

Dionysius Aeropagita – Wie über Gott reden?

Vortrag von Dr. phil. Florian Roth an der Münchner Volkshochschule, 5. Dezember 2005

Sehr geehrte Damen und Herren,

„Dionysius Aeropagita – Wie über Gott reden?“, so lautet der Titel des mir heute aufgegebenen Vortrags. Bevor ich mich dieser Frage aber nun zuwende, will ich mich einer anderen widmen: Wie von Dionysius Aeropagita sprechen? Wie von jenem geheimnisvollen Autor von vier Büchern und einigen Briefen sprechen, dessen Identität sich im Nebel der Geschichte verliert.

Ich möchte die Suche beginnen mit meinen eigenen biografischen Begegnungen mit Spuren dieser Gestalt.

Mit 16 Jahren brach ich zu meiner ersten großen Reise ohne meine Eltern auf. Mit zwei Freunden nutzte ich das relativ billige Interrail-Ticket, um die Kapitalen Europas zu erkunden. Unser erste Station war Paris. Wir wandelten ziel- und stadtplanlos durch die Metropole. Als wir um eine Ecke bogen, sahen wir uns plötzlich in einer Straße mit auffällig aufreizend bekleideten Frauen versetzt, die unser jugendliches Gemüt verwirrten. Erst als wir das Straßenschild betrachteten, wurde das Rätsel dieser liebebreizenden Ansammlung aufgelöst: Diese Gasse trug den Namen „Rue St.-Denis“, des Heiligen Denys; – berühmt-berüchtigt als Zentrum des Pariser Straßenstrichs. Wer aber dieser seltsame Heilige der Bordschweinschwalben war – das wusste der 16-Jährige natürlich nicht.

Wir verließen diese Straße und *wir* verlassen jetzt auch das Jahre 1983. Sechs Jahre später war der Gymnasiast zum Studenten geworden, hatte Philosophie als Hauptfach an der Münchner Universität gewählt. Und sein erstes Philosophie-Hauptseminar und zwar bei einem seiner wichtigsten philosophischen Lehrer, dem Platonismusforscher Werner Beierwaltes trug den Titel: „Eriugena. Zu Grundfragen frühmittelalterlicher Philosophie“. Die wiederum erste Hauptseminararbeit galt nun Dionysius Areopagita und seinem Einfluss auf den Philosophen Eriugena.

„Denis“ ist nun die französische Version des lateinischen Namen „Dionysius“, der wiederum dem griechischen „Dionysios“ entspricht (der dem Gott Dionysos zugehörige). Der heilige Denis oder Dionysius war, wohl aus Italien kommend, erster Bischof von Paris im 3. Jahrhundert. Der römische Statthalter hat befohlen, ihn zu enthaupten, dies geschah auf dem Hügel, den man heute Montmartre nennt, wohl von *mons martyrum*, Märtyrerberg. Der Legende nach soll er mit dem Kopf in seinen Händen sechs Kilometer nördlich gelaufen sein, bis zu der Stelle, wo er begraben werden wollte. Dort wurde dann im 7. Jahrhundert eine Benediktinerabtei mit der Basilika Saint-Denis begründet, die Grabeskirche der französischen Könige. Traditionell wird er mit dem Kopf in der Hand dargestellt – so z.B. im bayerischen Vierzehnheiligen. Als einer der 14 Nothelfer wird er darum ausgerechnet gegen Kopfschmerz angerufen. Sein Gedenktag ist der 9. Oktober. Es gibt hier eine Bauernregel, die lautet: „*Regnet´s an St. Dionys, regnet´s den ganzen Winter g´wiss!*“ (Dieses Jahr gab es an diesem Tag in München übrigens Schauer.). Der zweite Gedenktag war gestern am 4. Oktober, er galt der Überbringung seiner Gebeine nach Paris.

Und dieser Heilige Dionysius wurde wiederum in der Tradition mit jenem Dionysius Areopagita identifiziert, dem die im Mittelalter so einflussreichen philosophisch-theologischen Werke zugeschrieben wurden.

Wieso aber nun der Beinamen Aeropagita? Der Aeropag ist die Athener Ratsversammlung. Der Aeropagite also ein Athener Ratsherr.

Der Aeropag war ursprünglich in der Antike ein Adelsrat, der den König beriet, dann in der Zeit der Adels Herrschaft höchste politische Instanz, in der Demokratie büßte er zugunsten der Volksversammlung an Bedeutung ein, in späteren Zeiten hatte er hauptsächlich eine Funktion als höchstes Gericht in einigen Bereichen, z.B. bei Mord. Er tagte auf einem dem Kriegsgott Ares benannten Hügel, eben dem Aeropag, dem Ares-Hügel, nordwestlich von der Akropolis.

Und hierhin, so berichtet die Bibel in der Apostelgeschichte des Lukas, Kapitel 17, sei einst der Apostel Paulus auf seinen Reisen gekommen. Wenn man die mittelalterliche Philosophie als die Synthese von antiker Philosophie und biblischer Verkündigung, von Athen und Jerusalem, begreift, so ist hier in diesem kurzen Text der Apostelgeschichte eine der ersten Begegnungen dieser beiden geistigen Mächte zu finden. Als Paulus nach Athen kommt, wird er wegen der vielen heidnischen Götterbilder zornig. Er streitet mit Philosophen, mit Epikureern und Stoikern. Doch waren die Athener neugierig auf jene fremden Götter Israels, die er in ihren Augen nach Athen zu importieren sich anschickte. Sie führten ihn auf den Aeropag, um dort Neues von ihm zu hören. Denn die Athener, wie wir modernen Menschen, waren immer begierig auf Neuigkeiten.

In der sozusagen multikulturellen und multireligiösen Metropole Athen wurden Götter aus allen Herren Ländern verehrt. Die Stadt war voller Götterbilder. Man wollte keinem vergessen – keinen durch Vergessen vergraulen, nicht einen Gott auslassen, wenn es darum ging, ein günstiges Schicksal durch Opfer zu erkaufen. Darum hatte man einem Altar sicherheitshalber dem unbekannte Gott geweiht. Eine Legende besagt, dass dieser Altar nach der Heimsuchung durch die Pest von dem Kretischen Priester und Seher Epimenides errichtet wurde (dem Kreter übrigens, der sagte: Alle Kreter lügen).

Und auf diesem Altar wies Paulus in seiner großen Rede hin, die ich hier aus der Bibel zitieren möchte:

(22)Paulus aber stand mitten auf dem Aeropag und sprach: Ihr Männer von Athen, ich sehe, dass ihr die Götter in allen Stücken sehr verehrt. (23)Ich bin umhergegangen und habe eure Heiligtümer angesehen und fand einen Altar, auf dem stand geschrieben: Dem unbekanntem Gott. Nun verkündige ich euch, was ihr unwissend verehrt. (24)Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind. (25)Auch lässt er sich nicht von Menschenhänden dienen, wie einer, der etwas nötig hätte, da er doch selber jedermann Leben und Odem und alles gibt. (26)Und er hat aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht, damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen, und er hat festgesetzt, wie lange sie bestehen und in welchen Grenzen sie wohnen sollen, (27)damit sie Gott suchen sollen, ob sie ihn wohl fühlen und finden könnten; und fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeden unter uns. (28)Denn in ihm leben, weben und sind wir; wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts. (29)Da wir nun göttlichen Geschlechts sind, sollen wir nicht meinen, die Gottheit sei gleich den goldenen, silbernen und steinernen Bildern, durch menschliche Kunst und Gedanken gemacht.

Was hat das nun mit Dionysius Areopagita zu tun? Sehr viel, denn an dieser Stelle in der Apostelgeschichte 17,34 heißt es. „*Etliche Männer aber hingen ihm [also Paulus] an und wurden gläubig, unter welchen auch war Dionysius, einer aus dem Rat*“. Dionysius war also der von Paulus bekehrte Athener Ratsherr. Und hier nähern wir uns auch unserer Frage an: „Wie von Gott sprechen?“. Die Rede von Paulus handelt nicht von einem greifbaren, darstellbaren Gott, von dem man sich ein Bildnis machen, dem man in Statuen nachempfinden kann, der in Tempeln wohnt, dem man durch Opfer, die er braucht, bestechen kann. Dieser Gott ist unbekannt, wir müssen ihn suchen, doch ist er uns eigentlich nahe, den unser Leben vollzieht sich in und durch ihm. Hier sind wir nun sowohl der urchristlichen Frömmigkeit nahe, wie aber auch jenem von der griechischen Philosophie geprägten Gedanken des Autors, dem sich unser heutiger Vortrag widmet.

Nun aber weiter in der verwickelten Überlieferungsgeschichte. Der Autor jener Schriften, die man als *Corpus Dionysiacum* zusammenfassen kann, genoss nun gerade deshalb im Mittelalter eine so hohe Autorität, weil er für den in der Apostelgeschichte erwähnten Athener Ratsherrn gehalten wurde, den Paulus durch seine Predigt auf dem Areopag bekehrt hatte.

Der Verfasser der betreffenden Schriften hatte sich nämlich in seinen Schriften für diesen Konvertiten des Paulus und ersten Bischof von Athen ausgegeben. Er behauptete, er habe in Heliopolis die Sonnenfinsternis beim Tode Christi beobachtet, er sei mit Petrus und Jakobus beim Begräbnis Marias gewesen, und unterstrich diese Fiktion noch, indem er seine Briefe an Apostel und Apostelschüler adressierte und seine sämtlichen Schriften Timotheus von Lystra (in Kleinasien) widmete, dem Bischof von Ephesus, an dem zwei Paulus-Briefe gerichtet sind.

Zusätzlich wurde der für den Areopagiten gehaltene Autor später, wie erwähnt, auch noch mit Dionysius, dem Apostel von Gallien und ersten Bischof von Paris identifiziert, der als Märtyrer in Paris den Tod fand. Die Abtei von Saint-Denis bei Paris, deren Kathedrale später zur Grabeskirche des französischen Königshauses wurde, rühmte sich, von Dionysius gegründet zu seine und seine Reliquien zu beherbergen, was natürlich zu einem besonderen Interesse in dieser Abtei für die Schriften des angeblichen Areopagiten führte.

Erst relativ spät wurde dann die Echtheit der dionysischen Schriften allmählich in Frage gestellt. Der Mönch und Philosoph Abaelard (gestorben 1142), berühmt durch seine tragische Liebe zu Heloise, der in der Abtei von Saint-Denis Zuflucht gefunden hatte, entdeckte bei dem Theologen und Historiker Beda Venerabilis aus dem 7. Jahrhundert Stellen, die besagten, dass der Namensheilige der Abtei nicht mit Dionysius Areopagita, sondern mit Dionysius von Korinth identisch sein; eine Entdeckung, die bewirkte, dass er in der Abtei in Ungnade fiel und das Kloster verlassen musste. 300 Jahre später sollte dann Lorenzo Valla, einer der bedeutendsten italienischen Humanisten die Identität des Athener Ratsherrn aus der Paulusgeschichte mit dem Verfasser der betreffenden Schriften in Zweifel ziehen. Endgültig wiederlegt wurde die Autorschaft der Figur aus der Apostelgeschichte aber erst 1895 durch die philologischen Forschungen von Joseph Stiglmayr und Hugo Koch. Sie wiesen die Abhängigkeit der Dionysius zugeschriebenen Schriften von einem im 5. Jahrhundert lebenden Philosophen, dem Neuplatoniker Proklos (410-485), nach und zeigten, dass in den ersten fünf nachchristlichen Jahrhunderten keine Zitate oder Spuren dieser Werke nachweisbar sind.

Nachdem Stiglmayr den anonymen Autor der Schriften mit Severus von Antiochien identifiziert hatte, folgten verschiedene Versuche der Gleichsetzung mit einer bekannten historischen Gestalt, die sich jedoch alle nicht durchsetzen konnten.

Als relativ sicher bezüglich Identität und Datierung des anonymen Autors ist wohl nur, dass er um 500 lebte und schrieb, wahrscheinlich in syrischen Mönchskreisen lebte und in seiner Lehre stark vom erwähnten Proklos und z.T. auch von dem im 4. Jahrhundert lebenden Kirchenvater Gregor von Nyssa und dem Neuplatoniker und Proklos-Lehrer Syrianus aus dem 5. Jahrhundert abhängig war.

Bevor wir uns jetzt den dionysischen Schriften und ihrem philosophischen Gehalt zuwenden, möchte ich dem Weg dieser verkannten Werke ins Mittelalter noch kurz nachzeichnen.

Erste Spuren finden sich im Jahre 512 im griechischsprachigen Raum. Auf diese Text beriefen sich in einem Dogmenstreit dieser Zeit die sog. Monophysiten. Sie behaupteten, dass in Jesus nur eine Natur, griechisch eben „mone physis“ („eine einzige Natur“), habe, nämlich die göttliche, wohingegen die orthodoxe Richtung davon ausging, dass in ihm sowohl eine göttliche wie eine menschliche Seite vereint war. Schon hier wurde von der Seite der Gegner der Monophysiten die Echtheit der dionysischen Schriften in Abrede gestellt.

Nach Frankreich gelangte eine Handschrift der Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften dann Mitte des 8. Jahrhunderts, als Papst Paul I. das Original dieser Schriften dem fränkischen König Pippin dem Kurzen schenkte. Zur Verbreitung des Wissens über die dionysischen Schriften im Westen trug dann noch die Tatsache bei, dass nach der Niederlage der Strömung des Ikonoklasmus – der Bilderbekämpfung, der Bilderstürmerei – beim Konzil von Nizäa 787 ikonoklastische Flüchtlinge nach Westen kamen und dabei ihre Bücher, auch die des angeblichen Dionysius Areopagita, mitbrachten. Ein Einfluss dieser Schriften ist dann aber erst nachweisbar, nachdem 827 der Oströmische Kaiser Michael der Stammler in Compiègne König Ludwig dem Frommen einen in einem kostbaren Elfenbeineinband gebundenen Kodex des Corpus Dionysiaca überreichen ließ, weil er gehört hatte, die Abtei Saint-Denis besäße die Reliquien des heiligen Dionysius, der ja als Apostel Galliens verehrt wurde.

In dieser Abtei nördlich von Paris hatte sich allmählich eine Tradition gebildet, die den angeblichen Gründer der Abtei, Dionysius, dem Apostel der Gallier, mit Dionysius Areopagita gleichsetzte. Der Abt des Klosters, Hilduin (gest. 844), bemühte sich, diese Identität zu zeigen und erhielt den Auftrag, die als heiliges Vermächtnis des Klosters betrachteten Schriften des Dionysius erstmals ins Lateinische zu übersetzen, was jedoch nur sehr unzureichend gelang. Deshalb beauftragte König Karl der Kahle im Jahre 860 den aus Irland stammenden Vorsteher seiner „schola palatina“, der Hofschule, Johannes Scotus Eriugena, einem später sehr berühmten und von unserem Dionysius tief beeinflussten Theologen und Philosophen, mit einer Neuübersetzung, die dieser wohl bis 862 fertigstellte und mit einem Kommentar ergänzte.

Gerade ausgehend von dieser Übersetzung, aber auch aufgrund des Einflusses von Pseudo-Dionysius auf Eriugena setzte eine beispiellose theologisch-philosophische Wirkungsgeschichte ein. Ist in der modernen Philosophie der Namen des vorgeblichen Areopagiten kaum mehr bekannt, so beruft man sich im Mittelalter so häufig auf diesem geheimnisvollen Philosophen wie auf Platon oder Aristoteles. Der als größter Kopf der Scholastik oder gar der christlichen Philosophie insgesamt geltende Thomas von Aquin hat ihn häufiger zitiert als Aristoteles. Seine Sonderstellung hat natürlich mit der Autorität der Paulus-Schülers, also mit einer Lüge, griechisch „pseudos“, zu tun; darum ist in der Literatur seit einiger Zeit auch von Pseudo-Dionysius Areopagita die Rede. Aber auch mit dem Gehalt seiner Philosophie. Gerade so unorthodoxe, manchmal mystisch, manchmal darin gerade modern anmutende Denker wie eben Eriugena, aber auch Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus. Und im 20. Jahrhundert hat gar der Dadaist Hugo Ball eine Art pseudo-dionysische Bekehrung durchgemacht.

Was machte nun aber seine Faszination aus? Wenden wir uns dazu seinen Schriften zu. Es handelt sich dabei um vier Bücher: „Über die himmlische Hierarchie“, „Über die kirchliche Hierarchie“, „Die Namen Gottes“ und „Die mystische Theologie“. Daneben sind 10 Briefe überliefert.

In der Schrift „Über die himmlische Hierarchie“ geht es um die in drei Triaden, also Dreierreihen, hierarchisch geordnete Welt der Engel, verstanden als stofflose Geister, reine Intelligenzen, um ihre Namen, Ordnungen, ihr Wesen und ihre Funktion.

Im dem Werk „Über die kirchliche Hierarchie“ werden die als Abbild der himmlischen verstandene, tiefere kirchliche Hierarchie, ihre zwei Triaden, Wesen und Funktion jedes Standes und die heiligen Sakramente – unter besonderem Hinblick auf ihre symbolische Bedeutung – behandelt.

In „Die Namen Gottes“ werden die in der Bibel vorkommenden Gottesnamen ohne explizite Differenzierung neben rein philosophisch bedingten Gottesprädikaten aufgeführt, expliziert, um anhand ihrer die Eigenschaften Gottes aufzuschließen.

In dem Buch „Über die mystische Theologie“ schließlich werden Gott als transzendentes ‚Dunkel‘ und die mystische Vereinigung der menschlichen Seele mit dem Göttlichen in gedrängter Weise eindringlich beschrieben.

Die Briefe behandeln in Ergänzung zu den Hauptschriften meist praktische Fragen.

Wenn man sich nun dem Wesen der in diesen Schriften niedergelegten theologisch-philosophischen Lehre zuwendet, muss man den philosophiegeschichtlichen Hintergrund berücksichtigen. Wir haben hier einen durch den Neuplatonismus geprägten christlichen Denker vor uns.

Er war neben Augustinus vielleicht der wichtigste Vermittler zwischen der neuplatonischen Philosophie der heidnischen Antike und dem christlichen Mittelalter. Seine einzigartige Stellung hatte damit zu tun, dass er sehr eng an den späten Neuplatonismus, wie er etwa durch Proklos vertreten wurde, anknüpfte und gleichzeitig im Gewand einer fast biblischen Gestalt höchste religiöse Autorität im Christentum innehatte. Es war also ein „pseudos“, eine Lüge, eine Schein, durch denn dieser Pseudo-Dionysius Areopagita dem Neuplatonismus Eingang in das christliche Mittelalter verschaffte. Wenn dieser rätselhafte Unbekannte unter seinem eigenen Namen publiziert hätte, wäre er vielleicht sehr bald vergessen worden.

Was war aber nun diese neuplatonische Tradition, von der er herkam. Es war eine durchaus extreme Ausformung geistiger Weltentfernung und metaphysischer Systematik, wie sie die späte Antike ausprägen konnte.

Jener Kerngedanken einer höheren geistigen Welt, die unsere Welt, wie wir sie mit unseren fünf Sinnen und dem vorurteilsbeladenen Alltagsverstand betrachten, übersteigt, transzendiert, ist in der klassischen Anfangsgestalt der abendländischen Philosophie, bei Platon eben, entwickelt worden.

Und er geht weiter zurück – bis zu den Vorsokratikern. Diese suchten nach der Arché. Dies kann Herrschaft – wie in „Monarchie“ oder „Anarchie“ – bedeuten, aber gleichzeitig auch Ursprung. Es ging um jenes ursprüngliche Prinzip der Welt, aus dem alles entsteht, das alles ordnet und somit die Welt durchherrscht, beherrscht. Bei den ersten Denkern wie Thales wurde es noch als Urstoff, etwa als Wasser, bestimmt, später z.B. auch als Geist (bei Anaxagoras) oder als Zahl, Harmonie, Proportion (wie bei Pythagoras). Immer ging es darum, jenseits der wechselhaften, vielfältig-chaotischen Erscheinungswelt ein Einheitsprinzip, das alles zusammenhält, zu bestimmen. Am radikalsten wurde dieser Gedanken wohl bei Parmenides gedacht. Das allgemeinste Prädikat, der abstrakteste Begriff, das Sein nämlich, sollte dies Grundprinzip bilden. Sein ist – Nicht-Sein ist nicht; diese tautologischen Wendungen hatten hier die Konsequenz, dass eine nur dem Gedanken zugängliche Welt konstruiert wird. In dieser gibt es kein Nicht-Sein, keine Leere, damit auch keine Bewegung, keine Veränderung, keine Vielheit; sondern nur eine Art ewige, in sich ruhende, differenz- und zwischenraumlose Seinskugel, die sich mehr durch Negationen – eben Abwesenheit der Eigenschaften der sichtbaren Welt – als durch positive Eigenschaften beschreiben lässt. Schon in dieser Frühform hat die Philosophie rein aus Gedanken, Begriffen, Urteilen und Schlüsse eine Welt entworfen, die das ganz Andere unserer Lebenswelt war. Die paradoxesten Schlüsse und Beweise waren in dieser philosophischen Schule der sog. Eleaten (aus dem Ort Elea in Sizilien) die Folge.

Warum erzähle ich das so ausführlich. Weil dieser Gedanken des einheitlichen Seins als Grundprinzip dasjenige Element war, das sich im Neuplatonismus, auch im christlichen Neuplatonismus unseres geheimnisvollen Gewährsmanns dann weiter entfalten sollte.

Aber man kann den Neuplatonismus nicht herleiten, ohne von Platon zu sprechen. Platon versuchte die uns doch immer wieder täuschende, unstete Sinnenwelt in einer ewig-stabilen geistigen Welt, jener der sog. Ideen, zu begründen.

Hat Parmenides auf absurde Weise gleichsam unsere Welt, in der es eben auch Nicht-Sein, also Unvollkommenheit, Wandel, Differenz gibt, als reinen Schein geleugnet, so versuchte Platon in einer Art Zwei-Welten-Lehre unsere unvollkommene Welt in einer vollkommenen Welt zu begründen, unsere materielle und sinnenhafte Erde in einem geistigen Himmel der Ideen.

Deutlich wird diese Zweiteilung zwischen wahrer und falscher Welt an Platons berühmtem Höhlengleichnis. Wir alle sind normalerweise wie gefesselte Menschen in einer Höhle, wir sehen nur Schatten von Gegenständen, die, durch ein Feuer beleuchtet, hinter uns vorbeigetragen werden. Zum Tageslicht sich zu befreien, die Illusion zu entlarven, ist nur der Weise fähig – der dann, nachdem er außerhalb der Wahrheit die Sonne der Wahrheit gesehen hat, in die Höhle zurückkehrt, um die anderen Menschen aufzuklären – die diese Wahrheit jedoch oft nicht hören wollen, in ihrem bequemen Irrtümern befangen bleiben.

Wo ist im wirklichen Leben nun die falsche Welt, die Höhlenwelt und wo die wahre Welt, jene der lichten Sonne, zu situieren? Bei Platon und der Tradition des Platonismus betrifft diese Zweiteilung den Gegensatz zwischen Sinnenwelt und geistiger Welt, zwischen Welt des Wandels, der Werdens, der flüchtigen Vergänglichkeit einerseits, Welt des stabilen, geordneten Seins andererseits. Mit unseren fünf Sinnen gelangen wir nur zur täuschenden Oberfläche der Dinge. Wir sehen das Wandelbare. Wir täuschen uns, denken die Sonne sei nicht größer als ein Berg, sehen den geraden Stab, den wir ins Wasser stecken, als gebrochen.

Auch sehen wir z.B. verschiedene Bäume mit ganz unterschiedlichen Formen. Um sie überhaupt als Bäume zu identifizieren, brauchen wir den Begriff, die Idee des Baumes. Diese Idee sehen wir aber nicht mit unseren Augen in der Natur. Wir erblicken sie nur mit unserem geistigen Auge, dem Verstand. Dieser gibt das Vorbild ab, um die Welt überhaupt begreifen zu können. Wie können wir ein Haus, ein Gesicht, ein Kunstwerk schön nennen, wenn wir nicht vorgängig einen Begriff der Schönheit haben, denn wir letztlich nicht aus dieser Sinnenwelt gezogen haben können. Platon leitet hiervon die These ab, dass die sinnliche Welt letztlich nur relativen Charakter habe, dahinter eine geistige Welt stehe, die wir eben nur durch unseren Verstand, unser geistiges Auge erreichen können. Die Welt, die wir auf dem ersten Blick vor uns haben, ist nicht die wahre, hinter ihr verbirgt sich eine höhere geistige Welt, zu der zu gelangen wir die Anstrengung des Denkens auf uns nehmen müssen. Sie ist gleichsam die Welt der reinen Begriffe, die nur unser geistiges Auge erfassen kann. Nur dadurch, dass die sinnlich erfahrbare Welt in Abstufungen an ihr teilhat, dass etwa in einem schönen Gesicht die reine Idee der Schönheit in Abschattungen in verminderter Abstufung anwesend ist, ist diese Welt das, was sie ist – ein Kosmos würde der Griechen sagen, und Kosmos heißt für ihn sowohl Ordnung wie Schönheit (wie in Kosmetik).

Die Welt der Ideen kennt aber nun auch ein höchstes Prinzip. Es ist die „Idee des Guten“. Gut nicht nur im Sinne des moralisch Guten, sondern auch des Guten im Sinne des Tauglichen. Gut im Sinne der Perfektion im jeweiligen Bereich. Durch die Idee des Guten werden alle Ideen tauglich zu dem, was sie jeweils sind, auf ihrem Gebiet eben gut.

Platon vergleicht sie mit der Sonne: Durch die Sonne erst existiert alles Leben, durch ihre wärmenden Strahlen. Und auch durch die Sonne, ihr Lichtstrahlen, ist alles erkennbar. Ohne die Sonne der Idee des Guten wären auch die Ideen nicht existent, nicht lebendig, nicht kraftvoll – und könnten auch mit unserem geistigen Auge erkannt werden.

Die radikal chaotisch-vielfältige Welt unserer sinnlichen Alltagserfahrung wird also begründet durch die geordnete Vielzahl der Ideen, die wiederum in einer einzigen Ideen als letztes Prinzip kulminieren. Aus der Höhle bis zu dieser höchsten Idee aufzusteigen, aber nur um zurückzukehren und die Menschengesellschaft durchaus auch im politischen Sinne nach Vorbild der Ideen zu ordnen, war das Ziel des Weisen.

Die Neuplatonismus der hellenistischen Zeit, fast 600 Jahre nach Platon, im dritten nachchristlichen Jahrhundert durch Plotin begründet, spitzte den Platonismus nun zu. Der Aufstieg zum höchsten geistigen Prinzip war nun mehr ein selbstgenügsamer Weg des reinen und einsamen Denkers, der Rückgang in die Höhle, um die Menschenwelt politisch-gesellschaftlich umzugestalten, trat in den Hintergrund. Vielleicht kein Zufall in einer Zeit, in der die Realität despotisch-brutaler Kaiser im römischen Weltreich die Flucht der Intellektuellen in die eigene Innenwelt als Ausweg aus den Unbilden der Menschenwelt erscheinen ließ. Plotin selbst sollte sich gar geschämt haben, im Körper zu sein, so weit ging seine Flucht alles Irdischen, alles Körperlichen.

Der Neuplatonismus betonte auch weniger die Vielfalt der Ideen als die Einheit des höchsten Prinzips. Es wurde meist als das „Hen“, das Eine bezeichnet – und war durch die Abwesenheit von Vielheit gekennzeichnet.

Typisch für den Neuplatonismus war die Vorstellung einer hierarchischen Gliederung der Welt in mehreren Stufen. Die niedrigste war unsere sinnlich erfahrbare materielle Welt in Zeit und Raum. Die Hierarchie dieser Seinstufen ist immer eine jeweils höherer Einheit, von radikaler Vielheit zum Einen aufsteigend. Die jeweils niedrigere Stufe ist immer eine Art Ausfluss, eine Emanation der Höheren, wie in Kaskaden eines nach unten immer breiter und zerstreuter werdenden Brunnens. Zwischen den Sphären herrscht – wie schon in Platons Ideenlehre – die Beziehung von Urbild und Abbild.

Doch die Bewegung geht nicht nur in die eine Richtung, nach unten. Das jeweils niedrigere hält sich in seiner eigenen Realität gerade dadurch, dass es sich auf seinen höheren Ursprung, die Stufe über ihn, aus dem es herkommt, zurückwendet und sich durch eine Art betrachtende Verlangen auf diesen höheren Ursprung hinbewegt. Der neuplatonische Kosmos ist also durch eine doppelte Bewegung des Hervorgehens und der Rückkehr, der sich Verströmens und des Zurückströmens geprägt.

Konkret geht der Stufenbau hinauf von der reinen Materie, über Pflanzen, Tiere zum Menschen und der Sternenwelt, die alle zusammen die sinnlich wahrnehmbare Welt bilden, darüber thront die höhere geistige Welt, mit der Seele als dem Lebensprinzip, darüber dem Geist als dem Vernunftprinzip und als Krone das Eine. Dieses Eine, manchmal auch das Gute oder Gott genannt, ist jenseits aller Beschränkungen, Begrenzungen und Bestimmungen, die absolute Transzendenz, gleichsam auch jenseits des Seins. Es kann nicht mehr mit irgendwelchen Eigenschaften definiert, also wörtlich bestimmt werden. Es ist die Quelle alles Seins und das endgültige Ziel alles Strebens als Rückkehr in den Ursprung. Da es jenseits unseres begrifflichen Denkens ist, das ja immer mit begrenzenden und abgrenzenden Prädikaten arbeitet, kann man es nur durch das Überschreiten jenes begrifflichen Denkens, gleichsam durch eine unmittelbare Schau als ekstatische Einswerdung mit dem Einen erreichen. Dies ist das letzte Ziel alles menschlichen Trachtens.

Als Weiterentwicklung der klassischen plotinischen Gestalt des Neuplatonismus hat dann Proklos, der Lehrer unseres Pseudo-Dionysios, die Stufenordnung weiter systematisiert und ausgebaut. Verschiedene Zwischenstufen, meist in Dreiergruppen, werden vermittelnd eingeführt und mythologische Götternamen dafür benutzt

Genau vor diesem Hintergrund ist nun auch die christliche Transformation der Philosophie bei Pseudo-Dionysius zu verstehen. Es handelt sich um ein Denken, das erstens durch die Priorität eines über-seienden, über-wesentlichen Einen als Prinzip, Anfang und Ziel, zweitens durch die Entfaltung des Gesamts der Wirklichkeit in einem geordneten Stufenbau aus diesem Prinzip, und drittens durch den Rückgang der Seelen in das letzte Prinzip – als Urgrund und Ziel, also durch die neuplatonische Triade: Verharren, Hervorgang, Rückkehr, bestimmt ist.

Und genau dieser Neuplatonismus wird nun christianisiert, in christliche Begriffe übersetzt, bzw. die christlichen Begriffe und Namen neuplatonisch-philosophisch interpretiert.

Ich möchte jetzt versuchen, die fundamentale Struktur seiner Lehre anhand zweier, für sie konstitutiven Grundbegriffe, zweier Schlüsselwörter, genauer zu bestimmen: Nämlich erstens des Begriffes der „Theologie“ oder besser der Theologien, verstanden als Wege des Redens und Wissens *über*, letztlich des Zugangs *zu* Gott. Zweitens des Begriffes der „Hierarchie“, verstanden als Heilstufenordnung, als Stufung der Wirklichkeit mit der Funktion, dem Ziel des Fortschreitenlassens ihrer Glieder in der Partizipation am Göttlichen, im gestuften Vorgang der Vergöttlichung als Verschmelzung mit dem Einen.

Dionysius unterscheidet drei Weisen der Gotteserkenntnis, drei Arten der „Theologia“, verstanden als ‚methodische Wissenschaft von Gott‘:

1. Die affirmative, bejahende Theologie, die Gott als Wirkenden sieht, von seinen Hervorgängen in die Welt ausgeht, und ihm so positive Eigenschaften, Vollkommenheitsprädikate zuspricht.
2. Die negative Theologie, die Gott als Transzendenten, alles Überschreitendem betrachtet (sozusagen als in sich bleibendes Verharren, unter dem Aspekt der Einheit) und ihm in diesem Sinne alle Prädikate abspricht, da diese Eigenschaften immer im Geschöpflichen, im Relativen verharren.
3. Schließlich die symbolische Theologie, die Bejahung *und* Verneinung vereint – und zwar in dem sowohl affirmatives als auch negatives implizierenden Verweischarakter des Symbols; indem nämlich die Welt als Symbol, Sinnbild Gottes interpretiert wird.

Denn wie es in dem 1. Kapitel der „Göttlichen Namen“ heißt: Gottes Wesen ist unerkennbar, namenlos, über seine Wesen kann man nur in negativen Beschreibungen oder in symbolischen Bildern sprechen; das eine führt zur negativen Theologie, das andere zur symbolischen. Was aber für Gottes Wesen stimmt, gilt nicht für sein Wirken: Das ist aussagbar und auch in der Bibel offenbar.

Die sog. kataphatische, also bejahende (wörtlich: zusprechende) Theologie wird hauptsächlich in der Schrift „Über die göttlichen Namen“ behandelt. Bejahung wird möglich aufgrund der Offenbarung Gottes in der Heilsgeschichte. Gott wird erkennbar in seinem Wirken, neuplatonisch gesprochen in seinen „Hervorgängen“ in die Welt; Welt verstanden als Erscheinung Gottes, als Theophanie. In der Schrift über die göttlichen Namen wird – ausgehend sowohl von den biblischen Gottesnamen als auch von reiner philosophischer Reflexion entstammenden Attributen Gottes – Gott bezüglich seines Wirkens z.B. als „das Gute“, als „Sein“, „Leben“, „Kraft“ oder „Frieden“ bezeichnet, dann mit den biblischen symbolischen Namen als Heiliger der Heiligen, als König der Könige, als Herr der Herrn und Gott der Götter, und schließlich als der ‚Eine‘ und der ‚Vollkommene‘ bezeichnet.

Der sogenannten „Symbolische Theologie“ ist dann keine eigene dionysische Buch gewidmet, doch wird der Gegenstand der symbolischen Theologie in den beiden Hierarchie-Schriften und besonders in dem 9. Brief behandelt. Die Funktion der symbolischen Theologie, besteht darin, wie es ein Kommentar einmal ausdrückte, „*beim bildhaften anzufangen, um zu gestaltlosem zu führen und schließlich auf Göttliches zu verweisen*“ (Josef Hochstaffl: Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung eines patristischen Begriffs, München 1976, S. 124). Sie interpretiert die Welt als ein Feld von Symbolen, als symbolischen Verweiszusammenhang. Sie übernimmt Begriffe aus der Sinnenwelt und wendet sie in übertragenem Sinne auf Göttliches an.

Sie sucht von den Dingen der sinnlichen Welt die Materialität abzustreifen und die in ihnen liegende geistige Bedeutung herauszustellen, negiert somit die Materialität und affirmiert die geistige Bedeutung. Die Schöpfung, so heißt es in dem 9. Brief, „*verhüllt das Antlitz Gottes im Unsichtbaren und offenbart es uns zugleich*“ (1109B). So werden in der symbolischen Theologie negative und affirmative Theologie vermittelt. Doch kann man sie – ob ihres vorwiegend bejahenden Charakters, ob der gemeinsamen Sicht der Welt als Theophanie – auch der affirmativen Theologie zuordnen.

[Indem die „allegorische Auslegung des Kultisch-realen als Symbol geistiger und kosmischer Verhältnisse und Ordnungen“ Ivanka 1964, S. 249) das Grundmotiv der Hierarchie ist, wird der Bezug der symbolischen Theologie zu den beiden Hierarchien hergestellt.]

Die negative, griechisch: apophatische, also wörtlich: absprechende Theologie, wie sie besonders in der Schrift „*De mystica Theologia*“ diskutiert wird, betont nun gänzlich die göttliche Transzendenz, betrachtet Gott gewissermaßen unter dem Aspekt der Einheit, des Verharrens, des bei sich bleibenden *principiums*.

Die bejahende Theologie führt nun zu Aporien, also zu aus inneren Widersprüchen entstehenden Ausweglosigkeiten. Denn diese Form des Sprechens von Gott gipfelt etwa in der Schrift „*Von den göttlichen Namen*“ in Gottesnamen wie „Herr“ und „König“. Damit fordert sie im Gegenzug Anthropomorphismen, also Vermenschlichungen vermeidende Verneinungen geradezu heraus.

Ähnlich aporetisch ist die symbolische Theologie. Da Gott kein Zeichen angemessen ist, wird von Dionysius die paradoxe These aufgestellt, dass unähnlichere Symbole (in der Seinsordnung tiefer stehende, monströsere Dinge) bezüglich Gott angemessenere Führer sind. Und dies Paradoxon ist geradezu eine Vorübung des verneinenden Verfahrens.

All diese Aporien führen zu dem von dem Pseudo-Dionysius erstmals in die christliche Philosophie eingeführten Begriff der apophatischen, der negativen Theologie.

In ihr werden alle in der bejahenden Theologie affirmierten Gottesnamen negiert, wird Gott als das „Jenseits“ aller Bestimmungen, alles Geschöpflichen, aller von geschöpflich Seiendem ausgesagten gefasst, da all dies Vielheit und Gegensätze impliziert, Gott aber schlechthin Eines, jenseits aller Vielheiten und Entgegensetzungen ist und somit alle Bestimmungen überschreitet, als schlechthin Transzendentes. Indem, so Dionysius, „*das Göttliche geehrt wird durch wahre Verneinungen*“ erscheint Gott in einer Metaphorik des Lichts als „*Dunkel [...], das heller ist alles Licht*“ – „*die göttliche Finsternis ist [...] unzugängliches Licht*“.

Die negative Theologie ist aber nur gewissermaßen nur die erste Stufe der mystischen Theologie. Auf sie folgt die sog. „Agnosis“, das Nichtwissen des Unwissbaren, in der sowohl Bejahung als auch Verneinung, ja das Mittel des diskursiven Denkens, das Denkens mittels Begriffen, mittels Urteilen bejahender und verneinender Art, überhaupt überschritten wird – hin zum paradoxen Kennen Gottes im Wissen seiner Unerkennbarkeit (daraus wird später bei Cusanus die „*docta ignorantia*“, die „gelehrte Unwissenheit“). Aus diesem Zustand, der mehr Liebe, „Ekstasis“ (wörtlich Heraustreten, Aus-sich-Heraustreten) denn Wissen ist, folgt unmittelbar das Einswerden mit Gott als dem Einen.

Bei diesem letzten Weg der Gotteserkenntnis, als der Theologie, tritt deutlich das Moment des stufenweisen Hinaufführens des Menschen in seiner Erkenntnis zu Gott hervor, in den bei Dionysius zentralen, oft wiederkehrenden Schritten: Reinigung, Erleuchtung, Vollendung.

Noch anzumerken ist in diesem Zusammenhang der verschiedenen Weisen der Gotteserkenntnis etwas zum Verhältnis von bejahendem und verneinendem Weg. In der positiven Theologie wird Gott in seinen Wirkungen, neuplatonisch gesprochen unter dem Aspekt des Hervorgehens, in seiner Immanenz bezüglich der Welt betrachtet. In der negativen Theologie hingegen in seinem Wesen, unter dem Aspekt der Einheit und des Verharrens, also in seiner Transzendenz. Dabei kommt dem verneinenden Weg jedoch ein eindeutiger Vorrang zu: *„Im Hinblick auf Göttliches sind Verneinungen wahr, Bejahungen unzureichend“* (CH 141 A).

Jedoch erfährt diese schroffe Differenz bei Dionysius unter gewissen Aspekten wieder eine Vermittlung: Gott wird nämlich nicht wie mehr wie in der affirmativen Theologie als seiendes, oder wie im rein negativen Weg als nicht-seiendes, sondern in einer höheren Form der Vermittlung, der Aufhebung, als über-seiendes Eines bezeichnet. Auch wird die selbe Differenz vermittelt in der Sicht von Gott als Ort des Zusammenfallens aller Gegensätze, als *„coincidentia oppositorum“*, in der sogar die Entgegensetzung von bejahender und verneinender Aussage im Höchsten aufgehoben wird.

Der zweite Schlüsselbegriff des dionysischen Denkens ist der der Hierarchie, ein von Dionysius eigens eingeführter Begriff. Das Wort kommt von „hieros“, „heilig“, und „arche“, Herrschaft, Ordnung, Ursprung. Die Hierarchie als Inbegriff der geordneten, gestuften Struktur des Universums von Gott her und zu Gott hin ist bei Dionysius in ihrem Wesen eine Heilstufenordnung. Jede ihrer Stufen hat die Aufgabe, jedes ihrer Mitglieder fortschreiten zu lassen in der Teilhabe an Gott, deren Endziel die Vereinigung mit Gott ist. Diese Funktion der Vergöttlichung erfolgt in einer doppelten Bewegung; der von oben nach unten erfolgenden Bewegung der Erleuchtung, der Kraftübertragung von der je höheren zur je niederen Stufe, und der von unten nach oben erfolgenden Bewegung des Hinaufführens, der Rückkehr der Seele zu Gott.

[Die drei konstitutiven Momente jeder hierarchischen Stufe sind:

1. „Taxis“, d.h. die triadisch strukturierte hierarchische Ordnung und der systematische Platz des jeweiligen Elements darin.
2. „Energeia“, d.h. die Aktivität, die Wirksamkeit jeder Hierarchie, die in der Vergöttlichung, der Hinaufführung zum Göttlichen besteht (vorzüglich mittels Einweihung in die Mysterien) und schließlich
3. „Episteme“, d.h. Wissen, Wissenschaft jeder Hierarchie als erkenntnismäßiges Fortschreiten durch Betrachtung, Erleuchtung und Gebet]

Die Struktur jeder Hierarchie ist geprägt durch eine Dreiheit von Triaden, deren erste die Mysterien, die Sakramente, also die *Heilmittel* umfasst, deren zweite die einweihenden Stände, die *Heilmittler* umfasst, und deren dritte schließlich jene umfasst, die eingeweiht, zum Heil geführt werden. Innerhalb jeder Triade verteilen sich auf ihre drei Elemente wiederum drei Aufstiegsaspekte: Reinigung, Erleuchtung, Vollendung.

Pseudo-Dionysius unterscheidet drei Hierarchien:

1. Die himmlische der Engel als stofflose Geister, reine Intelligenzen (drei Triaden – Engelschöre – umfassend).
2. Dann die kirchlichen Hierarchie bei den Menschen mit zwei Triaden (und den Sakramenten)
3. Und schließlich die Gesetzeshierarchie der Menschen in der Zeit von dem Empfang der Gesetzes durch Moses bis zum Erscheinen Christi.

Die himmlische Hierarchie der Engel dient als Mittler zwischen Menschen und Gott, wobei die oberste Triade allein Gott dient, keine Beziehung zum Menschen hat.

Die kirchliche Hierarchie gliedert sich in zwei Triaden:

1. Die erste Triade der Einweihenden, der Heilsmittler, umfasst die Bischöfe, Priester und Diakone.
2. Die zweite Triade, derer, die eingeweiht werden, die Mönche,, das sog. „geheilte Volk“ und die Ordnungen derer, die gereinigt werden (die Katechumenen und Büsser.

Als Heilmittel, als Mysterien, in die eingeführt wird, dienen hierbei die Sakramente Taufe, Eucharistie und Ölweihe. In dem Buch über die „Kirchliche Hierarchie“ werden ihr äußerer Ablauf, die Rollen der Beteiligten und die hinter den äußeren Vorgängen verborgene symbolische, geistige Bedeutung der Sakramente in ihrer einführenden und hinaufführenden Funktion beschrieben.

Ein letzter Nebenaspekt des dionysischen Systems, der noch für die weitere Wirkungsgeschichte bedeutsam war, sei hier zum Schluss noch erwähnt: seine Lehre vom Bösen. Dionysius stellt sich die Frage nach dem Ursprung des Übels im Kontext der Behandlung des Gottesnamens „der Gute“. Woher komme das Böse, wenn Gott, der im Wesen das Gute sei, alles geschaffen habe, Gutes doch nur Böses schaffen könne? Dionysius verneint, dass das Böse aus dem Guten stamme, dass es überhaupt Sein habe. Er sagt, dass es auch nicht im Guten, in den Engeln, in den Dämonen, in den Seelen, in der Materie usw. sei. Es stamme vielmehr aus vielen Defekten, sei Schwäche, Auslassung des Guten.

So viel also zu Werk und Lehre dieses in mehrfacher Hinsicht fernen Denkers und Schwärmers. Warum sich heute noch mit dieser geheimnisvollen Gestalt beschäftigen?

Es ist zum ersten diese fast detektivisch zu verfolgende Geschichte einer großen Fälschung. Blasphemisch zu sprechen, jener Dreifaltigkeit von dem Athener Ratsherrn Dionysius aus der Mitte der ersten Jahrhunderts, dem Bischof von Paris aus dem dritten Jahrhundert, und dem unbekanntem – wenn nicht Gott, dann doch Philosophen um 600. Auch eine Geschichte komplizierter Überlieferungswege, von Identifikationen und Entlarvungen.

Es ist dies zum zweiten eine – eben auf seltsame Wege sich vollziehende – geistesgeschichtliche Wirkung. Pseudo-Dionysius als ein zentraler Mittler zwischen Antike und Mittelalter, zwischen Philosophie und Religion, eine Paarung, die das Abendland bis zur Neuzeit und indirekt auch über diese Zeitschwelle hinaus prägte.

Es ist zum dritten aber, und das ist philosophisch das Entscheidende, auch das Schauspiel eines geistigen Ringens. Des Ringes des menschlichen Geistes mit der Idee des Absoluten, des Unbedingten. Die Ahnung, dass das, was wesentlich ist, was diese Welt im Innersten zusammenhält, nicht mit dem Verstand allein, aber auch nicht ohne ihn zu erreichen versucht werden kann. Dass das wirklich Wesentliche vielleicht nicht mit Begriffen, mit Urteilen, mit logischen Schlüssen, überhaupt mit Worten zu entziffern ist. Aber gleichzeitig der unbedingte Drang, dies doch philosophisch, also rational darzustellen, das Unsagbare zu sagen. Und dabei immer wieder in eine paradoxe, eine symbolische, eine fast poetische Sprache abzugleiten. Pseudo-Dionysius gilt als ein wesentlicher Begründer einer christlich-philosophischen Mystik, Meister Eckhart hat sich immer wieder auf ihn berufen.

Der Begriff Mystik stammt wohl vom griechischen Verb „myein“ für „schließen“, dem Schließen der Augen und Lippen, daraus mystikos oder lateinisch mysticus für geheimnisvoll oder geheim. Gemeint sein kann damit ein dritter Zugangsweg zur Wahrheit neben dem der Sinne und des diskursiven Verstandes. Philosophische Mystik war aber nie Irrationalität oder Aberglauben, also ein Diesseits der Vernunft, sondern der Versuch, mit der Vernunft über diese hinaus, also zu einem Jenseits der Vernunft zu gelangen.

Und dieser Versuch endet immer wieder in Paradoxien, dem Zusammenfall der Gegensätze beim Beschreiben des Absoluten, wie von Dionysius beeinflusst dann Nikolaus Kusanus es in seiner „coincidentia oppositorum“ darstellen wird.

Und hierher gehört auch der von Pseudo-Dionysius begründete Gedanken der Negativen Theologie. Das höchste kann man nicht mehr mit Worten beschreiben, mit Begriff definieren. Nur durch Verneinungen, durch das Wissen des Nichtwissens nähern wir uns dem Geheimnis.

Das, was wirklich wichtig ist, so ahnen wir manchmal, können wir mit unseren Begriffen nicht einholen. Wenn es der klassische Metaphysik und Theologie beim Höchsten und Größten die Stimme verschlug, menschliche Begriffe hier nicht mehr passten, so kann dieser Effekt auch beim Kleinsten sich einstellen. Adorno zum Beispiel sah das Individuelle durch den Begriff vergewaltigt, da dieser es immer unter ein Allgemeines subsumieren will und ihm das Einzigartige dadurch aus dem Blick gerät. Gerade das Individuelle ist dem Begriff ein Inkommensurables, und nur durch die Kunst ansatzweise erreichbar.

Und die Kunst, die Poesie ist es ja gerade, die ein Bild dessen zeichnen kann, was sich der Wissenschaft vielleicht entzieht. Was Dionysius in seiner symbolischen Theologie andeutete, formulierte Goethe einst: „*Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis*“. Und gerade jener Friedrich Nietzsche (wie einigen von Ihnen bekannt sein mag, ja mein Lieblingsphilosoph), der gerade den Widerspruch zu Goethe formulierte – „*Alles Unvergängliche ist nur ein Gleichnis*“ – sollte einmal gerade in der Sprache des Poeten von jenem unbekanntem Gott sprechen, dem Paulus seine Bekehrung der Areopagiten Dionysius verdankte:

Dem unbekanntem Gott

Noch einmal, eh ich weiterziehe
und meine Blicke vorwärts sende,
heb ich vereinsamt meine Hände

zu dir empor, zu dem ich fliehe,
dem ich in tiefster Herzenstiefe
Altäre feierlich geweiht,
daß allezeit
mich deine Stimme wieder rief.

Darauf erglöhnt tief eingeschrieben
das Wort: Dem unbekanntem Gotte.
Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte
auch bis zur Stunde bin geblieben:
Sein bin ich - und fühl die Schlingen,
die mich im Kampf darniederzieh'n
und, mag ich fliehn,
mich doch zu seinem Dienste zwingen.

Ich will dich kennen, Unbekannter,
du tief in meine Seele Greifender,
mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
du Unfaßbarer, mir Verwandter!
Ich will dich kennen, selbst dir dienen.

Die Frage „Wie sprechen über Gott?, kann man im Sinne des Pseudo-
Areopagiten nun so beantworten: *indirekt* – oder eben *poetisch*. Oder nüchterner mit
Wittgenstein: „*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.*“ Und das will ich
nun auch tun, zumindest solange, bis Sie mich zur Beantwortung Ihrer Fragen zwingen.
Danke für die Aufmerksamkeit.