



**Universität
Zürich^{UZH}**

Studiengang MAS Spiritualität 2017

Leistungsnachweis von Thomas Noack MTh UZH

Annäherungen an Dionysius Areopagita

Zürich, 28. Februar 2017

© Thomas Noack | Zürich 2017

Studiengang MAS Spiritualität der Theologischen Fakultät der Universität Zürich in Kooperation mit a+w Aus- und Weiterbildungsstelle der Pfarrerinnen und Pfarrer, Zürich.

Inhaltsverzeichnis

Der Antipode zu Swedenborg	5
Die Jenseitigkeit Gottes	6
Der Aufstieg des Menschen	10
Der Aufstieg des Mose	14
Der Versuch einer abschließenden Stellungnahme	18
Literaturverzeichnis	20

Annäherungen an Dionysius Areopagita

Thomas Noack

Der Antipode zu Swedenborg

So anders und doch so grundlegend! Mit Dionysius Areopagita muss ich mich einfach etwas eingehender auseinandersetzen. Er gilt als »Vater der abendländischen Mystik«¹ und dementsprechend lässt Kurt Ruh seine vierbändige »Geschichte der abendländischen Mystik« mit ihm beginnen, dem großen Unbekannten. Er interessiert mich hier als der grundlegende Vertreter der negativen Theologie. Dass er auch ein Vertreter der positiven Theologie ist, sei erwähnt, ist aber nicht Gegenstand dieser Untersuchung.² Da die negative Theologie innerhalb des Corpus Dionysiacum vor allem in der Schrift *Über die mystische Theologie* zu finden ist, soll sie die hauptsächliche Textgrundlage der folgenden Ausführungen sein.

»Annäherungen« – solche beabsichtige ich zu vollziehen – sind nur dann sinnvoll, wenn ein Abstand besteht, und der scheint zwischen Dionysius und Swedenborg tatsächlich zu bestehen, ja sogar der denkbar größte zu sein. Gerd-Klaus Kaltenbrunner, der

¹ RUH 2001, S. 43.

² Diese Seite spielte auch in der Wirkungsgeschichte nur eine untergeordnete Rolle. Siehe Kurt Ruh: »Obschon Dionysius in seinen Schriften zwei Erkenntnisweisen Gottes lehrt, die positive und die negative, obschon er dabei die positive keineswegs vernachlässigt hat, ist er im Bewußtsein des Mittelalters allein der gefeierte Vertreter der *via negativa*. Bonaventura formulierte es für alle: Die Betrachtung der göttlichen Geheimnisse geschieht auf zwei Wegen, *vel per positionem, vel per ablationem*. *Primum ponit Augustinus, secundum Dionysius* (De triplici via III 11).« (RUH 2001, S. 53).

am 29. Januar 1988 zum 300. Geburtstag Swedenborgs einen Artikel über ihn in der Tageszeitung DIE WELT veröffentlicht hatte, schrieb 1996 in seinem Buch *Dionysius vom Areopag*:

»Dionysius pflegt eine aristokratische Zurückhaltung, wo andere Seher mit ihren Visionen geschwätzig, ja beinahe schon marktschreierisch hausieren gehen. Er ist in diesem Punkt der Antipode zu dem barocken schwedischen Universalgenie Swedenborg.«³

Dionysius als der Antipode zu Swedenborg! Kaltenbrunner macht diese Einschätzung an dem Gegensatz zwischen aristokratischer Zurückhaltung und visionärer Geschwätzigkeit fest. Diese essayistische Aussage kann man auf den sehr unterschiedlichen Umfang der beiden Werke beziehen. Man stelle nur einmal die seichtschwache Schrift *Über die mystische Theologie* – zehn Seiten mit Apparat in der wissenschaftlichen Ausgabe – neben die voluminösen »acht Quartbände voll Unsinn«⁴, so Immanuel Kant über die *Arcana coelestia* des »geschwätzigen« Geistersehers. Dionysius ist dann nicht viel mehr als ein Lesezeichen im Hauptwerk des barocken »Universalgenie[s]«. Aber das ist natürlich nur eine formale Beobachtung. Inhaltlich geht es wohl um die Frage, ob einer Theologie, die den Geheimnissen – Dionysius spricht von **mystēria**⁵ und Swedenborg von **arcana** – immer näher kommt, ja schließlich sogar in dieselben eintritt, notwendigerweise die Worte »ersterben«⁶ müssen.

Die Jenseitigkeit Gottes

Ralf Stolina unterscheidet im Gesamtkonzept der negativen Theologie des Dionysius zwei Momente: »das Negationsmoment und

³ KALTENBRUNNER 1996, S. 612.

⁴ Immanuel KANT, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766, S. 98.

⁵ Siehe *tēs theologias mystēria* in MTh I,1 (CD II 142,1).

⁶ *hoi logoi ... peristellontai*: Die Worte werden bestattet oder verhüllt (MTh III, CD II 147,8).

das ekstatische Moment«⁷. Dieser und der nächste Abschnitt folgen dieser Unterscheidung. Nur habe ich die Akzente verschoben. So liegt nun in diesem Abschnitt, der die Jenseitigkeit Gottes thematisiert, die Betonung auf Gott; und im nächsten Abschnitt, der den Aufstieg des Menschen thematisiert, liegt sie auf dem Menschen. Die beiden Momente gehören allerdings so untrennbar zusammen, dass das eine kaum ohne das andere dargestellt werden kann, denn es leuchtet ein, dass die Jenseitigkeit Gottes nur vom Standpunkt der Diesseitigkeit des Menschen aussagbar ist, so dass der menschliche Gesichtspunkt auch schon im ersten Abschnitt enthalten ist, was mir verständlich macht, dass Stolina »das Negationsmoment« als Titel seines entsprechenden Abschnittes wählt und die Jenseitigkeit Gottes als axiomatischen Grundsatz ebendieses Moments einführt.⁸

Die Transzendenz Gottes gegenüber allen mundanen Phänomenen, also seine absolute Transzendenz, drückt Dionysius sprachlich am dichtesten mit den **epekeina**- und besonders mit den **hyper**-Formeln aus. Gott ist **ho pantōn epekeina**, das heißt »der allem gegenüber Jenseitige«⁹, oder – so lauten die drei Schlussworte der Schrift *Über die mystische Theologie* – **epekeina tōn holōn**, das heißt »[der] dem [Welt]ganzen gegenüber Jenseitige«¹⁰. Quantitativ auffälliger zeigt sich das Überschreiten des begrifflich Fassbaren in den zahlreichen **hyper**-Bildungen, in denen **hyper** als Präfix oder Präposition das Signal zum Transzendieren der anschließend genannten Vorstellungen ist. Den **epekeina**-Formeln am nächsten kommt die Aussage, dass »die Allursache« (**hē pantōn aitia**) »über allem ist«¹¹ (**hyper panta ousa**), also alles transzendiert, jedoch auf das All immerhin als Ursache bezogen bleibt. Das Gebet zu

⁷ STOLINA 2000, S. 12.

⁸ Stolina beginnt seine Ausführungen über das Negationsmoment mit den Worten: »Axiomatischer Grundsatz des Negationsmomentes negativer Theologie ist, daß Gott, die Ursache von allem ..., jenseits von allem ... ist« ...« (STOLINA 2000, S. 12).

⁹ MTh I,3 (CD II 143,17). Siehe auch MTh I,3 (CD II 144,12f.) und Brief V (CD 163,5).

¹⁰ MTh V (CD II 150,9).

¹¹ MTh IV (CD II 148,1).

Beginn der *mystischen Theologie* – nach Kurt Ruh »die Kernstelle«¹² der gesamten Schrift – bietet ein aussagekräftiges Beispiel dieser Sprache:

»Überwesentliche (**hyperousie**) und übergöttliche (**hyperthee**) und übergute (**hyperagathe**) Dreieinigkeit, Führerin der Christen in die Gottesweisheit (od. Theosophie), geleite uns auf den überunerkannten (**hyperagnōston**) und überlichten (**hyperphaē**) und höchsten Gipfel der geheimnisvollen (od. mystischen) Worte empor!«¹³

Auch die Verneinung – sie begegnet uns am konzentriertesten im finalen 5. Kapitel der *mystischen Theologie*¹⁴, dem »locus classicus für die Nichterkennbarkeit Gottes«¹⁵ – wird durch Dionysius zu einem Mittel, die absolute Jenseitigkeit Gottes gegenüber allen Dingen auszusagen. Denn erstens werden A und das Gegenteil von A und zweitens selbst die Verneinungen verneint, so dass Gott nur noch jenseits der Gegensätzlichkeit von Bejahung und Verneinung und somit jenseits aller Dinge denkbar ist, wenn »denkbar« überhaupt noch der richtige Ausdruck ist.

»Man darf nicht etwa meinen, die Verneinungen seien (einfach) das Gegenteil der Bejahungen; vielmehr ist sie (die Allursache) schlechthin vor allem (Bejahen und Verneinen), über allen Verneinungen, jenseits von allem Absprechen (**aphairesin**) und Bejahen (**thesin**).«¹⁶

¹² RUH 2001, S. 59 u. 60.

¹³ MTh I,1 (CD II 141,1-3).

¹⁴ MTh V.

¹⁵ RUH 2001, S. 51.

¹⁶ MTh I,2 (CD II 143,5-7). Siehe bereits das »Über-Unerkennbare« (**hyperagnōston**) in CD II 141,2. Die Verneinung der Verneinung ist nach Werner Beierwaltes die Selbstaufhebung der Sprache: »Der Abschluß des dionysischen Traktats »De mystica theologia«, der, wie die ganze Schrift, auf die radikale Negativität und absolute Transzendenz (**ho pantōn epekeina**) und Andersheit Gottes gegenüber einer kategorialen Denk- und Aussageweise zielt, stellt die Selbstaufhebung der Sprache in der (freilich immer noch sprechenden) Negation der Negation besonders eindrücklich vor«. (BEIERWALTES 2014, S. 61f.).

Den Vorgang des Absprechens, Wegnehmens oder Abstrahierens (**aphairesis**) zur Herausarbeitung der transmundanen, allen Vorstellungen gegenüber jenseitigen Gestalt Gottes veranschaulicht Dionysius mit dem schon bei Plotin und Gregor von Nyssa¹⁷ vorhandenen Bildhauergleichnis:

»Damit sind wir Bildhauern gleich, die aus einem gewachsenen Steinblock eine Statue meieln: Sie hauen alles heraus, was dem reinen Anblick des verborgenen Bildes im Wege steht, und (allein dadurch), durch bloßes Weghauen (**t aphairesei mon**), bringen sie die in ihm selbst verborgene Schönheit zum Vorschein.«¹⁸

Die Transzendenz Gottes gegenüber allen mundanen Phänomenen ist Swedenborg nicht fremd. Er unterscheidet zwischen dem göttlichen Sein (**esse**) und dem göttlichen Wesen (**essentia**) – »das Sein ist universeller (**universalius**) als das Wesen«¹⁹ – und sagt dann in Bezug auf das göttliche Sein:

»Das Sein Gottes oder das göttliche Sein kann nicht beschrieben werden, weil es über jede Vorstellung des menschlichen Denkens erhaben ist (**supra omnem ideam cogitationis humanae**). Dieses erfasst nur Geschaffenes und Endliches, nicht aber das Ungeschaffene und Unendliche, also das göttliche Sein.«²⁰ »Der menschliche Geist – mag er auch noch so analytisch vorgehen und in die Höhe streben – bleibt endlich, und das Endliche kann nicht aus ihm entfernt werden. Er kann daher die Unendlichkeit Gottes als solche und somit Gott schlechterdings nicht erfassen.«²¹

Dem göttlichen Sein nähert sich auch Swedenborg auf dem Weg der Verneinung an, indem er von der Un-endlichkeit Gottes spricht. Demgegenüber ist die Welt endlich:

¹⁷ Siehe Plotin, *Enneaden* I 6,9,7–15 und Gregor von Nyssa, *In inscriptiones psalmodum* II 11 (Gregorii Nysseni Opera 116f.).

¹⁸ MTh II,1 (CD II 145,5–7). Nimmt man dieses Bild ernst, dann steht auch bei Dionysius die Negation im Dienste der Position, das heißt der Herausarbeitung einer im Ergebnis dann vorhandenen Gestalt.

¹⁹ WCR 18.

²⁰ WCR 18.

²¹ WCR 28.

»Zwei Eigentümlichkeiten (*propria*) der natürlichen Welt bewirken, dass alles in ihr endlich ist: Die eine ist der Raum, die andere die Zeit.«²²

Die Un-endlichkeit Gottes transzendiert dieses Raum-Zeit-Kontinuum. Zwar ist Gott nach der Erschaffung der Welt auch *in* Raum und Zeit, aber *ohne* Raum und Zeit.²³ Bei Swedenborg kommt es allerdings nicht zu einer Negation der Negation. Dass Gott die endliche Welt- und die begrenzte menschliche Erfahrungstotalität transzendiert, ist ausreichend durch seine Un-endlichkeit ausgesagt.

Der Aufstieg des Menschen

Die negative Theologie ist bei Dionysius mit dem Gedanken des Aufstiegs verbunden. Denn in Bezug auf die Negation (*aphairesis*) schreibt er:

»Wir steigen von den niedersten zu den ursprünglichsten (Seinsformen) auf (*tas epanabaseis poioumenoi*) und streifen alles ab, um unverhüllt jenes Nichtwissen zu erkennen ...«²⁴.

Auf dem Weg nach oben sind bestimmte Stufen zu überwinden, namentlich das Sichtbare der sinnlichen Wahrnehmung (*aisthēsis*) und das Denkbare der geistigen Wahrnehmung (*noēsis*):

»Den sinnlichen Wahrnehmungen (*tas aisthēseis*) gib (auf diese Weise) ebenso den Abschied wie den Regungen Deines Verstandes (*tas noeras energeias*); was die Sinne empfinden (*aisthēta*), dem (entsage) ebenso wie dem, was das Denken erfasst (*noēta*) ...«²⁵. Die Allursache »wird (tatsächlich) weder sinnlich wahrgenommen, noch ist sie (überhaupt) sinnlich wahrnehmbar (*oude aisthanetai oute aisthētē estin*).«²⁶ »So werden

²² WCR 27.

²³ WCR 30.

²⁴ MTh II (CD II 145,10–12). Siehe auch MTh III (CD II 147,10–14).

²⁵ MTh I,1 (CD II 142,6–7).

²⁶ MTh IV (CD II 148,4f.).

wir auch jetzt, da wir in das Dunkel eintauchen, welches höher ist als unsere Vernunft (**hyper nouv**), nicht (nur) in Wortkargheit, sondern in völlige Wortlosigkeit und ein Nichtdenken (**anoēsian**) verfallen.«²⁷

Im Hintergrund dieser apophatischen Aufstiegsbewegung steht die (mittel)platonische Zwei-Welten-Theorie, das heißt die Unterscheidung zwischen dem **kosmos noētos** und dem **kosmos aisthētos**. Im Neuplatonismus – dem näheren Hintergrund der dionysianischen Schriften – entspricht dem **kosmos noētos** der **nous** (Geist) und dem **kosmos aisthētos** die **psychē** (Seele). Außerdem unterscheidet der Neuplatonismus die übersinnliche und die sinnliche Welt, die einerseits getrennt, andererseits durch Zwischenstufen verbunden werden. Mit den oben zitierten Worten sagt Dionysius also, dass der Mensch im Zuge der Aufstiegsbewegung aus der sinnlichen Welt herauszutreten und schließlich auch die höchste Stufe der übersinnlichen Welt (**nous**) zu übersteigen hat, um den Gipfel der mystischen Worte – so die Formulierung im Eingangsgebet – zu erreichen. Das geschieht in der zur Einheit (**henōsis**) führenden Ekstase (**ekstasis**), das heißt im »Außersichgeraten des Verstandes und der Sinne (**kai nou kai phrenōn ekstasis**)«²⁸.

»Denn durch das unbedingte und uneingeschränkte Heraustreten (**ekstasei**) aus dir selbst und aus allen Dingen wirst du zum überseienden Strahl göttlichen Dunkels ... emporgetragen.«²⁹

Während der neuplatonische Hintergrund bei Dionysius bekannt und unbestritten ist, ist man sich bei Kants »Geisterseher« noch nicht sicher, aus welchen geistesgeschichtlichen Wurzeln er seine Kraft bezog. Beachtenswerte Ergebnisse erbrachte die von 2004 bis 2012 tätige DFG-Forschergruppe »Die Aufklärung im Bezugsfeld neuzeitlicher Esoterik«. Friedemann Stengel bearbeitete darin das Einzelprojekt »Emanuel Swedenborgs Stellung innerhalb der

²⁷ MTh II (CD 147, 8–10).

²⁸ Brief IX, 5 (CD II 204, 12).

²⁹ MTh I, 1 (Übersetzung STOLINA 2000, S. 20).

aufklärerischen und esoterischen Diskurse des 18. Jahrhunderts«. Aufhorchen lässt das folgende Ergebnis:

»Swedenborgs System erweist sich ... zuerst als Nebenprodukt nicht einer speziellen esoterischen Tradition, sondern der rationalistischen und neuplatonischen Philosophie und der Naturforschung des 17. und 18. Jahrhunderts.«³⁰

Damit ergibt sich nun auch eine Annäherung traditionsgeschichtlicher Art an Dionysius, denn Swedenborg wird von Stengel u.a. mit der neuplatonischen Philosophie in Verbindung gebracht. Im Codex 36 der *Emanuel Swedenborg Collection*, die in der Königlich Schwedischen Akademie der Wissenschaften in Stockholm aufbewahrt wird und zum UNESCO Weltdokumentenerbe gehört, notierte Swedenborg Exzerpte aus seiner Lektüre. Daraus geht hervor, dass er neben Plato und Aristoteles, auch den von der neuplatonischen Philosophie beeinflussten Augustin und zwei pseudographische neuplatonische Schriften gelesen hat, nämlich die *Theologie des Aristoteles*, die »eine ausführliche Paraphrase von Teilen der vierten, fünften und sechsten Enneade«³¹ Plotins enthält, und die Augustin zugeschriebene Schrift *De spiritu et anima*. Interessant ist der folgende Hinweis von Stengel:

»Bereits zu Beginn des Codex 36 und später noch ein zweites Mal notierte er [Swedenborg] sich aus der *Theologie des Aristoteles* das vom lateinischen Übersetzer Platon zugeschriebene Vermögen des *intellectus contemplans*, der vom höchsten *intellectus* hervorgebracht wurde und zum Höchsten, zum *mundus supremus*, aufsteigen kann:

›Öfter, wenn meine Seele in Kontemplation den Körper verlassen hat, kam es mir vor, das höchste Gut mit unglaublichem Vergnügen zu genießen. Ich hing gewissermaßen besinnungslos fest und erkannte mich selbst als einen gewissen Teil der höheren Welt, fühlte mich mit Unsterblichkeit ausgestattet unter dem höchsten Licht, was weder durch Sprache ausgedrückt, noch von den Ohren wahrgenommen oder mit dem

³⁰ STENGEL 2001, S. 402.

³¹ HALFWASSEN 2004, S. 31.

Denken erfasst werden kann. Wenn der intellectus, durch diese Kontemplation ermüdet, schließlich zurück in die Phantasie fiel und darauf jenes Licht abnahm, wurde ich trauriger. Wenn ich den Körper wieder einmal verließ und in diese [höhere Welt] zurückkehrte, traf ich die ausgetretene Seele im Licht an und bald floss sie in den Körper ein, bald erhöhte sie sich über ihn.«³²

Dieser Auszug aus der *Theologie des Aristoteles* sensibilisiert nicht nur im Hinblick auf Swedenborgs Eintritt in die geistige oder intelligible Welt für einen neuplatonischen Hintergrund, sondern auch im Hinblick auf seine mehrfach erhobene Forderung sich von der sinnlichen Wahrnehmung zu distanzieren. In seinen religiösen Schriften bezieht er sich, wenn er von dem Heraustreten aus der sinnlichen Wahrnehmung spricht, expressis verbis auf die antike Philosophie:

»Den alten Weisen (*antiquis*) war bekannt, dass der Mensch von den sinnlichen Wahrnehmungen entfernt werden kann (*subduci queat a sensualibus*), weshalb auch einige von ihnen über diesen Zustand geschrieben haben.«³³ »Der Mensch kann vom Körper weggeführt werden und in seinem Geiste denken oder – nach der bei den antiken Weisen gebräuchlichen Formulierung (*secundum formulam ab antiquis usitatam*) – von den sinnlichen Wahrnehmungen entfernt und in das Innere erhoben werden. Die antiken Weisen (*antiqui*) wussten auch, dass der Mensch, wenn er von den sinnlichen Wahrnehmungen des Körpers weggeführt wird, entrückt oder in das Licht seines Geistes, somit in das Licht des Himmels, erhoben wird.«³⁴

³² STENDEL 2001, S. 393. Eine englische Übersetzung von Codex 36 erschien unter dem Titel *A Philosopher's Note Book*, Philadelphia 1931. Die zweimal zitierte Stelle aus der *Theologie des Aristoteles* ist dort auf den Seiten 6f. und 178 zu finden.

³³ HG 6201.

³⁴ HG 10099. Wer »die Alten« (*antiqui*) namentlich sind, kann man sogar noch dem 1771 veröffentlichtem und somit letztem Hauptwerk Swedenborgs entnehmen. In *vera christiana Religio* erwähnt er neben anderen antiken Philosophen auch Plato und Aristoteles (WCR 9 und 692). Es lässt sich also eine Linie vom Codex 36 – entstanden etwa fünf Jahre vor seiner Berufungsvision – bis kurz vor seinem Tod ziehen.

Der Aufstieg des Mose

Dionysius und Swedenborg berufen sich beide auf die Heilige Schrift³⁵, obwohl die Theologie des einen »das extremste Beispiel einer ›Hellenisierung des Christentums‹«³⁶ darstellt und die des anderen sich zu einem nicht unwesentlichen Teil aus Visionen und Auditionen speist. In seiner *mystischen Theologie* legt Dionysius den Aufstieg des Mose auf den Sinai aus; auch Swedenborg legt dieses Motiv aus, so dass ein exegetischer Vergleich möglich ist.

Die *einzige* Bitte im Eingangsgebet, die, weil sie die *einzige* ist, das *gesamte* Gebetsanliegen des Autors enthalten und zusammenfassen muss, ist die folgende:

»Dreieinigkeit ... geleite uns auf den überunerkannten und überhellen und höchsten Gipfel (akrotatēn koryphēn) der geheimnisvollen Worte empor.«³⁷

Diese Bitte steht in der anschließenden Entfaltung der *mystischen Theologie* mit dem Beispiel des Mose in Beziehung. Nach vorbereitenden Handlungen erreicht er den Gipfel; Dionysius schildert diesen Höhepunkt des mystischen Weges so:

³⁵ In der Diskussion um das Verhältnis von Christentum und Neuplatonismus bei Dionysius gibt es das Votum von Paul Rorem: »Das Corpus [Dionysiacum] besitzt einen einheitlichen Untersuchungsgegenstand ... Wie immer es um seine geheime Tagesordnung (agenda) bestellt sein mag: dieser Autor wünschte seine Abhandlungen als Auslegungen der Heiligen Schriften und der Liturgie vorzustellen.« (Paul ROREM, *Biblical and liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984, S. 5. Zitiert nach BGrL 40, S. 27). Bei Swedenborg kann man auf seine Bibelkommentare verweisen.

³⁶ BEIERWALTES 2014, S. 49.

³⁷ MTh I,1 (CD II 141,1–3). Unter *den geheimnisvollen Worten* ist die Heilige Schrift zu verstehen. Adolf Martin Ritter merkt zu diesem Ausdruck an: »logia ... ist auch in der *Mystischen Theologie* und den *Briefen* neben *theologia* die bevorzugte Bezeichnung des Autors für die Hl. Schrift.« (BGrL 40, S. 81). Der Schriftbezug der *mystischen Theologie* ist demnach schon in der Bitte des Eingangsgebets grundgelegt.

»Als dann sondert er [Mose] sich von der Menge ab und gelangt in Begleitung der auserwählten Priester zum Gipfel der göttlichen Aufstiege (*epi tēn akrotēta tōn theiōn anabaseōn*)³⁸ Allein, nicht einmal dort trifft er auf Gott selbst, schaut auch nicht ihn selbst – ist er doch unsichtbar –, wohl aber den Ort, wo er ist³⁹ ... Danach löst sich (Mose) auch vom Bereich dessen, was sichtbar ist und zu sehen vermag, und taucht in das Dunkel des Nichtwissens (*eis ton gnophon tēs agnōsias*)⁴⁰ ein, in das wahrhaft Mystische (*ton ontōs mystikon*), in dem er sich allem gegenüber verschließt, was die Erkenntnis zu erfassen imstande ist. Er ist darin eingehüllt in das vollkommen Unfassbare und Unsichtbare, dem ganz und gar zu eigen, der jenseits von allem ist.«⁴¹

Diese neuplatonisch eingefärbte Paraphrase von Stellen aus Exodus 19 und 20 knüpft abgesehen vom Motiv der Aufstiegsbewegung auch terminologisch an die oben zitierte Bitte des Eingangsgebets an, indem hier wie dort vom Gipfel⁴² die Rede ist. Der höchste Gipfel der geheimnisvollen Worte – siehe Eingangsgebet – ist also im Lichte des nun berichteten Aufstiegs des Mose der Sinai bzw. »das Dunkel, wo Gott ist«⁴³, das Dionysius »das Dunkel des Nichtwissens« nennt. Der Genitiv ist ein epexegetischer, das heißt: das Dunkel der Exodusstelle wird von Dionysius als Nichtwissen oder Nichterkenntnis (*agnōsia*) interpretiert. Demnach ist es keine Wesenseigenschaft Gottes, sondern eine Erscheinungsweise des Göttlichen im intramundanen Kontext; was hier vom Göttlichen zur Erscheinung kommt, das ist vergleichsweise Dunkel.⁴⁴ Diese Interpretation findet eine Unterstützung im 5. Brief

³⁸ MTh I,3. Vgl. Ex 19,20.

³⁹ MTh I,3. Vgl. Ex 20,21.

⁴⁰ MTh I,3. Vgl. Ex 20,21.

⁴¹ MTh I,3.

⁴² Der Genauigkeit halber muss angemerkt werden: *Gipfel* (*koryphē*) kommt im Eingangsgebet vor, aber nicht in der Exodus-Paraphrase; dort begegnet uns stattdessen *das Äußerste* oder *das Extrem* (*hē akrotēs*). Dem Gipfel des Eingangsgebets ist aber das Adjektiv *akrotatos* (der äußerste oder höchste [Gipfel]) beigegeben.

⁴³ Ex 20,21.

⁴⁴ Vgl. Stolina: »Es ist deutlich, daß diese Prädikate (unsichtbar, nicht er-

des Dionysius, in welchem er sich ebenfalls als schriftbezogener Theologe zeigt:

»Das göttliche Dunkel (Ex 20,21) ist gleichbedeutend mit jenem »unzugänglichen Licht (aprositon phōs)«, in welchem, wie geschrieben steht, »Gott wohnt« (1Tim 6,16): unsichtbar um der Überfülle seines Glanzes (dia tēn hyperechousan phanotēta) und als dasselbe unzugänglich um des Übermaßes seiner überwesentlichen Lichtflut willen (dia hyperbolēn hyperousiou phōtochysias). (Gleichwohl) ist dort zu finden, wer gewürdigt ward, Gott zu erkennen und zu schauen, und zwar gerade durch Nichtsehen und Nichterkennen«⁴⁵.

Dionysius kann das göttliche Dunkel also scheinbar widersinnig auch als Licht bezeichnen, freilich als unzugängliches. Es ist die Wohnstätte Gottes; der Glanz oder das Übermäßige seiner Lichtausschüttung ist die natürliche, wesensgemäße Umgebung Gottes. Allerdings ist gerade das Maß- oder Grenzenlose dieses Lichtes die Ursache dafür, dass es menschliche Sensorien nicht erfassen und wahrnehmen können, so dass es für sie dort stockfinster ist, wo göttliches Licht in Überfülle die Unendlichkeit flutet.

Diese von Dionysius ausgehenden Überlegungen schlagen eine Brücke zu Swedenborg. Denn seine Auslegung des Dunkels, in dem Gott ist (Ex 20,21), lautet folgendermaßen:

»Jeder weiß, dass das Göttliche nicht im Dunkel, sondern im Licht wohnt, denn es ist das Licht selbst. Wenn in Exodus 20,21 dennoch von einem Dunkel die Rede ist, in dem Gott wohnt, dann in Bezug auf diejenigen, die ihrerseits nicht im Licht sind, denn ihnen kann das göttliche Wahre, welches das Licht des Himmels ist, nicht anders erscheinen, weil es nicht geglaubt, ja sogar geleugnet wird. Das Göttliche erscheint nämlich jedem nach der Beschaffenheit seines eigenen Lebens

kennbar, unsagbar) nicht Eigenschaften Gottes bezeichnen, sondern das Verhältnis zwischen Gott und Mensch qualifizieren und beschreiben.« (STOLINA 2000, S. 24)

⁴⁵ Brief V (CD II 162,3–7).

und seines eigenen Glaubens; somit als Licht denen, die im Licht sind, und als Dunkel denen, die im Dunkeln sind.«⁴⁶

Swedenborg geht davon aus, dass Gott im Licht wohnt; er beruft sich dafür an einer anderen Stelle seines Werkes auf Ps 104,2, 1Tim 6,16, Offb 21,23 und Joh 1,9.⁴⁷ Wenn nun aber in Exodus 20,21 dennoch von einem Dunkel die Rede ist, in dem Gott anzutreffen ist, dann ist damit das vergleichsweise dunkle Verständnis des Menschen von Gott gemeint, in dem Gott aber gleichwohl anzutreffen ist. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass das hier immer mit Dunkel übersetzte hebräische Wort das Wolkendunkel als die Umhüllung Gottes oder seines Lichtes meint⁴⁸; dieses Wolkendunkel ist keine absolute Finsternis, sondern nur eine verglichen mit den göttlichen Urlicht relative Verdunkelung. Dieses verdunkelte oder umwölkte Licht erblickt Swedenborg zum Beispiel auch in der Heiligen Schrift⁴⁹, die nicht die absolute, reine und ungetrübte göttliche Wahrheit enthält, sondern historisch bedingte und daher zum Teil auch sehr zeitbedingte Ansichten über Gott und die göttlichen Dinge, was von religionskritischen Freidenkern in extenso ausgebreitet wird⁵⁰. Dennoch ist in diesem heiligen Dunkel Gott anzutreffen. Man muss nur hineingehen! Swedenborg kennt so gesehen auch eine Aufstiegsbewegung via negationis, insofern religiöse Konzepte zu hinterfragen, als vorläufige zu erkennen und abzustreifen sind. Das Ziel ist aber die Erleuchtung des Geistes oder seine Einweihung in die *Arcana coelestia*, welche Einweihung freilich immer nur eine Approximation an das göttliche Licht sein und bleiben wird.

⁴⁶ HG 8928.

⁴⁷ Siehe WCR 59.

⁴⁸ Vgl. Ps 97,2.

⁴⁹ Vgl. HG 6752, WCR 189.

⁵⁰ Vgl. Franz BUGGLE, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben: Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann*, 2012.

Der Versuch einer abschließenden Stellungnahme

Annäherungen an Dionysius Areopagita wollte ich vollziehen, Annäherungen an negative Theologie, die seit diesem neuplatonischen »Vater der abendländischen Mystik« ein wesentliches Element derselben bis hin zu Meister Eckhart und der Wolke des Nichtwissens ist. Dieser beim Aufstieg zum Gipfel immer wortloser werdenden Mystik steht der von Richard David Precht als »Aufklärer des Himmels«⁵¹ titulierte schwedische Theologe Emanuel Swedenborg gegenüber, der – frei nach Kant – den Ausgang des Menschen aus seinem selbst verschuldeten mystischen Dunkel zum Programm erhob. Als ein von Swedenborg geprägter viator spiritualis fällt es mir schwer zu glauben, dass man ausgerechnet auf dem Gipfel der spirituellen Berge keine Aussicht mehr genießen kann. Oder theologischer formuliert: Warum sollte ausgerechnet die Religion des fleischgewordenen Wortes⁵² und des Geistes der Wahrheit, der uns in die ganze Wahrheit leiten wird⁵³, in Wort- und Lichtlosigkeit enden?

Von daher hatte die Einlassung auf Dionysius durchaus etwas von einer Reise zu einem Antipoden. Doch wir kamen uns näher. Erstens: Gott *ist* jenseits von allem und mit dem Verstand in toto ebensowenig zu erfassen wie das Meer mit einem Löffel⁵⁴. Allerdings kann ich es nicht verhindern, dass mir nach dem johanneischen Geistwort nun auch noch das paulinische in den Sinn kommt: »... der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit.«⁵⁵ Zweitens: Der Mensch auf dem Weg zur Gotteserfahrung muss loslassen und abstreifen, insbesondere die Gewissheiten der sinnlichen Wahrnehmung und die Begründungen seines Verstandes und seiner Intelligenz. An dieser Stelle konnte sogar

⁵¹ Richard David PRECHT, *Aufklärer des Himmels*, in: DIE ZEIT 02|1999 (7. Januar 1999).

⁵² Joh 1,14.

⁵³ Joh 16,13.

⁵⁴ Ich beziehe mich hier auf eine Legende über Augustin (der Knabe mit dem Löffel und das Meer).

⁵⁵ 1Kor 2,10.

eine traditionsgeschichtliche Verwandtschaft entdeckt werden: Dionysius und Swedenborg stehen – obgleich Antipoden – auf derselben Erde, nämlich auf neuplatonischem Boden. Drittens: Die Austauschbarkeit der biblischen Begriffe Dunkel (Ex 20,21) und Licht (1Tim 6,16) bei Dionysius zeigt an, dass man zwischen dem Göttlichen *an* sich und *in* sich unterscheiden muss. Das Göttliche als Ansicht aus der Perspektive des begrifflichen Denkens bleibt im überlichten Dunkel verborgen; in sich selbst ist das Göttliche aber das Licht schlechthin. So gesehen sind die Positionen von Dionysius und Swedenborg beinahe dieselben.

Allerdings ist Swedenborg aufgrund *seiner* spirituellen Erfahrungen überzeugt, dass der menschliche Geist von diesem Licht tatsächlich auch erleuchtet werden kann; während Dionysius' *mystische Theologie* in einem Trommelwirbel des Verneinens endet; ihm »ersterben« die Worte. Das Bildhauergleichnis legt zwar den Gedanken nahe, dass der notwendige Prozess des Abtragens nicht Selbstzweck ist, sondern der Herausarbeitung einer Gestalt des Göttlichen dient, aber das Finale *der mystischen Theologie* besteht dann doch in einem Crescendo des Negierens. Bei Swedenborg hingegen kommt es nicht zu einer »Selbstaufhebung der Sprache«⁵⁶. Denn sein Wahlspruch lautete: *Nunc licet intellectualiter intrare in arcana fidei*.⁵⁷ Doch nach der Einlassung auf Dionysius möchte ich hinzufügen: *Intellectualiter* arbeitend bleibt man immer nur ein Theologe; bleibt das sich im Wasser ewig drehende Mühlrad. Spiritualität aber ist die Berührung mit dem, was sprachlos macht, – bis der Geist selbst auch die Lippen berührt und den Mund öffnet.

⁵⁶ BEIERWALTES 2014, S. 62.

⁵⁷ In einer seiner Visionen sah Swedenborg einen Tempel: »Als ich dann nähertrat, sah ich eine Inschrift über dem Tor, die folgendermaßen lautete: »Nunc licet (Nun ist es erlaubt). Das bedeutete, dass es nun erlaubt sei, mit Verstand (*intellectualiter*) in die Geheimnisse des Glaubens (*arcana fidei*) einzutreten.« (WCR 508).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Corpus Dionysiacum II. De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae. Hg. v. G. Heil und A. M. Ritter. PTS 36. Berlin 1991. – CD II mit Seiten- und Zeilenzahl
- Pseudo-Dionysius Areopagita. *Über die mystische Theologie und Briefe*. Stuttgart 1994 (Bibliothek der griechischen Literatur: Band 40). – BGrL 40 oder MTh
- Emanuel SWEDENBORG. *Himmlische Geheimnisse*. 9 Bände. Zürich [o.J.]. – HG
- Emanuel SWEDENBORG. *Die wahre christliche Religion*. 4 Bände. Neu übertragen von Friedemann Horn. Zürich [o.J.]. – WCR
- Zürcher Bibel 2007. Zürich 2007.

Sekundärliteratur

- Werner BEIERWALTES. *Dionysios Areopagita - ein christlicher Proklos?* In: Platonismus im Christentum. Frankfurt am Main 2014. S. 44–84.
- Jens HALFWASSEN. *Plotin und der Neuplatonismus*. München 2004.
- Gerd-Klaus KALTENBRUNNER. *Dionysius vom Areopag: das Unergründliche, die Engel und das Eine*. Zug 1996
- Kurt RUH. *Dionysius Areopagita*. In: Ders. *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München 2001. S. 31–82.
- Friedemann STENDEL. *Aufklärung bis zum Himmel: Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen 2001 (Beiträge zur historischen Theologie 161).
- Ralf STOLINA. *Niemand hat Gott je gesehen: Traktat über negative Theologie*. Berlin 2000.