

Erlösung und Erlöser im System des Ps.-Dionysius Areopagita

Von Otto Semmelroth S. J.

Daß der Verfasser der sogenannten areopagitischen Schriften¹ zu jenen Vertretern christlicher Tradition gehört, in denen christliche Offenbarungswahrheit mit hellenischer Spekulation in der Form des Neuplatonismus in eine fruchtbare, aber auch krisenhafte Begegnung trat, ist eine bekannte Tatsache. Sie hat nicht erst unsere Zeit entdeckt, wenn sie auch die konkrete Abhängigkeit von Proklus herausstellen konnte². Daß Ps.-Dionysius Areopagita Platoniker sei, hat auch Thomas von Aquin nicht übersehen³, der ihn nach der Schrift als Kronzeugen häufigst gebraucht. Die Gefährdung des ps.-areopagitischen Christentums durch seinen Neuplatonismus ist allerdings langen Jahrhunderten nicht so klar gewesen wie heute, wo man darob dem Verfasser dieser Schriften jede Bedeutung für christliche Theologie absprechen möchte.

Schon die Absicht, die des Ps.-Areopagiten Schriften kundtun, mag Zeugnis ablegen, daß nicht nur gegenständlich gesehen, sondern auch von der formalen Seite her betrachtet die neuplatonische Welterklärungssystematik das in allem Einzelnen dem offenbarenden und wirkenden Gott begegnende Christentum überwuchert hat. Den Verfasser dieser mysteriösen Schriften drängt nicht wie alle anderen Väter der christlichen Tradition das existentielle Anliegen der von Gott her in die Welt kommenden und in ihr wirken wollenden Gnade. Daher gibt es bei ihm auch nicht die drängende Dynamik apostolisch oder apologetisch kämpferischer Auseinandersetzung. Seebergs Charakteristik, der Ps.-Areopagit sei „ein zielbewußter Kirchenmann gewesen, der auch die Wissenschaft seinen Absichten dienstbar zu machen fähig war“⁴, geht wesentlich an der wahren Persönlichkeit des Verfassers vorbei. Sein Ringen um die Wahrheit steht nicht im Dienste apologetischer Abwehr oder aggressiven, missionarischen Drängens. Theo-

¹ Über göttliche Namen; Über die himmlische Hierarchie; Über die kirchliche Hierarchie; Mystische Theologie; Zehn Briefe. Ausgabe im 3. Band von Migne, *Patrologia Graeca*.

² Vgl. H. Koch, Proklus als Quelle des Ps.-Dionysius in der Lehre vom Bösen: *Philologus* 54 (1895) 498 ff. — J. Stiglmayer S. J., Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel: *HistJb* 16 (1895) 253 ff. 721 ff.

³ ... plerumque utitur stylo et modo loquendi quo utebantur platonici, qui apud modernos est inconuetus: In libr. b. Dionysii de Divinis Nominibus Comment., Prologus.

⁴ Dogmengeschichte II, 316 Anm. 2.

logie hat nach ihm nicht polemisch zu sein, sondern durch ihre systematische Harmonie selbst den Menschen einzufangen⁵.

Daß Ps.-Dionysius sein Christentum mit der neuplatonischen Spekulation durchdringen will, macht seine Werke einem Thomas von Aquin so sympathisch, weil er sein eigenes Anliegen hier wiederfand: das positive Dogma mit Hilfe der zeitgenössischen Philosophie spekulativ zu durchdringen. Dadurch aber empfängt das ps.-areopagitische Christentum eine Krise, die sich auch in materieller Hinsicht zeigt. Und ein Gegenstand, in dem diese Krise wohl am klarsten zum Ausdruck kommt, ist seine Auffassung von Erlösung und Erlöser. Hier liegt ja einerseits der Zentralpunkt christlicher Offenbarungslehre und Religiosität und andererseits ein Punkt, in dem sich des Ps.-Areopagiten Theologie, gemessen am wahren Christentum, am eigenwilligsten zeigt.

Erlösung setzt begriffsgemäß etwas voraus, von dem erlöst werden soll. Die Untersuchung areopagitischer Erlösungslehre wird also feststellen müssen, wie die fraglichen Schriften den Zustand des erlösungsbedürftigen Menschen sehen. Der Begriff Erlösung sagt ferner, daß der Zustand, aus dem erlöst werden soll, etwas Nicht-sein-sollendes ist, ein Abfall von etwas, was vorher war oder doch sein sollte. Deshalb wird unsere Untersuchung die Stellung ins Auge fassen müssen, die der zu Erlösende nach dem Plan des Schöpfers haben soll. In unserem ersten Teil werden wir also zunächst die Systematik des göttlichen Planes, wie Ps.-Dionysius ihn sieht, betrachten, um dann zu sehen, wie dieser Plan gefährdet ist, vor welcher Gefährdung die „Erlösung“ areopagitischer Prägung bewahren soll. Im zweiten Teil untersuchen wir, welches die spezifisch erlösenden Funktionen des Gottmenschen nach den ps.-areopagitischen Schriften sind.

Es wird sich in diesen Darlegungen einmal mehr erweisen, wie einzigartig diese Schriften dastehen, nicht nur, was ihren Stil angeht, sondern gerade auch, was ihren soteriologischen Inhalt betrifft. Sie sind tatsächlich eines der erstaunlichsten Phänomene der altchristlichen Literaturgeschichte, da man sie wohl mit ziemlicher Sicherheit in den Anfang des 6. Jahrhunderts datieren, ja sogar mit großer Wahrscheinlichkeit Syrien als ihr Ursprungsland identifizieren kann, praktisch aber die Hoffnung auf Feststellung des Verfassers aufgegeben hat.

I. Die Erlösung im ps.-areopagitischen System

Häufig wie der Vergleich mit dem Licht, das ausstrahlt und die Geschöpfe wieder sammelnd zu sich emporzieht, ist in mehr bildloser Sprechweise beim Ps.-Areopagiten der Begriff der Analogie. Kann

⁵ Epist. VI. — PG 3, 1077A.

man vom Formalen her die Theologie des Ps.-Dionysius „Lichttheologie“ nennen, so ist sie von der materiellen Darstellung des Gott-Geschöpf-Verhältnisses her „Analogie-Lehre“. Daß alle Theologie, formal gesehen, auf dem Weg der Analogie zu Gott schreitet, ist der klassischen Theologie selbstverständlich. Daß aber auch etwas vom Inhalt der Theologie in den Begriff der Analogie gefaßt wird, ist dem Areopagiten eigentümlich, eben weil sein Analogiebegriff ein anderer ist als der von Aristoteles in die Scholastik eingegangene. Hier ist die analoge Aussage gleicher Begriffe von Gott und Geschöpf möglich, weil bei aller Unähnlichkeit doch genug Ähnlichkeit bleibt. Bei Ps.-Dionysius sagt Analogie etwas anderes. In der aristotelisch-scholastischen Philosophie gehört die Analogie in den Bereich des Verstandes, beim Ps.-Areopagiten in den des göttlichen Willens⁶.

Der über der ganzen Schöpfung waltende und in der Theologie des Ps.-Dionysius als straffes System sich auswirkende Grundgedanke ist die Einheit. „Das Eine“, das ist dem Areopagiten das καρτερώτατον ὄνομα Gottes⁷. Darum empfindet er natürlich schärfstens das aller neuplatonischen Philosophie so schmerzliche Grundproblem, wie aus diesem Ureinen die vielheitliche Welt kommen könne. Haben andere zur Lösung dieser Frage irgendwelche Zwischenwesen zwischen Gott und Schöpfung eingeführt, so hat Ps.-Dionysius statt dessen die Einheit der Urgottheit in eine nicht nur gedankliche, sondern irgendwie real genommene Vielheit differenziert: der Unterschied der Urgottheit von ihren dynamis, an denen partizipierend die geschöpfliche Welt ihr Dasein hat. Dieser Gedanke hat ja die östliche Geistigkeit nicht mehr losgelassen bis zum Palamismus des 14. Jahrhunderts.

Nachdem nun die Welt der Geschöpfe im Prohodos⁸ der Schöpfer-tätigkeit Gottes in ihre Vielheit hinausgesetzt worden ist, waltet auch in dieser Schöpfung Einheit. Sie ist von der göttlichen Ideenwelt der παραδείγματα vorgeformt, wurde in den innergöttlichen ἀναλογίαι bestimmt und wird durch die alle Welt durchwaltende πρόνοια zusammengehalten. So ist die Einheit von Gott her bestimmt. Sie ist aber zugleich Aufgabe der Kreatur. Diese Kreatur ist der Mensch vor allem. Aber es scheint beim Ps.-Areopagiten so, als ob er auch der untermenschlichen Kreatur eine in Freiheit zu erfüllende ethische Aufgabe zugewiesen sähe. Man braucht das allerdings bei ihm nicht eng zu nehmen. Es geht ihm in allem um den Menschen. Seine Philosophie

⁶ Über die areopagitische Analogienlehre vgl. V. Lossky, La notion des analogies chez Denys l'Aréopagite: ArchHistDoctrLittMA 5 (1930) 279—307. — O. Semmelroth S. J., Das ausstrahlende und emporziehende Licht. Die Theologie des Ps.-Dionysius Areopagita in systematischer Darstellung. Vorläufig maschinengeschrieben in der Univ.-Bibl. Bonn.

⁷ Div. Nom. XIII, 1 — PG 3, 977 B.

⁸ z. B. Div. Nom. IV, 14 — PG 3, 712 C.

und Theologie ist bei aller Gottesverherrlichung und Betonung der Transzendenz Gottes doch sehr stark auf die Menschen ausgerichtet. In der pronoiadurchwalteten Welt steht der Mensch im Mittelpunkt seiner Betrachtung, der Mensch, dem die Erfüllung dieser gottgesetzten Einheit frei zu erfüllende Aufgabe ist.

Deshalb ist die Welt hierarchisch gebaut: kosmisch geordnete Vielheit der Einzelwesen. Sie ist eine Einheit, die in Vielheit und Mannigfaltigkeit besteht und darum voller Spannung ist. Diese Einheit muß durch das Hingewandtsein der Einzeldinge zum Einheitsprinzip, zu dem alles durchleuchtenden und alles emporziehenden Urlicht vor dem Auseinanderfallen bewahrt werden. So haben die vielen Einzelgeschöpfe die Einheit als Aufgabe, so wie sie der Einzelmensch als Mikrokosmos in sich hat: Wie „durch die friedvolle Einigung die Seelen ihre mannigfaltigen Gedanken einigen, sie in eine intelligible Reinheit sammeln und so ihrer Natur entsprechend auf geordnetem Wege durch die immaterielle und ungeteilte Erkenntnis zu der die Kenntnis überragenden Einigung schreiten“, so verbindet auch in der großen Welt der „göttliche Friede alles miteinander in jener unvermischten Einigung, der gemäß alle Dinge ungeteilt geeinigt sind und doch je in der eigenen Art unerschütterlich und unversehrt bestehen, so daß sie nicht durch Mischung mit den gegensätzlichen Elementen getrübt werden und gar nichts von ihrer Klarheit und Reinheit bei der Einigung einbüßen“⁹.

Im Rahmen dieser Konzeption nun müssen wir zu verstehen suchen, was Ps.-Dionysius mit der Analogie meint. Die Einheit bei aller Vielheit der Welt ist nur möglich, wenn jedes Einzelgeschöpf seinen ihm bestimmten Platz inne hat und ihn nicht verliert. Dieser Platz eben ist das, was Ps.-Dionysius die Analogie nennt: die dem Geschöpf bestimmte Seinsstufe. Insofern sie Gottes Bestimmung ist, ist sie also etwas innerhalb des Gottesgeistes. Aber sie ist auch etwas, das hinausgreift in die geschöpfliche Ordnung selbst, insofern es der dem Geschöpf vorbestimmte Platz ist, den es einzunehmen und — was für die Erlösungslehre wichtig ist — in der *ιδιοπραγία*¹⁰, dem Eigentum, zu bewahren hat. Man kann also sagen, es gibt eine zweifache Analogie: die Bestimmung, insofern sie in Gott ist, die dann als zum göttlichen Willen gehörig den im göttlichen Verstand ruhenden *παραδείγματα* gegenübergestellt wäre; und die Bestimmung, insofern sie das Geschöpf, der Mensch vor allem, zu erfüllen hat. Die geschöpfliche Aufgabe ist also diese: seinen realen Platz, die existentielle Wirklichkeit in Übereinstimmung zu halten mit der innergöttlichen Analogie und dadurch *σύνεργος* Gottes zu sein.

⁹ Div. Nom. XI, 2 — PG 3, 949 D.

¹⁰ Div. Nom. VIII, 9 — PG 3, 896 D.

Die Erfüllung dieser von Ps.-Dionysius so sehr betonten Aufgabe verfehlt das Geschöpf in sündhafter Weise nach beiden Seiten, im Abfall aus der gottbestimmten Stufe nach unten wie auch in dem Versuch, die gottbestimmte Stufe zu überschreiten und sich eine höhere anzumaßen¹¹. Es mag auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen, wenn dann Ps.-Dionysius ebenso scharf betont, daß die Einheit nur erfüllt wird durch das Emporstreben der Geschöpfe. Emporstreben und Verharren in der Analogie, die bestimmt ist, ist das nicht ein unlösbarer Widerspruch? Für Ps.-Dionysius nicht. Hier werden wir wiederum zu der Gefährdung der Einheit und Harmonie des hierarchisch geordneten geschöpflichen Seins geführt. Die Tendenz der vielheitlichen Dinge geht in das Auseinanderfallen. Die Einheit ist spannungsgeladen, bedroht. Dieser Bedrohung muß vonseiten der Geschöpfe begegnet werden durch das Emporstreben, so daß eben dieses ἀνατείνεσθαι, der gebannte Blick nach oben, die Bewahrung der Analogie und damit der Einheit bedeutet. Emporstreben und Analogie-Bewahren hat Ps.-Dionysius selbst in einem gesehen, wenn er sagt, daß die Geschöpfe „emporgeführt werden zu der ihnen gebührenden heiligen Analogie“¹². Zieht die Gefährdung der hierarchisch gegliederten Schöpfungseinheit die einzelnen Glieder auseinander und damit nach unten — denn je mehr in die Vereinzelung, desto mehr in die Tiefe —, so ist das Bewahren der gottgegebenen Stellung, das ἀναλόγως und οὐκείως Leben, ein sich der Tendenz nach unten entgegenstellendes Streben nach oben.

In diese Systematik müssen wir die areopagitische Erlösungslehre stellen. Wie in der ganzen Theologie der Griechen die Lehre von der Erbsünde wenig hervortritt, so auch und in besonderem Grade bei Ps.-Dionysius. Bei ihm ist die Ordnung des Kosmos ein so geschlossenes System, daß in ihm für die Störung durch eine adamitische Ursünde nicht viel Raum ist. Fast hat man den Eindruck, daß ihm die Ursünde eben das In-die-Vielheit-Fallen der Schöpfung wäre, wenn auch nicht in origenistisch ausdrücklicher Prägung. Aber das Vielfältige der geschöpflichen Ordnung wird doch als etwas hingestellt, das eigentlich nicht sein sollte, jedenfalls immer zur Einheit hinstreben soll. Bei der Mönchsweihe ist das Abschwören des Bösen ein Abschwören gegenüber der Vielfältigkeit¹³. Das Mönchsleben ist deshalb so „gottförmig“, weil „es nicht durch menschliche Schönheiten, sondern durch einförmige und einige Schönheiten zum Gottförmigsten hinführt“¹⁴. Die Nacktheit, in der der Geist die Logoi sehen soll, „reinigt den Geist von dem

¹¹ z. B. Eccl. Hier. II, III, 3 — PG 3, 400 A.

¹² Eccl. Hier. IV, III 2 — PG 3, 476 C.

¹³ Hier. VI, III, 2 — PG 3, 533 D.

¹⁴ Eccl. Hier. VI, III, 3 — PG 3, 536 A.

Zusatz des Außerlichen und führt ihn in entsprechender Weise zur göttlichen Einheit“¹⁵. „Das Eine ist die Ursache des Guten, wenn aber dem Guten das Böse entgegengesetzt ist, so ist das Viele die Ursache des Bösen“¹⁶. Das alles und noch viel mehr deutet auf eine in der Vielfältigkeit selbst liegende Ursündlichkeit in der Auffassung des Ps.-Areopagiten hin. Diese Auffassung wird bei ihm aber schon nicht mehr so krisenhaft vertreten wie bei Gregor von Nyssa etwa und Origenes, nach denen die ersten Menschen durch die Sünde ihren ätherischen Leib verlieren und in einen materiellen Leib gebannt werden, dessen Kennzeichen die Vielheit und die Antinomie des Sinnlichen gegen das Geistige ist.

Das, wovon erlöst werden soll, ist also nicht eigentlich ein schon eingetretener sündhafter, von Gott trennender Zustand, sondern die Bedrohung, die der Einheit durch die Tendenz in die Vielheit entgegensteht. Das, wohin erlöst werden soll, ist nicht ein Zustand übernatürlicher Gottesgemeinschaft. Wenigstens ist das nicht ausdrücklich und deutlich gesagt. Die Gemeinschaft mit Gott bis zu höchster Mystik scheint bei Ps.-Dionysius immer noch im Bereich des dem Menschen Natürlichen zu liegen, selbst jener hohe Zustand, wo der Mensch οὐ μόνον μαθεῖ, ἀλλὰ καὶ παθεῖ τὰ θεῖα¹⁷.

Die Unterschiedslosigkeit zwischen natürlichem und übernatürlichem Zustand, in der ganzen griechischen Patristik der schwache Punkt, ist bei Dionysius besonders eigentümlich. Das Ziel der Erlösung ist bei ihm eben jenes Bewahren und Erfüllen der Analogie, die Gott dem Geschöpf bestimmt hat. Die göttliche Soteria besteht darin, daß sie jedem Geschöpf „die eigene und von den anderen reine (abgegrenzte) Wesenheit und Ordnung bewahrt“¹⁸. Daher ist die Erlösung — besser würde man nach Dionysius sagen Bewahrung — Ausfluß göttlicher Gerechtigkeit, nicht so sehr göttlicher Liebe. Gott wird geradezu deshalb die wahre Gerechtigkeit genannt, „weil er allen das Zukommende zuteilt gemäß der Würdigkeit jedes einzelnen der Seienden und weil er die Natur eines jeden in der zukommenden Ordnung und Kraft bewahrt, διασώζει“¹⁹. Das ist tatsächlich der einzige Zusammenhang und Sinn, in dem man ein allenfalls mit Erlösung zu übersetzendes Wort, σωτηρία, σώζειν, διασώζειν, bei Dionysius findet. Erlösung ist nach ihm Bewahrung. Die Urgottheit, die nach dem παράδειγμα, das sie im Geist hat, dem Geschöpf seine ἀναλογία zuteilt, durchwaltet als πρόνοια den Kosmos der Welt. Sie gibt jedem

¹⁵ Cael. Hier. XV, III, 3 — PG 3, 332 D.

¹⁶ Div. Nom. IV, 31 — PG 3, 732 B.

¹⁷ Div. Nom. II, 9 — PG 3, 648 B.

¹⁸ Div. Nom. VIII, 9 — PG 3, 896 D.

¹⁹ Div. Nom. VIII, 7 — PG 3, 896 B.

Einzelnding die Kraft, seine Einzelheit, Eigenheit, Individualität, etwas, was bei Dionysius erstaunlich stark betont wird, zu bewahren. Sie ist „die eine Pronoia des Allerhöchsten für alle, die alle Menschen erlösend (σωστικῶς) durch die emporstrebenden Handführungen der eigenen Engel hindurchbewahrt“²⁰. So viel Wert legt der Areopagit diesem Bewahren des Eigenseins bei aller Betonung der Einheit des Ganzen bei, daß er die göttliche πρόνοια als viele πρόνοιαι wirksam sieht²¹. Die Vorliebe für den Gedanken der Erlösung als Bewahrung in dem gottbestimmten Sein zeigt sich in der Häufigkeit, mit der dieses Erlösen als Bewachen (φρουρεῖν) bezeichnet wird²².

Mit dieser Auffassung ist natürlich gegeben, daß Erlösung auch ein (menschliches) Geschöpf, das von der gottgegebenen Analogie abgefallen ist, wieder zu ihr zurückführt — also das tut, was im engeren Sinn der Begriff Erlösung meint. So verbindet der areopagitische Erlösungsbegriff einen dreifachen Klang: die Dinge positiv auf der gottbestimmten Stufe bewahren dadurch, daß sie emporgezogen werden; zweitens verhindern, daß sie von dieser Stufe abfallen; und drittens Rückführung, wenn sie gefallen sind. Diesen ganzen Komplex seines Heils- oder Erlösungsbegriffes hat Ps.-Dionysius selbst zusammengefaßt, wenn er im 8. Buch des Werkes „Von göttlichen Namen“ schreibt: „Diese göttliche Gerechtigkeit wird auch als das Heil von allem gefeiert, da sie die eigentümliche und reine Wesenheit eines jeden Dinges und seine Seinsstufe gegenüber allen anderen bewahrt und behütet und auf lautere Weise Ursache der Eigentätigkeit im Universum ist. Wenn aber einer das Heil feiern wollte, insofern es auch das Weltganze aus dem Schlechten emporreißt, so werden wir wohl unbedingt auch diesen Lobredner des mannigfachen Heiles gelten lassen und von ihm verlangen, daß er jenes als das erste Heil von allem aufstelle, welches alle Wesen unveränderlich und unerschütterlich ohne Nachgiebigkeit gegen das Schlechtere in sich selbst erhält, welches alle Dinge nach ihren eigentümlichen Wesensmomenten wohl eingerichtet ohne Kampf und Krieg bewahrt, alle Ungleichheit und fremdartige Wirksamkeit aus dem Universum fernhält und die analogen Beziehungen eines jeglichen Dinges also zusammenfügt, daß sie nicht ins Gegenteil umschlagen und verkehrt werden. Denn auch in dieser Hinsicht dürfte einer, ohne gegen den Zweck der heiligen Offenbarung zu verstößen, das Heil rühmen, daß es sämtliche existierenden Dinge durch die allrettende Güte von dem Sturze aus den ihnen eigenen Gütern erlöst, soweit es die Natur eines jeden der geretteten Wesen zuläßt“²³.

²⁰ Cael. Hier. IX, 3 — PG 3, 261 C.

²¹ z. B. Div. Nom. III, 1 — PG 3, 680 B.

²² Div. Nom. II, 2 — PG 3, 640 AB.

²³ Div. Nom. VIII, 9 — PG 3, 896 D—897 A.

Diese Soteria vollzieht sich dadurch, daß in den Geschöpfen selbst die gehörige Kraft ist und erhalten oder gegeben wird, daß sie den gottbestimmten Seinsgrad bewahren in ihrer *ἰδιοπραγία* oder *ἀτυργία*. So wird dann diese den Kreaturen immanente Kraft selbst erlösend (*σῶζουσα*) genannt. Denn das Böse, also das Herabfallen in eine nicht sein sollende Vielheit ist „die Schwäche und das Entfliehen und der Abfall der die Vollendung in den Kreaturen bewahrenden Kraft“²⁴.

Wird Erlösung so gefaßt, so scheint für eine Erlöserpersönlichkeit kein Platz zu sein. Tatsächlich müssen wir beim Ps.-Areopagiten feststellen, daß die Person Christi zwar nicht in seinem System fehlt, aber doch keineswegs die Bedeutung einnimmt, die ihm schon der Name Christentum anweist und die ihm offenbarungsgemäß tatsächlich zukommt.

II. Der Erlöser im ps.-areopagitischen System

Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich die Meinung des Ps.-Dionysius über Person und Wirken des Erlösers. Die Gestalt des Gottmenschen in ihrer historischen Erscheinung wie auch die sakramentale Fassung seiner Heilsmysterien haben im ps.-areopagitischen System immerhin ihre Bedeutung. Diese aber liegt weniger in der Funktion, die schrift- und traditionsgemäß festgelegte Glaubenserkenntnis dem Erlöser zuweist.

Bei einer Untersuchung über die Stellung und Aufgabe des Erlösers im System eines christlich sein wollenden Schriftstellers ist man geneigt, bei ihm eine Entscheidung entweder für die mystisch-physische Theorie vor allem der griechischen Väter oder für die Satisfaktionstheorie anselmischer Prägung zu suchen. In Wirklichkeit kommt man von keiner dieser beiden Auffassungen her an die Erlösergestalt heran, wie sie der Ps.-Areopagite sieht.

Wenn das auch nicht ausgeschlossen wird, so ist bei ihm doch Sünde, Abfall von der gottbestimmten Analogie nicht so sehr personale Beleidigung Gottes, sondern Störung der Ordnung der hierarchisch gebauten Welt, in der Gott allerdings in freier Bestimmung dem Geschöpf seinen Platz angewiesen hat. Diese Willensbestimmung der Urgottheit kennt und anerkennt Ps.-Dionysius sehr wohl. Aber im Mittelpunkt seiner Betrachtung steht die durch die Sünde gestörte Ordnungseinheit der vielheitlichen Welt. Der kosmische Friede ist sein

²⁴ Div. Nom. IV, 23 — PG 3, 725 B.

Grundanliegen, durch den die Welt bei aller Vereinzelung und Vielheit den ureinheitlichen Gott abbildet. Sünde, Übel ist Herausfallen der Geschöpfe aus dieser Harmonie. So mag es kommen, daß der Gedanke einer Genugtuungsleistung vor dem persönlich beleidigten Gott, der im heutigen Glaubensbewußtsein die Mitte allen Erlösungswirkens ausmacht, nur sehr am Rande des ps.-areopagitischen Bewußtseins liegt.

Mehr klingt der Gedanke an, den man die mystisch-physische Erlösungsauffassung nennt. Im Gottmenschen ist nach Ps.-Dionysius die ganze Schöpfung tatsächlich irgendwie zusammengefaßt. „Aller Hierarchien Anfang und Vollendung ist Jesus“²⁵, sagt er. Dennoch kann er mit der in der Schrift, die ihm Kanon der Wahrheit²⁶ ist, so unübersehbar entgegentretenen Wahrheit von der Anakephalaiosios aller Dinge im Gottmenschen nicht viel anfangen. Hier mag es nicht nur Wirkung der absoluten göttlichen Transzendenz und Folge seines Bemühens, alles Göttliche ins Dunkel des undurchdringlichen Geheimnisses zu tauchen, sein, wenn er „die uns gemäße von Gott gewirkte Gestaltung Jesu zwar die offensichtlichste Tatsache der ganzen Offenbarung“ nennt, aber doch zugleich sagt, sie sei „unaussprechlich für jede Rede, unerkennbar für jeden Geist, auch für den ersten der vornehmsten Engel“²⁷. Es ist eben doch ein Mysterium, das in das geschlossene System des Areopagiten nur schwer hineinpaßt.

Versucht hat er es wohl, Christi Gottmenschentum in sein System einzugliedern. Dadurch übt sein Erlöser wohl wichtigste Funktionen aus. Sie sind aber nicht eigentlich jene, die ihm der christlichen Offenbarung entsprechend vor allem zukommen. Der Erlöser Christus ist ihm vor allem der, in dem göttliche und menschliche Analogie am vollkommensten in Übereinstimmung miteinander gekommen sind, was ja die wesentliche Aufgabe jeden Geschöpfes ist. Er ist es dann — und das steht entsprechend der neuplatonischen Geistigkeit des Areopagiten besonders im Vordergrund —, der das Emporsteigen der Menschen zum Licht als Photagoge gewährleistet.

„Vollendung aller Hierarchie“ ist der Gottmensch vor allem dadurch, daß in ihm die Grundaufgabe aller Geschöpfe sowohl physisch wie moralisch erfüllt ist. Die menschliche Entsprechung zur göttlichen Analogie, der Bestimmung des göttlichen Willens für das Geschöpf, ist in Christus physisch-ontologisch erfüllt, da er als Gottmensch das Göttliche und das Menschliche in engster Einigung in sich trägt. Jene göttliche, alles bestimmende Ursache der Dinge ist in Christus mit dem geschöpflichen Vielen einheitbildend vereinigt. „Die Ursache von

²⁵ Eccl. Hier. I, 2 — PG 3, 373 B.

²⁶ Eccl. Hier. II, III, 7 — PG 3, 404 B.

²⁷ Div. Nom. II, 9 — PG 3, 648 A.

allem, die auch alles erfüllt, ist die Gottheit Jesu. Sie erhält die Teile im Einklang mit dem Ganzen, sie ist selbst weder Teil noch Ganzes und doch wieder Ganzes oder Teil, da sie das ganze Weltall, Teil und Ganzes, in sich beschlossen hält im Überbesitz und Vorausbesitz“²⁸.

In diesem Zusammenhang muß es als abwegig bezeichnet werden, den Ps.-Dionysius einen, wenn auch gemäßigten, Monophysiten zu nennen²⁹. Ausdrücke wie *θεανδρική ενέργεια*³⁰ oder *ἀνδρική θεουργία*³¹ scheinen auf den ersten Blick dafür zu sprechen. Sie aber sind aus der oben angedeuteten Konzeption heraus offenbar anders zu deuten, zumal es einem Monophysitismus klar widerspricht, wenn Dionysius ausdrücklich mit dem durch das Konzil von Chalcedon klassisch gewordenen Begriff sagt, daß in Jesus die Gottheit „aus Liebe gegen die Menschen sich zu unserer Natur herabgelassen und wahrhaftig unsere Wesenheit angenommen hat . . . und sich unverändert und unvermischt (*ἀναλλοιώτως καὶ ἀσυγχύτως*) mit uns in Gemeinschaft gesetzt hat“³². Auch im Sinne eines Monotheletismus oder Monergismus brauchen die Begriffe von den „gottmenschlichen Handlungen“ nicht gedeutet zu werden. Es ist dem Areopagiten vielmehr darum zu tun, zu zeigen, daß Christus die Vollendung aller geschöpflichen Hierarchie ist, da er Göttliches und Menschliches vollendet miteinander verbindet, wie es partizipativ jede Kreatur tun soll, da sie die gottbestimmte Analogie erfüllt. In Christus ist das vollendet verwirklicht, da seine Handlungen aus der nicht physisch vermischten, aber doch in der Synergeia zusammenwirkenden Einheit „gottmenschliche Handlungen“ oder „menschliche Gotteshandlungen“ sind. Er, der wahre Mensch, aus Maria geboren, steht in dieser vollendeten Gotteinigung und ist so das „in Maria vollzogene urgöttliche Mysterium der unaussprechlichen Gestaltwerdung Gottes (*θεοπλασσία*)“³³. „In Jesus sehen wir die gesamte Hierarchie gipfeln“³⁴; denn der hierarchisch gegliederte Kosmos ist die in die zahllose Vielheit der Einzeldinge auseinandergefaltete Geschöpflichkeit, die von den *πρόνοιαι* Gottes, den in die Geschöpfe eingehenden *ἀναλογίαι* Gottes, durchwaltet und zusammengehalten ist. Christus ist die Zusammenfassung dieser Welt: Das geschöpfliche, menschliche Sein ist durchwaltet von der Gottheit selbst.

²⁸ Div. Nom. II, 10 — PG 3, 648 C.

²⁹ Für J. Stiglmayr ist dies ein Argument für die Identifizierung des Ps.-Dionysius mit Severus von Antiochien. Vgl. Schol 3 (1928) 2: „Der Verfasser verrät sich als einen Anhänger der monophysitischen Mittelpartei.“

³⁰ Epist. IV — PG 3, 1072 C.

³¹ Eccl. Hier. III, III, 4 — PG 3, 429 C.

³² Div. Nom. II, 10 — PG 3, 649 A.

³³ Cael. Hier. IV, 4 — PG 3, 181 B.

³⁴ Eccl. Hier. V, I, 5 — PG 3, 505 B.

Im historischen Leben Christi hat sich die Entsprechung der menschlichen Analogie mit der göttlichen Analogiebestimmung auch moralisch gezeigt, wie es nicht anders sein kann, da sie ontologisch in hypostatischer Union besteht. Denn „Jesus selbst, die überwesentliche Ursache der überhimmlischen Wesen, ist, als er, ohne irgendeine Veränderung zu erleiden, zu unserer Natur gekommen war, von der schönen, seiner Menschheit geziemenden Ordnung, die von ihm selbst bestimmt und erwählt worden war, nicht abgegangen, sondern hat sich gehorsam den durch Engel vermittelten Weisungen seines Vaters und Gottes unterworfen“.³⁵

Hier setzt Christi eigentliche erlösende Tätigkeit für die Menschen ein. Da die Menschen ihre Analogie bewahren und erfüllen, indem sie entgegen der Tendenz nach unten dem göttlichen Licht zu nach oben streben, wird dieses Emporstreben ein Hinschauen auf Christus, der in seinem historischen Leben das Urbild menschlicher Synergiea mit Gott geworden war. Die Wirkung ist eine zweifache: eine mehr moralische, da die Lehre und das Vorbild Christi dem Menschen Führung und Maßstab für die Erreichung seiner Aufgabe gibt, aber auch eine mehr mystische, da der schauend mit dem Gottmenschen in Kontakt tretende Mensch Anteil an seiner Gotteinigung bekommt.

Die mehr moralische Wirksamkeit geschieht durch die offenbarend-belehrende und die vorkämpfend-vorbildliche Wirksamkeit Christi. Auf beide Punkte, vor allem den der Belehrung, legt Ps.-Dionysius sehr viel Gewicht. Ihm ist Lebensgemeinschaft mit Gott Erkenntnisgemeinschaft. Die Übereinstimmung seiner Analogie mit der Bestimmung Gottes ist ihrer Erfüllung dadurch sicher, daß der Mensch unentwegt zum göttlichen Licht emporschaut und sich von ihm durch Offenbarung erleuchten läßt. Christus aber ist „das väterliche Licht, das wahre, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, durch das wir den Zugang zum urlichtigen Vater erlangt haben“³⁶. Darum besteht „die erlösende Guttätigkeit Jesu“ darin, daß er „zum Offenbarungsberuf gekommen ist und Engel des großen Ratschlusses genannt worden ist“³⁷.

In dem Kampf aber, den der Mensch zu führen hat, um der Tendenz in die Vielheit und Zersplitterung zu widerstehen und zum göttlichen Licht emporstrebend die ihm von Gott bestimmte Analogie zu erfüllen, in diesem Kampf ist ihm Christus das Vorbild. So rufen die Symbole der heiligen Salbung „den Täufling sinnbildlich zu den heiligen Kämpfen auf, in welche er unter Christus als dem Kampfesordner eintritt. Denn Christus ist seiner Gottheit nach der Schöpfer

³⁵ Cael. Hier. IV, 4 — PG 3, 181 C.

³⁶ Cael. Hier. I, 2 — PG 3, 121 A.

³⁷ Cael. Hier. IV, 4 — PG 3, 181 D.

der Kampfesordnung. Nach seiner Weisheit hat er die Gesetze des Kampfes festgestellt, nach seiner Herrlichkeit hat er den Siegern die prachtvollen Kampfpreise bereitet. Und etwas noch Göttlicheres: In seiner Güte zu den Kämpfern hat er sich heilig zu ihnen hinzugesellt und kämpft für ihre Freiheit und ihren Sieg gegen die Macht und das Verderben des Todes.“ Klar und deutlich erscheint bei Ps.-Dionysius die Nachfolge des kämpfenden Christus als Aufgabe des Menschen, der dadurch die Erfüllung der gottgesetzten Analogie erreichen soll. Denn „auf den Spuren dessen wandelnd, der aus Güte der erste unter den Kämpfenden geworden ist, ringt er in den Kämpfen, durch welche das nachgeahmte Bild Gottes erzeugt wird, die der Vergöttlichung entgegenstehenden Einwirkungen und Mächte nieder und stirbt, um mystisch zu sprechen, mit Christus in der Taufe der Sünde ab“³⁸. Das ist die Photagogenität Christi³⁹, der die Menschen zu entsprechen haben, indem sie auf sein Leben schauen und nach seinem Beispiel das ihre führen.

Die andere Wirkung, die natürlich nicht von dieser getrennt werden darf, aber doch ein anderes Element in der Stellung Christi betont, ist die mehr mystische. Da schaut der Mensch gebannt auf Christus, wie er in den heiligen Mysterien erscheint, und gewinnt dadurch Anteil an seiner gottmenschlichen Einheit. So lehrt es Ps.-Dionysius schon im Anfang seiner „Kirchlichen Hierarchie“: „Die vielfachen Besonderungen unseres Wesens schließt Jesus durch den zu ihm emporstrebenden und uns mit emporhebenden Eros zum Guten und Schönen einheitlich zusammen, vervollkommnet sie zu einem einsförmigen, göttlichen Leben, Zustand und Wirken.“⁴⁰ Das, wohin der Mensch, um daran teilzunehmen, schauen muß, ist nicht so sehr das historische Leben Jesu, wie es sich in den Evangelien ausbreitet, jedenfalls nicht dieses allein, sondern vor allem das Heilswirken Christi, wie es sich in den Mysterien der Sakramente vor dem Menschen symbolisch vollzieht. Der Mensch, der die Symbole der Mysterien erkennt und in ihren Sinn einzudringen sucht, begegnet in ihnen dem Heilsmysterium Christi. Ps.-Dionysius betont immer wieder als Aufgabe, daß der die Mysterien vollziehende, die Sakramente empfangende Mensch in den tieferen Sinn dieser Symbolhandlungen eindringen müsse. Sein Werk über die „Kirchliche Hierarchie“ geht die einzelnen Mysterien durch, indem er zunächst die äußere Handlung darlegt, um dann in den inneren Sinn einzuführen, „nach den Bildern in Ordnung und Frömmigkeit hin zur gottähnlichen Wahrheit der Urtypen“ führend⁴¹.

³⁸ Eccl. Hier. II, III, 6 — PG 3, 403 D.

³⁹ Eccl. Hier. III, III, 2 — PG 3, 428 C.

⁴⁰ Eccl. Hier. I, 1 — PG 3, 327 B.

⁴¹ Eccl. Hier. III, III, 1 — PG 3, 428 A.

Daraus schließen zu wollen, Ps.-Dionysius habe die Wirksamkeit der Liturgie und der Sakramente nur in jenem sinnbildlichen Sinn verstanden, wie es der subjektivistische Rationalismus der abendländischen Neuzeit versteht, würde das heutige Verständnis der erkenntnismäßigen Begegnung zur Norm für die griechische Auffassung machen und sich dadurch das wahre Verständnis verschließen. Gewiß zeigt „die Darstellung des Dionysius auf das überzeugendste, daß der Sakramentsbegriff des Areopagiten einen durchaus symbolischen Charakter trägt“⁴². Dieser symbolische Charakter hat aber bei Ps.-Dionysius keineswegs kalvinische oder zwinglianische Prägung. Gewiß ist nach dem Areopagiten das Sakramentsmysterium und die Liturgie *συμβολικὴ διδασκαλία*⁴³, also Appell an die Erkenntnis dessen, der die Mysterien mitfeiert. Aber Erkenntnisgemeinschaft ist bei Ps.-Dionysius, mehr noch als in der sonstigen griechisch-patristischen Tradition, Seinsgemeinschaft. Diese Didaskalia ist „heilbringendes Mysterium“ der Gottgeburt (*σωτηριώδης τῆς θεογενεσίας μύησις*)⁴⁴. Sie bringt in ontischen Kontakt mit dem sein Heilsgeheimnis vollziehenden Christus; denn „der allerheiligste Jesus erfüllt uns mit jeglicher Heiligung, indem die in ihm vollzogenen Mysterien fürderhin heilsökonomisch (*οἰκονομικῶς*) auf uns als Gottesgeborene Gutes wirkend übergehen“⁴⁵. So werden die Heilmysterien der Liturgie und Sakramente die „Handführung“, durch die uns der gottmenschliche Photagoge Christus zum Licht emporführt, auf daß wir Menschen unsere gottgewiesene Analogie erfüllen.

Die realistische Auffassung der Mysterienerkenntnis, wie man sie deutlich beim Ps.-Areopagiten spürt, macht es unmöglich, die Aufgabe Christi nur als die eines moralischen Vorbildes zu sehen. Der Mensch, der auf Christi Leben schaut und im Eindringen in die Heilmysterien der Sakramente ihm begegnet, bekommt mystisch-physischen Anteil an der gottmenschlichen Einigung, wie sie in Christus verwirklicht ist. Sie soll ja das Geschöpf, der Mensch vor allem, zu seinem Teil erfüllen, da es die Analogie, die Gott bestimmt hat, durch die Tat seines Lebens durchführt, erlöst durch die vor dem Fall in die Vielheit bewahrende, aus dem Sturz in die Vielheit zurückführende, die Viel-Einheit zusammenhaltende Tätigkeit des Erlösers Jesus Christus. Wie weit der Symbolrealismus in der ps.-areopagitischen Auffassung vom Mysterium geht, ist eine Frage, die auf eine eigene gründliche Untersuchung wartet.

⁴² Steitz, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche: Jahrbuch für deutsche Theologie 1866, 221.

⁴³ Eccl. Hier. II, III, 7 — PG 3, 404 B.

⁴⁴ Eccl. Hier. III, III, 6 — PG 3, 432 C.

⁴⁵ Eccl. Hier IV, III, 12 — PG 3, 435 A.