

Der „Vater der christlichen Mystik“ und sein verhängnisvoller Einfluß

„Dürfen wir erfahren, was das für eine neue Lehre ist, die du verkündest? Du gibst uns gar seltsame Dinge zu hören: Darum möchten wir gern wissen, was es für eine Bewandnis damit hat.“ Auf der Akropolis von Athen war es, wo stoische und epikureische Philosophen diese Frage an den hl. Paulus richteten. In einer Sprache, die den Stoikern wohl gefallen mochte, zeigte er ihnen den „unbekannten Gott“, dem man in Athen einen Altar errichtet hatte, den Gott, „der ja keinem von uns fern ist. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir. Wir sind ja auch seines Geschlechtes.“¹ Der Apostel der griechischen Heidenwelt beruft sich auf seinen Landsmann Aratus aus Kilikien, der sich Pindars Wort zu eigen gemacht hatte: „Wir sind ja aus göttlichem Geschlecht.“ Den irrthümlichen, pantheistischen Sinn des Sages übergeht der Apostel. Manche Begriffe und Worte der heidnischen Philosophie waren ja trotz aller Irrungen geeignet, nach dem Geiste des Evangeliums umgedeutet zu werden. Ohne Zögern eignet Paulus sie sich an. Viel hat freilich der Apostel mit seiner Anlehnung an griechische Weltweisheit damals nicht erreicht. Jahrhunderte später war einem andern ein weit größerer Erfolg damit beschieden, so zwar, daß er fast ein Jahrtausend, gedeckt durch die vermeintliche Autorität des hl. Paulus, unberechtigt in seinen Bann geschlagen hat.

Nur einige wenige Männer gewann Paulus in Athen für Christus. Unter ihnen war auch, wie die Apostelgeschichte (17, 34) berichtet, Dionysius, Beisitzer des Areopag, des höchsten Gerichtshofs, und früherer Archont. Nach Eusebius wurde er erster Bischof von Athen und starb als Märtyrer. Erst durch die Erklärung der Apokalypse des Andreas von Cäsarea erfuhr man um die Jahre 510—520 zum ersten Male, daß dieser Dionysius Areopagita auch Schriften verfaßt haben sollte. Bald zitierten ihn Nestorianer und Monophysiten in ihren Streitschriften. Als sich aber auf dem Religionsgespräch zu Konstantinopel 533 die Anhänger des monophysitischen Sektenführers Severus auf jene Schriften beriefen, lehnte der gut belesene Bischof Hypatius von Ephesus dieses Zeugnis rundweg ab mit der Begründung, wenn von einem so berühmten Manne echte Schriften vorhanden wären, so hätten die großen Vorkämpfer des wahren Glaubens, Athanasius, Cyrillus von Alexandrien wie auch die Väter des Konzils von Chalzedon, ihn sicher als Zeugen angerufen.

In den griechischen und in den orientalischen Kirchen erlangten die Schriften trotzdem bald das höchste Ansehen, obwohl die Zweifel an ihrer areopagitischen Herkunft nicht fehlten. Pachymeres schrieb im 13. Jahrhundert in griechischer Sprache eine Paraphrase. Auch ins Slawische wurden sie 1371 übersetzt. In Rom hatte schon vorher der Slawenapostel Cyrillus, der sie auswendig wußte, mit Nachdruck darauf hingewiesen.

Im Abendlande hat zuerst Gregor der Große sich auf sie berufen². Bekannt wurden sie seit dem 9. Jahrhundert durch das Geschenk einer Handschrift des byzantinischen Kaisers Michael an Ludwig den Frommen. Auf

¹ Apg. 17, 19—29.

² Hom. 34 in Luc.

Befehl des Kaisers Karl des Kahlen übersetzte Scotus Erigena die areopagitischen Schriften aus dem Griechischen ins Lateinische. Heute ist die lateinische Übertragung maßgebend, die 1634 der Jesuit Corderius von dem schwierigen griechischen Texte herausgegeben hat.

Ein Jahrtausend hindurch genossen die areopagitischen Schriften unbedingtes Vertrauen. Daß es sich um eine Fälschung handelte, ahnte man nicht. Alle Scholastiker verehrten Dionysius nicht weniger als die Mystiker. Die Theologen beriefen sich auf ihn als einen Lehrer von höchstem Ansehen, ob sie nun als Scholastiker die Glaubenslehren oder als Mystiker außerordentliche Gnadentwirkungen behandeln. Nur mit großer Ehrfurcht nennt man seinen Namen, und gern berief man sich auf ihn für die Richtigkeit einer Ansicht. Die hohe Ausbildung des dionysischen Lehrsystems führte man auf übernatürliche Erleuchtung zurück. Man kennt keinen einzigen Kirchenvater, um dessen Erklärung man sich so sehr bemüht hätte. Hugo von St. Viktor schrieb einen Kommentar zu Dionysius, der sich durch ideale Auffassung wie durch gemütvolle Wärme auszeichnet; ein Erläuterungswerk von mächtigstem Umfange schuf der sel. Albertus Magnus, der hl. Thomas von Aquin verfaßte die meisterhafte Erklärung zu der Schrift „Von göttlichen Namen“ und der fromme Kartäuser Dionysius seine großartig alles frühere zusammenfassenden „Erläuterungen“. In den Werken des hl. Thomas zählte Corderius an 1700 Zitate aus dem Areopagiten, so daß kaum Augustinus häufiger erscheint. „Ja, ich fürchte nicht zu übertreiben“, bemerkt Kleutgen, „wenn ich sage, daß die ganze Lehre des Dionysius in der Summa des hl. Thomas enthalten ist. Derselbe Hochachtung legen alle älteren und neueren Scholastiker an den Tag, und kaum wird man einen Theologen von Bedeutung nennen können, der es gewagt hätte, dem Dionysius zu widersprechen. Die Theologen aller Jahrhunderte haben ihn wie keinen andern Vater oder Lehrer der Kirche verehrt.“¹ In der Tat wurde kein Werk nach der Heiligen Schrift so hoch geschätzt wie die Bücher des vermeintlichen Apostelschülers.

Welches waren nun die Gründe dieser hohen Verehrung? Vieles traf zusammen. Vor allem war es der Glorienschein der apostolischen Zeit, der die Person des Areopagiten wie seiner Schriften umleuchtete.

Er galt als gottbegnadigter Apostelschüler, als heiliger Märtyrerbischof und gott-erfüllter Mystiker. Er war Zeuge der Sonnenfinsternis bei Jesu Tode, gegenwärtig war er bei dem Tode der Gottesmutter Maria, dem Apostel Johannes sagt er in einem Briefe nach Patmos seine baldige Befreiung voraus, er steht im Briefwechsel mit Titus und Polykarpus, dem Timotheus widmet er seine Werke und gibt ihm zugleich Anweisung, zur höchsten mystischen Beschauung zu gelangen. Hatte er doch selbst vom hl. Paulus die geheimnisvollen Worte vernommen, die dieser bei seiner Verückung bis zum dritten Himmel gehört. Außerdem hatte ihn der heilige Greis Hierotheus, der häufiger Ekstasen gewürdigt wurde, zum Mitwisser seiner Geheimnisse gemacht. Auch stand er mit dem Apostel Bartholomäus in Beziehung und hatte Kenntnis von mystischen, nicht mehr erhaltenen Briefen, die einige Apostel verfaßt hatten. Das alles steht in seinen Werken zu lesen. Und ein Jahrtausend lang schenkte man ihm blindes Vertrauen, trotz mancher historischer Unmöglichkeiten, trotzdem einem hl. Thomas von Aquin wie auch andern es nicht entging, wie ähnlich manches den Schriften der Neuplatoniker

¹ Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV n. 33.

und griechischer Kirchenväter bis zum 5. Jahrhundert war. Aber die Erklärung suchte man darin, daß diese eben aus dem „heiligen Dionysius“ jene Gedanken und Ausdrücke entlehnt hätten. In der Rücksichtnahme auf Häresien des 4. Jahrhunderts sah man den Beweis für die Sehergabe des in die ferne Zukunft schauenden einzigartigen Paulusschülers. Es machte nicht einmal stutzig, daß die kirchlichen Ämter, das Mönchtum und die Liturgie in einer Entwicklung erscheinen, wie sie etwa dem 5. Jahrhundert entsprach. Auch die Ähnlichkeit mit Proklus, Plotin und andern neuplatonischen Philosophen war aufgefallen. Pachymeres erklärt die Ähnlichkeit dadurch, daß Proklus den Dionysius ausgeschrieben habe. Die areopagitischen Schriften seien eben den Heiden schon eher bekannt gewesen. Sie hätten sie aber verborgen gehalten, um selbst als Väter so tief-sinniger Gedanken angesehen zu werden¹.

Das hohe Alter war aber keineswegs der einzige Grund für die Hochschätzung der areopagitischen Schriften. Es verband sich damit vor allem deren tiefer Lehrgehalt und die großartige Zusammenfassung erhabener Ideen, die in ganz neuartiger, niegehörter und geheimnisvoller Sprache dargeboten wurden. Die wichtigste Abhandlung ist die „Von göttlichen Namen“. Unter Bejahung und Verneinung der göttlichen Eigenschaften führt sie in das geheimnisvolle Wesen der „überwesentlichen, übererhabenen Übergottheit“ ein. Mit bewundernswerter Belesenheit in der Bibel hat Dionysius hier lange Reihen von Gottesnamen zusammengestellt. Sein Vorbild dafür fand er in den griechischen Mysterien und der neuplatonischen Philosophie. Lichtstrahlen gleich gehen von der Gottheit die Engelwelt und das sichtbare Universum aus. Bis heute noch hat diese Darstellung in der dogmatischen Behandlung des göttlichen Wesens und der Urbilder der Schöpfung ihre Spuren zurückgelassen. In der Abhandlung „Himmliche Hierarchie“ werden, allerdings auf Grund biblischer Angaben, zum ersten Male die neun Engelschöre angeführt. Als deren Gegenstück erscheint die kirchliche Hierarchie, ebenfalls in neunfacher Einteilung.

„Vor dem entzückten Auge des Areopagiten staffelt sich das ganze Universum zu einem riesigen Abstieg und Aufstieg. Er faßt in einer großartigen Intuition nicht bloß die Welt der himmlischen Geister und der Kirche Gottes in den beiden Hierarchien in ein organisches Ganze zusammen, so daß die oberste Stufenordnung der kirchlichen Hierarchie unmittelbar an die unterste Klasse der Engel sich anschließt, sondern die ganze Schöpfung mit all ihren Wesensreihen wird ihm zu einer himmeltragenden Leiter, deren oberste Sprosse der Engelchor der Seraphim, Cherubim und Thronen, bis in das innerste, Gott umgebende Dunkel hineinreicht, während die alleruntersten Stufen in das Reich der vernunftlosen und leblosen Dinge hinabdringen. Die Fülle des göttlichen Lichtes, das zuerst und am reichsten die oberen Engel erfüllt, geht durch alle Zwischenstufen in stetig fortschreitender Abnahme hindurch, wie es bei den Dingen der Körperwelt noch in einem schwachen Widerschein zurückgeworfen wird. Denn jedes Ding nimmt nur soviel davon auf, als seine individuelle Natur erlaubt“².

„Die mystische Theologie“ bietet den Aufstieg zur Gottheit und gibt in fünf Kapiteln die Leitsätze über mystische Gotteinigang. Dabei entäußert sich die Seele aller sinnlichen und verstandesmäßigen Tätigkeit, um in das unaussprechliche Dunkel der Gottheit einzutreten und ihrer auf geheimnisvolle Weise

¹ Migne, P. G. 3, 13.

² J. Stiglmayr S. J., Des Dionysius Areop. Schriften (Kösel, Bibl. der Kirchenväter, 1911) S. x f.

inne zu werden. Zehn Briefe bieten Nachträge und Ergänzungen zu dem Werke, das in der christlichen Literatur einzigartig dasteht¹.

Man kann verstehen, wie unter der irrigen Voraussetzung des hohen Alters der überirdische Enthusiasmus und die tiefe Frömmigkeit, die hier zum Ausdruck kommt, das Neue und Überwältigende der Auffassung, das hehre Dunkel der Sprache auf den hohen Geist und das fromme Gemüt hervorragender Männer viele Jahrhunderte hindurch einen unwiderstehlichen Eindruck machen konnte.

Die stilistische Eigenart war von jeher aufgefallen. Man kennt keinen einzigen Schriftsteller, dem eine so eigenartige Ausdrucksweise eigen wäre. Lessius vermeint darin die Sprache der Engel zu hören. Aber das Urteil war hier von der irrigen Meinung beeinflusst, daß der hl. Paulus seine höchsten Entzückungen und Visionen seinem Schüler unmittelbar mitgeteilt habe. Andere sprachen von asiatischem Schwulst.

Warum die Schriften des Dionysius so viele hervorragende Geister fesseln konnten, faßt Professor Zahn kurz zusammen: „Die begeisterte Hochschätzung und vielfache Benützung der ‚Areopagitika‘ hatte mehr als einen Grund. Neben dem Ansehen, das den Verfasser als vermeintlichen Schüler des Weltapostels verklärte, kommt vor allem ihr tieffrommer Sinn und ihre spekulative Höhe in Betracht. Die christlichen Dogmen kommen nach Weite und Tiefe, nach Reichtum und Einheit zur Geltung. Insbesondere ist die Transzendenz Gottes gewahrt bei allem Streben, seine Immanenz lebendig zu erfassen. Dabei hat Stiglmayr mit Recht daran erinnert², daß eine Menge von theologischen Sachausdrücken und Bildern, von Motiven und Ideen, die ehemals als Ur-eigentum, als Erleuchtungsgut dieser Schriften galten, teils kirchliches Erbgut sind, teils auf platonische Quellen weisen.“³

Erst der historisch-kritische Sinn, den die Renaissance geweckt hatte, ließ in der Mitte des 15. Jahrhunderts die ersten Zweifel an der Echtheit der areopagitischen Schriften aufkommen. Bis ins 19. Jahrhundert ging der wissenschaftliche Streit hin und her. Endgültig wurde er zu Ungunsten des Areopagiten entschieden, als gleichzeitig Hugo Koch und Joseph Stiglmayr S. J. den Nachweis erbrachten, daß der Verfasser die Werke des heidnischen, neuplatonischen Philosophen Proklus, der erst 485 starb, stark benützt hat. Heute steht es fest, daß es sich bei den areopagitischen Schriften um das Werk eines gemäßigten Monophysiten oder Monotheleten handelt, der es wahrscheinlich zu Anfang des 6. Jahrhunderts verfaßt hat⁴.

Wer der geheimnisvolle Mann gewesen ist und was er gewesen ist, meint Hugo Koch, ob Bischof oder Mönch, — ob beides zugleich, auf diese Fragen scheint die Sphinx die Antwort für immer verweigern zu wollen. Da er mit der neuplatonischen Philosophie sich vorzüglich vertraut zeigt, so ist er wahrscheinlich zuerst heidnischer Philosoph gewesen und erst später Christ geworden, dann auch Bischof, und zwar ein Bischof, der von Würde, Amt und Aufgabe des Bischofs eine sehr hohe Auffassung besaß. Manche Rätsel lösen sich

¹ Migne, P. G. 3. — Hierarchia coel. (= HC.), Hierarchia eccles. (= HE.), De divinis nominibus (= DN.), Theologia myst. (= TM.), Epistolae (= Ep.).

² Bibl. der Kirchenväter VI.

³ Zahn, Einführung in d. christl. Mystik³⁻⁵ (1922) 128.

⁴ Hugo Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Mainz 1900). — Joseph Stiglmayr S. J., Das Aufkommen der pseudodionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur. Geldkircher Programm (1895). — Historisches Jahrbuch (1895) 253—273 721—748. — Der „Vater der Mystik“ im Lichte des Neuplatonismus: Hist.-pol. Blätter 1900, 541—550 613—627.

leichter, wenn man annimmt, er habe durch seine Werke neuplatonische Philosophen oder auch schwankende, gebildete Christen gewinnen wollen. Damit er seinen Zweck erreichte, hielt er mit seinem Namen, der seine früheren philosophischen Gesinnungsgenossen abgeschreckt hätte, zurück. Er wählte als Pseudonym den Apostelschüler Dionysius Areopagita, wodurch er seine eigene Person ins Dunkel hüllte, den Schriften zugleich den Anschein höchsten Alters, größter Autorität und geheimnisvollen Ursprungs verlieh. Als Gewährsmänner führte er auch noch andere Persönlichkeiten der apostolischen Zeit an, darunter die erdichtete Gestalt des greisen Hierotheus. Der Absicht, seine Schriften mit dem Schleier des Geheimnisvollen zu umgeben, dient auch die Einhüllung des Lehrgehaltes in eine dunkle, gekünstelte, schwerverständliche Sprache, die vielfach dem heidnischen Mysterienwesen und der entschwundenen Arkandisziplin entnommen ist. Mehr als einmal spricht er in der Mysteriensprache, die im Neuplatonismus auch die Sprache der Philosophie geworden war. Ähnlich hatten es auch in allem die Neuplatoniker, die Neupythagoreer und die Verfasser der hermetischen Schriften gemacht, die ebenfalls ihrem Schrifttum hohes Alter und geheimnisvollen Ursprung zuschrieben. Kam er in all diesem schon den neuplatonischen Philosophen entgegen, so noch mehr dadurch, daß er mit den Ausdrücken auch alle Ideen des Neuplatonismus übernimmt, von denen er meint, daß sie sich mit dem Glauben der Kirche vertragen, daß er neuplatonische Ideen in christliche umformt und sich dabei zugleich der neuplatonischen Ausdrucksweise bedient. Die große Vorliebe für umgedeutetes neuplatonisches Gedankengut findet eine einfache Erklärung, wenn Dionysius wie ein Neuplatoniker zu Neuplatonikern redet, um sie so an der Hand ihrer eigenen Lehrsätze dem Christentum zuzuführen. Seine eigene Hauptquelle, die heidnischen Philosophen Plotin und Proklus, wie die christlichen Schriftsteller Origenes, Basilios, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandrien und auch das Konzil von Chalzedon, ließ er nach außen gar nicht hervortreten¹. So bietet er mit außergewöhnlicher Belesenheit tatsächlich die kirchliche Tradition der ersten fünf Jahrhunderte. „Nur schillert und flimmert die alte Überlieferung bei ihm in ganz fremdartigen Farben. Er redet in beständiger Anlehnung an die Terminologie der Mysterien.“² Der Text ist so gestaltet, daß man von einer mit Absicht durchgeführten Fälschung sprechen muß.

Größer noch als auf die Scholastik war der Einfluß der areopagitischen Schriften auf die mittelalterliche Mystik. Man nennt Dionysius geradezu den „Vater der christlichen Mystik“. Der Grund für diese Bezeichnung liegt zunächst in dem irrtümlich angenommenen hohen Alter der Schriften. Wenn dieselben wirklich der apostolischen Zeit angehört hätten, so wären sie die ersten gewesen, die sich eingehender mit Mystik befaßt hätten. Sodann gehen manche Ausdrücke und auch manche Auffassungen der mittelalterlichen Mystiker tatsächlich auf die areopagitischen Schriften zurück. Doch wäre es „ein Irrtum, wollte man katholische und areopagitische Mystik gleichsetzen“³.

¹ A. Feder S. J., Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius „De divinis nominibus“, in „Scholastik“ 1. Jahrg. (1926) 321–367. ² Bardenhewer, Patrologie³ 467.

³ Zahn a. a. O. 129 Anm.

Wenn schon die Scholastiker es nicht leicht wagten, dem Dionysius zu widersprechen, so mußten die Mystiker noch weit mehr Bedenken tragen, die eigene Ansicht über die eines Apostelschülers zu stellen, der, wie man annahm, vom hl. Paulus selbst und von andern Aposteln unmittelbar in die Geheimnisse der mystischen Theologie eingeführt worden war, und der zudem von dem heiligen Greis Hierotheus und andern heiligen Führern, die noch mit den Aposteln in Verbindung standen, die Geheimnisse der Mystik und deren Ekstasen erfahren hatte. So mußte man in Dionysius eine Autorität in der Mystik sehen, der keine andere nächst der Heiligen Schrift gleich kam.

Schrieb doch Dionysius selbst: „Diese und andere gottgeweihte Lichter (Wahrheiten) hat uns, den Schriften folgend, die geheime Überlieferung unserer gotterfüllten Führer offenbarend geschenkt. Darin sind auch wir eingeweiht worden“ (DN. 1, 1). Diese „gotterfüllten Führer“ hätten manches von der Tradition auch niedergeschrieben. Geheim verbreitet, sei es Dionysius zur Kenntnis gekommen. Die tiefsinnigen, aber dunkeln Schriften, die Hierotheus verfaßt haben soll, werden von Dionysius häufig zitiert und wie eine zweite Heilige Schrift verehrt, die auf die von Gott gegebene folgt (DN. 3, 2). Ja er versichert, daß er mit seinen eigenen Schriften nichts anderes bezweckt, als die dunkeln Gedanken seines erhabenen Lehrers verständlicher darzustellen. Die mündliche Überlieferung ist geheim und den Uneingeweihten, der Menge, vorzuenthalten (HE. 1, 5).

Dionysius ist sodann der erste, der einer Schrift den Titel „Mystische Theologie“ gegeben hat. Allerdings umfaßt sie nur fünf kleine Kapitel und füllt in der Ausgabe von Migne nicht einmal zwei volle Seiten. Bemerkungen über Mystik finden sich aber außerdem noch in den beiden „Hierarchien“, in der Schrift „Über göttliche Namen“. Endlich geben kurze Briefe Anleitung zu mystischer Gotteinkung.

Die „Mystische Theologie“ wird durch ein Gebet eingeleitet, das in seiner Dunkelheit und Überschwenglichkeit für die Art der areopagitischen Darstellung durchaus charakteristisch ist:

„Überwesentliche Dreifaltigkeit und Übergott, überbesten Einführer zur Theosophie der Christen, leite uns zum Überunerkennbaren der mystischen, geheimnisvollen Werke und zum überhöchsten Gipfel, wo neue, absolute, unwandelbare theologische Mysterien im Dunkelfsten und Überklarsten und Überleuchtenden uns belehren durch das überleuchtende, verborgene Dunkel des verborgenen belehrenden Schweigens“ (TM 1, 1).

Wie aber konnte ein so beschränktes mystisches Material, wie es hier geboten wird, eine so nachhaltige Wirkung ausüben?

P. Stiglmayr antwortet: „Gerade die Kürze und die Überschwenglichkeit des Büchleins förderte seine Beliebtheit. Die gedrängte, in lauter Axiomen sich fortbewegende Sprache, der geheimnisvolle Gegenstand, das ahnungsvolle Dunkel, das mit ehrfurchtsvollem Schauer umwehte, die Kühnheit der negierenden Sprache, die Universalität des Grundgedankens, der feierlich fromme Eingang, die Verbindung mit andern Schriften des Verfassers, die überraschende neue Einkleidung von Schrifttexten in neuplatonische Redeformen — das alles machte das Werkchen so überaus anziehend für eine Geistesrichtung des Mittelalters, die mit der kräftigsten Innigkeit des Gemütes den Weg nach Gott suchte und in dem Apostelschüler einen hochbegründigten Führer zu besitzen glaubte.“

Allerdings waren manche Gedanken des Vaters der Mystik, insofern sie richtig waren, durch frühere Väter, die er, ohne sie zu nennen, wiederholt benützt hat, vorbereitet. Im Abendland ist zudem der Areopagite erst im 9. Jahr-

hundert bekannter geworden. Vorher aber schon hatte man hier durch Basilus, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Augustinus, Gregor d. Gr., Cassian und andere die Erscheinungen des mystischen Lebens mehr oder weniger kennen gelernt. Allein das muß zugegeben werden, daß das Studium der areopagitischen Schriften nicht wenig angeregt und gefördert hat. Bis zur Renaissancezeit bedienten sich die mystischen Schriftsteller mit wenigen Ausnahmen gern der Denk- und Sprechweise des „Vaters der Mystik“. Doch tragen sie so viel in seine wenigen dunkeln Sätze hinein aus den Lehren der Heiligen Schrift und den großen Lehrern der Kirche, daß der wahre Charakter der areopagitischen Schriften geändert und ihr Inhalt weit überboten wird. Umdeutungen waren denn auch sehr notwendig. Denn zumal in der Mystik hat Dionysius die Neuplatonische Mystik und Theosophie in einer Weise in Dienst genommen, wie es kein christlicher Schriftsteller vor oder nach ihm getan hat. Aus der neuplatonischen Schule hervorgegangen und mit dem heidnischen Mysterientwesen wohlvertraut, hatte er sich auch die Aufgabe gestellt, was er an Wahrheitsgehalt in der heidnischen Mystik und Theosophie zu finden glaubte, mit christlich-mystischen Lehren und Gedanken zu vereinigen und zu einem einheitlichen Lehrsystem zu verschmelzen, eine Aufgabe, die allerdings nicht allweg gelungen ist und auch nicht gelingen konnte. Wie sehr Dionysius auch darauf bedacht war, alles auszumerzen, was aus Plotin, Proklus und auch aus Philo in die christliche Mystik nicht hineinpaßte, und die für christliche Leser anstößigen Wendungen und Gedankengänge zu vermeiden, so ist es ihm doch nicht immer gelungen, die christlichen Ideen in neuplatonische Denkformen zu gießen¹.

Warum der Areopagite in solcher Weise die heidnische Philosophie auch für die Mystik benützt hat, deutet er in einem Briefe an, wo er sich den Vorwurf machen läßt, ein Vätermörder zu sein, als ob er den Neuplatonismus durch die neuplatonische Philosophie bekämpfen wolle. Das tut er allerdings, aber nicht durch leidenschaftliche Polemik, sondern indem er dem neuplatonischen System das christliche in der Sprache der heidnischen Philosophen gegenüberstellt, das an göttlicher Transzendenz und Immanenz, an Lichtströmen, die das All durchfluten, an Verachtung des Materiellen, an dreifacher Dreiheit, an Streben von geteilter Vielheit nach ungeteilter Einheit, nach Reinigung, Erleuchtung und Einigung mit Gott, nach mystischem Schauen und nach Ekstase, an Askese und Weltflucht, endlich an Vergottung hinter dem Gegner nicht zurückbleiben darf².

Es läßt sich nicht verkennen, daß die platonische Philosophie manche Berührungspunkte mit erhabenen Wahrheiten des Christentums aufweist und, was die Ausdrucksweise angeht, auch mit der christlichen Mystik Ähnlichkeit zeigt. Dabei aber kann leicht übersehen werden, daß der wesentliche Gegensatz unvergleichlich größer ist. So liegt die Gefahr nahe, daß man bei der Ähnlichkeit der Darstellung und der Worte die unüberbrückbare Kluft nicht hinreichend beachtet, die zwischen christlicher und heidnischer Mystik klappt. Die christliche Mystik hat zur notwendigen Voraussetzung das Geheimnis der übernatürlichen Gnade. Der nichtchristlichen Mystik aber geht jedes Verständnis gerade für das Wesentliche der christlichen Mystik ab.

¹ J. Stiglmayr a. a. O. XVII.² Koch, Pseudo-Dionysius 257.

Hier nun liegt gerade das Verhängnis der areopagitischen Mystik. Nicht bloß weichen die sprachlichen Wendungen von den Kirchenvätern befremdend ab, sondern auch spekulative und psychologische Gedankengänge, wie auch besondere Weisungen für die Praxis der Mystik verraten den heidnischen Ursprung. Man hat den Eindruck, als ob der Areopagite bei all seinen frommen Worten und Stimmungen die Psychologie der katholischen Mystik weder aus eigener noch aus fremder Erfahrung kenne, sondern nur neuplatonischer Spekulation folge. In mehr als einem für die Praxis wichtigen Punkte mußte das in der Folgezeit verhängnisvoll werden.

Der Grundgedanke der areopagitischen Mystik ist die Vergottung und Gotteinigung durch den aus der Gottheit hervorgehenden Lichtstrahl. In der dem „Mitpresbyter Timotheus“ gewidmeten „Himmlischen Hierarchie“ lesen wir: „Jedes Hervorgehen der vom Vater erregten Lichtausstrahlung, die gütig verliehen zu uns dringt, führt uns auch hinwieder als eine ins Eins gestaltende Kraft aufwärts und vereinfacht uns und wendet uns wieder zur Einheit des Vaters und zu seiner vergottenden Einfachheit zurück“ (HC. 1, 1).

Die himmlischen Hierarchien der neun Engelchöre werden uns geoffenbart „um des uns entsprechenden Weges der Vergottung willen“ (HC. 1, 3).

Die ganze spekulative und noch mehr die mystische Theologie des Areopagiten ist auf diesem Gedanken der Vergottung gegründet. Nun haben freilich auch schon vor Dionysius einige Väter vereinzelt von einer Vergottung oder Vergöttlichung nach dem heutigen Sprachgebrauch geredet. Irenäus deutet sie an, wenn er schreibt: „Jesus ist in seiner unermesslichen Liebe geworden, was wir sind, um uns zu dem zu machen, was er selbst ist.“¹ Athanasius behandelt ebenfalls die Vergöttlichung in Verbindung mit der Menschwerdung des Gottessohnes: „Er selbst wurde Mensch, um uns zu Gott zu machen.... Er war Gottes Sohn von Natur, wir sind es aus Gnade.“² Leo d. Gr. mahnt: „Erkenne deine Würde, o Christ, teilhaftig geworden der göttlichen Natur.“³ Augustinus spricht an einigen Stellen ähnlich wie die griechischen Väter: „Wenn wir Gottes Söhne geworden sind, dann sind wir auch Gott, aber dies aus Gnade dessen, der uns an Kindes Statt angenommen, nicht aber von Natur durch Zeugung.“⁴

Weit ausführlicher aber und bestimmter als von den Kirchenvätern wird die Lehre von der Vergottung und Gotteinigung durch den Areopagiten behandelt. Er wollte eben in diesem wesentlichen Punkte nicht hinter der neuplatonischen Mystik zurückstehen, der er diesen Gedanken entnommen und ins Christliche umgedeutet hatte. Auf dieser Grundidee beruht selbst seine Auffassung von den beiden Hierarchien, der himmlischen in der Engelwelt und der kirchlichen in ihren verschiedenen Rangstufen. Beide sind bestimmt, zur Vergottung zu führen.

Diese Vergottung oder Vergöttlichung⁵ „ist die größtmögliche Verähnlichung und Vereinigung mit Gott“. Die Sakramente und die göttlichen Gebote führen uns dorthin (EH c. 2). Durch die Wirksamkeit der Sakramente

¹ Iren., Adv. haer. 5, praef.

² Migne, P. G. 25, 448.

³ Migne, P. L. 54, 192. — Vgl. 2 Petri 1, 4.

⁴ „Dii sumus“ — S. Aug., In Ps. 49, 2; bei Migne, P. L. 36, 565.

⁵ θείωσις (HE. c. 1).

werden wir in ein höheres Sein erhoben. Aller Grund und Anfang der Vergöttlichung ist die Wiedergeburt aus Gott in der Taufe. Die Gottähnlichkeit wird durch die andern Sakramente weitergeführt. Die Bischöfe werden durch ihre Weihe vergottet¹, und sie teilen von ihren Gaben den niederen Ordnungen mit. Dadurch wird der Seele auf eine sehr geheimnisvolle Weise verliehen, nach der Art Gottes zu sein². Wer dieses höhere Sein nicht empfangen hat, der kann von den göttlichen Offenbarungen nichts verstehen, wie ja auch wir zuerst das Dasein haben müssen, ehe wir unserer Natur nach wirken können.

Der hl. Thomas sah in der Darstellung des Areopagiten die kirchliche Lehre von der Vergöttlichung der Seele, weshalb er sich auch auf ihn beruft: „Die freiwillig eingegossene Gnade muß die Wesenheit der Seele zu einem gewissen göttlichen Sein erheben, damit sie fähig wird zu göttlichem Wirken. Darum sagt Dionysius: ‚Wer das göttliche Sein nicht durch geistige Wiedergeburt erlangt hat, kann an göttlichem Wirken nicht teilnehmen.‘“³ „Das Geschenk der Gnade ist nichts anderes als eine gewisse Teilnahme an der göttlichen Natur. Darum kann nur Gott allein vergottet.“⁴

Aus eigener Erfahrung redend, schreibt die hl. Theresia von den höchsten Stufen der Kontemplation: Was Gott bei der vollkommenen Vereinigung der Seele mitteilt, „ist ein so großes Geheimnis und erfüllt sie mit außerordentlicher Wonne! Man kann darüber nicht mehr sagen, als daß die Seele, so viel man es erkennen kann, eins mit Gott geworden ist.“⁵

Wenn man sich bei manchen deutschen Mystikern vom Meister Eckhart im 14. Jahrhundert bis auf Angelus Silesius im 17. Jahrhundert durch die aufdringliche und pantheistisch klingende Hervorhebung der Vergottung gestoßen fühlt, und wenn man ihnen deshalb den Vorwurf des Pantheismus in der Tat gemacht hat, so dürften solche Stellen wohl ausnahmslos in letzter Beziehung auf den Areopagiten und seine neuplatonische Ausdrucksweise zurückgehen, und über den Vater der christlichen Mystik hinaus auf Plotin und Proklus, die diese Ausdrücke allerdings anders verstanden haben.

Dasselbe scheint auch von der Gottesgeburt in der Seele zu gelten, wovon zumal in der deutschen Mystik so oft und in einer Weise die Rede ist, daß es unser heutiges Denken und Empfinden nicht weniger befremdet als die Vergottung. Wenigstens ist dies die Ansicht Denisles: „Dem Dionysius ist ‚Vergottung‘ mit Bezugnahme auf Joh. 14, 23 gleichbedeutend mit göttlicher Geburt. Vergottung aber gilt ihm als die möglichst erreichbare Verähnlichung und Vereinigung mit Gott.“⁶ Areopagitische Mystik ist es demnach, die uns z. B. in dem früher Tauler zugeschriebenen „Armen Leben Jesu Christi“ entgegentritt:

„So Gott geboren wird in der Seele, scheidet Gott den Geist von der Seele und versenkt ihn in die Dunkelheit seiner Gottheit und übergottet ihn mit seiner Gottheit, daß er ganz gottförmig wird, und er verliert die Art (gestalt) alles Geschaffenen und wird ganz umgestaltet in das formlose Bild des Sohnes in der Gottheit, daß er ein Sohn wird von Gnaden, wie der Sohn es ist von Natur.“⁷

¹ Θεωθῆναι (HE. c. 1).

² Dieses θεῖος εἶναι pflegt der hl. Thomas und andere lateinische Lehrer mit status divinus zu übersetzen, und sie reden sehr oft davon. — Kleutgen, Theol. d. Vorzeit II n. 72.

³ S. Thom., In 2, d. 26, q. 1, a. 3.

⁴ S. Thom. 1, 2, q. 112, a. 1.

⁵ Hl. Theresia, Seelenburg 7, 2. — Vgl. die eben bei Herder erschienene „Katholische Mystik“ von René de Maumigny S. J. und Karl Richstätter S. J. 80 ff. 103 ff., sowie im Inhaltsverzeichnis: Vergöttlichung, Vergottung, Gotteinigung.

⁶ HE. c. 2 § 1; c. 1 § 3. — Denisle, Buch von geistl. Armut xxxvii f.

⁷ Ebd. 110, 21—27.

Bei den Mystikern des Mittelalters, so schreibt Denifle weiter, „liegt der Lehre von der Gottesgeburt in der Seele der Gedanke zu Grunde, daß jedes Wirken ein Verähnlichen sei, ein Sog, der sowohl von Aristoteles als von der Scholastik gelehrt wird¹. Da nun das wirkende Prinzip der übernatürlichen Vereinigung Gott selbst ist, so wird der Geist mit Beibehaltung seiner Natur gewissermaßen in Gott umgestaltet, er wird ihm ähnlich. So faßt es Origenes auf². Später führt Thomas von Vercelli die Vergottung entweder auf die Geburt zurück, der zufolge man zwar nicht Gott von Natur, sondern von Gnade werde, oder auf das aktive und passive Prinzip der Liebe.“³

Der Einfluß des Areopagiten macht sich auch bei Meister Eckhart bemerkbar. Einige seiner verurteilten Sätze scheinen sogar durch den „Vater der Mystik“ veranlaßt zu sein, z. B. der 10., 11. und 12. Satz: „Wir werden ganz in Gott umgebildet, in ähnlicher Weise, wie im heiligsten Sakrament das Brot in den Leib Christi verwandelt wird.“ „Was der Vater seinem Sohne gegeben hat, das alles gibt er auch mir; nichts nehme ich aus, weder Vereinigung noch Heiligkeit, sondern alles hat er mir gegeben.“ „Was immer der göttlichen Natur zu eigen ist, das alles ist auch dem gerechten und göttlichen Menschen zu eigen; darum wirkt jener Mensch, was immer Gott wirkt, und er schafft mit Gott Himmel und Erde; und er ist der Hervorbringer des ewigen Wortes, und Gott wüßte ohne einen solchen Menschen nichts zu tun.“⁴

Ebenso klingen auch in einigen verurteilten Sätzen des Molinos areopagistische Gedanken wider: „Der mystische Tod ist anzustreben, worin die Seele zu ihrer Wesenheit zurückkehrt, nämlich zur Wesenheit Gottes, in der sie umgewandelt und vergottet bleibt.“⁵

Wenn Dionysius durch seine Betonung der Vergottung und Gotteinigung Anlaß zu pantheistischen Ideen geboten hat, so wurde diese Gefahr noch gesteigert durch seinen der neuplatonischen Auffassung angepaßten Schöpfungsbegriff. Nach ihm sind die Dinge der Welt entstanden durch Überströmen, Überquellen aus der Überfülle des göttlichen Seins: Die Gottheit sprudelt über wie eine Quelle, die sich nicht erschöpft; sie strahlt aus wie eine Sonne, die trotz des ausflutenden Lichtes nichts von ihrer Leuchtkraft verliert. Sie ist wie ein riesiger Wurzelstock, der eine unabsehbare Pflanzenwelt aus sich hervorkeimen läßt; wie ein Kreis, der alle Radien in sich vereinigt. Indem nun Gott die vielen Wesenheiten ins Dasein ruft, kann man sagen, daß das Eine sich vermannigfache.

Wie Gott bereits vor Ausgang der Geschöpfe alles in sich faßte und in sich voraus hatte, so bleibt er auch später in den Dingen, wie auch die Dinge in

¹ Vgl. statt aller S. Thom. 1, q. 110 a. 2; q. 115 a. 1 2; Contra Gent. c. 21, 3; c. 107; 1 dist. 36, q. 2 a. 3 usw.

² Hom. 9 in Ierem. — Migne, P. G. 13, 356.

³ Denifle a. a. O. xxxvi f.

⁴ Denzinger, Enchiridion n. 510—512. — Wie richtig P. Denifle O. P., „der größte bahnbrechende Forscher auf dem Gebiete der deutschen Mystik überhaupt“, den Pantheismus Meister Eckharts dargestellt hat, zeigen auf Grund neuer lateinischer Eckhartfunde in streng wissenschaftlicher Arbeit Prälat Dr. Martin Grabmann und P. Gabriel Théry O. P., die beide zu den angesehensten Forschern der mittelalterlichen Theologie gehören. — Vgl. M. Grabmann: „Neue Eckhartforschungen im Lichte neuer Eckhartfunde“, in Divus Thomas 1927 (Freiburg, in der Schweiz), 74—96. — Neuaufgefundene Pariser Quästionen M. Eckharts (München 1927). — P. Gabriel Théry O. P., Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart (Ligugé 1926). — In dieser Zeitschrift Bd. 107 (1924): „Ein vielumstrittener Mystiker“ von R. Rischstätter S. J.

⁵ Denzinger n. 1225.

Gott weiter bestehen. Die Gottheit ist der Seienden Wesenheit, der Lebenden Leben, das Sein der Dinge, alles in allem. Gott ist in allen Dingen gegenwärtig. Er umschließt alle und faßt alle zusammen.

Wenn Dionysius die Dinge als „Ausstrahlungen“ oder „Ausgänge“ der Gottheit bezeichnet¹, so sucht er seiner Darstellung den pantheistischen Sinn dadurch zu nehmen, daß er die christliche Schöpfungsidee hervorhebt: Gott ist der Bildner alles Seins, jeder Existenz, jeder Person, Substanz und Natur. So stellt er Gott geradezu der Welt gegenüber. Er betont ferner, daß durch die Ausgänge aus Gott die Vollkommenheit Gottes in nichts gemindert wird.

Was die manchen so anstößige areopagitische Idee von der göttlichen Immanenz, dem Innewohnen Gottes in den Geschöpfen, und einer Immanenz der Geschöpfe in Gott angeht, so entspricht sie allerdings durchaus der christlichen Philosophie und dem christlichen Gottesbegriff, wenn sie in diesem Sinne aufgefaßt wird: Gott ist, unter Wahrung wesenhafter Verschiedenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf, in allen Dingen, und alle Dinge sind in ihm.

Hat Dionysius einen christlichen Schöpfungsbegriff gelehrt oder pantheistischen Emanatismus? Der hl. Thomas nimmt eine Reihe jener Ausdrücke unbedenklich in seine Erklärungen auf. Auch er spricht von Ausgängen Gottes zu den Kreaturen, von Ausgängen der Geschöpfe aus Gott, vom Überfließen aus der Überfülle Gottes, vom Ausgießen der göttlichen Güte usw. Ohne auf das Ungenügende der areopagitischen Darstellung hinzuweisen, hat er sie stellenweise stillschweigend ergänzt und berichtigt. Die verschiedenartige Auffassung zeigt schon, daß die Ausführungen des Areopagiten keineswegs eindeutig sind. Sie können in der Tat richtig von der auf alles einwirkenden, alles belebenden und erhaltenden göttlichen Allmacht verstanden werden, wenn man keinen Anstoß an einzelnen falsch klingenden, dem Platonismus entlehnten Ausdrücken nimmt. Es ist aber auch wohl zu begreifen, daß manche, die Dionysius als unfehlbaren Lehrer verehrten und seine Aussprüche als heilige Orakelaufnahmen, leicht zu pantheistischen Irrungen verleitet werden konnten. Wenn manche deutsche Mystiker von der Entstehung der Welt reden, so klingen Ausdrücke wider, denen ein pantheistischer Ton nicht abzusprechen ist. Aber es sind das immer Worte, die dem Areopagiten nachgesprochen sind. Andere Erklärer aber, die ihn nicht so hoch bewerteten, beschuldigen ihn auch heute noch eines mehr oder minder ausgeprägten Pantheismus².

Die wunderbare Teilnahme der Seele an der göttlichen Natur durch die heiligmachende Gnade, dieses Geheimnis der göttlichen Liebe, wird in diesem Leben gewöhnlich nur durch den Glauben erkannt. Zu aller Zeiten aber hat es Gott gefallen, einzelnen Gläubigen durch eine außergewöhnliche mystische Gnade auch eine Erfahrung dessen zu geben, wozu er sie erhoben hat und damit einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit. Ebenso schien auch Dionysius seinen Verehrern jene immer fortschreitende Vereinigung mit Gott aufzufassen, von der er handelt. Alle Erkenntnisse und Anschauungen, durch die sie vermittelt wird, oder die sie zur Folge hat, erklärt er durch einen göttlichen Lichtstrahl, der in die Seele leuchtet. Nur dadurch, daß dieser in eine gereinigte Seele fällt, wird sie der höheren Erkenntnis Gottes und des Himmlischen fähig. Diese gewinnt die Seele in der Ekstase. Dionysius bietet auch die Anleitung, dazu zu gelangen.

¹ DN. 1, 4; 2, 7.

² H. Weerß, Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita, in „Theologie und Glaube“ 1914, 818. — H. Koch, Pseudo-Dionysius 194.

Nach seiner Auffassung ist die ganze Kirche in allen ihren Gliedern zur Höhe der mystischen Beschauung berufen. Wie auch sonst tritt dabei ein gewisser mechanistischer Zug hervor. Nach dem Areopagiten ist nämlich die hierarchische Rangstufe maßgebend für den höheren oder geringeren Grad des mystischen Ideales. Der Bischof ist einfach der Mystiker „von Gottes Gnaden“. Für den Priester ergibt sich ein geringerer Grad der Mystik, und für die Diakone ein noch geringerer als für die Priester¹.

Damit aber stellt sich Dionysius in Gegensatz zu der allgemeinen Erfahrung und beweist nur, daß er sich auch hier wieder von der Ansicht der Neuplatoniker hat führen lassen. Gerade das Gegenteil hebt der hl. Gregor d. Gr. hervor: „Mit der Gnade der Beschauung ist es nicht so, daß sie den Höchstgestellten verliehen, hingegen Niedriggestellten versagt würde, sondern oftmals empfangen sie die Höchstgestellten, oftmals auch die Niedriggestellten, öfters die Zurückgezogenen, manchmal sogar Verheiratete... Nicht bloß die hochstehenden Glieder der Kirche, die sich hervortun, besitzen die Gnade der Beschauung, sondern meist empfangen dieses Geschenk auch jene Glieder, die in ihrer Beschäftigung tief unten stehen.“²

Der ganze Verlauf des mystischen Aufstieges, der mit der areopagitischen Gotteinigung in der Ekstase endet, wird zusammenfassend von Dionysius im Anfang der „Mystischen Theologie“ in Form einer Aufforderung an den Adressaten geschildert:

„Du aber, lieber Timotheus, verlaß im ernstesten Bemühen um die mystische Beschauung die Sinne und alle Tätigkeit des Geistes und alles Sinnenfällige und alles Erkennbare, alles Seiende und alles Nichtseiende und erhebe dich zu der Einigung mit dem, der über alle Wesenheit und Erkenntnis ist. Denn durch die freie und vollkommene und reine Loslösung deiner selbst von allen Dingen, wirst du, von allem losgelöst und befreit, zu jenem übernatürlichen Strahl des göttlichen Dunkels gelangen.“³ Ebenso wie Plotin ist demnach auch Dionysius der Ansicht, daß man sich selbst zur höchsten Kontemplation und zur vollkommensten Gotteinigung in der Ekstase erheben könne.

In der Ekstase aber kommt der Geist dann dahin, daß er, wie Dionysius es von Hierotheus berichtet, „nicht bloß Göttliches lernt, sondern auch Göttliches leidet“⁴. Dieses „divina pati“ wird sehr oft in der mittelalterlichen Mystik aus Dionysius angeführt. Doch stammt das Wort gar nicht von ihm, sondern von dem neuplatonisch gerichteten Synesius von Cyrene, dem es, obwohl er Christ und Bischof geworden war, zeitlebens nicht gelang, den Neuplatoniker abzustreifen und ganz in den Geist des Christentums einzugehen.

Das Gebet ist für Dionysius eines der Mittel, zur Gotteinigung in der Ekstase zu gelangen. Doch fehlt in der areopagitischen Gebetstheorie jeder spezifisch christliche Gedanke. Seine Lehre von den drei Graden des Gebetes stammt aus dem Neuplatonismus. Das Beten ist nach Dionysius eine dunkle Hinwendung des Menschengeistes zum übergeistigen Gott. Die Heilige Schrift ist gar nicht benützt; über Proklus ist Dionysius nicht hinausgekommen. Das fällt besonders auf, wenn man zum Vergleich die herrliche Schrift des Origenes

¹ Stiglmayr S. J., *Azese und Mystik des sog. Dionysius Areopagita*, in „Scholastik“ 2. Jahrg. (1927) 161—207. — Diese erschöpfende, quellenmäßige Arbeit wird hier zu Grunde gelegt und benützt. ² Greg. M. bei Migne, P. L. 77, 996.

³ TM. 1, 1; vgl. ebd. 1, 3; DN. 1, 4; 7, 1.

⁴ οὐ μαθὼν μόνον, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα (DN. 2, 9).

über das Gebet heranzieht. Hier atmet alles christlichen Geist, und doch ist Origenes auch Platoniker.

Einen Unterschied zwischen Askese und Mystik kennt er nicht. In einem Blick faßt er Anfangs- und Endstadium des christlichen Lebens zusammen. Von der untersten Sprossenleiter will er ununterbrochen bis zur höchsten Spitze in mystischem Steigen emporführen.

Er kennt auch nicht den späteren Unterschied zwischen erworbener und eingegossener Beschauung. Immer spricht er von der Aufnahme der aus der Höhe in die Seele fallenden Strahlen. Ebenso wenig behandelt er die in neuerer Zeit lebhaft erörterte Frage nach dem gradmäßigen oder wesentlichen Unterschied zwischen gewöhnlichem und außergewöhnlichem höheren Gebet. Doch ist es ohnehin klar, daß er unter dem Einfluß einer heidnischen Mystik nur eine gradmäßige Steigerung der Kontemplation bis zur Ekstase annehmen kann, da ihm das Wesen der übernatürlichen Beschauung nicht klar geworden war. Der Neuplatonismus kennt und lehrt zwar eine hohe Erhebung des Menschengestirns zur Gottesnähe und zur Gotteinigung, aber er steht dabei auf dem rein natürlichen Standpunkt. Die ekstatische Vereinigung ist freilich nicht das Werk der Seele allein. Göttliches Licht flammt hinüber und erhebt den Geist zum höheren Schauen. Doch wird die mystische Beschauung durch eine Geisteskraft vermittelt, die dem Menschen schon natürlicherweise innewohnt. Es ergibt sich aus dieser Auffassung aber auch, wie leicht neuplatonische Ausdrücke z. B. bei Plotin christlich zu deuten waren und wie leicht der wesentliche Gegensatz gerade in der Mystik übersehen werden konnte, zum Schaden der Seele, wenn man dem Areopagiten blindlings glaubte und folgte.

Das gilt auch von den drei Stufen oder Wegen, auf denen der Areopagite die Seelen zu seiner Gotteinigung, Vergottung und Gotteschau hinführen will. Es ist der Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung. Durch Dionysius ist diese dreifache Bezeichnung in die christliche Askese und Mystik eingeführt worden. Er selbst hat sie der platonischen Philosophie und Theosophie entlehnt und ihnen eine christliche Prägung zu geben versucht, was aber auch hier keineswegs vollkommen gelungen ist.

Glücklicher dürfte die Bezeichnung sein, die griechische wie lateinische Kirchenväter für die drei Wege wählten. Diese unterscheiden den Weg des Anfanges, des Fortschrittes und der Vollendung, so der hl. Basilus und der hl. Gregor d. Gr. Auf diese beruft sich der hl. Thomas, wenn er ebenfalls dieser Bezeichnung den Vorzug gibt¹. Augustinus setzt den Reinigungsweg voraus und hat das schöne, treffende Wort geprägt: Per Christum hominem ad Christum Deum („Durch Christi Menschheit zu Christi Gottheit“). Am besten hat wohl der sel. Guiso den Aufstieg des christlichen Innenlebens wiedergegeben: „Entbildet werden der Kreatur, nachgebildet werden nach Christus, überbildet werden in Gott.“²

Die erste Stufe, die Stufe der Reinigung, verlangt nach Dionysius vollständige und unwiderrufliche Abwendung von allem, was Gott entgegen ist (HE. 1, 3). Wir bedienen uns bei dem Aufstieg zur Gottschauung der geschöpflichen Dinge wie einer Leiter, beginnend mit den untersten Stufen und fortschreitend zu den höheren bis zur Spitze,

¹ 2, 2, q. 183, a. 2.

² Geuse-Bihlmeyer 168.

unter beständiger Negierung und Übersteigerung unserer Vorstellungen und Aussagen (DN. 2, 3, TM. c. 1 f.).

Die zweite Hauptstufe ist die Stufe der Erleuchtung: „Die erleuchtet werden, müssen mit dem göttlichen Lichte erfüllt und mit ganz heiligen Augen des Geistes zur beschauenden Verfassung und Befähigung erhoben werden“ (HC. 3, 3).

Im Anschluß an Proklus wird als notwendige Vorbedingung dafür gefordert, daß alle zerteilt, einander widersprechenden Gedanken, Empfindungen und Strebungen der Seele, die ein Ausgegoffensein der Seele in Außendingen veranlassen, abgetan werden. Die Seele muß sich in ihr innerstes Ich sammeln und zurückziehen, damit sie sozusagen in die oberste Sphäre ihrer intellektuellen Fähigkeit empordringe, in einer obersten Spitze ihres Seins nach dem Göttlichen ausblicke, und, weil lichtförmig geworden, von einem Lichtstrahl aus der Höhe berührt werde. Bei Dionysius hat also der Erleuchtungsweg einen andern Inhalt als heute, wo er eine tiefinnige Erkenntnis Liebe und Nachfolge Jesu Christi vermitteln soll. Nun fehlt allerdings bei Dionysius, freilich in anderem Zusammenhang, nicht der wiederholte Hinweis auf Christus, der uns den „überweltlichen Aufstieg“ gezeigt hat (HE. 3, 3, 11). Im Hinblick auf das irdische Leben Christi sollen wir uns zu einem gottförmigen Zustand emporarbeiten (HE. 3, 3, 12). Doch tritt die Person Christi in der areopagitischen Aszese und Mystik stark zurück, zumal auf dem Wege der Erleuchtung.

Die dritte Hauptstufe ist die Schauung in der Dunkelheit. Von den ersten Stadien des Reinigungsweges faßt Dionysius auch schon die höchste Stufe der mystischen Vereinigung ins Auge, der er unentwegt zustrebt. Es ist das Einswerden mit Gott in der Ekstase, Vergottung der Kreatur, soweit dies möglich ist. „Das ist die göttlichste Erkenntnis Gottes, die sich durch Nicht-erkennen vollzieht nach der übergeistigen Vereinigung, wenn der Geist von allem Seienden absteht und sich selbst verlassend vereinigt wird, erleuchtet durch überlichte Strahlen dort in der unergründlichen Tiefe der Weisheit“ (DN. 7, 4; vgl. TM. 1, 3). Im Dunkel der Ekstase der mystischen Beschauung vollzieht sich die Gotteinigung, dabei wird, wie Dionysius sich ausdrückt, „der Geist ganz dem über alles Erhabenen zu eigen und sonst niemand, weder sich selbst, noch einem andern, wo er vielmehr mit dem gänzlich Unerkennbaren vereinigt wird“ (TM. 1, 1).

Plotin und Proklus legen beständig Nachdruck darauf, daß bei der vollkommensten Einigung und Erkenntnis alle Kräfte der Seele schweigen und die Seele unmittelbar nach der höchsten Spitze ihres Wesens an das göttliche Eine rührt, um damit Eins zu werden. Ganz analog ist die Darstellung bei Dionysius (TM. 1, DN. 1, 1 ff.). In das „übergeistige Dunkel“ eintretend, wird man „gänzlich Schweigen und Aufhören alles geistigen Erkennens finden“ (TM. c. 3).

Als notwendige Vorbedingung für die Gotteinigung und Gottschauung in der Ekstase fordert Dionysius die Geistesruhe (DN. 3, 1). Denn Gott ist Friede und Ruhe (DN. 11, 1). Darum muß man ihm in Ruhe entgegenkommen: „Lasset uns die gutmachenden Strahlen des wesenhaft guten und überguten Christus in Ruhe aufnehmen und von ihnen zu seinen göttlichen Wirksamkeiten im Lichte geführt werden“ (Ep. 8, 1).

Ruhe und Schweigen haben auch schon vorher Origenes, Klemens von Alexandria, Basilius, Gregor von Nyssa, Augustinus und andere Väter empfohlen. Aber die Ruhe ist bei Dionysius eine andere, nämlich jene, die die

neuplatonischen Theosophen von ihren Jüngern verlangten. Sie besteht darin, daß man sich von allen von den Sinnen abhängigen Bildern der Phantasie und sogar von allem begrifflichen Denken losmacht. Vom Bildhaften muß man sich losmachen und „die Geheimnisse nackt und rein, wie sie in sich sind, sehen“ (Ep. 9, 1). Wie bei dem geistigen Erkennen die bildhaften Eindrücke zurücktreten, so bei dem höheren Erkennen auch die geistigen Begriffe (DN. 4, 11). Timotheus wird von Dionysius ermahnt, alle Sinneswahrnehmungen und alle geistige Verstandesbetätigung mit ihren sinnfälligen und geistigen Gegenständen hinter sich zu lassen (TM. 1, 1): „Jetzt gehen wir von sichtbaren Sinnbildern aus, dann erheben wir uns zur einfachen und geeinten Wahrheit der geistigen Schauung. Zuletzt lassen wir auch unsere Vernunfttätigkeit ruhen und überlassen uns dem überwesentlichen Strahle“ (DN. 1, 4). Es ist weniger ein positives Erkennen als ein Hinabtauchen in das Dunkel des Nichterkennens (TM. 1, 3). Die Vielheit der Gedanken, Empfindungen, Wünsche, Affekte muß abgestreift werden, die Seele muß lernen, sich in ihr Innerstes zurückzuziehen und mit ruhigem, einfachem, stetigem Blicke die göttliche Schönheit zu schauen¹.

Die Seele ist dann empfänglich zur Aufnahme der göttlichen Strahlen. Wie ein ruhiger Bergsee geeignet ist, die Sonnenstrahlen bis auf den Grund aufzunehmen, so auch die Seele, „Göttliches leidend“. Da wird der Geist von der unerforschlichen Tiefe der göttlichen Weisheit durchstrahlt (DN. 7, 3; TM. 1, 1). Wir werden von Dionysius ausgefordert, das Göttliche nicht mehr in unserer Weise zu denken, sondern ganz aus uns herauszutreten und an Gott uns in eigener Untätigkeit hinzugeben (DN. 7, 1). In glühender Begeisterung weiß er die so erlangte mystische Gottschauung zu schildern. Eine Welt voll überwältigenden Lichtglanzes und seliger, verkürzter Schönheit hat sich auf der obersten Stufe dem Mystiker aufgetan. Gleichwohl bedeutet sie für Dionysius zugleich ein Erlebnis voll Dunkelheit und Unfaßbarkeit, Unnahbarkeit und intellektueller Untätigkeit in lautlosem Schweigen aller Seelenkräfte. Auch die Liebe wird als eine Macht beschrieben, die den Menschen aus sich selbst herausführt, so daß er nicht mehr sich, sondern Gott angehört (DN. 4, 13). Das den mittelalterlichen Mystikern geläufige „Gott berühren“ scheint bei manchen ein Nachklang aus Dionysius zu sein, der in seinem Sinne versichert, es gebe ein Erkennen und Berühren Gottes (DN. 11, 2).

Jahrhunderte hindurch glaubte man, in den areopagitischen Schriften die getreue Darstellung des mystischen Gotteserlebnisses beim katholischen Mystiker finden zu können. Um so verhängnisvoller mußte darum die Mahnung des Dionysius wirken, sich selbst zum ekstatischen Gottschauen zu erheben. Wenn Tauler fast in jeder zweiten, dritten Predigt von den höchsten Stufen der Kontemplation spricht, so trägt zweifellos der Areopagite einen großen Teil der Schuld. Nicht bloß unnütz, sondern auch schädlich und gefährlich muß es genannt werden, wenn so oft vor frommen Seelen von einem mystischen Zustande gesprochen wird, der, wie alle zugeben, äußerst selten vorkommt, und für den andere Weisungen gelten als für das allen zugängliche innere Gebet.

¹ Stiglmayr 188 ff. — Vgl. den ähnlichen Text von Plotin, 1. Enneade, 6. Buch, bei Ritscher, *Mystische Gebetsgnaden* (Innsbruck 1924) 53—58.

Nur durch den Einfluß der areopagitischen Schriften wird es verständlich, daß sich in der mittelalterlichen Mystik so oft die Mahnung findet, um zur Gottschauung zu gelangen, „in das göttliche Dunkel einzutreten“, zugleich aber im beschaulichen Gebete die „Bilder und Formen“ zu lassen, eine Beschauung zu üben *sine imaginibus et formis*, oder wie es in mittelhochdeutschen Mystikerschriften immer wiederholt wird: „sunder hilde und forme“. Wenn man dies auf die eingegossene passive Beschauung beschränkt hätte, solange durch die außergewöhnliche mystische Gnade eigene Tätigkeit behindert ist, oder wenn man es von unnützen Zerstreuungen beim gewöhnlichen Gebet verstanden hätte, so wäre eine solche Mahnung zu billigen gewesen. Aber längst nicht alle wahrten sich im Banne des Areopagiten die Vorsicht Taulers und seine Umsicht. Er betont ausdrücklich, er wolle der Seele nicht alle „Bilder und Formen“ nehmen, und mahnt, das minnigliche Bild unseres lieben Herrn am Kreuze immer vor Augen zu haben. Eine ähnliche Einschränkung aber vermißt man bei mittelalterlichen Mystikern oft genug, und deshalb mag der Areopagite manchen Seelen nicht wenig geschadet haben. So kehrt in dem früher dem sel. Albertus Magnus zugeschriebenen und deshalb übermäßig hochgeschätzten Büchlein „*De adhaerendo Deo*“ in zahlreichen Kapiteln die Weisung wieder, „ohne Bilder und Formen“ zu beten und Gott zu suchen¹. Noch in neuerer Zeit wurde es der Ignatianischen Askese unter Berufung auf diese Schrift zum Vorwurf gemacht, daß sie auch die Phantasie in den Dienst des Gebetes stelle.

Wenn mittelalterliche Mystiker, durch Dionysius beeinflusst, eine Beschauung „ohne Bilder und Formen“ empfehlen, so stehen sie damit auf neuplatonischem Boden. Plotin hat dieses Axiom so deutlich als möglich betont, und die Späteren, zumal Proklus, haben es ihm nachgesprochen. Durch Philo ist es in die jüdisch-hellenistische Spekulation eingedrungen. Danach muß die Seele bei der Ekstase, dem Höhepunkt des mystischen Aufstieges, sich aller Selbsttätigkeit, alles eigenen Denkens und Besinnens auf sich selbst entäußern. Auch die Vernunft muß schweigen, damit nach Philo die Seligkeit der Gottschauung, *Theoria*², über den Menschen kommen kann. Ähnlich äußerte sich Dionysius (TM. c. 1).

So konnte der Areopagite mit seiner neuplatonischen Mystik bei der ihm entgegengebrachten Hochschätzung leicht in der Praxis zu ähnlichen quietistischen Irrtümern führen, wie sie später von der Kirche verurteilt worden sind. Ähnlich wie er lehrte Molinos: „Wer sich im Gebet der Bilder und Formen und eigener Begriffe bedient, betet Gott nicht im Geiste und in der Wahrheit an. Aktiv tätig sein wollen, heißt Gott beleidigen. Darum muß man sich ganz und gar in Gott verlieren und sich wie ein entseelter Körper verhalten. Indem die Seele nichts wirkt, vernichtet sie sich selbst und kehrt in ihren ersten Ursprung und Anfang zurück, der die Wesenheit Gottes ist, worin sie umgewandelt und vergottet wird. Behaupten, daß es im Gebet notwendig ist, sich durch schlußfolgerndes Denken zu helfen und nachzudenken, ist Unwissenheit.“³

Durch die neuplatonische, neuplatonischgefärbte Gottschauung, wie Dionysius sie lehrt, dürften auch die sonderbaren, auf dem Konzil von Vienne verurteilten Irrtümer der Begarden und Beginen verständlich werden, wonach die Selig-

¹ z. B. Kap. 4 5 6 10 12.

² θεωρία. — Stiglmayr 200 ff.

³ Denzinger n. 1221 1222 1225 1238 1240.

keit des Himmels nach jeglichem Grade der Vollkommenheit schon in diesem Leben erreichbar sei und die Seele des Lichtes der Glorie zur Gottschauung nicht bedürfe¹.

Wenn Kirchenväter, wie Gregor von Nyssa, mit ihrer Theorie der mystischen Beschauung so wenig Beachtung fanden, so sieht Prof. Diekamp den Grund mit Recht „in der alles erdrückenden Autorität, deren sich die Mystik des Dionysius erfreute“². Verhängnisvoll mußte darum für die Folgezeit die Darstellung der mystischen Beschauung nach Dionysius werden, der sich eng an die rein verstandesmäßige Theoria der Platoniker anschließt. Diesen ist Beschauung der einfache Blick auf die Wahrheit. Ebenso auch für Aristoteles. Das Moment der Liebe fehlt dabei gänzlich. Die beharrlich festgehaltene Lichttheorie hat nun bei Dionysius zur Folge, daß gerade so wie in der neuplatonischen Theosophie das verstandesmäßige Element, das Schauen, ganz einseitig hervortritt, das affektive Moment aber arg verdunkelt wird, wenn auch vereinzelt von Liebe und Freude die Rede ist. Der Aufstieg der Heiligung und Erhebung der gefallenen Menschheit, hinauf bis zu den Höhen der mystischen Kontemplation und Ekstase wird nach dem Vorgang der Neuplatoniker ganz einseitig in die Erkenntnis und Aneignung von Wahrheit gesetzt, so daß das Erlösungswerk und die Erlösungsgnade Christi zu stark zurücktreten.

Die Theoria der griechischen Philosophen wurde von den christlichen Mystikern mit dem Wort *Contemplatio* wiedergegeben. Sicher hat dieser Ausdruck hier einen größeren Inhalt gewonnen und schließt auch die Gottesliebe ein. Ob es aber von Vorteil ist, daß die mittelalterlichen Mystiker und später noch in ihrer wissenschaftlichen Darstellung Suarez und De Ponte von dem Begriff der neuplatonischen oder aristotelischen Theoria ausgehen, bedürfte einer speziellen Untersuchung.

Wie schon früher P. Stiglmayr, so betont auch mit Recht P. Alois Mager O. S. B.: „Es gehört keine außergewöhnliche Beobachtungsgabe dazu, festzustellen, daß die beschauliche Zuständlichkeit der Seele, die Theoria im Sinne der Griechen, keineswegs das religiöse Kernerlebnis im Christentum ausmacht. Nach christlicher Auffassung mangelt dort gerade die Hauptsache; es fehlt die Seele: die Liebe.... Durch Dionysius kam die *Contemplatio* (die Theoria) in der christlichen Mystik zu dem Primat, den sie auch heute noch mit einer kaum begreiflichen Zähigkeit zu behaupten bestrebt ist. Bei aller Erhabenheit und scheinbaren Gedankentiefe blieb die neuplatonische Mystik auf immer in dünnen, seelenlosen Spekulationen stecken. Ihr war das Geheimnis der Liebe verborgen, die allein Seele und Leben nicht bloß in alle echte Mystik, sondern in alle wahre Religion überhaupt hineinträgt.... Im denkbar schärfsten Gegensatz zur antiken Anschauung offenbart uns das Christentum Gott als die reine Liebe.... Wollten wir christlich-religiöses und damit auch mystisches Leben auf ein elementares Kernerlebnis zurückführen, so hätten wir es sicher nicht mit einer Theoria, sondern mit einem einfachen Gebete innerer Ergriffenheit zu tun. Niemand wird bestreiten, daß es weder Liebe noch Gebet ohne Erkenntnis geben kann, aber ebensowenig dürfte jemand bestreiten, daß nicht Erkenntnis, sondern Liebe Seele und Wesen des Gebetes ausmacht.“³

¹ Denzinger n. 475 477.

² Franz Diekamp, Ein Beitrag zur Geschichte der Patristik 90 ff.

³ P. Alois Mager O. S. B., Alte und neue Wege der Mystik, in der „Bened. Monatschrift“ 1919, 313 f.

Wenn Dionysius auch annimmt, daß die allem Denken unnahbare Gott-heit nur durch eine überintellektuelle Geisteskraft erreicht wird, so hält er doch das mystische Schauen für das Ziel jedes gutgewillten Menschen, und in seiner mystischen Theologie gibt er eigens die Wege an, die zur mystischen Vereinigung führen. In dieser Verallgemeinerung, worin der Charakter der höheren Mystik als einer außergewöhnlichen übernatürlichen Gnade verkannt wird, lag die Gefahr der areopagitischen Auffassung, der später so manche erlegen sind.

Zwei Richtungen geben sich in der mittelalterlichen Mystik deutlich zu erkennen. Manchmal laufen sie nebeneinander her, manchmal beeinflussen sie sich gegenseitig oder verbinden sich miteinander. Aber auch dann noch lassen sich manche Gedanken nach ihren beiden Quellen oft genug unterscheiden.

Die eine Richtung ist von vornherein auf die Praxis eingestellt, wie sie auch aus ihr hervorgegangen ist. Sie ist von dem Bestreben geleitet, nach der Lehre Jesu und der Apostel die Seelen in der Nachfolge Christi zur Vollkommenheit und Heiligkeit und damit zur innigsten Vereinigung mit Gott zu führen, wobei hohe mystische Begnadigung nicht ausgeschlossen ist. Als charakteristische Vertreter dieser Richtung könnten der hl. Gregor d. Gr., der hl. Bernhard und Thomas von Kempen gelten.

Daneben macht sich eine andere Richtung geltend, die zugleich von rein spekulativen, gedanklichen Erwägungen und Autoritätsrücksicht beeinflusst ist, und dies manchmal so stark, daß sie, an den psychologischen Tatsachen des inneren Lebens gemessen, den Eindruck des Wirklichkeitsfremden, ja des Unrichtigen macht. Nicht bloß Unklarheit, sondern selbst Widersprüche machen sich nicht selten geltend. Man erkennt dann unschwer, wie es areopagitische Gedankengänge sind, von denen man nicht abzugehen wagte. Manches Fremdartige in der mittelalterlichen Mystik dürfte fast ausnahmslos darauf zurückzuführen sein. „Der mystische Becher“, den Dionysius „bietet“, um eines seiner eigenen Bilder zu gebrauchen, ist eben mit zu vielen neuplatonischen Gedanken, zumal aus Proklus, gewürzt.

Es sei hier nur die Frage angedeutet, ob wir nicht durch Hugo und Richard von St. Viktor, Thomas und Bonaventura, Gerson und Dionysius den Kartäuser unbefangener und vielleicht auch klarer und fruchtreicher manche schwierige Fragen der Mystik behandelt sähen, wenn man nicht geglaubt hätte, notwendig auf den Areopagiten Rücksicht nehmen zu müssen.

Wenn der hl. Thomas im Anschluß an Dionysius eine so besonnene Theorie der Mystik geschaffen hat, so geschah dies nur durch eine mehr unbewußte gewandte Umbiegung der dionysischen Gedanken. Doch scheint es Thomas überhaupt entgangen zu sein, daß Dionysius den ganzen Prozeß der Erhebung und Heiligung der gefallenen Menschheit nach dem Vorgange der Neuplatoniker zu einseitig in die Erkenntnis und Aneignung von Wahrheiten gesetzt hat, so daß das Erlösungswerk und Erlösungsgnade Christi allzusehr zurücktreten¹. Ein besonderes Verdienst des Doctor angelicus aber wird es immer bleiben, daß seine Erklärung der dionysischen Texte in der nachfolgenden Zeit nicht wenige vor einer doppelten Gefahr, die ein unzureichendes Studium der dionysischen Schriften in sich barg, bewahrt hat, nämlich vor der Gefahr pantheistischer oder falscher mystischer Auffassung.

¹ Feder 342.

Beim hl. Bonaventura scheinen die beiden vorhergenannten Richtungen in manchen Schriften getrennt voneinander einherzugehen. Wie einfach und sicher ist seine Darstellung des innern Gebetes im „*Lignum vitae*“! Anders klingt das Schlußkapitel seines berühmten „*Itinerarium mentis in Deum*“, des „Aufstieges der Seele zu Gott“, aus. Schon der Titel scheint die Abhängigkeit vom Areopagiten zu verraten. Folgerichtig und verstandesmäßig vollzieht sich der Aufstieg der Seele zu Gott, bis der Seraphische Lehrer im letzten Kapitel bei der mystischen Beschauung auch Texte des Areopagiten glaubt bringen zu müssen, die uns in dieser Umgebung so fremdartig anmuten und sich in den Gedankengang nicht recht einfügen wollen. Ebenso wie wiederholt der hl. Thomas deutet er nachher die Lehre des Dionysius um, nämlich die areopagitische Mahnung, Bilder und Formen im Gebete zu lassen (TM. 1, 1), indem Bonaventura mit der Mahnung schließt: „Lasset uns eintreten in die Dunkelheit, Schweigen auferlegen unsern Sorgen, Lüften und Zerstreuungen, und mit Christus dem Gekreuzigten aus dieser Welt hinübergehen zum Vater.“¹ In die Praxis versucht der Seraphische Lehrer die dionysischen Gedanken in seinem „*Incendium amoris*“ einzuführen, ob mit Glück? Nachdem er im Anschluß an den hl. Augustinus gezeigt hat, wie wir Gott durch affirmative Aussagen betrachten sollen, fährt er fort: „Es gibt aber auch noch eine andere, erhabenere Betrachtung, nämlich durch Negation, wie Dionysius sagt: ‚Die bejahenden Aussagen sind minder zutreffend, die verneinenden aber sind wahr. Mögen sie anscheinend auch weniger besagen, so sagen sie dennoch mehr‘, so wenn gesagt wird: Gott ist nicht etwas Wahrnehmbares, sondern Überwahrnehmbares, nicht etwas Vorstellbares oder Erkennbares, sondern über dieses alles hinaus. Und dann wird der Blick der Wahrheit getragen in die Dunkelheit des Geistes, in *mentis calliginem*, und höher erhoben, und tiefer dringt er hinein dadurch, daß er über sich und alles Geschaffene hinausgeht... Und diese Art der Erhebung ist die erhabenste... und um so fruchtreicher, je näher sie der Liebe steht. Darum ist es sehr nützlich, sich in ihr zu üben.“² Ob der hl. Bonaventura diese Art selbsttätig zu beten auch empfohlen hätte, wenn er gewußt hätte, daß ein gemäßigter Monophysit sie aus der griechischen Theosophie übernommen hatte?

Nicht alle besaßen die Diskretion der beiden großen Kirchenlehrer oder Taulers, der scharf betont: „Wir sind nicht alle zur Beschauung berufen!“ Andere folgten blindlings dem vermeintlichen Paulusschüler und mahnten unterschiedslos, sich zur mystischen Beschauung und Gotteinigung zu erheben, darum beim Gebete innere Bilder und Formen zu lassen, so das göttliche Licht aufzunehmen und in das göttliche Dunkel einzutreten.

Der bekannte Dogmatiker Joseph Pohle hat die Ansicht ausgesprochen: „Je eher die zeitgenössischen Theologen den Pseudo-Dionysius als Autorität fallen lassen, desto besser.“³ Das gilt noch weit mehr von der Mystik. Denn der dogmatischen Theologie stehen mehr und bessere Mittel zu Gebote, Irrungen zu erkennen und richtig zu stellen, als der Mystik, die als praktische Wissenschaft auch auf psychologische Beobachtung angewiesen ist. Es war für die mystische Theologie geradezu eine Befreiung, daß mit dem 17. Jahrhundert der verhängnisvolle Einfluß des monophysitischen Fälschers schwand, und es kann in keiner Weise als eine Empfehlung gelten, wenn man sich auf jede beliebige mittelalterliche Tradition beruft, die vielleicht übermäßig von heidnischen neuplatonischen Gedanken beeinflusst gewesen ist durch Pseudo-Dionysius Areopagita, den „Stiefvater der christlichen Mystik“.

Karl Richstätter S. J.

¹ S. Bonav., *Itinerarium mentis in Deum*, c. 7.

² S. Bonav., *Incendium amoris*, c. 3 § 7, n. 13.

³ Joseph Pohle, *Dogmatik* I 139.