

Der Aufbau der Schrift „De divinis nominibus“ des Ps.-Dionysios.

Von Endre von Ivánka.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung über die Entstehungszeit, den Ort der Entstehung und über den Autor der sogenannten areopagitischen Schriften ist noch nicht zum endgültigen Abschluß gebracht. Wenn auch P. Stiglmayr's Forschungen viele entscheidende Anhaltspunkte für die Lösung der Frage zum wissenschaftlichen Gemeingut gemacht haben und eine These wie die von Athenagoras¹ heute wissenschaftlich nicht mehr ernst genommen werden kann, so ist man sich doch noch nicht darin einig, ob P. Stiglmayr's Folgerungen ebenso als gesichert anerkannt werden müssen. Hat er ja doch nicht nur die Zeit (Ende des 5. Jahrhunderts) und das Entstehungsland (Syrien) der Schriften als genau bestimmbar betrachtet, sondern sogar auf eine bestimmte Person, Severus von Antiochien, als den Verfasser der areopagitischen Schriften hingewiesen². Demgegenüber haben sich neuerdings wieder Stimmen erhoben, die für eine frühere Abfassung der Schrift und für ein anderes Entstehungsland eintreten. P. Ceslas Pera O. P.³ sucht nachzuweisen, daß die areopagitischen Schriften in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstanden sind, in dem Kreise, der sich in der Einsiedelei am Ufer des Iris um den hl. Basilius bildete. Nur in diesem Kreise, meint er, ist eine ausgesprochen orthodox-antiarianische Gesinnung mit völliger Aufgeschlossenheit den Werten der griechischen Philosophie gegenüber verbunden, einer Aufgeschlossenheit, die noch unbeschwert ist von der origenistischen Krise am Ende des 4. Jahrhunderts und, wie es der hl. Basilius selbst tut, nach dem Beispiel der Hebräer das ägyptische Gold, d. h. die Weisheit der Hellenen sich aneignet, um das Heidentum um so wirksamer zu bekämpfen⁴.

Gegenüber der Beweisführung P. Stiglmayr's, die sich vor allem auf die Abhängigkeit des 4. Kapitels in *De divinis*

¹ Ὁ γνήσιος συγγραφεὺς τῶν εἰς Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην ἀποδομῶν συγγραμμάτων, Athen 1932.

² Schol 3 (1928) 1—27.

³ Denys le Mystique et la θεομαχία, RevScPhTh 25 (1936) 5—75.

⁴ Dieser Umstand — den man bei der Beurteilung der dionysischen Schriften nie aus dem Auge lassen darf, daß sie nämlich vor allem für die Heiden geschrieben sind, die für das Christentum gewonnen werden sollen — ist besonders von A. Feder (Schol 1 [1926] 327 Anm. 1) hervorgehoben worden.

nominibus von Proklos, auf den Charakter der in *De eccl. hier.* geschilderten Liturgie und insbesondere auf das Vorkommen des θερησκείας σύμβολον (= *Credo*) in *Eccl. hier.* 3, 7 stützt, macht P. Ceslas Pera geltend, daß

1. das Heidentum als aktueller und mit den eigenen Mitteln zu bekämpfender Gegner (wovon vor allem der 2. Brief handelt) viel eher auf das 4. Jahrhundert und insbesondere auf die Zeit Julians deutet (der gerade durch neuplatonisches Gedankengut das hellenische Heidentum wiederaufleben machen will) als auf das 5. Jahrhundert;

2. mit der *Theomachia*, von der das 1. Kapitel (§ 8) von *De div. nom.* spricht, die arianische Lehre von der völligen Begreifbarkeit und Definierbarkeit Gottes (Agenese als Definition der Natur) gemeint ist (vgl. auch *De mystica Theologia* 1, 2), gegen die ja auch gerade die kappadokischen Kirchenväter die neuplatonische Auffassung von der Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit des Wesens Gottes ins Treffen führen (vgl. bei Pera a. a. O. 44);

3. schließlich die ganze Grundidee des Buches *De div. nom.* nur als christliche Antithese gegen ein heidnisches Operieren mit göttlichen Namen verständlich ist (sonst wäre nicht zu begreifen, warum die christlich-neuplatonische Ontologie in der Form einer Abhandlung über die göttlichen Namen vorgetragen wird), wie es nur in der neuplatonisch-magischen Theurgie eines Iamblichos gegeben ist (vgl. Pera a. a. O. 53—56), was wiederum auf das 4. Jahrhundert und auf die geistige Lage zur Zeit Julians hinweisen soll.

Diese neue These, die P. Ceslas Pera aufgestellt hat, ist nun zwar auch noch weit entfernt davon, in weiteren Kreisen anerkannt worden zu sein, wenn man auch zu ihren Gunsten anführen kann, daß selbst ein so gründlicher Kenner der neuplatonisch-patristischen Zusammenhänge wie Dräseke sich seinerzeit für die Ansetzung der areopagitischen Schriften vor Proklos und in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts ausgesprochen hat⁵ und daß die einzige überlieferte Äußerung über diese Schriften, die in die gleiche Zeit mit deren erstem Auftauchen in den theologischen Auseinandersetzungen des beginnenden 6. Jahrhunderts fällt, sie der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zuweist⁶. Aber schon

⁵ Byzantinische Zeitschrift 6 (1897) 90 (In dem Aufsatz: Prokopios' von Gaza Widerlegung des Proklos, ebd. 55—91).

⁶ Bei dem Religionsgespräch vom Jahre 531 wurde die von den Severianern angeführte Autorität des Dionysios von Seiten der Katholiken abgelehnt mit der Begründung, daß diese Schriften eine apollinaristische Fälschung seien, ein Hinweis, der jedenfalls auch auf die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts

die bloße Tatsache einer solchen Erneuerung der Diskussion legt die Notwendigkeit einer gründlichen und alle charakteristischen Züge berücksichtigenden Analyse dieser Schriften nahe. In diesem Sinne soll im folgenden der Aufbau der Schrift *De div. nom.* auf die darin wirksamen Gedankenmotive hin untersucht werden. Nicht als ob damit auch schon etwas über die „areopagitische Frage“ entschieden werden könnte; eine solche Entscheidung ist erst nach einer Analyse aller Schriften möglich, und solange man sich auf die Untersuchung einer einzelnen Schrift beschränkt, ist es wohl nicht einmal möglich, zu sagen, für welche der heute vertretenen Thesen der bei dieser Gelegenheit festgestellte Tatbestand eigentlich spricht. Ein — auch nur vorläufiges — Urteil über diese Frage darf man daher nicht am Ende dieser Abhandlung erwarten. Es soll hier nur ein Bruchteil des Materials geliefert werden, das erst in seiner Gesamtheit ein solches Urteil erlaubt.

Das erste Kapitel umreißt das Thema der Schrift: Göttliche Namen. In einer im ganzen Neuplatonismus traditionellen Weise wird die Unerkennbarkeit und Unaussprechlichkeit des Wesens der Gottheit betont; kein Name kann es ausdrücken. Wenn es aber auch in sich unerforschlich und unerreichbar ist⁷, so teilt es sich doch mit⁸, und auf Grund dieser *ellampseis* und *proodoi* kann es benannt werden. Mit diesen, von seiner verursachenden Kraft hergeleiteten Namen⁹ müssen wir uns begnügen. Denn erst, wenn wir unvergänglich und unsterblich geworden sind, wird uns der Glanz der sichtbaren Erscheinung Gottes¹⁰ umstrahlen wie die Jünger auf dem Tabor¹¹ und das geistige Licht, das er uns spendet¹², uns erleuchten. Insofern kommt ihm — sei-

deutet. Vgl. S. Stiglmayr, Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften, 1895, 53 ff., 60—63; dazu H. Urs von Balthasar, Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis, Schol 15 (1940) 17.

⁷ ἀνεξερεύνητον καὶ ἀνεξιχνίαστον, 1,2.

⁸ οὐκ ἀκοινώνητον, 1,2.

⁹ ἐκ τῶν αἰτιατῶν ὑμνητέον, 1,5; ὡς αἰτία ὑμνεῖται, 1,4.

¹⁰ ὁρατῆς θεοφανείας, 1,4.

¹¹ Das ist die Stelle, die neben den Worten Gregors von Nazianz: φῶς ἢ παραδειχθεῖσα θεότης ἐπὶ τοῦ ὄρους τοῖς μαθηταῖς (PG 36, 365A) in den Diskussionen des 14. Jahrhunderts eine so große Rolle gespielt hat. Vgl. dazu Tomus Synodicus contra Barlaamitas I. (PG 151, 686D) und Nicephoros Gregoras, Hist. Byzantina 33, 41—64; zur Stelle bei Gregor von Nazianz Tom. Synod. c. Barlaam. I. (PG 151, 685C) Nicephoros Gregoras, Hist. Byzantina 22, 4; 33, 21 und 34.

¹² ἢ νοητῆ φωτοδοσίᾳ, 1,4.

nem Wesen nach — kein Name und kommen ihm — seinen Wirkungen nach — alle Namen zu¹³.

Daß die eigentliche Quelle seiner schaffenden, wirkenden und Teilnahme gewährenden Kraft seine Güte ist, darauf wird schon hier an drei Stellen hingewiesen (1, 2, 5 und 7). Bei Platon ist ja „das Gute“ der Name 'des Absolutum schlechthin. An allen drei Stellen wird auch der Name gut und Güte so stark allen anderen Namen gegenübergestellt und unter ihnen hervorgehoben¹⁴, daß er dadurch fast doch den Rang einer Wesensbezeichnung erhält. Dieser Gedanke wird im 4. Kapitel wieder aufgenommen.

Das 2. Kapitel behandelt die Gesichtspunkte, nach denen man auf Grund der Verschiedenheiten, die diese Namen ausdrücken, innerhalb der Gottheit selbst verschiedene Aspekte unterscheiden kann, und die wiederum dazu nötigen, die Einheit alles dessen, was in diesem Namen liegt, zu betonen¹⁵. Es gibt innere Unterscheidungen (2, 3), die trinitarischen (2, 5) und die, die sich aus der Menschwerdung ergeben (2, 6b). Aber alle anderen Unterschiede sind nicht Unterschiede in ihm, sondern Grade und Weisen des Teilhabens an ihm (2, 6 und 2, 11), nach denen er verschiedenartig benannt wird¹⁶. Mit besonderem Nachdruck wird betont, daß alle in dieser Weise unterschiedenen Eigenschaften innerhalb der göttlichen Einheit keine Unterschiede ausmachen, sondern in gleichem Sinn von allen drei Personen ausgesagt werden müssen (2, 1,2 und 4 — das berühmte Gleichnis von den drei Lichtern, deren Glanz unaufhörlich verbunden ist — sowie 2,11, wo mit den Schlußworten der Eingang von 2,1 wieder aufgenommen wird). Hat man vielleicht versucht, eines der im folgenden behan-

¹³ Wiederum findet sich bei Gregor von Nazianz derselbe Gedanke: . . . πανόνυμε, πῶς σε καλέσω Τὸν μόνον ἀκλήριστον, Poem. dogm. 1, 1, 29 v. 13/14 — wenn dieses Gedicht wirklich von Gregor von Nazianz stammt. Vgl. darüber Bardenhewer, Gesch. d. altchristl. Litt. III, 182.

¹⁴ Besonders 1, 7: ἡ ὑπερῶνυμος ἀγαθότης.

¹⁵ Der areopagitische Terminus dafür ist: ἠνωμένη καὶ διακεχωρισμένη θεολογία.

¹⁶ Wenn man neuerdings öfters den Vorwurf gegen den Areopagiten erheben hört (vgl. Schol 15 [1939] 503), seine Mystik sei wesentlich Gottesmystik und nicht Christumystik, so liegt dies eben daran, daß er betont, alles Wirken Gottes nach außen, auch das gnadenhafte Teilhaben an ihm, könne nur alle drei Personen in gleicher Weise und in ihrer „überwesentlichen Einheit“ betreffen; nach dem Areopagiten steht also, um mit A. Stolz (Manuale Theologiae Dogmaticae II, Freiburg [1939] 36 und 130) zu reden, die innere Ökonomie der Trinität in keinem Zusammenhang mit der äußeren, der Heilsökonomie.

delten Begriffsschemen als trinitarisches Schema zu verwenden? Der Verfasser verwahrt sich im 2. Kapitel (§ 2) gegen den Vorwurf, eine Vermischung¹⁷ der göttlichen Personen zu lehren und erklärt, mit Leuten, die die Schrift nicht zur Richtschnur nehmen, nicht diskutieren zu wollen. Für solche, die sich nicht an die Lehre der Schrift¹⁸ halten, ist seine Darlegung nicht bestimmt. Hier wäre sogar ein Hinweis auf die Kreise gegeben, die das versucht haben.

Das 3. Kapitel, die persönliche Vorrede des Verfassers, trägt zugleich und zwar ausführlich, die „dionysische Fiktion“ vor. Das 4. Kapitel behandelt den Namen, der vorzugsweise dem alles beherrschenden göttlichen Sein¹⁹ beigelegt wird: Das Gute. Das ist platonische Tradition, und die ganze Seinsbedeutung des Guten, die dann vorgetragen wird, seine Rolle als Ursprung und als Ziel aller Seinsbewegung, ist bekanntes platonisches Erbe. Die Analogie des Guten mit dem Licht — auch ein überlieferter neuplatonischer Gedanke — wird in 4, 4—6 durchgeführt, und es wird sogar die Formel „das Abbild der göttlichen Güte, der große ... Helios“ gewagt (4,4), die ihre ganze Tragweite erst durch die Beziehung auf den spätantiken solaren Monotheismus erhält, der auch im Neuplatonismus lebendig ist, und die dann auch die Einschränkung nötig macht, damit solle freilich nicht gesagt sein — „nach der Lehre des Altertums“ (eine merkwürdige Bezeichnung für das Heidentum) —, daß Helios ein Gott ist²⁰. Der Zusammenhang der Abhandlung über das Böse (3, 19—35) mit der Schrift des Proklos *De malorum subsistentia* ist die Grundlage der heute üblichen Datierung der areopagitischen Schriften.

Die folgenden Kapitel — von denen Kapitel 5 Gott als ὄντως ὄν, 6 als αὐτοζωή, 7 als σοφία behandelt — sind auf eine Begriffstrias aufgebaut, die gleichfalls bei Proklos eine große Rolle spielt, besonders in der Στοιχείωσις θεολογική: οὐσία-ζωή-νοῦς (oder γνῶσις). Es ist gleichsam die erste Aufspaltung des Seienden, wenn man es nicht in seiner alles durchdringenden und alles in sich fassenden Quelle, dem Guten, betrachtet, sondern in seiner Differenzierung nach

¹⁷ σύγχυσις.

¹⁸ ἐκ τῶν λογίων θεοσοφία.

¹⁹ θεαρχική ὑπαρξις.

²⁰ Καὶ οὐ δῆπου φημί κατὰ τὸν τῆς παλαιότητος λόγον, ὅτι θεὸς ὢν ὁ ἥλιος καὶ δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντός ἰδίως ἐπιτροπέει τὸν ἐμφανῆ κόσμον (4, 4). Im Ausdruck erinnert dies an Platons Timaios (28 c) ποιητῆς καὶ πατῆρ τοῦ παντός, eine Stelle, die auch Gregor von Nazianz, freilich in anderem Zusammenhang, anführt (Or. 28 [Theol II] 4).

Gesichtspunkten, die, im Geistigen wenigstens, einander durchdringen und gegenseitig bedingen²¹. Es ist auffallend, daß bei Proklos hier von einer richtigen circumincessio, einer ἐν ἀλλήλοις μονή και ἴδρσις (um die Worte zu gebrauchen, mit denen der Areopagit De div. nom. 2, 4 die Einheit in der Dreifaltigkeit ausdrückt) die Rede ist²² und dennoch der Areopagite dieses Gedankenmotiv nicht aufgreift, sichtlich auch gar nicht mit der Möglichkeit rechnet, man könne dieses Begriffsschema trinitarisch ausdeuten. Vielmehr betont er die Stufenfolge sowie den engeren und weiteren Umfang dieser Begriffe (5, 3). Im übrigen behandelt er diese Begriffstrias als etwas ganz Geläufiges und Bekanntes und charakterisiert mit ihr schon früher (2, 2) die μεταδόσεις der ἀγαθοπρεπῆς πρόοδος τῆς ἐνώσεως τῆς θείας ὑπερνωμένως ἑαυτὴν ἀγαθότητι πληθυνούσης και πολλαπλασιαζούσης als αἱ οὐσιώσεις, αἱ ζωώσεις, αἱ σοφοποιήσεις. Das bezeichnet deutlich diese drei Gesichtspunkte als die erste begriffliche Aufspaltung des Guten, der ersten und wesenhaftesten Manifestation der unaussprechlichen Monas, als den ersten Schritt auf dem Wege vom „Einen“ zum „Vielen“. Ebenso werden (2, 7) die ἐκθεωτικαὶ δυνάμεις, die bis zu uns von der ὑπερούσιος κρυφιώτης herunterreichen, als οὐσιοποιοί, ξωόγονοι und σοφοδῶροι bezeichnet; diese Dreiteilung wird auch an anderen Stellen (5, 2, 3 und 7 sowie 11, 6 — wo statt der σοφοποιήσεις direkt die θέωσις steht — und auch in *Coel. hier.* 4, 1 — mit besonderer Betonung der Stufenreihe, die darin liegt) wiederholt.

An diese Trias schließt sich in einer vom Standpunkt der Komposition des Ganzen her sehr interessanten Weise — den Übergang bildet der Begriff der σοφία — eine zweite Trias an: σοφία — δύναμις — εἰρήνη. Um diese aber in ihrem Zusammenhang und ihrer Bedeutung zu erkennen, müssen wir sie zuerst aus den Überlagerungen herausarbeiten, die

²¹ Στ. θ. 103: πάντα ἐν πᾶσιν. οἰκειῶς δὲ ἐν ἑκάστῳ· και γὰρ ἐν τῷ ὄντι και ἡ ζωὴ και ὁ νοῦς, και ἐν τῇ ζωῇ τὸ εἶναι και τὸ νοεῖν και ἐν τῷ νῷ τὸ εἶναι και τὸ ζῆν. Στ. θ. 117: Πᾶσα ψυχὴ οὐσία ἐστὶ ζωτικὴ και γνωστικὴ, και ζωὴ οὐσιώδης και γνωστικὴ, και ὡς γνῶσις οὐσία και ζωὴ, και ἅμα ἐν αὐτῇ πάντα· τὸ οὐσιώδες, τὸ ζωτικόν, τὸ γνωστικόν, και πάντα ἐν πᾶσιν και χωρὶς ἕκαστον.

²² Διηρημένων οὖν ἐν τοῖς σωματικοῖς τῶν οὐσιῶν και ζῶων και γνώσεων, ἀμερίστως ἐστὶν ἐν φυχαῖς ταῦτα και ἠνωμένως και ἀσωμάτως, και ὁμοῦ πάντα διὰ τὴν αὐλίαν και ἀμέρειαν . . . πάντα ἄρα ὁμοῦ και χωρὶς· εἰ δὲ ὁμοῦ και ἐν παντί πάντα ἀμερῆ, δι' ἀλλήλων πεφοίτηκε, και εἰ χωρὶς, διήρηται πάλιν ἀσυγγύτως, ὥστε και ἐφ' ἑαυτοῦ ἕκαστον, και πάντα ἐν πᾶσιν: Στ. θεολ. 197. Auffallend ist die enge Berührung dieser Terminologie mit den Ausdrücken der ἠνωμένη και διακεκριμένη θεολογία bei dem Areopagiten, wo auch vom ἀσυγγύτως und der ἐν ἀλλήλοις μονή και ἴδρσις die Rede ist.

sie verdecken; denn es sind an jeden der drei Begriffe andere angeschlossen, und zwei ganze Kapitel, das 10. und das 11., unterbrechen als Einlage den inneren Zusammenhang dieser drei Begriffe.

Das 10. Kapitel ist nichts als eine Anwendung des begrifflichen Schemas des platonischen Parmenides auf das besondere Thema der Schrift. Es werden aber dabei die Seinsmomente und Kategorien, die im Parmenides aus der Hypothese des „seienden Einen“ und des „Seins des Einen“ in einer „logischen Genesis“ entwickelt werden sollen, hier nicht als aus dem Einem, Gott, emanierende Momente dargestellt, sondern als Begriffe, die auf ihn im Verhältnis zu den Geschöpfen anwendbar sind. Was im platonischen Parmenides die Polarität immer neuer, aus dem „Einen“ entspringender Begriffsdyaden ist, das ist hier die gleichmäßige Anwendbarkeit der jeweils gegensätzlichen Begriffe auf Gott in seinem Verhältnis zur endlichen und vielfältigen Welt. Die betreffenden Begriffspaare sind:

9, 2 und 3:

Groß und klein im Sinne des Allumfassens und Alledurchdringens.

Dem entspricht bei Platon Parm. 137C/D und 145A die Frage des Einen, das zugleich Ganzes, als die Teile Umfassendes, und Eines, das ist Unteilbares, sein soll. Wenn man bedenkt, daß das „Groß - Kleine“ bei Platon der Terminus für die doppelte Richtung des Fortschreitens vom Einen zum Vielen ist (als Summierung und als Teilung; vgl. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles 6, 59—62 und passim), so begreift man, warum statt des Einheit-Teil-Ganzheit-Problems bei Dionysios direkt die Begriffe Groß und Klein, wenn auch in anderem Sinne, verwendet werden. Parm. 139B—E und 146B—147B.

9, 4 und 5: Dasselbe und Anderes.

9, 6 und 7: Ähnlich und Unähnlich.

Parm. 139E—140B und 147C bis 148A.

9, 8 und 9: in Ruhe und in Bewegung.

Parm. 138C—139B und 145E bis 146A.

9, 10: Gleich — da dies hier ganz im moralischen Sinne, als gerecht verstanden wird, fehlt der Gegensatz des Ungleichen (der im Kapitel 8 § 9 behandelt wird).

Parm. 140B—D und 149E—151E.

Es ist ja überhaupt die Anwendung dieser Begriffe auf Gott bei Dionysios mehr eine äußerliche Akkomodation an das Schema des Parmenides als eine wirkliche Übertragung der dort durchgeführten Dialektik ins Christliche (wenn auch manchmal Formeln angewendet werden, die ganz an das platonische Hervorgehen des Vielen aus dem Einen erinnern, wie z. B. in 2, 11²³). Trotzdem ist unzweifelhaft das Bestreben sichtbar, hier ein christliches Gegenstück zur Begriffsarchitektonik des Parmenides zu schaffen.

Daß im Parmenides (140E—141E und 151E—155D) auf den Gesichtspunkt der Gleichheit und Ungleichheit der andere der zeitlichen Bestimmtheit (früher, später, gleichzeitig) folgt, ist wohl die Erklärung dafür, daß im folgenden Kapitel 10 die Namen Pantokrator (nicht im Sinn des Allbeherrschenden, sondern im Sinne des Allumfassenden²⁴) und des „Alten der Tage“ sowie die Begriffe Zeit und Aion behandelt werden.

Nach der Ausscheidung dieser Einlage bleiben die Kapitel 7, 8 und 9 übrig — *Sophia, Dynamis, Eirene*. An die beiden ersten Begriffe sind jeweils andere angeschlossen, die in einen gewissen innern Zusammenhang damit gebracht werden können:

an den Begriff der σοφία, der göttlichen Weisheit, in der alles wirkliche und mögliche Sein geistig enthalten ist und in seinem Urgrunde erkannt wird, der Begriff νοῦς (die erkennende und erkenntnisspendende Kraft Gottes 7, 2), λόγος (als der λόγος-spendende und selbst alles Sein geistig durchdringende Logos 7, 4) und ἀλήθεια (die alle Glaubensgewißheit erzeugende πίστις und θεογνωσία 7, 4); an δύναμις, die göttliche Macht, die alles Seiende hervorbringt und im Sein erhält (8, 2—4) und allem Seienden die Kraft zur Selbstbehauptung und zu dem ihm eigenartigen Wirken gibt (8, 5), die Begriffe δικαιοσύνη (8, 7—8), σωτηρία (8, 9), ἀπολύτρωσις (8, 9). Hier ist es besonders auffallend, daß diese Begriffe, die ihren ursprünglichen und eigentlichen Sinn im Heilsgeschichtlichen haben, ganz ins Ontologisch-Metaphysische gewendet werden: δικαιοσύνη als die gerechte, harmo-

²³ Div. nom. 2, 11: πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται τὸ ἐν ὄν ἐκεῖνο (vgl. Parm. 145A: τὸ ἐν ἅρα ὄν ἐν τῷ ἐστί που καὶ πολλά . . .) τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων. Das ἐν ὄν als letzte Quelle alles Seienden ist insofern ein Fremdkörper im Gedankengang des Buches (und weist umso deutlicher auf die Übernahme aus dem Parmenides hin), als das „Eine“ ja im Sinne des Neuplatonismus und auch nach dem Areopagiten sogar über dem Sein stehen sollte. Die Übereinstimmung wird dann in 13,3 (PG 980C/D) hergestellt.

²⁴ ἕδρα συνέχουσα καὶ περιέχουσα τὰ ὅλα, 10,1.

nische, alle Wesenheiten in ihrer Eigenart bewahrende und ihrer Eigenart gemäß ausstattende εὐταξία und διακόσμησις der Schöpfung, σωτηρία als die göttliche Kraft, die das Geschaffene vom Abgleiten ins Nichts und vor innerem Widerspruch und Zwiespalt rettet (PG 3, 897A), die „erhaltende“ Kraft, und ἀπολύτρωσις als die Kraft, die sie von einem etwa eingetretenen Fehler und Verfall wieder „befreit“ (PG 3, 897B)²⁵. Vom Heilsgeschichtlichen kein Wort, obwohl alles das, σοφία, δύναμις (1 Co. 1, 24) δικαιοσύνη, ἁγιασμός ἀπολύτρωσις (1 Cor 1, 30) Schriftausdrücke sind, die auf Christus, den Erlöser, angewendet werden und nicht in einem ganz allgemeinen metaphysischen Sinn.

Als drittes folgt (nach der schon erwähnten Einlage) *Eirene* (Kap. 11). Die Begriffsbestimmung der *Eirene*, die wir hier erhalten, enthüllt auch den ursprünglichen Sinn der Trias *Sophia — Dynamis — Eirene*. Gott ist Friede, „insofern er den dem All eingeborenen Widerstreit in harmonischem Zusammensein einigt und die teilbare Vielfältigkeit der Dinge zur Einheit zurückwendet“²⁶. In sich selbst ist Gott der Friede, den man auch ἀφθελξία nennen kann, „Unbewegtheit in Bezug auf allen geistigen Ausgang von ihm“²⁷, d. h. Nichtausgehen in eine Emanation — als Teilnahme²⁸ ist der göttliche Friede das Wiederzurückkehren zu Gott, das Einswerden mit ihm, das Wiederaufgehen in ihn, die mystische übervernünftige Einigung²⁹ (11, 2, PG 3, 949D). Von dem Begriff der „Henosis“ leiten die §§ 3—5 auf den Begriff der Einheit über, indem sie die Bedeutung des „Einsseins“ für das bloße Dasein jedes einzelnen Dinges erörtern und dieses Einssein als Teilnahme an der göttlichen Einheit auslegen.

Wenn hier auch entschieden eine pantheistische Auffassung dieses Einswerdens abgelehnt und ausdrücklich von der ἀσύγχυτος συνοχή und der ἀδιάλυτος συμπλοκή . . . συναγομένη

²⁵ Merkwürdig ist, daß die ἀνισότης, die im 9. Kapitel ausgedrückt wird, hier, als ganz unmerklicher Nachtrag, eingefügt wird (8, 9, PG 3, 897C) τὴν γὰρ ἀνισότητα . . . καὶ ταύτης ἢ δικαιοσύνη φρουρητική — freilich in ganz anderem Sinne als die ἰσότης im 9. Kapitel; denn dort ist es eine von Gott aussagbare Eigenschaft, hier ein Zustand in der Schöpfung, der durch die δικαιοσύνη erhalten wird. Aber auch im ἴσον ist ein Rückverweis auf das δίκαιον vorhanden.

²⁶ Πάντα αὐτῆς (sc. εἰρήνης) ἐφέται, τὸ μεριστὸν αὐτῶν πλῆθος ἐπιστροφούσης εἰς τὴν ὅλην ἐνότητα, καὶ τὸν ἐμφύλιον τοῦ παντός πόλεμον ἐνούσης εἰς ὁμοειδῆ συνοικίαν, 11,1.

²⁷ ἐπὶ πᾶσαν γινωσκομένην πρόοδον ἀκινήσια, 11,1 (PG 3, 949A).

²⁸ μετουσία.

²⁹ ὅπερ νοῦν ἔνωσις.

ἀσυγγύτως (11, 2) gesprochen wird, so zeigt doch schon der traditionelle Ausdruck πόλεμος für die Vielheit des μεριστὸν πλῆθος (11, 1), wie diese Einheit ursprünglich zu verstehen war: nämlich im Sinne der neuplatonischen Auffassung, wonach die Vielheit selbst schon ein Abfall vom wahren Sein und vom göttlichen „Einen“ ist und einen inneren Widerstreit im Sein hervorruft, der nur durch das Wiederaufgehen im „Sein selbst“ durch die Aufhebung jedes besonderen und endlichen Seins wieder behoben werden kann. Damit ist aber auch die ursprüngliche Bedeutung dieser Trias σοφία — δύναμις — εἰρήνη festgestellt. Sie muß ein Begriffsschema gewesen sein, das — im Sinne einer Emanationsmetaphysik — Gott im Verhältnis zur seienden Vielfältigkeit der Welt in dreifacher Hinsicht betrachtete: als geistigen Urgrund der Welt, in dem alles Seiende ungeteilt und immateriell in einem „Inbegriff des Alls“ vorherbesteht und vorhererkannt wird — als schöpferische Kraft, die diese in ihm als Möglichkeit gegebene Vielheit ins konkrete, vielfältige und gegensätzliche Dasein bringt und im Sein erhält — und als einigende Kraft, die jene widerspruchsvolle Vielheit des Seins wieder zur Einheit zurückführt und, sie zu sich erhebend, sie in sich aufgehen läßt und so aufhebt. Neben die aus Proklos bekannte Trias Sein — Leben — Denken stellt sich so die zweite, ihrem ursprünglichen Sinn nach ebenso dem neuplatonischen Denken angehörige Trias Weisheit — Macht — Friede.

Daß man das Recht hat, diese drei Begriffe aus der Reihe der anderen, mit denen zusammen sie im 7. und 8. Kapitel auftreten, herauszuheben und sie als eigenes, innerlich zusammenhängendes Begriffsschema zu behandeln, dafür liegt ein schlagender Beweis in der Schrift Gregors von Nyssa *De perfecta christiani forma* (PG 46, 251—286) vor. „Was ist Christsein anderes“, fragt Gregor in dieser Schrift, „als das Gestaltetwerden nach dem Bilde Christi, damit wir, denen er die Teilnahme an seinem anzubetenden Namen geschenkt hat (ebd. 252B), nicht nur äußerlich nach Christus benannt werden (256A), sondern auch das werden, was dieser Name besagt (256B)? Alles also, was von Christus ausgesagt wird, seine Wesenszüge (256C)³⁰, müssen sich, soweit sie nachahmbar sind, im Christen wiederfinden; soweit sie aber dem Menschen unerreichbar sind, angebetet werden“ (256C, 260A). So gelangt er zu einer Aufzählung³¹ der Namen Christi. Hier steht nun an erster

³⁰ ἰδιώματα.

³¹ ἀπαριθμήσεις.

Stelle — gesondert von den übrigen Namen, die größtenteils mit den von Dionysios behandelten übereinstimmen — die Trias σοφία — δύναμις — ειρήνη (260C—261B); dann erst folgen φῶς (261B) — bei Dionysios nach dem ἀγαθόν untergebracht — ἁγιασμός (261C), ἀπολύτρωσις (261C-264A), πάσχα und ἀρχιερεὺς (264A—264C), δόξης ἀπαύγασμα (264C—D); in der Zusammenfassung (264D) werden dann noch ζωή, δικαιοσύνη und ἀλήθεια nachgetragen (alle Ausdrücke werden natürlich im Sinne der Schrift und mit ausdrücklicher Berufung auf die betreffenden Stellen von Christus in heilsgeschichtlichem Sinne ausgesagt)³². Und daß diese Trias ursprünglich den neuplatonisch-metaphysischen Sinn hatte, den wir aus der Verwendung bei Dionysios erschlossen haben (wenn „Friede“ auch ein in der Schrift gebrauchter Name für Christus ist, Eph. 2, 14), das beweist nicht allein der Umstand, daß auch bei Gregor von Nyssa das Motiv des „in der Natur liegenden Widerstreites“ vorkommt³³, das er natürlich heilsgeschichtlich umdeutet und auf den durch die Sünde verursachten Zwiespalt in der menschlichen Natur bezieht; viel entscheidender noch ist die Tatsache, daß diese Trias schon vor Gregor von Nyssa in einem Zusammenhang vorkommt, der unbedingt auf neuplatonischen Einfluß weist, nämlich im theologischen Denken Konstantins des Großen. Außer der Kirche der heiligen Weisheit, der *Hagia Sophia*, soll nämlich Konstantin der Große in Konstantinopel auch eine Kirche der heiligen Kraft, *Hagia Dynamis*, und eine Kirche des heiligen Friedens, *Hagia Eirene*, gegründet, also in monumentaler Weise dieselbe Trias zum Ausdruck gebracht haben, die bei Gregor von Nyssa und bei Dionysios Areopagita vorliegt. Hierauf kann hier nicht näher eingegangen werden, da die ganze Frage der konstantinischen Namengebung in einem eigenen Aufsatz in der Zeitschrift *Byzantion* behandelt werden soll³⁴; es mag der Hinweis auf das Buch

³² Es muß aber doch darauf hingewiesen werden, daß im Zusammenhang mit dem Begriff ἀπαύγασμα δόξης in ganz „areopagitischer“ Weise alle diese χαρακτηρισματα als die uns faßbaren Aspekte der in sich unbegreiflichen Göttlichkeit aufgefaßt werden (264D), wie auch die Berufung auf den Apostel Paulus und die ihm zuteil gewordenen θεόθεν ἐλλάμψεις περὶ τῆς τῶν ἀνεξερρηνῆτων καὶ ἀνεξιχνίαστων (vgl. Anm. 6) κατανοήσεως (264C), die er nur δι' αἰνυμάτων τινῶν ὑπέδειξεν, ganz an Dionysios gemahnen. Siehe auch *De perfectione christiana*, PG 46, 241D.

³³ ὅταν οὖν ἐξαιρεθῆι τῆς φύσεως ἡμῶν ὁ ἐμφύλιος πόλεμος, PG 46, 261B.

³⁴ Vgl. vorläufig: Konstantin császár kereszténysége újabb megvilágításban (Kaiser Konstantins Christentum im Lichte neuerer Forschungen): *Theologia* (Budapest) 6 (1939) 312—321. Wenn auch

von A. Piganiol, Constantin le Grand (Paris 1932) genügen, wo diese Namengebung unter den neuplatonischen Elementen im Denken Konstantins aufgeführt wird (162) — ohne daß freilich das Vorkommen dieser Trias im neuplatonischen Denken nachgewiesen oder der Zusammenhang mit Dionysios Areopagita erkannt worden wäre. Es handelt sich ja auch in Wirklichkeit nur um eine im neuplatonischen Sinn vollzogene Zusammenstellung von Schriftausdrücken denen erst die neuplatonische Ausdeutung den inneren Zusammenhang und die Verbindung gibt. Ob es nun bei Konstantin unbewußter Synkretismus oder bewußte Akkomodation an die Gedankenwelt des neuplatonisch-hellenischen, philosophischen Monotheismus ist — jedenfalls würde hier die erste und ursprünglichste Anwendung dieser Trias vorliegen.

Von hier aus wird es auch verständlich, wie man dieser Trias eine trinitarische Deutung geben konnte, wogegen sich Dionysios im 2. Kapitel so entschieden verwahrt; denn seine Äußerungen können sich auf kein anderes Begriffsschema in seinen Schriften beziehen als gerade auf diese Trias. *Sophia* ist der Logos, in dem alles Sein geistig enthalten ist, *Dynamis* der Vater, der durch den Sohn schafft, *Eirene* der Heilige Geist, der heiligt, einigt und zum Vater emporführt. Gerade diese Vermischung des Innertrinitarischen mit dem Kosmisch-Philosophischen wäre wiederum für Konstantin bezeichnend³⁵, und das so aufgefaßte Begriffsschema würde den energischen Protest des Areopagiten erklären.

Die letzten zwei Kapitel (12 und 13) setzen den Gedankengang in der Richtung fort, in die schon der Schluß des Kapitels über den „Frieden“ mit seinem Übergang auf den Begriff des „Einen“ und der Einheit gewiesen hatte. Im 12. Kapitel werden noch die Schriftausdrücke besprochen (der Heilige der Heiligen, König der Könige, Herr der Herren, Gott der Götter), in denen Gott als der Gipfelpunkt des Seins (12, 3), als der überquellende Ursprung aller

die literarische Bezeugung für die konstantinische Gründung der *Hagia Dynamis* nicht ganz zureichend genannt werden kann, so legen doch vielleicht gerade die hier vorgelegten Gedankengänge die innere Zusammengehörigkeit dieser drei Gründungen nahe.

³⁵ Konstantin hat ja auch das Geheimnis der Menschwerdung mit dem pantheistisch klingenden Gedanken abzufertigen gesucht, daß schließlich Gott sich im ganzen Kosmos offenbare — warum also nicht in dem, was das Vornehmste im Kosmos, in der menschlichen Natur? Vgl. G. Loeschke, Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus, Rhein. Museum für Philologie 61 (1906) 44.

von ihm dem Seienden mitgeteilten Werte, als das Selbstsein alles dessen, was als Teilhabe an ihm von den übrigen Wesen besessen wird (12, 4), erscheint. Das 13. Kapitel behandelt sodann den Namen des „Vollkommenen“, der Gott als zugleich Alles und Eines bezeichnet (13, 1), insofern er ausdrückt, daß alles, was bisher besprochen worden ist, in ihm als ungetrennte Einheit besteht (in diesem Sinn wird dieser Begriff der ausdrucksvollste genannt⁸⁶); von da geht es zur Einheit hinüber, dem platonischen „Einen“ (13, 2) und mündet so zurück in die Unbegreiflichkeit der göttlichen Natur in sich, deren adäquatester Name neben dem „Guten“ nach der neuplatonischen Philosophie eben das „Eine“ ist, wenn auch beide (das wird in 13, 3 betont) noch immer nicht die göttliche Natur selbst ausdrücken können⁸⁷. Diese beiden platonischen Namen für das Absolute sind im bewußtem Parallelismus an den Anfang und das Ende der göttlichen Namenreihe gestellt.

Man erhält so folgendes Schema für den Aufbau der Schrift:

I. ἀγαθόν;

II. οὐσία — ζωή — σοφία, die „proklische“ Trias;

III. σοφία — δύναμις — εἰρήνη, die „konstantinische“ Trias.

Im Anhang zu den einzelnen Kapiteln folgen die Schriftausdrücke, die bei Gregor von Nyssa auf die ganze Trias folgen. (Man sieht das Bestreben, diese übrigen Begriffe in die Trias einzubeziehen.)

IV. Die Begriffe des platonischen Parmenides.

V. τέλειον und ἕν.

Was nun die Frage nach etwaigen neuen Anhaltspunkten für die Datierung der areopagitischen Schriften betrifft, so wirft die Berührung mit Gregor von Nyssa (die um so auffallender ist, als mit der viel bekannteren Darlegung über das „Mysterium der Namen“ [PG 36, 125A] bei Gregor von Nazianz, Or. Theol. IV., in Gliederung und Reihenfolge der Namen keinerlei Berührungspunkte vorhanden sind) und

⁸⁶ τὸ κατ'ερώτατον.

⁸⁷ Die ausdrückliche Feststellung, daß die göttliche Einheit so sehr über jeder uns begreiflichen Zahl steht, daß sie nicht „gezählt“ werden kann und daher die göttliche Dreiheit auch nicht „drei“ bedeutet, sondern Eines, erinnert an Gregor von Nyssa, Or. Cat. 3, PG 45, 17 C, wo dasselbe dargelegt wird mit den Termini τὸ διακεκρίμενον und ἡ ἐνότης, δηρημένως und ἐν μονάδι, die an das 2. Kapitel von *De div. nom.* gemahnen. Ähnlich Gregor von Nazianz in Or. 31 (Theol. 5) Kap. 13 ff.

die Verwendung der zweiten Trias durch Konstantin vorläufig nur neue Probleme auf: Denn es bleibt zu erklären — wenn man die Abhängigkeit von Proklos als chronologisches Kriterium anerkennt — wieso die ursprünglich (bei Konstantin in der neuplatonisch-metaphysischen Deutung) metaphysisch gemeinte Trias, die Gregor von Nyssa heilsgeschichtlich umdeutet, bei Dionysius wieder die metaphysische Bedeutung zurückgewonnen hat, und mit ihr auch die bei Gregor von Nyssa angeführten Schriftausdrücke, deren metaphysische (und nicht heilsgeschichtliche) Ausdeutung bei Dionysius manchmal sogar etwas gewaltsam wirkt. Wenn es ferner auch unzweifelhaft scheint, daß die Verwahrung (im 2. Kapitel) gegen eine trinitarische Ausdeutung dieser Namen sich eben auf eine solche Verwendung der Trias *Sophia* — *Dynamis* — *Eirene* bezieht, wie sie bei Konstantin vorzuliegen scheint, so setzt doch eine solche Spitze gegen die konstantinische Namengebung eine viel größere zeitliche und geistige Nähe zu den Problemen der Zeit Konstantins voraus, als wir sie — wenigstens bei der heute üblichen Datierung — bei den areopagitischen Schriften voraussetzen können. Sollte dies dafür sprechen, daß P. Ceslas Pera mit seiner Ansetzung der Entstehungszeit (2. Hälfte des 4. Jahrhunderts) doch recht hätte? Wie ist dies aber wiederum mit der nachweisbaren Abhängigkeit von Proklos zu vereinbaren? Das sind Fragen, die erst nach einer ähnlichen Analyse der übrigen areopagitischen Schriften beantwortet werden können³⁸.

³⁸ Es soll hier noch auf eine mehr formal-literarische Beobachtung verwiesen werden, die vielleicht in einer oder der anderen Weise auch einmal als chronologisches Kriterium oder als Hinweis auf die Umwelt wird verwendet werden können. Die kurzen, prägnanten Sprüche, die dem hl. Bartholomäus (Die Theologie ist lang und kurz zugleich, *De myst. Theol.* I, 3) und dem hl. Justus (der Friede und die Ruhe Gottes ist ἀφθεςία, *De div. nom.* 11, 1) zugeschrieben werden, deuten (wenn auch in derselben, dem apostolischen Zeitalter entlehnten Verkleidung wie die Schriften selbst) schon auf das Vorhandensein einer asketischen Apophthegmenliteratur. Von wann an — und wo kann man mit ihrem Vorhandensein rechnen?