, diese besondere Weise des Teilhabens schon vorher, und das Wesen wird erst auf Grund von ihr in die hierarchische Stufenordnung eingeordnet — dann ist aber auch nicht die hierarchische Stellung, „le nombre des intermédiaires“, wie es oben hieß, der Grund für diese besondere Art und diesen besonderen Grund des Teilhabens, und das Prinzip der notwendigen Vermittlungen hört auf, Aufbauprinzip der Hierarchien zu sein.

Seinsausstrahlung) und so fort und fort<sup>18</sup>. Jede niedrigere Seinsstufe ist ihrem besonderen Sein nach durch die größere Entfernung von ihrem göttlichen Ursprung konstituiert und *als solche* ein stärkerer oder schwächerer Grad der Gottentfertheit<sup>19</sup>. Kehrt ein Wesen aber zu seinem Ursprunge zurück, wendet es sich aus der Zerstreung in die Vielheit und in die Welt der Dinge „nach ihm“ (im Sinn der absteigenden *πρόδος*) zurück zu seinem Ursprung (der plotinische und proklische Begriff der *ἐπιστροφή*), dann verliert es sein Eigensein wieder — dieses war ja seinem eigentlichen Ursprung, seinem

<sup>18</sup> In klassischer Weise ist dieses Prinzip des Seinsaufbaus bei Plotin Enn. VI 1, 6 formuliert, aber auch bei Proklos Elem. Theol. 36. Nebenbei sei hier nur angemerkt, wie stark die trinitarische Formel des Arianers Eunomius, die Gregor von Nyssa mitteilt (PG 45, 321—326) an die hier zitierten Stellen anklingt. Siehe: Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben, Wien 1948, 20—21.

<sup>19</sup> Daher auch das große Gewicht, das jeder Neuplatoniker auf die Reihenfolge des Seinshervorganges und auf die Zwischenstufen, die „μέσα“, in diesem Hervorgange legt. *Διαδοχήν ὄρας καὶ τάξιν ἀρχῆς καταβαλνυσσάν ἐκ τοῦ θεοῦ μέχρι γῆς*, sagt schon Maximus Tyrius (in den Schlußworten seiner Rede: *Τίς ὁ θεὸς κατὰ Πλάτωνα*) und ebenso heißt es bei Proklos: *Πᾶσαι τῶν θεῶν αἱ δυνάμεις ἄνωθεν ἀρχόμεναι καὶ διὰ τῶν οὐκείων προϊούσαι μεσοτήτων μέχρι τῶν ἐσχάτων καθήκουσι . . . ἄνωθεν οὖν μέχρι τῶν τελευταίων ἐκτείνουσιν ἑαυτὰς* (Elem. Theol. 140). Das ist die „goldene Kette“ der Wesen (das Bild stammt aus Homer), die überall im neuplatonischen Denken als Grundmotiv wiederkehrt (z. B. — um etwas weiter liegende Fälle zu nennen — Macrobius in Somn. Scip. I 14, 15, Isaac de Stella PL 194, 1885 C). Was Proklos den Christen vorwirft, ist nicht, daß sie *einen* Ursprung alles Seins annehmen, darin wird ihnen jeder zustimmen, sondern daß sie es unterlassen, *τὰς μεσότητας καὶ τὰς προόδους τῶν ὄντων λειτουργεῖν* (In Tim. III 153, 8 Diels), und noch Olympiodorus sagt: *Μίαν εἶναι λέγουσιν τὴν πάντων ἀρχήν, οὐκ ἀμέσως δὲ ταύτην παύειν τὰ τῆδε* (In Gorgiam 223, 11, Norvin). Erst wenn man diese Schritte und Zwischenstufen erkannt hat, hat man den Hervorgang wirklich verstanden, und die Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen wirklich begriffen. Das geht ganz deutlich aus der klaren Einteilung des Sallustios hervor (de Diis § 13, 24 Nock): Alles Entstehende entsteht entweder *τέχνῃ* oder *φύσει* oder *κατὰ δύναμιν*. *Τέχνῃ* setzt ein zu bearbeitendes Material voraus, das *φύσει* Entstehende entsteht aus einem anderen, das gleicher Natur ist, das Endliche kann aus dem Unendlichen also nur *κατὰ δύναμιν* entstehen, durch eine wesenhafte Ausstrahlung des Seins, die jeweils ein ihm nachfolgendes Geringeres schafft. Es ist das Prinzip des Seinsaufbaus, wie es in der vorigen Anm. belegt worden ist. *Δα-her* — folgert Sallustios —: *ὅσοι τῆς ἡμετέρας φύσεως ὁ πρῶτος διαφέρει θεός, τοσοῦτον πλείους εἶναι τὰς μεταξὺ ἡμῶν τε ἀκείλων δυνάμεις ἀνάγκη* (Nock 26, 9). Die unausgesprochene Voraussetzung ist die, daß der Hervorgang des Endlichen aus dem Unendlichen notwendig auf eine, unserem Verstehen zugängliche Weise erfolgt — nur so ist die Folgerung zwingend, daß diese Weise eine von den drei angeführten sein muß. Aber dieser Anspruch, das Entstehen der Welt aus dem „Einen“ begreifbar zu machen, ist ja das Grundprinzip der ganzen Seinslehre des Neuplatonismus; und darin ist auch schon die prinzipielle Ablehnung des Mysteriums der Schöpfung, die Negation der Idee eines freien Willensaktes Gottes, mit gegeben. Das spricht auch Plotin Enn. III 2, 2 sehr deutlich aus. Hier liegt der Grundgegensatz zwischen neuplatonischem und christlichem Denken.

innersten Wesenskern gegenüber doch nur Entfremdung, Verdunkelung, Verfälschung — und geht so zunächst wieder in die nächsthöhere Seinsstufe ein, aus der es ausgestrahlt ist (oder: abgefallen ist? der sehr subtile Begriff der *νεῦσις* bei Plotin umfaßt beide Aspekte) — besser gesagt: es geht wieder *in ihr auf*, wird ununterscheidbar eins mit seinem Ursprung und kehrt so dahin zurück, woher es ausgegangen ist. Die nächsthöhere Seinsstufe „wendet sich“ ebenso ihrem Ursprung zu, und so geht es bis hinauf zu der obersten, alles umfassenden, unaussprechlichen Einheit, in die letztlich alles besondere und vielfache Sein versinkt<sup>20</sup>.

Im Rahmen *dieser* Seinslehre freilich hat der Begriff hierarchischen Wissens, hierarchischer Erkenntnis einen wohlbegründeten Sinn. Aber wir wissen, daß Dionysius sie ablehnt, weil sie, in einer für christliches Denken untragbaren Weise, das geschöpfliche Wesen hineinstellt zwischen die beiden Pole eines wesenhaften Abfalls von Gott einerseits (so daß sein bloßes Eigendasein schon einen Abfall von Gott bedeutet) und eines wesenhaften Einswerdens mit Gott andererseits (das nicht nur gnadenhafte „Vergöttlichung“, sondern wirkliche Identität sein soll). In beiden Fällen wird die Kreatürlichkeit des Geschöpfes aufgehoben. Deshalb verwahrt er sich ja nicht nur gegen die Idee einer Stufenfolge von höheren und niedrigeren, aus Gott stufenweise hervorgehenden Seinspotenzen<sup>21</sup>, sondern auch gegen den Gedanken, daß das Streben der Wesen nach Einheit und „Frieden“ ein Streben nach dem Aufgehen in dem Höheren, nach dem Verlieren und Abstreifen ihrer eigenen Wesenheit ist, und nicht nur nach Eintracht untereinander, und nach einer dem Geschöpflichen entsprechenden Gottgemeinschaft<sup>22</sup>. Was kann da noch die Beibehaltung des Begriffs der hierarchischen Erkenntnis bedeuten? Sie kann nur mehr das Beibehalten einer vom Neuplatonismus übernommenen Formel sein, die in seinem Denken keinen Platz und keine Bedeutung mehr hat; und daß es so ist, geht aus einer genaueren Analyse des Begriffs des „hierarchischen Wissens“ deutlich hervor.

Stellt man sich nämlich die Frage: Was ist eigentlich der Inhalt des „hierarchischen Wissens“?<sup>23</sup>, d. h. des Wissens, das die Hierarchien der Engel von Stufe zu Stufe weitergeben und die Engel den Menschen „in der Buntheit der vielfältigen Symbole“ vermitteln<sup>24</sup>, so muß man feststellen, daß dieses Wissen weder eine Erkenntnis von

<sup>20</sup> δι' ὧν πρόεισι, διὰ τούτων καὶ ἐπιστρέφεται, Proklos Elem. Theol. 37; vgl. ebd. 31, 33, 38, 39, wo die ganze Theorie der *ἐπιστροφή* vorgetragen wird.

<sup>21</sup> PG 3, 816 C.

<sup>22</sup> PG 3, 952 B.

<sup>23</sup> *ἱεραρχικὴ ἐπιστήμη*, z. B. PG 3, 165 B, 177 C.

<sup>24</sup> Vgl. PG 3, 372/373, insbes. 373 A/B; PG 3, 376 B; PG 3, 180—181.

Gegenständen außer uns, noch ein Wissen von Gott ist (von beidem wird später die Rede sein), sondern ein Wissen *um die Ordnung und Stufenfolge selbst*, in der die von Gott gespendeten Erleuchtungen von Hierarchie zu Hierarchie weitergegeben werden. Wenn auch der eigentliche Wert dieses Wissens darin liegt, daß es das einzelne Wesen, dem es mitgeteilt wird, jeweils über sich hinausweist<sup>25</sup>, weil es aus einer höheren Sphäre stammt, die ihre Wesenheit der niedrigeren in Formen offenbart, die dieser niedrigeren Sphäre adäquat sind (innerhalb der himmlischen Hierarchien in immer vielfältigeren und durch die Vermittlung verdunkelten Erleuchtungen<sup>26</sup>, in der Menschenwelt durch sichtbare Symbole); der *Gegenstand* dieser Erleuchtung oder symbolischen Darstellung ist immer wieder *die Tatsache des hierarchischen Aufbaus selbst*<sup>27</sup>. Das ist bei den Engelhierarchien noch nicht so deutlich (denn der Inhalt der Erleuchtung, die sie einander weitergeben, wird bei ihnen nur angedeutet) wie bei den symbolischen Handlungen der kirchlichen Hierarchie. Soweit diese nämlich im Sinne des Dionysius wirklich als „hierarchisches Wissen vermittelnde“ dargestellt werden (und nicht — unter dem Einflusse der liturgischen Realität und des tatsächlichen sakramentalen Lebens der Kirche — als das, was sie wirklich sind, wobei dann wieder zweifelhaft wird, inwiefern sie im Sinn des Dionysius „hierarchisches Wissen in äußerlichen Symbolen“ vermitteln können<sup>28</sup>), stellen sie eigentlich nichts anderes symbolisch dar als eben die einzelnen Aspekte des Vorgangs der hierarchischen Vermittlung: die Erhebung des Eingeweihten auf eine höhere Stufe durch die Weihe, die ein auf noch höherer Stufe Stehender ihm gibt, als ein Bild der hierarchischen Vermittlung an und für sich — das Hervorgehen des Weihenden aus dem Heiligtum, als ein Bild der Ausstrahlung der Güte Gottes, die dabei doch in sich ruhend bleibt<sup>29</sup> — die Vielfalt der Wirkungen des hl. Myron, als ein Bild der Vielfalt der von Gott ausgestrahlten Gaben, die je nach Rang und Bereitschaft der Aufnehmenden in höherem oder geringerem Grade ihnen zuteil wird<sup>30</sup>.

So bewegen wir uns eigentlich in einem Zirkel: Hierarchisches Wissen ist ein Wissen um die Art und Weise, wie hierarchisches Wissen

<sup>25</sup> Dieser „anagogische Charakter“ hierarchischen Wissens ist sehr gut formuliert von Roques a. a. O. 204.

<sup>26</sup> PG 240 C.

<sup>27</sup> Die, als Ganzes, wieder eine *εικὼν τῆς θεαρχικῆς ὁραϊότητος* sein soll PG 3, 165 B, also selbst, in ihrem harmonischen Aufbau, ein Abbild der göttlichen Schönheit. Wir werden darauf noch zurückzukommen haben.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Roques a. a. O. 197—199, insbes. 189.

<sup>29</sup> PG 3, 397 A und 397 D—400 A/B, ähnlich 429 A vom Inzensieren während des Meßopfers.

<sup>30</sup> PG 3, 477 D—480 A.

weitergegeben wird: Das Wissen um die Stufenordnung, in der dieses Wissen weitergegeben wird, soll selbst der Inhalt dieses Wissens sein. Diese merkwürdige inhaltliche Leerheit des hierarchischen Wissens bei Dionysius ist ein Beweis dafür, daß es — so sehr er seine Notwendigkeit betont — bei ihm seinen ursprünglichen Sinn schon verloren hat. Denken wir an die oben gegebene Darstellung des unverfälscht proklischen Seinsbegriffs zurück. Da ist das Wissen um die Stufenordnung des Seins zugleich das Wissen, das jedes Wesen von seinem Ursprung hat (denn es ist ja jeweils Ausstrahlung der nächsthöheren Seinsstufe) und dadurch, daß es sich auf diesen seinen Ursprung besinnt, gelangt es nicht nur zum wahren Selbstverständnis seines eigenen Seins (denn sein tieferer Wesenskern ist ja dasjenige in ihm, womit es noch, auch nach der Ausstrahlung, in dieser höheren Sphäre verwurzelt bleibt), sondern wendet sich auch seinsmäßig zu seinem Ursprung zurück, erhebt sich in die nächsthöhere Stufe und steigt so, von Stufe zu Stufe diesen Prozeß der Rückwendung wiederholend, bis zu der höchsten, ursprünglichen Einheit der Dinge, dem Urquell des Alls empor. Das hierarchische Wissen ist, so betrachtet, ein Wissen um die Stufen des Hervorgangs aus Gott, und zugleich, sobald die „Rückwendung“ durch die Selbsterkenntnis (d. h. das Begreifen des Hervorganges) vollzogen ist, ein Wissen um die Stufen der Rückkehr zu Gott. Denn nicht nur die Rückkehr zu Gott, sondern auch die Erkenntnis Gottes (was für diese Betrachtungsweise ein und dasselbe ist) ist nur auf dem Wege über diese Stufen möglich, weil die Seinsverwandtschaft, die die Voraussetzung der Erkenntnis ist, jedes Wesen nur zu der nächsthöheren Seinsstufe besitzt, aus der es hervorgegangen ist<sup>31</sup>, und nur durch sie zu den über ihr stehenden. Der so begriffene Abstieg und Aufstieg der Wesen, ihr Hervorgang und ihre Rückkehr ist aber auch insofern ein Weg zur Erkenntnis Gottes, als dieses Ausstrahlen der Einheit in die Vielheit, und die Rückführung der Vielheit zur Einheit die *wesensmäßige* Entfaltung Gottes darstellt, und das Begreifen dieses Vorgangs demgemäß eine Erkenntnis der Wesenheit Gottes ist — wenn auch nur eine Erkenntnis dieser Wesenheit kraft eines *Bildes* von ihr, da der „vielfältige Hervorgang“ nur die nach außen ausstrahlende Kraft der Gottheit ist<sup>32</sup>, deren unbeweglicher, nicht in die Ausstrahlung eingehender Wesenskern immer unfaßbar bleibt. Wissen und begreifen, wie eine jede Wesenheit von der ihr übergeordneten ausgeht, heißt also zugleich auch begreifen, wie das All von Gott ausstrahlt,

<sup>31</sup> Proklos, Elem. Theol. 29—35.

<sup>32</sup> Das ist der (proklische) Sinn der Anm. 27 zitierten areopagitischen Formel, daß die *ἰερά διακόσμησις* der *ἰεραρχία* eine *εἰκὼν τῆς θεαρχικῆς ὡραιότητος* sein soll (PG 3, 165 B).

und damit ist nicht nur die Wesenheit Gottes begriffen (weil diese Ausstrahlung wesenhaft zu seinem Sein gehört), sondern das Ausgestrahlte ist auch wieder zu seinem Ursprung zurückgekehrt, dadurch, daß es ihn als seinen Ursprung erkannt hat.

Das alles hat notwendigerweise seinen Sinn verloren, sobald man die Idee des stufenweisen Abstieges der Wesen von Gott und ihrer stufenweisen Rückkehr zu ihm, durch die aufeinanderfolgenden Seinstufen hindurch, einmal preisgegeben hat. Dionysius sagt zwar einmal: *ισάγγελοι ἐσόμεθα*<sup>33</sup>, aber das wird in Anlehnung an Luc. 20.36 gesagt, und keineswegs in dem Sinne, als ob wir, um zu Gott zu gelangen und mit ihm vereinigt zu werden, in hierarchischer Folge die Seinstufen und Ordnungen der Engel durchlaufen müßten. Dem entspricht es, daß der Begriff der hierarchischen Erkenntnis und der Begriff der hierarchischen Vermittlung in seiner Anwendung auf die Engel bei Dionysius ebenso vag und inhaltlos wird, wie er es in seiner Anwendung auf die kirchliche Hierarchie der Menschenwelt gewesen ist. Damit sind nicht sosehr die Einschränkungen gemeint, die, ganz im Sinn der oben erwähnten *συνέργεια*, in bezug auf die hierarchische Vermittlung des Wissens durch die Engel gemacht werden<sup>34</sup>, sondern vor allem die merkwürdige Inhaltsbestimmung des von den Chören der Engel einander vermittelten „hierarchischen Wissens“. Nach der einzigen Stelle, wo etwas über den Inhalt der von den Engeln *einander* vermittelten hierarchischen Erkenntnis gesagt wird, soll der Inhalt dieser Erkenntnis — die *ἀνθρωποπρεπῆς ἀνάληψις* Christi, seine *ὑπὲρ ἡμῶν θεουργία*, seine *φιλόανθρωπος ἀγαθουργία* sein<sup>35</sup>, also das Heilswerk selbst in seiner konkreten Realität. Und es sollte doch gerade eine rein geistige Wahrheit sein, die sich nur in unserer menschlichen Welt, durch hierarchische Vermittlung der Engel, in sinnenfälligen Bildern und sichtbaren Symbolen darstellt, während sie den Engeln selbst in ihrer reinen Geistigkeit zugänglich ist. Statt dessen werden die Engel darüber belehrt, was real-sichtbar in menschlicher Wirklichkeit (*ἀνθρωποφινικαῖς ἀληθείαις* PG 3, 1033 A) zu unserem Heile geschehen ist. Die Logik des Christlich-Dogmatischen hat sich hier stärker erwiesen als die Forderung

<sup>33</sup> PG 3, 592 C.

<sup>34</sup> Wenn Dionysius PG 3, 301 D sagt, die Erkenntnis, die die jeweils (*κατὰ μέρος*) übergeordnete Seinstufe (*ὑπερκείμενη* sc. *τάξις*) der nächstniedrigeren (*τῇ μετ' αὐτὴν ἐκάστη*) weitergibt, stamme *φύσει καὶ ὄντως καὶ κυρίως* von Gott, *θέσει καὶ θεομιμήτως* von der betreffenden höheren Seinstufe, so ist das auch mehr, als wenn es bei Proklos heißt (was Dionysius auch wiederholt) sie stamme *πρώτως* von Gott, *δευτέρως* von dieser höheren Seinstufe. Das Verhältnis zwischen Nächst- und Letztursache, *causa secunda* und *causa prima* kann wohl nicht mit *θέσει* und *φύσει* ausgedrückt werden, wohl aber das zwischen einem eigentlichen Wirkungsprinzip und einem bloß mitwirkenden.

<sup>35</sup> PG 3, 209 A/B.

des neuplatonischen Schemas, und auch diese Inhaltsbestimmung (so schön sie zur Exegese von Is. 63 paßt) hebt den Begriff der „hierarchischen Erkenntnis“ wieder auf.

Der Begriff der „hierarchischen Erkenntnis“ ist also selbst unhaltbar geworden in dem Augenblicke, wo die Idee des stufenweisen Hervorgangs der Wesen aus Gott, in einer wesenhaft-notwendigen Ausstrahlung, und die Idee der Rückwendung zu Gott, durch die Selbsterkenntnis ihres eigenen Wesens, die ein Bewußtwerden dieses „Ausgestrahlteins“ sein soll, einmal aufgegeben worden ist; das zeigt deutlich die Tatsache, daß Dionysius einem keinen plausiblen Inhalt dieser hierarchischen Erkenntnis anzugeben weiß, weil dieser Inhalt ja, der Logik des „hierarchischen Wissens“ entsprechend, eben kein anderer sein kann als das Wissen um die *Seinshierarchie* und um das eigene Wesen, *insofern* dieses als ein von der höheren Seinsstufe ausgestrahltes erkannt wird. Das beweist aber auch der Umstand, daß die *wirkliche* Erkenntnislehre des Dionysius, wo er sich nicht inhaltsleer gewordener neuplatonischer Formeln bedient, sondern seine eigene Auffassung über die Erkenntnis vorträgt, die wir von der äußeren Welt und den Gegenständen in ihr besitzen und die wir von Gott haben, ganz andere Wege geht. Es ist besonders bemerkenswert, daß hier nicht nur der Gedanke der *Seinshierarchie* keine wie immer geartete Bedeutung hat, sondern selbst die platonischen Ideen nicht als Medium der Erkenntnis in Betracht kommen. Die *μετοχαι* (oder *αυτομετοχαι*), in die sich Gottes Sein zunächst „zerspaltet“, bevor es, wiederum als ein Teilhaben an diesen *μετοχαι*, den *μετέχοντα* zuteil wird, spielen zwar auch bei Dionysius eine Rolle<sup>36</sup>. Aber er betont ausdrücklich, daß sie nicht von Gott verschiedene Zwischenwesen oder Untergötter sind, sondern nur die verschiedenen Aspekte der unendlichen Seinsfülle Gottes, und daß es dasselbe ist, ob wir sagen: Gott ist selbst *αυτοζωή*, oder Gott ist *αυτοζωής ύποστάτης*<sup>37</sup>. Für das *Erkennen* der Dinge aber haben diese *αυτομετοχαι* überhaupt keine Bedeutung, etwa in dem Sinn, daß das Einzelne erst durch eine von dem obersten Sein herabsteigende Deduktion der verschiedenen Seinspotenzen in seiner Besonderheit erkannt würde. Im Gegenteil: Die *μετοχαι* selbst werden dadurch erkannt, daß sie als schöpferische Kräfte mit ihren Wirkungen „zu uns herunterreichen“<sup>38</sup>, also *aus* den Geschöpfen und *an* den Geschöpfen selbst. Wo von einer Stufenordnung der Seinsmomente die Rede ist (von dem Problem nämlich, wieso das Sein sich weiter

<sup>36</sup> Z. B. PG 3, 820 C, PG 3, 701 C, PG 3, 972 B.

<sup>37</sup> PG 3, 953 C—955 B.

<sup>38</sup> PG 3, 645 A.

erstreckt als das Leben, das Leben weiter als das Denken, obwohl Denken höher steht als Leben, Leben als nur Sein; man sollte doch meinen, daß das Höhere auch das Seinsmächtigere sei<sup>39</sup>, da wird die Frage nur *ontologisch* behandelt, und es wird gar nicht die Möglichkeit erwogen, daß die Aufeinanderfolge dieser Momente etwas für die vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitende *Erkenntnis* bedeuten könnte. Von den platonischen Ideen ist zwar die Rede<sup>40</sup>. Worauf es aber hier ankommt, ist, daß Gott *κατὰ πᾶσαν τῶν ὄντων ἐπίνοιαν πολλαπλασιάζεται*<sup>41</sup>, trotz seiner absoluten Einheit, weil *in ihm alles Sein*, auch das vergängliche und endliche, als sein unvergänglicher Schöpfungsratschluß vorherbesteht<sup>42</sup>. Von einer Rolle, die die Ideen in unserm Erkennen zu spielen hätten, in dem Sinne, daß wir durch sie erst die Dinge in ihrer wahren, unwandelbaren Wesenheit erkennen können (*das wäre platonisch*), verlautet gar nichts. Das einzige, was Dionysius über die Ideen im Hinblick auf uns zu sagen hat, ist das Schriftzitat<sup>43</sup>: „Ὁὐ παρέδειξά σοι αὐτὰ τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω αὐτῶν“, wodurch sie zwar ein wenig in die Nähe

<sup>39</sup> PG 3, 817 A.

<sup>40</sup> PG 3, 824 A — 825 A.

<sup>41</sup> PG 3, 824 A.

<sup>42</sup> Ganz im Sinn der Entwicklung, die in dieser Hinsicht schon der mittlere Platonismus genommen hat, werden die Ideen hier als Gedanken Gottes aufgefaßt, *προορισμοὶ* und *ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ θελήματα* (PG 3, 824 C) und *insofern παραδείγματα τῶν ὄντων*. Ob man mit Roques a. a. O. 62 sagen kann, es handle sich um die „*vouloirs bienfaisants qui créent les divers ordres et leurs assignent les limites*“, und sie seien daher identisch mit den *ἀναλογίαι* und *συμμετρίαι*, die die hierarchische Ordnung bedingen, kann wohl zweifelhaft scheinen. Auf Grund von PG 3, 955 A (*αἱ ἐκδιδομένη ἐκ Θεοῦ τοῦ ἀμεθέτου προνοητικὰ δυνάμεις*) könnte man sie ebenso mit den *αὐτομετοχαὶ* gleichzusetzen versuchen. Aber das eine und das andere ist wohl nicht richtig. Es *mußten* einfach die Ideen irgendwo Erwähnung finden, ohne daß sie direkt mit den Stufen des Seins oder mit der Aufspaltung der einen Gottheit in verschiedene Seinsaspekte gleichgesetzt werden könnten. Auch bei Proklos stehen ja diese drei Gedankenmotive unausgeglichen nebeneinander. Die Ideen stammen aus dem ursprünglichen Platonismus, die Stufenreihe der Seinsentfaltung und die Aufspaltung des einen Seins in eine Reihe von Seinsmomenten oder Seinsaspekten aus dem Emanationssystem des voll entfaltenen Neuplatonismus. Auch die Ideen sind zwar eine Aufgliederung des „Einen“ in eine Vielheit von Determinationen; aber die geht nach Dichotomien vor, nach dem Prinzip des *ταῦτὸν καὶ ἕτερον*, also auf der Basis des platonischen Dualismus, während gerade die „gegenseitige Einwohnung“ der Seinsmomente (z. B. Proklos, Elem. Theol. 103) typisch neuplatonisch ist.

<sup>43</sup> Migne (PG 3, 825) gibt als Quelle des Zitats Exod. 25 an, offenbar deshalb, weil Pachymeres in der Paraphrase dieses Abschnittes auf Exod. 25, 40 hinweist; Roques (a. a. O. 204 Anm. 4) führt Osee als Quelle an, was richtig ist, aber nicht XIII 4, sondern V 11, wenigstens für das *πορεύεσθαι ὀπίσω αὐτῶν*. Das *παρέδειξα σοι*, wie überhaupt die ganze Idee der „himmlischen Vorbilder“, stammt offensichtlich aus Exod. 25, 40, und das ganze Zitat, bzw. die Kontamination von zwei Schriftzitat, ist ein typisches Beispiel für das flüchtige Zitieren des Dionysius, dessen hervorstechendster Fall die völlige Verkehrung der ignatianischen Sinns des Wortes *ἔρως* in sein Gegenteil (in dem Zitate *ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται* PG 3, 709 B) darstellt.

der neuplatonischen Zwischenwesen, Untergötter und Seinspotenzen gerückt werden (siehe Anm. 24), ohne daß ihnen aber dadurch irgendeine Funktion in unserer Erkenntnis zugewiesen würde. Das letzte Wort in seiner Erkenntnislehre bleibt also doch, daß wir aus den an den Geschöpfen wahrgenommenen Eigenschaften die *αὐτομετοχαὶ* und aus den *αὐτομετοχαὶ* in einem tastenden Rückschluß Gott, den *Ἀμέδεκτος*, erkennen, zur Erkenntnis der Dinge aber uns die unmittelbare Erfahrung allein befähigt und nicht eine platonische Ideenerkenntnis noch ein neuplatonisches Aufspalten Gottes in die obersten Seinspotenzen und ein denkerisches Herabsteigen zum Einzelnen.

Und die Erkenntnis Gottes? Wie aus den Geschöpfen in rückfolgender Erkenntnis der Schöpfer erkannt wird und *ἐκ τῶν μετοχῶν καὶ τῶν μετεχόντων ὑμνεῖται τὰ ἀμεδέκτως μετεχόμενα*<sup>44</sup>, das ist soeben dargelegt worden. Aber das ist nicht die Erkenntnis, an die ein Platoniker denkt, wenn er von Gotterkenntnis im vollen Sinne des Wortes spricht. Das ist für ihn nur die Erkenntnis, die von Gott gewonnen wird, wenn sich die Seele vom Sichtbaren und außer ihr Seienden abwendet, in ihr eigenes Inneres hinein und dort Gott findet — weil sie, sagt der Neuplatoniker, in ihrem tieferen Wesen, im Grunde ihres Seins göttlich und mit Gott wesenseins ist. Aber so denkt Dionysius nicht. Die „unerkenntnismäßige Einigung“ mit Gott, die die Seele erlangen kann, wenn sie sich zu ihm „unerkennend erhebt“<sup>45</sup> und sich ihm durch ein Abtun aller Erkenntnis verbindet, das doch wiederum auch: „Erkenntnis des über aller Erkenntnis Liegenden“<sup>46</sup> genannt werden kann — dieses „Eintreten in das Dunkel“, das nur wegen der übermäßigen Lichtfülle als Dunkelheit empfunden wird<sup>47</sup>, geschieht *τῇ ἐαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ ἐκστάσει*, durch das Heraustreten aus allem endlichen Sein, und aus sich selbst<sup>48</sup> kraft der Liebe zu Gott, die dieses Aus-sich-Heraustreten verursacht<sup>49</sup>. Es ist also keineswegs die im Grunde ihres Seins verborgene, ihre Wesenheit konstituierende Göttlichkeit, die ihr die Vereinigung mit Gott und die aus dieser Wesensgemeinschaft folgende Erkenntnis von Gott ermöglicht. Erst die von Gott selbst verliehene

<sup>44</sup> PG 3, 644 A.

<sup>45</sup> PG 3, 997 A.

<sup>46</sup> PG 3, 1065 A; vgl. auch PG 3, 872 A: *ἡ θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γνώσις ἢ δι' ἀγνωσίας γνωσσομένη.*

<sup>47</sup> PG 3, 1073 A.

<sup>48</sup> PG 3, 1000 A; vgl. auch PG 3, 872 B: *ὁ νοῦς, τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς, εἶτα καὶ ἐαυτὸν ἀφείλ . . .* und 865 B / 868 A: *ὅλους ἐαυτοὺς ὅλων ἐαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλους Θεοῦ γενομένους· κρείττον γὰρ εἶναι Θεοῦ, καὶ μὴ ἐαυτῶν· οὕτω γὰρ ἔσται τὰ θεῖα δοτὰ τοῖς μετὰ Θεοῦ γενομένοις.*

Das sind ganz unneuplatonische Worte. Für den Neuplatoniker ist das Göttliche immer *μάλιστα ἡμεῖς*.

<sup>49</sup> PG 3, 712 A.

Kraft, die er ihr mitteilt, um sie zu sich emporzuführen, ermöglicht ihr diesen Aufstieg zu Gott<sup>50</sup>, in dem sie mit Gott, dem Unerkann-ten, in einer alles Erkennen übersteigenden Weise verbunden wird<sup>51</sup>. Damit ist aber der „hierarchische Gedanke“ an der entscheidenden Stelle durchbrochen. Denn wenn auch in dieser Einigung durch die Liebe der Abstand zwischen Geschöpf und Schöpfer, selbst in der Einigung, völlig gewahrt bleibt, im Gegensatz zur neuplatonischen Auffassung (denn es ist ja nicht die wesenhafte Göttlichkeit der Seele, ja ihre Identität mit Gott im Grunde ihres Wesens, durch die diese Einigung geschieht, sondern die von Gott selbst geschenkte Kraft der Liebe, die die Seele „aus ihrer eigenen Wesenheit heraustreten macht“, ohne sie doch in Gott aufgehen zu lassen), so ist es doch eine *unmittelbare* Einigung, die nicht das Ergebnis des Durchlaufens der höheren Seinsstufen ist, die zwischen Gott und der Seele stehen, sondern dann eintritt, wenn die Seele in gleicher Weise alles, Höchstes und Niedrigstes, Sichtbares und Geistiges, übersteigt, und nur in den „Strahl der Dunkelheit“ blickt, der aus der überschwenglichen Lichtfülle der Gottheit in sie hineinstrahlt<sup>52</sup>. Es ist ein Aufstieg zu Gott, über alle hierarchischen Seinsstufen hinweg, ja sozusagen an allen hierarchischen Seinsstufen vorbei, ein Durchbrechen durch die hierarchischen Ordnungen, in denen die Seele nach der neuplatonischen Auffassung steht, und die sie nach dieser Auffassung durchlaufen müßte — weil eben (darin unterscheidet sich die areopagitische Auffassung grundlegend von der neuplatonischen) dem Unendlichen der Gottheit gegenüber *alles* Geschöpfliche inadäquat ist, und die Erhebung zu Gott nicht kraft des göttlichen Wesenskerns möglich ist, der vom aufsteigenden Geiste als seine eigentliche Wesenheit erkannt wird, sondern kraft der von Gott ihm gnadenhaft verliehenen Liebe, die göttlicher Wesenheit ist und ihn dem Göttlichen wesensähnlich *macht*.

Beide Motive — stufenmäßiger Aufstieg und wesenhafte Göttlichkeit — sind im Neuplatonismus notwendig miteinander verbunden, denn die Annäherung an den göttlichen Wesenskern, in dem, kraft seiner Wesenseinheit mit Gott, für die Seele Gott selbst erkennbar wird, kann nur durch das stufenweise Abtun der wesensfremden, diese wesenhafte Göttlichkeit verdeckenden Seinshüllen geschehen, in eben der Reihenfolge, in der sie der Seele bei ihrem wesensmäßigen Ausstrahlen aus Gott, ihrem „Abstieg“, „übergelegt“ worden sind. Die klare Negation beider Motive bei Dionysius — der *wesenhaften* Göttlichkeit der Seele, als Erklärungsgrund ihrer Gotteserkenntnis

<sup>50</sup> PG 3, 712 C/D; vgl. auch PG 3, 372 A: *Τῷ πρὸς αὐτὸν ἀνατεινομένῳ καὶ ἡμᾶς ἀνατείνονται τῶν καλῶν ἔρωτι.*

<sup>51</sup> PG 3, 1001 A: *Τῷ παντελῶς ἀγνώστῳ . . . κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνοούμενος.*

<sup>52</sup> PG 3, 1000 A; vgl. 1073 A.

und ihrer Gotteinigung, und des *stufenweisen* Aufstiegs zu Gott, als der Form und Weise dieses „einswerdenden Erkennens“ — und ihre Ersetzung durch die Idee einer übervernünftigen Erkenntnis Gottes, aus der Liebe zu ihm, die nicht durch ein stufenweises geistiges Emporsteigen, sondern kraft ihrer „ekstatischen“ Wirkung die Seele *unmittelbar* mit Gott vereinigt, indem sie sie aus ihrer eigenen Wesenheit heraushebt und in die Gemeinschaft mit Gott versetzt — das bedeutet eine Abwendung vom neuplatonischen Denken in seinem wesentlichsten Punkte. Es ist kein Wunder, daß angesichts dieser entscheidenden Wendung die Formeln von der hierarchischen Vermittlung der Erkenntnis, wenn sie, als bloße Behauptung, auch noch beibehalten werden, doch in Wirklichkeit zu leeren Hülsen geworden sind, die mit dem Aufgeben des Emanationsschemas und des Gedankens der wesenhaften Identität zwischen dem Seelen Grunde und Gott ihren Inhalt und ihren Sinn verloren haben<sup>53</sup>. Dabei ist zu bedenken, daß hier, an diesem entscheidenden Punkte, der bewußten Negation des neuplatonischen Grundgedankens in der eigentlichen Intention der Lehre keine äußerliche Akkommodation an die neuplatonische Ausdrucksweise, keine formelhafte Übernahme neuplatonischer Denkschemen gegenübersteht, wie dies bei dem Begriff der „hierarchischen Erkenntnis“ und ebenso bei dem Bilde der „Seinsausstrahlung“ doch noch der Fall war — und daß ferner gerade diese Lehre von der mystischen Erkenntnis Gottes im Dunkel des Nichtwissens, kraft des Strebens der Liebe zu ihm, diejenige Lehre des Areopagiten ist, mit der er vor allem auf die Nachwelt eingewirkt hat, so daß für viele seiner Nachfolger und Schüler diese Lehre überhaupt das Ganze seiner Lehre ausmacht.

Fassen wir also das Urteil über den wirklichen neuplatonischen Gehalt des areopagitischen Denkens zusammen:

1. In der Frage des „Seinshervorganges“ stehen einander dezidiert emanatistische Formeln und Bilder und ebenso deutliche Bekenntnisse

<sup>53</sup> Man darf auch nicht übersehen, wie viele charakteristisch neuplatonische Termini und „Kennworte“ schon von Dionysius selbst auf ein anderes Gebiet übertragen, und so vom Ontologischen ins bloß Erkenntnistmäßige transponiert werden. Ein besonders bezeichnendes Beispiel ist *myst. Theol. cap. 3, PG 3, 1032 bis 1033*. Daß das Göttliche sich *κατὰ τὸ ποσὸν τῆς καθόδου* vervielfältige, und *κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀνόδου* wieder zur Einheit „zusammenziehe“ (*οὐστέλλεται*), daß nach dem Maße der Nähe oder Entfernung in diesem Ab- und Aufstiege die Verwandtschaft oder Wesensferne jeder einzelnen Stufe (zu oder von der Gottheit) sich bestimme (vgl. oben S. 391), das alles gilt im eigentlichen Neuplatonismus von der ontologischen „Vervielfältigung“ der göttlichen Einheit zur Vielfalt ihrer „Ausgänge“, und von der Rückkehr dieser Vielfalt zur ursprünglichen Einheit, bei Dionysius wird es bewußt nur von der Vervielfältigung und Vereinfachung der *Aussagen* über Gott, und von der Adäquatheit oder Inadäquatheit der für das Göttliche verwendeten Bilder ausgesagt.

zur Schöpfungsidee scharf gegenüber. Es kann kein Zweifel sein, wo die eigentliche Meinung des Areopagiten zu suchen ist.

2. In der Frage der Erkenntnis wird zwar die Notwendigkeit hierarchischer Vermittlung behauptet und die Erkenntnis überhaupt als „hierarchische Erkenntnis“ umschrieben, ja sogar die hierarchische Ordnung selbst als der Gegenstand dieser hierarchischen Erkenntnis bezeichnet. Das hat aber nur einen Sinn innerhalb eines Denksystems, wo die Wesenserkenntnis zugleich eine Erkenntnis des „ausstrahlenden Seinsvorgangs“ aus der jeweils nächsthöheren Seinsstufe ist, also in einem Emanationssystem. Ist die Emanationslehre als Inhalt des hierarchischen Wissens einmal aufgegeben, so verliert dieses Wissen überhaupt seinen Inhalt. Daher die merkwürdige Leere des „hierarchischen Wissens“ bei Dionysius. Wo er aber wirklich von der Erkenntnis Gottes spricht — und er hat darüber eine sehr klare und sehr deutlich von der neuplatonischen unterschiedene Lehre —, da vollzieht sich diese Erkenntnis nicht kraft eines Durchlaufens der „hierarchischen Stufen“ der „Entfernung von Gott“, das zugleich ein stufenweises Hinabsteigen in den tiefsten Mittelpunkt des eigenen Wesens ist, sondern kraft der Unmittelbarkeit der Liebe zu Gott, die den geschöpflichen Geist ganz aus sich heraustreten läßt und ganz mit Gott einigt<sup>54</sup>. Und dieser grundlegende Unterschied in der Auffassung des Dionysius von der Erkenntnis Gottes beruht darauf, daß er

3. in der Lehre vom Wesen der Seele die Idee ihrer wesenhaften Göttlichkeit, wonach sich die Erkenntnis Gottes auf die im Seinsgrunde der Seele bewahrte Identität mit Gott gründet, zugunsten einer Lehre aufgegeben hat, die nicht einmal sosehr die Gottebenbildlichkeit der Seele betont, wenn sie die übervernünftige Erkenntnis Gottes in der Einigung mit ihm erklären will, als die göttliche und vergöttlichende Kraft der Liebe, die Gott der Seele mitteilt, um ihre Erhebung zu ihm zu ermöglichen. Damit ist das neuplatonische Prinzip der Emanation und der im Grunde der Seele bewahrten Identität mit Gott durch die echt christliche Schöpfungsidee ersetzt worden, ja sogar, in bezug auf die Frage der Erhebung der Seele zu Gott, durch eine sich deutlich anbahnende Gnadenlehre.

Dieser Sachverhalt bestimmt auch die Nachwirkung des Areopagiten. Die Konzession, die er mit der Übernahme neuplatonischer Formulierungen und Gleichnisse der neuplatonischen Ausdrucksweise in der Seinslehre gemacht hat, ist im Mittelalter nur einmal wirklich spekulativ wirksam geworden — sozusagen durch ein wiederum Vi-

<sup>54</sup> PG 3, 865 B; vgl. Anm. 48.

rulentwerden dieser neuplatonischen Keime — nämlich bei Scotus. Das mußte geschehen in einem Falle, wo das (im Grunde „heidnische“) Bestreben des Neuplatonismus, den Hervorgang der geschöpflichen Vielheit aus der göttlichen Einheit, den *θεῖος πολλαπλασιασμός*, die „divisio naturae“, denkend zu verstehen und im Geiste nachzuvollziehen — ein Bestreben, dem der Areopagite eben seine Betonung des Schöpfungsbegriffs entgegengestellt hatte — wieder zum Grundanliegen eines Systems geworden war. Es ist auch logisch, daß an Scotus wieder Richtungen anknüpfen oder ihn zumindest als ihren Vorläufer betrachten, die dasselbe geistige Anliegen haben, wie z. B. der deutsche Idealismus des beginnenden XIX. Jahrhunderts<sup>55</sup>. In der allgemeinen Erkenntnislehre hat sich sein Einfluß kaum je geltend gemacht. Die Illuminationstheorie ist augustinischen, nicht areopagitischen Ursprungs. Wo man andererseits seine Hierarchisierung der Geistwesen als Erklärungsprinzip für den Aufbau der Engelwelt und ihr Verhältnis zur Menschenwelt verwendet hat, hat dies ebensowenig einen Einfluß auf die jeweilige Seins- und Erkenntnislehre gehabt wie bei ihm selbst. Sein eigentlicher, entscheidender Einfluß liegt auf dem Gebiet der mystischen Erkenntnislehre, und da ist es gerade das prinzipiell Christliche seines Denkens, was allein hätte nachwirken können — die Anerkennung der Geschöpflichkeit der Seele, das Durchbrechen des Prinzips der hierarchischen Vermittlung zugunsten der unmittelbaren Einigung mit Gott, die Begründung dieser Einigung in der Liebe als der von Gott selbst mitgeteilten Kraft der Erhebung zu ihm. Wenn sich doch auch hier wieder andere Elemente in die von Dionysius ausgehende Tradition mischen — wie z. B. die Idee der Strukturierung der Seele, entsprechend den Seinsstufen des Kosmos, oder den Etappen des mystischen Aufstiegs, die Idee eines göttlichen Wesenskernes der Seele, in dem sich diese Einigung vollzieht, eines Seelengipfels, der allein in die Sphäre des Ewigen und Ungeschaffenen emporreicht —, so geschieht dies deshalb, weil hier andere, direktere neuplatonische Einflüsse am Werk sind, die eine Umgestaltung und Uminterpretierung der areopagitischen Gedanken bewirken, in einer Richtung und einem Sinne, wie sie den wirklichen Denkontentionen des Areopagiten widersprechen. Aber das soll — soweit es nicht schon in den beiden vorhergehenden Aufsätzen<sup>56</sup> behandelt worden ist — den Gegenstand einer künftigen Untersuchung bilden.

<sup>55</sup> Charakteristisch sind die PL 122, 104—118 mitgeteilten Äußerungen und überhaupt die Beurteilung, die Scotus in der Philosophiegeschichtsschreibung der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts in hegelianischen Kreisen erfährt.

<sup>56</sup> Schol 30 (1955) 185—194; 31 (1956) 31—40.