



**Dionysius Areopagita, ps.**

**Schriften über "Göttliche Namen"**

# Dionysius Areopagita, ps.

*(geschrieben vor 476)*

## Schriften über "Göttliche Namen"

*(De divinis nominibus)*

**Text aus:** Des heiligen Dionysus Areopagita angebliche Schriften über "Göttliche Namen"; Angeblicher Brief an den Mönch Demophilus / aus dem Griechischen übers. von Josef Stiglmayr. (Des heiligen Dionysus Areopagita ausgewählte Schriften Bd. 2; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 2) Kempten; München : J. Kösel : F. Pustet, 1933.

### **Inhalt:**

#### **Schriften über "Göttliche Namen" (De divinis nominibus)**

Erstes Kapitel: Zweck der Abhandlung. Überlieferung göttlicher Namen.

Zweites Kapitel: Über die Offenbarung der Gottheit nach Einheit und Geschiedenheit und was göttliche Einheit und Geschiedenheit ist.

Drittes Kapitel: Über die Kraft des Gebetes, über den seligen Hierotheus, Gottesfurcht und theologische Schriftstellerei.

Viertes Kapitel: Über das Gute, das Licht, das Schöne, die Liebe, die Ekstase, den Eifer und auch über das Thema, daß das Übel weder ein Seiendes, noch aus dem Seienden, noch in dem Seienden ist.

Fünftes Kapitel: Über den Seienden und die Vorbilder

Sechstes Kapitel: Über das Leben

Siebentes Kapitel: Über die Weisheit, den Verstand, die Vernunft, die Wahrheit, den Glauben

Achstes Kapitel: Über die Macht, die Gerechtigkeit, das Heil, die Erlösung und hierbei auch über die Ungleichheit.

Neuntes Kapitel: Über das Große, Kleine, Selbstgleichheit, Verschiedenheit, Ähnlichkeit, Unähnlichkeit, Ruhe, Bewegung, Gleichmäßigkeit

Zehntes Kapitel: Über den Allherrschenden, den Alten der Tage und hierbei auch über Äon und Zeit

Elftes Kapitel: Über den Frieden, über die Bedeutung der Ausdrücke: das absolute An-und-für-sich-Sein, das Leben-an-sich, die Macht-an-sich und den Gegenstand solcher Benennungen

Zwölftes Kapitel: Über die Namen „Heiliger der Heiligen“, „König der Könige“, „Herr der Herren“, „Gott der Götter“

Dreizehntes Kapitel: Über das Vollkommene und das Eine

# Dionysius Areopagita, ps. (geschrieben vor 476) Schriften über "Göttliche Namen" (De divinis nominibus)

## Erstes Kapitel: Zweck der Abhandlung. Überlieferung göttlicher Namen.

### § 1.

Der Presbyter Dionysius an den Mitpresbyter Timotheus.<sup>1</sup>

Nunmehr will ich, seliger Freund, nach den „Theologischen Grundlinien“<sup>2</sup> dazu übergehen, die göttlichen Namen nach meinem besten Können zu erklären. Auch jetzt soll uns von vornherein die Satzung der heiligen Schriften als feste Richtschnur gelten, daß wir die Wahrheit des über Gott Gesagten nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit dartun,<sup>3</sup> sondern in Erweisung der pneumatisch erweckten Kraft der inspirierten Schriftsteller,<sup>4</sup> jener Kraft, durch die wir mit dem Unaussprechlichen und Unerkennbaren vereinigt werden gemäß jener Einigung, welche unsere logische und intellektuelle Begabung und Betätigung übersteigt.<sup>5</sup> Man darf ja fürwahr überhaupt nicht wagen, über die überwesentliche und verborgene Gottheit etwas zu sagen oder auch nur zu denken, was gegen die Offenbarungen verstößt, die uns nach göttlicher Anordnung in den heiligen Schriften hinterlegt sind. Denn bei der Unfaßbarkeit der Wort, Verstand und Wesen übersteigenden Überwesenheit der Gottheit müssen wir die überwesent-<s 20>liche Erkenntnis ihr selbst anheimgeben, indem wir unsern Blick nur in dem Maße und insoweit nach oben erheben, als der Strahl der urgöttlichen Offenbarungen sich selber mitteilt. Und hierbei müssen wir mit Besonnenheit und heiliger Scheu vor den göttlichen Dingen die geziemende Verfassung für die höheren Einstrahlungen in uns selbst herstellen. Wenn man nämlich der allweisen und durchaus wahren Offenbarung Gottes glauben muß, so enthüllt sich das Göttliche analog jedem der einzelnen Geister und bietet sich in solcher Weise zur Beschauung dar. Es ist die urgöttliche Güte, welche in heilsamer Gesetzmäßigkeit von dem, was unter Maß und Bestimmung fällt, das allem Maß Entrückte auf gottgeziemende Weise, weil es überräumlich ist, gesondert hält. Denn gleichwie das geistig Erkennbare von den Sinnen nicht zu fassen und zu schauen ist, wie das Einfache und Bildlose dem in Form und Bild Bestehenden, wie die dem Tastsinn und der Konfiguration entrückte Gestaltlosigkeit des Unkörperlichen den in körperlicher Gestalt gebildeten Dingen

<sup>1</sup> Über diese Adresse s. die Einleitung Nr. 1.

<sup>2</sup> Vgl. Einleitung I.

<sup>3</sup> 1 Kor. 2, 4.

<sup>4</sup> Θεολόγοι sind nach Dionysius die Verfasser der heiligen Schriften, wie auch θεολογία bei Dionysius „Offenbarung“ bedeutet.

<sup>5</sup> Hier gleich eine Stilprobe des Dionysius, wenn er von der mystischen Vereinigung der Seele mit Gott spricht τοῖς ἀφθέγκτοις καὶ ἀγνώστοις ἀφθέγκτως καὶ ἀγνώστως συναπτόμεθα κατὰ τὴν κρείττονα τῆς καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοεράς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἔνωσιν.

unerreichbar ist, so ist nach demselben Gesetz der Wahrheit die überwesentliche Unbegrenztheit über alle Wesen erhaben, und die übergeistige Einheit ragt über alle Geister hinaus. Jeglicher Denktätigkeit ist das über alles Denken erhabene Eine unausdenkbar, jeglicher Rede ist das alle Rede übersteigende Gute unaussprechlich, jene Einheit nämlich, welche jeder Einheit Einheitlichkeit verleiht,<sup>6</sup> jene überwesentliche Wesenheit, jene keiner Vernunft zugängliche Vernunft und jenes durch kein Wort auszudrückende Wort, ein Nichtwort, ein Nichtwissen, ein Nichtname,<sup>7</sup> alles das nach keiner Art von dem, was ist; <s 21> Grund des Seins für alle Dinge und doch selbst nicht seiend, weil über alle Wesenheit erhaben und so beschaffen, wie es nur selbst eigentlich und wissend über sich Kunde geben möchte.<sup>8</sup>

## § 2.

Über diese überwesentliche und verborgene Gottheit also darf man, wie gesagt, nichts im Widerspruch mit den nach Gottes Willen in den heiligen Schriften uns gewordenen Offenbarungen zu sagen, ja nicht einmal zu denken wagen. Denn wie sie (die Gottheit) selbst über sich in den Schriften gütigerweise überliefert hat, ist Wissen und Schauen von dem, was sie ist, allen Lebenden unzugänglich, weil sie allen überwesentlich entrückt ist. Und du wirst viele unter den Hagiographen<sup>9</sup> finden, welche sie nicht bloß als unsichtbar und unfaßbar gefeiert haben, sondern auch als unerforschbar und unaufspürbar, weil es keine Spur von dem gibt, was in ihre verborgene Unermeßlichkeit hineinreicht. Aber wahrhaftig, das Gute ist nicht unmitteilbar für irgendein (anderes) Wesen. Vielmehr läßt es den Strahl, den es in sich selbst beharrlich und unentwegt besitzt, aus Güte in Einstrahlungen, welche den einzelnen Naturen entsprechen, hervorleuchten und richtet nach Möglichkeit zu seiner Beschauung, Gemeinschaft und Ähnlichkeit die heiligen Geister empor, welche auf erlaubte und heilige Weise ihrer Berührung teilhaftig werden,<sup>10</sup> welche nicht über ihr Können zu einem höhern <s 22> Grad als zu der in entsprechender Ordnung gewährten Theophanie sich vermessenlich erheben, welche nicht durch Nachgiebigkeit gegen das Schlechtere abwärts gleiten, sondern vielmehr festen Standes und unbeugsam zu dem ihnen entgegenleuchtenden Strahl sich aufrichten und welche in wohlgeordnetem Lieben der ihnen verstatteten Einstrahlungen mit heiliger Ehrfurcht bescheiden und fromm geistlich beflügelt werden.

## § 3.

<sup>6</sup> ἐνὰς ἐνοπιότης ἀπάσης ἐνάδος — eine Steigerung der Wendung des Proklus th. Plat. p. 132 ἐνὰς πασῶν ἐνάδων.

<sup>7</sup> Die Wiederkehr ähnlicher Ausdrücke (s. unten § 5.) über das „Übersein“ Gottes ist reichlich bei Eckehart und in seiner Schule zu finden. Vgl. Karrer, Hochland XXIII (1925/26) S. 667 f.

<sup>8</sup> Vgl. M Th. IV u. V. Cap. werden über fünfzig negative Aussagen über Gott aneinandergereiht.

<sup>9</sup> „Hagiographen“ ist eine weitere Bezeichnung für die inspirierten Autoren des Alten und Neuen Testamentes.

<sup>10</sup> τοὺς ὡς θεμιτὸν αὐτῷ (sc. τῷ ἀγαθῷ) καὶ ἱεροπρεπῶς ἐπιβάλλοντες (νόας). Das bedeutsame Wort ἐπιβάλλειν im Sinne mystisch fühlbarer Erkenntnis Gottes kehrt öfters wieder, z. B. DN. I 4 εἰς τὴν ὑπερούσιον ἀκτίνα κατὰ τὸ θεμιτὸν ἐπιβάλλομεν. Vgl. DN. II 7. Entsprechend ist der Gebrauch von ἐπιβολή. So heißt es instruktiv ὅταν ἡ ψυχὴ ... ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτίσιν ἐπιβάλλῃ ταῖς ἀνομάτοις ἐπιβολαῖς DN. IV 11. Vgl. DN. I 4, 5. Daß Plotin und Proklus der gleichen Ausdrücke sich bedienen, erhellt aus den von Koch im Index angeführten Stellen. Die deutschen Mystiker meinen mit ihrem vielgebrauchten attingere Deum auch ein fühlbares außerordentliches Innwerden Gottes.

An jene urgöttliche Waage<sup>11</sup> uns haltend, welche auch die gesamten heiligen Ordnungen der überhimmlischen Chöre durchwegs regelt, wollen wir das über Verstand und Wesen erhabene Verborgene der Urgottheit mit heiligen, auf volle Erforschung verzichtenden Akten der Ehrfurcht des Geistes, das Unaussprechliche mit bescheidenem Schweigen ehren, und so erheben wir uns zu den aus den heiligen Schriften uns niederleuchtenden Strahlen. Von ihnen werden wir zum Verständnis der urgöttlichen Hymnen<sup>12</sup> lichtvoll geleitet, indem wir durch sie auf überweltliche Weise mit Licht erfüllt und nach den heiligen Hymnologien umgeformt werden, damit wir die uns durch dieselben in entsprechendem Maße vermittelten urgöttlichen Lichte schauen und den Gutes spendenden Urgrund jeglicher heiliger Lichterscheinung preisen, so wie er selbst es über sich in den heiligen Schriften überliefert hat. Er ist nämlich aller <s 23> Dinge Ursache, Anfang, Wesen und Leben. Er ist Rückberufung und Aufrichtung für alles von ihm Abgefallene; er ist Wiedererneuerung und Wiedergestaltung alles dessen, was unter die das göttliche Ebenbild verdunkelnde Macht gesunken ist; er ist die heilige, feste Einstellung von allem, was von irgendeiner unheiligen Erschütterung ins Wanken gebracht wird; er ist die sichere Haltung des Stehenden (Ruhenden). Er ist die emporleitende Handführung für alle, die zu ihm emporgeführt werden, die Einstrahlung für alle, die erleuchtet werden, die Urweihe für alle, die Weihevollendung erlangen, die Urgottheit für alle, die vergöttlicht werden, die Vereinheitlichung für alle, die vereinfacht werden, die Einheit aller, die in das Eine gestaltet werden, der überursprüngliche, überwesentliche Ursprung jeglichen Ursprungs, die gütige Mitteilung des Verborgenen nach zulässigem Maße, endlich, um es kurz zu sagen, das Leben der Lebenden, das Wesen der Wesenbegabten, jeglichen Lebens und Wesens Ursprung und Ursache infolge seiner Güte, weil er das Seiende ins Dasein ruft und zusammenhält.<sup>13</sup>

#### § 4.

In diese Erkenntnisse sind wir durch die heiligen Schriften eingeweiht worden, und du wirst finden, daß <s 24> sozusagen die ganze heilige Hymnologie<sup>14</sup> der Hagiographen, im Einklang mit den wohltätigen Ausgängen der Urgottheit, die Namen Gottes in Weise der Aufklärung und Lobpreisung ausprägt. Deshalb sehen wir, wie fast in jedem Schriftwerk der Offenbarung die Urgottheit wegen der Einfachheit und Einheit ihrer übernatürlichen Unteilbarkeit als Monas und Henas auf heilige Weise geschildert wird, als die ins Eine gestaltende Kraft, durch die wir ins Eine geformt und zu einer gottähnlichen Monas und gottnachahmenden Einigung konzentriert werden, indem die in uns geteilten Verschiedenheiten sich

11 Das Bild von der Waage ist Sprichw. 16, 11 und sonst häufig verwendet.

12 θεαρχειοὶ ὕμνοι kann hier nur die Gottesnamen bedeuten, die Dionysius erklären will.

13 διὰ τὴν εἶς εἶναι τὰ ὄντα παρακτικὴν καὶ συνοχικὴν ἀγαθότητα — eine lehrreiche Stelle, welche Dionysius vom Vorwurfe des Pantheismus reinigt; ähnlich ist § 5. παραγωγή von einem schöpferischen Akt Gottes zu verstehen und darnach die Bedeutung von πρόοδοι, ἐλλάμψεις u. a. zu bestimmen. Vgl. CH. IV 1 ἡ ὑπερούσιος θεαρχία τὰς τῶν ὄντων οὐσίας ὑποστήσασα πρὸς τὸ εἶναι παρήγαγεν. DN. II 11 δωρεῖται τὸ εἶναι τοῖς οὐσι καὶ παράγει τὰς ὅλας οὐσίας, πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται τὸ ἐν ὃν ἐκεῖνο τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων κτλ. Hier wird zugleich hervorgehoben, daß Gott beim Hervorbringen (Schöpfungsakt) der Dinge in seiner Einheit immerdar verbleibt: καὶ πλῆθος ἡμέρῃς ... πᾶν ἐν καὶ πλῆθος παράγον. Vgl. DN. IV 18 ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ παραχθὲν τὸ δαιμόνιον φύλον; ferner IV 21; VII 2, 3.

14 ὕμνολογία bedeutet bei Dionysius, ähnlich wie ὕμνεῖν, die Darstellung heiliger Wahrheiten.

überweltlich zu einer gottförmigen Monas zusammenschließen.<sup>15</sup> Wir sehen aber auch, wie die Urgottheit als Trias gefeiert wird wegen der auf drei Hypostasen sich beziehenden Offenbarung ihrer überwesentlichen Zeugungskraft,<sup>16</sup> aus der jegliche Vaterschaft im Himmel und auf Erden stammt und benannt wird. Als Ursache des Seienden finden wir sie gepriesen, weil wegen ihrer wesenschaffenden Güte alles ins Dasein gerufen worden; als weise und schön, weil alles Seiende, sofern es die Züge der entsprechenden Natur unversehrt bewahrt, jeglicher göttlichen Harmonie und heiliger Schönheit voll ist; ganz vorzüglich aber als menschenfreundlich, weil sie mit unserem Geschlechte durch eine ihrer Hypostasen wahrhaft in vollkommene Gemeinschaft eingetreten ist. Denn sie zog an sich und erhob zu sich empor die menschliche äußerste Niedrigkeit. Von ihr aus ward der einfache <s 25> Jesus auf unaussprechliche Weise zusammengesetzt.<sup>17</sup> Der Ewige empfing eine zeitliche Zutat, und derjenige, welcher alle Stufen der Gesamtnatur überwesentlich überragt, ward unter unveränderlichem und unvermischem Gesichertsein des Eigenwesens in unsere Natur hereingeboren. Und in alle andern göttlich wirkenden Lichtquellen, die in Übereinstimmung mit den heiligen Schriften die geheime Überlieferung unserer gotterfüllten Lehrer uns erklärt und geschenkt hat, sind auch wir eingeweiht worden. Jetzt geschieht dies in der uns entsprechenden Weise durch die heiligen Schleier, indem die menschenfreundliche Güte der Schriften (Offenbarungen) und hierarchischen Überlieferungen sich bedient, das Geistige im Sinnlichen und das Überseiende im Seienden verhüllt und Gestalt und Bild um das legt, was weder Gestalt noch Bild hat, und die über Natur und Konfiguration erhabene Einfachheit durch die bunte Mannigfaltigkeit der Teilsymbole vervielfältigt und ausgestaltet. Dereinst aber, wenn wir unvergänglich und unsterblich geworden und zur christusähnlichen, allerseligsten Ruhe gelangt sind, werden wir immerdar, wie <s 26> die Schrift sagt, mit dem Herrn sein,<sup>18</sup> mit den ganz heiligen Schauungen seiner sichtbaren Theophanie erfüllt, die uns mit den lichtesten Strahlen umglänzen wird, wie (ehedem) die Jünger bei jener göttlichsten Umgestaltung. Wir nehmen da Anteil an seiner geistigen Lichtspendung mit unserm der Leidenschaft und der Materie ledigen Geiste, und in göttlicher Nachahmung der überhimmlischen Geister haben wir teil an der übergeistigen Einigung in den unerkennbaren, seligen Berührungen mit den überhellen Strahlen. Denn wir werden, wie die Wahrheit der Schrift sagt, „engelgleich sein und Söhne Gottes, weil Söhne der Auferstehung“.<sup>19</sup>

Jetzt aber bedienen wir uns zur Erkenntnis des Göttlichen nach Möglichkeit geeigneter Symbole und erheben uns hinwieder von diesen auf analoge Weise zur

15 Ein Beispiel, wie diese ins Eine umformende Kraft in dem Stand der Mönche sich auswirkt, siehe EH. VI, III 2.

16 διὰ τὴν τρισπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν. Bei Dionysius findet sich nicht mehr die schwankende Bedeutung von ὑπόστασις, sofern auch im Sinne von „Natur“ ὑπόστασις früher gebraucht wurde. Vgl. einige Zeilen nachher ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς (Τριάδας) ὑποστάσεων. Er schreibt eben nach Cyrillus von Alexandrien.

17 Diese Stelle ἐξ ἧς ἀρρήτως ὁ ἀπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη gehört zu jenen Ausdrücken, die eine gewisse Verschwommenheit der Christologie verraten und deshalb nebst anderem für die Annahme sprechen, daß die Areopagitika in den Dienst des Henotikon gestellt worden sind. Der scharfsichtige Kritiker Lequien hebt hervor, daß ἀπλοῦς Ἰησοῦς ganz unkorrekt gesagt werde, weil ‚Jesus‘ den Gottmenschen, also eine Verbindung der beiden Naturen bezeichne. Irreführend ist deshalb in diesem Zusammenhange auch das Verbum συνετέθη (diss. Damasc. II M. P. gr. 104, 289f.). Bemerkenswert erscheint die Tatsache, daß der Patriarch Ephräm von Antiochien (527—545), dessen Amtsantritt neun Jahre nach der Absetzung des Severus (518) erfolgte, die gleiche Stelle geflissentlich distinguierend in orthodoxem Sinne auslegt: ἐπὶ μὲν τῆς καθ' ὑπόστασιν ἐνώσεως δικαίως παρὰ τῆς εὐσεβείας τὸ σύνθετον λέγεται. σύνθετον δὲ οὐσίαν οὐδεὶς εἶπεν ἐτόλμησε πλὴν Ἀπολλινναρίου (Cf. M. 103, 989). Ephräm will offenbar den Severianern die Berufung auf Dionysius entwenden.

18 1 Thess. 4, 17 (ἡμεῖς οἱ ζῶντες...) ἀρπαγησόμεθα ... εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου κτλ.

19 Luk. 20, 36. Während die vorige Stelle ein Schauen der verkörperten Menschheit Christi nahelegt, besagt diese zweite ein geistiges Schauen Gottes.

einfachen und geeinten Wahrheit der geistigen Schauungen. Aber nach aller unserm Vermögen entsprechenden Erkenntnis der gottförmigen Dinge lassen wir unsere Denkfunktionen ruhen und stoßen,<sup>20</sup> so weit es verstattet ist, an den überwesentlichen Strahl, in welchem alle Bereiche aller Erkenntnisse unaussprechlich präexistieren, welche weder zu erkennen noch auszudrücken noch überhaupt irgendwie zu schauen möglich ist. Und das aus dem Grunde, weil er<sup>21</sup> über alles hinaus entrückt und überunerkenbar ist, da er die Gebiete aller auf das Wesen (der Dinge) bezüglichen Erkenntnisse und Kräfte allzumal und insgesamt überwesentlich in sich vorausbegriffen enthält und in seiner unumfaßbaren Macht auch über allen überhimmlischen Geistern erhaben thront. Denn wenn alle Erkenntnisse zum Gegen-<s 27>stände das Seiende haben und auf das Seiende abzielen, so ist der Strahl, der über alle Wesenheit hinausliegt, auch jeder Erkenntnis entrückt.

## § 5.

Nun aber, wenn der göttliche Strahl für jegliche Rede und jegliche Erkenntnis zu erhaben ist und überhaupt über jeden Verstand und jede Erkenntnis hinausgerückt liegt, indem er zwar alles umfaßt, verbindet, einschließt und im vorhinein enthält, selbst hingegen durchaus unfaßbar ist, und wenn es keine Sinneswahrnehmung, keine Phantasievorstellung, keine Meinung, keinen Namen, kein Wort, keine Berührung, kein Wissen von ihm gibt, wie wird dann von uns die Abhandlung über „Göttliche Namen“ verfaßt werden, da die überwesentliche Gottheit als unbenennbar und über jeden Namen erhaben sich erweist? Allerdings können wir, wie wir sagten, als wir die „Theologischen Grundlinien“ darlegten, das Eine, das Unerkennbare, das Überwesentliche, das Gute-an-sich, was es nämlich wirklich ist, weder aussprechen noch erkennen, ich meine die dreipersönliche Einheit,<sup>22</sup> ihre (den Personen) gemeinsame Gottheit und gemeinsame Güte. Aber auch die den Engeln entsprechenden Einigungen der heiligen Mächte, muß man sie (diese Einigungen) nun Berührungen oder Aufnahmen<sup>23</sup> der überunerkenbaren und überklaren Güte nennen, sind unaussprechbar und unerkenbar und nur in den Engeln selbst vorhanden, die über Engelerkenntnis hinaus derselben (Einigungen) gewürdigt sind. Durch solche Berührungen einigen sich die gottähnlichen Geister (Geistseelen) soweit als möglich in Nachahmung der Engel (mit Gott) — denn unter dem Aufhören jeder Denktätigkeit vollzieht sich diese Einigung der vergot-<s 28>teten Geister mit dem übergöttlichen Lichte —, und sie preisen es so auf die zutreffendste Weise durch das Negieren alles Seienden. Denn infolge der seligsten Einigung mit ihm sind sie wahr und übernatürlich darüber erleuchtet, daß das Göttliche von allem Seienden die Ursache, selbst aber nichts davon ist, weil über alles überwesentlich enthoben. Die urgöttliche Überwesenheit darf nach dem, was die Übersubstanz der Übergüte ist, niemand aus den Liebhabern der alle Wahrheit übersteigenden Wahrheit als Wort oder Kraft oder Geist oder Leben oder Wesen

20 εἰς τὴν ὑπερούσιον ἀκτῖνα ... ἐπιβάλλομεν (s. oben S. 21 Anm. 3).

21 Nach dem Text ist ἀκτῖς (ὑπερούσιος) Subjekt; es ergibt sich, daß dieser Strahl identisch ist mit Gott.

22 τὴν τρισσὴν ἐνάδα, der klassische Terminus seit einem Gregor von Nazianz u. a.

23 εἴτε ἐπιβολὰς εἴτε παραδοχὰς χρῆ φάναί. Das gleiche Synonymum παραδοχαὶ für ἐπιβολαὶ gebraucht auch Plotin (Koch S. 174).



preisen, sondern nur als überhoch hinausgerückt über jegliche Beschaffenheit, Bewegung, Leben, Phantasievorstellung, Meinung, Name, Wort, Gedanke, Erkenntnis, Wesen, Stand, Stellung, Einigung, Ende, Unendlichkeit, kurz über alles, was ist. Weil aber die Gottheit als die subsistierende Güte unmittelbar durch ihr Sein die Ursache von allem Seienden ist, so muß die urgütige Vorsehung der Urgottheit von allen verursachten Wesen gepriesen werden. Denn um sie ringsumher und um ihretwillen ist alles, und sie selbst ist vor allem, und in ihr hat das All seinen Bestand.<sup>24</sup> Ihr Sein ist es, durch welches die Hervorbringung und Subsistenz des Weltganzen<sup>25</sup> begründet ist, und sie ist es, wonach alles hinstrebt, die geistigen und denkenden Wesen auf intellektuelle Weise, die ihnen untergeordneten auf dem Wege der Sinneswahrnehmung, die übrigen durch lebendige Bewegung oder durch die geeignete Beschaffenheit ihres Wesens und Zustandes.<sup>26</sup>

## § 6.

Weil die Hagiographen das wissen, so feiern sie die Gottheit sowohl als namenlos als auch hinwieder mit <s 29> jeglichen Namen. Als namenlos preisen sie dieselbe, wenn sie z. B. sagen, die Urgottheit selbst habe in einem jener mystischen Gesichte der sinnbildlichen Theophanie den, der da fragte: „Welches ist dein Name?“ getadelt und, wie wenn sie ihn von jeglicher Erkenntnis der Gottesnamen abbringen wollte, ihm gesagt: „Warum fragst du denn nach meinem Namen? Und der ist ‚Wunderbar‘.“<sup>27</sup> Oder ist dieser nicht in der Tat der wunderbare Name, der Name über jeden Namen, der namenlose Name, der Name, welcher über jeden genannten Namen erhaben ist, sei es in dieser Weltzeit, sei es in der künftigen? Vielnamig heißen sie ihn aber, wenn sie ihn hinwieder also redend einführen: Ich bin der Seiende, das Leben, das Licht, der Gott, die Wahrheit, und wenn die Theosophen (Gotteskundigen) selbst den Urheber von allem auf Grund aller verursachten Dinge vielnamig feiern als gut, als schön, als weise, als liebenswert, als Gott der Götter, als Herrn der Herren, als Heiligen der Heiligen, als Ewigen, als Seienden und als Ursache der Weltzeiten, als Spender des Lebens, als Weisheit, als Vernunft, als Logos, als Kenner, als alle Schätze jeglicher Erkenntnis überreich besitzend, als Macht, als Machthaber, als König der Könige, als den Alten der Tage, als den Nichtalternden und Unveränderlichen, als Heil, als Gerechtigkeit, als Heiligung, als Erlösung, als den vor allem Übergroßen und als den in gelindem Säuseln der Luft Erscheinenden. Sowohl in den Geistern ist er, sagen sie, als auch in den Seelen und in den Körpern und im Himmel und auf der Erde, und doch ist er ebenderselbe in ebendenselben, innerweltlich, unweltlich, überweltlich, überhimmlisch, überwesentlich, Sonne, Stern, Feuer, Wasser, Hauch, Tau, Wolke, Autolith, Fels, alles, was ist, und doch nichts von dem, was ist.<sup>28</sup>

24 Dionysius variiert nach allen Richtungen — in häufiger Wiederholung — Röm. 11, 36 ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

25 ἡ τῶν ὅλων παραγωγή καὶ ὑπόστασις.

26 Vgl. Prokl. Inst. theol. 39 πᾶν τὸ ἢ οὐσιωδῶς ἐπιστρέφει (πρὸς τὸ θεῖον) ἢ καὶ ζωτικῶς ἢ καὶ γνωστικῶς.

27 Richt. 13, 18.

28 Die Belege für alle diese Gott beigelegten Bezeichnungen s. bei Corderius M. 3, 605 f. Zusammenstellungen von Gottesnamen finden sich schon bei den Vätern vor Dionysius, ebenso die Unterscheidungen von bejahenden und verneinenden Prädikaten Gottes. „Handlangerdienste des Neuplatonismus“ siehe vermerkt bei Weertz, Theol. u. Glaube IV 650 f.

<s 30>

## § 7.

Mithin wird in dieser Weise auf die Ursache von allem, die über allem ist, sowohl die Namenlosigkeit passen als auch alle Namen des Seienden, damit die Herrschaft über das All deutlich hervortrete und alles rings um sie her geordnet und an sie als die Ursache, den Ursprung, das Endziel geknüpft sei, und damit sie selbst nach dem Worte der Schrift „alles in allem“ sei und wahrheitsgemäß gefeiert werde als die Macht, welche allem Subsistenz, Ursprung, Vollendung und Zusammenhalt gibt, als Hut und Herd,<sup>29</sup> als alles zu sich hinwendend, und zwar in geeinter, unwiderstehlicher und überragender Weise. Denn die Gottheit ist nicht bloß Ursache des Zusammenhaltes, des Lebens und der Vollendung in der Weise, daß sie bloß nach dieser oder einer andern Fürsorge als die übernamige Güte benannt würde. Vielmehr hat sie einfach und unbegrenzt durch die ganz vollkommenen Güteerweise ihrer einzigen und allursächlichen Vorsehung das Seiende in sich vorausgenommen und wird von allem Seienden harmonisch gefeiert und genannt.

## § 8.

Ja die Hagiographen feiern nicht bloß diejenigen Gottesnamen, welche von den allgemeinen oder besondern Akten der Vorsehung oder ihrer Objekte abgeleitet sind, sondern auch nach manchen gelegentlichen göttlichen Visionen, durch welche in den heiligen Tempeln oder sonstwo die Mysten oder die Propheten erleuchtet worden sind, benennen sie, entsprechend diesen und jenen Ursachen und Kräften, die überklare und über-<s 31>namige Güte. Sie legen ihr menschliche Gestalt und Bildung bei, sei es von Feuer oder Elektron, und feiern ihre Augen, Ohren, Haare, Angesicht, Hände, Flügel, Arme, Rücken und Füße. Auch Kränze, Ruhesitze, Becher, Mischkrüge und manche andere mystische Gegenstände legen sie ihr bildlicherweise bei, worüber wir in der „Symbolischen Theologie“ nach unserm Vermögen sprechen werden. Jetzt aber wollen wir alles, was zur vorliegenden Abhandlung gehört, aus den heiligen Schriften zusammensteilen und, indem wir das Gesagte zur Richtschnur nehmen und fest im Auge behalten, zur Erklärung der intelligiblen Gottesnamen übergehen und die gottförmigen Schauungen mit gottschauendem Sinne epoptisch, um das zuständige Wort zu gebrauchen, erfassen.<sup>30</sup> Und heiliges Gehör wollen wir den Erklärungen der heiligen Gottesnamen leihen, indem wir gemäß der göttlichen Überlieferung das Heilige auf das Heilige gründen und es dem Gelächter und Spott der Uneingeweihten (Profanen) entziehen oder vielmehr eben diese Menschen, wenn es anders derartige überhaupt gibt, von dem Kampfe gegen Gott in dieser Sache fernhalten. Diese Vorsicht muß nun du, lieber Timotheus, gemäß der heiligsten Satzung beachten

<sup>29</sup> φρουρά καὶ ἐστία — eine auch DN. IV 1 wiederkehrende Verbindung; DN. VII 4 ist ἐστία durch μόνιμον erklärt, Ep. IX 3 mit μωνή verbunden. Vgl. Koch 228f.

<sup>30</sup> ἐποπτεία (ἐποπτεύειν) bedeutet den höchsten Weihegrad in den eleusinischen Mysterien.

und die göttlichen Geheimnisse weder in Wort noch Werk den Uneingeweihten mitteilen. Mir aber möge Gott verleihen, gottgeziemend die heilwirkenden göttlichen Namen der unaussprechlichen und unbenennbaren Gottheit zu feiern, und er möge das Wort der Wahrheit nicht von meinem Munde nehmen!

<s 31>

## Zweites Kapitel: Über die Offenbarung der Gottheit nach Einheit und Geschiedenheit und was göttliche Einheit und Geschiedenheit ist.

### § 1.

Von den (heiligen) Schriften wird die urgöttliche Güte gepriesen, daß sie bestimmt und erklärt hat, was die ganze urgöttliche Wesenheit ist. Denn was anders als dies ist aus der Offenbarung zu ersehen, wenn sie sagt: „Was fragst du mich über das Gute? Niemand ist gut als Gott allein.“<sup>31</sup> Das nun ist schon an anderer Stelle von uns untersucht und erwiesen worden, daß alle gottgeziemenden göttlichen Namen nicht in geteiltem Sinne, sondern von der ganzen und vollen Gottheit nach ihrem ganzen und vollen Wesen durch die (heiligen) Schriften ausgesagt und daß sie alle ohne Teilung, absolut, ohne Vorbehalt im ganzen Umfang der vollen Totalität der Gottheit nach ihrem ganzen und vollen Wesen beigelegt werden. Und wenn nun, wie wir in den „Theologischen Grundlinien“ erinnert haben, einer behaupten wollte, das sei nicht von der ganzen Gottheit ausgesagt, so begeht er eine Blasphemie und wagt frevelhaft die übergeeinte Einheit zu zerspalten.<sup>32</sup> Wir müssen also zeigen, daß das von der ganzen Gottheit zu verstehen ist. Denn der von Natur gute Logos selbst ist es, der sagte: „Ich bin gut“,<sup>33</sup> und einer der gottbegeisterten Propheten feiert den Heiligen Geist (Pneuma) als den „Guten“.<sup>34</sup> Und wiederum, wenn man sagen wollte, das Wort: „Ich bin <s 33> der Seiende“<sup>35</sup> werde nicht von der ganzen Gottheit ausgesagt, und man versuchen wollte, es auf eine Beziehung einzuschränken, wie wird man folgende Worte anhören: „Dieses spricht, der da ist, der war, der kommen wird, der Allmächtige“,<sup>36</sup> und jene anderen: „Du aber bist ebenderselbe“<sup>37</sup> und: „Der Geist der Wahrheit, der da ist, der vom Vater ausgeht?“<sup>38</sup> Und wenn man nicht zugeben will, daß die ganze Urgottheit Leben ist, wie bleibt dann das heilige Wort wahr, das sagt: „Gleichwie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will“<sup>39</sup> und: „Der Geist ist es, der lebendig macht“?<sup>40</sup> Und weil ja die ganze Gottheit auch die Herrschaft über das All innehat, so kann doch, wie ich glaube, in Hinsicht auf die gottzeugende Gottheit oder die Gottheit des Sohnes gar nicht gesagt werden, an wie vielen Stellen der Offenbarung

31 Matth. 19, 17 εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός.

32 τὴν ὑπερηνωμένην ἐνάδα ἀποσχίσειν.

33 Matth. 20, 15.

34 Ps. 142, 10.

35 Exod. 3, 14.

36 Offenb. 1, 4.

37 Ps. 101, 28.

38 Joh. 15, 26.

39 Joh. 15, 21.

40 Ebd. 6, 64.

vom Vater und vom Sohne der Name Herr ganz gemeiniglich gebraucht wird. Aber auch der (Heilige) Geist (Pneuma) ist Herr. Weiterhin wird das Wort „schön“ und „weise“ von der ganzen Gottheit ausgesagt, ferner die Worte „Licht“ und „Vergöttlichung“ und „Ursache“, und überhaupt alles, was der ganzen Urgottheit zugehört, wird von den heiligen Schriften zu jeglichem Lobpreis der einen Urgottheit ausgesagt. In zusammenfassender Form geschieht das, wenn sie z. B. sagen: „Alles ist aus Gott“, <sup>41</sup> in ausführlicher Rede dagegen, wenn sie z. B. sprechen: „Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen“, <sup>42</sup> und: „Alles hat in ihm Bestand“, <sup>43</sup> und: „Du wirst deinen Geist aussenden, und sie <s 34> werden geschaffen werden.“ <sup>44</sup> Und um abschließend zu sprechen, so sagt der urgöttliche Logos selbst: „Ich und der Vater sind eins“, <sup>45</sup> und: „Alles, was der Vater hat, ist mein“ <sup>46</sup> und: „All das Meine ist dein, und das Deinige ist mein.“ <sup>47</sup> Alles hinwieder, was dem Vater und ihm (dem Logos) gehört, das schreibt die Schrift auch dem urgöttlichen Geiste nach gemeinschaftlicher und geeinter Weise zu: die göttlichen Wirkungen, die Verehrung, die quellenhafte und unversiegbare Ursache und die Verteilung der guten Gaben. Und ich denke, keiner von den Männern, welche in den heiligen Schriften mit unverfälschten Anschauungen aufgenährt worden sind, wird dagegen Widerspruch erheben, daß alles, was gottgeziemend ist, auch gemäß dem göttlich vollkommenen Worte der ganzen Urgottheit zukommt. Nachdem wir nun dieses hier kurz und teilweise, anderen Ortes aber ausgiebig aus den heiligen Schriften erwiesen und unterschieden haben, so halten wir daran fest, daß jeglicher Gottesname, welchen immer wir zu erklären unternehmen wollen, von der ganzen Gottheit zu verstehen ist. <sup>48</sup>

## § 2.

Wollte aber jemand sagen, daß wir hierbei eine Vermischung zum Nachteil der gottgeziemenden Geschiedenheit einführen, so glauben wir, daß er eine solche Behauptung nicht als wahr erweisen kann. Wenn einer von der Gesinnung ist, daß er sich den heiligen Schriften ganz und gar widersetzt, dann wird er auch unserer Philosophie ganz fernstehen, und wenn ihm an <s 35> der Gottesweisheit, die aus den heiligen Schriften stammt, nichts gelegen ist, wie soll uns daranliegen, ihm zum theologischen Wissen hilfreiche Hand zu bieten? Wenn er aber auf die Wahrheit der Heiligen Schrift den Blick gerichtet hält, so werden auch wir, dieser Richtschnur und Leuchte uns bedienend, nach unsern besten Kräften ohne Ausweichen zu unserer Verteidigung schreiten. Unser Satz lautet hierbei, daß die Offenbarung das eine unter dem geeinten, das andere unter dem getrennten Gesichtspunkte überliefert, und daß man das Geeinte nicht trennen und das Getrennte nicht

---

41 1 Kor. 11, 12.

42 Joh. 1, 3.

43 Röm. 11, 36.

44 Ps. 103, 30.

45 Joh. 10, 30.

46 Ebd. 16, 15.

47 Ebd. 17, 10.

48 Dionysius hat hier und in den folgenden Paragraphen der Sache nach die Attribute des göttlichen Seins und der göttlichen Wirksamkeit korrekt als attributa essentialia allen drei Personen gemeinsam zugeschrieben und unterscheidet dann von ihnen die attributa relativa.

vermischen darf. Wir müssen der Offenbarung vielmehr nach Kräften folgen und zu den göttlichen Strahlen unsern Blick erheben.<sup>49</sup> Denn während wir von dorthier (der Offenbarung) die göttlichen Strahlen gleichwie eine herrlichste Richtschnur der Wahrheit erhalten, trachten wir die in der Schrift niedergelegten Geheimnisse ohne Vermehrung, ohne Verminderung, ohne Verringerung in sich, selbst zu wahren. Und indem wir die heiligen Schriften also wahren, werden wir selbst bewahrt und durch sie befähigt werden, diejenigen zu bewahren, die jene (hl. Schriften) bewahren.<sup>50</sup>

### § 3.

Die einheitlich-gemeinsamen Namen der ganzen Gottheit sind nun, wie wir in den „Theologischen Grundlinien“ ausführlich aus den heiligen Schriften <s 36> nachgewiesen haben: das Übergute, das Übergöttliche; das Überwesentliche, das Überlebensvolle, das Überweise und überhaupt alles, was wegen Überfülle unter die negative Bezeichnung fällt. Dazu gehört auch alles, was den Begriff der Ursache ausdrückt, das Gute, das Schöne, das Seiende, das Leben Zeugende, das Weise und alles, was immer die Ursache aller Güter auf Grund ihrer guten Gaben genannt wird. Die geschiedenen Bezeichnungen sind dagegen die überwesentliche Benennung und Realität des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes,<sup>51</sup> ohne daß unter diesen irgendeine Umwechslung oder überhaupt eine Gemeinsamkeit eingeführt werden darf. Außerdem ist aber auch ein Gesondertes die vollkommene und unveränderliche Wesenheit unseres Jesus und alle Geheimnisse, die dem entsprechend seiner Menschenfreundlichkeit wesentlich eigen sind.

### § 4.

Aber ich denke, wir müssen weiter ausholen und die ganz vollkommene Weise der göttlichen Einigung und Geschiedenheit auseinandersetzen, damit uns die volle Darstellung klar vor Augen stehe, alles unbestimmt Schillernde und Undeutliche vermeidend und das Charakteristische wohlgeschieden, deutlich und gut geordnet nach Kräften feststellend. Denn, wie ich schon andernorts gesagt habe, bezeichnen die Hieromysten unserer theologischen Überlieferung als die göttlichen Einigungen die geheimen und nicht heraustretenden überhohen Höhen der überunaussprechlichen und überunerkenbaren Stetigkeit. Geschiedenenheiten nennen sie dagegen die wohlthätigen Ausgänge und Offenbarungen der Urgottheit. Im Anschluß an die heiligen Schriften reden sie auch von Eigentümlichkeiten der

---

49 Die pointierte Hervorhebung, daß beim Geheimnis der Trinität die Glaubensquellen zu befragen sind und die Verhältnisse der geschaffenen Dinge nicht auf das Unendliche übertragen werden dürfen, scheint auf einen Irrlehrer aus der Zeit des Dionysius, den Philosophen Philoponus, zu weisen, der neben drei Personen auch drei Naturen behauptete. Auch gegen dessen Lehre, daß die Auferstehungsleiber nicht identisch mit den früheren Leibern seien, kehrt sich EH. VII 1 ff. eine scharfe Spitze.

50 Ein Beispiel übertriebener Paronomasie: ἐν τῇ φρουρᾷ τῶν λογίων φρουρούμενοι καὶ πρὸς αὐτῶν εἰς τὸ φρουροῦντας αὐτὰ φρουρεῖσθαι δυναμούμενοι.

51 τὸ ὑπερούσιον (sc. Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα) ὄνομα καὶ χρῆμα — mit χρῆμα ist natürlich nicht substantia (essentia) gemeint, sondern die proprietas personalis.

erwähnten Einigung und daß hinwieder die Geschiedenheit besondere <s 37> Einigungen und Geschiedenen besitze. So ist z. B. in der fürwahr göttlichen Einigung der überwesentlichen Gottheit die überwesentliche Existenz, die übergöttliche Gottheit, die übergute Güte mit der ureinen Trias geeint und ihr gemeinsam, ferner die über alles erhabene Selbstgleichheit der ganzen, alles überragenden eigentümlichen Natur, die über jedes Einheitsprinzip erhabene Einheit, das Unaussprechliche, das Vielnamige, die Unerkennbarkeit, das Allerkennbare, die Bejahung von allem, die Verneinung von allem, die Erhabenheit über jegliche Bejahung und jegliche Verneinung, wenn man so sagen darf, das Verbleiben und Ruhem der ureinheitlichen Hypostasen ineinander,<sup>52</sup> vollkommen übergeeint und in keinem Teile vermischt, gleichwie die Lichter von Lampen (um sinnfällige und naheliegende Beispiele zu gebrauchen) in einem Raume ganz und gar ineinander sind und doch ihre lautere und klare, eigentümlich bestehende Geschiedenheit voneinander haben, geeint in der Geschiedenheit und in der Einheit geschieden. Sehen wir doch auch, wenn in einem Hause viele Lampen sind, daß die Lichter von allen in ein Licht vereinigt sind und daß sie einen ungeschiedenen Glanz ausstrahlen. Niemand, denke ich, dürfte da imstande sein, das Licht von der einen Lampe von den andern aus der alle Lichter umfangenden Luft auszusondern und das eine ohne das andere zu sehen, da alle ganz im Ganzen ohne Vermischung ineinander sind.<sup>53</sup>

<s 38> Wenn einer auch eine der Lampen aus dem Gemache trüge, so wird auch das betreffende Licht ganz mit hinausgehen, ohne irgend etwas von den übrigen Lichtern mitfortzunehmen oder von dem Seinigen etwas zurückzulassen. Denn es war, was ich eben sagte, ihre vollkommene totale Einigung durchaus unvermischt und in keinem Teile zusammengemengt. Und das traf tatsächlich zu bei einem Körper, nämlich der Luft, und bei dem an das materielle Feuer gebundenen Lichte. Deshalb sagen wir denn, daß die überwesentliche Einigung hoch erhaben sei nicht bloß über die Einigungen von Körpern, sondern auch über die der Seelen selbst und sogar über die Einigungen unter den Geistern. Denn diese, die gottähnlichen und überweltlichen Lichter, besitzen diese Einigungen unvermischt und überweltlich ganz und allzumal gemäß der Teilnahme, welche den Teilnehmern an der über alles erhabenen Einigung angemessen ist.

## § 5.

Es gibt aber noch eine Geschiedenheit in den überwesentlichen Gottesoffenbarungen, nicht nur die eben erwähnte, daß nämlich in der Einigung selbst jede der ureinigen Hypostasen unvermischt und nicht konfundiert besteht, sondern auch die, daß das auf die überwesentliche göttliche Zeugung Bezügliche

52 Wenn Dionysius auch den theologischen Terminus περιχώρησις nicht gebraucht, so hat er ihn doch deutlich umschrieben.

53 Gregor von Nazianz bemüht sich schon vor Dionysius, das Geheimnis der Trinität durch das Gleichnis von dem einen Lichte, das in drei gleichen Strahlen leuchtet, dem menschlichen Erkennen näher zu bringen (ML. 37, 1505 Carmen ad Nicob.). Indessen — omne simile claudicat! Das bei Dionysius mit Vorliebe ausgeführte Bild von den drei Lichtern in dem einen Gemache leidet um so mehr an Anwendungsfähigkeit, je mehr er Vergleichungspunkte herauszustellen sucht. Beachtenswert ist die klassische Formel: ἡνωμένα (φῶτα) τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἐνώσει διακεκριμένα. Geeint in der Geschiedenheit, geschieden in der Einheit. Vgl. Greg. v. Naz. μονὰς ἐν τριάδι ... τριάς εἰς μονάδα ἀνακεφαλατωμένη M. 35, 749; 1251D. Siehe Fulgentius von Ruspe; ... ut et naturalem unitatem verae Trinitatis et personalem Trinitatem verae unitatis ostendat. M. s. lat. 65, 575.

nicht wechselseitig genommen werden darf. Die eine Quelle der überwesentlichen Gottheit ist nur der Vater, da der Vater nicht Sohn und der Sohn nicht Vater ist, wie auch die Lobpreisungen (der Schrift) bei jeder der urgöttlichen Hypostasen ehrfurchtsvoll deren Eigentümlichkeit beachten. — Das nun sind die Einigungen und Ge-<s 39>schiedenheiten in der unaussprechlichen Einigung und Wesenheit. Wenn aber auch der gütige Ausgang der göttlichen Einigung eine göttliche Geschiedenheit ist, sofern sich jene (Einigung) auf über geeinte Weise erweitert und vervielfältigt, dann sind in der göttlichen Geschiedenheit hinwieder geeint die unfaßbaren Mitteilungen (nach außen), die Wesensschaffungen, die Lebensschaffungen, die Weisheitsschaffungen und die übrigen Gaben der alles verursachenden Güte, in welchen seitens der Teilnahmen und der Teilnehmenden das gepriesen wird, an dem Teilnahme in Nichtteilnahme stattfindet.<sup>54</sup> Auch dieses ist nämlich für die ganze Gottheit ein Gemeinsames, ein Geeintes und Eines, daß ein jedes der Teilnehmenden an ihrem ganzen und vollen Wesen Anteil hat und keines nur in irgendeinem Teile.<sup>55</sup> Gleichnisweise hat an dem Mittelpunkt des Kreises jede der im Kreise liegenden geraden Linien Anteil, und die vielen Abdrücke eines Siegels<sup>56</sup> haben Anteil an dem Originalsiegel, ohne daß in irgendeinem der Abdrücke des ganzen und immer gleichen Siegels bloß irgendein Teil desselben sich findet. Jedoch ist die Un-mittelbarkeit der allursächlichen Gottheit auch über diese Analogien erhaben, weil es gar keine Berührung derselben gibt noch irgendeine andere Vermischung und Gemeinschaft mit den Anteilnehmenden.

<s 40>

## § 6.

Allerdings könnte man einwenden: „Das Siegel ist keineswegs in allen Abdrücken vollkommen ganz und ein und dasselbe.“ Daran ist aber nicht das Siegel schuld (denn das teilt sich jedem Abdruck ganz und als ein und dasselbe mit), sondern die Verschiedenheit der mitbeteiligten Materie macht die Abdrücke des einen und ganzen und gleichen Originals verschieden. Wenn diese Materien z. B. weich und leicht zu formen sind, glatt und ohne Furchen, der Aufnahme des Bildes nicht widerstrebend und nicht hart, andererseits nicht allzu fließend und lose, dann werden sie das Prägebild rein und deutlich und dauernd festhalten. Wenn aber irgend etwas von der erwähnten tauglichen Beschaffenheit fehlt, so wird hier eben die Schuld liegen, falls die Mitteilung, Abbildung und deutliche Wiedergabe leidet und sonst noch manches durch die ungünstige Beschaffenheit der aufnehmenden Materie bewirkt wird.<sup>57</sup> Geschieden ist jedoch in der gütigen, an uns erzeugten Tätigkeit Gottes das Geheimnis, daß der überwesentliche Logos unter uns aus uns

54 καθ' ἃς ἐκ τῶν μετοχῶν καὶ μετεχόντων ὑμνεῖται τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα — der geschraubten Rede kurzer Sinn ist: Bei den Mitteilungen Gottes nach außen erstet ihm Lobpreis aus den Mitteilungen, sofern sie begrifflich und konkret gefaßt werden; es sind aber Mitteilungen, die sofort wieder zu negieren sind, wenn man die unnahbare Unveränderlichkeit Gottes bedenkt.

55 Über die allen drei Personen gemeinsame Tätigkeit (Mitteilung) nach außen vgl. Cyr. V. Al. contra Nestor. 4, 2; Greg. v. Naz. M. 36, 120.

56 Der Vergleich mit dem Siegel ist schon von Proklus verwendet worden, um die Teilnahme der Materie an den Ideen zu veranschaulichen. Bei Dionysius ist alles weiter minutiös ausgeführt. (Vgl. Koch 247 ff.; vgl. oben Einleitung S. 7.)

57 Läßt die umständliche und aus Erfahrung geschöpfte Detailschilderung nicht auf eine standesmäßige Tätigkeit des Verfassers schließen, die mit offiziellen Dokumenten zu tun hat?

vollkommen und wirklich unsere Natur angenommen und gewirkt und gelitten hat, was seinem menschlichen Gotteswirken<sup>58</sup>, insbesondere und ausschließlich eigen ist.<sup>59</sup> Denn daran hat der Vater und der Heilige Geist in keiner Hinsicht gemeinsamen Anteil, außer man wollte es etwa insofern behaupten, als man den gütigen und menschenfreundlichen Willen Gottes und die ganze überhohe und unaussprechliche Gottestat ins Auge faßt, welche der unter uns erschienene Un-<s 41>veränderliche vollbracht hat, sofern er Gott und Logos Gottes ist. In diesem Sinne sind auch wir beflissen, die göttlichen Dinge in der Rede sowohl zu einen wie zu sondern, insoweit das Göttliche selbst einerseits geeint, andererseits gesondert ist.<sup>60</sup>

## § 7.

Doch all die gottgeziemenden Gründe dieser Einigungen und Scheidungen, die wir in den heiligen Schriften fanden, haben wir in den „Theologischen Grundlinien“ nach Möglichkeit auseinandergesetzt, indem wir über jeglichen Punkt besonders handelten. Die einen Geheimnisse haben wir nach dem wahren Sinn entwickelt und erschlossen und den heiligen, ungetrübten Geist zu den strahlenden Schaubildern der heiligen Schriften hingeleitet. An die andern Wahrheiten aber, die mystisches Gut der göttlichen Überlieferung sind, hatten wir nur über alle Denktätigkeit hinaus (dunkel) gerührt.<sup>61</sup> Denn all die göttlichen Dinge, auch jene, welche uns geoffenbart worden, werden nur aus Mitteilungen (der Gottheit) erkannt. Das Göttliche selbst aber, wie es in seinem eigenen Ursprung und Stand beschaffen ist, liegt über jedem Verstand und jeder Wesenheit und Erkenntnis. Wenn wir z. B. von der überwesentlichen Verborgenheit Gottes oder seinem Leben, Wesen, Licht, Wort sprechen, so meinen wir nichts anderes als die aus der Gottheit zu uns heraustretenden Kräfte, die Vergöttlichung bewirken oder Dasein schaffen oder Leben erzeugen oder Weisheit spenden. An die Gottheit selbst aber tasten wir nur nach Aufhebung aller Denktätigkeit heran, denn wir sehen keinerlei Vergottung, Leben oder Wesen, das genau jener Ursache gleiche, die in jeglichem Überschwang über alles hinaus entrückt ist. Hinwieder, <s 42> daß der Vater die Gottheit quellenhaft ist, Jesus aber und der Heilige Geist sozusagen die gottentkeimten Sprossen der gottzeugenden Gottheit und gleichsam ihre Blüten und überwesentlichen Lichter,<sup>62</sup> das haben wir zwar aus den heiligen Schriften überliefert bekommen; wie aber diese Geheimnisse sich verhalten, das kann man

58 τῆς ἀνθρωπικῆς θεουργίας ἔκκριτα, verwandt mit θεανδρική ἐνέργεια Ep. 4.

59 Aus dieser und ähnlichen Stellen geht hervor, daß Dionysius den Häresien des Dokerismus und Apollinarismus gegenüber durchaus orthodox denkt.

60 Die Unterscheidung zwischen Inkarnation im aktiven und passiven Sinn, von der II. Synode in Toledo 675 deutlich formuliert, finden wir hier bei Dionysius vollzogen.

61 τοῖς δὲ ὡς μυστικοῖς ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν ἐπιβαλόντες.

62 βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οἷον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα. Für den Gebrauch dieser Metaphern in bezug auf die zweite und dritte Person der Gottheit glaubt sich Dionysius selbst entschuldigen zu müssen, εἰ οὕτω χρῆ φ... [unleserlich, d. Bearb.]. Man wird sie auch in dieser Form vergeblich in der Hl. Schrift suchen. Einigermäßen anklingend erscheint Jerem. 23, 5 ἀνατολήν ἀναστήσω; Is. 4, 2 ἐπλάμψει ὁ θεός; Jon. 1, 9; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 46. Vgl. ferner Is. 11, 1 ῥάβδος ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσσαὶ καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ρίζης ἀναβήσεται. Pachymeres verweist auf Zach, 4, 3 (duae olivae) und Jak. 1, 17 (Pater luminum), was zur Erklärung nicht befriedigt. Ganz frappierend aber kehren die drei bildlichen Ausdrücke genau in derselben Fassung und Reihenfolge wieder bei Proklus, de mal. subsist. (Cousin p. 209, 24): entium unitates ... et summitates, si velis, et velut flores et supersubstantialia lumina. Der Neuplatoniker spricht von Henaden. Was bei Dionysius mit βλαστοί (germina, Keimspitzen) gemeint ist, kann aus der unbeholfenen Übersetzung Morbekas (summitates) = ἀκρότητα leicht erkannt werden. Er wollte offenbar für βλαστοί dasselbe sagen, indem er an Keimspitzen dachte. Vgl. MTh. III ἐγκάρδια φῶτα u Prokl. 244, 1 cordiale lumen.



weder sagen noch denken.

## § 8.

Aber alle Kraft unserer Denktätigkeit gelangt nur zur Erkenntnis, daß alle göttliche Vaterschaft und Sohnschaft von der alles übertreffenden Urvaterschaft und Ursohnschaft uns und den überhimmlischen Mächten geschenkt ist. Auf Grund derselben werden und heißen die gottähnlichen Geister auch Götter und Söhne von Göttern und Väter von Göttern, indem nämlich geistigerweise die also beschaffene Vaterschaft und Sohnschaft sich auswirkt, d. h. unkörperlich, immateriell, intellektuell, während der urgöttliche (Heilige) Geist über alle erkennbare Immaterialität und Vergottung entrückt ist <s 43> und der Vater und der Sohn über jede göttliche Vaterschaft und Sohnschaft überhoch erhaben sind. Denn es gibt keine genaue Ähnlichkeit zwischen den verursachten Dingen und den Ursachen. Es haben zwar die verursachten Dinge nach Möglichkeit das Bild der Ursachen in sich, aber die Ursachen selbst sind über die verursachten Dinge hinausgerückt und erhaben, entsprechend dem Verhältnis ihres eigenen Ursprungs. Um Beispiele aus unserm Leben zu gebrauchen, so wird von Freuden und Schmerzen gesagt, daß sie Freudeempfindung und Schmerzempfindung schaffen, sie selbst aber fühlen weder Freude noch Schmerz.<sup>63</sup> Das Feuer wärmt und brennt, und doch sagt man nicht, daß es gebrannt und erwärmt werde. Und wenn einer sagen wollte, daß das Leben, als solches genommen, gelebt, oder das Licht, als solches genommen, erleuchtet werde, so wird er nach meinem Urteile sich nicht korrekt ausdrücken, wenn er nicht etwa das in irgendeinem andern Sinne sagen sollte, daß nämlich die verursachten Dinge nach ihren Eigentümlichkeiten eminenterweise und wesenhaft in den Ursachen präexistieren.

## § 9.

Aber auch das offensichtlichste Faktum aller Offenbarung, die unserer Natur entsprechende Gottbildung Jesu,<sup>64</sup> ist unaussprechlich für jede Rede, unerkennbar für jeden Geist, auch für den ersten der vornehmsten Engel. Wir haben zwar auf geheimnisvolle Weise überliefert erhalten, daß Jesus nach Menschenart Dasein angenommen hat; aber wir wissen nicht, wie er aus jungfräulichem Blute nach einem andern, von der Natur ab-<s 44>weichenden Gesetze gebildet wurde, und wie er mit unbenetzten Füßen, die doch die Masse des Körpers und das Gewicht der Materie trugen, über das feuchte und fließende Element ging, und dasselbe gilt von allem übrigen, was unter die Frage der übernatürlichen Naturbeschaffenheit Jesu fällt. Diese Geheimnisse sind aber sowohl von uns selbst andernorts hinreichend besprochen wie auch von unserm ruhmreichen Führer in seinen theologischen Grundlehren überaus sublim (mit übernatürlichem Können) gefeiert worden. Diese

63 Die Neigung des Dionysius, Begriffe zu hypostasieren und wie Realitäten mit Kraftwirkungen auszustatten, verrät sich wie hier auch sonst mehrfach in seinen Schriften, insbesondere cap. IV (über das Übel).

64 ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία. Dieser Ausdruck kann immerhin orthodox interpretiert werden. Aber es ist begreiflich, wenn ihn die Monophysiten für sich in Anspruch nahmen.

Erkenntnisse mag jener Lehrer entweder von den heiligen „Theologen“ (Hagiographen) überkommen, oder aus der wissenschaftlichen Erforschung der heiligen Schriften infolge langer, eingehender Beschäftigung mit ihnen gewonnen haben, oder er ist durch irgendeine göttlichere Inspiration darin eingeweiht worden, indem er Göttliches nicht bloß erlernte, sondern innerlich erlebte<sup>65</sup> und infolge der Sympathie für das Göttliche, wenn man so sagen darf, zum unlehrbaren und mystischen Einswerden und Glauben vollendet wurde. Um die zahlreichen seligen Intuitionen der vorzüglichen Geisteskraft jenes Mannes in ganz kurzen Proben vorzulegen, so sagt er in den von ihm verfaßten Grundlehren über Jesus folgendes:

## § 10.

Worte des heiligsten Hierotheus aus den „theologischen Grundlehren“.  
Die Ursache von allem, die auch alles erfüllt, ist die Gottheit Jesu.<sup>66</sup> Sie erhält die Teile im Einklang mit dem Ganzen, sie ist selbst weder Teil noch Ganzes und doch <s 45> wieder Ganzes und Teil, da sie das ganze Weltall, Teil und Ganzes, in sich beschlossen hält im Überbesitz und Vorausbesitz. Sie ist vollkommen in den unvollkommenen Dingen als Urvollkommenheit, unvollkommen aber in den vollkommenen, weil übervollkommen und vorausvollkommen. Sie ist gestaltgebende Gestalt in den ungestalteten Dingen als Urgestalt, gestaltlos dagegen in den Gestalten, weil über jeder Gestalt; sie ist die in alle Wesenheiten makellos eintretende Wesenheit und doch als überwesentlich über jeder Wesenheit hinausliegend. Sie grenzt alle Prinzipien und Ordnungen ab und ist zugleich über jedes Prinzip und jede Ordnung erhaben. Sie ist das Maß für das Seiende und die Zeit, selbst aber überzeitlich und vorzeitlich. Sie ist Fülle in dem Leeren und Überfülle in dem Vollen, unaussprechlich, unsagbar, Vernunft, Leben und Wesen übersteigend. Auf übernatürliche Weise besitzt sie das Übernatürliche, auf überwesentliche Weise das Überwesentliche. Nachdem sie daher aus Liebe gegen die Menschen zu unserer Natur sich herabgelassen und wahrhaftig unsere Wesenheit angenommen, und nachdem der Übergöttliche als Mensch sich erzeigt hat (mögen die von uns gefeierten Geheimnisse, die Verstand und Wort übersteigen, uns zum Segen gereichen), so eignet Jesus auch hierin das Übernatürliche und Überwesentliche, nicht nur insofern er unverändert und unvermischt<sup>67</sup> sich mit uns in Ge-<s 46>meinschaft setzte, ohne durch seine unaussprechliche Selbstentäußerung irgendeine Einbuße seiner Überfülle zu erleiden, sondern auch deshalb, weil er — das größte Wunder aller Wunder — in unserer physischen Natur überphysisch war, in dem, was unseres Wesens ist, überwesentlich, da er all das Unsere aus uns mehr als wir im Übermaße besaß.<sup>68</sup>

65 οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα. Das schöne Wortspiel läßt sich im Deutschen nicht wiedergeben. Es gehört schon der älteren Literatur an. Vgl. die fragenden Formeln τί μαθὼν; τί παθὼν;

66 Andere Lesart τοῦ Υἱοῦ, die sich hinsichtlich der nachfolgenden Ausführung mehr empfiehlt und sofort an den Logos denken läßt.

67 Die Ausdrücke ἀναλλοιώτως ἡμῖν καὶ ἀσυγχύτως κεκοινώνηκε entsprechen den Formeln des Chalcedonense. Vgl. auch DN. I 4; II 3; 6, 10 c. h. IV 4; EH. III, III 11. 12. — Die letzten Sätze ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡμῶν ὑπερφύσῃ ἦν, ἐν τοῖς κατ'οὐσίαν ὑπερούσιος, πάντα τὰ ἡμῶν ἐξ ἡμῶν ὑπὲρ ἡμᾶς ὑπερέχων erinnern an Ep. IV (vgl. DN. II 7) und sind allerdings geeignet, die Zweiheit der beiden Naturen in Christus zu verwischen. Warum geht Dionysius dem bereits rezipierten δύο φύσεις sorgfältigst aus dem Wege und läßt die menschliche Natur in der göttlichen gewissermaßen verschwimmen? Will man das gelten lassen, dann dürfte allerdings die in den Text aufgenommene Lesart τοῦ Ἰησοῦ (statt τοῦ Υἱοῦ) vom Autor mit Absicht gebraucht worden sein.

68 In dieser ganzen dem Hierotheus zugeschriebenen Stelle (§ 10.) zeigt sich die Verquickung von antik philosophischen und christlichen

## § 11.

Doch genug hiervon! Laßt uns jetzt zum Thema unserer Abhandlung übergehen, um die gemeinsamen und geeinten Namen der göttlichen Geschiedenheit nach unsern Kräften zu entwickeln. Und damit wir deutlich über alles der Reihe nach bestimmte Aussagen machen, so behaupten wir, wie schon bemerkt, daß göttliche Geschiedenheit die gütigen Ausgänge der Urgottheit seien. Da sie nämlich allen Wesen sich schenkt und die Anteilnahme an allen Gütern über sie ausströmt, so wird sie auf geeinte Weise geschieden und, ohne aus dem Einen herauszutreten, auf einige Weise vermehrt und vervielfältigt. Weil z. B. Gott überwesentlich der Seiende ist, den Wesen aber das Sein schenkt und alle Wesenheiten ins Dasein ruft, so sagt man, daß sich jenes tatsächlich Eine vervielfältigt dadurch, daß es aus sich die zahlreichen Wesen ins Dasein ruft, während es trotz der Vervielfältigung ebensogut jenes Eine verbleibt, geeint im Ausgang und voll in der Geschiedenheit. Denn der Grund davon ist, daß es über alles Seiende überwesentlich erhaben ist und das sowohl bei der einartigen Hervorbringung<sup>69</sup> des Alls, wie bei der unverminderten Ausströmung seiner unverringerten Mitteilungen. Aber obwohl es, Eines seiend, jedem Teil und jedem Ganzen, dem Einen und der Vielheit von dem Einen mitteilt, ist es doch ebenso überwesentlich Eines, da es weder ein Teil der Vielheit noch ein Ganzes aus Teilen ist. Und so ist es weder Eines, noch hat es Anteil an Einem, noch hat es das Eine in sich. Weit entfernt von diesen ist es vielmehr ein Eines über dem Einen, ein Eines für alles Seiende und zugleich ungeteilte Vielheit, nicht zu erfüllende Überfülle, jedes Eine und jede Vielheit ins Dasein rufend,<sup>70</sup> vollendend und zusammenhaltend. Und wiederum! Weil durch die von ihm verliehene Vergottung, welche die dem Vermögen eines jeden entsprechende Gottähnlichkeit mit sich führt, viele Götter werden, so scheint es und heißt es, es gebe eine Geschiedenheit und Vervielfältigung des einen Gottes, aber nichtsdestoweniger ist der Urgöttliche und Übergöttliche überwesentlich ein Gott, ungeteilt in den geteilten Dingen, sich selbst geeint und gegenüber der Vielheit unvermischt und nicht vervielfältigt. Dies erkannte auf übernatürliche Weise derjenige, der uns und unserm Meister gemeinsam zum Führer zur göttlichen Lichtspendung <s 48> wurde,<sup>71</sup> der in göttlichen Dingen Reichbegabte, das Licht der Welt, und deshalb sagt er in seinen heiligen Briefen gottbegeistert: „Und wenn auch sogenannte Götter sind, sei es im Himmel, sei es auf Erden (wie es denn viele Götter und viele Herren gibt), so haben wir doch nur einen Gott den Vater, aus welchem alles ist und wir in ihm, und nur einen Herrn Jesus Christus, durch welchen das All

---

Elementen besonders auffällig. Erst eine ganz im Stil der platonisch beeinflussten Stoa geschilderte Weltvernunft, die als Weltgesetz das Universum durchwaltet, und dann die Offenbarungswahrheit von der Menschwerdung des Logos. Auch ein Augustinus schreibt, daß er in den Büchern der Platoniker zwar nicht mit denselben Worten, aber sachlich ganz dasselbe gelesen habe wie bei Joh. 1, 1: quod in principio erat Verbum etc. (Conf. VII, 9). Er fügt aber bei: Sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi. Vgl. über den „kosmischen Logos“ der Stoa und den Johanneischen Logos Tillmann, Das Johannesevangelium 3 S. 34—38. Ein „Dreifaches ist diesem letzteren eigen, das aller außerchristlichen Spekulation völlig fremd, ja unerreichbar ist: die Persönlichkeit, die wesensgleiche Gottheit und die Menschwerdung des Logos“. Bei Dionysius kommen indes diese drei Momente im weitem Verlauf seiner Darlegungen dennoch unbestritten zur Geltung.

69 δωρεῖται und παράγειν, παραγωγή (προσαγωγή) bedeuten, wie schon gesagt, eine klare Ablehnung pantheistischer Emanationen.

70 πᾶν ἢν καὶ πλήθος παράγον καὶ τελειοῦν καὶ συνέχον.

71 Auch DN. VII 1 spricht Dionysius von Paulus als dem gemeinsamen Lehrer.

ist und wir durch ihn.“<sup>72</sup> Denn auch in den göttlichen Dingen überbieten die Einigungen die Geschiedenheiten und sind vorher und sind um nichts weniger geeint auch nach der nicht aus sich heraustretenden und einartigen Geschiedenheit des Einen. Diese gemeinsamen und geeinten Geschiedenheiten der ganzen Gottheit oder (wenn man lieber will) gütigen Emanationen wollen wir aus den in den Schriften sie offenbarenden Gottesnamen nach Möglichkeit zu schildern versuchen. Voraussetzung ist, wie schon gesagt, hierbei die Überzeugung, daß jeder Name Gottes, der sich auf sein wohltätiges Wirken (nach außen) bezieht, welcher der urgöttlichen Hypostasen<sup>73</sup> er auch immer beigelegt sein mag, von der ganzen urgöttlichen Totalität einfachhin verstanden ist.

### Drittes Kapitel: Über die Kraft des Gebetes, über den seligen Hierotheus, Gottesfurcht und theologische Schriftstellerei.

#### § 1.

Zuerst nun wollen wir, wenn es gut scheint, die allvollkommene und alle Ausgänge Gottes offenbarende Benennung „der Gute“ ins Auge fassen, nachdem wir die Dreifaltigkeit um Beistand angerufen, welche die Urquelle der Güte und übergut ist und alle ihre gütigen Vorsehungsakte offenbart. Zuerst müssen wir ja mit unseren Gebeten zu ihr als der Urgüte erhoben und ihr nähergebracht und hierbei dann in alle die überguten Gaben, die bei ihr hinterlegt sind, eingeweiht werden. Denn sie selbst ist zwar allem nahe, aber nicht alles ist ihr nahe. Dann erst, wenn wir sie mit heiligen Gebeten, ungetrübtem Sinn und der für die Vereinigung mit Gott geeigneten Verfassung anrufen, dann sind auch wir ihr nahe. Denn sie selbst ist an keinem Orte in der Weise zugegen, daß sie von irgendeinem anderen Orte abwesend wäre, oder daß sie aus den einen Orten in die anderen hinübergehen müßte. Aber auch wenn wir sagen, daß sie in allen Wesen sei, so bleibt die Rede doch hinter der Unendlichkeit zurück, welche alles übersteigt und alles umschließt. Wir wollen uns also mit unseren Gebeten im höheren Aufblick zu den göttlichen und gütigen Strahlen erheben. Ein Gleichnis! Wenn eine lichtstrahlende Kette, an der Höhe des Himmels befestigt, bis zu uns hierniederreichte und wir sie immer mit abwechselnden Händen weiter hinauf erfaßten, so schiene es, als ob wir sie herabzögen, in Wirklichkeit <s 50> brächten wir sie aber nicht herunter, da sie ja oben und unten ist, sondern wir selbst würden zu dem höheren Glanze der lichtvollen Strahlen hinaufgehoben. Oder ein anderes Beispiel! Wenn wir in ein Schiff gestiegen wären und da Taue, an irgendeinen der Felsen gespannt und uns wie zum Daranhalten gereicht, gegen uns heranzögen, so würden wir nicht den Fels zu uns her, sondern in Wirklichkeit uns selbst und das Schiff zum Felsen hinziehen. Und hinwieder, wenn einer auf dem Schiff stehend den Meerfelsen wegstoßen will, so wird er gegen den unbeweglich stehenden Fels nichts ausrichten, sondern sich von ihm entfernen, und je mehr er ihn abstoßen will, desto weiter wird er von ihm

---

<sup>72</sup> 1 Kor. 8, 5.

<sup>73</sup> ἐφ' ἧπερ ἄν κέηται τῶν θεαρχικῶν Ὑποστάσεων.

weggetrieben werden.<sup>74</sup> Deshalb muß man vor jedem Werke und besonders vor der Lehre über die Offenbarung mit Gebet beginnen, nicht als ob wir die überall und nirgends gegenwärtige Macht Gottes zu uns herkögen, sondern indem wir durch göttliche Erinnerungen und Anrufungen uns ihr hingeben und uns mit ihr vereinigen.

## § 2.

Es bedarf hier vielleicht einer Entschuldigung, daß wir, nachdem unser berühmter Meister Hierotheus seine theologischen Grundlehren in übermenschlicher Weisheit kurz und bündig verfaßt hat, andere Abhandlungen und auch die vorliegende über göttliche Dinge geschrieben haben, als ob jene (des Hierotheus) nicht genügt hätte. Fürwahr, wenn jener Mann sich gewürdigt hätte, alle theologischen Traktate auszuarbeiten und wenn er in Einzelerörterungen den Hauptinhalt der ganzen Offenbarungslehre durchgenommen hätte, so wären wir nicht so weit in der Torheit oder Verkehrtheit gegangen, um zu glauben, daß wir erleuchteter und göttlicher als er den Worten der Offenbarung nahezukommen vermöchten, oder um dasselbe unnötigerweise zweimal zu sagen und bedachtlos zu schwätzen und dazu noch einem Lehrer und Freund Unrecht anzutun, sowie uns selbst ins Unrecht zu setzen. Würden wir uns ja widerrechtlich seine herrliche Lehre und Erklärung aneignen, nachdem wir doch nächst dem göttlichen Paulus durch seine Unterweisungen gebildet worden sind. Nun hat aber jener Meister, die göttlichen Geheimnisse in echter Reife darlegend, comprehensive Definitionen, die in einem Satze vieles zusammenfassen, für uns aufgestellt, soweit sie uns und allen, welche gleich uns Leh-rer von Neophyten sind,<sup>75</sup> angepaßt erscheinen. Und dazu gab er den Auftrag, mit der uns angemessenen Rede die gedrängten und in eins gefaßten Konklusionen des überaus geistesmächtigen Mannes zu entfalten und zu distinguieren. Oft hast auch du uns dazu ermuntert und das Buch als überaus trefflich wieder zurückgesandt.<sup>76</sup> Demnach weisen auch wir diesen Mann als einen Lehrer vollkommener und reifer Gedanken den Geistern zu, welche über der großen Menge stehen, gleichwie eine Art zweiter Heiliger Schrift, welche sofort an die von Gott inspirierten Bücher sich anschließt. Den Hörern dagegen, die auf unserer Stufe stehen, wollen wir in der uns entsprechenden Weise die göttlichen Wahrheiten

---

74 Über das Bild von der hellstrahlenden Lichtkette (πολύφωτος σειρά) vgl. die zahlreichen Anklänge in den Schriften des Proklus (Koch 184ff.). Dionysius spricht noch einmal von einer σειρά πολύφωτος (ep. ad Demoph. M. 1100) in andern Zusammenhänge. — Die Verwendung der drei Vergleiche bezweckt, die Unveränderlichkeit Gottes bei Erhörung unserer Bitten zu zeigen. — Wenn wir von Dionysius nur das in Rede stehende 3. Kapitel § 1. über das Gebet hätten, so könnte man wohl behaupten, „daß die Gebetstheorie des Dionysius durch den Mangel an jeglichem spezifisch christlichen Gedanken auffällt und nur recht verstanden werden kann, wenn wir uns zuerst die neuplatonische Gebetstheorie vergegenwärtigen“. Aber eine andere Sprache führt Dionysius in der EH., wo er die sakramentalen Riten und Ritus der Totenbestattung erklärt. So sagt er z.B. EH. II, II. 1: Der Hierarch verkündet allen die wahrhaft frohe Botschaft, daß Gott . . . in seiner Menschenfreundlichkeit sich gewürdigt hat, selbst zu uns zu kommen, und daß er durch das Einswerden mit den Menschen das Geeinte nach Art des Feuers sich verähnlicht . . . Denn allen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden usw. Hier vernehmen wir echt christliche Töne von dem kindlichen Verhältnis zu Gott, der in den Herzen Einkehr hält (ἐπιφοίτησις EH. IV, III, 11), der sich also in Güte zu den Menschen herabläßt, in liturgischen Gebeten herbeigerufen wird, in der Eucharistie sich mitteilt und in die Herzen Einkehr hält. Alles atmet da eine Gebetsatmosphäre, die einem christlichen Gemüte vertraut ist. Es ist also anzunehmen, daß Dionysius bei den Ausführungen DN. III, 1 versäumt hat, dieselben mit den anderwärts vertretenen Anschauungen auszugleichen. Man darf wohl eine Erklärung dieser Inkonsequenz darin finden, daß Dionysius bei Abfassung von DN. noch mehr in die Begriffswelt der Neuplatoniker verstrickt war als später bei Abfassung der EH., wo er in christlichen pastoralen Verhältnissen sich bewegt.

75 διδάσκαλοι τῶν νεοτελῶν ψυχῶν.

76 Der Empfänger des „Buches“ des Meisters ist der „Sympresbyter“ Timotheus.

überliefern. Denn wenn die feste Nahrung für die Vollkommenen ist, welche Vollkommenheit dürfte es dann erfordern, mit ihr auch andere zu speisen! Mit Fug und Recht sagen wir auch dieses, daß zur selbsteigenen Intuition der geistigen Offenbarungen und zur synoptischen Belehrung über dieselben die Kraft eines gereiften Alters erforderlich ist, daß dagegen die Wissenschaft und Erlernung der hierzu anleitenden Winke für Lehrer und Schüler, die auf einer tiefern Stufe des Heiligen stehen, sich schicken. Wir haben auch darauf mit sehr großer Sorgfalt geachtet, daß wir an das, was unser göttlicher Meister in deutlicher Aufklärung genau bestimmt hat, überhaupt nicht mehr Hand anlegten, um nicht tautologisch dasselbe Schriftwort, das er schon behandelte, noch einmal auf gleiche Weise zu erklären. Denn auch bei unsern gottergriffenen Hierarchen sogar, als auch wir, wie du weißt, und er selbst und viele von unsern heiligen Brüdern zur Schau jenes Leibes, in dem Ursprung des Lebens und Aufnahme Gottes ward, zusammengekommen waren — es war aber auch anwesend Jakobus, der Bruder des Herrn, und Petrus, die vornehmste <s 53> und ehrwürdigste Spitze der Theologen —, da gefiel es ihnen nach der Schau, daß alle Hierarchen, jeder nach seiner Fähigkeit, die unbegrenzt mächtige Güte der urgöttlichen Schwachheit preisen sollten —, da nun übertraf er (Hierotheus), wie du weißt, nach den „Theologen“ auftretend, die andern Hieromysten, indem er ganz weg war, ganz aus sich heraus traf und die Gemeinschaft mit dem, was er pries, innerlich erlebte, und von allen, die ihn hörten und sahen, kannten und nicht kannten, als ein Mann erachtet wurde, der gottergriffen, ein göttlicher Lobpreisender sei. Doch was soll ich dir von den Dingen reden, die dort in göttlicher Rede besprochen wurden? Denn wenn mein Gedächtnis mich nicht täuscht, so weiß ich, daß ich oft von dir selbst einige Stücke jener gottbegeisterten Lobpreisungen gehört habe. So groß war dein Eifer, dem Göttlichen nicht nur flüchtig nachzugehen.<sup>77</sup>

<s 54>

### § 3.

Doch um jene mystischen Reden, die ja für die große Menge nicht auszusprechen, dir aber schon bekannt sind, zu übergehen, wie hat er (Hierotheus) dann, als es galt, davon dem gewöhnlichen Volke mitzuteilen und möglichst viele zur Kenntnis unserer heiligen Lehre zu führen, die große Menge der heiligen Lehrer in lange geübter Fähigkeit, Reinheit des Sinnes, Schärfe der Beweisführung und den andern Stücken heiliger Rede übertroffen, so daß wir wohl nie versucht hätten, in eine so

---

<sup>77</sup> Die Art und Weise, wie sich Dionysius über seine Schriftstellerei rechtfertigt, trägt augenscheinlich persönliche Züge an sich. Aber das Wahre ist mit fingierten Umständen vermischt. Der gefeierte Meister und „Apostelschüler“ (DN. II 9; III 2) ist erfunden, die ganze Szene einer „Schau des gottaufnehmenden Leibes“ (sc. Marias) ist dem apokryphen transitus (dormitio) Mariae nachgebildet, die Anwesenheit von „Theologen“, d. i. neutestamentlichen Urhebern heiliger Schriften, ausgesprochen eines hl. Petrus und Jakobus, kann nur dem Zwecke dienen, die Entstehungszeit der Areopagitika in die apostolische Zeit zu rücken. Ganz verräterisch sieht der Übergang der vorausgehenden entschuldigenden Worte zu der schließlich geschilderten Episode aus. Formell geht die Konstruktion des Satzes in die Brüche über der übergroßen Parenthese; logisch klappt der Zusammenhang nicht, weil unmittelbar vorher von deutlichem Stellen des Meisters die Rede ist, die keiner Erklärung bedürfen, und unmittelbar die enthusiastische Schilderung des ekstatischen Hierotheus angeschlossen wird. — Unter unserer Voraussetzung, daß Dionysius ein Pseudonym ist, erklärt es sich ohne Mühe, warum er hier, von dem apokryphen transitus Mariae ausgehend, sich selbst und seinen Adressaten mitten in die Gesellschaft der Apostel, eines Petrus, Jakobus des Ältern und der andern „Theologen“ (Hagiographen) versetzt. Andere beabsichtigte Indizien jener Zeit sind durch die Areopagitika verstreut; am stärksten tritt unter ihnen der Brief an den Apostel Johannes hervor ep. 10, M. 47 ff.

große Sonne zu schauen.<sup>78</sup> Denn soweit sind wir uns selbst bewußt und überzeugt, daß wir den Erkenntnisinhalt der göttlichen Dinge weder genügend verstehen noch das über die Gotterkenntnis Gesagte wiedergeben und aussprechen können. Weit davon entfernt bleiben wir hinter der Wissenschaft der heiligen, in den göttlichen Wahrheiten bewanderten Männer zurück, weil wir überhaupt vor außerordentlicher heiliger Scheu dahin gekommen wären, über die göttliche Weisheit ganz und gar nichts zu hören oder zu sagen, wenn wir nicht die innerste Überzeugung gewonnen hätten, daß wir die Kenntnis des Göttlichen, die uns verstattet ist, nicht dürfen brach liegen lassen. Dazu bestimmte uns nicht bloß das angeborene Verlangen des Geistes, welches immer in Liebesehnsucht nach der zulässigen Schau der über das Natürliche erhabenen Dinge begehrt, sondern auch die so schöne Anordnung der göttlichen Satzungen selbst. Denn sie versagt uns zwar, uns viel mit dem zu befassen, was über uns ist, weil es unsere Würdigkeit <s 55> übersteigt und unerreichbar ist, dagegen befiehlt sie uns in einem fort, alles, was uns in unserem Stande zu lernen überlassen und gestattet ist, auch anderen gütig mitzuteilen. Hierdurch also bewogen, haben wir uns an die Abfassung dieser Schrift gemacht, ohne in der uns möglichen Erforschung der göttlichen Wahrheiten zu ermüden oder zu erschlaffen, da wir es nicht über uns brachten, die Mitmenschen, die das über uns Liegende zu betrachten nicht imstande sind, ohne Hilfe zu lassen. Dabei wagten wir aber nichts Neues einzumischen, während wir die von dem wahrhaftigen Hierotheus synoptisch vorgelegten Sätze in kleineren und ins Einzelne gehenden Untersuchungen zerteilten und erläuterten.

<s 56>

Viertes Kapitel: Über das Gute, das Licht, das Schöne, die Liebe, die Ekstase, den Eifer und auch über das Thema, daß das Übel weder ein Seiendes, noch aus dem Seienden, noch in dem Seienden ist.

## § 1.

Wohlan denn, laßt uns nun in unserer Abhandlung zur Bezeichnung Gottes als des Guten übergehen, einem Namen, welchen die Hagiographen der übergöttlichen Gottheit in vorzüglicher Weise beilegen und den sie nach meiner Meinung von allen ausscheiden, indem sie die urgöttliche Substanz (einfachhin) Güte nennen. Der Grund davon ist, weil die Gottheit als das wesenhaft Gute durch ihr Sein auf alles Seiende ihre Gutheit erstreckt. Denn gleichwie unsere Sonne<sup>79</sup> ohne Berechnung und ohne Wahl, einfach durch ihr Sein alle Wesen erleuchtet, welche nach ihrer Eigenart am Lichte der Sonne teilzunehmen imstande sind, so entsendet auch das Gute analog — in höherer Weise als die Sonne, da es ja erhaben ist über das dunkle Abbild, das doch in vorzüglicher Weise nach ihm geprägt ist — unmittelbar durch

---

78 Die außerordentliche Erscheinung einer solchen Persönlichkeit (οὕτω μέγας ἦλιος) hätte also in der ganzen altkirchlichen Literatur nicht die geringste Spur ihres Daseins hinterlassen!

79 Auch Augustinus bedient sich der ursprünglich schon von Plato gebrauchten Bilder des Lichtes und der Sonne, um die Probleme von Wahrheit und Dasein der Dinge zu lösen.

sein Dasein allem Seienden die Strahlen seiner ganzen Gutheit.<sup>80</sup> Durch sie haben alle intelligiblen und <s 57> intellektuellen Wesen, alle Kräfte und Energien ihren Bestand; durch sie besitzen die geistigen Wesen ihr Sein und Leben, ein Leben, das nie versiegt oder abnimmt, rein von jeglicher Verderbnis, Tod, Materie und Zeugung und enthoben der unsteten, fließenden, bald da-, bald dorthin zielenden Veränderung. Als unkörperliche und immaterielle Wesen werden sie erkannt, und als Geister haben sie selbst ein überweltliches Erkennen und werden mit den Ideen der Dinge durchstrahlt und vermitteln hinwieder an die verwandten Wesen die eigenen Erkenntnisse. Von der Güte Gottes haben sie ihre Beharrlichkeit, von dorthin ist ihnen Stellung, Stabilität, Bewahrung und Genuß an den Gütern gewährt. Indem sie <s 58> nach ihr (der Güte Gottes) hinstreben, haben sie das Sein und das Glücklichein; ihr so viel als möglich sich nachbildend sind sie gutgestaltet und teilen den unter ihnen stehenden Ordnungen, wie es das göttliche Gesetz will, von den Gaben mit, die auf sie aus dem Guten überströmen.

## § 2.

Von dort (der göttlichen Güte) her kommen ihnen (sc. den Engeln) die überweltlichen Ordnungen zu, ihre Einigungen unter sich, ihre wechselseitigen Durchdringungen, die unvermischten Geschiedenheiten, die Kraft, die tieferstehenden Ordnungen zu den höheren emporzuführen, die fürsorglichen Akte der vornehmeren (Ordnungen) für die geringeren, die Bewahrung der Eigentümlichkeiten jeder einzelnen Macht, die unwandelbaren Reigen um sich selbst, die Selbstgleichheit und die Intensität im Verlangen nach dem Guten, und alles andere, was von uns in dem Buche „Über die Eigenschaften und Ordnungen der Engel“ gesagt worden ist.<sup>81</sup> Aber überhaupt alles, was zur himmlischen Hierarchie gehört, die engelgemäßen Reinigungen, die überweltlichen Erleuchtungen und das Vollendung schaffende Wirken der ganzen den Engeln eigenen Vollkommenheit stammt aus der allursächlichen und quellenhaften Güte, von der ihnen auch verliehen wurde, daß sie als gut in Erscheinungen sich offenbaren und in sich selbst die verborgene Güte hervortreten lassen und Engel („Künder“) sind, gleichsam berufen, über das göttliche Schweigen Kunde zu geben, sozusagen strahlende Lichter, aufgestellt, um von dem, der im Adyton<sup>82</sup> ist, Deutung

80 Dieser Vergleich ὡςπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος, οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι φωτίζει πάντα ... οὕτω δὴ καὶ τὰγαθὸν ... αὐτῇ τῇ ὑπάρξει πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτίνας ist ein vielumstrittener Satz. Zum richtigen Verständnis und zur Abwehr der Vorstellung von einer notwendigen Weltschöpfung sei bemerkt: Dionysius spricht zunächst von Mitteilung göttlicher Güte an die bestehenden Wesen. Nun die Schrift sagt ja auch, wie Dionysius bemerkt, „Gott ist die Liebe“ (1 Joh. 4, 8), und Weish. 11, 23 heißt es ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ὄντα πάντα καὶ οὐδὲν βδελύσσει ὃν ἐποίησας. Also hat Dionysius ganz recht; Gott kann nicht anders, als das Seiende lieben. Im weiteren Verlaufe der Darstellung tritt allerdings auch der Gedanke an das Entstehen der Dinge hervor. Aber Dionysius gebraucht hierfür anderwärts wiederholt die Ausdrücke παράγειν, δωρεῖσθαι (vgl. S. 23 A. 1 u. 47 A. 1 und weiterhin die Stellen DN. IV 2 ἐδωρήθη τὸ ἀγαθοειδὲς sc. τοῖς ἀγγέλοις ... τῆς τοῦ ἀγαθοειδοῦς δωρεᾶς μετέχγειν sc. τῶν ψυχῶν, und DN. IV, 10 ἔρωσ ... ἐκίνησεν αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεῦσθαι ... die einen freien Schöpferakt bezeichnen). Mithin kann der Zusatz zu ἥλιος; οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος nicht in die Vergleichung mit der Sonne miteinbezogen werden, was obendrein durch ἀναλόγως und ὑπὲρ ἀμυδρῶν εἰκόνα angedeutet ist. Es ist also der Sinn: Wie unsere Sonne — in ihrer Weise ohne Denken und Wollen — alle Wesen erleuchtet, so entsendet das Gute seiner eigenen Natur und Wesenheit entsprechend die Strahlen seiner Gutheit in alle Dinge ... Zieht man ferner in Betracht, was Dionysius Cap. II über die Prädikate des Dreieinigen Gottes und sein Wirken nach außen gesagt hat, so erscheint es ausgeschlossen, daß er eine notwendige Weltschöpfung angenommen habe. Damit läßt sich immerhin vereinigen, daß er, von den gern verwendeten Sonnenmetaphern der Neuplatoniker beeinflusst, manche fremdklingende Wendungen gebrauchte (s. Koch, S. 236ff.).

81 Es ist die Abhandlung Caelestis Hierarchia gemeint.

82 Die Vorstellung vom ἄδυτον kehrt wieder EH. III, III 2, um den Gegensatz der äußerlichen Zeremonien (gleichsam προτύλαια) zum tieferen, geheimen Sinn zu illustrieren. Vgl. CH. VII 2 usf.



zu geben (als deutungsreiche Lichter vorgelagert).

<s 59>Aber nächst jenen heiligen und geheiligten Geistern existieren auch die Seelen und alles Gute, was den Seelen angehört, durch die übergute Güte: daß sie nämlich vernunftbegabt sind, daß sie ihr wesenhaftes Leben unverlierbar in seinem Sein besitzen, daß sie, zum Leben der Engel erhoben, durch sie wie durch gute Führer zur gütigen Urquelle aller Güter emporgeführt werden können, daß sie ihrer Natur entsprechend zur Teilnahme an den dort ausströmenden Einstrahlungen gelangen, daß sie nach Möglichkeit die gutgeartete Gabe mitgenießen und überhaupt alles, was wir in der Schrift „Über die Seele“ aufgezählt haben. Und selbst was die unvernünftigen Seelen, wenn man so sagen soll, d. h. die Tiere, betrifft, so sind alle, welche die Luft durchschneiden, oder auf der Erde laufen, oder über den Boden hingestreckt sind, oder welche ihr Leben im Wasser oder in beiden Elementen zugleich zubringen, oder welche unter der Erde versteckt und eingegraben leben, und überhaupt alle diese, welche eine mit Empfindung begabte Seele oder Leben besitzen, ebenfalls durch das Gute beseelt und belebt. Auch sämtliche Pflanzen haben die nährende und treibende Lebenskraft aus dem Guten. Und endlich hat jedes seelenlose und leblose Wesen sein Sein durch das Gute und ist durch dieses seines Wesenszustandes teilhaftig geworden.<sup>83</sup>

### § 3.

Wenn nun aber das Gute über allem Seienden ist (wie es tatsächlich zutrifft), so verleiht es auch dem Form-<sup><s 60></sup>losen Form und Bildung. In ihm allein ist auch das Wesenlose als Wesensübermaß, das Leblose als eminentes Leben, das Vernunftlose als überragende Weisheit und in solcher Weise alles, was im Guten per eminentiam Formbildung des Formlosen ist. Ja, wenn man so sagen darf, selbst das Nichtseiende begehrt nach dem Guten, das über allem Seienden ist, und trachtet, irgendwie auch selbst im Guten zu sein, das gemäß totaler Negation der Prädikate wahrhaft überwesentlich ist.<sup>84</sup>

### § 4.

Aber was uns inzwischen entglitten und entschlüpft ist, das Gute ist auch die Ursache der Auf- und Untergänge des Himmels, dieser Substanz ohne Zunahme und ohne jede Veränderung, sowie der lautlosen (wenn man so sagen darf) Bewegungen des riesigen Himmelumschwungs, der Ordnungen der Sterne, ihrer Schönheiten, Lichter und festen Stellungen, der Bewegung einiger weit hin und her irrender Sterne, des periodischen Umlaufes der beiden Leuchten, welche die Schrift die großen nennt,<sup>85</sup> von demselben Ausgangspunkt und zu demselben Zielpunkt,

<sup>83</sup> Wie u. a. aus dieser Stelle ersichtlich ist, liebt es Dionysius, mit dem weiten Blick seines Geistes alle Gebiete des Seienden zu umspannen. Zu der hier vorgelegten Reihenfolge: Engel, Menschenseelen, Tierseelen, Pflanzenseelen, seelenlose Wesen fügt er nachträglich noch (§ 4.) die Sternenwelt. Über das ganze Universum hin sieht er in grandioser Konzeption die göttliche Güte leuchtend, schaffend, erhaltend, lenkend, zum göttlichen Urquell alles zurückwendend (πρόοδος — ἐπιστροφή).

<sup>84</sup> Nach Dionysius erstreckt sich das bonum weiter als das ens, weil auch die Materie, ein non-ens (μη ὄν), gemäß den Platonikern nach dem bonum begehrt.

<sup>85</sup> Gen. 1, 16.

wodurch unsere Tage und Nächte geschieden, Monate und Jahre abgemessen werden, um die Umlaufbewegungen der Zeit und der zeitlichen Dinge abzugrenzen, zu zählen, zu ordnen und zusammenzuschließen.

Was aber möchte einer über den Sonnenstrahl an und für sich betrachtet sagen?

Denn das Licht stammt vom Guten und ist ein Bild der Güte. Deshalb wird auch das Gute mit dem Namen „Licht“ gepriesen, weil sich das Urbild im Abbild offenbart.

Gleichwie nämlich die Güte der alles übersteigenden Gottheit von den höchsten und vornehmsten Wesen bis zu den untersten herabdringt <s 61> und doch über allen ist, da weder die obern Wesen die Überhoheit derselben (Güte) überragen, noch die untern aus ihrer Umfassung heraustreten; wie sie vielmehr alles erleuchtet, erschafft, belebt, zusammenhält und vollendet, wie sie das Maß aller Wesen, deren Äon, Zahl, Ordnung, Umfassung, Ursache und Endziel ist: so erleuchtet auch das strahlende Abbild der göttlichen Güte, diese große, durch und durch lichte, immer flammende Sonne, wie ein vielgestaltiges Echo des Guten,<sup>86</sup> alle Körper, die an ihr teilnehmen können, und hat von obenher ihr Licht ausgebreitet und läßt den Glanz der ihr eigenen Strahlen über die ganze sichtbare Welt, Höhen und Tiefen, dahinfluten. Und wenn irgendein Wesen nicht daran teilnimmt, so ist das nicht eine Folge ihrer kümmerlichen oder unzulänglichen Lichtspendung, sondern Schuld der Körper, welche wegen der Untauglichkeit für Lichtaufnahme zur Teilnahme am Lichte nicht erschlossen sind. Ohne Zweifel geht der Strahl durch viele Dinge dieser Art einfach hindurch und beleuchtet das hinter ihnen Liegende, und es gibt nichts in der sichtbaren Welt, wohin er nicht, entsprechend der <s 62> übergroßen Stärke des eigenen Glanzes, dringen könnte.<sup>87</sup> Auch zum Entstehen der sinnfälligen Körper trägt der Lichtstrahl bei, bewegt, nährt und fördert sie zum Leben, vollendet, reinigt und verjüngt sie. Das Licht ist Maß und Zahl der Jahreszeiten, der Tage und all unserer Zeit. Denn es ist gerade das Licht (wenn es auch damals noch ungeformt war), von dem der göttliche Moses sagte, daß es auch jene erste Dreizahl unserer Tage <s 63> unterschieden habe (Gen. 1, 19). Und wie die Güte alles zu sich hinkehrt und als ureinheitliche und einsmachende Gottheit von Urbeginn Sammlerin des Zerstreuten ist, so strebt auch alles nach ihr als dem Anbeginn, dem

---

86 Eine von Dionysius bevorzugte bildliche Vorstellung ist das hier erwähnte ἀπήχημα ... „Nachhall des Guten“, der in mannigfacher Form sich in den Dingen offenbart. Vgl. DN. IV 20, wo in ähnlicher Weise gesagt wird, daß das Gute den geschaffenen Dingen je nach ihrer Empfänglichkeit in höherem oder geringerem Maße innewohnt. ... τὰ δὲ ἀμυδροτέρων ἔχει τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίαν καὶ ἄλλοις κατὰ ἔσχατον ἀπήχημα παρέστι τάγαθόν. Ebd. Sp. 720 B: Auch der ἀκόλαστος hat noch Anteil am Guten κατ' αὐτὸ τὸ τῆς ἐνώσεως καὶ φιλίας ἀμυδρὸν ἀπήχημα. Nach DN. VI 1 haben selbst die Pflanzen noch Anteil am göttlichen Leben κατ' ἔσχατον ἀπήχημα τῆς ζωῆς. Wie es DN. VII 2 heißt, dürfte man die Sinneswahrnehmungen σοφίας ἀπήχημα nennen. Abermals sagt DN. VII 2 τὰ ἔσχατα τῶν ἀπηχημάτων (τῆς ἀσθενείας); sie werden durch die göttliche Macht noch erhalten. Gleicherweise spielt in der Darstellung der CH. II 4; XIII 3; XV 8 das ἀπήχημα eine Rolle. Interessante Parallelen aus den Neuplatonikern bei Koch 195 f.

87 Mehr als es der freien Wirksamkeit der göttlichen Gnade entspricht, sucht Dionysius das von physikalischen Gesetzen entlehnte Gleichnis vom Lichte und der Wärme für seine Theorie dahin auszubenten, daß nach strenger, starrer Ordnung die tieferen Ordnungen der himmlischen und kirchlichen Hierarchie durch die höhern erleuchtet werden. So sagt er CH. XIII 3: Der Sonnenstrahl geht durch die erste Materie, welche mehr als die andern durchleuchtbar ist, ohne Widerstand und läßt durch sie hindurch seinen eigenen Glanz heller aufblitzen. Wenn er aber auf die gröberen Stoffe fällt, so wird sein mitgeteiltes Licht mehr verdunkelt ... und infolge davon wird der Strahl allmählich bis zur vollständigen Unmöglichkeit des Weiterdringens aufgehalten. Die Wärme des Feuers teilt sich desgleichen mehr den empfänglichen Stoffen mit ... An den widerstrebenden, entgegengesetzten Stoffen dagegen erscheint entweder gar keine oder nur eine dunkle Spur der in Feuer verwandelnden Wirkung (während es verwandte Dinge feuerförmig macht und durch dieselben wieder andere erhitzt). Nach demselben Gesetz erfolgt die geistige Lichtspendung in absteigend verminderten Ergießungen. Was für die Engelordnungen gilt, trifft auch zu in der kirchlichen Hierarchie, wie EH. III, III 14 versichert wird: „Das ist die allgemeine schöne Ordnung und Stufenfolge in den Werken Gottes, daß zuerst das heilige Oberhaupt (der Hierarch) in aller Fülle an den Gnaden Anteil nehme ... und dann erst den übrigen davon mitteile. Deshalb sind auch diejenigen, welche das göttliche Lehramt vielfach ausüben, bevor sie ihren eigenen Lebenswandel und Zustand damit in Einklang gebracht haben ... von der heiligen Amtstätigkeit ausgeschlossen. Wie die feineren und durchsichtigeren Substanzen zuerst mit dem einströmenden Licht der Sonne sich erfüllen und es dann ... den Dingen der nächstfolgenden Ordnung vermitteln, so darf es keiner wagen, andern ein Führer zum göttlichen Lichte zu sein, wenn er nicht ganz und gar Gott ähnlich ... gestaltet ist.“ Vgl. CH. III 3; IV 1; VII 3, 4 VIII 2; EH. I 1, 2, 3, 5; III, III 10; IV, III 5; V, I 4.

Halt und der Vollendung hin. Das Gute ist es, aus dem (wie die Schrift sagt) alles seine Subsistenz gewonnen hat und, weil von einer allvollkommenen Ursache ins Dasein gerufen, wirklich existiert. Das Gute ist es, auf dem alles zusammen beruht und gleichwie auf einem allgewaltigen Wurzelstock<sup>88</sup> bewahrt und festgehalten wird und zu dem als dem eigentümlichen Ziele eines jeden Dinges alles sich hinkehrt und nach dem alles begehrt: die intellektuellen und vernünftigen Wesen auf dem Wege der Erkenntnis; die sinnbegabten Wesen auf eine den Sinnen gemäße Weise; die empfindungslosen Dinge durch die ihnen eingesenkte Bewegung des Lebenstriebes; das Leblose und mit einfachem Sein Begabte durch die Tauglichkeit zur Teilnahme am schlichten Sein. In dem gleichen Verhältnis, als ein klares Abbild, einigt und kehrt auch das Licht alles zu sich hin, alles was sieht, was sich bewegt, was beleuchtet wird, was erwärmt wird, was überhaupt von seinen Strahlen umfungen wird. Daher auch der Name „Helios“, weil die Sonne alles versammelt hält (ἅλλῃ)<sup>89</sup> und auch das Zerstreute zusammenführt. Alle sinnfälligen Dinge streben zu ihr hin, sei es daß sie nach Sehen oder nach Bewegung oder nach Erleuchtung oder Erwärmung oder überhaupt nach Erhaltung durch das Licht begehren. Keineswegs aber will ich nach der Lehre <s 64> des (heidnischen) Altertums sagen, daß die Sonne Gott und Schöpfer dieses Universums sei und die sichtbare Welt nach ihrem eigenen Ermessen regiere, sondern vielmehr, es werde, was an Gott unsichtbar ist, von Erschaffung der Welt an durch die geschaffenen Dinge erkannt und geschaut, seine unsterbliche Macht und Gottheit.<sup>90</sup>

## § 5.

Doch das haben wir in der „Symbolischen Theologie“ behandelt. Jetzt müssen wir die Benennung des Guten als „Licht“ nach ihrem geistigen Sinne feiern und zeigen, daß der Gute intellektuelles Licht genannt wird, weil er jeden überhimmlischen Geist mit geistigem Licht erfüllt, weil er alle Unwissenheit und Irrung aus allen Seelen, in die er eingeht, vertreibt, ihnen allen von heiligem Lichte mitteilt, ihre geistigen Augen von dem darüber lagernden Nebel der Unwissenheit reinigt,<sup>91</sup> die durch die schwere Last der Finsternis zgedrückten Augen aufrichtet und öffnet, endlich weil er zuerst nur mäßigen Lichtglanz mitteilt, dann aber, wenn jene Augen gleichsam vom Lichte gekostet haben und stärker darnach verlangen, sich in stärkerem Grade ihnen mitteilt und in Überfülle in sie einstrahlt, „weil sie viel geliebt haben“ und weil er dieselben immerdar entsprechend ihrem Streben nach oben zu weiteren Aufschwüngen befähigt.

88 ὡς ἐν παντοκρατορικῷ πυθμένι φρουρούμενα καὶ διακρατούμενα. Vgl. DN. X 1 ἐξ αὐτῆς (sc. τῆς θείας ἔδρας) καθάπερ ἐκ ρίζης παντοκρατορικῆς προάγουσαν καὶ εἰς αὐτὴν τὰ πάντα καθάπερ εἰς πυθμένα παντοκρατορικῶν ἐπιστρέφουσαν καὶ συνέχουσαν. S. Programm, Feldkirch 1895 S. 29 zu den Stellen bei Plotin und Proklus.

89 Die Etymologie ἥλιος — ἅλλῃ — (ἅλλῃς = ἄθροός „alles zuzusammen“) ist gleich einigen andern von Dionysius aus trüber Quelle (Kratylus) entnommen. Vgl. DN. IV 7: κάλλος — καλεῖν.

90 Röm. 1, 20. — Die gehobene Schilderung des Helios, zu der Dionysius in Anlehnung an die Hellenen hingerissen wurde, soll nicht den Verdacht erwecken, als ob er gleich ihnen dem Sonnenkult ergeben sei.

91 ἀνακαθαίρειν τῆς ἐκ τῆς ἀγνοίας ἀχλύος. Diese Wendung dient zum bessern Verständnis von CH. VII 3 — inwiefern nämlich die tiefer stehenden Engel durch die höhern gereinigt werden.

## § 6.

Geistiges Licht also wird das alles Licht übertreffende Gute genannt, denn es ist ein quellenhafter Strahl und <s 65> eine übersprudelnde Lichtergießung.<sup>92</sup> Diese bestrahlt aus ihrer Lichtfülle alle Geister über der Welt, um die Welt und auf der Welt, sie verjüngt alle geistigen Kräfte derselben, sie umschließt alle Geister, denn sie ist über alle ausgebreitet, und über alle erhaben übertrifft sie alle. Mit einem Worte, sie enthält als Prinzip des Lichtes und überlichtes Licht alle Gewalt der lichtspendenden Kraft in sich, da sie dieselbe eminenter und im vorhinein besitzt und die geistigen und vernünftigen Wesen alle vereinigt und zusammen verbunden hält. Denn gleichwie die Unwissenheit die Eigenschaft hat, die Irrenden zu trennen, so ist es der Anwesenheit des geistigen Lichtes eigen, alle, die es erleuchtet, zu sammeln und in eins zu vereinigen und zu vervollkommen. Es hat die Kraft, dieselben von den vielerlei Meinungen hinweg zum wahrhaft Seienden hinzukehren und die bunten Anschauungsbilder oder, besser gesagt, Phantasien zu einer wahren, reinen und eingestaltigen Erkenntnis zu sammeln und mit einem, und zwar einigendem Lichte zu erfüllen.

## § 7.

Eben dieses Gute wird von den Verfassern der heiligen Schriften auch als schön und als Schönheit, als Liebe und als liebenswürdig gefeiert, und was immer andere geziemende Gottesnamen der Schönheit verleihenden und anmutsvollen absoluten Schönheit sind. Man muß aber das Schöne (καλόν) und die <s 66>Schönheit (κάλλος) in der alles in eins zusammenfassenden Ursache unterscheiden. Denn bei allem, was ist, unterscheiden wir dieses in Teilnahme und Teilnehmendes und nennen schön, was an der Schönheit Anteil hat; Schönheit aber nennen wir die Teilnahme an jener Ursache, die alles Schöne eben schön macht. Das überwesentlich Schöne heißt aber Schönheit, weil von ihm jedem Wesen nach seiner Eigenart Schönheit mitgeteilt wird, weil es Ursache der harmonischen Ordnung und des Glanzes aller Dinge ist, sofern es nach Art des Lichtes in alle Wesen seine Schönheit bewirkenden Mitteilungen des Strahlenquells<sup>93</sup> hineinblitzt, weil es alles zu sich ruft (weshalb auch sein Name Kallos, κάλλος) und weil es alles in allem in ein und dasselbe zusammenführt. Schön wird es genannt, weil es durch und durch schön und überschön ist, weil es immer in gleicher Beziehung und auf gleiche Weise schön ist, weil es kein Entstehen und kein Vergehen, kein Zunehmen und kein Abnehmen kennt, weil es nicht nach der einen Seite schön und der andern unschön ist, weil es nicht bald schön, bald nicht schön ist, weil es nicht für das eine Ding schön, für das andere aber häßlich ist, weil es nicht an dem einen Orte schön und an dem andern nicht schön ist, weil es nicht für manche schön ist, für manche aber nicht. Es wird

<sup>92</sup> ἀκτὶς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα γοτοχυσία vgl. zur Übersetzung unten DN. XI 2 ὑπερβλύζει περιουσία τῆς εἰρηνικῆς γονιμότητος. Ähnlich DN. XIII 1 Vgl. DN. IV 7 ἐναστράπτων ἅπασιν τὰς κάλλοποιούς τῆς πηγαιᾶς ἀκτίνος αὐτοῦ μεταδόσεις. Solche Stellen waren vor allem geeignet, Dionysius den Vorwurf des Pantheismus zuzuziehen, zumal da ähnliche und gleichlautende Ausdrücke bei Proklus vorkommen (Programm S. 29). Indes finden sich auch bei Gregor von Nazianz anklingende, metaphysisch zu verstehende Ausdrücke, z. B. or. 28, 9 τὸ δὲ νῦν εἶναι βραχεῖά τις ἀπορροή ... καὶ οἷον μεγάλου φωτὸς μικρὸν ἀπαύγασμα; vgl. or. 40, 5.

<sup>93</sup> Der skripturistische Untergrund dieser Stelle ist Ps. 104, 2 ἐξεχύθη χάρις κτλ. Vgl. unten zur Übersetzung DN. IV 7 κεχαριτωμένης χάριτος θεωνυμία.

vielmehr schön genannt, weil es an und für sich selbst und in sich gleichgestaltig immer schön ist,<sup>94</sup> und die Schönheit als Quelle alles Schönen auf eminente Weise in sich vorausbesitzt. Denn in der einfachen, übernatürlichen Natur (Wesenheit) alles Schönen hat jede Schönheit und jedes Schöne auf eingestaltige Weise sein ursächliches Vorausbestehen. Diesem Schönen verdanken alle Wesen, daß sie in der ihnen <s 67> entsprechenden Weise schön sind; und durch das Schöne bestehen die Harmonien des Alls, Freundschaften und Gemeinschaften. Durch das Schöne ist alles geeint. Urbeginn von allem ist das Schöne, weil es die hervorbringende und alles bewegende Ursache ist und alles durch die Liebe zur eigenen Schönheit zusammenhält. Das Schöne ist auch Endabschluß von allem und als Zielursache liebenswert (denn alles wird um des Schönen willen). Es ist ferner vorbildliche Ursache, weil nach ihm alles bestimmt ist. Deshalb ist auch das Schöne identisch mit dem Guten, weil alles nach jeder ursächlichen Hinsicht das Schöne und das Gute erstrebt; und es gibt gar kein Wesen, das nicht an dem Schönen und Guten Anteil hat.<sup>95</sup> Ja sogar das wird meine Rede zu sagen sich erkühnen, daß auch das Nichtseiende an dem Schönen und Guten teilnimmt, denn in dem Falle, wo es unter Negation aller Prädikate überwesentlich in Gott gefeiert wird, ist es auch seinerseits schön und gut. Dieses eine Gute und Schöne nun ist auf einartige Weise die Ursache all des vielen Schönen und Guten. Von ihm stammen alle wesenhaften Existenzen der Dinge, die Einigungen, die Unterscheidungen, die Identitäten, die Verschiedenheiten, die Ähnlichkeiten, die Unähnlichkeiten, die Gemeinsamkeiten des Entgegengesetzten, die Unvermischtheiten des Geeinten, die fürsorglichen Akte der Höherstehenden, der wechselseitig innere Zusammenhang der gleichstufigen Wesen, die Hinkehr der Tieferstehenden (zu den Höheren), das unbewegliche, zur Selbsterhaltung dienende Bleiben und Festbestehen aller Dinge. Von ebendaher haben ihren Ursprung die jedem angemessenen Gemeinschaften aller Wesen in allen, die (harmonischen) Anfügungen, die unverwirrten Freundschaften und Einklänge des Universums, die (ausgleichenden) Mischungen im Weltganzen <s 68> und die unauflösbaren Verbindungen der Wesen, die nie versiegenden Abfolgen der werdenden Dinge, alle stehenden Verhältnisse, die Bewegungen der Geister, Seelen und Körper. Denn Stand und Bewegung ist für alle Wesen das Gute und Schöne, das, über Stand und Bewegung erhaben, einem jeglichen Ding einen festen Stand in seinem eigenen Verhältnis anweist und die ihm entsprechende Bewegung verleiht.<sup>96</sup>

## § 8.

Den göttlichen Geistern wird ebenfalls Bewegung zugeschrieben, nämlich eine kreisförmige, sofern dieselben mit den anfangslosen und endlosen Erleuchtungen des Schönen und Guten geeint sind; eine geradlinige, sofern sie in Fürsorge für die tiefer stehenden Ordnungen hervortreten und in gerader Richtung alles durchdringen; eine spiralförmige, weil sie trotz der Fürsorge für die schwächeren Wesen, ohne aus sich herauszugehen, in ihrer Selbstgleichheit verbleiben, indem sie

94 Fast wörtliche Übernahme aus Platons Symposion 211 A. Anklänge weiterhin an Proklus.

95 Das Schöne erscheint, eins mit dem Guten (*καλὸν καὶ ἀγαθόν*), als *causa exemplaris*, *efficiens* und *finalis* aller Dinge (*κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*).

96 Dionysius schwelgt förmlich in der betäubenden Fülle von metaphysischen Abstraktionen. Alsbald (§ 10.) überschüttet er den Leser mit einem neuen Wirbel dieser Art.

die Ursache ihrer Selbstgleichheit, das Schöne und Gute, unaufhörlich umkreisen.<sup>97</sup>

## § 9.

Bei der Seele bedeutet die kreisförmige Bewegung ihr Eintreten von außen in sich selbst, die eingestaltige Konzentration ihrer geistigen Kräfte, welche sie <s 69> gleichwie innerhalb eines Kreises vor Abschweifung bewahrt und von der Vielheit der äußeren Dinge hinwegwendet und sammelt, und zwar zuerst in sich selbst, dann, da sie eingestaltig geworden, mit den einartig geeinten Mächten (Engeln) einigt und so zum Schönen und Guten geleitet, das über allen Wesen ist, eines und dasselbe, wie ohne Anfang, so ohne Ende. Spiralförmig wird die Seele bewegt, insofern sie ihrer Natur gemäß mit den göttlichen Erkenntnissen erleuchtet wird, nicht auf geistige und geeinte Weise, sondern durch diskursive Schlußfolgerungen, gleichsam durch gemischte und (im Gegenstand) wechselnde Tätigkeiten. Die geradlinige Bewegung endlich kommt der Seele zu, wenn sie nicht in sich selbst eintritt und in einartiger Geistigkeit sich bewegt (denn das ist, wie gesagt, die Kreisbewegung), sondern in ihre Umgebung hervortritt und von den Außendingen gleichwie von mannigfachen und vervielfältigten Symbolen zu den einfachen und geeinten Begriffen emporgeführt wird.

## § 10.

Das Schöne und Gute nun, das über alles Stehen, Ruhen und Bewegen Erhabene, ist Ursache der drei Bewegungsweisen in diesem Universum, sowohl bei den Geistern und Seelen, als auch bei den (nur) mit Empfindung begabten Wesen, und es ist noch viel mehr Ursache der Beharrlichkeiten, Stetigkeiten und Festigkeiten jedes Dinges. Es ist das Schöne und Gute das Band, das alles zusammenhält und abschließt, während es über aller Stetigkeit und Bewegung ist. Das Schöne und Gute ist dasjenige, durch das, aus dem, in dem, zu welchem hin und um dessentwillen alle Stetigkeit und Bewegung ist. Denn aus ihm und durch es ist alle Wesenheit und alles Leben sowohl des Geistes als der Seele. Aus ihm sind ferner die winzigen, die gleichen und die mächtigen Größenverhältnisse der Gesamtnatur, alle Maße, die analogen Züge in den Dingen, die Harmonien, die Mischungen, die Totalitäten, die Teile, jedes Eine und jede Vielheit, die Verknüpfungen der Teile, die Einigungen jeder Vielheit, die Vollkommenheiten der vollkommenen Wesen, die Qualität, die Quantität, die (geometrische) Größe, das Unendliche, die Vergleichen, die Unterscheidungen, jegliche Unendlichkeit, jedes Ende, alle Grenzen, die Ordnungen, die Vorränge, die Elemente, die Gestalten, jede Wesenheit, jede Macht, jede Wirksamkeit, jeder Zustand, jede Empfindung, jedes Wort, jede Erkenntnis, jede Berührung, jede Wissenschaft, jede Einigung; kurz alles, was ist, ist aus dem Schönen und Guten und in dem Schönen und Guten und kehrt sich hin

97 Eine seltsame Theorie, wie sie uns bei kirchlichen Schriftstellern nicht begegnet. Weiter unten DN. IX 9 wird auch eine dreifache Bewegung Gottes und hier zunächst noch DN. IV 9 eine dreifache Bewegung der Seele aufgezeigt. Koch (S. 84) verweist auf Proklus, „der das Platonische εὐθεία τὰ πάντα περιάγειν ausgiebig verwertet und bei dem wir im großen und ganzen die Gedanken und Worte finden, welche Dionysius hat“. Über die Erleuchtungen der Engel und die Mitteilung derselben an die tieferen Ordnungen handelt CH. VII ff.

zum Schönen und Guten. Alles, was ist und wird, ist und wird wegen des Schönen und Guten. Alles schaut nach ihm und wird von ihm bewegt und zusammengehalten. Um seinetwillen und durch dasselbe und in ihm ist jedes vorbildliche, vollendete, bewirkende, gestaltende, elementare Prinzip und einfachhin jedes Prinzip, jeder Zusammenhalt, jeder Endabschluß. Oder um es zusammenfassend zu sagen: Alle Dinge sind aus dem Schönen und Guten, und alles, was kein Sein hat, ist überwesentlich in dem Schönen und Guten. Es ist Anfang und Ende von allem, über jedem Anfang und jeder Vollendung. Denn aus ihm und durch ihn und in ihm und hin zu ihm ist alles, wie das heilige Wort sagt. Für alle Wesen ist also das Schöne und Gute ein Gegenstand des Erstrebens, der Sehnsucht und Liebe. Durch dasselbe und um seinetwillen wenden sich liebend die tieferstehenden Wesen den höheren zu, lieben die gleichartigen Wesen gemeinschaftlich die gleichstufigen, lieben die höheren fürsorgend die niedrigeren und lieben alle in Selbsterhaltung sich selbst.<sup>98</sup> Nach dem Schönen und Guten strebend tun und wollen alle Wesen, was immer sie tun und wollen. Ja, die wahrhaftige Rede wird auch kühn zu behaupten wagen, daß selbst der Urheber von allem wegen des Übermaßes von Güte alles liebt, <s 71> alles macht, alles vollendet, alles zusammenhält, alles zu sich hinwendet, und daß auch die göttliche Liebe gütig ist wegen der Gutheit des Guten. Denn eben die gütig wirkende Liebe zum Seienden, die im Guten überschwenglich vorausexistiert, ließ ihn (den göttlichen Urheber) nicht unfruchtbar in sich selbst verbleiben, sondern bewog ihn, gemäß der Überfülle seiner allschöpferischen Kraft zu wirken.

## § 11.

Möge aber niemand meinen, daß wir die Benennung „Liebe“ (ἔρως) im Widerspruch mit der Heiligen Schrift gebrauchen. Denn es ist, wie ich denke, unvernünftig und verkehrt, nicht auf die Bedeutung dessen, worauf die Rede abzielt, sondern nur auf die Ausdrücke zu achten. Ein solcher Fehler ist nicht den Männern eigen, welche das Göttliche zu erkennen wünschen, sondern Menschen, die nur leere Laute aufnehmen und sie äußerlich festhalten, da sie dieselben bloß bis an die Ohren, aber nicht weiter dringen lassen, Menschen, die nicht wissen wollen, was die so oder so beschaffene Redewendung bedeutet, wie man sie vermittels anderer gleichbedeutender und deutlicher gebildeter aufhellen muß, die vielmehr an sinnleeren Buchstaben und Schriftzeichen, unverstandenen Silben und Wörtern kleben, die nicht in den intellektuellen Teil ihrer Seele eindringen, sondern außen um ihre Lippen und Ohren erklingen. Pah, als ob es nicht erlaubt wäre, die Vierzahl durch zweimal zwei zu bezeichnen oder gerade Linien durch ungekrümmte Linien oder das Mutterland durch das Vaterland oder irgendetwas anderes der Art, was vermittels zahlreicher Sprachmittel ein und dasselbe Ding bezeichnen mag. Denn wir müssen, wenn wir die Sache recht betrachten, wissen, daß wir der Buchstaben, Silben, Redewendungen, Schriften und Reden nur auf Grund der Sinneswahrnehmungen uns bedienen. Denn sobald unsere Seele in ihren

---

<sup>98</sup> Grundgedanke der beiden Hierarchien.

intellektuellen Operationen sich zum Geistigen <s 72> bewegt, erscheinen die Wahrnehmungen der Sinne und deren Gegenstände überflüssig, ebenso wie auch die intellektuellen Fähigkeiten überflüssig werden, wenn die Seele, gottähnlich geworden, durch unfaßbare Einigung mit den Strahlen des unzugänglichen Lichtes in Kontakt tritt, in einen Kontakt ohne Augen. Solange aber der Geist sich noch bemüht, vermittelt der sinnfälligen Dinge sich zu den beschaulichen Erkenntnissen emporzuarbeiten, sind die klareren Vermittlungen durch die Sinne, die deutlicheren Worte, die schärfer umrissenen Objekte des Geschauten durchaus vorzuziehen, denn wenn die vor den Sinnen liegenden Dinge sprachlich nicht klar verdeutlicht sind, so werden sie auch die sinnfälligen Gegenstände nicht gehörig dem Geiste vorzustellen vermögen. Damit es übrigens nicht scheine, als ob wir, während wir all dieses sagten, den heiligen Schriften Gewalt antäten, so mögen die Leute, welche den Namen „Liebe“ (ἔρως) verdächtigen, auf die Schrift selber hören: „Liebe sie, und sie wird dich behüten; umwalle sie schützend, und sie wird dich erhöhen; ehre sie, damit sie dich umarme“,<sup>99</sup> und was sonst alles gemäß den Gottesnamen, die sich auf die Liebe beziehen, (würdig) gesagt ist.<sup>100</sup>

## § 12.

Ja, einigen unserer heiligen Lehrer schien der Name Eros (amor) noch göttlicher zu sein als der Name Agape <s 73> (dilectio).<sup>101</sup> Der heilige Ignatius schreibt: „Meine Liebe ist gekreuzigt.“<sup>102</sup> Und in den einleitenden Schriften der heiligen Bücher wirst du einen finden, der über die göttliche Weisheit sagt: „Ein Liebender ihrer Schönheit bin ich geworden.“<sup>103</sup> Laßt uns daher diesen Namen Eros nicht scheuen, und es soll uns kein erschreckender Einwurf dagegen verwirren! Mir scheint es, daß die Hagiographen den Namen Eros und Agape zwar einen gemeinsamen Sinn beilegen, aber wegen des törichten Vorurteils solcher Menschen den göttlichen Dingen lieber den wahren Eros zuschreiben. Denn während der wahre Eros nicht bloß von uns, sondern selbst von den heiligen Schriften gottgeziemend gefeiert wird, erfaßte die große Menge nicht das Eingestaltige, das in dem Eros-Gottesnamen ausgedrückt ist, sondern glitt, ihrer eigenen Natur entsprechend, zum geteilten und sinnlich-leiblichen und zertrennten Eros hinab, der nicht der wahre Eros ist, sondern ein Schattenbild und vielmehr ein Abfall vom wahren Eros. Denn für die Menge ist das Eingestaltige des göttlichen und wahren Eros unfaßbar. Daher wird dieser Name, weil er für die Menge schwer brauchbar scheint, lieber auf die göttliche Weisheit angewendet, um die Menschen zur Kenntnis des wahren Eros emporzuführen und aufzurichten, damit sie von der ihm anhaftenden Mißlichkeit befreit werden. In den Beziehungen unter uns dagegen, wo die erdhafte gesinnten

99 Sprichw. 4, 6. 8 Ἐράσθητι αὐτῆς κτλ.

100 Ob unserm Dionysius bei diesem Ausfall gegen Wortklauber und Silbenstecher nicht Stellen aus Cyrillus von Alexandrien vorgeschwebt haben? Dieser sagt z. B. De SS. Trinitate dial. VII M. 75, 1081 Α Γινώσκειται δὲ τὰ ὄντα καλῶς, ἀφ' ὧν ἕκαστον ἀληθῶς ἐστίν· ὀνομάτων δὲ ἡμῶν οὐ σφόδρα πολὺς ὁ λόγος εἰς ἀναγκαίαν δῆλωσιν τῶν ἀπλανῶς ἐγνωσμένων, εἰ καὶ χρῆσιμος τοῖς οὖσιν ἡ ἐκάστω πρέπουσα κλησις. Ähnlich Thesaurus M. 75, 360 Β Οὐδὲν αἱ λέξεις ἀδικοῦσιν, ὅταν ἐτέρως ἔχη τὰ πράγματα ... Ἡ γὰρ φύσις, οὐ πάντως ἡ λέξις ἐξετάζεται κτλ. S. unten S. 74 Anm. 2.

101 ἔρως besagt nach dem klassischen Sprachgebrauch vorherrschend die sinnlich-leidenschaftliche, ἀγάπη (biblisch und bei kirchlichen Schriftstellern) die ehrfurchtsvolle Liebe, die auf Erkenntnis der Vortrefflichkeit einer Person beruht.

102 ad. Rom. 7, 2 Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται.

103 Weish. 8, 2 Ἐρασθῆς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς.



Menschen oft auch etwas Ungehöriges vermuten könnten, findet sich der dem Anscheine nach schonendere (euphemistische) Name (Agape) gebraucht. Sagt ja einer: „Die liebende Verehrung gegen dich überkam mich <s 74> wie Frauenliebe,“<sup>104</sup> Für diejenigen aber, welche in der rechten Weise auf das Göttliche hören, wird von den heiligen Hagiographen der Name Eros und Agape gemäß den heiligen Offenbarungen in ein und derselben Bedeutung verwendet. Und es besitzt dieser Name eine im Guten und Schönen einigende, bindende und vorzüglich vermischende Kraft, die im Guten und Schönen und wegen des Guten und Schönen vorausbesteht und aus dem Schönen und Guten wegen des Schönen und Guten sich ergießt, die das Gleichstufige in gemeinschaftlichem Kontakt zusammenhält, die ersten Ordnungen zur Fürsorge für die (ihnen) untergeordneten antreibt und die Bedürftigeren durch ihre Hinkehr den Höherstehenden fest anschließt.<sup>105</sup>  
<s 75>

### § 13.

Die göttliche Liebe ist aber auch entrückend<sup>106</sup> und duldet nicht, daß die Liebenden sich selbst angehören, sondern nur den Geliebten. Die höhern Wesen zeigen dies dadurch, daß sie Fürsorger der tieferstehenden sind, die gleichstufigen Naturen durch gegenseitiges Zusammenschließen, die untergeordneten durch die göttlichere Hinkehr zu den obersten. Deshalb ruft auch der große Paulus, im Bann der göttlichen Liebe und ihrer ekstatischen Kraft teilhaftig, mit gotterfülltem Munde: „Nicht ich bin es, der noch lebt, sondern Christus lebt in mir,“<sup>107</sup> So spricht er als ein wahrhaft Liebender, der, wie er selbst sagt, aus sich heraus zu Gott getreten ist und nicht mehr sein eigenes Leben, sondern das der Liebenden als ein überaus geliebtes lebt. Im Interesse der Wahrheit müssen wir auch dies zu sagen wagen, daß selbst der Urheber der Welt durch die schöne und gute Liebe zum All wegen der Überfülle der liebenden Güte in den auf alle Wesen sich erstreckenden Akten der Vorsehung aus sich heraustritt und sozusagen von Güte, Liebesgesinnung und Liebesglut überwältigt wird.<sup>108</sup> Aus der alles überragenden und allem entrückten Höhe wird er in ekstatischer, überwesentlicher Kraft, ohne aus sich herauszugehen, zur Tiefe in alle Dinge herabgezogen. Deshalb nennen ihn die in göttlichen Dingen kundigen Männer einen Eiferer, weil er seine gute Liebesglut (Eros) zu den Wesen in

104 2 Kōn. 1, 26 Ἐπέπεσεν ἡ ἀγάπησιν σου ἐπ' ἐμὲ ὡς ἀγάπησιν γυναικῶν variierend bei D.

105 Dieser ausgedehnte Passus über den Eros und die Rechtfertigung dieses Namens, verbunden mit einem so scharfen Ausfall auf die Wortklauber und Silbenstecher, muß zeitgeschichtlich verstanden werden. Origenes läßt noch ἔρωσ neben ἀγάπη (1 Joh. 4, 16) unbedenklich gelten (M. XIII 70 D). Bei Gregor von Nyssa treffen wir in seiner Erklärung des Hohenliedes auf lebhaftere Polemik gegen die sinnliche Auffassung des heiligen Textes (M, 44, 760. 764. 772), ohne daß gerade zwischen den beiden Ausdrücken ἔρωσ und ἀγάπη streng geschieden wird. Schärfer mag der Widerspruch gegen den Gebrauch von ἔρωσ sich erhoben haben, als Theodor von Mopsueste den inspirierten Charakter des Hohenliedes angriff und auf seiten der Neuplatoniker der Kultus des Eros intensiver hervortrat. Namentlich Proklus hat eingehend über denselben sich verbreitet, und es ist in der Tat nicht zu verkennen, daß Dionysius ihn bis auf einzelne Wendungen hinein buchstäblich ausschreibt. Vgl. Programm S. 32—34 und Koch S. 66 ff., wo mit Recht bemerkt wird, daß sich die Sprache eines Proklus von dessen Standpunkt aus besser erklären läßt als die des Dionysius vom christlichen. Auch die letzten Sätze bei Dionysius von der συνδυετικὴ δύναμις entsprechen Prokl. in Alcib. I 356.

106 ἔκστατικός — Was hier über ἔκστασις, ἔκστατικός kurz angedeutet wird, erfährt eine eingehende Darstellung in der MTh. des Dionysius. Er beruft sich ausdrücklich auf den hl. Paulus; er fand auch den im christlichen Sinn gebrauchten Terminus ἔκστασις in Apg. 10, 10; 11, 5; 22, 17. Weitere sachverwandte Stellen über mystische Entzückung Offenb. 1, 10; 4, 2; 17, 3. Gleichwohl zeigt seine Diktion wieder starke Beeinflussung durch den Neuplatonismus. Vgl. Koch 170.

107 Gal. 2, 20.

108 οἷον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι θέλγεται. Die kühne Rede ist durch das οἷον gemildert und widerspricht nicht der Lehre vom freien Schöpfungsakt.

reichlichem Maße erweist, die <s 76> Erossehnsucht nach ihm zum Eifern entzündet und sich selbst als Eiferer darstellt, dem das Begehrte ein Gegenstand des Eifers ist, und der alle Gegenstände seiner Fürsorge eifernd liebt. Kurz, Sache des Schönen und Guten ist das Liebenswerte (τὸ ἐραστὸν) und die Liebesglut (ἔρως); im Schönen und Guten ist sie im vorhinein begründet; durch das Schöne und Gute ist sie und wird sie.

#### § 14.

Was wollen aber überhaupt die Hagiographen, wenn sie Gott bald Liebe (Eros) und Liebesgesinnung (Agape), bald liebreizend (eraston) und liebenswert (agapeton) nennen? Er ist nämlich Urheber, gleichsam Hervorbringer und Erzeuger des einen, das andere ist er selbst. Durch das eine wird er bewegt, durch das andere bewegt er. Oder (mit anderen Worten) er ist Hervorbringer und Beweger seiner selbst für sich selbst. Auf diese Weise nennen sie ihn liebenswert (ἀγαπητὸν) und liebreizend (ἐραστὸν) sofern er schön und gut ist; Eros hinwieder und Agape, sofern er zugleich bewegende und zu sich emporführende Kraft ist, das einzige an und für sich durch sich Schöne und Gute, das gleichsam Offenbarung seiner selbst durch sich selbst ist und gütiger Hervorgang aus der überhohen Einigung und liebreizende, einfache, selbstbewegte, selbstwirksame Bewegung, im Guten hervorgehend und aus dem Guten auf das Seiende ausströmend und wieder zum Guten sich zurückwendend. Hierin erzeugt der göttliche Eros auf vorzügliche Weise das Endlose und Anfangslose seiner Natur auf vorzügliche Weise, gleichsam wie ein ewiger Kreis wegen des Guten, aus dem Guten, im Guten und hin zum Guten in nie irrendem Kreisen sich umschwingend, in ein und demselben Wesen und gemäß demselben, sowohl allezeit hervortretend als auch bleibend und wieder zurückkehrend.<sup>109</sup> Diese Lehren hat auch unser berühmter <s 77> heiliger Weihespender in göttlicher Kraft in den Liebeshymnen dargelegt. Es ist am Platze, derselben zu gedenken und damit gleichsam wie mit einer heiligen Krone unsere Rede über den Eros abzuschließen.

#### § 15.

Aus den Eros hymnen des heiligsten Hierotheus

Den Eros, sei er göttlich oder engelhaft oder geistig oder psychisch oder physisch, laßt uns als eine einigende und vermischende Kraft verstehen, welche die höheren Wesen zur Fürsorge für die schwächeren, die gleichartigen hinwieder zum gemeinschaftlichen Ineinander und an letzter Stelle die untergeordneten zur Hinkehr zu den höheren und übergeordneten Wesen antreibt.<sup>110</sup>

109 Das Bild vom κύκλος ἄιδιος wird schon von Klemens Al. in einer tiefsinnigen Auffassung verwendet und auf Christus, das Α und Ω, bezogen M. 8, 1365; vgl. M. 9, 413 B. Aber auch Proklus in Tim. 64f. sagt: (τὰ πάντα) κύκλον τινὰ τοῦτον ἀπὸ θεῶν τε ἀρχόμενον καὶ εἰς θεοῦς λήγοντα, vgl. Inst. theol. c. 116 κύκλον ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον. Unmittelbar mit der ersten Stelle bei Proklus ist das Bild von der Verwurzelung der Dinge in den Göttern verbunden, das bei Dionysius DN. X 1 wiederkehrt.

110 Das hier einem „Hierotheus“ zugeschriebene Gesetz des universalen Zusammenhanges und der wechselseitigen Einwirkung aller Dinge ist bei Proklus aufs deutlichste ausgesprochen (vgl. Koch 74 ff.), Dionysius macht auch an zahlreichen andern Stellen (vgl. CH. und EH.) davon Gebrauch, ohne den Namen Hierotheus zu nennen.

## § 16.

Aus den gleichen Hymnen desselben Hierotheus

Wir haben die vielen aus dem einen Eros hervorgehenden Eroten in eine Stufenordnung gebracht, indem wir der Reihe nach zeigten, wie beschaffen die Erkenntnisse und Kräfte der innerweltlichen und überweltlichen Eroten seien, wodurch, entsprechend dem zugewiesenen Zweck der Rede, die Chöre und Ordnungen der intelligiblen und intellektuellen Eroten den Vorrang haben, <s 78> unter denen hinwieder die autointellektuellen und göttlichen Eroten den dort wahrhaft schönen Eroten vorstehen. Sie sind von uns geziemend geschildert worden. Jetzt aber wollen wir wieder zurückgreifen und alle Eroten auf den einen zusammengeschlossenen Eros und den gemeinsamen Vater von ihnen allen zusammenführen und dabei aus der Vielheit (der Eroten) sie zuerst in zwei gesamte Eros-Kräfte derselben vereinigen, über welche die unerfaßbare Ursache des über alles erhabenen Gesamteros herrscht und den Vorrang inne hat,<sup>111</sup> und zu welcher, entsprechend der Natur eines jeden Einzeleros, der aus allem, was da ist, vereinigte Gesamteros emporstrebt.<sup>112</sup>

## § 17.

Aus den gleichen Hymnen desselben Hierotheus

Nun denn wollen wir auch diese Liebeskräfte wieder in eins zusammenbringen, weil es eine und eine ein-<s 79>fache gewisse Liebeskraft gibt, welche, selbstbewegt behufs einer bestimmten Einigung und Vermischung aus dem Guten bis zur äußersten Peripherie der Wesen heraustritt und von da aus hinwieder der Reihe nach durch alle Wesen hinauf zum Guten aus sich, durch sich und in sich kreisförmig sich zurückbewegt und immerdar auf gleiche Weise um sich selber kreiset.<sup>113</sup>

## § 18.

Es möchte nun jemand einwenden: Wenn das Schöne und Gute für alle liebreizend

---

111 Vgl. Platon, der die Idee des Guten als das  $\epsilon\nu$  bezeichnete und aus ihr zunächst die Zweiheit ( $\delta\nu\acute{\alpha}\varsigma$ ) des  $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$  und des  $\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\nu$ , des Einheitlichen und Mannigfaltigen, ableitete.

112 In diesem „Hymnus eroticus“ nimmt die Sprache des Dionysius einen durchaus neuplatonischen Klang an. Wir reden vom christlichen Standpunkt aus freilich von einer allumfassenden göttlichen Liebe, die in unzählbaren Akten der Liebe und Vorsehung die einzelnen Menschen umfaßt und begleitet. Aber von einem „Gesamteros“ zu sprechen, der eine Unzahl von „Einzelerotem“ aus sich entläßt und sie dann wieder in sich zurücksammelt, widerstrebt allem christlichen Empfinden. Die Zumutung, in den unzähligen Eroten hypostasierte Liebeskräfte zu erkennen, erscheint seltsam. Tatsächlich substituiert Dionysius schließlich den  $\epsilon\rho\tau\epsilon\varsigma$  die  $\epsilon\rho\tau\iota\kappa\alpha\iota$   $\delta\nu\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$  und dem  $\epsilon\rho\omega\varsigma$   $\acute{\omicron}\lambda\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$  eine  $\acute{\alpha}\pi\lambda\grave{\eta}$   $\mu\acute{\iota}\alpha$   $\delta\nu\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ . Dagegen wird uns der in so unchristlichem Gewande auftretende Eros hymnus auf einmal verständlich, wenn wir Plotin Enn. III 5, 4 daneben halten. Da wird gelehrt, daß das Weltall seinen Universal-Eros und jede Einzelseele ihren besonderen Eros habe. Proklus hat diesen Grundgedanken aufgenommen und in weiterer Entwicklung mit den oben (S. 69) erwähnten dreifachen Beziehungen des Eros verbunden. Vgl. Koch S. 69 f. Wendland Gesch. d. Phil. § 20. 7.

113 Vgl. denselben Grundgedanken bei Proklus (Koch 82). Mit der Theorie von einem allbeherrschenden Zug der Liebe aus und zu dem Guten und Schönen scheint in grellem Widerspruch das Böse zu stehen, das sich in den Dämonen findet und durch sie in die Welt gebracht worden ist. Darauf antworten die folgenden §§ 18.—35. Daß Dionysius hierbei die Abhandlung des Proklus *De malorum subsistentia* zugrunde gelegt hat, ist nach meinen Untersuchungen (Histor. Jahrbuch 1895, S. 253—273 und 721—748) und den kurz nachher unabhängig von mir erschienenen Darlegungen H. Kochs (Philologus 1895 S. 438—454) nicht mehr zu bezweifeln.

und begehrenswert und liebenswert ist (denn sogar das Nichtseiende strebt, wie gesagt, nach ihm und trachtet irgendwie in ihm zu sein; selbst ist es aber das formgebende Prinzip für das Formlose, und auch das Nichtseiende wird in ihm überwiegend ausgesagt und hat ein Sein), wie ist es dann möglich, daß das Heer der Dämonen nicht nach dem Schönen und Guten strebt, sondern vielmehr, an die Materie gefesselt, der Gleichheit mit den Engeln im Streben nach dem Schönen verlustig, sich und allem andern Ursache aller Übel wird, wovon immer gesagt werden mag, daß es ein Übel werde? Wie kann die ganz und gar aus dem Guten ins Dasein gerufene Schar der Dämonen der Ähnlichkeit mit dem Guten beraubt sein? Oder wie ist Gutes, das aus dem Guten geworden, verändert worden? Was hat es zum Übel gemacht? Und was ist das Böse überhaupt? Aus welchem Prinzip stammt es, und in welchem Dinge findet es sich? Wie wollte der <s 80> Gute es ins Dasein rufen? Wie konnte er es, wenn er wollte? Und wenn das Übel aus irgendeiner anderen Ursache stammt, welche andere Ursache für die Dinge gibt es im Gegensatz zum Guten? Wie hat das Übel, während es doch eine Vorsehung gibt, eine Existenz, daß es überhaupt geworden oder unbeseitigt geblieben ist? Wie begehrt irgendein Wesen entgegen dem Guten nach ihm?<sup>114</sup>

## § 19.

Solches wird vielleicht eine derartige, von Schwierigkeiten gedrückte Auffassung vorbringen; wir aber werden von ihr verlangen, die Wirklichkeit der Tatsachen ins Auge zu fassen, und uns erlauben, zunächst folgendes zu behaupten: Das Übel ist nicht aus dem Guten, und wenn es aus dem Guten ist, so ist es kein Übel. Denn dem Feuer ist es nicht möglich, zu kühlen, und dem Guten ist es nicht möglich, das Nichtgute hervorzubringen. Und wenn alle Wesen aus dem Guten sind (denn das Gute ist seiner Natur nach dazu angetan, hervorzubringen und zu bewahren, während das Böse die Natur hat, zu verderben und zu zerstören), so ist keines der Wesen aus dem Übel. Auch an und für sich selbst ist das Übel nicht existierend, da es für sich selbst ein Übel wäre. Und wenn dem nicht so ist, so ist das Übel nicht in jeder Beziehung ein Übel, sondern hat irgendeinen Anteil am Guten, wodurch es überhaupt existiert.

<s 81>Alle Wesen begehren nach dem Schönen und Guten; alles, was sie tun, wirken sie wegen des Schönen und Guten, sofern es ihnen als solches erscheint, und jegliches Abzielen der Wesen hat zum Ausgangs- und Endpunkt das Gute (denn kein Ding hält bei all seinem Wirken sein Absehen auf die Natur des Bösen gerichtet); wie wird also das Übel in den Wesen sein oder, wenn es überhaupt ein (positives) Sein hat, des Strebens nach dem Guten beraubt sein? Wenn ferner alles Seiende aus dem Guten ist und das Gute über alles Seiende hinausliegt, so ist im Guten auch das Nichtseiende ein Seiendes, das Übel aber ist kein Seiendes; widrigenfalls aber ist es nicht in jeder Beziehung ein Übel und auch kein

---

<sup>114</sup> Zur beständigen Vergleichung mit Proklus sei für die weitem §§ dieses Kapitels auf die frühern Publikationen Hist. Jahrbuch 1895 und Philologus 1895 verwiesen. Schon gleich in den ersten Sätzen wird dem Leser ein großer Unterschied in der Redeweise des Dionysius zum Bewußtsein kommen. Der Stil wird jetzt sehr nüchtern, trocken, verliert die überschwengliche Steigerung und bewegt sich in knappen, dialektischen Formeln und reichlichen Sophismen. Inhaltlich zeigen sich sprunghafte Übergänge, abgerissene Gedanken, einförmige Anreihungen. Alles deutet darauf hin, daß die Vorlage rasch ausgeschrieben wurde. Auf die Einzelparallelen kann hier nicht eingegangen werden.

vollständiges Nichtseiendes, denn ein ganz und gar Nichtseiendes gibt es nicht, falls man es nicht im Guten nach dessen Überwesenheit finden wollte. Das Gute wird also eine viel höhere Stellung inne haben als das einfach Seiende und als das Nichtseiende. Das Übel ist demnach weder in den existierenden noch in den nicht-existierenden Dingen, sondern vom Guten noch weiter entfernt als das Nichtseiende, weil es fremdartig und noch wesenloser ist.

„Aber woher kommt denn das Übel?“ möchte einer fragen. Denn wenn das Übel nicht vorhanden ist, so ist Tugend und Schlechtigkeit identisch, sowohl der ganze Bereich der Tugenden ist eins mit dem ganzen Umfang des Übels (des Bösen), wie die einzelne Tugend mit dem betreffenden einzelnen Laster, oder es wird das Übel (das Böse) gar nicht im Kampfe mit der Tugend liegen. Und doch bilden Ehrbarkeit und Ausgelassenheit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit diametrale Gegensätze. Ich will keineswegs das nur vom ehrbaren und ausgelassenen, vom gerechten und ungerechten Menschen in konkretem Sinne gesagt wissen, sondern schon vor dem äußerlich hervortretenden Unterschied des tugendhaften und entgegengesetzten Lebens und in der Seele selbst sind viel früher die Tugenden von den Lastern vollständig geschieden und kämpfen die Leidenschaften wider die Vernunft. Notwendig muß man daher zugeben, daß es ein dem Guten entgegenstehendes Böses gibt. Denn das Gute ist sich nicht selbst entgegen, sondern erfreut sich, weil von einem Prinzip und einer Ursache stammend, an Gemeinschaft, Einigung und Freundschaft. Nicht einmal das geringere Gute ist ein Feind des größeren (Guten), ist ja auch das minder Warme oder Kalte der größeren Wärme oder Kälte nicht feindlich. Mithin ist das Böse in den Dingen und hat ein Sein und ist dem Guten feindlich entgegengesetzt. Wenn es dann ein Vergehen der Dinge gibt, so verdrängt auch diese Tatsache das Übel nicht aus dem Sein; es wird vielmehr selbst ein Seiendes sein und das Entstehen von Wesen bewirken. Oder bildet nicht oftmals das Verderben des einen Dinges das Entstehen eines andern? Und auch zur Vollendung des Universums wird das Übel mit beitragen und durch sich dem Weltall die Unvollkommenheit benehmen.

## § 20.

Darauf wird die wahre Beweisführung<sup>115</sup> erwidern, daß das Übel, sofern es Übel ist, keinerlei Wesenheit und Entstehung bewirkt, sondern nur, soweit es an ihm liegt, die Substanz der Dinge verschlechtert und verdirbt. Wenn aber jemand behauptet, das Übel bewirke Entstehen und verleihe durch Zerstörung des einen dem andern ein Werden, so lautet die richtige Antwort: Nicht insofern das Böse zerstört, schafft es ein Entstehen, sondern als Verderben und Übel kann es nur verderben und verschlechtern, Entstehen aber und Wesenheit entsteht wegen des Guten, und so wird das Übel wegen seiner Natur Verderbnis, wegen des Guten aber Entstehen be-  
<s 83>wirken. Insofern es Übel ist, hat es kein Sein und kann nichts Seiendes hervorbringen. Wegen des Guten aber hat es Sein und ist gut und bringt Gutes hervor. Ja, es wird auch nicht ein und dasselbe in ein und derselben Rücksicht gut

<sup>115</sup> „ὁ ἀληθῆς λόγος“ erinnert an den Titel der Streitschrift des Celsus („Wahrheitsgemäßer Beweis“). Am Schluß des langen Plagiats aus Proklus kehrt dieselbe Formel wieder (§ 35.).

und böse zugleich sein, und nicht ein und dieselbe Kraft wird in ein und derselben Rücksicht zugleich Verderbnis und Hervorbringung sein, weder als selbstwirkende Kraft noch als selbstwirkende Verderbnis. Das absolut Böse hat kein Sein, keine Güte, keine hervorbringende Kraft, keine Fähigkeit, Seiendes und Gutes zu schaffen. Das Gute dagegen macht alles, worin es vollständig eintritt, vollkommen und zu einem unvermischten, allseitigen Guten. Was aber am Guten weniger Anteil hat, ist auch unvollkommen und ein gemischt Gutes wegen des Defektes im Guten. Überhaupt ist das Böse weder ein Gutes, noch schafft es Gutes, sondern was dem Guten mehr oder weniger sich nähert, wird im entsprechenden Grade gut sein. Denn die alles durchwaltende, ganz vollkommene Güte dringt nicht bloß bis zu den ganz guten Wesen, die sie umstehen,<sup>116</sup> sondern erstreckt sich hinaus bis zu den entferntesten Dingen; den einen ist sie ganz gegenwärtig, den andern in vermindertem Grade, anderen im äußersten Abstand, je nachdem jedes Wesen an ihr teilnehmen kann. Die einen haben nach jeder Beziehung am Guten Anteil, die anderen sind dessen mehr oder weniger beraubt, andere genießen eine trübere Mitteilung des Guten, und wieder anderen wohnt das Gute nur mehr inne wie ein entlegenster Widerhall.<sup>117</sup> Denn wenn das Gute nicht einem jeden Wesen dessen Natur entsprechend<sup>118</sup> innewohnte, so nähme das Göttlichste und Vornehmste die äußerste (letzte) Stelle ein. Wie wäre es denn auch möglich, daß alles auf gleichförmige Weise am Guten Anteil <s 84> hätte, da nicht alles auf gleiche Weise für die Aufnahme des Guten befähigt ist? Nun ist aber die Macht des Guten von einer solchen überschwenglichen Größe, daß es auch die des Guten beraubten Wesen und die Privation seiner selbst (des Guten) in den Stand setzt, überhaupt an ihm teilzunehmen. Ja, wenn man kühn die Wahrheit sagen soll, selbst das, was dem Guten widerstreitet, hat nur durch dessen Macht sein Dasein und die Möglichkeit, wider das Gute zu kämpfen. Um es kurz zu sagen, es ist vielmehr alles Seiende, soweit es ist, gut und aus dem Guten; soweit es aber des Guten beraubt ist, ist es weder gut, noch hat es ein Sein. Denn bei den andern Zuständen, z. B. der Wärme oder Kälte, bleiben doch die erwärmten Gegenstände zurück, auch wenn die Wärme von ihnen weicht, und so bleiben viele Wesen, wenn sie des Lebens und der Vernunft auch nicht mehr teilhaftig sind. Gott selbst aber ist über die Wesenheit erhaben und überwesentlich. Kurz, bei allen übrigen Wesen, mag auch der betreffende Zustand weichen oder nicht vollständig eintreten, bleiben doch die seienden Dinge und können sich behaupten; was aber in jeder Weise des Guten beraubt ist, das war nirgends und war ganz und gar nicht; es ist nicht, wird nicht sein und kann nicht sein. Wenn z. B. der Ausschweifende hinsichtlich seiner unvernünftigen Leidenschaft des Guten beraubt ist, so ist er hierin ein Nichts und begehrt nach Dingen, die ein Nichts sind; gleichwohl aber hat er Anteil am Guten, insofern die Verbindung und Freundschaft ein dunkles Echo des Guten bildet. Auch der Zorn hat Anteil am Guten eben in der Erregtheit und in dem Streben, das anscheinende Übel zum anscheinend Guten zu verbessern und zu wenden. Selbst ein Mensch, der nach dem schlechtesten Leben strebt, begehrt doch überhaupt nach Leben, und zwar nach dem, das ihm als bestes erscheint, und deshalb hat er Anteil

116 Anspielung auf die oberste Triade der Engel (CH. X 1).

117 κατά ἔσχατον ἀπήχημα. Vgl. Proklus Inst. theol. 21; Plotin VI, 8, 18 u. a.

118 ἀναλόγως ἐκάστω — beständig betontes Prinzip.

am Guten, sofern er das Streben selbst hat, Leben erstrebt, und zwar ein bestes Leben beabsichtigt. Nimmst du aber <s 85> alles Gute hinweg, so bleibt weder Wesenheit noch Leben noch Streben noch Bewegung noch irgend etwas anderes. Mithin bedeutet auch das Werden durch Verderben nicht eine Kraft des Bösen, sondern die Gegenwart eines geringeren Guten, gleichwie Krankheit zwar ein Defekt in der Stufe des Seins, aber nicht ein solcher nach dem ganzen Umfange (des Seins) ist. Denn wenn dieser Fall einträte, dann würde auch die Krankheit selbst nicht mehr fortbestehen. Nun bleibt aber die Krankheit und hat ein Sein, indem sie eine Wesenheit schwächster Abstufung besitzt und in ihr mitsubsiert. Denn was in jeder Beziehung des Guten unteilhaftig ist, existiert und findet sich auch nicht in den Dingen. Was jedoch mit Gutem gemischt ist, das ist wegen des Guten auch in den Dingen und hat insoweit auch in den Dingen ein Sein, als es am Guten Anteil hat. Oder vielmehr alle Wesen haben in dem Grade ein volleres oder ein schwächeres Sein, als sie am Guten teilnehmen. Wird ja auch in Hinsicht auf das Sein als solches dasjenige, was nirgendwann und auf keine Weise existiert, kein Sein besitzen. Ein solches Ding dagegen, das nach der einen Beziehung ist, nach der andern aber nicht ist, existiert nicht, insoweit es von dem ewig Seienden abgeglitten ist. Soweit es aber am Sein Anteil gewonnen, hat es ein Sein und vermag es sein Dasein überhaupt und das ihm anhaftende Nichtseiende festzuhalten und zu bewahren. Das Übel dagegen, das ganz und gar vom Guten abgefallen ist, wird weder in den einen Dingen mehr, noch in den andern weniger ein Gutes sein. Was hinwieder nach der einen Seite gut, nach der andern nicht gut ist, liegt mit irgendeinem Guten im Streite, aber nicht mit dem Gesamtguten; es behauptet sich selbst durch die Teilnahme am Guten, und das: Gute verleiht eben durch seine Mitteilung auch der Privation des Guten eine Wesenheit. Denn sobald das Gute nach jeder Rücksicht entschwunden ist, wird es überhaupt weder ein Gutes noch ein Gemischtgutes <s 86> noch ein an und für sich Böses geben. Wenn nämlich das Böse ein unvollkommenes Gut ist, so wird bei einer vollständigen Abwesenheit des Guten auch das unvollkommene und das vollkommene Gut dahin sein. Nur dann wird das Übel ein Dasein haben und sichtbar werden, wann es für die einen Dinge, denen es feindlich gegenübertritt, ein Übel ist, an die andern aber, weil sie gut sind, sich anheftet.<sup>119</sup> Denn das ist unmöglich, daß ein und dieselben Dinge in ein und denselben Beziehungen allenthalben sich gegenseitig bekämpfen. Folglich hat das Übel kein Sein.

## § 21.

Aber auch in den (existierenden) Dingen ist das Übel nicht. Denn wenn alle Wesen aus dem Guten stammen und das Gute in allen ist und alle umschließt, so kann das Übel entweder überhaupt nicht in den (existierenden) Dingen sich finden oder es muß im absoluten Guten sein. Im Guten aber ist es auf keinen Fall (ist doch das Kalte nicht im Feuer), und die Verschlechterung ist ebensowenig in dem Guten, das

<sup>119</sup> Die Lesart bei Corderius ἐξήρηται kann nicht richtig sein, weil sie einen logischen Widerspruch in die dialektische Entwicklung bringt. Offenbar ist zu lesen ἐξήρηται Vgl. Hist. Jahrbuch XVI 271. Morbeka las allerdings in seiner Vorlage richtig ἐξήρηται, denn er übersetzt dependet, was auch andern Stellen bei Proklus entspricht.

ja selbst das Böse zu Gutem macht. Wenn es aber darin sein sollte, wie wird das Böse im Guten sein? Die Annahme, daß es aus ihm stamme, ist eine Absurdität und Unmöglichkeit. „Ein guter Baum kann ja“, wie die Wahrheit der Schrift sagt, „keine bösen Früchte hervorbringen.“ Und auch nicht das Umgekehrte. Wenn aber das Böse nicht aus dem Guten ist, so stammt es offenbar aus einem anderen Prinzip und Ursprung. Denn entweder wird das Böse aus dem Guten oder das Gute aus dem Bösen stammen, oder es wird, wenn das nicht möglich ist, sowohl das Gute als auch das Böse aus einem anderen Prinzip und <s 87> Ursprung kommen. Denn keine Zweiheit ist Ausgangspunkt, wohl aber ist die Einheit Ursprung jeder Zweiheit. Nun ist es doch absurd, daß aus Einem und dem Gleichen zwei gänzlich entgegengesetzte Dinge hervorgehen und ein Sein haben und daß der Ursprung selbst nicht einfach und einartig, sondern geteilt, zweigestaltig, mit sich selbst im Widerstreit und sich entfremdet sei. Unmöglich fürwahr kann es zwei entgegengesetzte Uranfänge der Dinge untereinander und im Universum geben, die miteinander im Kampfe lägen. Denn wenn man das zugeben wollte, dann würde auch Gott nicht frei von Leid und Unlust sein, da es etwas gäbe, was auch ihm lästig fiel. Alles würde dann voll Unordnung und in einem beständigen Kriege sein. Und das Gute läßt doch alle Wesen an Freundschaft teilnehmen und wird von den Hagiographen als der absolute Friede und als Friedenspender gepriesen. Deshalb sind die guten Wesen alle sich befreundet und in harmonischer Eintracht, Sprößlinge eines Lebens und zu einem Guten zusammen hingeeordnet, milde, ähnlich und freundlich gegeneinander. Demnach ist das Übel (das Böse) nicht in Gott, und das Böse ist kein Innergöttliches. Aber auch nicht aus Gott ist das Böse. Denn entweder ist er nicht gut oder er macht gut und bringt Gutes hervor; keineswegs steht es so, daß er bald Gutes, und zwar einiges, hervorbringt, bald aber es nicht hervorbringt und nicht alles Gute ins Dasein ruft, denn hierbei müßte er eine Umwandlung und Veränderung erleiden, und das sogar in dem Allergöttlichsten, nämlich in der Verursachung. Ist nun in Gott das Gute seine Wesenheit, so wird der einer Umwandlung aus dem Guten unterworfenen Gott bald sein, bald nicht sein. Hat er das Gute nur durch Teilnahme, so wird er es von einem andern haben und wird es bald besitzen, bald nicht besitzen. Folglich ist das Böse nicht aus Gott und nicht in Gott, weder einfachhin noch zeitweilig.

<s 88>

## § 22.

Auch in den Engeln ist das Böse nicht. Der gutgestaltete Engel (Künder)<sup>120</sup> kündigt nach außen die göttliche Güte an; also ist er durch Teilnahme in zweiter Linie das, was der Gegenstand seiner Ankündigung ursächlich in erster Linie ist. Ein Bild Gottes, ein Sichtbarwerden des unsichtbaren Lichtes, ein reiner, klarster, makelloser, unbesudelter, fleckenloser Spiegel, welcher die ganze Schönheit der ideal guten Gottähnlichkeit, wenn man so sagen darf, in sich aufnimmt und, soweit es möglich ist, unvermischt die Gutheit der im Adyton<sup>121</sup> ruhenden Stille in sich

<sup>120</sup> Vgl. CH. IV 2; X 2; die Deutung ἄγγελος ἐξαγγελτικός DN. IV 2.

<sup>121</sup> Vgl. EH. III, III 2; ἄδυτον im Gegensatz zur Vorhalle.



widerstrahlen läßt. Demnach ist das Böse auch nicht in den Engeln. Aber sie sind doch böse, weil sie die Sünder bestrafen! Nach dieser Annahme sind aber dann auch die Zuchtmeister böse, welche Fehlende zurechtweisen, und die Priester, welche den Unheiligen von den heiligen Mysterien ausschließen. Es ist doch das Gestraftwerden nichts Böses, sondern daß man Strafe verdient, und nicht der Ausschluß von den Sakramenten ist böse, sondern daß man schuldbeladen, unheilig und ungeeignet für die makellosen Mysterien wird.

### § 23.

Aber auch die Dämonen sind von Natur aus nicht böse. Denn wenn sie von Natur aus böse wären, so kämen sie nicht aus dem Guten, wären nicht unter den (existierenden) Wesen und hätten sich wahrlich aus guten Geistern nicht (in böse) verändert, da sie ja dann von Natur aus und allezeit böse wären. Fernerhin: Sind sie sich selber böse oder andern? Wenn sie sich selber böse sind, so richten sie sich auch selbst zugrunde; wenn aber andern, wie wirken sie dann verderblich oder was verderben sie? Verderben sie die Wesenheit oder die <s 89> Kraft oder die Wirksamkeit? Angenommen, daß sie das Wesen verderben, so können sie es nicht verderben wider die Natur. Denn was von Natur aus unzerstörbar ist, können sie nicht zerstören, sondern nur was Zerstörung zuläßt. Aber auch dieses letztere ist nicht für jeden und nach jeder Beziehung böse. Nichts von den Dingen wird zerstört, soweit etwas zu ihrem Wesen und ihrer Natur gehört, sondern durch den Defekt in der naturgemäßen Ordnung hat die Idee (der Idealtypus) der Harmonie und Symmetrie nicht Kraft genug, auf der gleichen Höhe zu beharren. Diese Kraftlosigkeit (Schwäche) ist aber nicht eine vollständige, denn wenn sie vollständig wäre, so würde sie auch die Verderbnis selbst und ihr Objekt mit beseitigen, und eine solche Vernichtung würde die Vernichtung ihrer selbst sein. Folglich ist das so beschaffene Ding nicht ein Böses, sondern ein mangelhaft Gutes. Denn was in jeder Beziehung des Guten ermangelt, das existiert auch gar nicht in dem Bereich der Wesen. Die gleiche Folgerung ergibt sich dann auch hinsichtlich der Kraft und der Wirksamkeit.

Wie können ferner die Dämonen (von Natur) böse sein, da sie doch Gott ihr Entstehen verdanken? Das Gute ruft ja nur Gutes ins Dasein und gibt ihm Bestand. Freilich könnte nun einer sagen: „Immerhin werden sie böse genannt.“ Nicht aber insofern, als sie ein Sein haben (denn sie stammen aus dem Guten und haben eine gute Wesenheit erhalten), sondern insoweit sie nicht sind, weil sie die Kraft verloren haben (wie die Schrift sagt), „ihre Herrschaft zu behaupten“. Denn sage mir, worin werden nach unserer Behauptung die Dämonen verschlechtert, außer in dem Schwinden des Habitus der göttlichen Güter und deren Wirksamkeit? Weiterhin, wenn die Dämonen von Natur böse sind, dann sind sie immer böse; nun aber ist das Böse unstetig. Also sind die Dämonen, wenn sie immer auf gleiche Weise sich verhalten, nicht böse, denn nur dem Guten <s 90> ist es eigen, immer ein und dasselbe zu sein. Wenn sie nun nicht immer böse sind, so sind sie nicht von Natur böse, sondern durch eine Ermangelung des den Engeln eigenen Guten, Ganz

unteilhaftig des Guten sind sie aber keineswegs, insofern sie nämlich ein Sein haben, leben, erkennen und überhaupt irgendwelche Bewegung des Begehrens besitzen, Böse aber heißen sie wegen der Schwäche in dem ihrer Natur entsprechenden Wirken. Das Böse ist also für sie eine Verkehrtheit, ein Abgang der ihnen zukommenden Güter, ein Verfehlen des Ziels, eine Unvollkommenheit, eine Ohnmacht, eine Schwächung, ein Flüchtiggehen und ein Abfall von der Kraft, welche die ihnen innewohnende Vollkommenheit erhalten sollte. Andererseits, was ist denn im Dämon böse? Unvernünftige Zorneswut, wahnsinnige Leidenschaft, eine jähe Einbildungskraft. Aber diese Eigenschaften, mögen sie auch in den Dämonen vorhanden sein, sind nicht in jeder Hinsicht und nicht bei allen Wesen und nicht an und für sich selbst böse. Denn bei andern Lebewesen ist nicht die Ausstattung mit diesen Eigenschaften, sondern gerade ihre Beseitigung und Verderbnis ein Übel für das Lebewesen; ihr Habitus dagegen bewahrt die damit ausgestattete Natur des Lebewesens und erhält sie im Dasein. Sonach ist das Geschlecht der Dämonen nicht böse, soweit es von Natur aus existiert, sondern insoweit es ihnen am Sein gebricht. Und nicht das ganze Gute, das ihnen verliehen worden, ist verändert worden, sondern sie sind ihrerseits von dem verliehenen Gesamtguten abgefallen. Von den ihnen verliehenen Gaben der Engelnatur wollen wir durchaus nicht sagen, sie seien verändert worden, sondern sie existieren fort, behalten ihr volles Sein und sind ganz helleuchtend, wenn auch die Dämonen es selbst nicht sehen, weil sie ihre Sehkraft, die das Gute zu sehen geschaffen ist, geschlossen halten. Soweit sie also sind, sind sie aus dem Guten und sind gut, begehren nach dem Schönen und Guten, da sie nach dem Sein, dem Leben, dem Erkennen, dem <s 91> Seienden verlangen. Nur auf Grund der Privation, des Entganges und Abfalles von den ihnen zustehenden Gütern, werden sie böse genannt. Sie sind böse, soweit sie kein Sein besitzen; sie begehren nach dem Bösen, sofern sie nach dem Nichtseienden verlangen.

#### § 24.

Will aber einer behaupten, daß die Seelen böse seien? Wenn etwa aus dem Grunde, weil sie mit den Bösen fürsorglich und rettend verkehren, so ist das nichts Böses, sondern etwas Gutes und stammt aus dem Guten, das auch Böses gutzumachen vermag. Sagen wir aber, daß die Seelen böse gemacht werden, worin werden sie dann böse, wenn nicht in dem Defekt der guten Eigenschaften und Tätigkeiten und wegen einer eigentümlichen Schwäche durch Abirren und Ausgleiten (vom Ziele)? Sagen wir doch auch von der uns umgebenden Luft, daß sie durch Minderung und Abwesenheit des Lichtes verdunkelt werde. Das Licht selbst aber ist immer Licht, das auch die Finsternis erleuchtet. Weder in den Dämonen also noch in uns ist das Böse, so daß es ein Sein hätte, sondern es ist da als ein Minus und als eine Abwesenheit des vollkommenen Zustandes der entsprechenden Güter.

#### § 25.

Aber es ist das Böse auch nicht in den vernunftlosen Tieren. Denn wenn man ihnen den Zorn, die Begierde und die übrigen Eigenschaften, die zwar böse heißen, aber für ihre Natur nicht einfachhin Übel sind, wegnimmt, so wird der Löwe, falls er seine Kühnheit und Wildheit verliert, aufhören, ein Löwe zu sein. Es wird der Hund, welcher gegen jedermann freundlich geworden, kein Hund mehr sein, denn Sache des Hundes ist es, Wache zu halten und, was zum Hause gehört, hereinzulassen, die Fremden aber wegzutreiben. Mithin ist das <s 92> kein Übel, daß die Natur (als solche) der Verderbnis entrückt bleibt, wohl aber ist eine Verderbnis der Natur die Schwächung und Mangelhaftigkeit der natürlichen Eigenschaften, Wirksamkeiten und Kräfte. Und wenn alles, was ein Entstehen hat, erst in der Zeit seine Reife erlangt, so ist auch das Unvollkommene nicht in allweg im Widerspruch mit der Gesamtnatur.

## § 26.

Aber auch nicht in der Gesamtnatur ist das Übel. Denn wenn alle (einzelnen) Naturtypen von der Gesamtnatur stammen, so gibt es für sie keinen feindlichen Gegensatz; für die Einzelnatur hingegen wird das eine naturgemäß, das andere nicht naturgemäß sein. Für die eine ist nämlich dieses, für die andere etwas anderes naturwidrig; und was für die eine naturgemäß ist, ebendas ist für eine andere wider die Natur. Das Übel der Natur besteht in dem Gegensatz zur Natur, in der Privation der zur Natur gehörenden Eigenschaften. Folglich ist die Natur nicht böse, sondern nur die Unfähigkeit, die Eigenschaften der Natur zur Vollendung zu entfalten, bildet für die Natur ein Übel.

## § 27.

Weiterhin ist auch in den Körpern nicht das Übel. Denn Häßlichkeit und Krankheit sind ein Defekt der Gestalt und eine Privation in der Seinsstufe. Das ist aber nicht in jeder Hinsicht ein Übel, sondern ein geringeres Schönes. Denn wenn eine gänzliche Auflösung der Schönheit, der Gestalt und der Ordnungsstufe (im Sein) einträte, so wird auch der ganze Körper selber dahin sein. Daß aber der Körper nicht einmal für die Seele Ursache des Bösen ist, geht aus der Tatsache hervor, daß die Bosheit auch ohne einen Körper eine Parasitensubsistenz haben kann, wie z. B. in den Dämonen. Denn für Geister, Seelen und Körper besteht das Übel in der Schwächung und dem Verfall des Zustandes der eigentümlichen Güter und dem Abfall von denselben.

<s 93>

## § 28.

Aber auch nicht die landläufige Phrase besteht zu Recht: „In der Materie ist das

Böse, sofern sie Materie ist.“ Denn auch sie hat Anteil an Zierde, Schönheit und Form. Wenn aber die Materie, dieser Eigenschaften beraubt, an sich keine Qualität und Form besitzt, wie kann dann die Materie etwas wirken, da sie an sich nicht einmal ein passives Vermögen hätte? Ferner, wie kann die Materie ein Böses sein? Wenn sie nämlich nie und auf keine Weise ist, so ist sie weder ein Gut noch ein Übel. Wenn sie aber irgendein Sein hat, die seienden Dinge aber alle aus dem Guten sind, dann dürfte sie wohl auch aus dem Guten stammen, und so ist entweder das Gute darnach angetan, Böses hervorzubringen, oder das Böse ist auch gut, weil es aus dem Guten stammt; oder das Böse ist fähig, das Gute hervorzubringen, oder das Gute ist, weil aus dem Bösen stammend, böse. Oder es ergeben sich wiederum zwei oberste Prinzipien, und diese sind hinwieder an eine andere Spitze geknüpft. Und wenn man geltend macht, die Materie sei notwendig zu einem vollendeten Abschluß des Weltganzen, wie ist (unter dieser Voraussetzung) die Materie ein Übel? Denn etwas anderes ist das Übel, etwas anderes das Notwendige. Wie soll aber der Gute irgend etwas aus dem Bösen ins Dasein rufen und entstehen lassen? Oder wie benötigt das Böse das Gute? Fieht ja doch das Böse die Natur des Guten. Wie erzeugt und nährt die Materie, falls sie böse ist, die Natur? Denn das Böse als solches vermag nichts zu erzeugen oder zu nähren oder überhaupt zu machen und zu erhalten. Wenn man nun einwendet, die Materie schaffe nicht selbst Bosheit in den Seelen, ziehe aber die Seelen zu ihr hin, wie kann das richtig sein? Denn viele aus ihnen (den Seelen) richten ihren Blick nach dem Guten. Wie wäre das möglich, wenn die Materie unbedingt zum Bösen hinzöge? Mithin kommt das Böse in den Seelen nicht von der Materie, <s 94> sondern von einer ungeordneten und fehlerhaften Bewegung. Und was endlich den Einwurf betrifft, daß diejenigen, welche nicht imstande sind, auf sich selbst zu fußen, durchaus der Materie folgen, und daß die unstete Materie ihnen notwendig ist, wie ist dann das Böse notwendig oder das Notwendige ein Übel?

## § 29.

Aber auch die Privation widerstreitet nicht, was unsere Behauptung betrifft, aus eigener Kraft dem Guten. Denn die vollkommene Privation ist auch vollständig kraftlos (ohnmächtig), die teilweise aber hat die Kraft nicht, soweit sie Privation ist, sondern sofern sie nicht vollständige Privation ist. Solange aber die Privation des Guten eine teilweise ist, ist sie noch kein Übel; tritt sie aber (total) ein, dann ist auch das Wesen des Übels dahin.

## § 30.

Um zusammenfassend zu sprechen: Das Gute stammt aus der einen und totalen Ursache, das Böse aber aus vielen und partialen Defekten. Gott kennt das Übel, sofern es gut ist, und bei ihm sind die Ursachen der Übel Gutes wirkende Kräfte. Angenommen, das Böse sei ewig, schöpferisch, besitze Kraft, Sein und Wirksamkeit,

woher kommt ihm all dieses? Etwa aus dem Guten? Oder kommt es dem Guten aus dem Bösen? Oder stammt es für beide aus einer andern Ursache? Alles, was der Natur gemäß ist, wird aus einer bestimmten Ursache erzeugt. Wenn aber das Böse ohne Ursache und Bestimmtheit ist, so ist es nicht der Natur gemäß, denn in der Natur findet sich nicht das Widernatürliche, und die Kunst kennt nicht das Prinzip der Kunstlosigkeit. Ist also die Seele Ursache des Bösen, gleichwie das Feuer Ursache des Erwärmens ist, und erfüllt sie alles, dem sie nahekommt, mit Bosheit? Oder ist die Natur der Seele zwar gut, aber ihr Verhalten in ihren Betätigungen bald so, bald anders beschaffen? Wenn auch ihr Sein von Natur aus böse ist, woher hat sie dann das Sein? Etwa aus der guten Ursache, welche das ganze Universum schuf? Wenn aber von daher, wie ist sie dann ihrer Wesenheit nach ein Böses? Denn alle Erzeugnisse dieser Ursache sind gut. Wenn sie aber in ihren Betätigungen ein Böses ist, so ist auch das nicht etwas Unveränderliches. Wenn indessen nicht, woher dann die Tugenden, falls sie (die Seele) nicht selbst gutartig geworden (geschaffen) ist? Sonach bleibt der Schluß, daß das Böse eine Schwächung und ein Zuwenig des Guten ist.

### § 31.

Die Ursache des Guten ist das Eine. Wenn nun das Böse dem Guten entgegengesetzt ist, so sind die Ursachen des Bösen viele. Die schöpferischen Faktoren des Bösen sind nicht Prinzipien und (positive) Kräfte, sondern Ohnmacht, Schwäche, unsymmetrische Vermischung der unähnlichen Dinge. Das Böse beharrt nicht in stetiger Ruhe und gleichmäßigem Zustande, es entbehrt der Grenzen und der Bestimmtheit und fluktuiert in andern Dingen, und zwar unendlich vielen. Das Gute ist Ausgangs- und Endpunkt auch aller Übel, denn um des Guten willen ist alles, was gut ist und was ihm entgegen ist, denn auch dieses tun wir nur, weil wir nach dem Guten verlangen. Niemand hat bei all seinem Tun seine Absicht auf das Übel gerichtet. Daher hat das Böse keine eigene Subsistenz, sondern eine Parasitensubsistenz, da es nur um des Guten willen, nicht seiner selbst wegen geworden ist.

### § 32.

Dem Bösen muß man das Sein als ein zufälliges (per accidens), wegen eines andern Dinges, und nicht als ein aus einem eigenen Prinzip gegebenes Sein zuschreiben. Es scheint folglich, wenn es eintritt, recht zu sein, weil es um des Guten willen auftritt, in Wirklichkeit aber <s 96> ist es nicht recht, weil wir eben das Nichtgute für ein Gutes halten. Es ist gezeigt worden, daß der Gegenstand des Begehrens ein anderer ist als das tatsächlich Eintretende. Das Böse steht also im Widerspruch mit dem (rechten) Weg, mit dem Zweck, mit der Natur, mit der Ursache; mit dem Prinzip, mit dem Ende, mit dem Ziel, mit dem Wollen, mit der Subsistenz. Das Böse ist also Privation, Defekt, Schwäche, Disproportion, Verfehlung, Ziellosigkeit, Unschönes,

Lebloses, Geistloses, Sinnloses, Unvollkommenes, Unstetes, Unursächliches, Unbestimmtes, Unfruchtbares, Träges, Schwaches, Ungeordnetes, Ungesetzliches, Unbegrenztes, Lichtloses, Wesenloses, das in keiner Weise und nirgends und gar nichts Seiende.

Wie soll aber überhaupt das Böse dadurch, daß es mit dem Guten vermischt ist, etwas vermögen? Denn was vollständig des Guten unteilhaftig ist, hat kein Sein und kein Können. Wenn das Gute dagegen ein Seiendes, ein Gegenstand des Wollens, mit Macht und Wirksamkeit ausgestattet ist, wie wird dann das Gegenteil des Guten etwas vermögen, da es doch keine Wesenheit, kein Wollen, kein Vermögen, keine Wirksamkeit besitzt? Ein und dasselbe ist nicht in aller Weise in ein und derselben Beziehung für alles und in jeder Hinsicht böse. Für den Dämon besteht das Übel darin, daß er im Widerspruch mit dem gutgestalteten Geiste steht, für die Seele im Widerspruch mit der Vernunft, für den Körper im Widerspruch mit der Natur.

### § 33.

Wie kann es überhaupt die Übel geben, wenn eine Vorsehung existiert? Das Böse ist, insoweit es böse ist, weder ein Existierendes noch in den existierenden Dingen. Kein Ding der Welt liegt außerhalb des Bereiches der Vorsehung, denn es gibt kein Übel, das anders als durch Vermischung mit dem Guten sein könnte. Und wenn nichts von den Dingen von der Vorsehung <s 97> ausgeschlossen ist, als Böses aber die Ermangelung des Guten erscheint, und wenn nichts in der Welt vollständig des Guten beraubt ist, so waltet auch in dem ganzen Universum die göttliche Vorsehung, und kein Wesen entbehrt der Vorsehung. Selbst derer, die böse geworden sind, bedient sich die Vorsehung in gütiger Absicht, um ihnen selbst oder andern, persönlich oder gemeinsam, zu nützen, und erstreckt auf jegliches Wesen, dessen Natur entsprechend, ihre Fürsorge. Daher werden wir die törichte Rede des großen Haufens nicht gelten lassen, wenn er sagt, die Vorsehung müsse uns auch gegen unsern Willen zur Tugend führen. Denn Sache der Vorsehung ist es nicht, die Natur zu zerstören. Die Vorsehung will jede Natur (in ihrer Eigentümlichkeit) erhalten, und deshalb sorgt sie für die Wesen, die nach eigenem (freiem) Willen handeln, so wie es sich selbst bestimmenden Wesen entspricht, und sorgt desgleichen für das Ganze und für das Einzelne in Anpassung an das Ganze und das Einzelne, je nachdem die Natur der der Vorsehung unterstehenden Wesen die fürsorglichen Güteerweise der gesamten und mannigfachen Vorsehung, die einem jeden Wesen entsprechend sich vollziehen, aufzunehmen imstande ist.

### § 34.

Das Böse hat also kein Sein und hat keine Stelle in den Dingen. Denn nirgends besteht das Böse als Böses (an sich). Und wenn das Böse auftritt, so geschieht es nicht nach Weise einer Macht, sondern wegen einer Schwäche. Auch für die

Dämonen ist das, was sie sind, aus dem Guten und ein Gutes. Das Übel aber kommt für sie aus dem Abgleiten von den entsprechenden Gütern, und die Veränderung, die sie in ihrer Selbstgleichheit und Zuständlichkeit erleiden, ist Schwächung der ihnen zukommenden, den Engeln geziemenden Vollkommenheit. Auch die Dämonen begehren nach dem Guten, in-<sup>s 98</sup>sofern sie nach dem Sein, Leben und Erkennen begehren; und soweit sie nicht nach dem Guten streben, streben sie nach dem Nichtseienden. Das ist aber kein Streben, sondern ein Abirren des wahren Strebens.

### § 35.

Mit Wissen Sündigende nennt die Schrift diejenigen, welche in der unverborgenen Erkenntnis des Guten oder in seiner Ausübung sich zu schwach erweisen, welche den Willen (Gottes) kennen und nicht erfüllen wollen, welche (das Wort der Offenbarung) gehört haben, aber kraftlos im Glauben oder in der Betätigung des Guten sind. Einige wollen ja nicht einmal in der Verkehrtheit und Schwäche ihres Willens die Kenntnis eines guten Lebens gewinnen. Kurz, das Böse ist, wie oft gesagt, eine Schwäche, Ohnmacht und Mangelhaftigkeit der Erkenntnis oder des sichern Wissens oder des Glaubens oder des Begehrens oder der Betätigung des Guten. Man könnte allerdings einwenden: „Die Schwäche verdient nicht gestraft zu werden, sondern im Gegenteil Verzeihung.“ Allerdings, wenn die Fähigkeit zu handeln nicht vorhanden wäre, so hätte der Einwand seine Berechtigung. Wenn aber das Können aus dem Guten (Gott) stammt, welcher nach dem Zeugnis der Schrift allen das Geziemende schlechthin erteilt, so darf man das Fehlerhafte des Zustandes der aus dem Guten stammenden, einem Wesen eigentümlichen guten Kräfte, ihre Verkehrtheit, ihr Entschwinden und Entfallen keineswegs loben. Aber das soll von uns in der Schrift „Über das gerechte und göttliche Gericht“ zur Genüge nach unsern Kräften dargetan sein, einer heiligen (geistlichen) Abhandlung, gemäß welcher das untrügliche Wort der Schrift die sophistischen Reden, welche Gott Ungerechtigkeit und Trug zur Last legen, als wahnwitziges Geschwätz energisch abgefertigt hat. Jetzt ist also, soweit es unseren schwachen Kräften <sup>s 99</sup> möglich ist, das Gute genugsam geschildert worden als das wahrhaft Liebenswerte, als Anfang und Ende von allem, als Umschließung alles Seienden, als gestaltendes Prinzip des Nichtseienden, als Ursache aller Güter, als Nichtursache der Übel, als vollkommene Vorsehung und Güte, die alles überragt, was ist und was nicht ist, die selbst das Böse und die Privation des Guten selbst in Gutes wandelt, allen begehrenswert, liebreizend, liebenswert und was sonst alles im Vorausgehenden die, wie ich denke, richtige Beweisführung aufgezeigt hat.

<s 100>

## Fünftes Kapitel: Über den Seienden und die Vorbilder

### § 1.

Nunmehr müssen wir zum Gottesnamen übergehen, der vom Wesen Gottes hergenommen ist, einem Namen, der im eigentlichsten Sinne dem wahrhaft Seienden zukommt. Es sei aber daran erinnert, daß unsere Abhandlung nicht den Zweck verfolgt, die überwesentliche Überwesenheit, sofern sie überwesentlich ist, zu erklären (denn dies ist unaussprechlich und unerkennbar und durchaus nicht zu erklären und übersteigt sogar die Einigung (mit Gott)).<sup>122</sup> Wir wollen nur das wesenschaffende Hervortreten der urgöttlichen Urwesenheit in die ganze (äußere) Seinswelt feiern. Die Benennung Gottes „der Gute“ besagt ja auch alle Ausgänge der Allursache und erstreckt sich auf alles, was ist und was nicht ist, und ist über alles Seiende und Nichtseiende erhaben. Der Name „der Seiende“ dagegen erstreckt sich (nur) über alles Seiende und ist über alles Seiende erhaben. Der Name „Leben“ erstreckt sich auf alles, was Leben hat, und ist über die Lebewesen erhaben. Der Name „Weisheit“ erstreckt sich auf alle Wesen, welche geistig, vernünftig und mit den Sinnen erkennen, und ist über alle diese Wesen erhaben.

## § 2.

Diese Namen Gottes also, welche seine Vorsehung offenbaren, verlangt unsere Rede zu feiern. Sie ver-  
<s 101>spricht nicht, die absolute, überwesentliche Güte und Wesenheit, Leben und Weisheit der absoluten, überwesentlichen Gottheit darzustellen, welche über alle Güte, Gottheit, Wesenheit, Weisheit und Leben in Verborgenheit, wie die Schrift sagt, hinausgerückt ist,<sup>123</sup> sie will vielmehr die geoffenbarte, Gutes schaffende Vorsehung, die überschwengliche Güte und die Ursache von allem Guten feiern als Seiendes, Leben und Weisheit, als die wesenbildende, lebensschaffende und Weisheit spendende Ursache der Wesen, welche an Wesenheit, Leben, Vernunft, Verstand und Empfindung Anteil empfangen haben. Unsere Rede will aber nicht sagen, daß etwas anderes das Gute, etwas anderes das Seiende, etwas anderes das Leben, etwas anderes die Weisheit (in Gott) sei; sie will auch nicht eine Mehrheit von Ursachen und für die einen Dinge diese, für die andern jene erschaffenden Gottheiten höherer und niederer Ordnung aufstellen, sondern sie will alle die gütigen Ausgänge und die von uns gefeierten Gottesnamen sämtlich nur von einem Gott verstanden wissen und besagen, daß der eine Name die universale Vorsehung des einen Gottes andeutet, die andern dagegen die mehr oder minder umfassenden Arten der Vorsehung.<sup>124</sup>

<s 102>

## § 3.

Es könnte jedoch jemand einwenden: „Das Seiende hat einen weiteren Umfang als

<sup>122</sup> Excedit ipsam copulationem intellectu beatorum, qui essentiam Dei vident per copulationem (S. Thomas).

<sup>123</sup> Ps. 17, 12.

<sup>124</sup> Dionysius wiederholt die Erklärung, die er kurz vorher § 1. und bereits im 1. Kapitel (s. oben S. 26 f.) schon weitläufig abgegeben hat: daß man Gottes Wesen und Eigenschaften in sich nicht fassen kann, wohl aber aus seinem Wirken nach außen bzw. aus den Akten der Vorsehung schlußweise über ihn zu forschen und zu sprechen vermöge. Vgl. u. a. cap. I § 5. τὴν ἀγαθαρχικὴν τῆς θεαρχίας πρόνοιαν ἐκ πάντων τῶν αἰτιαῶν ὑμνητέον. — Providentia universalis intelligitur bonitas Dei, providentiae partiales respiciunt vitam, sapientiam, rationem, quae in creaturis non omnibus simul sumptis insunt (cf. Corderium ad locum).



das Leben, das Leben einen weiteren als die Weisheit. Warum übertreffen aber dennoch die Lebewesen das einfach Seiende, warum stehen die sinnbegabten Wesen höher als die bloß mit Leben ausgestatteten, warum die mit Verstand begabten wieder höher als diese, warum die geistigen Wesen höher als die vernunftbegabten, und warum bilden diese (geistigen Wesen) die Umgebung Gottes und stehen ihm näher? Es sollten doch die Wesen, welche in weiter ausgedehnten Kreisen an den Gaben Gottes teilnehmen, auch vorzüglicher sein und die andern übertreffen.“ Allerdings wenn man den geistigen Wesen Sein und Leben absprechen wollte, wäre der Einwand berechtigt. Wenn aber die göttlichen Geister ein Sein haben, welches das Sein der übrigen Wesen übertrifft, und ein Leben, das höher ist als das Leben der übrigen, und ein Denken und Erkennen, das höher ist als Sinnes- und Verstandeserkenntnis, und wenn sie vor allen anderen Wesen nach dem Schönen und Guten begehren und daran teilnehmen, so bilden sie eben den näheren Kreis um das Gute, indem sie in Überfülle daran Anteil haben und im Besitze mehrerer und größerer Gaben desselben sind. So stehen ja auch die verstandbegabten Wesen höher als die nur mit Sinnen ausgestatteten und übertreffen sie durch den Reichtum des Verstandes; die sinnbegabten haben vor den tiefern den Vorzug durch ihr Empfindungsvermögen, die andern durch ihr Leben. Das also, denke ich, ist unbestritten: Diejenigen Wesen, welche an dem einen und an unendlichen Gaben reichen Gott größeren Anteil haben, stehen ihm auch näher und sind göttlicher als die dahinter Zurückbleibenden.<sup>125</sup>

<s 103>

#### § 4.

Nachdem wir nun auch hierüber gesprochen haben, laßt uns das Gute als wahrhaft Seiendes und Wesenschaffendes von allem, was Wesen hat, feiern! Der Seiende (ὁ ὄν) ist die überwesentliche, schöpferische Ursache alles potentiellen Seins und der Schöpfer von Seiendem, Existenz, Persönlichkeit, Wesenheit, Natur, Prinzip und Maß der Äonen, Wesen der Zeiten und Äon der Wesen, Zeit der (in der Zeit) werdenden Dinge, das Sein für alles, was irgendwie ist, Entstehen für alles, was irgendwie wird. Von dem „Seienden“ stammt Äon, Wesenheit, Seiendes, Zeit, Entstehen und Werdendes, alles, was in den Dingen ist und was irgendwie existiert und was (in sich) Bestand hat. Denn Gott ist ja nicht irgendwie seiend, sondern einfachhin und unbegrenzt hält er das Gesamtsein in sich umschlossen und vorausgenommen. Daher heißt er auch König der Äonen, weil in ihm und um ihn alles Sein ist und Bestand hat und er selbst weder war, noch sein wird, noch wurde, noch wird, noch werden wird oder vielmehr nicht ist. Er selbst ist vielmehr das Sein für die Dinge. Nicht bloß die Dinge, sondern auch das Sein der Dinge stammt aus dem vor aller Weltzeit Seienden; er ist ja selbst die Weltzeit der Weltzeiten und der vor allen Weltzeiten Existierende (ὁ αἰών τῶν αἰώνων, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων).

<sup>125</sup> Dionysius spricht hier abermals den Grundgedanken aus, nach dem er alle Wesensreihen in eine riesige Stufenfolge einordnet und die himmlische und kirchliche Hierarchie in Triaden und Chöre staffelt. Vom Kreis der Cherubim herab bis zum dunklen Widerhall (ἀμυδρὸν ἀπήχημα) mindert sich gesetzmäßig der Anteil am Sein, am Guten und Schönen.

## § 5.

Laßt uns also es wiederholen: Alle Wesen und alle Äonen haben ihr Sein von dem ehevor Seienden. Jeder Äon und jede Zeit stammt von ihm; er ist der ehevor existierende Ursprung und Grund von jedem Äon und jeder Zeit und jedes irgendwie existierenden Dinges. Alles hat an ihm Anteil; er zieht sich von keinem der Wesen zurück. Er selbst existiert vor allen Dingen, und alle haben in ihm ihren gemeinsamen Bestand. Kurz, <s 104> wenn irgend etwas auf irgendeine Weise ein Sein hat, so ist es in dem ehevor Seienden und wird in ihm geistig erschaut und erhalten. Vor allen andern Arten der Teilnahmen an ihm ist das (undifferenzierte) Sein an erster Stelle hervorgebracht, und es ist das Sein-an-sich eher als das Sein des Lebens-an-sich und das Sein der Weisheit-an-sich und das Sein der Gottähnlichkeit-an-sich, und so haben alle andern Prinzipien, an welchen die (einzelnen) Dinge teilhaben, vor allen diesen Anteil am Sein, oder vielmehr auch alle an und für sich selbst seienden Prinzipien, an welchen die (einzelnen) Dinge teilhaben, haben Anteil an dem An-und-für-sich-Sein. Und es gibt kein (individuelles) Seiendes, dessen Wesenheit und Äon nicht das Sein-an-sich wäre. Geziemend wird also an führender Stelle vor allen andern Namen Gott auf Grund der den andern vorausgehenden Gaben als der Seiende bezeichnet. Denn er besitzt im voraus und im Überschwang das Ehevorsein, und so hat er allem Sein, ich sage dem Sein-an-sich, ehevor Bestand gegeben und eben durch das (allgemeine) Sein allem, was irgendwie ist, Subsistenz gewährt. Haben ja auch die Prinzipien aller Dinge nur dadurch, daß sie am Sein teilnehmen, ein Sein und sind dadurch Prinzipien; zuerst sind sie, und dann sind sie Prinzipien. Wenn du als Prinzip der Lebewesen, sofern sie Lebewesen sind, das Leben-an-sich, als Prinzip der ähnlichen Dinge, sofern sie ähnlich sind, die Ähnlichkeit-an-sich, als Prinzip der geeinten Dinge, sofern sie geeint sind, die Einigung-an-sich, als Prinzip der geordneten Dinge, sofern sie geordnet sind, die Ordnung-an-sich bezeichnen willst, und so weiter bei allem andern, was durch Teilnahme an diesem oder jenem oder an beiden zugleich oder an vielem dieses oder jenes oder beides zugleich oder ein Vielfaches ist, so wirst du finden, daß die Anteilnahmen-an-sich (αὐτομετοχαί) zunächst am Sein teilnehmen und durch das Sein zunächst bestehen bleiben, daß sie dann weiterhin Prinzipien für dieses oder jenes sind und <s 105> also durch Teilnahme am Sein sowohl selber sind, als auch anderes an sich teilnehmen lassen. Wenn aber diese Prinzipien selbst nur durch Teilnahme am Sein existieren, dann in viel höherem Grade die Dinge, welche an den Prinzipien Anteil haben.<sup>126</sup>

---

126 Der Name ὁ ὄν (Exod. 3, 14) ist nach Dionysius in erster Linie (ἀρχηγικότερον) auf Gott anzuwenden, sofern alle Seinsstufen auf ihn zurückzuführen sind, während er selbst von jeher und über alles Begreifen hinaus die unendliche Fülle des Seins besitzt. In Anlehnung an die Platonische Ideenlehre unterscheidet Dionysius 1. das absolute göttliche Sein, 2. das von Gott hervorgebrachte, geschaffene, nicht indifferenzierte Sein, 3. die verschiedenen Seinsprinzipien, 4. die einzelnen Wesen, die an den Universalprinzipien der betreffenden Kategorien Anteil haben. Von den Universalprinzipien sagt er dann, daß sie einerseits zuerst am Sein-an-sich als αὐτομετοχαί teilnehmen, daß aber dann hinwieder dieses und jenes einzelne Seiende an ihnen teilhabe (μετεχόμεναι παρὰ τοῦδε ἢ τοῦδε). Vgl. über Platons Ideenwelt Windelband § 11. n. 4. „In der Tat gibt es nach dem ersten Entwurf der Platonischen Philosophie Ideen (= formale Gattungsbegriffe) von allem nur irgend Möglichen, von Dingen, Eigenschaften und Verhältnissen, vom Guten und Schönen nicht mehr als vom Bösen und Häßlichen. ... So gehört jeder beliebige Gattungsbegriff in die höhere Welt der reinen Formen.“

## § 6.

Als erstes Geschenk hat also die absolute Übergüte aus sich das Sein an sich hervorgebracht<sup>127</sup> und sie wird daher um der erhabenen ersten Art von Mitteilungen willen gepriesen. Aus ihr und in ihr ist das Sein-an-sich und sind die Prinzipien der Dinge und die ganze Seinswelt und alles, was irgendwie im Sein erhalten wird, und zwar auf unermeßliche, zusammenschließende und einartige Weise. So z. B. hat jede Zahl in der Einheit ein einartiges Vorausbestehen, und die Einheit enthält in sich auf einheitliche Weise jede Zahl, und in der Einheit ist jede Zahl geeint. Insoweit sie aber aus der Einheit herorgeht, wird sie auch von ihr geschieden und vervielfältigt. Im Mittelpunkt bestehen auch alle <s 106> Radien des Kreises miteinander in einer einzigen Einigung, Der Punkt des Zentrums begreift in sich alle die Radien, die auf einartige Weise untereinander und mit dem einen Ausgangspunkt geeint sind. Im Zentrum selbst sind alle vollständig geeint; stehen sie nur kurz davon ab, so sind sie nur ein wenig voneinander geschieden; entfernen sie sich aber weiter vom Zentrum, so ist auch ihr Geschiedensein größer. Kurz, in dem Maße, als sie dem Zentrum näher sind, in demselben Maße sind sie mit diesem und untereinander geeint, und in dem Grade, als sie vom Zentrum abstehen, stehen sie auch voneinander ab, und die Distanz vom Zentrum bedingt auch ihre gegenseitige Distanz.<sup>128</sup>

## § 7.

Aber sowohl in der Gesamtnatur des Universums sind die Idealprinzipien der Einzelnaturen in einer einzigen unvermischten Einigung zusammen beschlossen, als auch in der Seele sind eingestaltig die Kräfte enthalten, welche im einzelnen für all die verschiedenen Teile des Körpers sorgen. Es ist daher nicht unangemessen, von dunklen Bildern zur Ursache von allem aufzusteigen und mit überweltlichen Augen alles in der universalen Ursache und auch das einander Entgegengesetzte in einem Vorstellungsbilde und geeint zu schauen. Denn die Allursache ist das (oberste) Prinzip von allem, aus dem das Sein-an-sich und alles, was irgendwie ein Sein hat, hervorgeht, aller Anfang, jedes Ende, alles Leben, alle Unsterblichkeit, alle Weisheit, alle Ordnung, alle Harmonie, alle Macht, aller Schutz, alle Stetigkeit, alles Beharren, alle Erkenntnis, alle Rede, alle Empfindung, alle Beschaffenheit, aller Zustand, alle Bewegung, alle <s 107> Einigung, alle Mischung, alle Freundschaft, alle Fügung, alle Unterscheidung, alle Begrenzung und alles andere, was durch das Sein sein eigenes Sein hat und so dem Gesamtseienden sein eigentümliches Gepräge verleiht.

## § 8.

Aus der gleichen Allursache stammen die Wesenheiten der nur geistig erkennbaren

<sup>127</sup> προβάλλεσθαι ist hier medial, oben § 5. passiv genommen.

<sup>128</sup> Diese beiden Bilder verwendet Proklus de decem dubit. (Cousin 826). „Nihil enim effugit illud Unum ... recte dicitur et in centro totus circulus esse centraliter et in uni-tate omnis numerus monadice.“ Vgl. Über die schon bei Plato vollzogene Verwendung der pythag. Zahlenlehre Windelband § 11., 5.

und erkennenden gottähnlichen Engel, die Naturen der Seelen und des ganzen Weltalls und alles, wovon man sagt, daß es irgendwie in anderen existiere oder nur ein gedankliches Sein habe. Es haben also auch die ganz heiligen und vornehmsten Mächte, die wirkliches (reales) Sein besitzen und gleichsam in der Vorhalle der überwesentlichen Trias stehen,<sup>129</sup> von ihr (der Allursache) das Sein und das gottähnliche Sein, und nach ihnen haben die tieferstehenden (Engel) das Sein einer tieferen Ordnung und die letzten das Sein der letzten Ordnung, d. i. der letzten Ordnung bei den Engeln, einer überweltlichen Ordnung aber uns gegenüber. Auch die Seelen und alle andern Wesen haben nach derselben Weise das Sein und das Gut-Sein, und sie sind und sind gut, sofern sie aus dem ehevor Seienden das Sein und das Gut-Sein haben, und alles, was in ihm (dem ehevor Seienden) das Sein und das Gut-Sein hat, nimmt aus ihm seinen Anfang und wird in ihm erhalten und wird zu ihm hin abgeschlossen.

Den ersten Rang des Seins erteilt die Allursache den höhern Wesenheiten, denen von der Schrift auch Äonendauer beigelegt wird. Aller Dinge Sein-an-sich aber vergeht niemals und es ist das Sein-an-sich aus dem ehevor Seienden (Gott). Ihm gehört das Sein, aber er gehört nicht dem Sein. In ihm ist das Sein, und nicht er ist in <s 108> dem Sein; das Sein hat ihn, aber er selbst hat nicht das Sein. Er ist des Seins Äon, Anfang und Maß, denn er ist vor Wesenheit und Seiendem und Äon und ist wesenschaffender Anfang, Mitte und Ende von allem. Deshalb wird er, der in Wirklichkeit vorher ist, bei jeglicher Vorstellung von den Dingen von der Schrift vervielfältigt gedacht und in Bezug auf ihn wird zutreffend gesagt das Wort „er war“ und „er ist“ und „er wird sein“, und „er ward“ und „er wird“ und „er wird werden“. Denn alle diese Aussagen bezeichnen für diejenigen, die gottgeziemend denken, daß er gemäß jeglicher Auffassung überwesentlich existiert und die Ursache der Dinge nach allen ihren Seinsarten ist. Denn es verhält sich nicht so, daß er dieses ist, jenes aber nicht ist, oder daß er in der einen Weise ist, in der andern aber nicht, vielmehr ist er alles als der Urheber von allem, und er hat in sich selbst alle Anfänge, alle Abschlüsse von allem, was ist, im voraus zusammen. Und er ist über allem, da er vor allem überwesentlich ein Über-Sein hat. Daher wird zugleich von ihm alles ausgesagt und ist er doch nichts von allem; er wird als mit allen Formen und mit allen Gestalten ausgestattet bezeichnet und ist doch hinwieder ohne Form und ohne Schönheit; er ist Anfang, Mitte und Ende der Dinge, unermesslich und in eminenter Weise sie in sich im vorhinein begreifend und allen Dingen in einziger und übergeeinter Ursächlichkeit das Sein unbefleckt einstrahlend. Denn wenn unsere Sonne die Wesenheiten und Eigenschaften der sinnfälligen Dinge, die doch vielfach und verschieden sind, während die Sonne selbst nur eine ist und nur ein einartiges Licht ausstrahlt, allenthalben verjüngt, nährt, bewahrt, vollendet, sondert, einigt, hegt, fruchtbar macht, vergrößert, verändert, befestigt, aufsprossen macht, emportreibt und belebt, und wenn jedes einzelne Ding des Weltganzen seiner Natur entsprechend an der gleichen und einen Sonne Anteil hat, und wenn die eine Sonne die Ursachen der vielen an ihr teilnehmenden <s 109> Wesen eingestaltig im vorhinein in sich begreift, so muß man doch zugeben, daß viel eher in der

---

<sup>129</sup> οἷον ἐν προθύροις τῆς ὑπερουσίῳ Τριάδος ἰδρυμένας (δυνάμεις). Gemeint ist die oberste Triade der Engel, Vgl. CH. VII 2. 3. 4; EH. IV, III 5. Auch Proklus sagt de dec. dubit. I 218, daß eine Zahl der Engel ἐν προθύροις θεῶν ihre Stellung erhalten habe. Ebenso bedient er sich dieses Bildes in andern Schriften.

ungeschaffenen Ursache der Sonne selbst und aller Dinge die Urbilder von allem Seienden in überwesentlicher Einigung im vorhinein bestehen. Denn diese Ursache führt ja auch in der überwallenden Fülle der eigenen Wesenheit die Wesenheiten (außer ihr) ins Dasein. Urbilder,<sup>130</sup> sagen wir, seien die in Gott vorausbestehenden und wesenhheitschaffenden Ideen von allem, welche die Theologie Vorbestimmungen und göttliche gütige Willensbestimmungen nennt, die schöpferischen Determinationen der Dinge, nach welchen der Überwesentliche alles Seiende vorausbestimmt und ins Dasein gerufen hat.

## § 9.

Wenn aber der Philosoph Klemens will, daß auch die höhern Leitprinzipien, die in den Dingen ruhen, in relativem Sinne Vorbilder genannt werden,<sup>131</sup> so bewegt sich seine Rede nicht in eigentlichen, vollständig und einfach zutreffenden Worten. Falls wir aber zugeben wollen, daß auch dieses mit Recht behauptet werde, so müssen wir uns an die göttliche Offenbarung erinnern, welche sagt: Ich habe dir jene Dinge nicht gezeigt, damit du hinter ihnen herwandelst,<sup>132</sup> sondern (sie sind gezeigt), damit wir vermittels der analogen Erkenntnis dieser Dinge nach Möglichkeit zur Ursache <s 110> von allem emporgeführt werden. Alles muß man also auf sie in einer alles übersteigenden Einigung zurückführen. Denn von dem Sein her bei dem wesenhheitschaffenden gütigen Hervortreten beginnend und durch das All sich verbreitend und alles von sich aus mit dem Sein erfüllend und über alles Seiende frohlockend hat sie (die oberste Ursache) alles ehevor in sich selbst und schließt gemäß einer überintensiven Einfachheit jede Doppelung von sich aus. Ebenso umschließt sie aber auch alles in übereinfacher Unermeßlichkeit, und alles hat an ihr einheitlich Anteil, gleichwie auch die Stimme, obschon nur eine und die gleiche, von vielen Ohren als eine vernommen wird.

## § 10.

Anfang und Ende von allem, was existiert, ist also der ehevor Seiende. Anfang ist er als der Urheber, Ende aber als das Ziel, um dessen willen alles ist, und als Abschluß von allem und als Unbegrenztheit jeglicher Unbegrenztheit und jeder Grenze, mögen diese beiden auch noch so sehr einander entgegengesetzt sein. Denn in Einem besitzt er, wie schon oft gesagt worden, alles Seiende ehevor und gab ihm Subsistenz. Allem ist er gegenwärtig, überall als das Eine und Ebendasselbe und als ebendasselbe Ganze. In alles tritt er hervor und bleibt in sich selbst, stehend (ruhend) und in Bewegung und doch wieder weder ruhend noch in Bewegung, ohne Anfang, ohne Mitte, ohne Ende. Er ist in keinem der Dinge und ist keines von

---

130 παραδείγματα δὲ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προῦφεστῶτας λόγους. Nach Dionysius sind also die *ideae* exemplares zugleich schöpferische Willensakte, durch die das bestimmte Sein der Dinge normiert ist.

131 Vgl. Strom. 8, 9 M. 9, 596 C. Wahrscheinlich ist Klemens Alex. gemeint.

132 Eine Stelle, wie sie hier zitiert wird: Ὅτι οὐ παρ' ἑδαιξά σοι αὐτὰ τοῦ πορευέσθαι ὅπισω αὐτῶν wird man in der Hl. Schrift vergeblich suchen. Bruchstücke des Zitates sind wohl entnommen aus Ex. 25, 40 und Oseas 4, 6 (Jerem. 9, 14). Die Stelle aus Oseas wird vollständig angeführt. CH. IX 3.

ihnen, überhaupt kommt ihm nichts zu von allem, was in Äonen existiert oder was in der Zeitlichkeit Bestehen hat, sondern er ist der Zeit und Äonen und allem, was in Äonen und Zeiten fällt, entrückt. Daher ist er Selbst-Äon. Und er ist, was die Wesen sind und das Maß der Wesen und das durch ihn und nach ihm Maßbestimmte. Doch hierüber soll an anderer Stelle geeigneter gesprochen sein.

## Sechstes Kapitel: Über das Leben

### § 1.

Nun aber müssen wir das ewige Leben feiern, aus welchem das Leben-an-sich und jegliches Leben stammt<sup>133</sup> und von welchem in alles, was irgendwie am Leben Anteil hat, das jedem Wesen eigentümliche Leben verpflanzt wird. Sohin ist also auch das Leben der unsterblichen Engel, ihre Unsterblichkeit und eben das Unzerstörbare der Immerbewegung der Engel aus ihm und durch dasselbe und hat in ihm sein Bestehen. Deshalb werden sie auch „immer lebend“ und „unsterblich“ genannt und andererseits wieder „nicht unsterblich“, weil sie nicht aus sich selbst es haben, daß sie unsterblich sind und ewig leben, sondern aus der Ursache, welche Leben schafft und jegliches Leben hervorbringt und erhält. Und wie wir vom Seienden (Gott) sagten, daß er der Äon des An-sich-seins ist, so sagen wir auch hier wieder, daß das über alles Leben erhabene göttliche Leben dem An-sich-sein Leben und Subsistenz verleiht und daß alles Leben und alle Lebensbewegung aus jenem Leben stammt, welches über alles Leben und jedes Prinzip alles Lebens hinaus liegt. Von ihm haben auch die Seelen das Unvergängliche (ihres Seins), und alle Tiere und Pflanzen haben von ihm in einem äußersten Widerhall des Lebens ihr Leben. Wenn dieses ihnen entzogen wird, dann schwindet, wie die Schrift sagt, <s 112> jegliches Leben, aber in der abermaligen Zukehr zu ihm werden auch die Wesen, welche wegen der Ohnmacht, an ihm teilzunehmen dahingegangen sind, wieder zu lebenden Wesen.

### § 2.

Zuerst verleiht es (das göttliche Leben) nun dem Leben-an-sich, daß es Leben ist, und dann allem Leben insgesamt und jedem einzelnen Leben, daß es der eigenen Natur entsprechend das sei, was es zu sein von Natur aus bestimmt ist. Den überhimmlischen Lebewesen verleiht es die immaterielle, gottähnliche und unveränderliche Unsterblichkeit und das unwandelbare, nie abweichende Immerbewegtsein. Wegen der Überfülle von Güte erstreckt es sich auch über das Leben der Dämonen, denn nicht einmal dieses hat das Sein von irgendeiner anderen Ursache, sondern verdankt es ihm, daß es Leben ist und Leben bleibt.<sup>134</sup> Den Menschen hingegen verleiht es das ihnen als gemischten Wesen mögliche

---

<sup>133</sup> Diese Abstufung: ζωή αἰώνιος — αὐτοζωή — ἡ πᾶσα ζωή entspricht dem früheren Schema DN V 5 und wird immer wiederkehren.  
<sup>134</sup> Vgl. DN. 2 3 über das Gute in den Dämonen.

engelähnliche Leben und wendet uns infolge ihres Überwallens der Menschenfreundlichkeit auch aus unserer Abkehr zu sich hin und ruft uns zu sich zurück und hat uns auch, was noch göttlicher ist, versprochen, uns nach unserem ganzen Wesen, unsere Seelen sage ich und unsere mit ihnen verbundenen Leiber, in ein vollkommenes Leben und in Unsterblichkeit zu versetzen, ein Vorgang, der dem Altertum wohl wider die Natur zu sein scheinen möchte, mir aber und dir und der Wahrheit sogar göttlich und über die Natur gehend<sup>135</sup> Wenn ich sage, „über die Natur“, so meine ich unsere sichtbare Natur, nicht die allmächtige des göttlichen Lebens. Denn für sie, die da Natur aller Lebensformen und allermeist der göttlichen ist, gibt es kein Leben wider die Natur oder über die Natur. Deshalb sollen die in diesem Punkte <s 113> sich widersprechenden, wahnwitzigen Reden des Simon<sup>136</sup> aus der göttlichen Versammlung und aus deiner heiligen Seele weit ferngehalten werden. Denn es entging ihm, wie ich denke, trotzdem er sich einbildete, hierin weise zu sein, daß der Verständige sich nicht des augenfälligen, der sinnlichen Wahrnehmung entnommenen Beweises als eines Bundesgenossen wider die unsichtbare Ursache von allem bedienen dürfe. Das muß ihm entgegnet werden auf seinen Einwand „wider die Natur“; denn ihr ist nichts entgegen (sc. der göttlichen Natur).

### § 3.

Von ihr (der göttlichen Allursache) aus wird alles belebt und gehegt, Lebewesen und Pflanzen. Magst du von einem intellektuellen oder vernünftigen oder sensitiven oder vegetativen oder wachsenden Leben oder welchem Leben auch immer oder von Lebensanfang oder Wesenheit des Lebens reden, es lebt aus ihm und ist ein (mitgeteiltes) Leben aus dem über alles erhabenen Leben und hat in diesem ursächlich in eingestaltiger Weise ehevor sein Bestehen. Denn das überlebensvolle und urquellenhafte Leben ist überhaupt Ursache jeglichen Lebens, lebenzeugend, lebenabschließend und lebenauflösend und gemäß der Vielzeugung aller Lebensformen von jedem Leben aus zu feiern, als allmannigfach und in jedem Leben geschaut und gepriesen, keines Dinges bedürftig, sondern vielmehr des Lebens übertoll, Leben aus sich selbst, lebenspendend und überlebensvoll jedem Leben entrückt, oder wie einer immer das unaussprechliche Leben in menschlicher Rede feiern mag.

<s 114>

## Siebentes Kapitel: Über die Weisheit, den Verstand, die Vernunft, die Wahrheit, den Glauben

### § 1.

---

<sup>135</sup> Vgl. EH. VII, I 1. 2 (schöne und korrekte Lehre von der Auferstehung.) S. Einleitung.  
<sup>136</sup> Apg. 8, 9 ff.: Simon Magus aus Samaria.

Wohlan denn, laßt uns das gütige und ewige Leben auch feiern als weise und als Weisheit-an-sich oder vielmehr als jegliche Weisheit begründend und über alle Weisheit und Einsicht erhaben. Denn Gott ist nicht bloß der Weisheit übervoll, so daß es für sein Erkennen kein Maß gibt, sondern er ist auch über jeden Gedanken, Verstand und alle Weisheit erhaben. Das hat auch der wahrhaft göttliche Mann, die uns und unserem Meister gemeinsame Sonne, auf übernatürliche Weise erkannt und deshalb gesagt: „Was Torheit Gottes ist, das ist weiser als die Menschen“,<sup>137</sup> nicht bloß insofern, als alles menschliche Denken, an der Stetigkeit und Dauer der göttlichen vollkommensten Erkenntnisse gemessen, gewissermaßen Irrtum ist, sondern auch insofern, als es den Hagiographen eigentümlich ist, die privativen Prädikate von Gott im entgegengesetzten Sinne auszusagen.<sup>138</sup> So nennen die heiligen Schriften das ganz und gar helle Licht unsichtbar und den Vielgefeierten und Vielnamigen unaussprechlich und namenlos und den allem Gegenwärtigen und aus allem Erkennbaren den Unerfaßbaren und Unaufspürbaren. Auf diese Weise nun, sagt <s 115> man, will auch der göttliche Apostel die „Torheit“ Gottes preisen, indem er das, was an ihr unvernünftig und unpassend scheint, zur unaussprechlichen und über alles Denken hinausgerückten Wahrheit erhebt. Aber schon andernorts habe ich es gesagt: Während wir das über uns Liegende in der uns entsprechenden Weise auffassen und, in die uns vertrauten Sinneswahrnehmungen verstrickt, auch die göttlichen Dinge mit denen aus unserm Bereiche vergleichen, verfallen wir in Irrtum, indem wir mit dem Maßstabe des Sichtbaren das göttliche und unaussprechliche Verhältnis zu erkennen suchen. Man muß ja wissen, daß unser Verstand zwar jene Kraft zu erkennen hat, durch welche er das Erkennbare schaut, daß dagegen jene Einigung die Natur des Verstandes überragt,<sup>139</sup> durch welche er mit dem, was über ihm liegt, verbunden wird. Dieser Einigung gemäß ist das Göttliche zu erkennen, nicht unserer Kraft entsprechend, sondern nur möglich, insoweit wir mit unserem ganzen Ich ganz und gar aus uns heraustreten und ganz Gottes werden.<sup>140</sup> Denn besser ist es, Gottes und nicht unser zu sein. Nur auf diesem Wege nämlich wird das Göttliche denen gegeben sein, die mit Gott vereinigt sind. Laßt uns also diese unverständige, unvernünftige und törichte Weisheit überschwenglich feiern und erklären, daß sie jeglichen Verstandes und jeder Vernunft und aller Weisheit und Einsicht Ursache ist. Ihr eigen ist aller Rat, und von ihr stammt alle Erkenntnis und Einsicht, und in ihr sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen. Denn entsprechend dem früher Gesagten ist es die überweise und allweise Ursache, welche auch der Weisheit-an-sich und der ge-<s 116>samten und der individuellen Weisheit Subsistenz verleiht.<sup>141</sup>

## § 2.

Aus ihr haben die intellegiblen und die intellektuellen Mächte der Engelgeister ihre

<sup>137</sup> 1 Kor. 1, 25.

<sup>138</sup> Vgl. CH. II 3 und unten DN. VII 3. Weitläufiger noch MTh. IV und V. Siehe Koch 208 ff. über kataphatische und apophatische Theologie bei Proklus.

<sup>139</sup> Vgl. DN. VII 3 ἢ ὑπὲρ νοῦν ἔνωσις.

<sup>140</sup> wieder spricht Dionysius von dem mystischen ἐξίστασθαι (vgl. oben III 2), der Entrückung des Geistes in Gott, und bezeichnet es hier noch ausdrucksvoller: ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξίσταμένους καὶ ὅλους θεοῦ γιγνομένους· κρείττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν.

<sup>141</sup> Das alte Schema: σοφία θεοῦ (= θεός) — αὐτοσοφία — ἡ πᾶσα σοφία — ἡ καθ' ἕκαστον σοφία.



einfachen und seligen Erkenntnisse. Nicht in geteilten oder aus geteilten Momenten oder aus Sinneswahrnehmungen oder aus diskursivem Ratiozinium bilden sie ihre göttliche Erkenntnis, noch werden sie von irgendeinem allgemeinen Grundsatz bestimmt, sondern von aller Materie und Vielheit gereinigt erkennen sie auf geistige, immaterielle, eingestaltige Weise das Erkennbare des Göttlichen. Ihnen ist die Kraft und Energie des Erkennens von der unvermischten und makellosen Reinheit durchstrahlt und die göttlichen Erkenntnisse zusammenschauend zu fassen befähigt, weil sie auf Grund des unteilbaren, immateriellen und gottähnlichen Einigen der Engelnatur durch die Wirkung der göttlichen Weisheit dem göttlichen, überweisen Verstandes- und Vernunftvermögen nach Möglichkeit nachgebildet ist.

Die Seelen ferner haben das vernunftgemäße Erkennen, indem sie diskursiv und in Kreisbewegung um die Wahrheit der Dinge sich bemühen (in konklusiven Folgerungen).<sup>142</sup> Allerdings stehen sie infolge des partikulären und mannigfachen Charakters ihrer verschieden sich spiegelnden Erkenntnis hinter den eingestaltigen Geistern zurück, aber durch den Zusammenschluß des Vielen zum Einigen werden sie doch, soweit es den Seelen entsprechend und möglich ist, der engelgleichen Erkenntnisse gewürdigt. Aber selbst in Hinsicht auf die Sinneswahrnehmungen dürfte einer nicht fehlgehen, wenn er sie als einen Widerhall der Weisheit bezeichnete.<sup>143</sup> Ist ja <s 117> auch der Intellekt des Dämon, sofern er Geist ist, aus ihr. Insoweit er aber ein unvernünftiger Geist ist, der das Ziel seines natürlichen Strebens weder kennt noch begehrt, muß man ihn mit größerem Rechte einen Abfall von der Weisheit nennen. Aber wenn nun die göttliche Weisheit Anfang, Ursache, Begründung, Vollendung, Bewahrung und Abschluß der Weisheit-an-sich und aller Weisheit und jeglichen Verstandes und jeglicher Vernunft und aller Sinneswahrnehmung genannt worden ist, wie wird dann Gott selbst, der Überweise, als Weisheit und Verstand und Vernunft und Erkenntnis gefeiert? Denn wie wird er etwas vom Intelligiblen erkennen, da er keine Akte des Erkennens vollzieht? Oder wie wird er das sinnlich Wahrnehmbare erkennen, da er über jegliche Sinneswahrnehmung erhaben ist? Und es sagen doch die Schriften, daß er alles wisse und daß nichts der göttlichen Erkenntnis entgehe. Aber, wie ich schon oft gesagt habe, das Göttliche muß man auf eine Gott geziemende Weise verstehen. Denn die Negation des Intellektes und des Sinnes müssen wir bei Gott nach dem Exzessus, nicht nach Ermangelung (secundum excessum, non secundum defectum) statuieren. Gleichwie wir nämlich das Verstandlose dem Überverständigen und die Unvollkommenheit dem Übervollkommenen und ehevor Vollkommenen zuschreiben, so legen wir auch das unberührbare und unsichtbare Dunkel gemäß dem Übermaß des Lichtes dem unzugänglichen Lichte bei. Demnach umfaßt der göttliche Intellekt alles durch seine alles überragende Erkenntnis und besitzt ehevor in sich die Kenntnis von allen Dingen gemäß der ihnen allen zugrunde liegenden Ursache.<sup>144</sup> Bevor Engel wurden, kannte er Engel und rief sie ins Dasein,<sup>145</sup> und so kennt er auch alles andere von innen heraus und sozusagen

---

142 Vgl. oben DN. IV 9.

143 τῆς σοφίας ἀπήχημα, die „obscura resonantia“ nach den Scholastikern.

144 Vgl. Prokl. in Plat. theol. IV 5 τῶ τὰς αἰτίας ... ἐν ἑαυτοῖς ἔχειν (γιγνώσκουσιν οἱ θεοί).

145 πρὶν ἀγγέλους γενέσθαι εἰδώς καὶ παράγων ἀγγέλους.

unmittelbar aus dem Urbild und bringt es wesenhaft <s 118> hervor.<sup>146</sup> Diese Wahrheit, denke ich, überliefert uns das Schriftwort, wenn es sagt: „Er, der alles kennt vor seinem Entstehen.“<sup>147</sup> Denn der göttliche Intellekt weiß nicht dadurch, daß er von den Dingen die Dinge kennen lernt, sondern aus sich und in sich hat er ursächlich das Wissen und die Kenntnis und das Wesen von allem im vorhinein und hat es ehevor allzumal erfaßt. Denn nicht auf dem Wege, daß er alle einzelnen Dinge in ihrer Idee inne wird,<sup>148</sup> sondern gemäß einer Umfassung weiß und umfaßt er alles in der Ursache. So hat auch das Licht ursächlich die Kenntnis der Dunkelheit ehevor in sich und kennt die Dunkelheit von keiner andern Seite als vom Lichte. Weil also die göttliche Weisheit sich selbst erkennt, deshalb erkennt sie alles, auf immaterielle Weise das Materielle, auf ungeteilte Weise das Geteilte und die Vielheit auf eingestaltige Weise, indem sie unmittelbar im Einen alles erkennt und ins Dasein ruft.<sup>149</sup> Denn wenn Gott gemäß einer Ursache allem Seienden Anteil am Sein gibt, so wird er auch gemäß der gleichen einzigen Ursache alles wissen, da es aus ihm ist und in ihm ehevor schon besteht, und er wird nicht von den existierenden Dingen die Kenntnis derselben schöpfen, sondern jeglichen von ihnen die Kenntnis von sich selbst und andern die Kenntnis von andern verleihen. Gott hat also nicht eine eigene Kenntnis von sich selbst und eine andere wieder, welche alles Seiende auf gemeinsame Weise zusammenfaßt. Denn da die Allursache sich selbst erkennt, so wird sie doch wohl schwerlich über das, was von ihr stammt und dessen Ursache sie ist, in Unwissenheit sein. Auf diese Weise also erkennt Gott das Seiende, nicht durch die von den Dingen vermittelte Wissenschaft, sondern durch die <s 119> Kenntnis seiner selbst. Denn die Schrift sagt ja auch von den Engeln, daß sie die Dinge auf der Erde nicht deshalb wissen, weil sie dieselben etwa als sinnlich wahrnehmbare durch Sinneswahrnehmungen erkannten, sondern gemäß der eigentümlichen Kraft und Natur ihres Geistes.<sup>150</sup>

### § 3.

Hierbei ist nun zu fragen, auf welche Weise wir Gott erkennen, da er weder Gegenstand des verstandesmäßigen Erkennens noch einer Sinneswahrnehmung noch überhaupt etwas von den Dingen ist. Dürfte also nicht in Wahrheit zu behaupten sein, daß wir Gott nicht aus seiner eigenen Natur erkennen (denn das ist etwas Unerkennbares und Vernunft und Verstand allenthalben übersteigend), wohl aber aus der Ordnung und Einrichtung des ganzen Universums, indem wir, da sie von ihm vor Augen gelegt ist und gewisse Nachbildungen und Ähnlichkeiten seiner göttlichen Eigenschaften enthält, zu dem all überragenden Wesen auf methodischem Wege nach unsern Kräften emporsteigend, alles von ihm negieren und es über alles erheben und als die Ursache von allem betrachten. Deshalb wird auch Gott in allem und hinwieder gesondert von allem erkannt. Sowohl durch

146 ἀπ' αὐτῆς ... τῆς ἀρχῆς εἰδῶς καὶ οὐσίαν ἄγων (τὰ πάντα)

147 Dan. 13, 42.

148 οὐ κατ' ἰδέαν ἐκάστοις ἐπιβάλλον.

149 τὰ πάντα γινώσκουσα καὶ παράγουσα.

150 Vgl. Thom. v. Aq. p. I qu. 55 a. 2; Lessius de perfect. div. cap. 1. Man vermeint in diesen Ausführungen des Dionysius die mittelalterlichen Scholastiker zu hören, „Das göttliche Erkennen ist wesenhaft, unabhängig, unmittelbar und intuitiv“ (Specht-Bauer I 81).

Kenntnis läßt sich Gott erkennen als auch durch Unkenntnis.<sup>151</sup> Es gibt von ihm Erkenntnis, Verstehen, Wissenschaft, Berührung, Sinneswahrnehmung, Meinung, Phantasie und Name und alles andere, und doch wird er nicht erkannt noch ausgesprochen noch genannt. Er ist nichts von allem, was existiert, und wird in keinem der existierenden Dinge erkannt. Er ist in allem alles <s 120> und in keinem Dinge etwas, wird aus allen Dingen von allen erkannt und aus keinem Dinge von irgendjemand erkannt. Denn mit Recht machen wir auch solche positive und negative Aussagen von Gott und auf Grund von allem Seienden wird er gemäß der Ähnlichkeit von allem, dessen Ursache er ist, gefeiert. Und die göttlichste Erkenntnis Gottes ist hinwieder diejenige, welche gemäß der überintellektuellen Einigung durch Unkenntnis vermittelt wird, wenn nämlich der Intellekt, von allem Seienden zurücktretend und dann sich selbst verlassend, mit den überhellen Strahlen geeint, von dorthier und dort mit der unerforschlichen Tiefe der Weisheit bestrahlt wird. Und doch ist diese, wie schon gesagt, auch aus allem zu erkennen, denn sie ist es, die nach dem Schriftwort alles schafft und immerdar alles füglich ordnet,<sup>152</sup> die Ursache des unlösbaren Gefüges und der Ordnung des Alls. Sie verknüpft allezeit die Enden der höheren Ordnung mit den Anfängen der tieferen und stellt eine Eintracht und Harmonie des Ganzen auf schöne Weise her.

#### § 4.

Als Vernunft (Logos) wird Gott von den heiligen Schriften gefeiert nicht bloß aus dem Grunde, weil er Spender der Vernunft und des Verstandes und der Weisheit ist, sondern weil er auch die Ursachen von allem eingestaltig in sich ehevor enthält und weil er alles durchdringt, indem er, wie die Schrift sagt, bis zum Ende aller Dinge hindurch geht.<sup>153</sup> Und schon vor diesen Ursachen deshalb, weil die göttliche Vernunft über jegliche Einfachheit vereinfacht ist und weil sie gemäß ihrer überwesentlichen Natur von allem über alles hinaus losgelöst ist. Diese Vernunft ist die einfache und wirklich seiende Wahrheit, auf welche als reine und untrügliche Erkenntnis von allem der göttliche <s 121> Glaube gerichtet ist, die (bleibende) unerschütterliche Basis der Gläubigen, welche diese auf der Wahrheit fußen läßt und die Wahrheit in ihnen begründet, indem sie von den Objekten des Glaubens in unveränderlicher Selbstgleichheit die einfache Erkenntnis der Wahrheit besitzen. Denn wenn die Erkenntnis die Eigenschaft hat, Erkennende und Erkanntes zu einigen, die Unwissenheit dagegen für den Unwissenden immerdar Ursache der Veränderung und seiner eigenen inneren Spaltung ist, so wird den in der Wahrheit Gläubigen nach dem heiligen Schriftwort<sup>154</sup> nichts von dem Fundament des wahren Glaubens abbringen, auf welchem er die Beständigkeit der unerschütterlichen und unveränderlichen Selbigkeit besitzen wird. Denn wer fest mit der Wahrheit verbunden ist, der weiß recht gut, daß er sich wohl befindet, mag ihn auch die große Menge gleich wie einen, der außer sich ist, schelten. Denn es entgeht ihnen

<sup>151</sup> καὶ διὰ γνώσεως ὁ θεὸς γινώσκειται καὶ διὰ ἀγνωσίας ... ἡ θειοτάτη τοῦ θεοῦ γνῶσις ἢ δι' ἀγνωσίας γινώσκομένη. Dasselbe wiederholt in MTh. I. II. V.

<sup>152</sup> Sprichw. 8, 26 ff.; Weish. 7, 18 ff. ἢ πάντων ποιητικῆ (σοφία).

<sup>153</sup> Weish. 8, 1.

<sup>154</sup> Ps. 29, 7.

natürlich, daß er außerhalb des Irrtums durch den echten Glauben zur Wahrheit heraus getreten ist. Er selbst aber erkennt sich richtig, nicht (wie jene sagen) als einen Wahnwitzigen, sondern als einen Menschen, der aus dem unbeständigen und veränderlichen Umhertreiben in der mannigfachsten Buntheit des Irrtums durch die einfache Wahrheit, die immer auf das gleiche und in gleicher Weise gerichtet ist, befreit worden ist. Und so sterben denn die vornehmsten Meister unserer Gottesweisheit alltäglich für die Wahrheit,<sup>155</sup> indem sie wie geziemend mit jedem Worte und jedem Werke für die eingestaltige wahrhafte Erkenntnis der Christen Zeugnis ablegen, daß sie vor allen Erkenntnissen die einfachere und göttlichere, oder vielmehr die allein wahre und einzige und einfache Erkenntnis Gottes ist.  
<s 122>

## Achtes Kapitel: Über die Macht, die Gerechtigkeit, das Heil, die Erlösung und hierbei auch über die Ungleichheit.

### § 1.

Weil aber die Hagiographen die göttliche Wahrheit und überweise Weisheit als Macht und als Gerechtigkeit feiern und sie Heil und Erlösung nennen, so laßt uns, soweit es uns möglich ist, auch diese Gottesnamen erklären und dem Verständnis erschließen! Daß die Urgottheit über jegliche Macht, welche nur immer sein oder gedacht werden mag, hinausgerückt und erhaben ist, das wird nach meinem Dafürhalten keiner, der in den göttlichen Aussprüchen aufgenährt worden ist, verkennen. Es hat ihr ja die göttliche Offenbarung die Herrschaft zugeschrieben und diese auch von den überhimmlischen Mächten unterschieden. Wie feiern aber die Hagiographen sie als Macht, da sie über jegliche Macht entrückt ist? Oder wie sollen wir bei ihr den Namen „Macht“ auffassen?

### § 2.

Wir sagen also, Gott ist Macht, insofern als er alle Macht ehevor und in Überfülle besitzt, insofern als er jeglicher Macht Ursache ist, alles in unentwegter und unbegrenzter Macht ins Dasein ruft<sup>156</sup> und insofern er Ursache ist, daß überhaupt Macht ein Sein hat, sei es in ihrer Gesamtheit oder in ihrem einzelnen Erscheinen genommen. Ferner wird Gott Macht genannt, insofern er <s 123> unbegrenzt mächtig ist, nicht bloß weil er jegliche Macht ins Dasein ruft, sondern auch weil er über aller Macht und über der Macht-an-sich ist, weil er ein übermächtiges Vermögen besitzt und weil er in unbegrenztem Maße unbegrenzt unzählige Mächte, die von den schon existierenden verschieden sind, ins Dasein ruft.<sup>157</sup> Weiterhin nennen wir Gott Macht, weil die zahllosen und ins Unbegrenzte hervorgebrachten Mächte nie das überunbegrenzte Schaffen seiner machtspendenden Macht

<sup>155</sup> Vgl. Röm. 8, 36.

<sup>156</sup> πάντα κατὰ δύναμιν ἄκλιτον καὶ ἀπεριόριστον παράγων.

<sup>157</sup> οὐ μόνον τῷ πάσαν δύναμιν παράγειν ... ἀπείρους τῶν οὐσῶν δυνάμεων ἐτέρας παραγαγεῖν.

abzuschwächen vermöchten. Endlich auf Grund der unaussprechlichen, unerkennbaren und unausdenkbaren Eigenart seiner alles übertreffenden Macht, welche durch die Überfülle des Mächtigen auch die Schwäche stark macht und die äußersten Nachklänge ihrer selbst zusammenhält und beherrscht, wie wir es auch bei den in die Sinne fallenden Mächten wahrnehmen, daß z. B. die überhellen Lichter auch bis in die schwachen Sehorgane dringen und daß, wie man sagt, die großen Geräusche auch in die Ohren Eingang finden, welche nicht gerade leicht den Schall aufnehmen. Denn das ganz und gar Gehörlose ist überhaupt nicht mehr Gehörsinn und das vollständig Nichtsehende ist auch kein Sehvermögen mehr.

### § 3.

Diese unbegrenzt mächtige Machtauspendung Gottes nun erstreckt sich auf alles Seiende, und es gibt kein Ding, dem es benommen wäre, irgendwelche Macht zu besitzen; es hat im Gegenteil entweder ein intellektuelles oder vernünftiges oder Sinnes- oder Lebens- oder Seins-Vermögen. Und das Sein selbst hat sozusagen die Macht zum Sein von der überwesentlichen Macht.

### § 4.

Von ihr (der göttlichen Macht) stammen die gottgleichen Mächte der Engelordnungen, von ihr haben sie <s 124> das unerschütterlich beharrliche Sein und alle ihre intellektuellen und unsterblichen Immerbewegungen. Und das Unwandelbare selbst und das unverminderte Verlangen nach dem Guten haben sie von der grenzenlos gütigen Macht erhalten, die ihnen gewährt, dieses zu sein und zu können und immer nach dem Sein zu begehren, und auch das Vermögen selbst, nach dem immerwährenden Können zu begehren.

### § 5.

Es strömen aber die Kräfte der nie versiegenden Macht auch hervor in Menschen und Tiere und Pflanzen und die ganze Natur des Alls. Sie befähigt (ermächtigt) das Geeinte zur gegenseitigen Freundschaft und Gemeinschaft und das Geschiedene zum unvermischten und unbesudelten Sein gemäß der zugehörigen jeweiligen Art und Wesensbestimmung. Sie ist es, welche die Ordnungen und guten Einrichtungen<sup>158</sup> des Universums auf das jeweils eigentümliche Gute hin erhält, das unsterbliche Leben der Engelhenaden<sup>159</sup> unversehrt bewahrt, die himmlischen und leuchtenden Substanzen und Ordnungen der Sterne unveränderlich macht und ihnen Äonendauer verleiht. Sie ist es, welche die Umläufe der Zeit nach dem Lauf der Sterne scheidet und durch deren rückläufige Bewegungen wieder vereinigt; sie ist es, welche die Kräfte des Feuers nicht erlöschen und die Strömungen des

<sup>158</sup> Die Lesart εὐθημοσύνη ist wohl der andern εὐθυμοσύνη vorzuziehen.

<sup>159</sup> ἀγγελικῶν ἐνάδων echt neuplatonisch.

Wassers nicht versiegen läßt, welche das Luftmeer begrenzt und die Erde auf dem Nichts begründet und ihre lebenszeugenden Geburtswehen vor dem Untergang schützt. Sie ist es, welche das harmonische, gegenseitige Ineinander und Vermischtsein der Elemente unvermischt und untrennbar bewahrt und die Verbindung von Leib und Seele zusammenhält; sie ist es, welche die Nähr- und Wachstumskräfte der Pflanzen erweckt <s 125> und die unauflösbare Dauer des Weltganzen sicherstellt, welche selbst die Vergottung gewährt, indem sie denen, die vergöttlicht werden, die Kraft hierzu darbietet. Kurz es gibt nichts von allem, was überhaupt existiert, das der allgewaltigen Sicherung und Umschirmung durch die göttliche Macht beraubt wäre. Denn das, was ganz und gar keine Macht besitzt, existiert auch nicht und ist nichts von irgendwelcher Art, und es gibt durchaus keine Bejahung desselben.

## § 6.

Der Magier Elymas sagt jedoch: Wenn Gott allmächtig ist, wie wird dann von eurem Hagiographen behauptet, daß er etwas nicht könne? Er schmäht hiermit den göttlichen Paulus, der gesagt hat, Gott könne sich selbst nicht verleugnen.<sup>160</sup> Indem ich das vorbringe, fürchte ich sehr, wegen Unverstandes mit Recht verlacht zu werden, da ich es unternehme, die von spielenden Knaben auf Sand aufgeführten, schwachen Häuschen zu zerstören und mich beeifere, gleichwie auf ein unerreichbares Ziel dem theologischen Verständnis dieser Stelle nachzugehen. Denn die Verleugnung seiner selbst ist ein Abfall von der Wahrheit. Die Wahrheit aber ist ein Seiendes und der Abfall von der Wahrheit ein Abfall vom Seienden. Wenn nun die Wahrheit ein Seiendes ist und die Leugnung der Wahrheit ein Abfall vom Seienden, so kann doch Gott nicht vom Seienden abfallen und ist (ihm) das Nichtsein nicht möglich, wie wenn man sagen wollte: er kann nicht das Nichtkönnen und er weiß nicht das Nichtwissen (*secundum privationem*). Das hat der weise Elymas nicht begriffen, und er ahmt die siegeskundigen Athleten nach, welche oftmals nach ihrem Gutdünken sich schwache Gegenkämpfer vorstellen und gegen sie in deren Abwesenheit einen tapferen Schattenkampf aufführen, die Luft mutvoll mit leeren Streichen schlagen und ihre Gegner schon <s 126> besiegt zu haben vermeinen und sich selbst als Sieger ausrufen, während sie doch die Stärke derselben gar nicht kennen.<sup>161</sup> Wir aber halten uns nach Möglichkeit an den Hagiographen und feiern den übermächtigen Gott als allmächtig, als glücklich und alleinigen Machthaber, als den, der in seiner Gewaltmacht über die Ewigkeit herrscht, da er in keiner Hinsicht eine Einbuße (in der Fülle) des Seins erleidet; viel mehr noch aber als den, der alles Seiende gemäß seiner überwesentlichen Macht in Überfülle und ehevor besitzt und der allem, was existiert, das Vermögen zu sein und gerade dieses zu sein gemäß der Überfülle seiner überschwenglichen Macht in reichlicher Ergießung verliehen hat.

---

<sup>160</sup> 2 Tim. 2, 13. Über Elymas vgl. Apg. 13, 8 ff.

<sup>161</sup> Über den Einwurf des Elymas, den Dionysius hier mit überlegener Ironie abfertigen will, ist keinerlei historische Gewähr gegeben.

## § 7.

Als Gerechtigkeit wird hinwieder Gott gefeiert, insofern er allen Dingen das Gebührende zuerteilt, Ebenmaß, Schönheit, Wohlordnung, Einrichtung, und insofern er alle Zuweisungen und Stufen für jegliches Wesen gemäß dem wahrhaft gerechtesten Gesetze bestimmt und für alle Dinge der Urheber ihrer individuellen Selbsttätigkeit<sup>162</sup> ist. Denn die göttliche Gerechtigkeit ordnet und bestimmt alles, und indem sie jegliches vor jeglichem andern unvermischt und unbefleckt bewahrt, schenkt sie allen existierenden Dingen das jeweilig Geziemende gemäß der Würdigkeit, die allen betreffenden Wesen der Welt zukommt. Und wenn wir das mit Recht behaupten, so werden alle, welche der göttlichen Gerechtigkeit Vorwürfe machen, Verurteiler ihrer eigenen offenbaren Ungerechtigkeit, ohne es zu merken, denn sie sagen, den sterblichen Wesen müsse Unsterblichkeit innewohnen, <s 127> den unvollkommenen Vollkommenheit, den mit Eigenbewegung begabten von außen kommende zwangsweise Bewegung, den veränderlichen Selbstgleichheit, den schwachen die vollkommene Macht, und die zeitlichen Dinge müßten ewig, die von Natur aus bewegten unveränderlich und die gelegentlichen (zeitweiligen) Freuden müßten immerwährend sein. Überhaupt wollen sie, was immer den einen zukommt, den andern zuerteilen. Man muß aber doch wissen, daß die göttliche Gerechtigkeit hierin in Wahrheit und Wirklichkeit eine echte Gerechtigkeit ist, weil sie allen Geschöpfen das Eigentümliche gemäß der betreffenden Würdigkeit zuerteilt und die Natur jedes Dinges auf der ihm zukommenden Stufe der Ordnung und Macht erhält.<sup>163</sup>

## § 8.

Es möchte aber einer sagen: Es verträgt sich nicht mit der Gerechtigkeit, heilige Männer, welche von den Bösen ins Elend gebracht werden, ohne Hilfe zu lassen. Einem solchen muß man erwidern: Wenn die Männer, die du heilig nennst, die irdischen Dinge lieben, nach welchen Irdischgesinnte eifrig begehren, dann sind sie von der Liebe Gottes ganz und gar abgefallen. Und ich sehe nicht, wie sie Heilige genannt werden könnten, da sie das wahrhaft Liebreizende und Göttliche beleidigen, indem sie es gottloserweise nicht Dingen vorziehen, die nicht mit Eifer und Liebe zu erstreben sind. Wenn sie dagegen das wahrhaft Seiende lieben, so müssen sie sich freuen, daß sie bei ihrem Streben nach irgendwelchen wirklichen Dingen das Erstrebte erreichen. Oder nähern sie sich nicht um so mehr den Tugenden der Engel, wenn sie nach Möglichkeit durch das Verlangen nach dem Göttlichen von der leidenschaftlichen Neigung zu <s 128> den materiellen Dingen sich entfernen und hierzu in den Schwierigkeiten, die für das Gute zu bestehen sind, recht mannhaft geübt werden? Mit Recht kann man demnach sagen, daß dies mehr der göttlichen Gerechtigkeit entspricht, die männliche Kraft der Besten nicht durch Verleihung materieller Güter zu verweichlichen und zu entnerven und, wenn

162 Dionysius gebraucht hier den treffenden Ausdruck *αὐτοπραγία*, den auch die Neuplatoniker verwenden. Vgl. Koch a. a. O. 86 f. Dasselbe gilt von *ἰδιοπραγία* und *ἀλλοτριπραγία*. DR VIII 9.

163 Die hier § 7. und unten § 9. vorgetragene Erklärung der göttlichen *δικαιοσύνη* deckt sich mit der ebenfalls im meta-physisch-teleologischen Sinne aufgestellten Theorie des Proklus (vgl. Koch 87).

jemand es (an ihnen) zu tun versuchte, dieselben nicht ohne Hilfe zu lassen, sondern sie in dem guten und unerschütterlichen Stande zu befestigen und ihnen, als Männern von solcher Tugend, nach Gebühr zu vergelten.<sup>164</sup>

## § 9.

Diese göttliche Gerechtigkeit wird auch als das Heil<sup>165</sup> von allem gefeiert, da sie die eigentümliche und reine Wesenheit eines jeden Dinges und seine Seinsstufe gegenüber allen andern bewahrt und behütet und auf lautere Weise Ursache der Eigentätigkeiten im Universum ist. Wenn aber einer das Heil feiern wollte, insofern es auch das Weltganze aus dem Schlechteren 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 <s 129> dürfte einer, ohne gegen den Zweck der heiligen Offenbarung zu verstoßen, 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. Deshalb nennen sie auch die Hagiographen „Erlösung“, insofern sie das wirklich Seiende nicht ins Nichtsein versinken läßt und insofern sie, wenn etwas auch ins Fehlerhafte und Ungeordnete ausglitte und irgendeine Verminderung in der Vollkommenheit der ihm eigentümlichen Güter erführe, auch dieses von Leid, Schwäche und Ermangelung erlöst, indem es das Mangelnde ergänzt und die Schwäche väterlich verzeiht und vom Bösen aufrichtet, oder vielmehr indem es dasselbe im Guten einstellt, das entschwundene Gute wieder ergänzt, seine Unordnung und Unschönheit ordnet und ziert, einen vollkommenen Abschluß herbeiführt und von allen Besudelungen befreit.<sup>166</sup>

Über dieses und die Gerechtigkeit ist nun gesprochen, gemäß welcher die Gleichheit von allen Dingen bemessen und bestimmt wird und jegliche Ungleichheit, welche durch Privation der in ihnen vorhandenen Gleichheit bestimmt wird, ausgeschlossen ist. Denn wenn einer als Ungleichheit die Unterschiede im Weltganzen verstünde, welche seitens aller Dinge wechselseitig bestehen, so ist es auch wieder die Gerechtigkeit, welche sie bewahrt und nicht zuläßt, daß das Ganze im Ganzen sich mischend und vermengend durcheinander gewirrt werde, sondern vielmehr die existierenden Dinge alle in der betreffenden Art behütet, in welcher ein jegliches von Natur aus zu existieren geschaffen ist.

<s 130>

<sup>164</sup> Die Anlehnung an Proklus ist bei diesem Beweisgang nicht zu verkennen. Die antike Ethik spricht hier allerdings eines ihrer schönsten Axiome aus, aber die Tiefe und Erhabenheit, mit der das Leidensproblem christlich zu lösen ist, war ihr versagt.

<sup>165</sup> σωτηρία τῶν ὅλων.

<sup>166</sup> Der Ausführung über die σωτηρία bzw. ἀπολύτρωσις τῶν ὄντων πάντων scheint Röm. 8, 19 ff. zugrunde zu liegen. Dionysius mengt aber Moralisches und Physisches ineinander, wie er auch die Begriffe σωτηρία - δικαιοσύνη in demselben Doppelsinne verwendet.



Neuntes Kapitel: Über das Große, Kleine, Selbstgleichheit, Verschiedenheit, Ähnlichkeit, Unähnlichkeit, Ruhe, Bewegung, Gleichmäßigkeit<f> Belegstellen aus der HL Schrift; μέγας Ps. 85; 146, μικρός Is. 9, 6. ὁ αὐτός Ps. 101, 28. 1 Kor. 12, 6. ἕτερος Joh. 14, 16 (ἄλλος). ὅμοιος Ps. 101, 7. ἀνόμοιος 2 Par, 6, 14. ἐστώς Ps. 81, 1. καθήμενος Ps. 28, 10. κινούμενος Weish. 7, 22. 24. ἀκίνητος Mal. 3, 6 (οὐκ ἠλλοιώμαι). 3 Kön. 19, 12. — Vgl. die von Platon im Sophistes aufgestellten allgemeinen Begriffe Ruhe, Bewegung, „Selbigkeit“, „Anderheit“. </f>

### § 1.

Weil aber dem Urheber von allem auch das Große und Kleine, das Gleiche und das Verschiedene, das Ähnliche und das Unähnliche, der Ruhestand und die Bewegung beigelegt wird, so laßt uns auch bei diesen Bildern von Gottesnamen betrachten, was immer uns offenbar ist. Als Großer nun wird Gott in den Schriften gefeiert sowohl in Größe als auch in zartem Lufthauch, welcher die göttliche Kleinheit offenbart. Als der Gleiche, wenn die Schrift sagt: „Du aber bist Ebenderselbe“, und als Verschiedener, wenn er von den gleichen Schriften als vielgestaltig und vielförmig dargestellt wird. Als Ähnlicher, insofern er Ähnliches und Ähnlichkeit begründet, und als allem Unähnlicher, insofern es nichts ihm Ähnliches gibt. Als (ruhig) Stehender und Unbewegter und in Ewigkeit Thronender, und als Bewegter, insofern er über alles hindringt. Und so bei allen übrigen Gottesnamen, welche gleichbedeutend mit diesen von den heiligen Schriften gefeiert werden.  
<s 131>

### § 2.

Groß nun wird Gott genannt gemäß der ihm eigentümlichen Größe, welche allem, was groß ist, von sich mitteilt, und über jegliche Größe von außen sich ergießt und ausbreitet, jeden Raum umfängt, jede Zahl übersteigt, jede Unendlichkeit überschreitet. Gemäß seiner Überfülle und Wirkung ins Große wird er weiterhin groß genannt und wegen der Gaben, die in ihm ihre Quelle haben, insofern diese ebenfalls, in unendlich reicher Spende sich ergießend, ganz und gar unverringert verbleiben, während alle Wesen an ihnen teilhaben, die gleiche Überfülle besitzen und durch Anteilnahme an ihnen nicht vermindert werden, sondern in noch stärkerem Maße übersprudeln. Dieses Große ist unbegrenzt, ohne Quantität und ohne Zahl, und dieses ist der Überschwang gemäß der absoluten und überaus gedehnten Ergießung der unumfaßbaren Größe.<sup>167</sup>

<sup>167</sup> Vgl. Greg. M. Moral. II c. 12. Deus ipse manet intra omnia et extra omnia, ipse supra omnia et infra omnia ... sursum regens, deorsum continens, extra circumdans, interius penetrans etc.

### § 3.

Kleines oder Subtiles wird auch von Gott ausgesagt, das jeder Masse und jedes (räumlichen) Abstandes ledig ist und das durch alles ungehindert hindurchdringt. Und doch ist das Kleine die elementare Ursache von allem, denn nirgends wirst du finden, daß die Form des Kleinen sich nicht mitgeteilt hätte. So nun muß man bei Gott das Kleine auffassen, insofern er ungehindert über alles hin und durch alles hindurchgeht und wirksam ist und durchdringt bis zur Trennung von Seele und Geist, Gefüge und Mark und auseinanderscheidet Gedanken und Absichten des Herzens, oder vielmehr alles, was es gibt. Denn kein Geschöpf ist vor seinem Angesichte verbor-<s 132>gen.<sup>168</sup> Dieses Kleine nun ist quantitäs- und qualitätslos, ohne Beschränkung, ohne Ende, ohne Begrenzung, alles umfassend, selbst aber keiner Umfassung unterworfen.

### § 4.

Das Wort „Selbstgleichheit“ (bei Gott) bedeutet das überwesentlich Ewige, Unveränderliche, in sich Verbleibende, das allezeit in den gleichen Verhältnissen und auf die gleiche Weise sich befindet, allem auf gleiche Weise gegenwärtig ist, an und für sich selbst und in sich auf dem herrlichsten Gebiete der überwesentlichen Selbstgleichheit fest und unbefleckt begründet, unveränderlich, unumstößlich, unnachgiebig, unwandelbar, unvermischt, immateriell, ganz einfach, unbedürftig, nicht zu vergrößern, nicht zu vermindern, ungeworden, nicht wie noch nicht geworden oder wie noch unvollendet, oder wie von diesem oder jenem nicht geworden und nicht, als ob es niemals und auf keine Weise wäre, sondern als ganz und gar ohne Werden und absolut ungeworden und immerdar seiend und selbstvollkommen seiend und für sich ein und dasselbe seiend, von sich selbst eingestaltig und gleichartig bestimmt, aus sich allen Dingen, die der Anteilnahme fähig sind, das Sichgleichsein einstrahlend und das Verschiedene mit dem Verschiedenen zusammenordnend, Überfülle und Ursache der Gleichheit, welche auch die Gegensätze gemäß der einen und einzigen überragenden Ursache aller gesamten Sichselbstgleichheit auf ein und dieselbe Weise ehevor in sich enthält.

### § 5.

Das „Verschiedene“ aber (wird von Gott ausgesagt), weil er auf fürsorgliche Weise allem gegenwärtig ist und um des universalen Heiles willen alles in <s 133> allem wird,<sup>169</sup> indem er in sich und der eigenen Selbstgleichheit, ohne aus sich herauszutreten, verbleibt und in einer unaufhörlichen Wirksamkeit verharrend sich

168 Hebr. 4, 12. 13. Nomen parvi de Deo dictum nihil vile aut abiectum significare (notat D.) ... sed parvi proprietates, v. g. subtilitatem, penetrabilitatem, incomprehensibilitatem etc. (Corderius).

169 1 Kor. 15, 28.

selbst mit ungebrochener Macht mitteilt, um diejenigen, welche sich zu ihm bekehren, zu vergöttlichen. Und was die Verschiedenheit der mannigfachen Erscheinungsformen Gottes in den vielgestaltigen Visionen betrifft, so muß man dafür halten, daß sie mit ihrem sichtbaren Erscheinen etwas anderes bedeuten als das, was in die Augen fällt. Denn gleichwie wir, wenn der Verstand von der Seele selbst nach körperlicher Art ein Bild machte und ihr, trotzdem sie keine Glieder hat, körperliche Glieder beilegte, entsprechend der Gliederlosigkeit der Seele die ihr beigelegten Glieder anders verstünden und die Vernunft als Haupt, den Hals als Meinung (weil diese in der Mitte zwischen Verstand und Nichtverstand ist), als Zorn die Brust, als Begierlichkeit den Bauch und als Natur die Schenkel und Füße bezeichnen würden, indem wir die Namen der Glieder als Sinnbilder für die seelischen Kräfte gebrauchten, so müssen wir in viel höherem Grade bei dem alles Überragenden die Verschiedenheit der Formen und Gestaltungen in heiligen, gottgeziemenden und mystischen Erklärungen zu einer reinen Auffassung erheben. Und wenn du die nach drei Dimensionen gestaltete Beschaffenheit der Körper auf Gott übertragen wolltest, der keiner Berührung und keiner Gestaltung unterworfen ist, so muß man den überweiten Ausgang Gottes in alle Dinge göttliche Breite nennen, die über alles sich hinerstreckende Macht (göttliche) Länge, Tiefe endlich die allen Wesen unerfaßliche Heimlichkeit und Unerkennbarkeit. Aber damit wir nicht, ohne es selbst zu merken, über der Erklärung der verschiedenartigen Gestalten und Formen die unbildlichen Gottesnamen mit den aus sinnfälligen Symbolen gebildeten vermengen, deshalb werden wir über diese <s 134> in der „Symbolischen Theologie“ handeln.<sup>170</sup> Jetzt aber wollen wir in der göttlichen Verschiedenheit nicht irgendeine Änderung in der überunveränderlichen Selbstgleichheit vermuten, sondern die einheitliche Vervielfältigung Gottes und die einartigen Hervorgänge seiner universalen Zeugungsfülle.

## § 6.

Wenn einer Gott „ähnlich“ nennen möchte, sofern er ein und derselbe ist, ganz und durchaus sich ähnlich in seinem konstanten und ungeteilten Sein, so dürfen wir die Bezeichnung „ähnlich“ nicht ablehnen. Die Hagiographen sagen indes, daß der über alles erhabene Gott, in sich betrachtet, keinem Wesen ähnlich sei, daß er aber denen, die sich ihm zuwenden, Gottesähnlichkeit gewähre durch möglichste Nachahmung dessen, was über alle Grenzen und Begriffe hinausliegt. Und die Macht der göttlichen Ähnlichkeit liegt darin, daß sie alles Geschaffene zu seiner Ursache hinwendet. Diese Wesen also sind nach dem göttlichen Bild und Gleichnis Gott ähnlich zu nennen, denn daß ihnen Gott ähnlich sei, darf man nicht sagen, weil nicht einmal ein Mensch seinem eigenen Abbilde ähnlich ist. Denn bei Dingen, die auf gleicher Stufe (des Seins) stehen, ist eine gegenseitige Ähnlichkeit möglich, so daß die Ähnlichkeiten beiderseits sich entsprechen und beide Dinge gemäß einer vorausgehenden Idee der Ähnlichkeit<sup>171</sup> einander ähneln. Aber bei der Ursache und

<sup>170</sup> Im Text 913 B steht nur: *περὶ μὲν τούτων ἐν τῇ Συμβολικῇ θεολογίᾳ*; beachtenswert ist DN. XIV 4 *μεταβήσομαι* ... so daß *εἰρήσεται* hier zu rezipieren ist.

<sup>171</sup> *κατὰ προηγούμενον ὁμοίου εἶδος* — hier ein Beispiel, wie Dionysius nach Platos Vorgang auch für einen formellen abstrakten Gattungsbegriff eine Idee voraussetzt, an der die einander ähnlichen Einzeldinge partizipieren.

dem durch die Ursache Hervorgebrachten werden wir das reziproke Verhältnis nicht zugeben. Denn Gott gewährt das Ähnlichsein nicht bloß diesen oder jenen Wesen, sondern für <s 135> alle, die an der Ähnlichkeit Anteil haben, wird Gott Urheber ihrer Ähnlichkeit, und er ist es auch, der der Ähnlichkeit-an-sich Subsistenz verleiht. Das in allen Dingen vorfindliche Ähnliche ist durch irgendeine Spur der göttlichen Ähnlichkeit ähnlich und vervollständigt die Einigung derselben untereinander.

## § 7.

Wozu aber soll man hierüber reden? Denn die göttliche Offenbarung selbst verkündet, daß Gott das Unähnliche sei, mit dem ganzen Universum nicht vergleichbar, da er ja von allem verschieden ist, und, was noch auffälliger ist, da er (selbst) sagt, daß es nichts ihm Ähnliches gebe. Und doch widerspricht dieses Wort nicht der Ähnlichkeit mit ihm. Denn ein und dieselben Dinge sind Gott ebensowohl ähnlich wie unähnlich, das eine gemäß der möglichen Nachahmung des Unnachahmlichen, das andere gemäß des Abstandes der verursachten Dinge von ihrer Ursache, weil sie in unendlichen, nicht zu vergleichenden Maßen hinter ihr zurückbleiben.

## § 8.

Was sagen wir aber über den göttlichen Ruhestand oder Sitz? Was anderes als dieses, daß Gott in sich selbst verbleibt und in unentwegter Selbstgleichheit beharrlich gefestigt ist und eine sichere, überragende Stellung einnimmt, und daß er in den gleichen Dingen auch in gleicher Richtung und auf gleiche Weise seine Wirksamkeit äußert, und daß er in seiner Unveränderlichkeit und Unbewegtheit und vollständigen Unbeweglichkeit rein nur aus sich selbst existiere und das alles auf überwesentliche Weise. Denn er selbst ist der Urheber des Ruhestandes und Sitzes von allem, der über jeden Sitz und allen Ruhestand erhaben ist. In ihm hat alles miteinander seinen (festen) Stand und wird infolge des (sichern) Standes der eigentümlichen Güter unerschütterlich bewahrt.

<s 136>

## § 9.

Wie aber? Wenn hinwieder die Hagiographen sagen, der Unbewegte trete zu allem hervor und bewege sich, ist nicht auch das in gotteswürdiger Weise zu verstehen? Denn daß er sich bewege, muß man in frommem Glauben annehmen, aber nicht ein Bewegen in Weise einer Fahrt oder Veränderung oder Umwandlung oder Wendung oder örtlichen Bewegung, weder der geraden noch der kreisförmigen noch der spiralförmigen, nicht nach Art der intellektuellen oder psychischen oder physischen

Bewegung. Vielmehr muß man darunter verstehen, daß Gott alles ins wesenhafte Dasein ruft<sup>172</sup> und das All zusammenhält und allseitig für alles Fürsorge hegt und daß er allem durch seine unwiderstehliche, universale Umfassung sowie durch seine fürsorglichen Ausgänge und Einwirkungen auf die ganze Schöpfung gegenwärtig ist. Aber man muß auch erlauben, die Bewegungen Gottes,<sup>173</sup> des Unbewegten, gottgeziemend in der Rede zu preisen. Unter der geraden Bewegung ist das Unbeugsame in Gott und das nie aus der Richtung zu bringende Hervortreten der göttlichen Einwirkungen und das Werden aller Dinge aus ihm zu verstehen. Unter der spiralförmigen Bewegung ist der unbewegliche Ausgang und zeugungskräftige Ruhestand, unter der kreisförmigen Bewegung endlich ist die Selbstgleichheit und das Zusammenhalten von Mitte und Ende, Umschließendem und Umschlossenem sowie die Hinwendung der aus Gott hervortretenden Wirkungen zu ihm zurück zu verstehen.

## § 10.

Wenn aber jemand den in der Heiligen Schrift gebrauchten Gottesnamen „Ebenderselbe“ oder „Gerechtigkeit“ auf die Bezeichnung „der Gleiche“ beziehen wollte, so ist Gott auch der „Gleiche“ zu nennen, nicht <s 137> nur insofern, als er keine Teile hat und kein Schwanken nach einer Seite kennt, sondern auch insofern, als er zu allem und durch alles auf gleiche Weise dringt und der Gleichheit-an-sich Bestand gibt. Ihr gemäß wirkt er auf gleiche Weise die gleichmäßige Durchdringung aller Dinge ineinander und die gleichmäßige Anteilnahme der teilnehmenden Wesen, die gemäß der Aufnahmefähigkeit der Individuen und der nach Würdigkeit unter alles gleich verteilten Spendung vor sich geht, und insofern Gott jegliche Gleichheit, die intelligible, die intellektuelle, die vernünftige, die der sinnlichen Erfahrung entsprechende, die wesenhafte, die physische, die Willensgleichheit in überragender und eingestaltiger Weise ehevor in sich enthält gemäß der über alles hinausliegenden Kraft, die jeder Gleichheit Schöpferin ist.  
<s 138>

## Zehntes Kapitel: Über den Allherrscheden, den Alten der Tage und hierbei auch über Äon und Zeit

### § 1.

Es ist aber an der Zeit, den vielnamigen Gott als den „Allherrscheden“ und den „Alten der Tage“ mit unserer Rede zu feiern. Das eine wird er genannt, weil er die allbeherrschende Grundlage aller Dinge ist, welche das Universum zusammenhält und umfängt und in sich das All basiert und begründet und umschlossen hält und unzerstörbar vollendet; als die Grundlage, welche aus sich das Weltganze gleichwie

---

<sup>172</sup> τὸ εἰς οὐσίαν ἄγειν.

<sup>173</sup> Vgl. über die dreifache Bewegung der Engel und Menschen oben DN. IV 8. 9.

aus einer allbeherrschenden Wurzel hervorbringt und alles auf sich wie auf einen alltragenden Grund zurückwendet und zusammenhält, als ein allumfassender Ruheboden, der alles, was in seinem Einschluß liegt, in einer einzigen, alles überragenden Zusammenfassung sicherstellt und nichts von sich entfallen läßt, so daß etwas von seiner ganz vollkommenen Heimstätte losgerissen zugrunde ginge.<sup>174</sup> Die Urgottheit wird aber auch insofern allbeherrschend genannt, als sie alles in ihrer Gewalt behält und über die regierten Wesen herrscht, ohne sich damit zu vermischen, für sie alle ein Gegenstand des Begehrens und der Liebe ist, allen das freigewollte Joch auferlegt und die süßen Wehen der göttlichen, allbeherrschenden und unvergänglichen Liebe gegen ihre eigene Güte einflößt.

<s 139>

## § 2.

Als „der Alte der Tage“ aber wird Gott gefeiert, weil er Äon und Zeit aller Dinge und hinwieder vor Tagen und Äon und Zeit ist. Und doch muß man ihn gottgeziemend Zeit, Tag, Moment und Äon nennen, insofern er in jeder Bewegung unveränderlich und unbewegt ist, bei der immerwährenden Bewegung in sich verbleibt und Urheber von Äon, Zeit und Tagen ist. Deshalb erscheint er in den heiligen Theophanien der mystischen Gesichte sowohl grau von Haaren als in jugendlicher Gestalt gebildet. Das eine bedeutet sein Alter und Sein von Anbeginn, das Jugendliche dagegen deutet auf den nie Alternden. Oder es lehren die beiden Erscheinungsweisen, daß er von Anbeginn durch alle Zeiten hindurch bis zu Ende voranschreitet, oder, wie unser göttlicher Weihepender sagt, beides offenbart das göttliche Altehrwürdige, so daß die Gestalt des Älteren das Erste (Früheste) der Zeit nach, die des Jüngeren das Ursprünglichere im Reich der Zahl bedeutet. Denn die Einheit und die nächst um die Einheit geordneten Zahlen sind ursprünglicher als die weiter hinaus entwickelten.

## § 3.

Man muß aber auch, wie ich denke, das Wesen von Zeit und Äon aus den Heiligen Schriften kennen. Denn sie nennen keineswegs nur das alles, was absolut ungeworden und wirklich ewig dauernd ist, allenthalben ewig, sondern auch das Unzerstörbare, Unsterbliche, Unveränderliche und sonst dergleichen, wie wenn sie z. B. sagen: „Erhebet euch, ihr ewigen Tore“<sup>175</sup> und Ähnliches. Oft bezeichnen sie das sehr Alte mit dem Namen Äon, und bisweilen hinwieder benennen sie auch die ganze Erstreckung unserer Zeit als Äon, insoweit das Messen des Alten, Unveränderlichen und überhaupt des Seins eine Eigentümlichkeit des Äon ist. Zeit aber nennen sie den Ablauf im Entstehen, Vergehen, Verändern und in <s 140> dem bald so, bald so wechselnden Verhalten. Daher sagt auch die Offenbarung, daß wir selbst, zeitlich hier auf Erden beschränkt, an Äonendauer teilhaben werden, wenn

<sup>174</sup> Zu ῥίζα παντοκρατορική vgl. Plot. Ennead. III 3. 7; III 8. 9; Prokl. in Tim. 64 D.

<sup>175</sup> Ps. 23, 7. 9. Ἐπάρθητε, πύλαι αἰώνιοι.

wir in die unvergängliche und stets sich gleichbleibende Ewigkeit kommen. Bisweilen wird in den göttlichen Schriften auch eine zeitliche Äonendauer und eine äonenhafte Zeitlichkeit gefeiert, wenn wir auch wissen, daß sie eher und in eigentlicherem Sinne das Seiende mit Äon und das im Werden Begriffene mit Zeit benennen und offenbaren. Man darf also nicht glauben, daß die als äonenhaft bezeichneten Wesen einfachhin mit Gott, der vor der Ewigkeit ist, gleichewig seien. Wir müssen vielmehr im unwandelbaren Anschluß an die hochheiligen Schriften jene Dinge gemäß dem an ihnen erkannten Charakter als äonenhafte und als zeitliche verstehen, alles dagegen als in der Mitte zwischen dem Seienden und Werdenden liegend erkennen, was einerseits am Äon, andererseits an der Zeit teilnimmt. Gott aber müssen wir feiern als Äon und als Zeit, als Urheber von aller Zeit und allem Äon, als den Alten der Tage, als den, der vor aller Zeit und über aller Zeit ist und der den Wechsel von Jahres- und Tagzeiten bestimmt, hinwieder aber auch als den, der vor den Äonen existiert, insofern er vor dem Äon und über dem Äon ist und seine Herrschaft eine Herrschaft über alle Äonen ist. Amen.

<s 141>

Elftes Kapitel: Über den Frieden, über die Bedeutung der Ausdrücke: das absolute An-und-für-sich-Sein, das Leben-an-sich, die Macht-an-sich und den Gegenstand solcher Benennungen

## § 1.

Nun wohlan, laßt uns den göttlichen Frieden, den Urquell aller friedlichen Vereinigung,<sup>176</sup> in Friedenshymnen laut verkünden! Er ist es ja, welcher alles einigt und die Eintracht und Harmonie des Universums erzeugt und auswirkt. Deshalb begehrt auch alles nach ihm: er wendet die zerteilte Vielheit der Dinge zur Gesamteinheit und einigt den innerlichen Streit im Weltall zu einträchtigem Zusammensein. Infolge der Teilnahme am göttlichen Frieden einigen sich die vornehmeren der vereinigenden Mächte in sich selbst und untereinander und mit dem einen Urfrieden des All. Die ihnen untergeordneten Dinge einigen sie dann sowohl in sich selbst, als auch gegenseitig und mit der einen und allvollkommenen Urquelle und Ursache des allgemeinen Friedens. Dieser aber ist ungeteilt über das Universum hinergossen und umschließt gleichsam wie mit Riegeln, die das Getrennte zusammengefügt halten, alle Welt, grenzt sie ab, stellt sie sicher und läßt nicht zu, daß sie auseinanderfalle und ins Endlose und Grenzenlose versinke, so daß alle Dinge ungeordnet würden, ihre Grundlage verlören, aus Gottes Vorsehung kämen,<sup>177</sup> aus ihrer eigenen Einigung herausstürzten und untereinander cha-

<s 142>otisch sich verwirrten. Über Gottes Frieden und Ruhe selbst nun, welche der heilige Justus Lautlosigkeit und Unbewegtheit bei allem erkennbaren Hervortreten nennt, wie dieser Friede stille ist und Ruhe hält, wie er in sich und innerhalb seiner selbst ist und wie er in sich selbst ganz und gar übereinig geeint ist, und wie er,

---

<sup>176</sup> ἡ θεία ἀρχισυνάγωγος εἰρήνη.

<sup>177</sup> ἔρημα θεοῦ γινόμενα vgl. Plato θεῶν ἔρημα εἶναι πάντα.

weder wenn er in sich selbst eingeht, noch wenn er sich vervielfältigt, seine eigene Einigung verliert, sondern auch in der Weise in alles hervortritt, daß er wegen der Überfülle der alles übertreffenden Einigung ganz in sich innerlich verbleibt, das ist keinem Sterblichen zu sagen oder zu denken weder gerecht noch möglich. Wir wollen vielmehr auch diese Frage als unaussprechlich und unerkennbar dem göttlichen Frieden, da er über alles hinausliegt, anheimgeben und nur die erkennbaren und sagbaren Mitteilungen desselben ins Auge fassen, soweit es Menschen und uns, die wir hinter vielen guten Männern zurückstehen,<sup>178</sup> möglich ist.

## § 2.

Fürs erste nun ist dies zu behaupten, daß der göttliche Friede dem Frieden-an-sich und dem Frieden in seiner Totalität und jedem besonderen Frieden das Bestehen verleiht,<sup>179</sup> und daß er alles miteinander verbindet 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. Als eine und als einfache wollen wir also die Natur der friedvollen Einigung betrachten, welche alle Dinge mit ihr und mit sich selbst und untereinander einigt und alles in unvermischem, <s 143> allseitigem Zusammenhalt, einerseits ohne Vermengung, andererseits in gehöriger Verbindung bewahrt. Durch sie werden die göttlichen Geister mit ihren eigenen Erkenntnissen und den Gegenständen ihres Erkennens geeint und erheben sich hinwieder zu der unerkennbaren Berührung mit dem, was über die Vernunft hinausgerückt ist.<sup>180</sup> Durch sie einen die Seelen ihre mannigfachen Gedanken (Begriffe), sammeln sie in eine intelligible Reinheit und schreiten so, ihrer Natur entsprechend, auf geordnetem Wege (systematisch) durch die immaterielle und ungeteilte Erkenntnis zu der die Kenntnis überragenden Einigung. Durch sie besteht die eine und unlösbare, ineinandergreifende Verbindung des Universums in ihrer göttlichen Harmonie und ordnet sich in vollkommenem Einklang in Übereinstimmung und Eintracht zusammen, unvermischt vereinigt und ungeteilt zusammengeschlossen. Denn die Universalität des vollkommenen Friedens ergießt sich gemäß der einfachsten und unvermischten Gegenwart ihrer einbildenden Kraft über alles, was ist, einigt alles und verknüpft durch die mittleren Glieder die äußersten, so daß sie in einer naturgemäßen Freundschaft verbunden sind. Er schenkt die Teilnahme an seinen Wirkungen auch den äußersten Enden des Weltalls und bringt alles nachbarlich zueinander durch die Einheiten, durch die Selbstgleichheiten, durch die Einigungen und Sammlungen, wobei natürlich der göttliche Friede ungeteilt bestehen bleibt und in Einem alles spiegelt, alles durchwaltet und doch aus der selbsteigenen Selbstgleichheit nicht heraustritt. Denn er geht zwar in das Weltall heraus, gewährt allen Dingen gemäß deren Natur Anteil an sich selbst und wallt

178 ἡμῖν πολλῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν ἀπολειπομένοις; vgl. zu dieser Demutsformel DN. III 2.

179 αὐτοειρήνη — ἡ ὅλη εἰρήνη — ἡ καθ' ἕκαστον εἰρήνη dasselbe Schema wie früher.

180 ἄγνωστος τῶν ὑπὲρ νοῦν ἰδρυμένων συναφῆ. — Terminus technicus der mystischen Sprache, wie auch das nachfolgende ἡ ὑπὲρ νόησιν ἔνωσις.



über vor Überfülle der friedezeugenden Fruchtbarkeit,<sup>181</sup> gleichwohl aber verbleibt er wegen des <s 144> Überschwangs der Einigung ganz und gar in sich und für sich überintensiv geeinigt.

### § 3.

Wie aber, möchte man einwenden, begehrt alles nach Frieden? Denn zahlreiche Wesen erfreuen sich der Verschiedenheit und Besonderung und möchten wohl niemals freiwillig in ruhigem Frieden verbleiben. Nun denn, wenn jemand mit solcher Rede die Eigentümlichkeit eines jeglichen existierenden Dinges bezeichnet und sagen will, daß auch nicht ein einziges Ding in der Schöpfung sein eigenes Wesen je verlieren will, so werden auch wir dagegen keinen Widerspruch erheben, sondern hierin ebenfalls ein Begehren nach Frieden aufweisen. Denn alle Dinge lieben es, mit sich selbst Frieden zu haben und geeint zu sein und keinen Ruck und keinen Fall aus sich und aus ihren Eigentümlichkeiten zu erleiden. Der allvollkommene Friede hat auch die Kraft, die unvermischte individuelle Eigenart zu bewahren, indem er durch seine friedenspendenden, fürsorglichen Wirkungen all die Dinge in unerschüttertem und unverwirrtem Verhältnis zu sich und zueinander erhält und alles mit stabiler und unnachgiebiger Macht in seinem Frieden und Unbewegtsein festigt.

### § 4.

Und wenn einer sagen wollte, daß auch alles Bewegte nicht in Ruhe sei, sondern in der ihm eigenen Bewegung bewegt sein will, so ist auch das ein Verlangen nach dem göttlichen Frieden im Weltall, der alles so bewahrt, daß es von sich selbst nicht abfällt, und der das Eigenwesen und das bewegungsvolle Leben alles dessen, was sich bewegt, unbewegt und gesichert vor dem Falle erhält, so daß die bewegungsbegabten Wesen im Frieden mit sich selbst und in solchem Verhalten das wirken, was ihnen zukommt.

<s 145>

### § 5.

Wenn aber einer von einer Verschiedenheit spricht, welche einen Abfall vom Frieden bedeutet, und behauptet, der Friede sei nicht für alle Dinge liebreizend und begehrenswert, so ist in erster Linie zu erwidern, daß es nichts in der Welt gibt, was gänzlich von der Einigung (des Weltganzen) abgefallen wäre. Denn was gänzlich ohne festen Stand, ohne Abschluß, ohne Grundlage und ohne Begrenzung ist, das ist weder ein Seiendes noch im Bereich dessen, was ein Sein hat. Wenn er aber behauptet, daß solche dem Frieden und den Segnungen des Friedens feindselig

---

181 ὑπερβλύζει περιουσία τῆς εἰρηνικῆς γονιμότητος.

gegenüberstehen, welche an Streit und Zorn, an Veränderung und Unstetheit ihre Freude haben, so werden auch diese von dunklen Vorstellungen eines Begehrens nach Frieden beherrscht, denn von unruhigen Leidenschaften gequält, suchen sie diese unverständig zu befriedigen, indem sie wähnen, durch Ergänzung der jeweils entweichenden Genüsse in Frieden zu sein, während sie durch die Auflehnung<sup>182</sup> der übermächtigen Lüste eine Beute der Verwirrung sind.

Was aber möchte man über die Frieden ausstrahlende Menschenfreundlichkeit Christi sagen? Mögen wir ihr gemäß lernen, nicht mehr zu streiten, weder mit uns selbst, noch miteinander, noch mit den Engeln, sondern laßt uns gemeinsam mit ihnen das Göttliche nach Möglichkeit pflegen, entsprechend der Vorsehung Jesu, der alles in allem wirkt, einen unaussprechlichen und von Ewigkeit vorbestimmten Frieden schafft und uns mit sich selbst und in sich mit dem Vater versöhnt. Über diese übernatürlichen Gaben ist jedoch in unsern „Theologischen Grundlinien“ genügend gesagt worden, wobei uns auch die heilig inspirierten Schriften als Zeugen dienen.<sup>183</sup>

<s 146>

## § 6.

Weil du aber bei einer andern Gelegenheit brieflich von mir erfahren wolltest, was ich eigentlich mit den Worten: „Sein-an-sich, Leben-an-sich, Weisheit-an-sich“ sagen wollte, und weil du bemerktest, mit dir selbst nicht ins reine zu kommen, wie ich Gott bald „Leben-an-sich“, bald wieder den „Urheber des Lebens-an-sich“ nenne (DN. V 5), so erachte ich es für nötig, heiliger Gottesmann, dich auch von diesem Bedenken, soweit es an mir liegt, zu befreien. Fürs erste nun ist es, um tausendmal Gesagtes auch jetzt zu wiederholen, kein Widerspruch, Gott Macht-an-sich und Leben-an-sich und zugleich den Urheber des Lebens-an-sich oder des Friedens-an-sich oder der Macht-an-sich zu nennen. Denn die eine Benennung hat er von dem Seienden und vorzüglich von dem in erster Linie Seienden, weil er die Ursache von allem Seienden ist, die andere dagegen aus dem Grunde, weil er überwesentlich über alles Seiende, auch über das in erster Linie Seiende erhaben ist. Was wollen wir aber, sagst du, mit den Ausdrücken besagen: Sein-an-sich, Leben-an-sich, oder was wir sonst als absolutes und ursprüngliches Sein statuieren, das in erster Abstufung (direkt) von Gott aus seine Subsistenz hat? Das nun ist nach unserer Überzeugung keineswegs eine <s 146> verwickelte Frage, sondern derartig, daß sie eine direkte und einfache Lösung zuläßt. Denn wir behaupten nicht, daß das Sein-an-sich als die Ursache alles Seienden irgendeine göttliche oder engelhaftige Wesenheit sei (denn nur der über Wesenheit Erhabene ist Prinzip, Wesenheit und Ursache, daß alles Seiende und das Sein-an-sich ein Sein hat), noch wollen wir

---

182 Die Variante ἀταξία scheint nach dem Zusammenhange eher gefordert als ἀτενξία.

183 Eines der schönsten Kapitel ist diese Schilderung des Göttlichen Friedens. Ein gewaltiges Weltbild im Glanze der göttlichen Vorsehung, in einen so weitesten Rahmen gespannt, daß der ganze Kosmos, sichtbare Natur, Engel und Menschenwesen, physische Individualitäten und harmonische Ordnung, natürliche Denkopoperationen und mystische Einigungen mit Gott, geoffenbarte Heilstatsachen und christlich-paränetische Mahnungen darin Platz finden. Die idealistische Stimmung trägt den Verfasser über die Dissonanzen in der physischen und moralischen Welt hinweg; er bleibt bei seinem Grundgedanken eines allbeherrschenden, unzerstörbaren Gottesfriedens. Aus allen Regionen des Universums klingt ihm der Jubel und die Freude der Schöpfung entgegen. Es ist einladend, das Lob der Schöpfung in den Psalmen und die Schilderung Plotins von dem „traumhaft unbewußten Weben der Weltseele, der geistigen Sympathie aller Dinge“, (Windelband) mit Dionysius zu vergleichen.

irgendeine andere lebenszeugende Gottheit annehmen neben dem übergöttlichen Leben, welches Ursache aller Lebewesen und des Lebens-an-sich ist, noch wollen wir, daß es, um es kurz zu sagen, ursprüngliche und schaffende Wesen und Hypostasen gebe, welche einige sogar in oberflächlicher Rede auch Götter und Bildner des Weltalls genannt haben. Aber weder sie noch ihre Väter wußten, um wahr und richtig zu sprechen, daß jene nicht existieren. Wir sagen vielmehr, Sein-an-sich, Leben-an-sich und Gottheit-an-sich sei in ursprunghafter, göttlicher und verursachender Weise der eine überursprüngliche und überwesentliche Urquell und Ursprung von allem. Im Sinne der Mitteilung aber nennen wir die von Gott, dem Unmittelbaren, ausstrahlenden fürsorglichen Kräfte Wesengebung-an-sich, Belebung-an-sich, Vergöttlichung-an-sich, woran die Dinge ihrer Natur entsprechend teilnehmen, so daß sie existierend, lebendig und göttlich sind und heißen, und so auch hinsichtlich der andern Bezeichnungen. Daher wird von Gott gesagt, daß er der gute, Bestand verleihende Träger jener ersten Prinzipien ist, sei es in ihrer Gesamtheit oder in den einzelnen, sei es, daß sie im ganzen Umfange oder sei es, daß sie nur teilweise teilnehmen. Indessen, was braucht es hierüber noch Worte? Nennen doch hier einige von unsern geistlichen Lehrern den Überguten und Übergöttlichen den Träger der Güte-an-sich und der Gottheit, indem sie erklären, Güte-an-sich und Gottheit sei die gutmachende und vergottende, aus Gott hervorgetretene Gabe, und das Schöne-an-sich sei die schönmachende Ergießung-an-sich und das Gesamtschöne und das partikuläre <s 148> Schöne und das im ganzen Umfang und das nur teilweise Schöne, und was sonst immer auf dieselbe Weise gesagt worden oder noch gesagt werden wird — alles, was da sind Offenbarungen der den Dingen gewährten Mitteilungen der Fürsorge und Güte, aus Gott, dem Un-mittelbaren, in reichster Ergießung hervorgehend und ausströmend, damit der Urheber von allem vollkommen über allen Dingen sei und das Überwesentliche und Übernatürliche alles, was irgendwelche Wesenheit und Natur besitzt, in aller Hinsicht übertreffe.<sup>184</sup>

<s 149>

## Zwölftes Kapitel: Über die Namen „Heiliger der Heiligen“, „König der Könige“, „Herr der Herren“, „Gott der Götter“

### § 1.

Nachdem nun auch das, was hierüber zu sagen war, geziemend, wie ich glaube, zu Ende gebracht ist, müssen wir noch den unendlich Vielnamigen auch als „Heiligen der Heiligen“, als „König der Könige“ und als den, der seit Ewigkeit und fürderhin in Ewigkeit und auch jetzt König ist, als „Herrn der Herren“ und als „Gott der Götter“ feiern. Fürs erste müssen wir erklären, was nach unserer Meinung Heiligkeit-an-sich ist, was Königtum, was Herrschaft, was Gottheit, und was die Heiligen Schriften durch Verdoppelung der Namen ausdrücken wollen.

---

<sup>184</sup> Über die Anfügung dieser Aporie und Lösung vgl. Koch 17 f.

## § 2.

Heiligkeit also ist, um nach unserer Art zu sprechen, die von allem Frevel freie, vollkommen und in jeder Beziehung unbefleckte Reinheit.<sup>185</sup> Königtum ist die (geordnete) Verteilung jeglicher Grenze, Ordnung, Satzung und Rangstufe. Herrschaft ist nicht bloß das Erhabensein über das Schwächere, sondern auch der vollkommene Gesamtbesitz all des Guten und Schönen und wahre, unerschütterliche Festigkeit. Deshalb besagt auch κυριότης (Macht, Herrschaft) gemäß seiner Ableitung von κύρος (Kraft) soviel wie κύριον (herrschend) und κυριεῦον. „Gottheit“ aber bezeichnet die Vorsehung, <s 150> welche alles schaut<sup>186</sup> und in vollkommener Güte auch alles umkreist<sup>187</sup> und zusammenhält, indem sie alles mit sich selbst erfüllt und alles, was an ihrer Vorsehung Anteil hat, überragt.

## § 3.

Dies alles nun müssen wir von der alles übertreffenden Ursache rühmend aussagen und dazu noch sie als übererhabene Heiligkeit, Herrschaft, überragende Königsmacht und einfachste Gottheit feiern. Denn aus ihr ist mit einem Male und allzusamt jegliche unvermischte Vollkommenheit aller lauterer Reinheit hervorgesproßt und mannigfach verteilt, die ganze Ordnung und Einrichtung des Universums, weiche Disharmonie, Unheiligkeit, Unebenmäßigkeit ausstößt, an der wohlgeordneten Selbstgleichheit und Korrektheit sich erfreut und alles, was an ihr teilzunehmen gewürdigt ist, lenkt und regiert. Sie ist der vollkommene Gesamtbesitz aller Güter, durchaus gütige Vorsehung, die alle Gegenstände ihrer Fürsorge schaut und zusammenhält und sich selbst denen, die sich ihr unterordnen, gütig mitteilt, um sie zu vergöttlichen.

## § 4.

Weil aber der Urheber von allem gemäß der einen alles übertreffenden Überlegenheit eine Überfülle alles Seienden ist, wird er als Heiliger der Heiligen gefeiert und so auch hinsichtlich der übrigen Prädikate, gemäß der sozusagen überwallenden Ursache und der unerreichbaren Überlegenheit. In dem Maße, als dem Nichtseienden überlegen ist das Seiende, das Heilige oder Göttliche oder Herrschende oder Königliche und den teilnehmenden Dingen die Teilnahme an-und-für-sich: in demselben Grade ist auch der über alle Welt Erhabene über alles Seiende und ihr unmittelbarer Urheber über <s 151> alles, was Anteil nimmt, und über die Anteilnahmen-an-sich hinausgerückt. Heilige aber, Könige, Herren und Götter nennt die Heilige Schrift die vornehmeren Rangordnungen in allen einzelnen Bereichen, durch welche die zweiten Ordnungen an den von Gott ausfließenden

<sup>185</sup> Etymolog. ἀγιότης = ἄγους ἐλευθέρα καθαρότης.

<sup>186</sup> Etymologie θεός, θεότης — θεάομαι!

<sup>187</sup> Verwendung einer zweiten Etymologie θεός — θέω!

Gaben Anteil nehmen und so die Einfachheit der Verteilung jener in ihren eigenen Verschiedenheiten vervielfältigen. Ihre (bunte) Mannigfaltigkeit wird hinwieder von den ersten Ordnungen fürsorglich und auf göttliche Weise zu ihrer eigenen Einheit emporgeführt.

<s 152>

## Dreizehntes Kapitel: Über das Vollkommene und das Eine

### § 1.

Soviel also hierüber! Laßt uns aber nun, wenn es beliebt, direkt zum Schlusse, dem wichtigsten Punkte in unserer Darlegung, übergehen! Denn die göttliche Offenbarung sagt einerseits von dem Urheber des Weltganzen alles und alles zumal genommen aus und feiert ihn anderseits als das Eine. Vollkommen nun ist das Göttliche nicht bloß, insofern es vollkommen an sich ist und für sich von sich selbst eingestaltig bestimmt wird und in jeder Hinsicht ganz und gar das Vollkommenste ist, sondern auch insofern, als es gemäß seiner alles übertreffenden Vollkommenheit übervollkommen ist. Es umgrenzt alle Unbegrenztheit, ist über jede Grenze hin ausgebreitet und wird von keinem Wesen umfaßt oder festgehalten, sondern erstreckt sich in seinen unversiegbaren Zuerteilungen und unendlichen Einwirkungen auf alles und über alles hin. Vollkommen aber wird es genannt, sowohl weil es keines Wachstums fähig und immerdar vollkommen ist, als auch deswegen, weil es keine Verminderung erleidet, da es alles ehevor in sich enthält und überwallt in der einen unerschöpflichen und zugleich übervollen und nie abnehmenden Spendung, vermöge deren sie alles Vollkommene vollkommen macht und mit der eigenen Vollkommenheit erfüllt.<sup>188</sup>

<s 153>

### § 2.

Das „Eine“ aber wird Gott genannt, weil er gemäß des überragenden Vorzugs der einen Einheit auf einartige Weise alles ist und weil er, ohne aus dem Einen herauszutreten, die Ursache von allem ist. Denn nichts von allen Dingen ist ohne Anteil an dem Einen, sondern gleichwie jede Zahl an der Einheit Anteil hat und von einer Zweizahl und einer Zehnzahl und von einem Halben, einem Drittel, einem Zehntel gesprochen wird, so hat das Weltganze und jedes Teilchen desselben Anteil an dem Einen, und alles ist nur dadurch im Sein, daß das Eine ist. Aber es ist das Eine, welches die Ursache von allem ist, nicht Eines aus vielen, sondern es ist vor jeder Einheit und jeder Vielheit und jedes Eine und jede Vielheit begrenzend. Denn die Vielheit ist keineswegs irgendwie ohne das Eine. Ist ja das den Teilen nach Vielfache nach seiner Totalität Eines; was nach seinen Akzidenzien eine Mehrheit bildet, ist Eines nach seinem Suppositum; das Viele rücksichtlich der Zahl und der

---

188 (τὸ ἓν) ὑπερβλύζον κατὰ μίαν τὴν ἅπαστον ... ὑπερπλήρη καὶ ἀνελάττωτον χορηγίαν.

Potenzen ist Eines in seiner Spezies (ἐν τῷ εἶδει); was ein Vielfaches ist durch seine Spezies, ist Eines in seiner Art (ἐν τῷ γένει); was eine Vielheit ist durch die (mehrfachen) Ausgänge, ist Eines in seinem Prinzip (ἐν τῷ ἀρχῇ).<sup>189</sup> Und es gibt unter den Dingen keines, welches nicht an dem durchweg einartigen Einen Anteil hätte, das alles und sämtliche, auch wenn es gegensätzlich ist, in seinem allseitig einartigen Sein auf eingestaltige Weise ehevor enthält. Ohne das Eine wird es zwar keine Vielheit geben, das Eine aber wird auch ohne die Vielheit sein, gleichwie die Einzahl vor jeder vervielfältigten Zahl ist. Und wenn man annehmen will, daß alles mit allem geeint sei, so wird das All in seiner Totalität Eines sein.<sup>190</sup>

<s 154>

### § 3.

Außerdem muß man auch das wissen, daß gemäß des (vorher) erfaßten Gattungsbegriffes (Idee) eines jeglichen einzelnen Einen die geeinten Dinge als geeint bezeichnet werden und daß das Eine das Grundelement von allem ist. Wenn man nämlich das Eine wegnimmt, dann wird es weder ein Ganzes noch einen Teil noch irgend etwas anderes von Seiendem geben. Denn das Eine enthält alles in sich eingestaltig vorausgenommen und umschlossen. Auf diese Weise also feiert die Offenbarung die ganze Urgottheit durch den Namen des Einen als die Ursache von allem, und es ist ein Gott der Vater und ein Herr Jesus Christus<sup>191</sup> und ein und derselbe Geist<sup>192</sup> durch die überintensive Ungeteiltheit der ganzen göttlichen Einigkeit, in welcher alles einheitlich gesammelt und übergeeint und überwesentlich ehevor ist. Deshalb wird auch alles mit Recht auf sie zurückgeführt und übertragen, denn von ihr und in ihr und zu ihr hin ist alles und ist zusammengeordnet und beharrt und wird zusammengehalten und abgeschlossen und (dem Ausgang) zugekehrt. Und du möchtest kein Ding finden, das nicht durch das Eine, nach welchem die ganze Gottheit überwesentlich benannt wird, gerade das ist, was es ist, und als solches vollendet und erhalten wird. Und auch wir müssen uns durch die Kraft der göttlichen Einheit aus der Vielheit dem Einen zukehren: und der Einheit entsprechend die ganze und eine Gottheit feiern, jenes Eine, das Ursache von allem ist, das eher ist als jedes Eine und jede Vielheit, als jeder Teil und jedes Ganze, als jede Grenze und jede Unbegrenztheit, als jedes Ende und jede Unendlichkeit. Dieses <s 155> Eine, das alles, was ist, und auch das Sein-an-sich und das Sein von allem und allem Ganzen bestimmt, ist auf einartige Weise Ursache zugleich mit und vor allen Dingen und über dem Einen-an-sich und bestimmt (begrenzt) das Eine-an-sich, weil das Eine-an-sich, das in dem Seienden ist, unter die Zahl fällt. Die Zahl aber hat Anteil an Wesenheit.<sup>193</sup> Das

189 Vgl. Prokl. in Parm. 761, 24 mit fast denselben Gliedern.

190 Dionysius ist von dem Pathos beeinflusst, mit dem die Neuplatoniker und frühere Philosophen Zahlenmystik und Wirklichkeit miteinander verquickten; aber sein gläubiger Standpunkt läßt ihn in dem Einen den einen Gott in drei Personen erkennen (s. § 3.).

191 1 Kor. 8, 6.

192 Ebd. 12, 11.

193 Das System des Proklus ist (nach dem Vorgange Plotins) ganz und gar von der Idee beherrscht, daß man dem Einen gleichförmig werden müsse, um mit dem göttlichen Einen verbunden zu werden. Daher das Axiom τὸ ὁμοιον τῷ ὁμοίῳ. In den gleichen Gedanken bewegt sich Dionysius, wenn er von dem Eingehen des Hierarchen in sein eigenes Eine spricht. Vgl. EH. III, III 3. Bei den Mystikern kehren die entsprechenden Ausdrücke: oberste Spitze, Blüte, Fünkeln etc. weder (s. meine Übersetzung der Stelle EH. III, III 3. Anm. 1) Vgl. Greg. v. Nazianz or. 30, 6 ὅταν μηκέτι πολλὰ ὄμεν, ὅλοι θεοειδεῖς.

überwesentliche Eine aber bestimmt auch das seiende Eine und jegliche Zahl und ist selbst Prinzip und Ursache, Zahl und Ordnung des Einen und der Zahl und jedes Seienden. Deshalb ist auch die über alles erhabene Gottheit, wenn sie auch als Monas und Trias gefeiert wird, weder als eine Monas noch als eine Trias von uns oder irgendeinem andern Wesen (eigentlich) erkannt,<sup>194</sup> sondern um das Übergeente und das Gottzeugende in ihr in Wahrheit zu feiern, benennen wir die Gottheit, die über jeden Namen erhaben ist, mit den Namen Monas und Trias, das Überwesentliche mit Namen von existierenden Dingen. Aber keine Monas oder Trias oder Zahl oder Einheit oder Zeugungsmacht oder irgend etwas von dem, was ist, oder was irgend jemand von existierenden Dingen erkannt hat, enthüllt die über jeden Begriff und jeden Verstand hinausliegende Heimlichkeit der Über-<s 156>gottheit, die über alles überwesentlich hinaus entrückt ist. Es gibt keinen Namen und keinen Begriff von ihr, sie ist in das Unzugängliche erhoben. Nicht einmal den Namen Güte glauben wir ihr zutreffend beizulegen; nur aus Verlangen, über jene unaussprechliche Natur etwas zu erkennen oder zu sagen, weihen wir ihr in erster Linie den ehrwürdigsten aller Namen.<sup>195</sup> Hierin dürften wir wohl auch mit den Verfassern der heiligen Schriften übereinstimmen, aber hinter der Wahrheit der tatsächlichen Verhältnisse werden wir weit zurückbleiben. Deshalb haben auch jene selbst dem Aufstieg durch die negativen Prädikate den Vorzug gegeben.<sup>196</sup> Denn dieser zieht die Seele von der ihr gleichartigen Welt ab und bereitet ihr einen Weg durch alle jene göttlichen Erkenntnisse hindurch, welchen das über Name, Wesen und Erkenntnis erhabene Wesen entrückt ist, und verbindet zuletzt von allem die Seele mit dem Göttlichen, soweit unser Verbundenwerden mit ihm möglich ist.

#### § 4.

Das sind die intellegiblen Gottesnamen, welche wir zusammengestellt und erklärt haben. Aber hierbei blieben wir freilich nicht bloß hinter der reinen Wahrheit über sie zurück (denn das möchten selbst die Engel mit Recht zugestehen), sondern auch hinter dem Lobpreis der Engel auf sie, denn auch die vorzüglichsten unserer „Theologen“ reichen nicht an die untersten Engelordnungen heran. Aber nicht einmal den „Theologen“ (Hagiographen) und auch nicht ihren Erklärern oder Jüngern<sup>197</sup> können wir es gleich tun, sondern auch unter denen, <s 157> die mit uns auf gleicher Stufe stehen, nehmen wir die letzte und niedrigste Stelle ein. Wenn daher das Gesagte richtig sein dürfte und wir, unserer Weise entsprechend, in der Erklärung der göttlichen Namen den wahren Sinn getroffen haben, so müssen wir den Erfolg auf den Urheber alles Guten zurückführen, der zuerst zu reden und dann gut zu reden verleiht.

Wenn aber etwas übergangen worden ist, was mit dem Gesagten gleichbedeutend ist, so werden wir es auch nach den gleichen Regeln mitverstehen müssen. Wenn

194 Pachymeres fühlte sich schon genötigt, vor einem Mißverständnis dieser Worte οὐκ ἔστι μόνως οὐδὲ τριάς — ὑπερούσης ὑπερθεότητος zu warnen. Man müsse διεγνωσμένη mit οὐκ ἔστι verbinden; die Gottheit ist von uns nicht erannt, inwiefern sie Monas und Trias ist (ἄτε μόνως ... ἄτε τριάς ἐστι). Er beruft sich auf Βασίλειος καὶ Γρηγόριος οἱ θεῖοι.

195 Vgl. oben DN. I 5. Wiederkehrende Gedanken s. MTh. I 2. 3. Vgl. auch CH. II 3. Über die ἀγαθότης θεοῦ s. oben DN. IV 1 ff.

196 Vgl. oben über apophatische und kataphatische Theologie S. 127 DN. I 5; II 7; XIII 3. CH. II 3. MTh. I 2; IV, V.

197 ὅπαδοί (assecclae) ist ein Lieblingwort des Proklus (vgl. Koch 60 f.) und von Dionysius auch noch EH. II, III 4; III 7; VI, III 1; Ep. VIII 5 verwendet.

dagegen das Vorstehende unrichtig oder unvollkommen ist und wir von der Wahrheit gänzlich oder teilweise abgeirrt sind, so möchte es Sache deiner Menschenfreundlichkeit sein, den unfreiwillig Irrenden zurechtzuweisen, dem Lernbegierigen von der (bessern) Lehre mitzuteilen, dem minder Kräftigen beizuspringen und den gegen seinen Willen Kranken zu heilen, indem du das eine aus dir selbst, das andere von andern, alles aber aus dem Guten entnimmst, und es dann an uns zu vermitteln. Ermüde nicht, dem befreundeten Manne Gutes zu tun.<sup>198</sup> Du siehst ja, daß auch wir keine der uns von den Hierarchen überlieferten Lehren<sup>199</sup> für uns zurückbehielten, sondern sie euch und andern heiligen Männern unverfälscht mitgeteilt haben und fürderhin mitteilen werden, soweit wir davon zu sprechen und unsere Zuhörer es zu hören fähig sind, wobei wir gegen die Überlieferung in keinem Punkte ein Unrecht begehen wollen, es sei denn, daß wir in der Auffassung oder in der Wiedergabe derselben ermatten werden. Aber das <s 158> soll nun so, wie es Gott gefällt, bestellt und gesagt sein, und hiermit sei der Schluß der Erklärung der Gottesnamen von unserer Seite gemacht. Unter dem führenden Beistand Gottes werde ich zur „Symbolischen Theologie“ übergehen. <s 159>

---

198 μηδὲ ἀποκάμης φίλον ἄνδρα εὐεργετῶν ist eine Floskel aus Platons Gorgias 470 C.

199 οὐδένα τῶν ἱεραρχικῶν λόγων συνεστειλάμεν. Dionysius redet wohl nicht von den Hierarchien, sondern von den Reden der ἱεράρχαι; ἱεράρχης ist nach EH. II. II 2 ὁ τῆς ἱεραρχίας ἐπόνυμος sc. der Bischof. Oder ist der Sinn: nichts von den ... hierarchischen Lehren?