

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

WERNER BEIERWALTES

SOPHIA UND LOGOS IN DER PHILOSOPHISCHEN THEOLOGIE DES DIONYSIUS AREOPAGITA

*Giovanni Reale
de investigatione
philosophiae graecae
optime merito*

I

Sophia und Logos sind Grundworte griechischen Denkens. Weisheit und Sprache oder Denken gehören in ihm wesentlich zur Bestimmung des Menschen; sie verweisen auf seine ethische Verpflichtung und mögliche Vollendung seiner Existenz, sowie auf seine Fähigkeit, Welt oder den Sinn des in ihr Seienden zu begreifen und zur Sprache zu bringen – für sich selbst und kommunikativ für Andere. In Philo-Sophia als der menschlichen Zuwendung zur Welt und ihrem Grund sind beide – Ethos und Logos – als Weg zum Ziel aufs engste miteinander verbunden. Außer der Tatsache, daß Sophia und Logos wesentliche Momente in der Bestimmung des Menschen sind, benennen sie den umfassenden Grund der Wirklichkeit, das in ihr wirkend Erste und zugleich bewahrend Letzte. Heraklit hat diesen Gedanken wohl als Erster konsequenzenreich für sein Verständnis des Seins im Ganzen vollzogen. In der ihm folgenden weiteren Entfaltung griechischen Philosophierens indes sind Sophia und Logos nicht mehr primär Bestimmung des Ersten und Letzten. Die Stoa allerdings hat Logos als universales göttliches Strukturprinzip der Welt bewahrt. Die Philosophie der Spätantike

denkt Sophia und Logos in unterschiedlicher Ausformung des Gedankens als Sein und Denken konstituierende Gründe oder Prinzipien der Dimensionen „nach“ dem Ersten. Zu Wesensbestimmungen des Ersten – des Einen Gottes – avancieren Sophia und Logos wieder im Christentum¹: Gott *ist* Weisheit, Gott *ist* Logos – Wort; als Wort zeigt er sich als Gottes Weisheit und *als* Weisheit offenbart sich Gott selbst im Wort oder als Wort. Diese von der frühen Patristik (Origenes, Clemens Alexandrinus) ausgehende und in der mittelalterlichen Theologie sich fortführende Identifikation von Sophia mit Logos, Sapientia mit Verbum, ist das zentrale Element in der philosophisch begründeten und ausgeformten Trinitäts-Theorie der christlichen Theologie².

II

Aus den zahlreichen Möglichkeiten, die Bedeutung von Sophia und Logos zu zeigen, wie sie innerhalb der christlichen Theologie verwirklicht worden sind, nehme ich *Dionysius Areopagita* als Paradigma heraus – mit Weisheit als Zentrum.

Dionysius³ hat in seiner Schrift ‚De divinis nominibus‘ den weitausgrei-

¹ Vgl. W. BEIERWALTES, *Der Logos der Griechen im Christentum*, 2011, im Druck.

² Vgl. z.B. Marius Victorinus (dazu: W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* [wie Anm. 3], 57-74. Ders., *Eriugena* [wie Anm. 3] 204-261; zu Dionysius und Eriugena).

³ Text: *Patrologia Graeca* (Migne) 3: *S. Dionysii Areopagitae Opera Omnia quae exstant*, Paris 1857. Kritische Ausgabe: *Corpus Dionysiacum I, Pseudo-Dionysius Areopagita De divinis nominibus* [Abk.: DN], herausgegeben von Beate Regina Suchla, Berlin 1990. *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita De coelesti hierarchia* [CH], *De ecclesiastica hierarchia* [EH], *De mystica theologia* [MT], *Epistulae* [Ep.], herausgegeben von Günter Heil und Adolf Martin Ritter, Berlin 1991. Aus der Über-Fülle an Literatur weise ich nur auf einige Arbeiten hin, die zum Verständnis meiner Thematik hilfreich sein können: H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900. E. VON IVÁNKA, *Der Aufbau der Schrift ‚De divinis nominibus‘ des Pseudo-Dionysios*, „Scholastik“, 15 (1940), 386-399. Auch in: Ders., *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, 228 ff. Ital. Übers. von E. Peroli, *Platonismo Cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, presentazione di Giovanni Reale, introduzione di Werner Beierwaltes, Milano 1992. R. ROQUES, *L’Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954. Ital. Übers. von G. Girgenti, *L’universo dionysiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, presentazione e revisione di C. Moreschini, Milano 1996. Ders., *Structures Théologiques. De la Gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques (Vieles auch zu Dionysius)*, Paris 1962. W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958. J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine*

fenden Versuch unternommen, Gottes „Wesen“ oder „Begriff“ durch die Entwicklung einer Reihe von Namen oder Prädikaten zu bestimmen. Er ist sich dabei ganz klar bewußt, daß dies in Methode und Ziel ein im Grunde un-mögliches Unterfangen ist: der vielnamige oder allnamige Gott ist durch keine Form des Denkens und Sprechens begreifbar und angemessen sagbar, so wie er in sich selbst ist. So müssen die Prädikate (Namen oder Wesenszüge), die ihm zugesprochen werden – so als ob sie ihm angemessen wären oder auf ihn sachlich genau zuträfen –, ihm unmittelbar wieder abgesprochen werden, weil die Negation aller positiven Prädikate doch

mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite, Louvain 1959. E. CORSINI, *Il trattato 'De divinis nominibus' dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962. J. KOCH, *Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter (1956/57)*, in W. BEIERWALTES (hrsg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, 317-342. K. RUH, *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil. – hist. Kl., Jg. 1987, Heft 2, München 1987. H.D. SAFFREY, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, 227 ff. Id., *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000, 239 ff. H. ALEXANDER (Golitzin), *Et introibo ad altare Dei. The mystagogy of Dionysius Areopagita with special reference to its predecessors in the eastern Christian tradition*, Thessaloniki 1994. Y. DE ANDIA, *HENOSIS. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden 1996. C. SCHÄFER, *Philosophy of Dionysius the Areopagite. An introduction to the structure and the content of the Treatise On divine Names*, Leiden 2006. W.-M. STOCK, *Theurgisches Denken. Zur Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita*, Berlin 2008. Die zahlreichen essentiellen Zusammenhänge des Dionysius mit neuplatonischem Denken (insbesondere aus Plotin und Proklos), die ich im Folgenden berühre, kann und will ich in diesem Zusammenhang nicht eigens und vollständig von den Texten her verifizieren. Ich verweise dafür auf meine v. a. in dieser Anmerkung genannten Arbeiten zum Neuplatonismus und auch speziell zu Dionysius: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt, 2. erw. Auflage 1979, passim. Ital. Übers. von N. Scotti, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, introduzione di G. Reale, Milano 1988. – *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980, 49 ff. Ital. Übers. von S. Saini, *Identità e differenza*, introduzione di A. Bausola, Milano 1989, pp. 81-88. – *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Frankfurt, 1985, 148-154, 211-216, 313 f., 416 f. Ital. Übers. von M.L. Gatti, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, introduzione di G. Reale, Milano 1991, pp. 136-141, 272 ss. – *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt 1994, 39-43, 119-121, 132 f., 152-158, 207-259 (Trinität). Ital. Übers. von E. Peroli, *Eriugend. I fondamenti del suo pensiero*, presentazione di G. Reale, Milano 1998. – Hen, „Reallexikon für Antike und Christentum“, 14 (1987), 445-472, bes. 462-464. – *Platonismus im Christentum*, Frankfurt 1998, 2001², 44-84 („Dionysius Areopagites – ein christlicher Proklos?“). 85-99, 130-171 („Der verborgene Gott: Cusanus und Dionysius“). Ital. Übers. von M. Falcioni *Platonismo nel cristianesimo*, introduzione di G. Reale, Milano 2000. – *Plotins philosophische Mystik und ihre Bedeutung für das Christentum*, in *Wege mystischer Gotteserfahrung. Mystical Approaches to God*, hrsg. v. Peter Schäfer unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 65, München 2006, 81-95, 88 ff (Mystik, negative Theologie). – *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt 2007, 123 ff. *Fußnoten zu Plato*, Frankfurt 2011, 204 ff., 212 ff.

eher „aufschließt“ als jede Affirmation: Gott ist „etwas“ und ist es zugleich nicht – in einer Einheit von gegensätzlichen Aussagen in Bezug auf den Selben, die als *Pardoxien* ausgehalten werden müssen. Der unmittelbare Übergang jeder Bejahung in deren Verneinung ist im Blick auf das Ziel des Menschen – Gott zu sehen – noch keine endgültige Selbst-Aufhebung des Denkens in einen Abschluß im Nichts oder ins Schweigen, sondern vielmehr ein innerer Aufstieg des Denkens durch anhaltende Negationen. Erst am Ende höchst möglicher Reflexivität „läßt“ das Denken neben allen anderen Aktivitäten auch „sich selbst“, übersteigt sich selbst in die nicht mehr denkende Einung mit dem göttlichen Grund, dem Einen selbst. Dies ist das Resultat einer ‚negatio negationis‘, die in einer helfenden (oder hilf-losen?) Geste der Sprache angezeigt wird durch ὑπέρ – *über*: etwa in Prädikaten wie über-seiend, über-denkend, über-lebend, über-gut, über-göttlich und in letzter Steigerung „über-un-sagbar“⁴. Dies bedeutet freilich nicht, daß der göttliche Grund das reine, bloße, leere Nichts wäre – κατ’ ἑλλειψιν⁵, sondern vielmehr – paradox gegen das normale Denken und Sprechen gesagt – das Nichts der Über-Fülle⁶, „überhelle Dunkelheit“, „jenseits von Allem“ (πάντων ἐπέκεινα⁷), was denkbar und sagbar ist, zugleich aber Grund all dessen, was ist, denkbar und sagbar ist. Wenn also im Sinne des Dionysius das „Sein“ oder „Wesen“ Gottes, so wie es in sich selbst ist, nicht nur nicht angemessen, sondern schlechterdings *nicht* denkbar, begreifbar, wißbar und sagbar ist⁸, wenn Gott besser durch Nicht-Wissen als durch Wissen „gewußt“ wird, so muß das Denken sich seine unüberwindbare Grenze eingestehen, ohne den Mut zu seiner ureigensten, immer wieder von neuem geforderten Tätigkeit zu verlieren. Es wird ihm allerdings bewußt, daß selbst eine radikale negative Theologie⁹, wie die in Dionysius’ „Mystischer Theologie“¹⁰ vorgestellte, lediglich eine umkreisende und ausgrenzende *Annäherung* an das göttliche Ziel des Denkens zu bewirken vermag. Dies aber ist die notwendige Voraussetzung einer nicht-denkenden Erfahrung der Einheit mit ihm.

⁴ ὑπεράσρητος, ὑπερασρήτως: DN II 4; 126,9. I 4; 115,11.

⁵ DN VII 2; 196,9.

⁶ DN I 5; 117,4: οὐδὲν ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξηρημένον – als all-gründende, allumfassende Ursache. I 6; 119,9. Plotin III 8,9,53f: οὐδὲν τῶν πάντων, ἀλλὰ πρὸ τῶν πάντων.

⁷ DN IX; 210,20. XI 1; 218,15. MT I 3; 143,17. Ep. II 158,3. Der platonische Ausgangspunkt: Rep. 509 b 3: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, von der Idee des Guten gesagt.

⁸ z.B. M I 3; 144,9ff. DN I 1; 108,9. II 9; 133,6. IX 5; 211,6.

⁹ Zu Geschichte der „negativen Theologie“: DEIRDRE CARABINE, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain 1995.

¹⁰ MT V; 149,1 – 150,9.

III

Weisheit und Logos gehören zu den positiven Gottes-Prädikaten oder Namen. Sie stehen in ‚De divinis nominibus‘ im weiteren Kontext zu ‚Geist‘, ‚Heilige Dreiheit‘, ‚Denken‘, ‚Sein‘, ‚Gutheit‘, ‚Gerechtigkeit‘, ‚Friede‘; sie zeigen schon im bloßen Wort in unterschiedlicher Intensität ihren biblischen und philosophischen Grund an. Der dionysische Gebrauch anderer, für Gottes ‚Sein‘ und ‚Wesen‘ aufschlußreicher Namen folgt inhaltlich einer metaphysischen Auslegung der ersten und zweiten Hypothese des platonischen Dialogs ‚Parmenides‘, wie sie nach Plotin vor allem von Proklos in seinem Parmenides-Kommentar und in seiner ‚Theologia Platonis‘ entwickelt wurde¹¹. Das Eine der ersten Hypothese ist im Sinne dieser metaphysischen Auslegung zu begreifen als das erste, umfassende, über-seiende Prinzip von Allem, als die absolute Transzendenz und Differenz im Blick auf alles Andere, das aus ihm entstanden ist und durch es bleibt, was es ist. Ein das absolute Eine umkreisendes dialektisches Denken spricht ihm alle Prädikate oder Kategorien ab, die für den Bereich der Vielheit und Differenz (Sein – Geist – Welt) gültig und aufschlußreich sein können: das absolute, erste, reine Eine, welches zugleich Gott-Selbst (αὐτόθεος) ist, ist all dies *nicht*. Zutreffend indes und sachlich aufschlußreich sind die selben Prädikate oder Kategorien für die zweite Form von Einheit: das *seiende* Eine¹². Dieses ist bestimmt durch Sein, Identität und Differenz, Ständigkeit und Bewegung (wie in Platons ‚Sophistes‘ und ‚Parmenides‘), Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Größe und Kleinheit, Ewigkeit und Zeit. Diese durch Gegensätze in sich strukturierte zweite Form von Einheit ‚wird‘ und ist sie selbst durch die Selbstentfaltung des Absoluten; die Differenz in ihr ist ineins gefügt durch die reflexive Selbstgegenwart der unterschiedlichen noetischen Kräfte absoluten Denkens (νοῦς). Das seiende Eine ist also zugleich denkendes Eines. Während Plotin und Proklos das reine, ‚jenseits‘ (ἐπέκεινα) von Allem ‚seiende‘ – oder: das über-seiende –, in sich selbst relationslose und daher nicht-denkende Eine vom seienden und selbst-reflexiv denkenden Einen, trotz ursächlicher Verbundenheit der beiden, konsequent als unterschiedene gedacht haben, hat Dionysius,

¹¹ Vgl., E. CORSINI (wie Anm. 3). J. HALFWASSEN, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München 2006², bes. 265 ff. M. ABBATE, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Alessandria 2008. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* 49. *Denken des Einen 193ff. Plotins Erbe*, „Museum Helveticum“, 45 (1988), 75-97, bes. 77 ff.

¹² Vgl. in *Denken des Einen*, 193 ff.

wie vor ihm schon Porphyrios, beide Perspektiven oder Dimensionen und Formen von Einheit in den Einen und Drei-Einen Gott zusammengeführt. So vereinen sich, in dem Versuch einer Bestimmung des *Über-Seins* Gottes, umfassende Negation und Affirmation, sozusagen erste und zweite Hypothese des ‚Parmenides‘ trotz oder in ihrer Gegensätzlichkeit, als absolute Einheit. Im Blick auf das Resultat des skizzierten Versuchs des Dionysius ist klar bewußt zu halten: Gott ist in seinem „Sein“ und „Wesen“, so wie es in sich selbst ist, nicht begrifflich erkennbar. Dieser nie aufhebbare Vorbehalt muß durch eine Grenzerfahrung des Denkens zustande kommen und sich in ihr befestigen. Eine derartige Erfahrung darf freilich nicht so verstanden werden, als ob eine symbolische, bejahende und verneinende Theologie zur Erreichung des letzten Zieles überhaupt nicht notwendig sei, so daß man sie zugunsten eines Immediatismus der Einung mit Gott, dem absoluten Einen, gleich am Anfang des Weges zu diesem Ziel hin „lassen“ könne, daß es also grundsätzlich nicht einmal eines Weges bedürfe, der Differenz und Annäherung signalisiert. Auch wenn man der Anweisung des Dionysius folgen muß: ἀγνώστως ἀνατάθητι¹³ – „spanne Dich nicht-erkennend hinauf“ – , ergibt sich daraus keinesfalls eine prinzipielle Abwehr einer Anstrengung des Begriffs in Bezug auf Gott, sondern eher die Einsicht, daß gerade die Reflexion in dem angedeuteten Sinne die notwendige Voraussetzung einer nicht-mehr-denkenden Einung ist. Das Werk des Dionysius ist selbst von zahlreichen Perspektiven her ein eindeutiges Zeugnis hierfür.

IV

In meiner Erörterung von Sophia und Logos folge ich vor allem dem Gedankenzusammenhang, wie ihn Dionysius mit einigen Umwegen und Verwicklungen in VII 1-4 seiner „Nomina divina“ vorgestellt hat¹⁴. Da Sophia und Logos sich als Formen des *Wissens* zeigen, wird evident, daß auch in diesem Kapitel im Zusammenwirken von affirmativer und negativer Theologie dem Gott Sein, Denken, Selbst-Denken und Selbstbewußtsein zugesprochen werden und daß dieses höchste und intensivste Denken und Wissen zugleich schöpferischer Grund anderer Formen des Seins und Denkens oder Wissens ist – realisiert in den Engeln, in den menschlichen Seelen und im Kosmos. Die zentralen positiven Prädikate

¹³ MT I 2; 142,8.

¹⁴ Hierzu: DE ANDIA, *Henosis* (wie Anm. 3), 266 ff.

‚Weisheit und Logos‘ werden unmittelbar in die Negation ihrer selbst überführt. Beide zusammen erst ergeben die *Annäherung* als ganze in einer paradoxen, den Begriff transzendierenden Steigerung. In ihr bleibt der affirmative Ausgangspunkt durchaus „bewahrt“ – für seine ursprüngliche Dimension, in der das Denken sich bewegen kann. Hegel hätte in diesem Weg der ständigen Aufhebung von Affirmation durch Negation und der Negation durch sie selbst die Entwicklung des „logischen Gedankens“ auf das Absolute hin im Umriß sehen können.

Für die Entwicklung der Nomina im ganzen ist der Ort aufschlußreich, an dem Sophia und Logos als Formen des Denkens und Wissens stehen: sie bilden das dritte Glied (Element) einer Trias, welche die Verbindung von Sein (cap. V) und Leben (cap. VI) mit sich zusammenschließt: von Plotin und Proklos her gedacht die Einheit von Sein – Leben – Denken, οὐσία – ζωή – νοῦς¹⁵ als Struktur des Geistes insgesamt, in der christlichen Theologie in der Trias „esse – vivere – intelligere“ aufgenommen und verstanden als zeitlos seiende Momente der trinitarischen Selbstentfaltung Gottes – etwa bei Marius Victorinus, Augustinus, Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus (um nur diese zu nennen).

Dionysius beginnt seine Erörterung der Gedanken-Elemente, die Gott als Weisheit oder Weisheit-Selbst (αὐτοσοφία) zugehört werden (c. VII 1), mit der zuvor angedeuteten Methode, affirmative Gottes-Prädikate unmittelbar in deren Negation zu überführen, um das paradoxe Zugleichsein der beiden – Affirmation und Negation – als *Über- Sein* zu verstehen: „Wir wollen das [im vorhergehenden Kapitel gerade als „Wesens“ zug Gottes vorgestellte] ewige Leben [Gottes] als weise und als Weisheit-Selbst rühmen, mehr noch: als eines, das die gesamte Weisheit gründet (ὑποστατική) und über alle Weisheit und Einsicht hinaus ist... Gott gründet (ὑπερίδρυσται) über jeder Vernunft [λόγος, oder: über jedem aus der Vernunft entspringenden Wort] und jedem Geist [νοῦς] und jeder Weisheit [σοφία]“¹⁶. Negation bedeutet in diesem Denkakt nicht Aufzeigen eines Mangels, eine Minderung oder Aufhebung eines positiven Sinnes, sondern, auf das selbe Ziel (Gott, Gottes Weisheit) hin gedacht: „Überschwang“ (ὑπεροχή), Steigerung, Intensivierung und Überschreitung des „normalen“ Sinnes eines Wortes oder Begriffs¹⁷, ein Resultat, das dann auch nicht mehr in der „normalen“ Sprache durch Begriffe darstellbar ist. Das immer wiederkehrende „Über“ - ὑπέρ –

¹⁵ P. HADOT, *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in: *Sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité classique*, tom. V, Vandoeuves-Genève 1960, 107-141. BEIERWALTES, *Proklos* (wie Anm. 3), 93 ff. Zu Dionysius auch DN II 7; 131,8f. V 5; 183,19.

¹⁶ DN VII 1; 193,5-8

¹⁷ 196,9; 12. ὑπεροχικῶς: 194,16.

zeigt also die unendliche Fülle von Gottes „Sein“ an; der über-weise Gott (θεὸς ὑπέροσος¹⁸) ist absolute Weisheit¹⁹ als Über-fülle (ὑπερπλήρης²⁰) dessen, was ihr primär zugesprochen wird – „alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis“²¹. Menschliche Differenz-Sprache, die immer nur ‘etwas über etwas’ auszusagen imstande ist, aber nie das Sein ‘vor dem Etwas’ zu erreichen vermag, wird durch diesen Prozeß an seinem Ziel in die Henosis erhoben und dadurch in die Dimension des Schweigens.

Die dionysische Reflexion über prädikative Bestimmungen Gottes mit Affirmation anfangend, zu Negation des jeweils Zugesprochenen hingehend und im Zugleich-Sein und Zugleich-Gelten von Gegensätzen als Über-Sein verweilend findet Hinweise auf dieses Vorgehen sowohl in der Heiligen Schrift als auch bei „Theologen“: das Affirmierte mit dem Negierten im „Über“ paradox (παράλογον καὶ ἄτοπον) zusammen-zuführen und zu halten. „Die Torheit Gottes [Dionysius zitiert Paulus – seine „Sonne“ – aus *I Cor* 1,25] ist weiser als die der Menschen – dies sagt er [Paulus] nicht nur, weil das gesamte menschliche Denken ein Irren ist, beurteilt im Vergleich mit dem Beständigen und Bleibenden der göttlichen und ganz und gar vollendeten Gedanken, sondern weil die Theologen gewohnt sind, die negativen Aussagen über Gott im gegenteiligen Sinne zu vollziehen²². So nennt die Heilige Schrift das ganz und gar helle Licht ‚unsichtbar‘ [oder: ‚Dunkel als überhelles Licht‘], den Vielgerühmten und Vielnamigen *unsagbar* und namenlos und den Allen Gegenwärtigen und aus Allem erkennend Gefundenen unfaßbar und unaufspürbar. Auf diese Weise rühmt auch jetzt der göttliche Apostel die Torheit Gottes, indem er das in ihr Widervernünftige und Törichte („Sonderbare“) auf die unaussprechbare und vor jeglicher Vernunft seiende Wahrheit zurückführt“²³. „Torheit“ ist (in paradoxer Rede) die göttliche, absolute Höchstform von Weisheit – der „über-weise Gott“ selbst. Dieser Blick auf eine Grundform des absoluten Über-Seins und das nicht-mehr-denkende Einssein mit ihm entspräche am ehesten der Forderung, man müsse das Göttliche nicht gemäß „*unseren*“ Möglichkeiten und Vorstellungen, sondern Ihm – „Gott-gemäß“ , θεοπρεπῶς²⁴ – „denken“

¹⁸ 193,3. Dieser Terminus auch 194,2. 195,10. 196,3.

¹⁹ αὐτοσοφία: 193,6. 195,1. V 5; 183,19. Origenes, *Contra Celsum* III 41. V 39. VI 63.

²⁰ 193,8.

²¹ 194,19. Paulus, *Col.* 2,3.

²² ἀντιπεπονθότως. Endre von Ivánka: „weil die Theologen durch das (Zuschreiben des) Gegensätzlichen die Einschränkungen Gott abzusprechen pflegen“.

²³ 193,11- 194,6. 194,16. 196,10ff.

²⁴ 196,8. 194,10. Zu Dionysius analog die Forderung des Nicolaus Cusanus nach einem *divinaliter loqui*: *De coniecturis* I 6; n. 24,4 ff. *Nicolai de Cusa Opera Omnia* [Editio Heidelbergensis], vol. III, ed. Iosephus Koch et Carolus Bormann Iohannis Gerhardo Senger

und in ihm sein. Dies hieße zugleich, daß wir gemäß dem Prinzip, nur Ähnliches könne durch Ähnliches „erkannt“ werden, im Prozeß einer radikalen Abstraktion (ἀφαίρεσις²⁵) von jeglicher Form von Vielheit und Differenz „ganz aus uns ganz herauszutreten imstande sind und ganz Gottes zu werden, denn es ist besser, Gottes zu sein als uns selbst zu gehören. Das Göttliche nämlich wird denen gegeben werden, die mit Gott *sind*“²⁶.

Dionysius versteht die göttliche, absolute Sophia – wie bereits gesagt – als eine Weise des Wissens (εἶδησις), Verstehens (σύνεσις) und Erkennens (γνώσις), dessen tätiges Subjekt der „göttliche Geist“ (θεῖος νοῦς²⁷) ist. So ist „Geist“ eine Grundbestimmung von Sophia. Die innere Struktur dieses Geist-Seins von Sophia oder das Sein von Sophia als Wesensmoment göttlichen Geistes werde ich später verdeutlichen. – Zunächst ein Blick auf das Wirken von Sophia „nach außen“²⁸. Analog der neuplatonischen Konzeption der Selbstentfaltung des Einen ist für Dionysius Gott als, in und durch seine Weisheit die universale, Alles „außerhalb“ seiner selbst gründende, allumfassende *Ursache* (αἰτία): *Grund* oder *Ursprung* (ἀρχή), „Gründerin (ὑποστάτις), Vollenderin, Bewahrerin und Grenze [aktive Bestimmung] der Weisheit-Selbst und jeder (weiteren Form) von Weisheit und jeden Geistes, jeder Vernunft und sinnlichen Wahrnehmung“²⁹. Alle diese noetischen Bestimmungen sind paradox mit dem Über-Weise-Sein Gottes ineinszudenken. Sophia oder ihr Wesenszug in Gott – der Geist – sind also der Grund und Ursprung aller intelligiblen Strukturen, der vielfältigen Ausformungen der im göttlichen Nus gedachten Gedanken (νοήσεις³⁰) oder Ideen. Der göttliche Geist „hat“ sie zeitlos „vorweg“ als gedachte in sich (προέχει³¹) und begründet ihre Einheit oder ihren Zusammenhang (συνέχει) in ihm durch „eine aus Allem herausgehobene [= absolute] Erkenntnis“³². Sie sind die ontologischen Vorbedingungen einer durch göttliches absolutes Wissen oder durch absolute Erkenntnis konstituierten Wirklichkeit, einer in sich differenzierten, geordneten, durch Denken bewegten Wirklichkeit.

comite, Hamburg 1972. Zur „Divinalen Sprechweise“ des Cusanus vgl. H.G. SENER, *Die Sprache der Metaphysik* (1979), in Ders. *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Leiden 2002, 78 ff.

²⁵ 198,1f; 14. MT 145,4 ff.

²⁶ 194,13-15. 13 f.: ἐαυτῶν ἐξισταμένουσ – ἔκστασις: MT 142,10.

²⁷ 196,4; 12.

²⁸ Zum Sinn dieses „außen“ vgl. Dionysius' Beschreibung des sich entfaltenden göttlichen Eros (ἔξω ἑαυτοῦ, ἔκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρωσ): DN IV 13; 158,19. 159,11; 13f.

²⁹ 194,18. 196,1-4.

³⁰ 195,4. 15. Vgl. 193,13.

³¹ 196,19. 14.

³² 196,12ff: Ὡστε ὁ θεῖος νοῦς πάντα συνέχει τῇ πάντων ἐξηγημένη γνώσει.

Konkretisiert wird der schöpferische Hervorgang Gottes aus dem Grunde seiner Weisheit in drei Bereichen: Weisheit verursacht „nach außen“ primär die „Engelsgeister“ (ἀγγελικοὶ νόες), die die „göttlichen Gedanken“ oder Ideen in reinem, materiellosem, „eingestaltigem“ Denken, also in der höchsten Form von Denken realisieren³³. Durch die göttliche Weisheit werden die *Seelen* als zweite Dimension der Wirklichkeit geschaffen, mit der Fähigkeit zu vernünftigem Denken (τὸ λογικόν) begabt. Gegenüber dem wohl intuitiven, Alles in Einem denkenden Denken der Engel (νόες) vollzieht sich das Denken der Seelen argumentativ fortschreitend (diskursiv: διεξοδικῶς³⁴) und meditativ „im Kreisgang um die Wahrheit des Seienden herum“³⁵. In diesem Akt des denkend-meditierenden Umkreisens verwirklicht das Denken der Seelen seine Fähigkeit einer „Ineinsfügung des Vielen“³⁶ – einer Grundform von Dialektik. Die dritte Ebene, in der Weisheit begründend und gestaltend wirksam ist, ist die sinnliche Wahrnehmung der sinnenfälligen Welt. Wahrnehmung der Welt, die letztlich im absoluten Wissen der Weisheit gründet, ist zumindest ein „Widerhall“ (ἀπήχημα³⁷) von Weisheit, des Ur-Bildes im Bereich der durch es seienden „Bilder“. Schöpferisch (ποιητική), das Seiende aus ihr zu einer in sich differenzierten geordneten Einheit gestaltend ist die Weisheit der „produktive“ Grund der Harmonie, die im Seienden insgesamt auch die Gegensätze zusammenführt. In stoischen und neuplatonischen Termini beschreibt Dionysius diese von Weisheit gegründete und geformte Harmonie der Welt: Weisheit „führt immerwährend Alles zusammen [ἁρμόζουσα], sie ist Ursache der unlöslichen Fügung [ἔφαρμογή] und Ordnung [τάξις] von Allem, die immerfort die Enden des Früheren [d.h. des der jeweiligen Stufe des Seienden Vorausgehenden] mit den Anfängen des [jeweils] Folgenden zusammenbindet [συνάπτουσα – und so die Kontinuität des Ganzen stiftet] und das innere Zusammenwirken [σύμπνοια, oder Übereinstimmung] des Alls [in sich, mit sich selbst und seinem Ursprung] und seine Harmonie [ἁρμονία] zu einem schönen Werk macht“³⁸.

³³ 195,3ff.

³⁴ 195,12. Diese Unterscheidung der Denkform von Nus und Psyché entspricht der Konzeption Plotins: der νοῦς denkt zeit-los Alles in Einem (ἑμῶ), das in ihm Viele und Unterschiedene denkt er nicht-propositional als dynamische Identität; die Seele hingegen, vom νοῦς und dem Einem her begründet, denkt, in Zeit verflochten, ihre „Gegenstände“ im Nacheinander, argumentativ folgernd, diskursiv fortschreitend.

³⁵ 195,13.

³⁶ 195,15: τῶν πολλῶν εἰς τὸ ἓν συνέλιξις.

³⁷ 195,17.

³⁸ Oder: „seine Harmonie auf das schönste erwirkt“. Der zitierte Text bildet den Abschluß der Reflexionen über „Weisheit“. DN 7; 152, 20: ἁρμονία τοῦ παντός. IV 23;

Dieses Harmonie erwirkende *In-Sein* Gottes in der von ihm geschaffenen Wirklichkeit hat die selbe Valenz wie sein *In-ihm-selbst-Bleiben*, trotz oder in seiner Entfaltung. Er ist *in* Allem und *über* Allem *zugleich*, als absolute Transzendenz – ἐπέκεινα – und Alles bestimmende und bewahrende Immanenz. Darin folgt Dionysius einem zentralen (anti-pantheistischen) Gedanken der neuplatonischen Philosophie und verbindet ihn mit dem biblischen Satz: ἵνα ἧ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν aus *1 Cor* 15,28 – von Dionysius allerdings nicht eschatologisch, sondern ontologisch gedeutet: „Gott ist nicht Etwas vom Seienden³⁹, auch nicht *in* einem der Seienden [so als ob er mit ihm sich identisch mache]. Er ist ‚in Allem Alles‘ und in nichts nichts“ – ‘ἐν πᾶσι πάντα’ ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδέν⁴⁰. Oder im Anklang an eine plotinische Formulierung des selben Sachverhalts: „Gott wird *in* Allem erkannt und *getrennt* [ab-solut] von Allem [zugleich], ...ἐν πᾶσιν ὁ θεὸς γινώσκειται καὶ χωρὶς πάντων“⁴¹.

Gottes ursächliches Herausführen (παράγειν) des Seienden aus ihm selbst hat sein *absolutes Denken* zur Voraussetzung. Dieses denkt in sich Alles Denkbare als zeit-freien Vorentwurf der Wirklichkeit im ganzen. Indem es *dieses* denkt, *denkt es sich selbst*: ἐαυτὴν οὖν ἡ θεία σοφία γινώσκουσα γινώσεται πάντα...⁴². Dieses Sich-selbst-Erkennen (ἢ ἐαυτοῦ γνῶσις⁴³) oder Sich-selbst-Wissen (νοῦς, γνῶσις, εἶδησις, ἐπιστήμη)

170,20: ὁ τῆς ἁρμονίας καὶ συμμετρίας λόγος. – Zu *Sapientia* 11,20 (21): πάντα μέτρον καὶ ἀριθμῶ καὶ σταθμῶ διέταξας in der philosophisch-theologischen Rezeption vgl. W. BEIERWALTES, *Augustins Interpretation von Sapientia 11,21*, in: „Revue des Études Augustiniennes“ 15 (1969), 51 ff. Zur ‚Harmonie der Welt‘ vgl. Plotin: II 3,7,17 (σύμπνοια). IV 4,41,7: ἐν τῷ παντὶ τοίνυν μία ἁρμονία. – II 9 („Gegen die Gnostiker“) als Verteidigung der Schönheit und intelligiblen Begründung der Welt.

³⁹ sondern, wie Plotin vom Einen sagt: πρὸ τοῦ τι (V 3,12,52). Vgl. F.M. SCHROEDER, *Form and Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Montreal-Kingston 1992, 66 ff.

⁴⁰ 198,8. Die Frage nach dem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz habe ich in unterschiedlichen Kontexten in meinen Büchern diskutiert (vgl. die jeweiligen Indices s. v. „Transzendenz“ oder „das Eine“). Zu Dionysius u.a.: *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 3) 64 ff. Für Cusanus, im Blick auf dessen neuplatonische Quellen: K. KREMER, *Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues*, in *Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Münster 2004, 273-318.

⁴¹ 198,2 f. Anderer Übersetzungsvorschlag: „Gott wird als *in* Allem seiend erkannt und getrennt (gelöst) von Allem“. Plotin, VI 4,11,20f: das Eine ist Allem gegenwärtig und zugleich „getrennt“ (unterschieden, in sich bleibend) von Allem: Ἔστι γὰρ καὶ παρῆναι χωρὶς ὄν. Vgl. auch meine *Begründung zu meiner Konjektur* in VI 8,9,10: <κεχ>ωρισμένον in Plotin. *Geist – Ideen – Freiheit. Enneade V 9 und VI 8*, Hamburg 1990 (Philosophische Bibliothek 429), 91 f.

⁴² 197,3f.

⁴³ 197,10. 11f. 14.

bedarf keines Anderen „außerhalb“ seiner zu seinem Selbst-Sein und Wirken; es vollzieht sich vielmehr in ihm und aus ihm selbst: ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ⁴⁴ – , nicht also durch ein Wissen eines gegenständlich (erfaßbaren) Seienden, sondern „innen“, in seiner eigenen Tiefe⁴⁵ durch ein Wissen ausschließlich *seiner selbst* – ἐπιστήμη τῆ ἑαυτοῦ⁴⁶. Dadurch ist die göttliche Weisheit, d.i. Gott oder der göttliche Geist (θεῖος νοῦς) sich selbst und in ihm alles Andere erkennendes autarkes, absolutes, selbstursprüngliches Erkennen, Wissen oder Denken.

V

Im neuplatonischen Denken hat der dionysische Gedanke einer Weisheit als reflexive Selbstgegenwart absoluten, zeit-freien Denkens vor allem bei *Plotin* eine sachliche Analogie: der Geist (νοῦς) als erste Dimension von Vielheit nach dem Einen selbst ist die denkende Kraft, die die ihm immanente Vielheit – sein eigenes Sein – in die höchstmögliche Einheit *in* der Differenz fügt⁴⁷. Diese Einheit *in* oder *trotz* der Differenz (in zeitlichen Kategorien gesprochen, aber un-zeitlich, zeit-los gedacht) ist ‚verwirklicht worden‘ durch die Hinwendung des aus dem Einen hervorgegangenen Vielen oder Differenten auf seinen Ursprung, das nicht-denkende Eine selbst: Der „zunächst“ un-begrenzte oder un-bestimmte νοῦς wendet sich auf das Eine hin zurück und begrenzt oder bestimmt sich eben dadurch zu seiner eigenen Wesenheit (ὑπόστασις). „Dieser Rückbezug“⁴⁸ auf das Eine *ist* Denken oder sich bestimmende Reflexion. Im Denken des Einen denkt das Denken des Geistes zugleich sich selbst: die eigene reflexive Tätigkeit *und* die ‚Gegenstände‘ des Denkens, das von und in ihm Zu-Denkende und Gedachte. Dieses ist ein in sich vielfältiges Sein – die Ideen, die eindeutig von und in einem denkenden ‚Subjekt‘ gedacht werden, ohne zeitliches Nach – und Außereinander als eine in sich gefügte Einheit, in der Alles zugleich Denkendes *und* Gedachtes ist. Das in sich durch Denken zur höchstmöglichen Einheit gefügte Viele – das Sein der Ideen – ist der Identifikationspunkt des

⁴⁴ 196,18f. 197,7.

⁴⁵ βᾶθος: 198,15.

⁴⁶ 197,13f. Vgl. αὐτοεπιστήμη als Bezeichnung des absoluten Nus: Plotin V 8,4,40, im Kontext des Selbst-Denkens.

⁴⁷ Vgl. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, 24 ff., das Kapitel „Identität in der Differenz“.

⁴⁸ So habe ich diesen Sachverhalt in einer Reflexion auf „Plotins philosophische Mystik“ (wie Anm. 3), S. 83 formuliert.

Denkens: gemäß dem von Plotin aufgenommenen Identitäts-Satz des Parmenides „Denken und Sein sind das Selbe“ ist das aus dem Einen hervorgegangene Sein Denken und eben dieses Denken ist Sein, indem es dieses, sich mit ihm identifizierend, selbst denkt. Geist also ist aufgrund dieser Identität der denkend sich mit sich selbst einende Selbstbezug des Seins, die Selbstgegenwart des Denkens im Sein oder die Selbstvermittlung von Sein durch oder im Denken“.

Diese sich selbst denkende, als denkendes *Leben* bewegte Einheit des Nus begreift Plotin als *Weisheit* – σοφία – und als das absolute Wissen – αὐτοεπιστήμη⁴⁹ – in einem zentralen Text zu seiner Philosophie des Geistes⁵⁰: „Das Leben aber ist Weisheit, Weisheit, die nicht durch Schlüsse hervorgebracht wird, weil sie immer schon ganz war und in nichts unvollständig, so daß sie des Suchens bedurft hätte; sie ist vielmehr die erste und kommt nicht von einer anderen her; und das Sein ist selbst Weisheit, aber nicht ist ein Selbst da und danach erst wäre es weise. Deshalb ist keine [Weisheit] größer als sie, sie ist die Wissenschaft-Selbst, die dort Beisassin des Geistes ist... Die Größe und die Macht der Weisheit mag man daran ermesen, daß sie bei sich hat und hervorgebracht hat das Seiende und Alles folgte ihr, *sie selbst ist* das Seiende, es ist mit ihr zusammen geworden, Eins sind sie beide, und das Sein ist die Weisheit dort“⁵¹. Weisheit oder absolutes Wissen ist demnach *identisch* mit dem Sein in ihr, ihrem *eigenen* Sein als die dynamisch Eine Selbstreflexion des νοῦς⁵². Dies sagt Plotin auch in Identitäts Sätzen aus: „Die wahre Weisheit ist Sein und das wahre Sein ist Weisheit“: ἡ ἄρα ἀληθινή σοφία οὐσία, καὶ ἡ ἀληθινή οὐσία σοφία. „Ihre Wertigkeit oder Würde kommt dem Sein von der Weisheit her zu, und weil sie von der Weisheit herkommt, ist das Sein das wahre [Sein]“⁵³.

⁴⁹ Vgl. Anm. 46.

⁵⁰ V 8,4/5. Vgl. dazu meine Interpretation in *Denken des Einen*, 57 ff. und *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt 2002, 45-53 („Geist ist Weisheit: σοφία“).

⁵¹ V 8,4,36-47 (meine Übersetzung).

⁵² V 8, 4,45ff: ἔστιν αὐτὴ τὰ ὄντα...καὶ ἡ οὐσία ἡ ἐκεῖ σοφία. Z. 38: ἡ οὐσία αὐτὴ σοφία.

⁵³ V 8,5,15-17. Vgl. auch V 1,4,8f. I 4, 9,19. – Die Enneade V 8 „Über die intelligible Schönheit“ (in der chronologischen Reihenfolge die 31. Schrift) gehört zu der von R. Harder so benannten Großschrift (III 8 – V 8 – V 5 – II 9 [30 – 33], ebenso der Traktat II 9 [33] „Gegen die Gnostiker“. Es ist anzunehmen, daß Plotin durch seine Identifikation des sich selbst denkenden, d.h. sein eigenes Sein denkenden Geistes mit absoluter Weisheit oder der Weisheit mit der Selbstgegenwart und intelligiblen Wirkkraft des Denkens, die andersgeartete *gnostische* Konzeption von Weisheit kritisieren und korrigieren wollte (vgl. meine Hinweise in *Denken des Einen*, 62 f. *Das wahre Selbst* 51 f.). Dies ist aus der genuin griechischen Tradition heraus ganz entschieden möglich. Die von dieser Tradition her und

In der Suche nach den möglichen *Quellen* von Dionysius' Begriff von Weisheit liegt es nahe, an die hellenistisch - jüdische Weisheits-Literatur zu denken⁵⁴. – Einleuchtend scheint mir daneben oder zusammen mit dem Blick auf die alttestamentliche Weisheits-Konzeption auch der von mir bisher entwickelte Gedanke: Die zuvor erörterten Grundzüge des dionysischen Begriffs der „Weisheit“ und die Methode, mithilfe derer Dionysius Sein und Wesen von Sophia umkreist und eingrenzt – die Überführung von Affirmation in Negation der Prädikate und deren Überbietung ins ὑπέρο; nicht minder der denkende Selbstbezug von Weisheit: ihre Selbsterkenntnis oder ihr Selbst-Wissen, die Identität von Sein und der „göttlichen Gedanken“ (i.e. Ideen) „in“ der Sophia oder *als* diese *selbst*, weiterhin die strukturierende, Harmonie stiftende Wirkung der Weisheit als universaler Grund und Ursprung hat in Plotin *mutatis mutandis* sein eindrucksvolles Pendant. Der Berechtigung, Plotins Geist- und Weisheitsbegriff als eine Quelle von Dionysius' Weisheits-Denken anzusehen, widerspricht nicht die in Plotins Denken bewahrte Differenz von absolutem Einem und der eigenen Wesenheit ‚Geist‘. Dionysius hat beide, wie ich zuvor andeutete, vor allem von der Dialektik des proklischen Parmenides-Kommentars geleitet, in die Einheit von Gott, seiender und zugleich über-seiender Weisheit *zusammengeführt*. Für die Bestimmung dieser Einheit als sich selbst, ihr eigenes Sein denkender, erkennender, wissender Weisheit bleibt für Dionysius trotz unterschiedlicher Intention die reiche Möglichkeit, sich von Plotins philosophischer Theorie des selbstreflexiven Geistes, der im Einem selbst seinen Ursprung hat, *als* Weisheit inspirieren zu lassen⁵⁵. Für alle Bestimmungen des Geistes als Weisheit ist bewußt zu halten: Plotins Identifikation von Sein, Wissen, Denken, Weisheit in einer selbstreflexiven, lebendigen Einheit gilt für den

durch sein eigenes Denken produktiv entfalteten intelligiblen Kräfte: des Einem – des Geistes – der (Welt-)Seele, begründen und garantieren im Sinne Plotins eine in sich vernünftige Welt. – Über konkrete Verbindungen Plotins und seiner Schule zur Gnosis, sowie zu seiner, des Amelios und des Porphyrios Auseinandersetzung mit ihr vgl. Porphyrios, *Vita Plotini* c. 16. Zur Geschichte des griechischen Weisheits-Begriffs vgl. W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962. B. GLADIGOW, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim 1965. G. REALE, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano 2000. H.G. SENGER, *Griechisches und biblisch-patristisches Erbe im cusanischen Weisheitsbegriff* (1992), in *Ludus sapientiae* (wie Anm. 24), 197-227.

⁵⁴ J. ZIEGLER, *Chokma – Sophia – Sapientia*, Würzburger Rektoratsrede (18. November 1961 = Würzburger Universitätsreden Heft 32). M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969, 275 ff. *Wisdom in Ancient Israel*, ed. John Day, Robert Gordon, H.G.M. Williamson, Oxford 1997.

⁵⁵ Neben Plotin V 8,4 f. (Beate Suchla nennt diese Stelle im Apparat zu DN VII 1, Z.5) ist für DN VII 1, 194,10ff als mögliche Quelle des Dionysius Plotin VI 7,35,19ff mit Recht erwogen worden: H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita* 158; von daher aufgenommen von J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 207f. und wieder von Y. DE ANDIA, *Henosis*, 268 f.

absoluten *Geist*. Dieser aber ist der „zweite Gott“⁵⁶. Für Dionysius hingegen ist der Bezugspunkt aller Aussagen der *Eine, Drei-Eine, Einzige Gott*. – Im Abwägen des Verbindenden und Unterscheidenden ist durchaus dieses evident: Die christliche Weise, die Weisheit Gottes zu „denken“, so wie sie bei Dionysius erscheint, ist jedenfalls ohne die philosophischen Grundgedanken (hier insbesondere des Plotin) schwerlich verstehbar.

VI

Im Gang der Erörterung und Zuweisung positiver Gottes-Prädikate oder göttlicher Namen zeigt sich im Kontext von Weisheit und Geist (Nus)⁵⁷ der „Systemort“, an dem eine eingehende Reflexion auf *Logos* sinnvoll oder gar gefordert wäre. Dionysius indes beschränkt sich auf einige rhapsodische Bemerkungen zu *Logos* (deren Gehalt habe ich – dem Gang des Textes vorausgreifend - in meine bisherigen Überlegungen zu *Sophia* als einer Weise absoluten Wissens und Selbst-Denkens bereits einbezogen). So erscheinen die thesenhaften Sätze zu *Logos* in ‚De divinis nominibus‘ VII 4 eher als ein „Epilog“ zu Dionysius’ Konzept von Weisheit. Dennoch sind sie sachlich zentral für den Gottes-Gedanken als ganzen.

„Als *Wort*⁵⁸ wird Gott in den Heiligen Worten (in der Heiligen Schrift)⁵⁹ gerühmt nicht nur deshalb, weil er Wort und Geist und Weisheit gewährt,

⁵⁶ Hierzu das Kapitel „Plotins Theologik“ in meinem Buch *Fußnoten zu Plato* (wie Anm. 3), 27-50.

⁵⁷ DN VII 1; 193,9. 2; 196,4. 4; 198,22.

⁵⁸ In deutschen Übersetzungen von *Logos* an dieser Textstelle steht meist „Vernunft“: J. STIGLMAYR S.J., *Des Heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über „Göttliche Namen“* (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten-München 1911; 1933, 120): „Vernunft“. E. VON IVÁNKA, *Dionysius Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren*, Einsiedeln 1957, 77: „Vernunft“. E. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis*, hrsg. v. P. Beckmann und V. Ranff, Freiburg 2003, Übersetzung von DN VII 4, S. 137: „Vernunft“. B.R. SUCHLA, *Pseudo Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes*, Stuttgart 1988, gibt *Logos* in dieser ihrer deutschen Dionysius-Übersetzung mit *Ratio* wieder (76 ff., 80 f). Abgesehen von störenden „Fremdwörtern“ in einer Übersetzung, ist *ratio* irreführend, weil sie den vielfältigen Sinn des griechischen *Logos* auf die Implikationen der lateinischen Geschichte dieses Wortes restringiert. Im Kontext von VII 4 übersetze ich *Logos* mit *Wort* – dies vor allem im Blick auf die christologische Tradition, in der Dionysius steht. Zudem ist „Wort“ als eine Formung oder als Ausdruck von Vernunft, Wissen, Erkennen verstehbar, die der Intention des Dionysius-Textes entsprechen. Weil Dionysius mannigfachen Bedeutungen der reichen Semantik von *λόγος* folgt, halte ich im Deutschen nicht an *einer* Übersetzung von *λόγος* für alle Texte des Dionysius fest, die zu Unrecht eine jeweils identische Bedeutung suggerieren würde. So habe ich im Vorhergehenden *λόγος* primär mit „Vernunft“ wiedergegeben.

⁵⁹ z. B. in *Sapientia* 18,15; im Prolog des Johannes-Evangeliums (1,1 ff.).

sondern weil er auch die Ursachen von Allem in sich selbst eingestaltig vorweggenommen hat und weil er ‚durch Alles hindurchgeht‘ (Alles durchdringt) und in seiner Bewegung, wie die Heiligen Worte sagen, bis ans Ende (oder Ziel) von Allem reicht und *vor* all diesem, weil das göttliche Wort über alle Einfachheit (hinaus) einfach ist, und weil er über Alles hinaus in der Weise des Über-Seins (los)gelöst ist⁶⁰. – In dem und durch das mit Gott identische Wort gründet oder manifestiert sich jede Form von Wort oder Sprache und vernunftthafter Fähigkeit und Tätigkeit. Diese kann das göttliche Wort nur deshalb „gewähren“, d.h. deren Sein und Wirken verursachen, weil es Alles „außen“, aus ihm und außerhalb seiner Gesetzte als Seinskonstitutive, *begründende* Kraft in sich zeitlos vor-denkt⁶¹, weil es als Idee oder Ur-Bild in ihm „ist“. Die verursachende, gründende und begründende Bewegung aus dem göttlichen Wort ist eine universale, allumfassende: sie „geht durch Alles hindurch“ (διὰ πάντων χωρεῖ⁶²), indem sie jedes Einzelne in sich bestimmt und es dadurch von Anderem abgrenzt, es als es selbst bewahrt und in seinen Ursprung zurückbindet⁶³. Wenn diese Bewegung als bis zum Ende oder Ziel von Allem hindurchgehend gedacht wird, so heißt dies, daß sie *Alles*, *allumfassend* begründend bestimmt. Sofern das göttliche Wort Vernunft, Wissen, Weisheit in sich hat oder dieses selbst *ist*, ist damit für diese seine universal begründende Bewegung gesagt, daß die Wirklichkeit als ganze – die geistige (noetische) und die sinnenfällige (aesthetische) – das vielfältige Bild des Einen Ur-Bildes ist. *Vor* allen Überlegungen zur creativen Entfaltung des göttlichen Wortes (so die Mahnung des Dionysius) sollte aber die *Negation alles Vielfältigen* in Gott selbst und damit auch im göttlichen Wort bedacht sein und im Bewußtsein gehalten werden: es ist über Allem – „(los)gelöst“ (ἀπολελυμένος) von ihm - die „absolute“, reine *Einfachheit* oder *Einheit* selbst⁶⁴. Als Charakterisierung von „Wort“ ist dies zunächst schwer begreifbar, weil Wort im Normalsinn als Ausformung von Denken und Wissen durchaus ein in sich vielfältiges, perspektivenreiches Phänomen ist. Die reine Einfachheit Gottes hat aber zur Folge, daß *sein*

⁶⁰ DN VII 4; 198,21 – 199,3.

⁶¹ Zu Kausalität vgl. oben 61-63.

⁶² Vgl. *Sapientia* 7,23: διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων. 7,24: (σοφία) διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα. „Sapientia“ mag als eine Quelle gelten für diesen Gedanken und seine Formulierung. Zu beachten aber ist ebenso sehr, dem Sinn und seiner sprachlichen Formulierung analog: Proclus, *Elementatio theologica* (ed. Dodds) prop. 152; 134,7 f.: διὰ πάντων χωροῦν, von der zeugenden Kraft der Götter gesagt.

⁶³ Zur Bedeutung der proklischen Trias μονή – πρῶτος – ἐπιστροφὴ für Dionysius vgl. W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, 65ff.

⁶⁴ Dies eine weitere Formulierung des Verhältnisses von begründender und doch in sich bleibender Transzendenz und zugleich *in* Allem wirkender Immanenz.

Wort (θεοῦ λόγος⁶⁵) zugleich über „unserem“ Wort, über Benennung und Sprache hinaus (ὑπὲρ λόγον⁶⁶) zu „denken“ ist, als ein Logos, der sich zwar selbst ausspricht und sich uns zuspricht⁶⁷, der aber zugleich ein λόγος ἄρρητος⁶⁸ ist, ein Wort, das paradoxerweise in sich weder begreifbar noch sagbar ist: über jedes Wort hinaus das *absolute Wort*.

Dieses Wort wird im Zusammenhang mit Weisheit, Sein, Geist, Leben, Licht⁶⁹ weiterhin bestimmt als *Wahrheit* – ἡ ἀπλή και ὄντως οὔσα ἀλήθεια⁷⁰, „die einfache und wahrhaft seiende Wahrheit“. Wahrheit als Gottes-Name gehört zu den johanneischen Grundworten, aus denen heraus der dionysische Logos-Gedanke wesentlich lebt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh. 14,6). Er ist aber sachlich und wohl auch historisch verbunden mit der Theorie von Wahrheit innerhalb der neuplatonischen, insbesondere der *plotinischen* Geistmetaphysik. In seinem Traktat V 5,2,18ff begreift Plotin⁷¹ die selbstreflexive Einungs-Bewegung des absoluten Denkens, des νοῦς, als Wahrheit: „Die wahrhafte Wahrheit [Wahrheit im eigentlichen, absoluten Sinne] – ἡ ὄντως ἀλήθεια⁷² – stimmt nicht mit Anderem überein, sondern [allein] mit sich selbst, und nichts [sagt sie aus] neben ihr, sondern, was sie [aus]sagt, das *ist* sie auch, und was sie *ist*, das *sagt* sie auch *aus*“. Wahrheit als ein mit ihm identisches Wesensmoment des νοῦς, aussagbar in dem Identitäts-Satz: „Geist ist Wahrheit“, zeigt sich hier als die absolute Selbstübereinstimmung des Geistes. In ihr oder als sie denkt dieser sein eigenes Sein. Wahrheit ist so der seiende und denkende Ausdruck der Identität von Denken und Sein.

Ich habe die sachliche und historische Verbindung und Unterschiedenheit von theologisch-philosophischen Grundgedanken des Dionysius und des neuplatonischen Denkens, vor allem Plotins, erörtert, sofern sie in Identitäts-Sätzen ausgesprochen werden können. Für Dionysius: Gott ist Weisheit, Gott ist Logos und Geist (νοῦς), Gott als Wort ist Wahrheit; für Plotin (in Annäherung an und in Distanz zu Dionysius): Geist – als „zweiter Gott“ – ist Weisheit, Geist ist Wahrheit. Ein Identitäts-Satz: „Geist ist Logos“ ist aus Plotins Texten heraus nicht formulierbar. Dies ist durchaus plausibel, wenn man bedenkt, daß Plotin den Begriff Logos vornehmlich als eine *vernunfthaft vermittelnde Kraft* versteht – etwa in dem Sinne, daß

⁶⁵ DN II 6; 130,11.

⁶⁶ DN I 1; 108,8. I 5; 115,19. 116,3 f. XIII 3; 229,13 f.

⁶⁷ z.B. II 1; 124,3 (Joh. 10,30).

⁶⁸ I 1; 109,14. II 9; 133,6.

⁶⁹ I 6; 118,12ff. II 7; 131,8.

⁷⁰ VII 4; 199,3. Vgl. auch I 6; 118,12.

⁷¹ Vgl. hierzu: BEIERWALTES, *Das wahre Selbst*, 30-44 („Geist ist Wahrheit: ἀλήθεια“).

⁷² Dionysius, l. c.: ὄντως οὔσα ἀλήθεια.

er den Geist als Logos des Einen, die Seele, in umfassender Bedeutung, als λόγος νοῦ⁷³, „Logos des Geistes“ begreift. Dies heißt, daß Sein und Wirken des Geistes durch Logos in eine andere Dimension entfaltet oder vermittelt werden und daß in dieser durch Logos geleiteten Bewegung eine neue Wesenheit (Hypostasis) sich gründet und formt: eben die Seele. Logos garantiert so einen in sich differenzierten, geordneten Zusammenhang der Wirklichkeit insgesamt⁷⁴.

⁷³ V 1,3,7ff. 6,45.

⁷⁴ Zu den Perspektiven des Begriffs Logos bei Plotin: E. FRÜCHTEL, *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins*, Frankfurt 1970. M. FATTAL, *Logos et image chez Plotin*, Paris 1998. *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, sous la direction de M. Fattal, Paris 2003.