

Die mystische Theologie des Dionysius Areopagita

Eine Theologie des Lichtes

1. Hinführung

Mit ihrem Bildprogramm lassen wir uns von der Kathedrale von Chartres selbst zu unserem Thema hinführen. Wir begeben uns dafür in das südliche Querhaus, bleiben im ersten Joch neben der Vierung stehen und betrachten die beiden einander gegenüberliegenden Fenster der Obergaden. Auf der Westseite zeigt das Fenster die Apostelfürsten Petrus und Paulus. Auf der Ostseite – und darauf kommt es uns an – finden wir die Darstellung des heiligen Dionysius.¹ Wir sehen den Heiligen im bischöflichen Ornat. Er überreicht einem jungen, bartlosen Ritter eine Standarte. Darunter befindet sich das Wappen des Hauses Clement. Das Fenster besticht durch die Größe und die markante Gestaltung der Figuren sowie durch die besondere Intensität der Farben. Auch sein Standort ist hervorgehoben: Durch die Position im Obergaden unmittelbar neben der Vierung kann das Fenster schon vom Hauptschiff aus gesehen werden. Die übrigen Insignien adliger und königlicher Stiftungen zeigen sich dem Besucher der Kirche dagegen erst, wenn er bis zur Vierung vorangeschritten ist und in die Querhäuser abzweigt.

Dionysius begegnet uns in Chartres als Heiliger aus apostolischer Zeit. Seine Darstellung liegt nicht zufällig dem Fenster der beiden Apostelfürsten gegenüber. Dionysius galt als Schüler des Apostels Paulus. Sodann begegnet uns

¹ Vgl. R. Halfen, Chartres. Schöpfungsbau und Ideenwelt im Herzen Europas, Bd. 3: Architektur und Glasmalerei, Stuttgart-Berlin 2007, 627f.

Dionysius hier als der Reichsheilige Frankreichs. In seinen Händen hält er das Banner „Oriflamme“, seit dem 12. Jahrhundert die Reichs- und Kriegsfahne der französischen Könige. Als Bischof von Paris erscheint Dionysius – in vollem Ornat – sodann auch als Statue am linken Südportal.² Nicht zufällig ist sein Pendant im linken Gewände des Portals Papst Clemens von Rom, der als Petruschüler galt und – so die mittelalterliche Legende – Dionysius als Missionar ins Frankenreich entsandt haben soll.

Wie aus dem Apostelschüler der himmlische Schutzpatron Frankreichs wurde und wie die unter seinem Namen laufenden Werke ihren Weg in das lateinische Mittelalter fanden, wird uns als erstes beschäftigen. Wir wollen dabei auch kurz der Frage nachgehen, welchen Einfluss die Schriften des Dionysius auf die Entstehung der Gotik genommen haben. Sodann sollen einige wesentlichen Gesichtspunkte seiner mystischen Theologie, einer Theologie des Lichtes, vorgestellt werden. Und schließlich wollen wir, sozusagen mit Dionysius im Gepäck des Kulturreisenden, den Raum der Kathedrale von Chartres noch einmal betreten.

Zuvor aber noch eine kurze Bemerkung zu dem Fenster mit St. Dionysius: Auf dem Fenster befindet sich das Wappen der Familie Clement. Sie war die Familie des königlichen Marschalls; aus ihr waren mehrere berühmte Persönlichkeiten hervorgegangen. Jean Clement, Marschall in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, war Vater eines Kanonikers von Chartres. Es wird sich also um diesen Jean Clement handeln, der dort in Rittertracht dargestellt ist. Das Fehlen einer Namensinschrift dürfte darauf hinweisen, dass hier in erster Linie die Familie und das Amt des königlichen Bannerträgers verewigt werden sollten. Vor allem wird an diesem Fenster aber die Verbindung des französischen Königtums mit seinem Schirmherrn sichtbar, dem Apostelschüler Dionysius, der im frühen 12. Jahrhundert zum offiziellen Beschützer Frankreichs aufgestiegen war.

2. Dionysius Areopagita – Vom Apostelschüler zum Reichsheiligen Frankreichs und zum theologischen Lehrer des lateinischen Mittelalters

„Dionysius ist der einzige Fall in der Theologie – ja in der gesamten Geistesgeschichte, dass ein Mann von allererstem Rang und unabsehbarer Wirkung,

² Vgl. R. Halfen, Chartres. Schöpfungsbau und Ideenwelt im Herzen Europas, Bd. 2: Die Querhausportale, Stuttgart-Berlin 2003, 341–347.

seine Identität verbergen konnte.³ In der Tat ist es nicht einfach, ja scheint es unmöglich zu sein, eine wirklich befriedigende Antwort zu geben auf die Frage: Wer war Dionysius Areopagita?⁴

Zu Beginn des 6. Jahrhunderts, genauer gesagt im Jahre 518, wird in der Literatur der Alten Kirche zum ersten Mal auf ein griechisches Schriftenkorpus Bezug genommen, für das Dionysius vom Areopag als Verfasser in Anspruch genommen wird. Es handelt sich um jenen Dionysius, der in Apostelgeschichte 17,34 erwähnt wird. Die Predigt des Apostels Paulus auf dem Athener Areopag war nicht gerade erfolgreich ausgefallen. Die Antwort der meisten Hörer bestand in mildem Spott. Nur bei wenigen fiel die Verkündigung des Paulus auf fruchtbaren Boden. Von ihnen heißt es (mit V. 33): „Paulus ging weg aus ihrer Mitte. Einige Männer aber schlossen sich ihm an und wurden gläubig, unter ihnen auch Dionysius, der Areopagit, außerdem eine Frau namens Damaris und noch andere mit ihnen.“

Wenige Jahrzehnte später scheinen die Schriften bereits weithin bekannt geworden zu sein. Bei einem Glaubensgespräch in Konstantinopel (533) bemüht sich Bischof Hypatius von Ephesus noch darum, nachzuweisen, dass es sich um eine Fälschung handeln müsse. Erst jetzt seien die Texte bekannt geworden, in den Jahrhunderten zuvor seien sie niemals zitiert worden. Es könne sich also nicht um die Werke eines Apostelschülers handeln. Erstaunlich genug: Dieser an sich recht einleuchtenden Argumentation sollte die Zukunft gerade *nicht* gehören. Es blieb bei dem Einwand eines einzelnen. Die große Mehrheit der altkirchlichen Theologen ging fortan davon aus, es hier wirklich mit den Schriften eines Schülers des Apostels Paulus zu tun zu haben. Und damit war das Corpus Dionysiicum zur theologischen Autorität geworden.

Auch im lateinischen Abendland genoss er ein quasiapostolisches Ansehen. Erst Humanisten wie Lorenzo Valla und Erasmus von Rotterdam bestritten wieder die Authentizität des Corpus. Vor diesem Hintergrund ist der Angriff auf das Werk zu sehen, den Martin Luther führte: Dionysius sei überaus verderblich, seine Theologie sei mehr Platonismus als Christentum.⁵ Damit war

³ H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 2: Fächer der Stile, Einsiedeln ³1989, 147.

⁴ Vgl. dazu die Überblicksdarstellungen bei K. Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, 31–82 und B. McGinn, Die Mystik im Abendland, Bd. 1: Ursprünge, Freiburg i.Br. 1994, 233–269.

⁵ Vgl. De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium [1520], in: Luthers Werke in Auswahl Bd. 1, hg. von Otto Clemen, Berlin ⁶1966, 499,17–21: *In Theologia uero mystica, quam sic inflant ignorantissimi quidam Theologistae, etiam pernitiosissimus est, plus*

immerhin eine Spur genannt, die der modernen Forschung dazu verhalf, die Entstehungszeit des Corpus näher zu bestimmen. Wie Josef Stiglmaier und Hugo Koch im Jahr 1895 unabhängig voneinander zeigen konnten, setzt das Werk eindeutig die Philosophie des Neuplatonikers Proclus voraus. Proclus starb 485. Auch beschreibt Pseudo-Dionysius einen liturgischen Brauch, der in jene Zeit führt: Im Jahr 476 fügte der Patriarch von Antiochien, Petrus Fullo, die Rezitation des Glaubensbekenntnisses in die Messe ein. Eben das setzt Dionysius voraus, wenn er die Feier der Eucharistie beschreibt. Nachdem das Werk 518 schon bekannt war (übrigens dem Severus, ebenfalls Patriarch von Antiochien), kommen wir also in die letzten Jahrzehnte des 5. Jahrhunderts. Aus verschiedenen Gründen bietet sich der syrische Raum als Ort für die Abfassung an.

Die Wissenschaft hat in den letzten hundert Jahren immer wieder neue Anläufe unternommen, einen uns bekannten Theologen jenes Zeitraums und jener Region ausfindig zu machen, der als Verfasser in Frage käme. Doch muss nach wie vor gelten, dass keiner dieser Vorschläge bis jetzt überzeugen konnte.

In das lateinische Abendland gelangte Dionysius noch im 6. Jahrhundert.⁶ Schon Papst Gregor der Große nennt ihn 593 *antiquus videlicet et venerabilis Pater*. Zu einer breiteren Rezeption kam es allerdings erst im 9. Jahrhundert. Im September des Jahres 827 traf eine Gesandtschaft des byzantinischen Kaisers Michael II. am Hof Ludwigs des Frommen in Compiègne ein. Dabei wurde dem Kaiser eine prunkvolle griechische Handschrift mit dem Corpus Dionysiacum zum Geschenk gemacht. Hinter diesem Präsent dürfte wohl weniger der Wunsch gestanden haben, der fränkische Herrscher möge sich nun in die mystische Weiten des überreichten Werkes vertiefen. Viel eher sollte an die Überlieferung über den Märtyrer Dionysius angeknüpft werden, der als erster Bischof von Paris galt. Nach den ältesten Quellen soll er um das Jahr 250 in Paris den Märtyrertod erlitten haben, und zwar auf dem „Berg der Märtyrer“, dem „Mont Martre“. Die Figur dieses frühchristlichen Heiligen verschmolz nun mit dem Apostelschüler gleichen Namens, dessen theologische Schriften man so hoch schätzte. So wurde das kostbare Geschenk aus Byzanz sogleich dem Abt von Saint Denis, Hilduin, übergeben; dort ereigneten sich am ersten Jahrestag des Heiligen in Gegenwart der Kodizes mehrere wunderbare Heilungen. Die Identität des Pariser Bischofs mit dem griechi-

platonisans quam Christianisans, ita ut nollem, fidelem animum his libris operam dare uel minimam. Christum ibi adeo non discas, ut, si etiam scias, amittas.

⁶ Vgl. dazu und zum Folgenden Ruh, Geschichte Bd. 1, a.a.O., 71–82 (mit Belegen).

schen Apostelschüler schien damit erwiesen. Neben Martin von Tours wurde Dionysius zum Schutzpatron des westfränkischen Reiches.

Es war Hilduin, der die entsprechende Vita lieferte und das Martyrium des Heiligen um zwei Jahrhunderte in die Apostelzeit vordatierte. Auch war es Hilduin, der zwischen 832 und 835 das *Corpus Dionysiacum* ins Lateinische übertragen ließ. Er bediente sich dabei der Hilfe griechischer Emigranten, die es damals im Frankenreich in großer Zahl gab. Ein Menschenalter später, um 860, tritt mit Johannes Eriugena sodann ein Gelehrter in Erscheinung, der Dionysius intensiv studierte und ihn noch einmal neu übersetzte. Eriugena, der überragende Gelehrte seiner Zeit, war zu dem Schluss gekommen, dass die Übersetzung Hilduins nahezu unverständlich ausgefallen sei. Eriugena sah deutlich die Schwierigkeiten, denen sich der Leser durch den dunklen Stil des Dionysius ausgesetzt sieht. Er sei nur wenigen zugänglich, „nicht wegen seines Alters, sondern wegen der himmlischen Erhabenheit seiner Geheimnisse“.

Mit dieser Übersetzungsleistung beginnt der beispiellose Siegeszug des Areopagiten im abendländischen Mittelalter. Schon Eriugena selbst verfasste einen Kommentar zu Dionysius. Bekanntlich zählt der Areopagit bei Thomas von Aquin neben der Heiligen Schrift und Aristoteles zu den am häufigsten zitierten Autoritäten.⁷

In die Zeit der Schule von Chartres kommen wir, wenn wir uns bewusst machen, dass Dionysius dann im 12. Jahrhundert intensiv studiert wurde. Dieses Zeitalter wird zu Recht als Epoche bezeichnet, in der es zu einer Renaissance der Wissenschaften gekommen ist. So schrieb etwa Hugo von St. Viktor gegen Ende seines Lebens (also vor 1141) einen Dionysius-Kommentar. Damit wollte er zu einem besseren Verständnis des Textes beitragen, der auch in der Übersetzung des Eriugena (die Hugo scharf kritisierte) noch rätselhaft genug geblieben war. Am Text Eriugenas weiterzuarbeiten, war auch das Ziel des Johannes Sarracenus, der Mitte des 12. Jahrhunderts einen Kommentar verfasste. Die große Leistung dieses Johannes Sarracenus lag darin, eine neue Übersetzung geliefert zu haben, die an Eleganz und Klarheit dem Eriugena weit überlegen war. Sarracenus, der ein hervorragender Gräzist war, schreibt selbst, dass er auf zu strenge Wörtlichkeit in der Übersetzung verzichtet habe. Er sei eher dem Sinn als den einzelnen Wörtern gefolgt: *Sensum potius quam verba sum secutus.*

⁷ Die letzte Dionysius-Übersetzung des Hochmittelalters stammt von Robert Grosseteste (um 1168–1253); zu seiner Dionysius-Interpretation vgl. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 3: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996, 82–90.

Angeregt worden war Sarracenus dazu von Johannes von Salisbury (ca. 1115–1180), mit dem er einen regen Briefwechsel unterhielt. Johannes von Salisbury galten auch die Widmungsschreiben zu zwei Werken aus dem Corpus. Thomas von Aquin und auch Meister Eckhard haben ihren Dionysius großteils in der Übersetzung des Sarracenus gelesen.

Mit Johannes von Salisbury sind wir nun bei einem (im weiteren Sinne) Vertreter der „Schule von Chartres“ angekommen.⁸ Nach Studien bei Petrus Abaelard in Paris und seiner Tätigkeit als Sekretär bei Thomas Beckett war Johannes von Salisbury 1176 zum Bischof von Chartres ernannt worden. Im Jahr 1180 verstarb er. Bei ihm, aber auch bei den anderen Vertretern der „Schule von Chartres“, finden sich Hinweise auf eine Beschäftigung mit Dionysius. Das lag ihm Rahmen jener „Renaissance“ antiken Bildungsgutes, zu der auch die Wiederentdeckung von Werken des spätantiken Platonismus gehörte.⁹

Die Wertschätzung der antiken Wissenschaften verschaffte sich nicht zuletzt an der Kathedrale selbst sinnbildlichen Ausdruck. Am rechten Portal der Westfassade sind die sieben freien Künste der klassischen Bildungstradition, die *septem artes liberales*, dargestellt. Ihnen ist jeweils ein großer Denker der Antike zugeordnet: So steht Aristoteles für die Dialektik, Cicero für die Rhetorik, Euklid für die Geometrie, Boethius für die Arithmetik, Ptolemaios für die Astronomie, Donatus für die Grammatik und Pythagoras für die Musik – heidnische Gelehrte als Zierde einer christlichen Kirche. In dem geistigen Klima, das aus diesem Bildprogramm spricht, fand natürlich auch das Corpus Dionysiacum gebührende Aufmerksamkeit – ein Textcorpus, das die führende philosophische Tradition der Spätantike, den Neuplatonismus, mit der christlichen Offenbarung zu verbinden suchte.

Wir werden uns trotz dieser Rezeptionsgeschichte davor hüten, den Bau der Kathedrale von Chartres in einen allzu unmittelbaren Bezug zu setzen zur

⁸ Dabei verwenden wir den Ausdruck „Schule von Chartres“ im Sinne einer breiten geistesgeschichtlichen Strömung; kritisch dazu: K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986, 227f. – Zu Johannes von Salisbury siehe K. Guth, *Johannes von Salisbury. Studien zur Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte Westeuropas im 12. Jahrhundert* (Münchener Theologische Studien; 1/20), St. Ottilien 1978 (zum Briefwechsel mit Johannes Sarracenus und den darin bezeugenden Bezugnahmen auf Dionysius siehe S. 266f.).

⁹ Vgl. zum Profil der Schule von Chartres, die sich auch der antiken Kosmologie und Naturphilosophie intensiv zuwandte, unter dem Stichwort „Weltentdeckung“: H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 3/1: *Im Raum der Metaphysik*, Teil 1: *Altertum*, Einsiedeln ²1965, 325–334.

Gedankenwelt des Dionysius. Diese Vorsicht ist geboten, auch wenn der Neubau der Kirche nach dem Brand von 1194 in die Zeit fällt, als Dionysius etwa bei Alanus ab Insulis einen unverkennbaren Einfluss ausübt. Die neuere Forschung ist zu Recht zurückhaltend geworden mit Versuchen, die gotische Architektur einseitig aus bestimmten theologisch-philosophischen Systembildungen herzuleiten. Erwin Panovsky (1892–1968) hatte 1946 die These vertreten, Abt Suger sei beim teilweisen Neubau der Kirche von Saint Denis von der Lichtmystik des Dionysius beeinflusst gewesen. Dionysius galt daraufhin einer ganzen Forschergeneration als Schlüssel, um den Sinngehalt der gotischen Kathedralen ermitteln zu können. Doch zeigten präzise Untersuchungen der Texte Sugers, dass alle Stellen, die Panovsky für seine These herangezogen hatte, sich überzeugender von anderen Schriftstellern des christlichen Altertums herleiten lassen.¹⁰

Auch dem Kathedralbau von Chartres mit seiner vielschichtigen Symbolik würde man wohl kaum gerecht werden, wenn man ihn zur Gänze unmittelbar aus dem Corpus Dionysiacum herleiten wollte. Und doch scheint es gerechtfertigt, Dionysius im Rahmen von Chartres eingehender zu behandeln. Nicht nur, weil er im geistigen Umfeld, in dem der Kirchenbau entstand, eine wichtige Rolle spielte. Sondern auch deswegen, weil an einigen Merkmalen des Baues Züge seines Denkens sicher greifbar werden. Und schließlich auch deswegen, weil in der Gesamtaussage des Baues möglicherweise doch eine Form geistig-geistlicher Erkenntnis deutlich wird, die an Dionysius erinnert. – Doch ehe wir uns der Kathedrale zuwenden, soll Dionysius selbst zu Wort kommen.

3. *Eine Theologie des Lichtes*

Die Denkwelt des Dionysius wird man nur recht ausmessen können, wenn man sie im Kontext des spätantiken Neuplatonismus begreift.¹¹ Die mystisch

¹⁰ Vgl. dazu Ch. Marksches, Gibt es eine „Theologie der gotischen Kathedrale“? Nochmals: Suger von Saint-Denis und Sankt Dionys vom Areopag (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; 1995/1), Heidelberg 1995 sowie M. Büchsel, Die Geburt der Gotik. Abt Sugers Konzept für die Abteikirche St. Denis, Freiburg i.Br. 1997.

¹¹ Ohne dass im vorliegenden Rahmen auf die unterschiedlichen Akzentsetzungen der einzelnen Autoren eingegangen werden kann (noch muss), was die Wertung des Verhältnisses von platonischer Philosophie und christlicher Offenbarung bei Dionysius angeht, vgl. zum Folgenden: Endre von Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln ¹1990, 225–289; W. Beierwaltes, Platonismus im Christentum (Philosophische Abhandlungen; 73), Frankfurt a.M. ²2001,

gestimmte Philosophie eines Plotin und dann vor allem eines Proclus waren gewissermaßen die Luft, in der Pseudo-Dionysius atmete. Leitend ist für diese Form des Philosophierens, Klarheit zu gewinnen über den Zusammenhang des Einen, also des absoluten Seins, mit der Welt. Formlos und bestimmungslos ruht das Eine in sich selbst. Dass es neben diesem Absoluten noch eine Welt geben könne, ein in tausenderlei Gestalten gespaltenes Seiendes, das dem beständigen Wechsel und der Veränderung unterworfen ist – das ist das eigentliche Problem dieser Philosophie. Es ist die Grundfrage jeder Philosophie und Theologie, die dem absoluten Wesen Gottes mit radikalem Ernst nachdenkt.

Von den neuplatonischen Philosophen wird der Überschnitt vom Einen zum Vielen als eine Art „Hervorgang“ gedacht. Ein Hervorgehen freilich, von dem das Eine selbst in keiner Weise affiziert wird. So bildet die erste Stufe des Hervorgangs auch noch nicht die vielfältige Welt. Es ist der „Nous“, die „Weltseele“, die das Eine aus sich setzt. Im immateriellen Nous sind nur die geistigen Bestimmungen des Einen, Seienden und Guten realisiert. Aus ihm (und nicht aus dem Einen) geht dann die seelische Welt hervor, die sich den Seins- und Denkinhalten des Nous gegenüber aufnehmend verhält. Und erst daraus geht nun auch die materielle Welt hervor, in der sich die körperlichen Abbilder der geistigen Seins- und Denkweisen befinden. Diese Abbilder sind ambivalenter Natur. Sie bergen die Gefahr, die Seele vom rein Geistigen abzulenken. Und so besteht die Aufgabe des seelenbegabten Menschen darin, in einem Prozess der Rückkehr, in einem Prozess von Reinigung und Erleuchtung das Materielle hinter sich zu lassen, um über die Stufen des Geistigen zum wahren Ursprung zurückzukehren. Der Ort dieser Rückkehr ist das Denken, das am entscheidenden Punkt umschlägt in mystische Erfahrung: ein Denken, das umschlägt in ein Nicht-Denken, ein Hinter-sich-Lassen aller vorstellungshaften Gehalte oder diskursiver Operationen, wenn es sich „hinter sich selbst“ zurückwendet zum Einen. Wie die Sprache versagt, wenn das Eine an sich selbst beschrieben werden soll, so versagt die Sprache auch, wenn dieser letzte Überschnitt in das Eine hinein ausgedrückt werden soll. Hier kann Philosophie nur noch hinweisen auf ein Geschehen, das sie selbst nicht mehr adäquat zu erfassen vermag.

44–84 („Dionysius Areopagites – ein christlicher Proklos?“); A. M. Ritter, *Dionysius Areopagita und der Neuplatonismus*, in: R. G. Khoury/J. Halfwassen (Hg.), *Platonismus im Orient und Okzident. Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam*, Heidelberg 2005, 87–101 (mit Hinweisen auf die vorangegangenen, wichtigen Beiträge des Autors zur Dionysiusforschung).

Wenn auch in sehr gedrängter Kürze skizziert, mag deutlich geworden sein, dass in der spätantiken Philosophie kein kategorialer Unterschied besteht zwischen rationaler Reflexion und mystischer Erfahrung. Übrigens auch nicht zwischen rationaler Reflexion und religiöser Praxis. Neuplatonische Philosophen wie Iamblichus wussten die Kulthandlungen des antiken Heidentums, mit denen in ihrer rein äußerlichen Gestalt die Gebildeten schon längst nichts mehr anzufangen wussten, neu zu deuten als sinnfälligen Ausdruck geistiger Tätigkeit. In den mancherlei Riten lehrten sie eine verborgene Weisheit erkennen, die unter Bildern und Symbolen zum Aufstieg in die geistige Welt anleitet. Als Riten der Reinigung und der Erleuchtung stehen die Kulthandlungen am Beginn des Aufstieges und der Rückkehr zum namen- und bildlosen Einen.

Wer immer der gelehrte Christ gewesen sein mag, dem wir das pseudo-dionysische Schrifttum verdanken, soviel steht fest: Auch er dachte im Dreiklang von ursprünglicher Einheit (*moné*), Hervorgang des Vielen (*próodos*) und Rückkehr zur ursprünglichen Einheit (*epistrophé*). In diesem Dreiklang reformulierte er das Ganze des christlichen Offenbarungsglaubens von Schöpfung und Erlösung. Glücklicherweise sind die Zeiten überwunden, als man meinte, einen solchen Versuch als Verrat am Wesen des Christentums brandmarken zu müssen. Wenigstens hie und da wird heute mit der Möglichkeit gerechnet, dass das Christliche sich auch und erst recht in den Kategorien einer philosophischen Reflexion des Absoluten ausdrücken lasse. Wenigstens hie und da kommen wir über die Frontstellung Platonismus *oder* Christentum hinaus. Der Münchner Philosoph Werner Beierwaltes hat das in seiner Dionysius-Interpretation auf den Punkt gebracht mit den Worten: Man solle nicht die Alternative aufmachen zwischen Dionysus als *Platonicus oder Christianus*; vielmehr könne man zu der Einsicht gelangen, Dionysius sei *Christianus simulque vere Platonicus* gewesen, Christ und zugleich echter Platoniker.¹²

Im Folgenden werde ich nun nicht versuchen, Platonisches und Christliches bei Dionysius durch subtile Textanalysen herauszuarbeiten. Vielmehr sollen die Grundgedanken des Dionysius möglichst elementar nachgezeichnet werden.¹³

Grundthema und Grundproblem der neuplatonischen Gotteslehre war die Frage, wie das Eine überhaupt erkannt werden könne. Auch das Denken des Dionysius ist von dieser Frage durchzogen. Als Mitte seines Denkens kann

¹² Vgl. Beierwaltes, *Platonismus*, a.a.O., 84.

¹³ Vgl. dazu auch: P. Dyckhoff, *Das Mystische Gebet. Einübung nach Dionysius*. Mit einem Vorwort von D. Steindl-Rast und einem Nachwort von T. Goritschewa, München 1996.

man es bezeichnen, wenn er immer wieder um die Denkfigur eines Erkennens durch Nichterkennen kreist. Dionysius weiß wie seine geistige Umwelt, dass die letzte Wahrheit nicht durch Denken, Worte und Bücher vermittelt werden kann. Die letzte Wahrheit ist nur im Gehen eines geistigen Weges zu erreichen.

Es ist der unbegreifliche Gott, der sich in seiner Schöpfung offenbart, sie aus sich hervorgehen lässt. So versucht Dionysius, das Unverstehbare im Verstehbaren zu entdecken. Er versucht, dieses „Unmögliche“ in Worte zu fassen, indem er Ähnliches im Unähnlichen bewusst macht. Im Irdischen deckt er Analogien des Höheren auf. Wie aber vermag das Irdische zum Spiegel des Ganz Anderen zu werden? Hier ist es die Metapher des Lichtes, die eine entscheidende Rolle spielt. Alle menschlichen Erkenntnisse und Anschauungen erklärt Dionysius durch den göttlichen Lichtstrahl, der über die verschiedenen Stufen der geistigen Welt immer weiter nach unten vermittelt wird bis hinein in die menschliche Seele. Befreit sich die Seele von allem, was letztlich nicht zu ihr gehört, wird sie offen für die Schau dieses Lichtes. Auf diesem Weg, auf dem alle Dinge Gott offenbaren und ihn zugleich verbergen, erfährt der Suchende Gott als Wort im Schweigen und als überlichtes Dunkel. Für Gott als das reine Licht kann Dionysius auf 1 Joh 1,5 verweisen: „Gott ist Licht, und keine Finsternis ist in ihm“.

Warum nimmt der Mensch dann aber Gott in der Paradoxie eines lichten Dunkels wahr? Es ist die Beschränkung unserer Erkenntnisfähigkeit, die uns daran hindert, die übergroße Helligkeit des göttlichen Wesensglanzes aufzunehmen. So nehmen wir – wie geblendet – das göttliche Licht zunächst nur als Dunkel wahr. Damit das göttliche Licht in unserer Seele aufleuchten und sie hell machen kann, benötigen wir eine schrittweise Annäherung an dieses göttliche überlichte Dunkel. Dionysius sagt ganz eindeutig: Wenn wir vor Gottes Licht geblendet stehen, dann liegt die Schuld nicht beim Licht, das sich uns in Güte spendet, sondern beim Schauenden, der noch nicht in der rechten Beziehung zum Licht ist.

Das Werk „Mystische Theologie“ feiert dieses überlichte Dunkel Gottes gleich zu Beginn:

DREIFALTIGKEIT,
überwesenhaft
und übergöttlich
und übergut,

Bewahrerin der Gottesweisheit der Christen,
 führe uns auf den
 überunerkenbaren
 und überhellen
 und höchsten
 Gipfel der mystischen Worte.
 Dort sind verborgen
 die einfachen
 und unverhüllten
 und unwandelbaren
 Geheimnisse der Gotteswissenschaft;
 – gemäß dem überlichten Dunkel des Schweigens,
 das in seiner äußersten Finsternis
 das Überhellste überstrahlt und
 im ganz und gar Unfassbaren
 und Unüberschaubaren
 die augenlosen Geister übererfüllt
 mehr als der überschönste Glanz.
 DAS SEI MEIN GEBET!

Du aber, lieber Timotheus,¹⁴
 mühe dich ernsthaft um die mystische Schau:
 Lass die Sinneswahrnehmungen
 und Verstandesbemühungen,
 und alles Sinnenhafte,
 und Geistige,
 und alles Nichtseiende
 und Seiende,
 und spanne dich erkenntnislos aus
 hin zum Geeintwerden – soweit möglich –
 mit DEM,
 DER alles Sein
 und Erkennen übersteigt.
 Durch das
 – im Freiwerden und Ablösen von allem geschehende –

¹⁴ Dass hier ein gewisser Timotheus angesprochen wird, hängt wohl damit zusammen, dass der Verfasser den Eindruck erwecken will, sein Werk einem anderen aus dem Neuen Testament bekannten Paulus-Schüler zu widmen.

Hinaustreten aus dir
 wirst du
 in Reinheit alles von Dir abtuend
 und von allem gelöst,
 hinangehoben
 zum überwesentlichen Strahl des göttlichen Dunkels.

Sieh zu,
 dass kein Uneingeweihter dies hört;
 jene meine ich,
 die in den seienden Dingen befangen sind
 und die sich einbilden,
 über das Seiende hinaus
 existiere nichts in überwesentlicher Weise,
 sondern glauben,
 durch Wissen DEN zu erkennen,
 DER „das Dunkel zu seiner Hülle“ (Ps 18,12) gemacht hat.

Wenn aber die göttlichen Einweihungen
 schon diese übersteigen,
 was ist dann von jenen zu halten,
 die noch weniger eingeweiht sind,
 die den alles überschreitenden Urgrund
 sogar danach bestimmen,
 was im Bereich des Seienden das Niederste ist,
 und sagen,
 dass nichts
 die von ihnen gebildeten,
 gottlosen und vielfältigen
 Gestalten
 übersteige,
 wobei wir doch IHM, dem Urgrund,
 zugleich zu-
 und wieder ab-weisen müssen,
 was von allem zu sagen ist,
 und es IHM
 hinwiederum in höherem Maße
 zu-zu-weisen haben;
 da ER über allem

überseiend ist,
 und man doch nicht glauben darf,
 dass die Bejahungen den Verneinungen widersprüchen;
 sondern dass ER
 ohne jegliches Entbehren
 über allem steht,
 sowohl den Verneinten
 wie den Behaupteten.¹⁵

Charakteristisch ist das Changieren von Bejahen und Verneinen. Man kann Gott nennen und man kann es nicht. Und beides bildet eine dynamische Einheit. In der theologischen Fachsprache werden die beiden Aspekte als „affirmative“ und „negative“ Theologie des Dionysius bezeichnet. Affirmativ kann der Mensch von Gott reden. Er kann z.B. sagen, Gott sei gut, das Gute oder das Licht. Aber Dionysius kommt es darauf an, vor alle Gottesprädikate die Vorsilbe *hypér* („über“) zu setzen. Gott ist „über“gut, er ist „über“hell. Damit wird deutlich gemacht, dass wir uns von unserer im Irdischen befangenen Wahrnehmung aus zwar Begriffe von Gott bilden können (wir können ihn als gut bezeichnen, weil wir Gut-Sein wahrnehmen; wir können ihn als hell bezeichnen, weil wir Helligkeit wahrnehmen). Und doch muss uns stets bewusst bleiben, dass Gott trotzdem der Ganz-Andere bleibt. Sein Gut-Sein und sein Licht-Sein übertrifft unendlich weit alles, was auch immer wir uns darunter vorstellen können. Unsere Begriffe sind allenfalls ein schwacher Abglanz seines Wesens. Deshalb ist sein Gut-Sein immer schon ein „Über“-Gut-Sein.

Der Weg zur Gotteserkenntnis, der Gottes Wesen angemessener ist, besteht für Dionysius denn auch in der Aussage, was Gott *nicht* ist. Im Absprechen aller positiven Benennungen Gottes liegt der Weg der negativen, der „apophatischen“ Theologie. In der soeben zitierten „Mystischen Theologie“ heißt es an späterer Stelle:

Daran zeigt sich – jenseits von allem Begreifen –
 seine Gegenwart,
 die dahinschreitet
 über den Höhen seiner geheiligten Orte,
 wohin sich unser Geist emporzuschwingen vermag.

¹⁵ Übersetzung: J. Sudbrack, *Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten. Dionysios der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung*, Einsiedeln ²2006, 18–21.

Und dann befreit er (Mose) sich¹⁶
 von allem Sichtbaren
 und Sehenden
 und versinkt
 in das Dunkel,
 das in Wahrheit mystisch ist;
 alles Wissbare hinter sich lassend
 und eingehüllt
 in das ganz Unfassbare
 und Unsichtbare;
 ganz DEM.
 DER jenseits von allem ist,
 zu eigen
 und doch niemandem zu eigen,
 weder sich selbst
 noch einem anderen;
 geeint dem völlig Unerkennbaren
 in höherer Weise
 durch das Leersein aller Erkenntnisfähigkeit
 übergeistig erkennend dadurch,
 dass er nichts erkennt.

Demgemäß bitten wir,
 in diesem überleuchtenden Dunkel zu weilen
 und durch Unsehen und Unerkennen
 zu sehen und zu erkennen,
 was über Sehen und Erkennen hinaus
 das Nicht-Sehen und Nicht-Erkennen ist
 – das nämlich ist das wahre Sehen und Erkennen –,
 und dem Überwesenhaften
 auf überwesenhafte Weise
 Hymnen darzubringen.
 indem wir IHM alles Seiende absprechen (...)

Es ist geziemend – glaube ich –,
 die Verneinungen
 in gegenläufiger Weise zu den Bejahungen

¹⁶ Die Passage legt in allegorischer Weise den Aufstieg des Mose auf den Gottesberg Sinai aus, der ihn in das Dunkel der Wolke führt (Exodus 19).

hymnisch zu besingen. (...)
Hier machen wir Aufstiege
vom Untersten
bis zum Aller-Anfänglichsten,
alles beiseite lassend,
um in unverhüllter Weise
jenes Nicht-Erkennen zu erkennen,
das von allem,
was uns an jeglichem Seienden wissbar ist,
nur verhüllt wird,
und um jenes überwesenhafte Dunkel zu sehen,
das durch das Licht der seienden Dinge
verborgen wird.¹⁷

Der Aufstieg setzt für Dionysius voraus, dass das ganze Universum ein organisches Ganzes ist, das vom göttlichen Licht in Liebe zusammengehalten wird. Nur so gelingt der Aufstieg zur Quelle des Lichtes selbst. Dionysius denkt das Ganze des Seienden als einen stufenförmig gegliederten Kosmos, in dem das Licht von den höheren, geistigeren Regionen weitergegeben wird nach unten, zu den immer stärker mit der Materie verwobenen Seinsstufen. Hier knüpft er ganz unmittelbar an neuplatonische Vorbilder an. Doch verbindet er dieses Modell des Kosmos mit den Aussagen der Heiligen Schrift. In ihr entdeckt er eine Reihe von Bezeichnungen für jene Wesen, die immateriell über den Menschen stehen. Für Dionysius wölbt sich über der Sphäre unserer materiellen Welt die geistige Welt der Engel. Dionysius will biblischer Theologe sein. Er weiß, dass die Heilige Schrift unterschiedliche Bezeichnungen für die Engel kennt. Insgesamt kann er neun verschiedene Bezeichnungen ausfindig machen. Diese differenzierte Terminologie der Schrift muss einen Sinn haben. Für Dionysius können diese Bezeichnungen nur darauf hinweisen, dass die Welt der Engel, wie der ganze Kosmos, hierarchisch gegliedert ist. Zwischen Gott und den Menschen wird der Strahl des überseienden Lichtes vermittelt in einer hierarchischen Ordnung.

Dionysius ordnet die Engel – hier Vorstellungen des Proclus folgend, sie freilich ins Christliche wendend – in drei Dreiergruppen an. Dahinter steht das Vermittlungsprinzip, wonach das göttliche Licht jeweils in einem Dreischritt von den oberen zu den unteren Seinsstufen gesendet wird: im Drei-

¹⁷ Sudbrack, Dunkel des Absoluten, a.a.O., 23–25.

schritt von Spendung, Aufnahme und Vermittlung. An der Spitze steht die Trias von „Seraphim“, „Cherubim“ und „Thronen“. Dionysius weiß um die hebräische Bedeutung des Wortes „Seraph“ („brennend“). Die Seraphen müssen sich in unmittelbarer Nähe zu Gott befinden; sie sind gewissermaßen von seiner Nähe „entflammt“. So lebt die erste Triade in unmittelbarer Anschauung Gottes; von seinem Brennen ist sie ganz gereinigt und vermag diese Reinheit – freilich in abgeschwächter Form – nach unten weiterzugeben. Es folgt die Dreiergruppe der „Herrschaften“, „Gewalten“ und „Mächte“. Diese streben in einer unerschütterlichen – herrscherlichen – Bewegung hin zum Höchsten. Die letzte Triade besteht schließlich aus den „Fürstentümern“, „Erzengeln“ und „Engeln“. Diese letzten Ordnungen, Erzengel und Engel, sind es, die sich an der Grenze zur materiellen Welt der Menschen befinden. Darum sind sie ausersehen, in Kontakt zu den Menschen zu treten und ihnen den Strahl des göttlichen Lichtes, Reinigung und Erleuchtung zu übermitteln.

Mit seiner Engellehre, die er in dem Buch „Über die himmlische Hierarchie“ weitläufig entfaltet, geht es Dionysius um den christlichen Entwurf eines gegliederten Kosmos. Die Gliederung der Engelwelt in neun Chöre wurde mit der Verbreitung des pseudo-dionysischen Schrifttums zum Gemeingut christlicher Theologie im Morgen- und im Abendland.

An die Chöre der Engel, die himmlische Hierarchie, schließt Dionysius in einer zweiten Schrift die Schilderung der irdischen „Kirchlichen Hierarchie“ an. Denn die hierarchische Ordnung – als Empfangen höherer Erleuchtung, als Mitteilen dieser Erleuchtungen und als Gereinigtwerden durch diese Mitteilung –, die sich in der Engelwelt auf rein geistige Weise abspielt, wiederholt sich in der Kirche in Symbolen, Sakramenten und Bildern. Diese bestehen aus halb geistigen, halb sichtbaren Formen, die die geistigen Vorgänge der oberen Sphäre zugleich abbilden und verhüllen. Die ganze kirchliche Hierarchie wird zu einem Abbild der himmlischen. Hier lautet die oberste Trias: Bischof – Priester – Diakon. Dionysius zeichnet die drei oberen Weihegrade der kirchlichen Tradition in sein Bild des gegliederten Kosmos mit ein.

Der Bischof ist dabei der „Vollender“; er wird der unmittelbaren Erleuchtung durch die höhere geistige Sphäre gewürdigt. Er teilt seine Einsicht den Priestern mit, die sich sowohl aufnehmend als auch belehrend verhalten. Die Diakone schließlich haben nur die Aufgabe, die Symbole und Erleuchtungen an die untere, passive Ordnung der irdischen Hierarchie, also an den Laienstand, weiterzugeben. Auch die Laien werden triadisch gegliedert: Auf der ersten Stufe stehen hier die Mönche (die in altkirchlicher Zeit ja noch nicht zum Klerus gehören), in der Mitte folgen die gewöhnlichen Laien, an unterster

Stelle werden die Taufbewerber, die Katechumenen, plaziert, die noch nicht aktiv am kirchlichen Leben teilnehmen.

Die Feier der Sakramente wird als schrittweise Erleuchtung, als stufenweise Weitergabe des göttlichen Lichtes beschrieben. Die Sakramente werden zum Geheimnis der Einweihung, eine Anleitung zu mystischer Schau. Auch die Sakramente führen nach Dionysius den Mysten auf triadische Weise nach oben: Der Aufstiegsweg führt von der Taufe über die Eucharistie zum Sakrament der Myronsalbung (der „Firmung“), die von Dionysius besonders hervorgehoben wird.

Über die Stufen des Sichtbaren hin zum Reingeistigen vollzieht sich die Rückkehr, die *epistrophé* des Geschöpflichen hin zum überseienden, in überhellem Dunkel wohnenden Gott. Wie Dionysius in dem Werk „Über die göttlichen Namen“ feststellt, ist damit die gütige Vorsehung Gottes Ursache alles Seienden; sie kann von allen Seienden gepriesen werden, „da um sie her, und um ihrer willen alles ist, und sie vor allem ist, und alles in ihr besteht, und dadurch, dass sie ist, die Hervorbringung des Alls und sein Bestand ermöglicht wurde und alles nach ihr strebt (...)“¹⁸.

4. Die Kathedrale von Chartres – gesehen in der Perspektive des Pseudo-Dionysius

Wer sich der Kathedrale von Westen nähert, dessen Blick wird schon am Außenbau von der gewaltigen Rosette angezogen. Erst recht gilt dies im Inneren des Baues. Es handelt sich um eine Darstellung des jüngsten Gerichts.¹⁹ Damit greift das Fenster das Thema des Hauptportals auf. In der kirchlichen Tradition gilt der Westen als Ort des Sonnenuntergangs und damit als symbolischer Ort des geschichtlichen Endes dieser Welt. Die Perspektive des drohenden Gerichts gemahnt den Besucher der Kirche an sein persönliches Geschick, wenn er einst seinem Schöpfer und Richter Rechenschaft wird geben müssen.

Im Zentrum der Fensterrose thront Christus, der Weltenrichter. In einem inneren Kreis von Medaillons wird das Endgericht in Einzelszenen vor Augen geführt. In der unteren Hälfte des Kreises sieht man, wie die Verdammten in die Hölle abgeführt werden, in der oberen Hälfte wird die Rettung der Erlösten sichtbar. Im Scheitel werden sie in Abrahams Schoß sitzend abgebildet.

¹⁸ Übersetzung: Dionysius Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren. Auswahl und Einleitung von Endre von Ivánka (Christliche Meister; 39), Einsiedeln 1990, 41.

¹⁹ Vgl. dazu Halfen, Chartres Bd. 3, 633–635.

Von den Einzelmedaillons sind in unserem Zusammenhang wichtig: In hervorgehobener Position befinden sich zu beiden Seiten Abrahams sechsflügelige Seraphen. In den innersten 12 Medaillons werden axial die vier Evangelisten dargestellt und dazwischen acht weitere Engel. Daraus ergibt sich, dass hier – zusammen mit den Seraphen im mittleren Kreis – die neun Chöre der Engel zur Darstellung gebracht werden. Die gesamte Engelwelt ist also anwesend beim Endgericht.

Die neun Engelschöre des Pseudo-Dionysius tauchen auch in der Darstellung des Jüngsten Gerichts auf dem Südportal auf; dort ist zu sehen, wie die neun Hierarchien der Engel die Geretteten in ihre Gemeinschaft aufnehmen.

Etwas versteckt gerät ein weiterer Hinweis auf die himmlische Hierarchie in den Blick, wenn man die Querhausarme von außen betrachtet. Es ist gut sichtbar, dass auch sie mit Turmpaaren versehen werden sollten, deren Bau über die Stümpfe freilich nie hinausgekommen ist. Zusammen mit den bestehenden Türmen an der Westfront, den Chortürmen und einem die Vierung machtvoll bekrönenden Turm hätte die Kathedrale nach dem Idealplan von 1194 folglich neun Türme besessen.²⁰ Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Kirche damit zum Abbild der neun himmlischen Hierarchien werden sollte. Der Bau, im Sinne des Dionysius die „kirchliche Hierarchie“, sollte über sich hinausweisen auf jene himmlische Hierarchie, deren Abbild er ist.

In diesem baulichen Konzept liegt ein Aufstiegsweg für den gläubigen Besucher der Kirche, den Teilnehmer an den reinigenden und erleuchtenden Mysterien, beschlossen. Das wird uns vor Augen geführt im Fenster des heiligen Apollinaris; es befindet sich in der Westwand des südlichen Querschiffes.²¹ In der unteren Hälfte zeigt es Szenen aus dem Leben des Heiligen, des ersten Bischofs von Ravenna. In der oberen Hälfte sind die neun Chöre der Engel abgebildet. In der untersten Zeile sind Engel und Erzengel zu sehen; nur *sie* wenden ihren Blick nach unten auf die Szenen aus dem Leben des Heiligen. In den darüber liegenden Zeilen schauen die Engel dagegen nach oben. Das entspricht ganz der Auffassung des Dionysius, wonach nur die untersten beiden Engelsränge in Kontakt treten zur Welt der Menschen. Und es ist der Bischof – hier der heilige Apollinaris mit seinem gottgefälligen Leben –, der seinerseits der Welt der himmlischen Hierarchie am nächsten steht. Engel-

²⁰ Vgl. ebd., 689–691 (auf die sehr ansprechende mariologische Gesamtinterpretation des Baues bei Halfen, die auch für die hier ausgewählten Einzelbeobachtungen relevant ist, kann im vorliegenden Rahmen nicht eingegangen werden).

²¹ Vgl. ebd., 562–567.

und Menschenwelt sind in diesem Fenster getrennt und zugleich aufeinander bezogen.²²

Wir haben gesehen, dass die Mystik des Pseudo-Dionysius in einem sehr spezifischen Sinn eine Mystik des Lichtes war, und zwar eines eigentümlich hellen und zugleich dunklen Lichtes, das Gottes Offenbarung in seiner Verborgenheit symbolisiert.

Stellen wir uns abschließend vor, wir betreten die Kathedrale von Chartres.²³ Wenn wir Glück haben, ist jegliche künstliche Beleuchtung in ihrem Inneren ausgeschaltet. Trotz so vieler Fenster befinden wir uns in einem erstaunlich dunklen Raum. Widerspricht das nicht der gängigen Vorstellung einer gotischen Kathedrale? Geriet Suger von Saint Denis in *de administratione* nicht ins Schwärmen über das neue Licht, die *lux nova*, seiner stark vergrößerten Chorfenster? Man hat diese Aussage des baufreudigen Abtes, der am Beginn der Gotik steht, im Sinne von größerer Helligkeit gedeutet. Doch will der Eindruck, wie ihn eine intakt gebliebene Kathedrale wie Chartres mit ihren Fenstern aus der Erbauungszeit hinterlässt, dazu so gar nicht passen. Bei genauem Lesen fällt denn auch auf, das Suger gar nicht von Helligkeit spricht. Vielmehr vergleicht er das Leuchten der Fenster mit vielfarbigen Edelsteinen, also eher mit einem farbintensiven Schimmern. Und dieser Vergleich passt nun in der Tat zu den Fenstern in Chartres, die über eine erstaunlich geringe Lichtdurchlässigkeit verfügen.

Messungen der Lichtverhältnisse in Chartres lieferten folgendes Resultat: Bei natürlicher Beleuchtung beträgt die Helligkeit des Innenraums nur einige Tausendstel der Helligkeit des Äußeren. Es liegt an der raschen Anpassungs-

²² Fast wie eine Illustration dieses Zusammenhangs von tugendhaftem irdischem Leben und dem Wirken der himmlischen Hierarchien wirkt es, wenn Alanus ab Insulis aus der Schule von Chartres in einer Predigt zum Fest des hl. Michael sagt (ebd., 566): „Arbeite also, o Mensch, damit du durch die Glut der Liebe der Ordnung der Seraphim zugerechnet wirst oder durch die Fülle der Erkenntnis zu den Cheruben gezählt wirst oder durch das vernünftige Urteil dich würdig machst, zur Ordnung der Throne zu gehören: oder als einer, der den gebotenen Gehorsam zeigt, dich mit den Herrschaften verbinden wirst; oder, indem du Untergebene gut regierst, mit den Fürstentümern herrschen wirst oder als einer, der dem Dämon widersteht, in der Ordnung der Gewalten erstrahlst oder im Vollbringen von Wundern durch die Züchtigung des Fleisches in der Ordnung der Kräfte dich ansiedelst; oder zu den Erzengeln gezählt werden wirst, indem du andere über Höheres belehrst; oder, indem du Kleineres verkündest, bei den Engeln einen Platz findest.“

²³ Vgl. zum Folgenden ebd., 151–156. Zur „heiligen Dämmerung“ in gotischen Kirchen vgl. auch den eigene Arbeiten zusammenfassenden Beitrag von Gernot Böhme, *Atmosphären heiliger Räume*, in: *Artheon. Mitteilungen der Gesellschaft für Gegenwartskunst und Kirche* 24 (2006) 26–31 (bes. 28f.).

fähigkeit des menschlichen Auges, dass diese Differenz beim Betreten der Kirche nicht in ihrem ganzen Ausmaß erfasst wird. Gleichwohl dauert es rund eine halbe Stunde, ehe das Auge unter diesen extremen Bedingungen seine maximale Empfindlichkeit wieder erreicht hat.

Dieser abrupte Wechsel der Lichtverhältnisse sorgt dafür, dass der Besucher in der Kirche zunächst keine bestimmten Gestalten und Gegenstände wahrnehmen kann; er verbleibt in einem noch unbekanntem vielfarbigem, von innen her leuchtenden Raumkontinuum. Die Fenster berühren das Innere des Besuchers zuerst durch ihre Farbigkeit, noch ehe die Szenen im einzelnen erkannt werden können. Vor dem rationalen Erfassen steht also das tastende Wahrnehmen im Hell-Dunkel eines nur vage erscheinenden Raums.

Dieser Effekt ist kein Zufall, sondern von den Erbauern der Kathedrale zweifelsohne so beabsichtigt. Auch wenn wir hier keinen in den Quellen greifbaren, direkten Zusammenhang herstellen können, fühlen wir uns unwillkürlich an die eigentümliche Lichtmystik des Pseudo-Dionysius erinnert. Für weite Teile der mittelalterlichen Mystik gab Pseudo-Dionysius das Raster einer spirituellen Erkenntnislehre vor: Das dunkle Licht oder das lichtvolle Dunkel wurde bei Dionysius zur Metapher einer Erkenntnis, die das Göttliche jenseits aller Formen und festen gedanklichen Konzepte „schaut“. Dionysius lehrte eine Gottesschau jenseits eines Sehens, das etwas Bestimmtes sieht. Denn Gott ist für uns Menschen kein „Etwas“, das wir mit unserem Verstand oder gar mit unseren Sinnen begreifen könnten. Gott ist der immer Größere; er ist unserem Begreifen schon immer unendlich voraus. Er entzieht sich unserem Schauen. Und gerade so, im Nicht-Erkennen, schließt sich uns der Weg auf zum Erkennen. Reinhold Schneider hat in eindringlicher Sprache beschrieben, wie die Kathedrale von Chartres den Eintretenden „plötzlich mit tiefer Dunkelheit“ umfängt:

„Nun schweigen alle Stimmen; die Bilder, das Licht verlöschen auf eine furchtbare, unvermittelte Weise; es ist dunkel. ... Das Licht einer fremden Sphäre, ein Licht, wie es nie unter freiem Himmel geleuchtet, ist in dem Glase der Fenster gefangen und verströmt sich in das Innere des Raumes. Wer es wahrnehmen will, muss sich verwandeln; wir sind blind, wenn wir den heiligen Raum betreten, und werden erst sehend, indem wir uns ihm und dem Heiligen, das in ihm mächtig ist, hingeben. Und das ist vielleicht das Größte an dieser Kathedrale, die zu preisen wohl nur wenige Stimmen ausreichen würden: dass sie den Eintretenden erblinden lässt, um ihn se-

hend zu machen, dass sie ihn unerbittlich in ein Reich versetzt, wo seine Augen und Gedanken, die er von draußen hereingetragen, nicht taugen. Er muss ein anderer werden, wenn er sehen will; er muss beten, ehe er den Blick wieder erhebt.“²⁴

²⁴ Reinhold Schneider, *Macht und Gnade. Gestalten, Bilder und Werte in der Geschichte*, Wiesbaden 1954, 230f.