

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 16 (1960)
Heft: 2

Artikel: Versuch einer Einführung in das areopagitische Denken
Autor: Frei, Walter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878726>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Versuch einer Einführung in das areopagitische Denken.

Das Werk des *Dionysius Areopagita* galt immer als besonders schwierig. Seit der Reformation geriet es zusehends deutlicher in Vergessenheit. Ab und an weckte es noch das historische Interesse. In der Sache jedoch ging es lange niemanden mehr an. Der Grund dazu liegt vermutlich in der Eigenart dieser Sache selbst, der wir hier nachzudenken versuchen.

Der Heilige hat seinen Hauptschriften zur erläuternden Einführung einige *Hirtenbriefe* beigegeben. Damit es uns gelingt, vielleicht in das zu finden, was sein Denken auszeichnet, bescheiden wir uns vorläufig, *den ersten dieser Briefe* zu lesen.

Der erste Brief des Dionysius Areopagita ist einem Mönche Gaios zugedacht und beginnt mit einem Wort über die Erkenntnis. Es lautet: τὸ σκότος ἀφανὲς γίνεται τῷ φωτὶ καὶ μᾶλλον τῷ πολλῷ φωτί· τὴν ἀγνωσίαν ἀφανίζουσιν αἱ γνώσεις, καὶ μᾶλλον αἱ πολλαὶ γνώσεις — «Das Schattige, unscheinbar kommt's dem Licht vor, und mehr der Lichtfülle. Die Kenntnisse, und noch mehr das Vielwissen, machen unscheinbar das Unwissen.»

1.

Es ist die Rede von φῶς, Licht, und von σκότος. Wir geben für dieses Wort der etymologischen Entsprechung «Schatten» den Vorzug vor der gewohnten und richtigen Übersetzung Finsternis. Warum? Der Gegensatz Licht—Finsternis spricht aus einem Dualismus heraus, dessen Grund verborgen und unbeachtet bleibt. So drängen sich Vorstellungen ein, deren Herkunft wir nicht kennen. Wir verfangen uns in den üblichen Bestimmungen des Dualismus als eines metaphysischen oder kosmologischen oder heilsgeschichtlichen oder was dergleichen mehr ist — und täuschen uns darüber hinweg, daß wir diese Namen kaum je gefragt nach ihren tragenden Voraussetzungen. Sie sind nichtssagende Ordnungsbegriffe geworden. Haben wir die Ungeklärtheit dieser Lage durchschaut und bilden wir uns nicht ein, daß es sich hierbei um bloß nachzuholende Versäumnisse handle, sondern geben wir zu, daß diese Namen aus dem Geschick der Metaphysik sich auflösen müssen — dann enthal-

ten wir uns des Geredes von den Dualismen und ihrem Unterschied. Wir geben uns frei in die schlichte Erfahrung, daß, wo Licht ist, Schatten geworfen wird. Sofort wollen wir wissen, woher das kommt. Offenbar liegt das Schattige im Eigenen des Lichtes selbst. So müßten wir also nach diesem Eigenen des Lichtes fragen, welches das Schattige je schon birgt? Wir müssen fragen nach dem Wechselspiel von Licht und Schatten. Das Wechselspiel ist nicht dergleichen wie ein Dualismus. Dieser ist ein Gegensatz; jenes nennt das Auf-einander-angewiesen-sein von tanzend Verschlungenen. Worin beruht dieses Wechselspiel von Licht und Schatten? Das Wort gibt einen Hinweis: «Das Schattige, unscheinbar kommt's dem Licht vor.» Licht und Schatten beruhen in der Weise ihres φαίνεσθαι, ihres Scheinens. «Das Licht scheint» besagt «Das Licht kommt zum Vorschein». Indem das Licht zum Vorschein kommt, deckt es das Schattige auf. Das Schattige wird vom Licht aufgedeckt als das Schattige, weil dieses vom Scheinen des Lichtes nicht angegangen wird. Aber dieses Nicht-angegangen-sein ist keine Trägheit; denn das Schattige erscheint mit dem Licht als ein Gleichursprüngliches, jedoch in dieser seiner Gleichursprünglichkeit vom Scheinen her anders bestimmt als das Licht. Das Licht kommt zum Vorschein in seinem Scheinen. Diesem Scheinen erscheint das Schattige als das Unscheinbare, als das, was vom Scheinen nicht angegangen wird. Das Unscheinbare aber ist nicht nichts. Es ist das Geheimnis des Scheinens selbst, der verborgene Ort, der, selbst unscheinbar, den lichtvollen Schein entläßt. Das Licht und das Dunkel sind mithin im Scheinen zwar nicht das Gleiche, aber das Selbe. Darum kann von Gott sowohl gesagt werden, daß er im Dunkel wohne (z. B. Ex. 20, 21), wie auch, daß er im Licht wohne (z. B. 1. Tim. 6, 10). Gott wohnt in einem dunkeln Licht. Wir dürfen dies durchaus im Sinne des Dionysius selbst dergestalt sagen, wenn wir im 5. Abschnitt des IX. Hirtenbriefes verstanden haben, was der Heilige dort die nüchterne Trunkenheit Gottes nennt.

Gehen die Gedanken vom dunkeln Licht und von der nüchternen Trunkenheit aber dieselbe Sache an, so ist bereits hingewiesen auf eine bestimmte Weise des Zusammenstimmens des Licht-Gedankens mit dem der Erkenntnis. Wir fragen jetzt: In welcher Weise stimmen die beiden im ersten Brief des Dionysius

zusammen? τὴν ἀγνοσίαν ἀφανίζουσιν αἱ γνώσεις — lesen wir. γνώσεις sind die durch Erkenntnis erworbenen Kenntnisse, gleichgültig vorerst, wie im einzelnen das Erkennen vorgestellt werde. Indessen enthält das Wort vermutlich eine Aussage über die Eigenart der Kenntnisse, gesetzt nämlich, wir überhören den Unterschied nicht, der zwischen ἀφανὲς γίνεσθαι und ἀφανίζειν waltet. Jenes nannte das Erscheinen selbst des Unscheinbaren, dieses bezeichnet das Unscheinbarmachen. Eine *Bezeichnung* ist ἀφανίζειν geworden, weil die γνώσεις, wir übersetzen jetzt erläuternd: die gesicherten und handfesten Kenntnisse, es nicht vermögen, die ἀγνοσία als den unscheinbaren Grund ihrer selbst zu erfahren, sondern vielmehr das Unwissen unscheinbar, heißt jetzt: klein machen in ihrem, nämlich der Kenntnisse, eingegrenzten Sinn und Verstande. Dieses Klein-machen erfahren wir erst heute in seiner weittragenden Bedeutung. Und zwar erfahren wir es an einem Ort, da wir es gar nicht suchen: im Betrieb der Wissenschaften, denen Unwissen das Verächtliche schlichthin ist und die doch aus dieser noch kaum bedachten Verachtung heraus immer merk-würdiger das Unterschiedslose fördern müssen. So erfindet man kräftige Heilmittel unmittelbar neben fürchterlichen Waffen und rast über das Unscheinbare des Unwissens hinweg in das Besinnungslose der Kenntnisse und damit auch schon der Vielwisserei. Dennoch bleibt es nach dem Wort des Areopagiten dabei, daß sogar das Vielwissen in seinem Gewußten dem Unwissen verschuldet bleibt. Darum muß jetzt dieses Unwissen eigens und in eigener Weise bedacht werden, damit seine Unscheinbarkeit als das zum Vorschein kommen kann, was sie von ihr selber her ist, und damit zugleich der Schein ihres Zum-vorschein-kommens ein Licht werfe auf die herkömmliche Art des Wissens, in der sich die Sterblichen alle je schon halten, wenn ihnen vielleicht zu gesegneter Stunde etwas aufgeht vom Unwissen.

Der Brief fährt fort: Ταῦτα ὑπεροχικῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ στέρησιν ἐκλαβῶν, ἀπόφησον ὑπεραλήθως, ὅτι λανθάνει τοὺς ἔχοντας ὃν φῶς καὶ ὄντων γνῶσιν ἢ κατὰ θεὸν ἀγνοσία· καὶ τὸ ὑπερκείμενον αὐτοῦ σκότος καὶ καλύπτεται παντὶ φωτὶ, καὶ ἀποκρύπτεται πᾶσαν γνῶσιν. Wir gehen bei diesem Satz Schritt vor Schritt in das Gewebe seines Textes hinein, so zwar, daß wir sein Gefüge in drei Teile auflösen. Bisher hörten wir: «Das Schattige, unscheinbar kommt's dem

Licht vor, und mehr der Lichtfülle. Die Kenntnisse, und noch mehr das Vielwissen, machen unscheinbar das Unwissen.» Darauf antwortet nun der erste Teil des jetzt vorzunehmenden Satzes, dessen Übersetzung heißt: «Das Gesagte verstehe ὑπεροχικῶς, will sagen: über das herkömmliche sicherstellende Feststellen hinaus, ja nicht im Sinne einer Beraubung (und damit natürlich eines Mangels).» Wir haben, auf diese Mahnung vorblickend, versucht, den Eingang des Briefes in dieser Weise auszulegen, die der Verfasser nunmehr eigens verlangt und kennzeichnet. Es ist gut, wenn wir jetzt eine Weile innehalten, um uns auf unsern Weg zu besinnen. Das Wort von Schatten und Licht, von Kenntnis und Unwissen, soll in einer Weise verstanden werden, die über das herkömmliche sicherstellende Feststellen hinausgeht. Damit wir dieser Forderung Folge zu leisten vermögen, müssen wir wissen, wie denn dieses herkömmliche sicherstellende Feststellen das Gesagte verstehen muß. Der Areopagite gibt uns dazu einen Wink, indem er die äußerste Möglichkeit des herkömmlichen Verstehens aufweist als jene Weise, die das Schattige nur noch zu sehen vermag als ein Fehlen von Licht, das Unwissen nur noch veranschlagen kann als einen Mangel an Kenntnis. Warum hat sich, so müssen wir fragen, diese Weise des Verstehens mit einer solchen Macht durchzusetzen vermocht, daß sie bis zur Stunde *die* maßgebende Weise des Verstehens geworden ist? Antwort: Weil das Denken langher ein Rechnen geworden ist! Das Wort «Rechnen» nennt nicht das bloße Umgehen mit Zahlen, sondern es spricht sich uns zu als die Übersetzung der lateinischen ratio. Nur weil das Denken langher einzig in der Weise der ratio sein darf und diese ratio Rechnen ist, kann in unserer heutigen Welt alles in unabsehbarer Weise rationalisiert, rationell bewirtschaftet und statistisch verrechnet werden. Gerade solcher Rationalisierung aber kann ein Unwissen nur noch als ein Mangel erscheinen, den die Wissenschaft zu beseitigen hat. In gleichem Sinne ist sie dem Schatten und dem Dunkel feind, dessen Undurchdringliches sie in unliebsamer Weise an die Schranken und damit zugleich an die Beschränktheit des Berechenbaren mahnt. So entgeht der ratio, was eigentlich das Schattige und was das Unwissen sei; denn die ratio vermag beide nicht nach ihrem eigenen Sein zu befragen. Ihr stellen sich Dunkel und Unwissen, gemessen an

der Rationalität und Rentabilität der Leistungen von Licht und Kenntnissen, immer nur als etwas Minderwertiges dar. So stellt sie sich selbst den Zugang zum Geheimnis des Verborgenen, darin das Dunkle und das Unwissen wohnen. In dem Maße sie aber von früh an für die Geschichte des Abendlandes das Bestimmende geworden ist, muß Dionysius Areopagita, indem er ein Andenken an das Verborgene stiften will, sich eigens verwahren gegenüber der ratio, deren Rechnen allenthalben nur auf Sicherung und Festigung drängt und derwege unvermögend bleibt vor den eigentlichen Geheimnissen. Sofern wir also im Bedenken des einleitenden Wortes aufmerksam geworden sind auf das Merk-würdige von Schatten und Unwissen, bewegten wir uns schon auf dem jetzt vom Autor aufgezeigten Weg. Dieser Weg möchte das die Wissenschaften grundlegende Denken der ratio verwinden, dem beides, Schatten wie Unwissen, als Mangelercheinungen vorkommen müssen. In diesem möglichen Verwinden der ratio aber führt der Denkweg des Dionysius Areopagita über das herkömmliche sicherstellende Feststellen hinaus.

Auf diesem Wege fährt der Text fort: «Du wirst aussagen können in einer Weise, die über die bloße Richtigkeit hinausgeht, daß denen, die das seiende Licht und die Kenntnis des Seienden besitzen, das Gott gemäße Unwissen verborgen bleibt.» Wer in der Weise der ratio denkt, besitzt ein seiendes Licht und Kenntnis des Seienden. Er besitzt beides in einer handgreiflichen Art. Dieser handgreifliche Besitz von Licht und Kenntnis ist nur möglich, weil beide im Seienden als dem Zuhandenen verweilen. Das Seiende muß sich der ratio notwendig als ein Zuhandenes zeigen, weil die ratio nur mit Seiendem rechnet und das Sein, welches allererst Seiendes gewährt, als das schlichthin Unberechenbare übergeht. Bewegen wir uns aber immer nur im Seienden, dann wird auch Wahrheit nur noch vorgestellt als die Übereinstimmung eines Seienden von der Art des Daseins oder des Vorhandenen mit einem andern Seienden von der Art des Aussagesatzes. Wahrheit als diese Übereinstimmung *ist* aber nicht Wahrheit, sondern Richtigkeit. Über diese bloße Richtigkeit hinaus jedoch findet jenes Denken, das sich nicht beim Seienden aufhält, sondern dem Sein ein Andenken bereitet. Diesem Andenken ist Wahrheit die Entbergung des Seins im

Sinne des Anwesens von allem Anwesenden. Gelingt uns eine Aussage aus solcher Wahrheit des Seins, dann erschließt sich uns erst, inwiefern das Gott gemäße Unwissen der ratio verborgen bleibt. Dies zu erfahren ist von auszeichnendem Belang; denn nun zeigt sich uns im Hinblick auf Gespräche, oder (was heute fast ausschließlich der Fall ist) auf Diskussionen das folgende: Wer in der Weise der ratio denkt, dem bleibt das Gott gemäße Unwissen verborgen. Weil es ihm verborgen bleibt, darum kann er es auch nicht angreifen oder widerlegen. Er ebnet das Gott gemäße Unwissen sofort ein auf einen der für ihn gängigen -ismen (heiße er nun Neuplatonismus, Mystizismus, Agnostizismus oder sonst irgendwie), und eben damit schlägt er dem erfragten Unwissen gegenüber in die Luft; denn, wie aufgewiesen, gehört das Gott gemäße Unwissen nicht mehr in den Bereich der ratio und damit der -ismen; es entzieht sich dem Wißbaren ihres Wissens, es ist nicht von der Art ihres Wissens, es ist Un-wissen! Jetzt ahnen wir, daß Un-wissen durchaus nicht dergleichen ist wie Unkenntnis oder Kurzsicht, natürlich schon gar nicht Dummheit, sondern die Weise eines Denkens, die sich allem Wißbaren des Wissens und seiner Wissenschaften (die Theologie nicht ausgenommen!) entzieht. Denken wir in der Weise des Unwissens, werden die sogenannten interessanten Diskussionen und ihre Vollendung in Kongressen — aussichtslos. Dies hat schon der Areopagite im VI. Brief und im 1. Abschnitt des VII. Briefes gesagt.

Nun sind wir soweit vorbereitet, daß wir nach dem Eigenen des Unwissens selbst fragen dürfen. Wir vernehmen das Wort: «Sein überragendes Wesen ist Dunkel, bleibt jeglichem Licht verborgen und entzieht sich aller Erkenntnis.» Das Gott gemäße Unwissen empfängt sich offenbar aus der Eigenart des göttlichen Geheimnisses. Darum liegt alles daran, ob wir dieses Geheimnis als Geheimnis bedenken, oder ob wir bloß die Offenbarung als etwas Geheimnisvolles, vielleicht sogar als das Geheimnis überhaupt, vorstellen. Genügt es also nicht, mit der herkömmlichen Theologie festzustellen, daß Gott, indem er sich offenbart, im Geheimnis bleibe, so zwar, daß das Geheimnis gewahrt werde im Ich, in der Gestalt und im Vollzug der Offenbarung? Gesetzt, es ist uns nicht ein leichthin Geworfenes, daß die herkömmliche Theologie vom Vorstellen herkommt und

sich seit der ersten Theologie, nämlich derjenigen der Apologeten, darin bewegt, werden wir diese Frage sogar dann verneinen, wenn wir einen neuen Weg zum schlichten Sagen des Glaubens noch nicht gefunden haben. Denn diesen Weg werden wir erst finden, wenn wir die Notwendigkeit des Suchens zugeben. Soll aber ein Suchen glücken, dann gilt allererst der bescheidene Verzicht auf das System mit seinen Lehrsätzen. Es ist nicht zu zweifeln, daß die Lehrsätze des Systems richtig sind. Aber deswegen sind sie noch lange nicht wahr. Die Wahrheit achtet auf das Verborgene. Dieses Verborgene wird nun zwar von der herkömmlichen Theologie eigens und ausdrücklich angegangen. Dabei wird das Geheimnis des Verborgenen allererst als *dieses* Geheimnis *dieses* Verborgenen festgestellt und vor zudringlichem und neugierigem Fragen sichergestellt. Aber ein fest- und sichergestelltes Geheimnis *ist* gar kein Geheimnis mehr. Das zeigt sich im weiteren Verlauf der herkömmlichen Theologie, mithin dort, wo im Anschluß an die Lehre vom Geheimnis von der Offenbarung gehandelt wird. Diese wird so dargestellt, daß ob dem offenbaren Gott der verborgene in Vergessenheit gerät. Denn dieser verborgene Gott ist es, der von der Theologie als Geheimnis ein für allemal fest- und sichergestellt worden ist, so daß er in der Lehre von der Offenbarung, gesetzt dieser deutsche Name ist nicht schon an sich ein Mißverständnis, je neu genannt oder gar gedacht zu werden braucht. Somit genügt es nicht und ist ein untrügliches Anzeichen der metaphysischen Grundstellung aller Theologie, wenn gesagt wird: Gott ist verborgen. Er hat sich aber offenbart. Also halten wir uns an die Offenbarung. Daß wir jedoch ausnahmslos derwege vorgehen in der Theologie, zeigt sich darin, daß wir keine Ahnung haben vom Gott gemäßen Unwissen und ihm im Vorhinein in einer offen ausgesprochenen Weise mißtrauen. Eben dieses Unwissen bietet man sich eifrig von Hand zu Hand als den stichhaltigen Einwand gegen die Ketzerei der Mystik, die nicht Ernst mache mit der Offenbarung. Wir täten aber gut, wenn wir uns von dergleichen befreien, so zwar, daß wir nicht bloß Vorurteile unterdrückten, sondern den metaphysischen Ort der Herkunft der herkömmlichen Anschauungen von Mystik erfahren und so in das Fragwürdige der eigenen Voraussetzungen gelangen.

Darum fragen wir nach dem Ursprung des Gott gemäßen Unwissens im göttlichen Geheimnis. Dieses nennt der Areopagite ein darüberhinaus liegendes und so überragendes Dunkel. Worüber hinaus liegt dieses göttliche Dunkel? Es liegt über dasjenige Dunkel hinaus, das wir an Hand des Textes bisher zu bedenken suchten. Dieses Dunkel beruhte darin, daß es das Unscheinbare ist, welches selbst den Schein des Lichts entläßt. Gottes Dunkel aber ist nicht derartiges wie das Unscheinbare; denn es bleibt jeglichem Licht verborgen und liegt somit überall das hinaus, was im Scheinen und damit in der Erscheinung west. Wie sollen wir demnach dieses Dunkel zu denken suchen? Das Schattige zeigt sich uns als das Unscheinbare. Das Unscheinbare ist das Abwesen des Scheinenden, das als das Abwesende allererst das Anwesende entläßt. Abwesen und Anwesen stimmen derwege schon zusammen im Wesenden eines Wesens. Aber wer stimmt und bestimmt eigentlich das Ab- und Anwesen des Wesens? Offenbar etwas, das von ihm selber her nicht mehr von der Art des Wesens ist. Denn das Wesen west und waltet in der Weise von Seiendem. Was nicht von der Art des Wesens ist, nennen wir Unwesen. Das göttliche Dunkel heißt mithin ein überragendes, über das gewöhnliche und gewohnte, erfahrbare Dunkel hinausliegendes Dunkel, weil es über das Abwesen des Lichtes hinaus, hinaus auch über das Unscheinbare, das Unwesen schlichthin ist. Maßen nun das Unwesen des göttlichen Dunkels jedem Licht verborgen bleibt — steht ihm, sofern dies nicht schon mißverständlich ist, das Abwesen des Lichts im Unscheinbaren näher; massen es sich aller Erkenntnis entzieht, entspricht seinem unerhörten Anspruch eher das Unwissen. Dieses nämlich ist das Erfahren des Unwesens des göttlichen Dunkels.

Vielleicht weigern wir uns jetzt, Gott, den Vater Jesu Christi, als Unwesen zu denken. Dieses Weigern kann mehrere Gründe haben, deren sorgfältiges Bedenken uns vielleicht helfen mag, den Gedanken des Unwesens noch zureichender zu denken. Der nächstliegende Grund ist der, daß wir im abgeflachten Sprachgebrauch des landläufigen Daherredens nur die spätere schlimme Bedeutung kennen. Unwesen nennt hier das Ungeheure. Diese doppelte Bedeutung ist nun allerdings nichts Willkürliches, sondern ein höchster Zufall. Er fällt uns aus dem

wesentlich gedachten Unwesen selbst zu; denn das Un-wesen ist das, was jenseits alles Wesens und das heißt jenseits des Seienden und das heißt jenseits des uns als Seiendes Vertrauten und so Geheuren liegt. Das Unwesen bleibt das Un-geheure als das, was nicht aufgeht in unserer vertrauten Welt des Geheuren. Das landläufige Verstehen des Unwesens begafft entgeistert und sinnlos im Ungeheuren ein Noch-nie-dagewesenes und ebnet es so im vorhinein schon wieder ein auf die eine öde Fläche alles Seienden als eines unterschiedlos Seienden und ahnt nicht, daß das Ungeheure nur so lange ungeheuer sein kann, als es nicht aufgeht im Seienden als dem Geheuren; daß das Ungeheure nur ungeheuer bleibt vom Sein her als die Bedrohung des Geheuren, da das Vorhandene und Vertraute je neu frag-würdig zu werden vermag. So ist denn auch das Un-wesen das, was alles seiende Wesen in die beängstigende Frage seines eigenen Seins hält. Damit verwenden wir aber den alten Namen Unwesen gerade nicht in beliebiger Weise, sondern wir versuchen dem zu entsprechen, was sich in ihm erstmals jenem Mönch der Basler Predigerkirche zugesprochen hat, in dessen Werk «Unwesen» erstmals vorkommt im deutschen Sprachbereich. Dieser Mönch war der Eckhart-Schüler Johannes Tauler, der als Geselle seines Meisters in der geschichtlichen Überlieferung des areopagitischen Denkens heimisch war.

Zum andern aber wird der Gedanke Gottes als des Unwesens von unseren herkömmlichen, wie man behauptet: biblisch begründeten Aussagen von Gott fraglich gemacht. Mit Bedacht sagen wir: fraglich gemacht. Denn das Fragliche erfährt noch nicht die Angst des Fragwürdigen, sondern entläuft dieser in eine voreilige und darum trügerische Sicherheit. So liegt uns ob, auch in dieser Hinsicht die nötige Klärung zu versuchen. — Wir beginnen mit dem Aufweis einer vermeintlich belanglosen Gewohnheit. Aber keine Gewohnheit ist belanglos; denn alle Gewohnheit kommt aus dem Wohnen als der den Sterblichen eigenen Weise des Weilens auf dieser Erde und unter dem Dach jenes Himmels. So haben wir die Gewohnheit, beim Wort «Gott» unmittelbar an den Vater zu denken. Woher kommt diese Gewohnheit, die keineswegs nur die kirchlichen Christen, sondern in je eigener Art jeden abendländischen Menschen angeht? Anders gefragt: Warum erscheint sogar denen, die an die Gottheit

des Sohnes und des Heiligen Geistes glauben, bei dem Namen Gott — der Vater? Es zeigt sich darin vermutlich, daß das, was als Trinität in der Geschichte der abendländischen Theologie lange Zeit das Fragen in Atem hielt — aus dem geschicklichen Vorstellen des abendländischen Denkens heraus noch nicht auf seinen Grund bedacht werden konnte, nicht aus Nachlässigkeit der Theologen, sondern weil sich dieser Grund erst durch die Erschütterungen des technischen Zeitalters zu lichten anhebt.

So stellen wir denn unentwegt unter dem Namen Gott, trotz Gottheit des Sohnes und Geistes, den Vater vor; und ihn pflegt man sich wiederum beim Reden vom verborgenen Gott zuerst zu vergegenwärtigen. Doch wie? Ist nicht die Lehre, wenn wir überhaupt so sprechen dürfen, daß gerade der Vater offenbar geworden durch den Sohn? Der durch den Sohn offenbare soll zugleich der verborgene sein? Allerdings! Aber wie ist zu denken, daß der verborgene und der offenbare Gott der nämlich Selbe ist? Doch wohl nur, indem wir den Offenbaren selbst je neu bedenken aus dem Verborgenen, dessen Heimlichkeit allererst das Geheimnis der Dreieinigkeit zu entfalten vermag. Denn woher sind die Drei ein einzig Einer, wenn nicht in der Kraft des Einen, das die Drei einigt in die Einfalt ihrer Gottheit? Das unablässige Andenken an das Rätsel dieses Einen — das ist das Denken des Heiligen Dionysius Areopagita, welches bis zur Stunde wartet, daß diese entscheidende und doch vergessene Frage neu gefragt werde, diese Frage, zu deren Andrang das Unwissen gehört, dessen Weg wir suchen! Nennen wir Gott — Unwesen, so denken wir vor in das Rätsel des Einen, das vor allem Wesen verborgen bleibt und doch als ein geborgener Schatz in allem Wesenhaften sich finden läßt; so denken wir vor in das Gebirg der höchsten Gefahr, da sich uns das Geheime entsichert und entsetzt zuspricht als die Unruhe nach der Ruhe. Unwesen ist dann der Name, der uns in der Heiligen Schrift daraufhin anspricht: ob wir es wagen mit dem Glauben, dessen Gelaubtes sich nie verbuchen läßt.

Mag uns nun derwege der Name Gottes als des Unwesens sprechender geworden sein, so zeigt sich doch vermutlich erst jetzt *der* triftige Einwand von vorhin. Wie nämlich läßt sich das kurz Umrissene vereinbaren mit dem, was man heute als das biblische Denken ausgibt? Muß nicht der Gedanke Gottes als

des Unwesens diesem «biblischen Denken» gegenüber als eine Spekulation erscheinen? Es ist unumwunden zuzugeben, daß sich dieser Gedanke mit jenem Denken niemals vertragen kann. Aber es ist zu fragen: Was denn eigentlich das für ein Denken sei, welches man das biblische heißt? Offenbar doch ein Denken, das man als dieses Denken erst entdecken kann, indem man die Schrift auslegt. Das Auslegen der Schrift aber geschieht wiederum auf dem Wege eines bestimmten Denkens. Dieses auslegende Denken, das uns je am nächsten steht, pflegen wir unbesehen zu übernehmen. Es ist die stillschweigende Voraussetzung, mit der man an die Heilige Schrift herangeht. Jede Voraussetzung aber lenkt das ihr folgende in die Bahnen bestimmter Gesetze. Darum liegt alles daran, ob wir einige Klarheit zu gewinnen vermögen über die Art unserer Voraussetzungen. Fragen wir nun aber auf *die* Voraussetzungen hin, welche der heute geltenden Schriftauslegung die Gesetze geben, so finden wir, daß die alleingültige und selbst durch die Schule Bultmanns nicht überwundene philologisch-historische Exegese ihre Berechtigung nur so lange hat, als ihre peripatetischen Voraussetzungen uneingeschränkt im Umlauf sind. Ist aber einmal die durch und durch philosophische, also metaphysische Grundstellung der heute sich die Alleinherrschaft anmaßenden philologisch-historischen Exegese in Frage gestellt — dann ist zugleich die Frage gestellt, ob ihren Ergebnissen jene Verbindlichkeit eigne, welche man für sie sofort beansprucht, indem man bisher weniger beachtete Gedanken kurz und bündig nach ihnen aburteilt. Der zuletzt vorgebrachte Einwand gegen den Gedanken Gottes als des Unwesens lautet: er verträgt sich nicht mit dem biblischen Denken. Nun *ist* aber dieser Einwand so lange überhaupt kein Einwand, sondern er spricht eher für das Gesagte, als das sogenannte biblische Denken sich in seinen Voraussetzungen *nicht* ausgewiesen hat. Bringen wir es dazu, Voraussetzungen nicht gedankenlos zu übernehmen, so zeigt sich, daß das sogenannte biblische Denken nichts anderes ist als eine Abart des gängigen Vorstellens der Metaphysik. Eine solche Denkart zum Maßstab für die Schriftauslegung und darüber hinaus überhaupt zum Maßstab für Rechtgläubigkeit und Ketzerei zu machen — das heißt doch wohl: Eine Vermessenheit! Der zuletzt vorgebrachte Einwand ist, sofern wir den Weg zum schlichten Sagen des

Glaubens suchen, gar kein Einwand, weil er sich im Machtbereich der Metaphysik hält, den wir zu verlassen streben. Es müßte jedoch seltsam zugehen, wenn vom Ort her, von dem wir weggehen möchten, keine Einwände im vorgebrachten Sinn gemacht würden; denn selbstverständlich findet jeder, der im Haus der Metaphysik wohnt und bisher nicht erfahren hat, wer eigentlich in jenem Hause Meister sei — dieses Haus einen schönen Wohnort, so daß ihm uneinsichtig bleibt, wieso «man» auf den bössartigen Gedanken kommen kann, es zu verlassen und vorerst mit dem wechselnden und doch stets gleichen Dach des Himmels vorlieb zu nehmen. Jedoch merke, was uns in Matth. 8, 20 gesagt ist!

Darum gilt vielmehr zu erläutern, was *für* den vorgebrachten Gedanken Gottes als des Unwesens spricht. Bisher wurde er zwar aus dem areopagitischen Brief heraus so entfaltet, daß er an ihm selber sinnvoll erscheinen konnte. Aber es muß, so zeigt der letzte Einwand, doch auch aufgewiesen werden, welchen Sinn sein Sinnvolles im Bereiche der Heiligen Schrift abträgt. Erst und nur, wenn sich hierbei ein echter Zusammenhang lichten dürfte, gewinnt auch das bisherige Abweisen des Einwandes die notwendende Klarheit und Offenheit. So müssen wir nochmals, soweit dies zu tun vergönnt ist, den Gedanken Gottes als des Unwesens und das heißt als des Einen zu denken suchen, jedoch in diesem Gedankengang so, daß wir die herkömmliche trinitätstheologische Auslegung der Schrift ständig im Auge behalten. Diese trinitätstheologische Auslegung bleibt bisher die maßgebende, weil auf ihrer Gegenseite jede Art der Auslegung im Gegen zur Trinitätstheologie verharret und so an ihr orientiert bleibt ohne sie zu überwinden. Die Trinitätstheologie überwinden, was das nämlich Selbe ist wie: die Dogmatik überwinden, das heißt ja gerade nicht: gegen Trinitätstheologie und Dogmatik Front machen, sondern es heißt: die Fragen von Trinitätstheologie und Dogmatik ursprünglicher bedenken.

Wir setzen auch diesmal bei einer «Selbstverständlichkeit» ein. Man sagt allgemein: die Heilige Schrift spricht vom Vater, vom Sohn und vom Heiligen Geist noch nicht in der Weise des Trinitätsdogmas. Dieses ist vielmehr ein Eigenes, obgleich als dieses Eigene nur auf dem Grund der Schrift verständlich. Doch unbeachtet bleibt die Frage, warum denn eigentlich das in der

Schrift Vorliegende auf dem bestimmten Weg der bekannten Trinitätstheologie hat entfaltet werden müssen, da doch das Ergebnis dieser Entfaltung offensichtlich *so* nicht in der Schrift sich treffen läßt? Sollte das Denken, das diese Entwicklung verlangt hat, das metaphysische Vorstellen sein? Hier entscheidet sich das Geschick der Theologie. Aber, wenn wir uns nichts vormachen, müssen wir zugeben, daß wir noch kaum vorbereitet sind, diese Frage zureichend auszuarbeiten. Darum schlagen wir fürs erste einen andern Weg ein. Wir nehmen die Trinitätstheologie, wie sie sich gibt, als die ordentliche Entfaltung der biblischen Aussagen und setzen, daß das Eigene des Trinitätsdogmas nur verstanden werden kann auf Grund der Schrift. Damit haben wir freilich auch schon zugegeben, daß zwischen Schrift und Dogma ein Weg sich hinzieht. Dieser Weg wurde gegangen in der Richtung von der Schrift zum Dogma. Nun fragen wir, was geschehen möge, wenn wir den Weg in der umgekehrten Richtung, will sagen: vom Dogma zur Schrift verfolgen? Das Naheliegende scheint dies: Wenn der Weg von Schrift zu Dogma eine Entfaltung ist, muß offenbar der umgekehrte Weg immer strenger in das Einfache und Eine führen, so zwar, daß dieses sich zeigende Eine das entfaltete des Trinitätsdogmas in sich beschließt und es zugleich begründet. So müssen wir denn fragen, ob der Gedanke Gottes als des Unwesens den Trinitätsgedanken ursprünglicher zu fassen vermöchte. Die Antwort weist in das Folgende: Insofern der Gedanke des Unwesens ein Versuch ist, den Gedanken des Einen zu denken, beschließt er in sich die Einheit der einigen Drei, welche, wie schon angedeutet, als die Drei je schon offenbar sind. Verborgenen jedoch sind die Drei darin, daß sie als die Drei der eine Gott sind, ohne daß dieser eine Gott ein vierter neben den Dreien würde. Der Meister Eckhart hat dieses verborgene Eine zu denken versucht in den Namen «Ungrund oder Wüste der Gottheit». Damit hat dieser Meister des Denkens freilich nicht gelehrt, wie es ihm schon bald und bis heute die vorstellende Wissenschaft vorwirft, es sei da eine Art Urgottheit, der die Trinität entstamme. Vielmehr hat er versucht die Einheit der einigen Drei zu denken, was allerdings im Bereiche der herkömmlichen Theologie das schlichthin Fragwürdige, weil stets nur Behauptete bleibt. Von dieser Behauptung der ungedachten Einheit der Drei

leitet es sich vermutlich her, daß bei dem Namen Gott der Vater vorgestellt wird und daß er zugleich zum Inbegriff des verborgenen Gottes geworden ist. Deutlicher als sonstwo zeigt sich eben darin, daß Trinitätstheologie immer nur Theologie der Offenbarung ist und als Theologie der so verstandenen Offenbarung das Andenken an den verborgenen Gott nicht vermag. Es scheint aber, daß die Schrift, indem sie von dem verborgenen Gott spricht, diese Heimlichkeit des Einen angeht, welches Alles ist.

2.

Dies mag uns alsbald deutlicher werden, wenn wir nun den zweiten Teil des ersten Briefes des Dionysius Areopagita aufnehmen.

Es heißt: Καὶ εἴ τις ἰδὼν θεὸν συνῆκεν ὃ εἶδεν οὐκ αὐτὸν ἐώρακεν, ἀλλὰ τι τῶν αὐτοῦ ὄντων καὶ γινωσκομένων· αὐτὸς δὲ ὑπὲρ νοῦν καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ὑπεριδρυμένος αὐτῷ τῷ καθόλου μὴ γινώσκειται, μηδὲ εἶναι, καὶ ἔστιν ὑπουσίως καὶ ὑπὲρ νοῦν γινώσκεται. «Und wenn einer Gott schaut, so zwar, daß er erfahren hat, was er schaute — so hat er nicht ihn erschaut, sondern etwas von dem ihm zugehörigen Seienden und Erkennbaren; er selbst nämlich ist über Vernehmen und Wesen hinaus gegründet, ihm ist als dem All-gemäßen (eigen) weder erkannt zu werden, noch gar zu sein — die Weise seines Seins ist überwesentlich und in einer über das Vernehmen hinausführenden Weise wird er erkannt.» Unzulänglich bleibt des Menschen Versuch, den Gedanken Gottes zu denken. Aber der Sterbliche vermag zu fragen, wie weit er im Unzulänglichen langt. Dies gelingt unter der einen Voraussetzung: daß der Mensch seiner Schranken eingedenk bleibt, wenn ihm eine überirdische Gottesschau zuteil wird. Dieses Eingedenk-bleiben gehört mit zu dem Versuch eines ursprünglicheren Denkens, und zwar deshalb, weil in ihm der Mensch sich erfährt als der, der in all seinem Tun und Lassen angewiesen bleibt auf das Dies und Das, das Dort und Hier und weil er in diesem Angewiesen-sein durch das Kommen und Gehen des Einen und des Andern je schon in der Bestimmung seines Todes weilt. Aus dem Vermögen des Todes kommt das wahre Denken, weil im Tod der Sterbliche an seine Schranken stößt. Diese Schranken aber schränken ihn ein in das ihm eigene Erfahren und in das ihm übereignete

Unwissen. Nicht daß der Mensch der Schau des fernen und doch zugleich gnädig sich nahenden Gottes nicht gewürdigt würde! Aber eben diese Schau Gottes, die man gemeinhin als *unio mystica* bezeichnet und gewöhnlich als Urbild einer Ketzerei verurteilt, weil sie angeblich den Menschen vergotte, diese Schau bleibt notwendig ein schlichter Hinweis, weil sie um des Menschen willen im Bereich des Seienden verbleiben muß. Das sich dem Schauenden Zeigende gehört freilich jenem Seienden zu, welches dieser Welt entrückt — Gott gehört, will sagen: auf ihn allein hört und so in der reinen Bestimmung des Gott-gemäßen verbleibt. Aber dennoch zeigt sich das in seiner Gott-Gehörigkeit gottgemäß Seiende nur deshalb als ein Erkennbares, weil es überhaupt und immer noch ein Seiendes und das heißt: ein Wesen ist. Gott aber ist über alles Wesen hinaus und darum auch jedem menschlichen Vernehmen schlichthin verborgen. Die Weise dieses Verborgenseins nennt der Areopagite ein Gegründet-sein. Dieses Gegründet-sein aber kann von Gott ausgesagt werden, weil er, indem er über Wesen und Vernehmen hinaus ist, an ihm selber als Grundartig erscheint und in seinem Grundartigen sich bekundet als der All-gemäße. Wir müssen dieses Wort eigens aus seiner griechischen Nennkraft bedenken, wenn wir jetzt nicht dem landläufigen Einwand des Pantheismus das Wort reden wollen. All-gemäß versucht das *καθόλου* des Urtextes entsprechender zu überliefern, als dies der üblichen Wiedergabe mit «allgemein» möglich ist. Die Vorstellung des Allgemeinen besagt nämlich, daß etwas sich allem gemein macht und alsdann zufolge dieser Weise des Sich-mitteilens erscheinen kann als das Gemeinsame von allem. Unterschiede im Gedanken des Allgemeinen sind hernach nur noch tunlich in der verschiedenen Bestimmung des Teilhabe-Verhältnisses, welches das sich mitteilende Gemeinsame gewährt. Unverändert aber bleibt, daß das Gemeinsame im Allgemeinen sich immer in irgend einer Weise fest vorfindet. Demgegenüber erfahren wir in dem griechischen Gedanken des *καθόλου* das, was allem entlang (*κατά*) sich als das Maß des Gemäßen (wiederum *κατά*) legt, aber eben in diesem maßgebenden Entlang-liegen auch schon, und zwar notwendig von ihm selber her sich zeigt als das außerhalb und so darüber Liegende. Ist Gott gedacht als Grundartig, so ist das Grundartige als das Allgemäße nicht dergleichen wie ein Welt-

grund, sondern eher der Abgrund, aus dem Welt je weltet nach dem Maße ihres Eingelassen-seins in die Gründlichkeit des Abgrundes. Solches Eingelassen-sein in die Gründlichkeit des Abgrundes aber ist die ursprüngliche Erfahrung dessen, daß Gott sich der weltenden Welt nicht gemein macht, sondern nur insofern das Maß ihrer Maßnahmen bleibt, als die Sterblichen je an den Abgrund als an ihren Tod reichen. Derwege bleibt Gott als der Abgrund dem Erkennen der Sterblichen verborgen, und es reift das Unwissen, daß ihm nicht eigen ist zu sein. Dies Wort besagt nicht, was die Toren in ihrem Herzen sprechen: «Es ist kein Gott» — es besagt, daß Gott nicht ist in der Weise des Seienden, daß er allerdings im Sinne des Seienden sich entbirgt als das Nichts, welches allererst den Gedanken des Nicht des Seienden entlassen kann.

Gott — der Abgrund! Gott — das Nichts! dies nennt das Wunder, daß Gott im Seienden als der je andere sich entzieht in jene Verborgenheit, da nicht mehr zählt, was noch Wesen ist, da vielmehr das Un-wesentliche sich jenem Un-wissen zuspricht, welches eine Erkenntnis über jede am Seienden haftende Weise des Vernehmens hinaus ist, wie denn der Schlußsatz unseres Briefes sagt:

Καὶ ἡ κατὰ τὸ κρείττον παντελὴς ἀγνωσία γινώσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα. «Derwege ist das aufs Machtvollere sich beziehende vollkommene Un-wissen eine Erkenntnis dessen, was über alles Erkennbare hinaus liegt.» Wir vernehmen in diesem Wort noch einmal den gedichteten Grundzug des von Dionysius Areopagita versuchten Denkens. Dieses Denken ist, wie wir hörten, nicht von der Art des Wissens, das in den Wissenschaften betrieben wird. Es ist Un-wissen. Da jedoch der Mensch Unwissen zu-meist nur als einen Mangel vorzustellen vermag, nennt der Areopagite das von ihm versuchte Unwissen zur Abgrenzung gegen den gemeinen Wissensmangel ein vollkommenes Unwissen. Nicht als ob damit dergleichen wie eine Stufung im Bereiche des Unwissens selbst errichtet wäre, so nämlich, daß das Unwissen bald mehr, bald weniger vollkommen sein könnte! Unwissen ist als das dem herkömmlichen Wissen je ganz und gar entzogene immer schon in seiner Vollkommenheit, sofern es überhaupt ist. Dieser einzigartige und ausgezeichnete Zug des Unwissens hat seine Herkunft aus dem, welchem das Unwissen in seinem Ur-

sprung zugehört. Diesen verborgenen Grund geht der Verfasser jetzt in dem Namen das Machtvollere an. Noch einmal lenkt er damit den Sinn dessen, den er in das mystische Denken einführen möchte, darauf hin, daß das vollkommene Unwissen sich weder im Handgreiflichen hält, noch beliebigen Absonderlichkeiten nachhängt, sondern eingelassen ist in die Welt des Machtvolleren, als welches sich die Welt des verborgenen Gottes kundgibt. Vollkommen ist demnach das Unwissen, wo es dem Menschen geschenkt wird, als das Geschenk aus dem verborgenen Bereich des Machtvolleren. Nur weil das Unwissen je schon eingelassen ist in diese Erfahrung des wirkenden Gottes, heißt es eine Erkenntnis dessen, das über alle Erkenntnis hinausliegt. In dem Unwissen und in ihm allein begegnet so der Mensch einer Welt, die nicht mehr die ihn umgehende Welt des täglich Vollzogenen, sondern die Welt Gottes ist.

3.

Damit sind wir nun wenigstens bis zu jenem vorläufigen Abschluß gelangt, da uns die entscheidenden Fragen neu aufbrechen könnten. Eine dieser Fragen heißt: ist denn ἀγνοσία nicht geradehin πίστις? Diese erste Frage wird ergänzt durch die zugleich sich mitaufgebende weitere Frage: gesetzt, ἀγνοσία sei von der Art der πίστις, warum nennt nicht schon der Heilige selbst das von ihm angegangene Unwissen kurz den Glauben? Indem wir uns abschließend darauf besinnen, mag uns vielleicht durch erneute Erhellung manches vom Gesagten noch ursprünglicher ansprechen.

Dionysius Areopagita nennt die Erkenntnis, welche dem Bereich Gottes entspricht — Unwissen. Dieser Name weist auf, daß die Erkenntnis Gottes niemals von der Art des Wissens sei. Heißt dies, da Wissen in der ratio gründet, die areopagitische Gotteserkenntnis sei irrational? Dann bliebe sie immer noch, wenngleich gegenwändig bestimmt, im Machtbereich der ratio! Zugleich mündete sie durch diese Gegnerschaft ein in die bloße Willkür des Gegenstrebigen, dem eine Strenge von der Art des areopagitischen Denkens etwas völlig Fremdes bleibt. Unwissen enträt der ratio demnach nicht in der Abart des Irrationalen. Es ist von grundsätzlich anderer Art. So entsteht der An-

schein, Unwissen sei bei Dionysius der Name für das, was herkömmlicherweise Glaube heißt, von welchem die Theologen ja Rationales wie Irrationales, wie es scheint, in gleicher Weise fernzuhalten sich bemüht zeigen. Aber nun ist der Begriff des Glaubens von der herkömmlichen Theologie bestimmt, und zwar in der Weise der maßgebenden Grundbestimmung, als das Für-wahr-halten der göttlichen Heilstatsachen. Was ist in dieser Grundbestimmung gesagt? Damit ich etwas für wahr halten kann, muß ich es schon vorgängig, wenn auch nicht vollkommen, so doch in einem eingegrenzten Maße kennen. Welcher Art aber gehört dieses Kennen zu? Es gehört jener Art zu, die sich fassen läßt in die klaren und eindeutigen Sätze eines Bekenntnisses. Kennen und Bekennen sind im Glauben als dem Für-wahr-halten immer schon das nämlich Selbe. Um zu erfahren, was eigentlich das erfragte Kennen sei, müssen wir demnach auf die Art der Sätze des Bekenntnisses achten. Offenkundig sprechen sie Ergebnisse aus. Diese Ergebnisse sind zwar nicht, wie die der Wissenschaften, errechnete Erkenntnisse, sondern sie sind gegeben in der Weise von Gaben. Geschenkweise soll sie deshalb der Mensch auch empfangen. Es ist möglich, daß sich dergleichen hier und dort ereignet. Aber Sätze empfängt der Mensch sonst nicht wie ein Geschenk; denn sie sind ihm von ihnen selber her je schon vorgesetzt als etwas Greifbares, das zur Verwendung drängt. Das kommt daher, daß alle derartigen Sätze und zumal die Glaubenssätze — Feststellungen sind. Feststellung aber gründet in jenem Denken, welches von früh an als Vorstellen abendländisches Geschick geworden ist. Vorstellen und Wissen gehören in denselben Ursprung. Sätze, die ein Wissen aussprechen oder die Kenntnisse vermitteln, gründen mithin im nämlich selben Grund. Das Kennen, das im Bereiche der Theologie zum Bekenntnis führen mußte auf Grund des Logos, der auch aller Theologie Kenntnis und Wissenschaft zustellt — ist in seinem Wesen ein Wissen. Der Glaube, grundlegend bestimmt als das Für-wahr-halten, kann niemals des Wissens entraten. Es ist aber die Frage, und zwar nicht erst heute, sondern schon bei Dionysius Areopagita, ob der Glaube zulänglich erfaßt werden kann unter dem herkömmlichen Begriff des Für-wahr-haltens und den dadurch nötig werdenden und so in ihm gründenden Ergänzungen oder selbst Neubestimmun-

gen. Und weil dies frag-würdig ist, darum nennt der Areopagite ἀγνοσία nie mit dem Namen πίστις; denn jene bleibt Unwissen — diese schließt ein bestimmtes Wissen immer mit ein, gesetzt, wir folgen der beherrschenden Überlieferung. So scheint, daß Dionysius zwar mit dem Namen Unwissen in das vordenken möchte, was einen ursprünglichen Glauben ausmacht. Doch nennt er das Unwissen niemals mit dem Namen πίστις, weil dieser in der Überlieferung schon für die Grundbestimmung des Für-wahr-haltens aufbehalten ist. Darum holen wir jetzt den Gedankengang des versuchten Weges ein in die bleibende Frage: Was ist das — der Glaube? ¹

Basel und Bern.

Walter Frei.

¹ Die Frage, ob Dionysius Areopagitas Versuch einer Verwindung der herkömmlichen metaphysisch durchstimmten Theologie geglückt sei, mußte im vorliegenden Aufsatz unerörtert bleiben. Es ist zu vermuten, daß seinem geschichtlichen Weg zwar die Aussicht auf dieses Entscheidende freigegeben war. Aber es scheint, daß es seiner *Sprache* noch ver-sagt blieb, das Not-wendende auszusprechen. Dieser Zwiespalt, der im Abendland nur das wesenhafte Nachdenken der großen Gottesgelehrten auszeichnet, während sich alles übrige «Theologisieren» völlig fragelos in der Metaphysik hält, ist der Grund unserer fehlenden Erörterung.