

DIONYSIOS PS.-AREIOPAGITES IM HEUTIGEN FORSCHUNGSGESPRÄCH

ADOLF MARTIN RITTER

Abstract. The intention of this paper is to overcome an alarming polarization within the actual academic debate on the writing of the unknown author of the Corpus Areopagiticum. It discusses five exemplary problems: a. unity and diversity in God; b. theurgy in Proklos and Ps.-Dionysios; c. Porphyry, Dionysios and the “anthropological Model” for the solution of the Christological problem; d. ambivalences within the Dionysian corpus; e. the intention of the author. In the introduction the paper also touches – very briefly, it is true – upon the question, if Peter the Iberian could have been the author of that corpus, as – independently from each other – E. Honigmann and S. Nutschidze once proposed.

1. VORBEMERKUNGEN

Wenn im Titel meines Beitrages, anders als im neuerdings wieder üblich werdenden Sprachgebrauch, von *D.-Pseudo-Areopagites* die Rede ist, dann bin ich wohl eine Erklärung schuldig, was damit gemeint ist und was nicht. Mir liegt jeder Gedanke daran völlig fern, wir hätten es im Folgenden mit einem Betrüger, einem Fälscher zu tun, dem es die Maske vom Gesicht zu reißen gälte.¹ Sondern, wie es in der Wissenschaft allge-

¹ Es ist freilich nicht zu leugnen, dass anfangs, nicht nur bei den beiden Forschern (Stiglmair 1894/1895 und Koch 1895), die vor über 100 Jahren endgültig den Beweis erbrachten, der Autor des “areopagitischen” Schrifttums könne erst der Zeit um 500 n.Chr.,

üblich ist, beispielsweise, den unbekanntem Verfasser der mindestens noch im Mittelalter so wirkungsmächtigen Schrift *De mundo* (*Περὶ κόσμου*) als Ps.-Aristoteles zu bezeichnen, genau so wünsche ich damit lediglich zum Ausdruck zu bringen, dass jenes *corpus* von Schriften, mit dem wir uns im Augenblick beschäftigen, nicht dem Autor angehören kann, dem es eine Jahrhunderte alte Überlieferung – in einem Prozess, der uns ziemlich genau vor Augen liegt² – zuschrieb. Der Autor hieß wohl in der Tat “Dionysios“;³ er kann aber nicht identisch sein mit dem “Dionysios vom Areopag“, welchen der Apostel Paulus nach Apostelgeschichte 17,34, zusammen mit “einer Frau namens Damaris und einigen anderen“ in Athen zum christlichen Glauben bekehrte (eben deshalb rede ich von Dionysios, dem *Pseudo*-Areopagiten; nur der Einfachheit halber sage ich meist “Dionys“, übrigens auch CA, und Sie denken sich bei letzterem bitte die Anführungszeichen dazu). Dass diese Schriftensammlung deshalb an Wert und Bedeutung verlöre und ein geringeres Maß an Aufmerksamkeit verdiente, auf diesen Gedanken kann nur kommen, wer sich allenfalls oberflächlich mit deren wichtigem Inhalt und – ganz einzigartiger Wirkungsgeschichte bis heute beschäftigt hat.

Meine zweite Vorbemerkung: Dass ich, schon aus Raumgründen, nur einen Einblick in das *heutige* Forschungsgespräch geben will (und kann), hat zur Folge, dass ich nichts zur in Georgien, wie ich weiß, besonders interessierenden Frage sagen werde, wer sich denn nun hinter dem Pseudonym “Dionys vom Areopag“ verberge. Es ist nämlich, soweit *ich* sehe – Sie können mich gern eines Besseren belehren –, heutiger Forschungskonsens, dass sich (bis zum Auftauchen eines, bislang noch unentdeckten, zwingenden Beweises) anscheinend das Inkognito des Autors, trotz allen bisher darauf verwandten Scharfsinns, nicht lüften lässt! Das betrifft leider auch den in den 40er und 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts – unabhängig von einander – von S. Nutschidze und E. Honigmann unter-

nicht aber dem apostolischen Zeitalter angehören, solche Töne durchaus üblich waren (vgl. meinen Überblick über die Forschungsgeschichte in der Gesamteinleitung zur kommentierten Übersetzungsausgabe der Werke des “Areopagiten“ = Ritter 1994, 1-53, bes. 7f.).

² Vgl. ebenda, 1-4. In diesem Falle hätte freilich der unbekanntem Autor seiner Identifizierung mit “Dionys vom Areopag“ kräftig vorgearbeitet (vgl. ebenda 2f. 21-3), was aber hermeneutisch ernstgenommen und nicht als “Betrug“ verdächtig werden will!

³ S. Ep. 7,3 170,4 Ritter.

breitete⁴ und vor allem von der georgischen Forschung⁵ (schon aus begreiflichem Nationalstolz) mit Begeisterung aufgenommenen Identifizierungsvorschlag. Danach wäre nämlich der Verfasser der *Corpus Areopagiticum* genannten Schriftensammlung (CA) in Petrus dem Iberer zu finden, der, dem georgischen Königshaus entstammend, am 1. Dezember 491, annähernd 84jährig, im Geruch der Heiligkeit stehend und als Visionär und Krankenheiler hochgeehrt, verstarb. Dieser Vorschlag ist seinerzeit – nach und neben anderen – von einem der besten Dionyskenner des vergangenen Jahrhunderts, R. Roques, eingehend geprüft – und verworfen worden.⁶ Seither schienen über diesen Versuch die Akten geschlossen zu sein, bis 1991 M. van Esbroeck auf dem Internationalen Patristikerkongress in Oxford die Debatte über Petrus den Iberer und das CA neu eröffnete. Er versuchte zu zeigen, dass die bislang gegen die Honigmannsche Hypothese (der Beitrag von Nutsbidze war dem polyglotten Autor offensichtlich unbekannt), ins Feld geführten Argumente nicht absolut hieb- und stichfest seien.⁷ Doch weil auch bei seinem Ver-

⁴ Nutsbidze 1942; dieses Buch ist mir so wenig zugänglich gewesen wie Ernst Honigmann in dessen Monographie von 1952, die dann, von Nutsbidze ins Russische übersetzt, eingeleitet und kommentiert, 1955 auch in Tiflis erschien (mir ebenso unerschaffbar). Meine Kenntnis von Nutsbidzes Thesen und deren Verhältnis zu denjenigen Honigmanns beruhen in erster Linie auf einem längeren Auszug aus dessen (wiederum in russ. Sprache) in Tiflis 1960 veröffentlichter „Geschichte der georgischen Philosophie,“ betitelt „Antikes philosophisches Erbe und Probleme der georgischen Philosophie,“ der, von L. Gigneishvili ins Englische übersetzt und mit einem Vorwort von M. Makharadze versehen, im vergangenen Jahr unter demselben Titel in Tiflis erschien wie das Buch von 1942 (Nutsbidze 2013). Vgl. aber auch Chachanidze 1974, der wenigstens kurz auf den Nutsbidze-Honigmannschen Identifizierungsvorschlag einging. Angesichts der unbezweifelbaren Priorität Nutsbidzes sollte man sich in Zukunft auch außerhalb Georgiens angewöhnen, von der Nutsbidze-Honigmannschen Hypothese zu sprechen!

⁵ Allerdings war der Beifall in Georgien (und Russland) auch nicht ungeteilt (Nutsbidze 2013, 14f.).

⁶ Vgl. seine Rezension Roques 1954.

⁷ S. van Esbroeck 1993. Dass der Autor anfangs betont, Ziel seines Vortrages sei nicht „to challenge the view that Peter the Iberian was the principal author of the Dionysiac Corpus,“ ist vielleicht eine Reaktion auf unsere Korrespondenz im Anschluss an seinen Oxford Vortrag. Die Formulierung ist jedoch nicht besonders überzeugend, weil dem Leser bald genug erkennbar wird, dass der Autor sehr wohl, nach wie vor, die genannte „Sicht“ teilt. Zur Kritik s. meine Bemerkungen in Ritter 1994, 16f. und vor allem Ritter 2003, 106-08.

such eher flüchtige Anklänge, Koinzidenzen und Parallelen eine Haupt-, gründliche Inhaltsanalysen des CA dagegen eine Nebenrolle spielten, vermochten seine Argumente wenig zu überzeugen und die von ihm erhoffte "Wende" nicht herbeizuführen. Was ich ihm gleich in Oxford und anschließend brieflich zu bedenken gab, will ich hier gern wiederholen: Wer die Diskussion um die Verfasserfrage des CA neu eröffnen möchte, wird beherzigen müssen, was J. Stiglmayr schon vor über 100 Jahren so formulierte: Man muss vor allen Dingen die "areopagitischen" Schriften selbst befragen, "um wenigstens einige Indizien über den unbekanntem Verfasser zu gewinnen."⁸

2. DIE WELLENBEWEGUNG DER BEMÜHUNGEN UM EIN GESAMTVERSTÄNDNIS DES CA SEIT R. ROQUES UND W. VÖLKER (J. VANNESTE UND URS VON BALTHASAR ETC.) BIS HEUTE

Der große Unbekannte, der also bis auf weiteres unbekannt zu bleiben scheint, auch wenn wir seinen Namen "Dionys" wahrscheinlich kennen – doch was besagt das schon angesichts der zahllosen Träger dieses Namens, schon in der Antike? –, er erfreut sich mit seinem erhaltenen Schrifttum heutzutage sogar vermehrter Aufmerksamkeit, und zwar unter theologisch wie philosophisch Interessierten in aller Welt; und das muss ja seine Gründe haben! – Das angefügte Literaturverzeichnis belegt dies Interesse, obwohl es bei weitem nicht vollständig ist.

Wie dieses ungewöhnliche Interesse zu erklären ist, wird uns in Kürze beschäftigen. Hier sei nur erwähnt, dass sich die, seit dem vorläufigen Ende des Streits um die Frage: Wer war der Autor des CA?, eher noch mit zunehmender Intensität betriebene Dionysforschung in auffälligen *Wellenbewegungen* vollzieht. Sie pendelt zwischen zwei Polen hin und her: de-nen einer ganz und gar 'christlichen' und einer auch mit (mehr oder minder weitreichenden) philosophischen Einflüssen rechnenden und diesen nachgehenden und nachdenkenden, denen einer ganzheitlichen ('holistischen') und einer auch Spannungen, Schichten, gelegentlich sogar Defi-zite wahrnehmenden Deutung. Ich will das – aus Raumgründen – hier nicht

⁸ Im Vorwort zu seiner kommentierten Übersetzungsausgabe der beiden Hierarchienschriften (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 2, Kempten-München 1911, VIII. – Da auch Nutsbidzes Argumentation (Nutsbidze 2013) an demselben Mangel leidet, wie oben mit Blick auf van Esbroeck angedeutet, kann ich nicht finden, dass mit dieser – gleichwohl begrüßenswerten! – Veröffentlichung eine neue Gesprächslage entstanden sei.

im einzelnen nachzeichnen (und verweise fürs erste auf die Anmerkungen). Ich möchte vielmehr so rasch wie möglich auf das heutige Forschungsgespräch überleiten und dabei auch verbleiben.⁹

Zuvor aber mache ich einen Riesensprung, über viele Jahrzehnte, hinweg und komme, im Vorübergehen, auf zwei Veröffentlichungen der letzten Jahre zu sprechen. Nimmt man die von Sarah Coakley und Charles Stang herausgegebene Sammlung mit dem (etwas provozierenden) Titel *Re-Thinking Dionysius the Areopagite* (2009) und die drei Jahre später veröffentlichte Monographie des letzteren unter dem Titel *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite* als Beispiele für die augenblickliche Gesprächssituation, so ist diese nach wie vor von erheblichen Spannungen gekennzeichnet. Das ist nicht besonders erfreulich. Viel schlimmer und bedrückender ist noch, dass die Form der Auseinandersetzung inzwischen spürbar gelitten hat. Das Forschungsgespräch hat sich sozusagen in Parallelgesellschaften verlagert, die so gut wie nicht mehr

⁹ Vgl. dazu meinen forschungsgeschichtlichen Überblick (wie Anm. 1), 19-31 (unter der Überschrift "Das Werk und seine Deutung: Neuere Forschungsansätze [von Roques bis Louth], wo die genannten Wellenbewegungen an dem Gegenüber der Positionen von Roques und Völker, Vanneste und von Balthasar, Brons einerseits und Rorem – Louth andererseits aufgezeigt wird; zu Rorem s. auch meinen Kommentar in: Ritter 2003, 105-08, und meine Besprechung in Ritter 2002. Auf der Linie von Rorem und Louth bewegt sich auch die Dionysforschung von Golitzin. Schon die Titel und Untertitel seiner im Literaturverzeichnis zitierten, gewichtigen Beiträge lassen das zur Genüge erkennen, bis auf den letzten (Golitzin 2001), die Wiedergabe eines Oxforder Konferenzvortrages, in dem das so aufschlussreiche "Plötzlich" (Ἐξαίφνης) ausschließlich aus biblischen Prämissen erklärt wird; mit einer – apologetisch motivierten – Einordnung auch in eine plato-nische Tradition, so erklärt der Autor, habe er keine Schwierigkeiten (487. Anm. 24), geht ihr aber nir-gends nach! Demgegenüber erklärte der große Kenner der Rezeptionsgeschichte der klassischen griechischen Philosophie wie des "Dionys" (besonders im Westen), Kurt Flasch (vgl. unten, Anm. 59), in einer ganzseitigen Anzeige der kritischen Textausgabe (Corpus Dionysiacum I. II): "Wir werden zögern, wenn jemand eilig von 'Synthese' zwischen Neuplatonismus und biblischem Christentum redet; wir werden misstrauisch bleiben, wenn jemand uns Dionysius vor allem als Bibelerklärer vorstellt und ihm nachrühmt, er habe das neuplatonische Denken mit Hilfe des Neuen Testaments 'über-wun-den.' Was wir brauchen, sind Analysen, keine Anpreisungen und keine Eingemeindungsversuche in ein forciert bibelbezogenes Christentum" (Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 33, vom 8.2.1992).

miteinander kommunizieren; und Zitationskartelle sind an der Tagesordnung.¹⁰

Ich habe nicht die Absicht, mich an dieser Polarisierung zu beteiligen, weder heute noch in Zukunft. Ich werde die beiden genannten Veröffentlichungen rezensieren wie schon viele Areopagitica zuvor und das Gespräch suchen. Hier und heute aber will ich statt der Einzelauseinandersetzung – in einem dritten Schritt – den Versuch unternehmen, die erkennbar divergierenden Ansätze miteinander zu verbinden und an einzelnen Beispielen zu zeigen, wie das m. E. gelingen könnte.

3. VERSUCH EINER VERBINDUNG BEIDER ZUGÄNGE (MIT BEISPIELEN), IM GESPRÄCH MIT NEUESTER LITERATUR

Im CA sind uns bekanntlich erhalten – in einem enormen Reichtum der handschriftlichen Überlieferung und gleichzeitig in erstaunlicher Geschlossenheit – die Abhandlungen „Über die Namen Gottes (oder Gottesprädikationen“ (DN), „Über die Himmlische“ (CH) und „die kirchliche Hierarchie“ (EH), „Über die Mystische Theologie“ (MTh) und zehn (meist ganz kurze, aber auch drei unterschiedlich lange) „Briefe“ (Epp.).¹¹ Fasst man auch die Titel derjenigen Schriften ins Auge, die der Autor abgefasst haben will oder noch hat abfassen wollen, ohne dass sich die geringsten Spuren davon erhalten hätten,¹² so wird aus allem ein Wille zum System

¹⁰ Dafür genüge als Beleg, dass die Oxforder Kollegin S. Coakley in ihrem Vorwort zu der von ihr zusammen mit C. Stang herausgegebenen Aufsatzsammlung (Coakley und Stang 2009, 1-10) von einem „bemerkenswerten neu-erlichen Aufwallen des Interesses“ an Dionys spricht (1), diesen Aufschwung offensichtlich auf die „Abhandlungen in englischer Sprache“ beschränkt sieht und als die „drei Hauptpersonen“ in diesem Zusammenhang Andrew Louth, Paul Rorem und Alexander Golitzin ausmacht (7, Anm. 5). In deren Fußspuren bewegt sich nach eigenem Bekunden auch ihr Mitherausgeber Stang, sowohl in seinem eigenen Beitrag zur Sammlung wie in der drei Jahre später veröffentlichten Monographie (Stang 2012), in der ebenfalls „die Renaissance in der Dionysforschung der letzten 30 Jahre“ als „durch die Arbeit von Alexander Golitzin, Andrew Louth und Paul Rorem inauguriert“ bezeichnet (5) und sich ihr dankbar, wenngleich nicht unkritisch, anschließt (vgl. zu diesem Buch inzwischen meine Besprechung in: Zeitschrift für Antikes Christentum 19 (2015) (im Erscheinen).

¹¹ Sie liegen seit 1991 vollständig in einer großen kritischen Ausgabe vor (s. Corpus Dionysiacum I. II).

¹² Außer den oben genannten sind es Traktate „Über die Seele“, „Über das gerechte und göttliche Gericht“, „Über die nur geistig und die sinnlich erfassbaren Gegenstände“, „Über die göttlichen Hymnen“ und „Über die Eigentümlichkeiten und Ordnungen der Engel“ (vgl. Suchla 2008, 210).

erkennbar, der bei Beurteilung seines Unterfangens dauernd im Blick behalten werden will;¹³ ein Versuch kündigt sich an, der an Wagemut allenfalls vergleichbar ist demjenigen Philons von Alexandrien, fast fünf Jahrhunderte zuvor, welcher die gesamte pythagoräisch-platonisch-philosophische Tradition (unter Einschluss zahlloser Stoizismen) für den "Gesetzgeber" Mose in Anspruch zu nehmen gedachte.¹⁴

Wie sich das 'areopagitische' Unterfangen genauer in die spätantike Denkwelt einfügt, dürfte allerdings nur auszumachen sein, *nachdem* noch wesentlich mehr detaillierte Textvergleiche angestellt worden sind, als bisher geschehen. Allerdings scheint sich bereits so viel sagen zu lassen, dass Dionys bei Abfassung seiner Traktate das Werk des Proklos ständig im Blick, vielleicht sogar zur Hand gehabt haben wird,¹⁵ obwohl es wahrscheinlich verfehlt wäre, das CA ausschließlich von Proklos her zu interpretieren. Das kann hier freilich nur beispiel- und skizzenhaft verdeutlicht werden:¹⁶

a. Einheit und Geschiedenheit in Gott

Man hat längst beobachtet,¹⁷ dass Dionys, wenn er (bes. in DN und MTh) seine Vorstellung von Gott als Einheit (Μονάς) und Dreifaltigkeit (Τριάς) entwickelt, einerseits anknüpft an die platonischen Deutungen des Einen, wie sie in den frühen Kommentaren zu Platons *Parmenides* ihren Niederschlag gefunden haben; andererseits macht er sich die porphyrianische

¹³ Nach J. Halfwassen, dem Heidelberger Philosophen, entsteht so das Bild des Christentums als ei-ner konsequent "griechisch-philosophische(n), neuplatonisch interpretierte(n) Religion" (Halfwassen 2004, 165); vgl. Suchla 1995, passim.

¹⁴ Klitenic Wear und Dillon 2007, 132.

¹⁵ Nicht nur, dass er, wie längst gesehen (s. Koch 1985; Stiglmayr 1895-1896), eine Proklosschrift (*De malorum subsistentia*) in langen Partien (in DN 4) exzerpierte (ähnliches gilt nach Steel 1997, 104, vom Verhältnis von Procl. *In Prm.* VI, 1043-49, zu DN 2, 4); man hat vielmehr auch ausgerechnet, dass er sich inhaltlich insgesamt 722 mal, direkt oder indirekt, auf das Werk des Proklos bezog (Suchla 2008, 59; derselben Quelle zufolge [s. ebd., 34, Anm. 20] lauten die Vergleichszahlen zu Platon und Plotin: 289 [Platon] und 139 [Plotin]). Dennoch wäre es wohl verfehlt, die Schriften des Dionys ausschließlich "von Proklos her zu interpretieren" (ebd. 60), oder gar davon auszugehen, es handele sich beim CA einfachhin um eine Proklosparaphrase (Perczel 2000, 530).

¹⁶ Zu einem umfassenderen philosophiegeschichtlichen Einordnungsversuch des CA s. jetzt bes. Klitenic Wear und Dillon 2007, passim.

¹⁷ Vgl. zuletzt Klitenic Wear und Dillon 2007, Kap. 2. 3 nach dem Vorgang bes. von Corsini 1962, passim.

Sonderlehre über die Beziehungen zwischen den Gegenständen der ersten beiden Hypothesen im Schlussteil derselben Platonschrift zueigen, was es ihm ermöglicht, die beiden Bestimmungen, Einung wie Geschiedenheit (ἔνωσις wie διάκρισις),¹⁸ als nichtwiderstreitende Elemente des einen göttlichen Wesens zu denken. Während sich nämlich Proklos und Damaskios vor allem in dem einen wesentlichen Punkt von Porphyrios los-sagten, dass das absolut jenseitige Eine nicht ein Moment der intelligiblen Trias Sein – Leben – Denken sein könne, sondern ihr voraus sein müsse,¹⁹ verweigerte ihnen Dionys in dieser entscheidenden Lehre vom Einen die Gefolgschaft und sprach davon, dass Gott (oder das Eine) zwar nicht mit Sein – Leben – Denken (Weisheit) identisch sei, sie wohl aber als ihre Quelle und Grundlage umfasse und enthalte, allerdings durch Nicht-teilhabe transzendiere.²⁰ Auf den trinitarischen Gottesbegriff des Porphyrios hatten schon die 'orthodoxen' Theologen des späten 4. Jh., die großen Kappadozier genau so wie, wenig später, Augustin, rekurriert, weil er es erlaubte, die Gemeinschaft der göttlichen Hypostasen in der Einheit des Wesens (τρεῖς ὑποστάσεις - μία οὐσία) zu verankern, während sich ihre Gegner, ebenfalls in Aufnahme neuplatonischen Denkens, auf die Transzendenz des Einen, über alles Sein und Wesen hinaus, beriefen, um zu begründen, weshalb der Sohn (Logos) mit Gottvater nicht wesenseins sein könne.²¹ Es lässt sich daher nicht entscheiden, ob Dionys direkt aus Porphyrios schöpfte oder eher die Trinitätslehre der Kappadozier reproduzierte. Sicher aber ist, dass er dabei nicht stehen blieb, sondern die ihm – nicht zuletzt durch die Kappadozier – überkommene "negative Theologie" noch wesentlich verschärfte und sich damit wiederum Proklos und vor allem Damaskios stärker annäherte. Am deutlichsten kommt das neben DN in MTh zum Ausdruck. Danach benennen sämtliche positiven Aussagen über Gott im eigentlichen Sinne immer nur "Theophanien", Erscheinungsweisen, Ausstrahlungen der göttlichen Allursache, nie diese selbst; das gilt keineswegs nur für die Bilderreden der Bibel,²² sondern im selben Maße auch für alle Aussagen über Gott, den Dreifaltigen, und sein

¹⁸ DN 2, 4, 126 Suchla.

¹⁹ Vgl. zur Kritik an Porphyrios etwa Procl. In *Prm.* 1070, 15ff.; Damasc. *De Princ.* 43, 1, 86, 8ff. Ruelle.

²⁰ Vgl. z. B. DN V 2 (PG 3, 816C-817A; PTS 33, 181 Suchla).

²¹ Vgl. Euseb, Praep. Ev. XI 21, 5; GCS Eusebius VIII 2², 47f. (Plotinzitat!).

²² Vgl. Ep. 9: PG 3, 1104A-113C; 193-207 Ritter u. ö.

Sichoffenbaren in Schöpfung und Erlösung, so dass der "überunerkenbaren" (ὑπεράγνωστος), "überseienden" (ὑπερούσιος) Übergotttheit (ὑπέρθεος)²³ letzten Endes "nur die allumfassende Verneinung angemessen sein kann."²⁴

b. Theurgie bei Proklos und Dionys

Dass gleichwohl die Einung mit dem Göttlichen möglich sei, schrieben nach Damaskios²⁵ Plotin, Porphyrios und viele andere Neuplatoniker der "Philosophie" zu, Jamblich hingegen, Syrian und dessen Schüler Proklos, mit einem Wort "sämtliche Hieratiker", der "hieratischen Kunst", d.h. der Theurgie. In seiner *Platonischen Theologie* rühmt Proklos, von dem berichtet wird, er habe nach Verrichtung theurgischer Reinigungsrituale mit einer Lichterscheinung Hekates gesprochen,²⁶ die Theurgie als jeglicher menschlichen Weisheit und Wissenschaft überlegen.²⁷ Zu erklären ist diese gesteigerte Wirksamkeit für ihn damit, dass die einer bestimmten "Reihe" (σειρά bzw. τάξις) angehörenden Wesenheiten stufenweise an der Kraft des sie beherrschenden Gottes Anteil erlangen, welcher zur Bekehrung der Seele "Zeichen" (συνθήματα) oder Symbole ausgestreut hat, die im theurgischen Ritual aktiviert werden.²⁸ Ganz ähnlich kann Dionys von der Theurgie als Summe und Gipfel (συγκεφαλαίωσις) der "Theologie" sprechen,²⁹ versteht darunter freilich etwas anderes: nicht das (wohl gar 'zwängerisch' auf die Gottheit einwirkende) Ritual, sondern das "Wirken der Gottheit" selbst,³⁰ während die Adjektive θεουργικός und θεουργός (letzteres wird bei Dionys nie substantivisch verwendet!) dem proklischen Sprachgebrauch nahe bleiben.³¹ Was Jamblich, Proklos und ihre Gesinnungsgenossen mit θεουργία bezeichnen, dafür verwendet Dionys den

²³ Vgl. MTh 1, 1: 997A; 141, 2-4 u.ö.

²⁴ Halfwassen 2004, 169; vgl. dazu bes. MTh 4. 5: 1140D-1148B; 148-50, mit dem Kapitel "Union and Return to God: *The Mystical Theology* and the First Hypothesis of the *Parmenides*" in Klitenic Wear und Dillon 2007, 117ff.

²⁵ In *Phd.* I 127,1.3 Westerink.

²⁶ Marinus, *Vita Procli* 28; 33, 1ss. Saffrey-Segonds-Luna.

²⁷ Theol. Plat. I 25; Saffrey-Westerink 113, 7-10; vgl. auch etwa Jamblich, *Myst.* II 11 96, 13-97, 9 des Places.

²⁸ In *Pl. Ti.* I, 210f. Diehl.

²⁹ EH III. Theoria 5: 632B; 84, 21 Heil.

³⁰ Vgl. DN 2, 1 [637C; 124, 6-8 Suchla); EH 3, 12 (441C; 92, 6 Heil).

³¹ Klitenic Wear und Dillon, 2007, 99-115; Stock 2008, 160-65.

Begriff *ἱερουργία* (im Sinne von "heilige(nde)m Handeln", ungefähr = Liturgie im heutigen Sinne), während die genannten Neuplatoniker beide Begriffe synonym gebrauchen. Für Dionys sind diese zwar zu unterscheiden und doch eng mit einander verwoben, so dass deutlich wird, es bestehe zwischen seiner Konzeption und dem Theurgiekonzept der 'paganen' Neuplatoniker keineswegs nur ein Gegensatz, sondern auch Übereinstimmung. Da jedoch beide als strukturierende Begriffe sowohl in der "Himmlichen" wie in der "Kirchlichen Hierarchie" gelten dürfen (*θεουργία*, *θεουργικός* und *θεουργός* vorrangig in EH, *ἱερουργία*, *ἱερουργέω* ausschließlich in CH, während *ἱερουργικός* wiederum nur und *ἱεουργός* meist in EH begegnet), besitzen wir damit zugleich einen Schlüssel sowohl zum Gesamtverständnis dieser beiden *Areopagitica* als auch zu deren Einordnung in die spätantike Philosophiegeschichte.³²

c. Porphyrios, Dionys und das "anthropologische Modell" (F. Gahbauer) zur Lösung des christologischen Problems

Ein gutes Beispiel dafür, wie sehr trotz unverkennbar christlicher Intention und vielfältiger Anknüpfung an biblische Tradition und apostolisches Erbe wesentliche Reflexionskategorien unseres Autors ursprünglich philosophischer Natur und Provenienz gewesen und geblieben sind,³³ bietet die Christologie (verstanden als Frage nach dem Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem im Inkarnierten), die sich freilich einer derart schwebenden Ausdrucksweise bedient, dass sie nachträglich sowohl für eine 'orthodoxe' wie für eine 'heterodoxe' Interpretation offen war.³⁴ Wenn der Autor die Fleischwerdung des Logos in "Jesus" so beschreibt, dass er "in unsere Natur hineingeboren worden" sei, "unter unveränderlicher und unvermischter Bewahrung seiner Eigenheit",³⁵ dann erinnert das zweifellos an die christologische Definition von Chalkedon.³⁶ Doch findet sich Entsprechendes schon bei Nemesios von Emesa in dessen Mo-

³² Vgl. dazu jetzt am ehesten Stock 2008, passim.

³³ Beierwaltes 1985, 154.

³⁴ Vgl. Hainthaler 1997, 282f.; zur Relevanz der Christologie bei Dionys s. auch Perl 2003, 547f.; anders erneut Louth 2009, bes. 65.67.

³⁵ DN 1, 4: 592B; 113,11-12; vgl. ebd. 2, 3. 6. 10: 640C. 644C. 649A; 125,21-126,1. 130,11. 135,5 u. ö.

³⁶ Stiglmayr 1894/1895, 23.

nographie "Über die Natur des Menschen".³⁷ Und dieser wiederum bezieht sich in dem genannten Kapitel ausdrücklich, und zwar uneingeschränkt zustimmend, auf Porphyrios, *Συμμικτὰ Ζητήματα*, Buch 2, und skizziert eine Christologie in genauer Entsprechung zur porphyrianischen Deutung der Einheit von Seele und Leib. Kann es von dieser beim Philosophen heißen, die Seele verändere sich nicht (sc. über der Einung mit dem Leib), wohl aber verändere sie, "wem immer sie innewohne (ἐν οἷς ἂν γίγνηται), durch ihre Gegenwart auf ihre eigene Wirksamkeit hin," so wird bei Nemesios über die Gemeinschaft des Gott-Logos mit Leib und Seele gesagt, sie sei eine "neue Art der Mischung (κράσις)": er vermische sich und bleibe doch gänzlich unvermischt und unvermengt; er leide nicht mit, handele vielmehr lediglich gemeinsam (οὐ συμπάσχων, ἀλλὰ συμπράττων μόνον) und lasse das Menschliche "mitwachsen".³⁸ Das führt zwar nicht stracks nach Chalkedon und zu dessen christologischer Formel, wohl aber zu Dionys,³⁹ so dass man wohl in der Tat sagen kann, eine porphyrianische Theorie bilde die hauptsächliche philosophische Basis sowohl für die Christologie des Nemesios als auch für diejenige des Dionys.⁴⁰

d. Ambivalenzen im Werk des Dionys

Wir sahen soeben am Beispiel der Christologie, dass dem Werk des Dionys – im einzelnen wie wohl auch im ganzen – eine gewisse Ambivalenz anhaftet, die es erlaubt, es ganz unterschiedlich zu rezipieren; und das hat natürlich Konsequenzen für den Versuch einer philosophie- wie theologiegeschichtlichen Einordnung. Es ist womöglich in dessen Methode als einer "ambivalente(n) Verknüpfung von Neuplatonismus und Christentum"⁴¹ begründet, dass sich sein Konzept als attraktiv erwies (und erweist) sowohl für Philosophen (bis hin zu Jaques Derrida)⁴² als auch für Theologen, weil es ebenso als Versuch einer Christianisierung des Neuplatonismus wie einer Hellenisierung des Christentums beschreibbar ist (das

³⁷ Kap. 3, 137-41; 42, 9-43, 11 (Nemesios Emesenus); vgl. dazu Grillmeier 1982, 574-76; Lilla 1997, 132-35.

³⁸ Vgl. Porphyr. bei Nemes. *Nat. Hom.* 3, 140 (Nemesios Emeseni 1987, 43, 6-8), mit Nemes., ebd. 137f. (42, 13-21).

³⁹ Vgl. DN 2, 10 [(649A) 135, 7-9 Suchla]; Ep. 4 [1072B.C; 160, 11-12. 161, 6-9].

⁴⁰ Lilla 1997, 134.

⁴¹ Suchla 2002, 204.

⁴² Rubenstein 2009.

ist einfach ein Faktum, das niemand aus der Welt schaffen kann!). Hinzu kommt "eine weitere Ambiguität" der Schriftensammlung, der gleichfalls ein Teil ihres außergewöhnlichen wirkungsgeschichtlichen Erfolges zuzuschreiben sein dürfte: "das ist eine sowohl vernunftbetonte spekulative als auch glaubensbetonte mystische Interpretierbarkeit ihres Entwurfes."⁴³

Zwei Beispiele müssen hier genügen: das eine ist gerade jüngst wieder in einer bedeutsamen Monographie angesprochen worden; es geht um das spannungsvolle Verhältnis zwischen beiden "Hierarchien"-Schriften einerseits und *Mystischer Theologie* andererseits;⁴⁴ ihr anscheinend unverbundenes Nebeneinander lässt die Frage aufkommen, ob es für Dionys zwei parallele Wege gebe, die alternativ zur Wahl stehen, "etwa der Priesterschaft und dem Volk der sakramentale, den Mönchen der metaphysische mystischer Meditation?"⁴⁵ Statt dies zu vertiefen, sei hier eine zweite Ambiguität angerissen: In dem die Gotteserkenntnis ermöglichenden ontologischen System der Schöpfung ist, wie vor allem DN zeigt, alles Seiende hierarchisch geordnet, hat seine Ursache (αἰτία) und sein Ziel (τέλος) in Gott und ist darum als Heiligungsordnung (ἱεραρχία) zu begreifen. Die Stufung dieser Ordnung ist abhängig vom Grad der Teilhabe an Gott: je höher er ist, desto größer die Nähe zu Gott,⁴⁶ wobei das Nahe-sein, betont unser Autor, nicht in räumlichem Sinne aufzufassen sei, sondern als Empfänglichkeit, Gott aufzunehmen.⁴⁷ Die Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen ist nach CH und EH an die Hierarchie geknüpft; umfasst diese doch sämtliche erforderlichen Mittel zur Heiligung.⁴⁸ Dabei entspricht der Grad der Nähe zu Gott dem ontologischen Rang und dieser wiederum der erkenntnismäßigen "Erleuchtung", was zur Folge hat, dass die Heilwirkung der priesterlichen Sakramentsspendung von der Gottempfänglichkeit, der persönlichen Heiligkeit ('Lichtdurchlässigkeit') des Sakramentsspenders abhängt.⁴⁹ Und doch kann es bei Dionys über den bischöflichen "Hierarchen" als Heiligenden heißen: lasse einer auch nur das

⁴³ Suchla 2002, 204f.

⁴⁴ S. dazu Stock 2008, 234-36.

⁴⁵ Stock 2008, 235.

⁴⁶ DN 5, 3 [817A.B; 182,1-16 Suchla]).

⁴⁷ Ep. 8, 2 [1092B; 180,15f. Ritter]).

⁴⁸ CH 3 [424C-445C; 79, 1-94, 22 Heil]; EH 1, 3 [373C; 65, 22-66, 19 Heil]).

⁴⁹ Ep. 8, 2 [180, 16-181, 2]; vgl. Ritter 1994, 130f., Anm. 92.

Wort "Hierarch" fallen, so evoziere er (augenblicklich) die Vorstellung "eines gotterleuchteten, heiligen Mannes, der sich auf das Gesamtgebiet der geheiligten Erkenntnis versteht, in dem sich überdies die ihm entsprechende Hierarchie rein erfüllt und klar zu erkennen gibt".⁵⁰ – Wenn das kein "hermeneutischer Zirkel" ist, verstehe ich nicht, was ein "hermeneutischer Zirkel" sein soll!

e. Intention

Wer waren, so unsere abschließende Frage, die Leser, die Dionys in erster Linie im Auge hatte? Waren es wirklich, wie früher meist angenommen, 'Heiden', die der Autor zu widerlegen oder von der Wahrheit der christlichen Lehre zu überzeugen trachtete? Waren es nicht vielmehr Christen, die er in die Lage zu versetzen suchte, sich der rationalen Basis und Struktur christlicher Lehre zu vergewissern?⁵¹ Diese Frage nach der gedachten Leserschaft dürfte in der Tat zentral sein für das Verständnis des CA und seiner Intention,⁵² führt jedoch m. E. nicht notwendig zur Monopolisierung eines ganz bestimmten Forschungs- und Deutungsansatzes! Allein schon die Wahl des Pseudonyms "Dionys vom Areopag" und die damit gegebene Assoziation mit der (hoch apologetischen) Areopagrede des Apostels Paulus⁵³ dürfte bei unserem Autor bereits eindeutig auf eine apologetische Absicht schließen lassen.⁵⁴ Ob dies apologetische Unterfangen, die versuchte Synthese von Platonismus und Christentum, ontologischer Seinsdeutung und "Heilsgeschichte", kosmischer Emanations- und Retroversionslehre und jüdisch-christlichem Gottesbegriff allerdings als in jeder Hinsicht gelungen und stimmig zu bezeichnen ist, darüber gehen die Meinungen der Forscher nach wie vor auseinander.⁵⁵

⁵⁰ EH 1, 3 [66, 4-6 Heil]).

⁵¹ So Schäfer 2006, 168f.

⁵² Ebd. 169.

⁵³ Vgl. dazu Stang 2009. Zitat 11; ferner Stang, *passim*. Aber hat man das je anders gesehen?

⁵⁴ Das passte übrigens auch ganz in die Entstehungssituation des CA hinein, falls die von Hausammann 2004, 110, angestellten Vermutungen zutreffen sollten.

⁵⁵ Unter den skeptischen Stimmen in neuerer Zeit sind etwa die von Brons 1976 [*13], Rist 1992 [*67], Steel 1997 [*80], Wesche 1989 [*97] und Williams ²1990 [*99]; dagegen sehen den Versuch des Dionys als i. w. gelungen an so ausgewiesene Neuplatonismusexperten wie Beierwaltes 1985, 154; 1998, *passim*, und Halfwassen 2004, 167-70; 172ff.; vgl. auch

Unstrittig ist, dass Dionys, der sich weiter als irgendein anderer christlich-antiker Autor auf den Neuplatonismus einließ, auch mehr als irgend jemand sonst zum Abbau von "Berührungsgängsten" seitens der christlichen Theologie, nicht nur des Abendlandes, beigetragen hat, eben weil er jahrhundertlang als Zeitgenosse der Apostel und Schüler des Paulus galt. Es ist sehr wohl möglich, dass er, indem er von Proklos und anderen borgte (keineswegs nur in der Lehre vom Bösen), nicht zu borgen meinte, sondern lediglich Geborgtes dem Gott der Bibel als dem wahren Eigentümer zurückerstatten wollte.⁵⁶ Es mag auch sein, dass sein Versuch einer Synthese von Platonismus und Christentum dann in einem etwas anderen Licht erscheint, wenn man bedenkt, dass dieser zu einer Zeit unternommen wurde, die für den Platonismus äußerst gefährlich zu werden drohte, zumal, wenn sich seine Vertreter – so, wie die letzten Athener Schulhäupter, namentlich Damaskios – offen der "heidnischen Reaction"⁵⁷ gegen die sog. "konstantinische Wende" innerhalb der römischen Religionspolitik verschrieben. Gab es doch jetzt ein "Gesetz" (νόμος), welches von 'allerhöchster' Seite dem Festhalten am "Irrtum der Hellenen" die Todesstrafe androhte!⁵⁸ Ausgerechnet zur Zeit, als mit Justinian der intoleranteste aller spätantiken Herrscher das Heft in der Hand hielt, schon bevor er selbst den Kaiserthron bestieg (527), hätte danach Dionys zumindest einen gewissen Wahrheitsanspruch der neuplatonischen "negativen Theologie" anzuerkennen, ja von einem Aufeinanderzugehen von Neuplatonismus und Christentum zu erwarten gewagt, dass damit ein Abfall des christlichen Glaubens zum Götzendienst verhindert und einer Verendlichung Gottes gewehrt werde; so jedenfalls ist es, fast ein Jahrtausend später, seinem 'Schüler' Nikolaus von Kues (seit 1438, dem Achsenjahr seiner Dionysrezeption), aufgeblitzt.⁵⁹ – Was sich aus einem solch 'angstfreien' Umgang zu entwickeln vermochte, lässt sich in Fernwirkungen noch (be-

Kobusch, passim, Perl 2003, 540; 2007, passim, und Alexopoulos 2009a; 2009b; differenzierter fällt das Urteil von Suchla 2002, 204-18, aus.

⁵⁶ Von Balthasar 1962, 211f. (unter Berufung auf Ep. 7, 2; 166f. Ritter).

⁵⁷ Vgl. Labriolle ¹⁰1950.

⁵⁸ Cl. I 11, 10 (Krüger ¹¹1954).

⁵⁹ S. bes. dessen *De docta ignorantia*, Buch I, Kap. 16-19, und den Brief an die Mönchsgemeinschaft vom Tegernsee, hrsg. v. Vansteenberghé 1915; dazu Flasch 2001, 97-120; 383-443, bes. 383-89, sowie W. Hoyer 2000, 481-84; 489-97.

sonders) an Fichte, Schelling und Hegel,⁶⁰ aber auch, wenngleich in ganz anderer Weise, an der eindrucksvollen 'Aneignung' durch die hochbegabte Husserlschülerin Edith Stein ablesen, die schließlich als Ordensfrau mit Millionen Angehöriger ihres jüdischen Volkes den Weg in die Vernichtungsfabriken Nazi-Deutschlands antrat.⁶¹

Heidelberg University, Germany

BIBLIOGRAPHIE

Aertsen, Jan A. 2000. "“Eros“ und “Agape.“ Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin über die Doppelgestalt der Liebe." In *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, hrsg. v. Tzotcho Boiadjiev, Giorgi Kapriev und Andreas Speer, 373-91. Turnhout: Brepol.

Alexopoulos, Theodoros. 2009a. *Inwieweit ist die Synthese zwischen Neuplatonismus und Christentum in der philosophisch-theologischen Position des Dionysius Areopagita gelungen?* Jahrbuch für Religionsphilosophie 8. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

— 2009b. *Der Ausgang des Thearchischen Geistes*. Göttingen: V & R Unipress.

de Andia, Ysabel. 1996. *Henosis. L'union à dieu chez Denys l'Aréopagite*. Philosophia Antiqua 71. Leiden-New York-Köln.

— ed. 1997. *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque International, Paris, septembre 21-24. Collection des Études Augustiniennes. Antiquité 151. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

— 2006. *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*. Bibliothèque d'Histoire de Philosophie. Paris: Librairie Philosophique Vrin.

von Balthasar, Hans Urs. 1962. *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik, II. Fächer der Stille*. Einsiedeln.

Beierwaltes, Werner. 1985. *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

— 1998. *Platonismus im Christentum*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

⁶⁰ Vgl. dazu u.a. Halfwassen 2004, 172ff.

⁶¹ S. Stein 2003, passim; dazu de Andia, 299-323.

Boiadjiev, Tzotcho, Giorgi Kapriev und Andreas Speer, hrsg. 2000. *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. Turnhout: Brepols.

Brons, Bernhard. 1975. *Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literar-kritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

— 1976. *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Chachanidze, Vasil. 1974. *Petre Iberieli da K' art' uli monastris ark'eologiuri gat'xrebi Ierusalimsi* [Peter der Iberer und Ausgrabungen eines georgischen Klosters in Jerusalem] (in georg. Sprache, mit einer russ. und eng. Zusammenfassung). Tiflis: Metsniereba.

Coakley, Sarah und Charles M. Stang, hrsg. 2009. *Re-Thinking Dionysius the Areopagite*. Oxford: Wiley-Blackwell [= *Modern Theology* 24, H. 4, Oxford 2008].

Corsini, Eugenio. 1962. *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Torino 13/4. Turin.

Corpus Dionysiacum. 1990-1991. *Patristische Texte und Studien* 33.36. Hrsg. v. Beate Regina Suchla, Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin: De Gruyter. Von Bd. II erschien 2012 eine 2. überarb. Auflage (= PTS 67), bearb. v. A.M.R.

Drews, Friedemann. 2011. *Methexis, Rationalität und Mystik in der Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita*. Aktuelle Antike 5. Berlin.

van Esbroeck, Michel. 1993. "Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's Thesis Revisited." *Orientalia Christiana Periodica* 59: 217-27.

Flasch, Kurt. 2001. *Nikolaus von Kues - Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Golitzin, Alexander. 1994a. *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Thessaloniki: George Dedousis's Publishing Company.

— 1994b. "Anarchy vs. Hierarchy? Dionysius Areopagita, Nicetas Stethatos and their Common Roots in Ascetical Tradition." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38: 131-79.

— 2001. "Revisiting the 'Sudden': Epistle III in the *Corpus Dionysiacum*." *Studia Patristica* 37: 482-91.

Grillmeier, Alois. 1982. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. Bd. 1. Freiburg: Herder.

— und Theresia Hainthaler. 1989. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Bd. 2/2. Freiburg: Herder.

Hainthaler, Theresia. 1997. "Bemerkungen zur Christologie des Ps.-Dionys und ihrer Nachwirkung im 6. Jahrhundert." In *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque International, Paris, septembre 21-24). Collection des Études Augustiniennes. Antiquité 151, hrsg. v. Ysabel de Andia, 267-92. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

— hrsg. 2002. *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*. Freiburg: Herder.

Halfwassen, Jens. 2004. *Plotin und der Neuplatonismus*. München: C. H. Beck.

— 2006. *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Leipzig: De Gruyter.

Hausammann, Susanne. 2004. *Das Christusbekenntnis in Ost und West* (= Dieselbe, Alte Kirche 4.) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Honigmann, Ernst. 1952. *Pierre l'Ibérien et les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite*. Brüssel: Palais des Académies.

Hoye, William J. 2000. "Die Vereinigung mit dem gänzlich Unerkannten nach Bonaventura, Nikolaus von Kues und Thomas von Aquin." In *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalte*, hrsg. v. Tzotcho Boiadjev, Georgi Kapriev und Andreas Speer, 477-504. Turnhout: Brepols.

Klitenic Wear, Sarah und John Dillon. 2007. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*. Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity. Aldershot and Burlington, VT: Ashgate.

Kobush, Theo. 1995. "Dionysius Areopagita (um 500)." In *Klassiker der Religionsphilosophie*, hrsg. v. Friedrich Niewöhner, 84-98. München: C. H. Beck.

— und Michael Erler, hrsg. 2002. *Metaphysik und Religion: Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17.3.2001 in Würzburg. München-Leipzig: De Gruyter.

Koch, Hugo. 1895. "Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen." *Philologus* 54: 438-54.

Krüger, Paul, hrsg. ¹¹1954. *Codex Iustinianus*. Berlin: Weidmann.

Labriolle, Pierre. ¹⁰1950. *La réaction paienne*. Paris: L' Artisan du Livre.

Lilla, Salvatore. 1982. "Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita." *Augustinianum* 22/3: 533-77.

— 1997. "Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius." In *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque International, Paris, septembre 21-24. Collection des Études Augustiniennes. Antiquité 151, grsg. v. Ysabel de Andia, 117-152. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

Louth, Andrew. 1989. *Denys the Areopagite*. London-NY: Continuum Press.

— 2009. "The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximnus to Palamas." In *Re-Thinking Dionysius the Areopagite*, edited by Sarah Coakley and Charles Stang, 55-69. Oxford: Wiley-Blackwell.

Mali, Franz. 1997. "Eine erste Summa Theologiae. Datierung, Werk und Pseudepigraphie des Dionysius (Ps.-Areopagita)." Habilitationsschrift. Augsburg.

Mühlenberg, Ekkehard. 1969. "Das Verständnis des Bösen in neuplatonischer und frühChristlicher Sicht." *Kerygma und Dogma* 15: 226-38.

— 1986. Rezension von *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysius v. Paul Rorem*. *Theologische Literaturzeitung* 111: 365-67.

Nutsbidze, Shalva. 1942. *Taina Pseudo-Dionisiia Areopagita* [Geheimnis des Pseudo-Dionysius] (in russ. Sprache) Tbilisi: Akademia nauk Gruzinskoi SSR. (mir nicht zugänglich).

— 1957. *Petr Iver i Problemi Areopagita* [Peter the Iberian and Problems of the Areopagitics] (in russ. Sprache). Proceedings of the Tbilisi State University 65. Tbilisi. (mir ebenfalls unzugänglich).

— 2013. *The Mystery of Pseudo-Dionysius*. Translated by Levan Gigineishvili, with an introduction "Pseudo-Dionysius Areopagite and Peter the Iberian" by Michael Makharadze. Tbilisi: Tbilisi State University.

Perczel, István. 2000. "Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology. A Preliminary Study." In *Proclus et la Théologie Platonicienne: Actes du Colloque international de Louvain* (Mai 13-15, 1998), hrsg. v. Alain-Philippe und Carlos Steel, 491-532. Leuven: Leuven University Press.

Perl, Eric D. 2003. "Pseudo-Dionysius." In *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Hrsg. v. Jorge J. E. Gracia und Timothy B. Noone, 540-549. Oxford: Balckwell.

— 2007. *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: State University of New York Press.

Rist, John M. 1964a. "In Search of the Divine Denis." In *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meek*, hrsg. v. Stewart W. McCulloch, 118-39. Toronto: University of Toronto Press.

— 1964b. "Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism." *Hermes* 92: 213-25.

— 1992. "Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul." In *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought: Essays in Honour of É. Jeuneau*, hrsg. v. Haijo Jan Westra, 135-161. Leiden: Brill.

Ritter, Adolf Martin. 1984. "Platonismus und Christentum in der Spätantike." *Theologische Rundschau* 49: 31-56.

— 1994. *Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe*. Bibliothek der Griechischen Literatur 40. Stuttgart: Hiersemann.

— 1995. "Proclus christianizans? Zur geistesgeschichtlichen Verortung des Dionysius Ps.-Areopagita." In *Panchaia: Festschrift für K. Thraede*, hrsg. v. Manfred Wacht, 169-81. Münster:

— 2002. "A Review of Rorem-Lamoreaux 1998." *Vigiliae Christianae* 56: 213-18.

— 2003. *Vom Glauben der Christen und seiner Bewährung in Denken und Handeln. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Texts and Studies in the History of Theology 8. Cambridge: Mandelbachtal.

— 2004. "Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus (im Gespräch mit neuerer Literatur)." *ΦΙΛΟΘΕΟΣ* 4: 260-75.

Roques, René. 1954. "Pierre l'Ibérien et le "Corpus" dionysien." *Revue de l'histoire des religions* 145: 69-98.

— [1954] 1983. *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*. Paris: Editions Mouton.

Rorem, Paul. 1986. *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysius Synthesis* (Studies and Texts 71). Oxford: Pontifical Institute of Medieval Studies.

— und John Lamoreaux. 1998. *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*. Oxford: Oxford Early Christian Studies.

Rubenstein, Mary-Jane. 2009. "Dionysius, Derrida, and the Critique of 'Ontotheology.'" In *Re-Thinking Dionysius the Areopagite*, hrsg. v. Sarah Coakley und Charles M. Stang, 195-211. Oxford: Wiley-Blackwell.

Schäfer, Christian. 2002. *Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*. Würzburg: Königshausen u. Neumann.

— 2006. *Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names* (Philosophia Antiqua 99). Leiden-Boston: Brill.

Segonds, Alain-Philippe und Carlos Steel. 2000. *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain, 13-16 mai 1998. Leuven/Paris: Leuven University Press.

Stang, Charles M. 2009. "Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym." In *Re-Thinking Dionysius the Areopagite*, hrsg. v. Sarah Coakley und Charles Stang, 11-25. Oxford: Wiley-Blackwell.

— 2012. *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. "No longer I."* Oxford: Oxford University Press.

Steel, Carlos. 1997. "Denys et Proclus: L'existence du mal." In *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque International, Paris, septembre 21-24). Collection des Études Augustiniennes. Antiquité 151, hrsg. v. Ysabel de Andia, 89-116. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

— 2000. "Dionysius and Albert on Time and Eternity." In *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalte*, hrsg. v. Tzotcho Boiadjev, Georgi Kapriev und Andreas Speer, 317-41. Turnhout: Brepols.

Stein, Edith. 2003. *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, Edith Stein Gesamtausgabe 17. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Stiglmayr, Joseph. 1894/1895. "Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649." In *Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella Matutina zu Feldkirch* 4, 3-96. Feldkirch: Sausgruber.

Stock, Wiebke-Marie. 2008. *Theurgisches Denken. Zur Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita* (Transformationen der Antike 4). Berlin-New York: Walter de Gruyter.

Suchla, Beate Regina. 1995. *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

— 1996. "Wahrheit über jeder Wahrheit. Zur philosophischen Absicht der Schrift *De divinis nominibus* des Dionysius Areopagita." *Theologische Quartalschrift* 176: 205-17.

— 1997. "Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten in seiner philosophie- und theologiegeschichtlichen Bedeutung." In *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque International,

Paris, septembre 21-24). Collection des Études Augustiniennes. Antiquité 151, hrsg. v. Ysabel de Andia, 155-65. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

— 2002. "Dionysius Areopagita. Das überfließend Eine." In *Theologen der Antike*, hrsgs. v. Wilhelm Geerlings, 202-20. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

— 2008. *Dionysius Areopagita. Leben-Werk-Wirkung*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Vanneste, Jean. 1959. *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. Brüssel: Desclée de Brouwer.

Vansteenberghe, Edmond. 1915. "Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la Théologie Mystique au XV^e Siècle." *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 14, 2-4. Münster i. W.: Aschendorff.

Völker, Walter. 1958. *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius 'Areopagita'*. Wiesbaden: Steiner.

Wesche, Kenneth P. 1989. "Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33: 53-73.

Wiessner, Gemot. 1972. *Zur Handschriftenüberlieferung der syrischen Fassung des Corpus Dionysiacum. Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische 3*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Williams, Rowan D. 1990. *The Wound of Knowledge. Christian Spirituality from the New Testament to St. John of the Cross*. London: Longman & Todd.